

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav Blízkého východu a Afriky

Diplomová práce

Mgr. Jakub Kolářek

**Islám a životní prostředí: Ekologická
témata očima současných islámských
právníků a filosofů**

*Islam and the Environment: Ecological
Themes in the Perspective of Contemporary
Islamic Jurists and Philosophers*

2018

Vedoucí práce:
Mgr. Pavel Ťupek, Ph.D.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 1. 8. 2018

Mgr. Jakub Koláček

Poděkování

Rád bych vyjádřil své poděkování dr. Pavlu Ťupkovi za cenné připomínky a rady v průběhu psaní i dokončování textu. Poděkování patří též zaměstnancům Katedry environmentálních studií Káhirské univerzity a Ministerstva životního prostředí Egyptské arabské republiky za poskytnutí přístupu do knihovny a doporučení některých relevantních pramenů. Dále děkuji svým rodičům, kteří mi poskytli zázemí a podporu při studiu, a všem ostatním, kteří mi při psaní práce přispěli radou nebo konzultací některých problémů.

Abstrakt: Práce se zabývá soudobými výklady islámské náboženské etiky ve vztahu k problematice životního prostředí. V první části je představena teoretická perspektiva, která na zkoumaný problém nahlíží jako na historicko-sociologický problém spočívající v procesu interakce moderního fenoménu environmentalismu s tradičním rámcem náboženské etiky. Druhá část se zaměřuje na analýzu těch částí posvátné textové tradice, které jsou v soudobých interpretacích environmentální problematiky z perspektivy islámu využívány, a podává jejich strukturovaný přehled. Ve třetí části jsou rozlišeny a analyzovány tři hlavní soudobé diskurzy islámské etiky životního prostředí a dva další přístupy reprezentované vybranými texty, které byly k této otázce publikovány v anglickém a arabském jazyce. Na těchto textech jsou ukázány prvky, které tvoří společný rámec islámského etického vztahu k přírodě a otázkám životního prostředí, i významné rozdíly, které od sebe odlišují jeho jednotlivé interpretace ze strany učenců a právníků, laických aktivistů, institucí a dalších aktérů. Sledovány jsou různé možné podoby vztahu mezi koncepty a představami moderního environmentálního myšlení a tradičními nábožensko-etickými principy islámu včetně jejich politických a sociálních důsledků.

Klíčová slova: islám; současný islám; islámské právo; životní prostředí, environmentalismus, ekologie

Abstract:

This thesis analyzes contemporary interpretations of Islamic religious ethics regarding the environment and its problems. The first part introduces a theoretical perspective in which the analyzed problem is viewed as historico-sociological problem of interaction between the modern phenomena of environmentalism and the traditional framework of religious ethics. The object of the second part is a close analysis and summary of those parts of the religious textual tradition which are included in the contemporary ethico-religious interpretations of environmental problems. In the third part, three separate discourses of contemporary Islamic environmental ethics and two other perspectives are distinguished and analysed using texts which represent them, published on this topic in English and Arabic. On this material common features of Islamic ethical attitude towards the nature and environmental problems are demonstrated as well as notable differences between the interpretations of jurists, layman activists, institutions and other actors. Attention is paid to various possible relations between modern environmental concepts and notions and traditional ethico-religious Islamic tenets including their possible political and social implications.

Keywords: Islam; contemporary Islam; Islamic law; environment; environmentalism; ecology

Obsah

Úvod.....	8
Kapitola I Ekologie, ochrana životního prostředí a environmentalismus jako historicko-sociologický problém a jejich vztah k islámu jako etickému náboženství.....	11
I.1 Environmentální problematika jako interdisciplinární problém.....	11
I.2 Nové paradigma.....	17
I.3 Náboženství, příroda, etika a modernita.....	29
Kapitola II Náboženská etika islámu ve vztahu k přírodě a člověku.....	40
II.1 Islámská kosmologie a její vztah k etice.....	43
II.2 Koránské koncepty přírody jako zdroj pro úvahy nad problematikou životního prostředí.....	50
<i>Tematizace přírody v Koránu obecně.....</i>	<i>51</i>
<i>Představa rovnováhy.....</i>	<i>55</i>
<i>Příroda pro člověka a jako požehnání: ni ‘ma.....</i>	<i>56</i>
<i>Příroda jako hodnota „per se“: krása stvoření</i>	<i>57</i>
<i>Příroda jako znamení (ājat) Boží moci a moudrosti.....</i>	<i>58</i>
<i>Boží suverenita nad stvořením.....</i>	<i>59</i>
<i>Zodpovědnost člověka: Koncepce zástupcovství (chilāfa) a svěřenectví (amāna) člověka na Zemi.....</i>	<i>63</i>
<i>Etika jednání: ifsād, ihsān.....</i>	<i>65</i>
<i>Další zdroje islámské etiky životního prostředí: sunna a Prorokův příklad.....</i>	<i>67</i>
Kapitola III Soudobé islámské diskurzy o životním prostředí.....	70
III.1 Životní prostředí z hlediska učenců a právníků: Jūsuf al-Qaradāwī.....	74
<i>Životní prostředí a kategorie islámských věd.....</i>	<i>77</i>
<i>Ekologická krize a kritika sekulární civilizace.....</i>	<i>88</i>
<i>Cesta z krize: ekologická da ‘wa.....</i>	<i>93</i>
III.2 Laický modernistický aktivismus.....	95
<i>Green Deen jako sekulární výklad náboženské etiky.....</i>	<i>96</i>
<i>Islámská teologie a kosmologie a její interpretace.....</i>	<i>100</i>
<i>Praktická etika individuálního jednání.....</i>	<i>105</i>
III.3 Institucionální diskurz.....	111

<i>Islám a udržitelný rozvoj</i>	112
<i>Islámská deklarace ke globálním změnám klimatu</i>	119
III.4 Sayyed Hossein Nasr a spirituální a ekologická krize.....	125
<i>Filosoficko-náboženská kritika environmentální etiky</i>	125
<i>Historické kořeny současné krize</i>	127
III.5 Environmentalismus a náboženský extremismus.....	130
<i>Usāma bin Lādin a obavy z klimatické změny</i>	130
<i>Environmentální politika na obsazených územích: Talibān a aš-Šabāb</i> ...	133
Závěr	136
Použité prameny a literatura	147

Úvod

Záměrem této práce je analyzovat způsoby, jakými soudobí aktéři, kteří hovoří z pozice islámu a identifikují se s ním, přistupují k tématům ekologie, ochrany životního prostředí a environmentálních problémů jako k jedné z významných otázek moderní doby. Tato práce metodologicky vychází ze sociologie, pro kterou jsou environmentální problémy významné především tím, jak ovlivňují kulturu, jednotlivé společnosti a společenství a lidské sociální jednání. Úžeji využívá perspektivy historické sociologie, která se soustředí na analýzu dlouhodobých sociálních procesů, a to především těch modernizačních. Právě s nimi rozvoj na jedné straně samotných ekologických problémů a na druhé straně jejich kolektivní recepcí a různorodé reakce na ně (pro které v této práci používáme zastřešující výraz *environmentalismus*) úzce souvisejí. Čerpá též z teorií environmentální sociologie, která se přímo na studium tohoto fenoménu soustředí a usiluje o postižení sociálního aspektu oboustranného vztahu mezi lidmi a jejich životním prostředím. Posledním z relevantních oborů je pak sociologie náboženství, která usiluje o to propojit tento univerzální prvek lidského myšlení, jednání a prožívání se společenskými podmínkami, v nichž existuje.

Základním teoretickým rámcem, který pro výše definovaný záměr využíváme, je perspektiva, která na současný environmentalismus nahlíží jako na historický fenomén, jehož vznik spadá do druhé poloviny 20. stol a který se rozvinul v kulturně specifickém kontextu USA a Evropy, odkud se teprve o něco později rozšířil do dalších zemí světa. To má důležité implikace pro studium islámské perspektivy na otázky životního prostředí především proto, že mnohé motivy z tohoto původně sekulárního diskurzu jsou přejímány a zachovávány (v první řadě je to vědecké poznání a s ním i integrální vědecký obraz světa, kromě něj ale i mnohé další). Každý z islámských příspěvků k diskusi o této tematice je tak třeba vnímat mimo jiné v kontextu globálního diskurzu o životním prostředí a jako jeho součást. Pokud jde o rovinu samotného náboženství, tedy způsob jakým se v postojích vůči ekologickým tématům odráží islámská tradice a představy, které jsou její součástí, využíváme pro jeho analýzu další důležitý

teoretický rámec, a to koncept *náboženské etiky*, který je jedním z klíčových pojmů sociologie náboženství Maxe Webera. Existence náboženské etiky jako podstatného prvku tzv. etických náboženství, mezi která patří i islám, a nutnost její formulace ve vztahu k aktuálním problémům představuje důvod, proč islámské odpovědi na ekologické problémy vůbec vznikají a taktéž spoluvytváří jejich charakter. Tyto teoretické úvahy jsou předmětem kapitoly I.

Hlavní část kapitoly II. tvoří základní sémantická analýza těch částí koránského textu, které jsou současnými interprety ekologické problematiky z perspektivy islámu využívány. Tyto výpovědi představují základ etického a kosmologického výkladu světa, v němž islámská náboženská etika získává své konstitutivní rysy. Vymezuji pole pro budoucí možné interpretace i jeho hranice. Jednotlivé úryvky, verše Koránu, jsou rozděleny do skupin dle významu, čímž jsou naznačeny konkrétní motivy a témata, která se stanou předmětem analýzy v kapitole III, a to již v samotných textech "islámských environmentalistů". Tyto texty jsou rozděleny do celkem pěti skupin, které reprezentují různorodé postoje a metody zakotvené v rozdílném sociálním i kulturním prostředí.

V rámci takto předestřené struktury se pokusíme zodpovědět několik otázek, z nichž patrně nejzajímavější je: existuje (alespoň do jisté míry) ucelená a konzistentní islámská etika životního prostředí, "islámský pohled" na environmentální otázky a postoj k nim? Jak ukážeme, odpověď na tuto otázku skýtá množství problémů, ale přesto se o ni pokusíme. Práce se rovněž pokusí načrtnout základní podobnosti a rozdíly mezi sekulárním a náboženským diskurzem a možné ovlivnění druhého prvním. Mezi další témata bude patřit politický kontext environmentálních otázek a možné způsoby jeho využití. Je třeba zároveň uvést, že v rozsahu této práce není možné vytvořit reprezentativní a vyčerpávající obraz soudobé recepce environmentální problematiky v islámském světě, a proto je předkládaný text spíše pokusem o vytvoření základního konceptuálního rámce pro studium tohoto problému a analýzou různých variant toho, jak *může* taková recepce probíhat. I z toho důvodu nemůže práce dát odpověď na otázku, zda "je" islám "ekologický" ve své podstatě a původně. Předmětem studia jsou pouze konkrétní texty konkrétních autorů vyjadřujících svá dílčí přesvědčení. Hodnocení jejich dopadu na sociální realitu

není předmětem této studie a představovalo by rozsáhlý a do značné míry metodologicky odlišný úkol. Kromě toho, odpověď na otázku, jaký islám "je", je principiálně vždy spíše teologická než vědecká.

Obecně nelze říci, že by ekologická témata stála v současném islámu v centru zájmu, patrně i proto, že islámský svět se vyrovnává s mnohými jinými problémy. Zároveň však nejsou ani opomíjena. Svá vyjádření jim věnovali konzervativní náboženští představitelé z muslimských zemí, o šíření environmentálního povědomí propojeného s islámskými etickými principy usilují aktivisté i mezinárodní organizace, a to s větším či menším ohledem ke společnému cíli – změnit lidskou praxi. Je pravděpodobné, že tento vztah mezi islámem a environmentalismem v dohledné době neskončí a bude se dále vyvíjet, podobně jako samotné ekologické problémy a jejich dopady.

Vedle dalšího je třeba téma této práce upřesnit ještě jedním způsobem, a to geograficky. Navzdory obecně formulovanému titulu jsou v práci zastoupeny (kromě islámu v západních zemích, který je taktéž reprezentován a některých nadnárodních organizací) pouze oblasti Blízkého východu se zaměřením na arabsky hovořící státy. Tento limit je dán především jazykovým omezením autora, podstatnou roli hraje ale i značný rozsah celého tématu, které nemůže být v práci tohoto rozsahu pokryto. Rozšířit a prohloubit zde načrtnutý obraz proto bude úkolem dalšího bádání.

Kapitola I Ekologie, ochrana životního prostředí a environmentalismus jako historicko- sociologický problém a jejich vztah k islámu jako etickému náboženství

I.1 Environmentální problematika jako interdisciplinární problém

Podle mnoha dokladů lidstvo čelí vážným environmentálním problémům. Vypovídají o nich poznatky přírodních věd, které jsou systematicky shromažďovány zhruba od poloviny minulého století. O validitě těchto poznatků se můžeme v některých případech sami přesvědčit, když se setkáváme s ekologickými problémy na lokální úrovni. Toto poznání se stále vyvíjí a nelze je považovat za úplné ani dostačující.¹ Vyvíjí se taktéž jeho interpretace v rámci lidské kultury. Liší se míra pozornosti, která je těmto poznatkům věnována, podobně jako názory na příčiny současné situace a na adekvátní postoj, který bychom k ní měli zaujmout. Tyto názory se pohybují na široké škále. Mnoho odborníků na životní prostředí, z nichž někteří jsou citovaní v této práci (podobně jako politiků, vědců, aktivistů i řadových občanů), je přesvědčeno, že žijeme

1 Na to často upozorňuje Ch. Krebs, který zdůrazňuje krátký čas, po který se dosud toto poznání rozvíjelo: „Mnoho ekologických představ je v neúplném stádiu, neboť dosud nebyl dostatek času, prostředků nebo lidských sil dostatečně ověřit obecné hypotézy.“ Charles Krebs, *The Ecological World View* (Collingwood: CSIRO, 2008), 11.

v období *ekologické krize*.² Důvodem jsou fakta, která předkládá věda. V rámci tohoto názoru pak existuje řada rozdílných pohledů na to, nakolik a jakým způsobem je tato krize zvládnutelná a jaký je její skutečný význam pro lidstvo. Nicméně vedle toho nesmíme zapomínat, že existují i názory, podle kterých ekologické problémy nejsou závažné, nebo jsou dokonce vymyšlené.³ Jejich zastánci přitom rovněž poukazují na fakta a snaží se podávat důkazy. Už jenom to ukazuje, že „nesporné“ přírodovědné poznání může mít na společnost zásadně různé a předem neodhadnutelné dopady.

S interpretací poznání formulovaného na poli vědy na základě empirických pozorování a měření a předávaného jazykem odborných termínů a čísel lze jít nicméně i dále. Existují názory (a níže se s nimi setkáme), podle kterých je současná ekologická krize výrazem spirituální krize. Jejich stoupenci mohou uznávat, že příčiny současných problémů sice tkví v konkrétních činech a kauzalitě vyvolané lidským jednáním, ale zároveň vyjadřovat přesvědčení, že dané jednání má svou další a ještě hlubší příčinu v odvratu člověka od Boha (anebo, popř. zároveň od Přírody jako takové), v nadvládě špatných hodnot nad lidským myšlením nebo v moderní bezduchosti vůbec. Výklad dávající do souvislosti lidský vztah k přírodě se lidským vztahem k Bohu může být z hlediska

2 Že vědecké údaje svědčící o tom, že „pozemská příroda je v současné době pustošena v takové míře, že v blízké budoucnosti může být nenapravitelně zpusťována“ jsou důvodem k tomu, označit stávající situaci nikoliv pouze za ekologické problémy, ale za „krizi“ v původním řeckém významu tohoto slova, tedy situaci, „v níže je mnoho nebo vše v sázce, situace, která znamená životní ohrožení a někdy také životní příležitost“, se domnívá R. Kolářský, který ekologickou krizi v tomto smyslu přirovnává co do významu k hrozbě globální nukleární války. S tímto pohledem se níže mnohokrát setkáme. Srv. Rudolf Kolářský, *Filosofický význam současné ekologické krize* (Praha: Filosofía, 2011), 7. Srv. též Jan Kamarýt, *Kapitoly o filosofii přírody* (Praha: Filosofía, 1997), 12 a Josef Šmajš, *Potřebujeme filosofii přežít? : úvahy o přírodě, kultuře, ekonomice, práci, poznání a popularizaci vědy*, (Brno: Masarykova Univerzita, 2011), 124–125.

3 Tato kontroverze se momentálně nejvýrazněji projevuje v otázce změn klimatu; základní přehled o jejím rozsahu lze získat porovnáním násl. encyklopedických hesel: „Climate Change Denial“, *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, posl. přístup 3.2.2018, https://en.wikipedia.org/wiki/Climate_change_denial; „Global warming controversy“, tamt., https://en.wikipedia.org/wiki/Global_warming_controversy; „Scientific opinion on climate change“, tamt., https://en.wikipedia.org/wiki/Scientific_opinion_on_climate_change.

člena moderní sekularizované společnosti vnímán extravagantní a účelový, ale mnoho podobných názorů si v dějinách environmentálního myšlení získalo svůj vliv.

Tyto různé představy, názory a postoje představují *sociální fakta*. Lze je mezi sebou porovnávat a hledat mezi nimi logické vztahy. Protože jejich nositeli jsou konkrétní jednotlivci žijící v lidských společnostech a tyto názory samotné sledují třídní, politické, kulturní a jiné hranice, lze je zkoumat sociologicky. A je to patrně i nezbytné, neboť pouze sociální vědy nám mohou přinést další poznatky o vztahu mezi člověkem a jeho prostředím, které jsou samotné ekologii nedostupné. Důležité přitom je, že tyto jevy jsou historicky podmíněné. Praktické problémy životního prostředí a s nimi i povědomí o ekologické problematice jak je známe dnes vstupují na scénu v určitý historický moment. Objevují se v určité historické situaci a teprve v té chvíli začínají přetvářet společnost, přičemž samy jsou plodem určitého vývoje a dále se utvářejí. Je třeba mít na paměti, že environmentalismus je fenoménem (přínejmenším v intencích civilizačního času, *longue durée*) novým a jeho dopad dosud nelze plně zhodnotit.

Moderní environmentalismus se rodí po 2. světové válce, v období ekonomického i demografického růstu, pokračující industrializace, vědeckotechnického rozvoje a rostoucí životní úrovně obyvatelstva. Tyto procesy růstu se v této době soustředí převážně v bohatých a vyspělých státech Západu zažívajících nebývalé období stability a prosperity a jako ideál nebo činná síla se šíří dále prostřednictvím technických inovací, skrze mezinárodní obchod a migraci a jako celkový trend globálního ekonomického vývoje i do dalších, méně vyspělých částí světa, do států, které stojí na okraji sféry hospodářského rozvoje, nebo těch, která za ekonomikami jádra zaostávají, ale chtějí jim konkurovat. Zároveň, a dochází k tomu paradoxně právě v desetiletí, která přinesla první lety člověka do vesmíru a první využití integrovaných obvodů v počítačové technice, se začínají množit doklady o systematickém negativním vlivu lidské činnosti na ekosystémy a jejich potenciálně ohrožujících důsledcích v globálním měřítku.

Tyto poznatky posléze vedou ke vzniku toho, co můžeme nazvat *environmentalismem* a *globální environmentální agendou*. Ta spočívá v recepci těchto poznatků, jejich interpretaci a snaze o vyvození praktických důsledků na různých úrovních společnosti a v různých odvětvích lidské činnosti. Její součástí je snaha ohrožujícím důsledkům lidského jednání předcházet a toto jednání regulovat. Globální je pak proto, že ekologické problémy se od počátku ukazují jako propojené a prostorově neohrazené: zasahují přírodní prostředí i lidskou civilizaci jako celek.

Bylo by však chybou se omezit pouze na rovinu teorie artikulované v odborném diskurzu a od ní odvozené sociální praxe. Poznání ekologických problémů má dopad i na hlubší úrovni společenského vývoje. Ten je méně nápadný a pozvolný a týká se toho, jak sami sobě jako lidé, jednotlivci i celé společnosti, rozumíme – zasahuje naši identitu v nejširším slova smyslu. Tento zásah do „podvědomí“ společnosti a její kultury je dán závažností ekologických problémů, které představují nejen bezprostřední *ohrožení* našeho způsobu života, ale ve větší či menší míře též *zpochybnění* hodnot a představ, na kterých tento životní způsob spočívá: především představy o možnosti neomezené materiální prosperity a hodnocení takto orientovaného života jako *dobrého* a *smysluplného*. Ekologické problémy tímto způsobem přetvářejí to, co Ch. Taylor nazývá „morálním prostorem“.⁴ To možná také částečně vysvětluje, proč jsou debaty o „ekologii“ tak často vyhrocené a názory tolik rozdílné.

Je obtížné předvídat, jakým způsobem se bude vztah lidské civilizace k ekologickým problémům dále vyvíjet, tím spíše v komplikované geopolitické realitě 21. století, která prozatím, jak se alespoň zdá, nevytváří mnoho příslibů jejich řešení. V dlouhodobém měřítku proto může být výše zmíněná pomalá změna v představách lidí o světě a jejich životě důležitější, než rychlé reakce prakticky orientovaného světa politiky a ekonomiky na události, které nám dnes připadají významné.

4 Tedy prostorem, v němž „vyvstávají otázky o tom, co je dobré a co je špatné, co má smysl činit a co nikoliv, co je pro nás smysluplné a důležité a co je nepodstatné a druhotné.“ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Harvard University Press: 2001), 28.

Záměrem této práce je analyzovat vztah náboženského myšlení – konkrétně toho, které vzniká na poli islámu – k výše popsanému fenoménu ekologických problémů a jejich recepcí, tedy k „environmentalismu“ a prvním krokem je chápat samotné otázky životního prostředí jako komplexní, rodící se sice z vědeckého poznání, ale podmíněné způsobem, jakými je lidé v rámci své kultury chápou, zároveň jako otázky přímo zasahující do vývoje společnosti a sahající až k univerzálním otázkám po povaze světa a postavení lidí v něm (bez ohledu na to, zda jsou zkoumány na poli sociologie, filosofie nebo teologie).

Pokud jde o samotné náboženství, i ono představuje téma, které není jednoduše uchopitelné. Sociálními vědami bylo ještě relativně nedávno chápáno jako odsouzené, nejprve k ústupu z významného postavení ve společnosti a z veřejné sféry vůbec a posléze k zániku (tzv. „sekularizační teze“). Tento předpoklad ale dnes již neplatí. Historický vývoj nás přesvědčuje, že náboženství je živé a s největší pravděpodobností bude i nadále hrát významnou roli v různých společenských procesech. Jaká je příčina tohoto vývoje a jaká je podstata a role náboženství samotného je otázka, na kterou se názory v nejvyšší míře liší a nelze ji patrně z vědeckého hlediska jednoduše zodpovědět.⁵

Jaký je potom vztah náboženství k ekologii? Ani na tuto otázku nelze nalézt jednoduchou odpověď. Na jednu stranu je zřejmé, že náboženský diskurz nepatří k tomu, co by významným způsobem a primárně do diskuse o ekologické agendě vstupovalo (alespoň pokud se omezíme na „tradiční“ náboženství, otázka je z vícero důvodů sporná), stejně jako náboženské komunity nepatří k hlavním aktérům vyjednávání o těchto otázkách. Diskuse se většinou opírají o fakta a argumenty odvozené z „objektivně“ a „neutrálně“ (a v tomto smyslu sekulárně) chápané reality a hlavními „vyjednávači“ jsou státy a široce definovaná veřejnost. Nezdá se též, že by se pod vlivem ekologických poznatků výrazným způsobem proměňovaly náboženské formy jako jsou víra a rituály. Na druhou stranu, nelze tvrdit, že by náboženské komunity a jejich duchovní svět zůstávaly k tomuto novému tématu netečné. Ekologická tematika je v rámci náboženství diskutována

5 K diskusi této otázky viz např. Zdeněk Nešpor a Dušan Lužný, *Sociologie náboženství*, (Praha: Portál, 2007), 7–72, dále též kap. „Náboženství v současnosti“, tamt. 141–170.

a náboženský diskurz do širší debaty příležitostně vstupuje a ovlivňuje ji. Krom toho se objevují některé náznaky, že téma nabývá na důležitosti a situace může získat v budoucnu jiný rozměr (významným příkladem je pozornost věnovaná ekologickým tématům ze strany současného papeže katolické církve Františka).⁶ Je docela dobře možné, že náboženství, vystupující vůči moderní proměnlivosti a flexibilitě jako bytostně konzervativní síly, vstřebávají téma ekologie pomaleji (na oné hlubší úrovni vývoje) a teprve nyní si k němu hledají svůj vztah. Poskytnout určitá vodítka pro zodpovězení této otázky – v případě islámu – je nakonec záměrem i této práce.

Problémem uchopení náboženství a teoretických východisek pro analýzu jeho vztahu k ekologii se budeme podrobněji zabývat níže. Již výše nastíněné příklady ukazují, že vztah mezi náboženstvím a ekologií má komplexní povahu. Proto je při jeho zkoumání třeba uplatnit interdisciplinární přístup. Co to však vlastně znamená?

Existují nepochybně hlediska, podle kterých je situace poměrně jasně daná. Na jedné straně je zde poznání ekologických problémů, které je empirické a je racionálně reflektováno. Opírá se o vědecká zjištění, která s sebou nesou zřejmé implikace pro lidské jednání. My lidé, jakožto společenští aktéři nahlížející na svět racionálně, máme k dispozici toto vědění, a záleží na nás, jak se s ním vyrovnáme. Na druhé straně je zde náboženství, které je spojené s vlastním výkladem světa, opírajícím se o víru, která vychází z určité tradice zahrnující svébytné normy a hodnoty. Otázka je pak poměrně zřejmá: jaký je postoj dané náboženské tradice k realitě problémů životního prostředí, tak jak nám ji předkládá věda?

Celá situace je ale pravděpodobně mnohem složitější. Na následujících stránkách se pokusíme ukázat, že oba dva předpoklady zmíněné „jednoduché“ konstrukce jsou problematické a do jisté míry naivní. Problematický je na jedné straně předpoklad, že existuje cosi jako nezaujatý, „realistický“ výklad ekologických problémů, kterými se zde zabýváme. Fakta, která nám předkládá

6 Výsledkem toho je především druhá Františkova encyklika *Laudato si'* představující závažnou kritiku konzumerismu a lidských zásahů do přírody. Viz Jeho Svatost František, *Encyklika Laudato si'*, 2015, přel. redakce Vatikánského rozhlasu, <http://www.farnostsusice.cz/doc/encyklika-laudato-si.pdf?1442638547358>.

věda (a máme zde na mysli především přírodní vědy – biologii, chemii, fyziku, klimatologii atd. – a ekologii, která je propojuje) mají svůj jasně daný význam v daném vědním oboru. Jejich interpretace v rámci dalších oborů (právo, ekonomie) však již může být značně různorodá. Co je však důležitější, i kdyby existovala napříč různými vědními obory relativní shoda na tom, jaká tato fakta jsou a co znamenají, toto poznání zůstává mrtvým a fakticky bezvýznamným, dokud nevstoupí do širšího společenského vědomí a nezačne přetvářet náš pohled na svět, a to ať už hovoříme o „elitní“ úrovni politiky, nebo každodenním životě. Tím se však dostáváme na zcela jiné pole tázání. Vědecká fakta, jak již bylo naznačeno, jsou zde zasazována do širšího obrazu světa, který se vyvíjel dlouho před tím, než mohlo být zřejmé, že něco takového jako ekologické problémy a existenciální ohrožení lidské kultury (či aspoň stávajícího způsobu života) jejich vlivem může nastat. Sama o sobě tak mají již jen omezenou důležitost. Naopak právě jejich specifická interpretace (a to potenciálně i náboženská) může hrát důležitou roli.

Jako podobně problematický se jeví i druhý předpoklad, představa náboženství, které je nositelem neměnných hodnot ve vztahu k přírodě/životnímu prostředí. Náboženství se vyvíjí, má různé roviny. Dnes je již neudržitelné na ně nahlížet jako na soubor dogmatických článků a přesvědčení stojících v opozici vůči „racionalitě“. Ač mnozí prorokovali jeho zánik, dokázalo pod náporom sekularizačních tlaků obstát. Změnilo se a našlo (a stále hledá) svůj vztah k modernitě – v mnoha různých podobách a polohách. Reflektuje a vstřebává – ač možná o něco pomaleji, než je tomu v jiných sférách života – překotné změny zasahující náš svět. Právě na recepci ekologické problematiky se to ostatně pokusíme níže doložit.

Zkoumání vztahu mezi islámem a životním prostředím je proto interdisciplinárním problémem v hlubším smyslu než jako pouhá *ad hoc* tematizace obou témat za použití kombinace přístupů (např.) sociální ekologie a religionistiky či islamologie (ač i jí je). Spadá do sféry širokého pole tázání po vztahu mezi člověkem a „prostředím“, světem, ve kterém žije. Tento svět je jak sociální, tak fyzický a tak (alespoň z náboženské perspektivy) i transcendentní ve smyslu, který obě tyto kategorie přesahuje. Mezi všemi těmito rovinami existují

spletité vztahy a při jejich tematizaci do značné míry záleží na perspektivě, kterou zaujmeme. Nikoliv náhodou patří tázání po vztazích mezi jedincem, společností, přírodou a (případně) posvátnem mezi univerzální otázky kladené na poli lidské kultury odedávna a bez velké nadsázky s nimi lze ztotožnit samotné teoretické poznání, ať už o ně usiluje věda, filosofie či teologie.

Tato práce nemůže (a ani nemá ambice) všechny tyto souvislosti zahrnout. Nicméně vychází z předpokladu, že každé podobné zkoumání by je mělo přinejmenším reflektovat a korigovat v jejich světle některá jednoduchá vysvětlení, která by se mohla nabízet. Interdisciplinární povaha daného předmětu pak – oproti intuitivnímu dojmu, který zde může vzniknout – neznamená, že jej lze zkoumat za použití libovolné kombinace různých teoretických přístupů a jejich „skládáním“. Naopak je stejně jako v jiných případech potřebné zkoumané pole určitým způsobem strukturovat a pojmově uchopit. Teprve poté, co byly určité teoretické perspektivy uplatněny a určité pojmy použity, lze diskutovat o jejich adekvátnosti. Tato práce jako zastřešující využije perspektivu historické-sociologie a teoretickou strukturu zkoumaného problému zde předběžně vymezujeme takto: Vznik moderního environmentalismu lze nejlépe uchopit jako historický proces změny lidského vědění, představ o světě (význačně o vztahu mezi člověkem a široce definovanou přírodou) a institucí sdílených v rámci lidské společnosti, který je formován různorodými společenskými faktory (význačně pak moderním vědeckým poznáním a reakcemi na něj, neméně však i představami, které přetrvávají z minulosti) a vývojem přírodního prostředí samotného. Náboženství jako jedna z důležitých institucí je součástí tohoto procesu a vstupuje do těchto změn, a to jak pasivně (je jimi formováno), tak aktivně (přispívá k jejich podobě). Toto velmi obecné východisko budeme na dalších stránkách postupně konkretizovat. Ve zbytku této kapitoly nyní analyzuje dva hlavní dílčí problémy – environmentalismus jako novodobý historický fenomén a náboženství jako prastarou sociální instituci, která k němu zaujímá postoj.

I.2 Nové paradigma

Problémy životního prostředí, jako jsou globální změny klimatu, znečištění vody, půdy a ovzduší, vyčerpání přírodních zdrojů, narušení ekosystémů a vymírání biologických druhů jsou dnes běžnou součástí veřejného diskurzu. Odkazy na ně jsou součástí masové kultury, je o nich referováno v médiích, stávají se tématem celospolečenských debat i každodenních rozhovorů mezi lidmi. Představují běžnou agendu státní správy na místní i celostátní úrovni ve většině zemí světa i jednu z nejdůležitějších oblastí mezinárodní politiky. Jako takové je dnes vnímáme jako samozřejmé, přirozené téma. Současný pojem *životního prostředí* (jenž je předpokladem pro uchopení jeho „problémů“) jakožto biologického a geologického rámce našeho světa, který se proměňuje a je zranitelný, který člověk svým jednáním může poškodit, na který je třeba brát ohled a chránit jej, ovšem není zdaleka samozřejmý. K našim starším konceptům *světa*, *kosmu* či *přírody* byl připojen teprve nedávno a mimo úzké odborné kruhy se prosadil teprve zhruba v posledních padesáti letech.

Jako takový je spjatý se zhruba o století starším pochopením člověka jako biologického druhu (definitivně se prosazujícím s přijetím evoluční teorie) a rozvojem ekologie (která začala vznikat v téže době; samotný termín byl poprvé použit Ernstem Haecklem v r. 1866) koncipované jako moderní vědy o vztahu mezi organismy v jejich přirozeném prostředí. Postupem času došlo k logické integraci obou přístupů a člověk, jako ostatní biologické druhy, začal být chápán v kontextu ekosystému (termín byl zaveden r. 1935) který obývá.⁷ Zájem o tuto problematiku zesiloval zpočátku především fakt, že člověk své prostředí proměňuje a adekvátní poznatky o těchto změnách je možné využít např. v hospodářství.⁸

7 Viz Ivan Rynda, „Co je a co není trvale udržitelný rozvoj,“ in: *EKO (Ekologie a společnost)*, 2/97 (1997).

8 Ekologie v tomto směru navazuje na předmoderní praktické porozumění zákonitostem vztahů mezi organismy, které bylo využíváno např. v zemědělství, při snaze o snížení dopadu škůdců, nebo při regulaci využívání lovišť. Je vlastně jeho systematizací podle moderní metodologie. Charles Krebs, *The Ecological Worldview*, 4–6.

Tento ucelený pohled na přírodu jako na komplexní systém zahrnující vztahy mezi organismy a jejich neživým okolím můžeme označit za *paradigma* v Kuhnově smyslu, které zakládá ekologii jako specializovanou vědu vůbec.⁹ Ačkoliv chápání *těž* člověka a lidské společnosti jako součásti biosféry (termín byl formulován v r. 1875)¹⁰ je v něm logicky obsaženo, jeho plné důsledky se po určitou dobu neprojevovaly. Ekologické paradigma nepřekračovalo úzký rámec specializované disciplíny orientované na mimo-lidská společenství organismů. Jeho vliv na společnost se omezil převážně jen na praktické využití těchto poznatků ve vybraných případech. To je nejzřetelněji patrné na tom, že zůstalo nereflektováno ve společenských vědách, jako je např. sociologie nebo ekonomie, v nichž po větší část 20. století stále převládalo hledisko, podle kterého je lidská společnost od přírody v zásadě oddělená, autonomní a její zkoumání představuje samostatnou problematiku.¹¹

Fakt, že dnes na společnost nahlížíme mj. jako na situovanou v určitém životní prostředí a svázanou jeho zákonitostmi a *limity* a přisuzujeme tomuto hledisku specifickou důležitost, která se projevuje, když činíme praktické kroky k tomu, aby životní prostředí bylo chráněno (např. nevyhazujeme odpadky do přírody nebo šetříme energií), nebo když diskutujeme o tom, co je z tohoto hlediska vhodné a co nikoliv, má své historické kořeny. Ty spadají do 60. let 20. století. Teprve v této době došlo k vzestupu tzv. *nového environmentalismu*,¹² který přinesl převrat v chápání vztahu mezi člověkem a přírodou, který překročil hranice specializovaných věd (kde již bylo nové paradigma připraveno) a který nelze redukovat ani pouze na vědeckou oblast vůbec. Jeho dopad byl

9 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 10–11. Viz též úvodní kapitola, kde Kuhn charakterizuje soubor přesvědčení, které jakýkoliv vědecký výzkum předpokládá, a to jako odpovědi na otázky: „Jaké jsou základní entity, ze kterých se skládá vesmír? Jak interagují mezi se sbou navzájem a se smysly? Jaké otázky mohou být legitimně položeny a jaké techniky využity při hledání odpovědí?“ Tamt., 3–4.

10 „Biosphere,“ *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, posl. přístup 3.2.2018, <https://en.wikipedia.org/wiki/Biosphere>.

11 Phil Macnaghten, John Urry, *Contested Natures* (London: SAGE, 1998), 4–5.

12 Tamt., 45.

celospolečenský. Jakkoliv jsou ekologická témata široce diskutovaným problémem, samotná historie rozvoje environmentálního diskurzu není příliš známá. Proto je vhodné ji stručně připomenout.

Za symbolický přelom je obecně považováno zveřejnění knihy Rachel Carsonové *Tiché jaro* v r. 1962.¹³ Americká bioložka v ní ukázala, že pesticidy jako DDT a další, běžně dostupné a masově používané v zemědělství ale např. i v domácnostech, mají zásadní a rozsáhlý negativní vliv na přírodu i na člověka. Přetrvávají v životním prostředí dlouhou dobu, hromadí se v tkáních živých organismů, nekontrolovaně se šíří do vzdálených oblastí, zabíjejí ptáky (proto „tiché jaro“) a další zvířata a dokonce přispívají k problémům se škůdci, proti nimž jsou nasazeny. Skrze své putování potravním řetězcem mohou dokonce uškodit svým výrobcům a uživatelům – lidem. Carsonové kniha si získala bezprecedentní ohlas nesouměřitelný s jakýmkoliv jiným dosud vydaným dílem z oboru ekologie.¹⁴ Zásadní bylo především to, že zjištění této americké bioložky a ekoložky implikovala, že člověk je schopen funkci přírodních systémů, které jej obklopují, schopen narušit rozsáhlým a systematickým způsobem, že k takovému narušení již dochází, a že to může mít potenciálně zničující dopady nejen pro přírodu jako takovou, ale i pro lidskou civilizaci, která je její součástí.¹⁵

V Carsonové práci se tak poprvé uskutečnilo do jisté míry typické schéma, jakým od vydání tohoto přelomového díla dochází ke vstupu partikulární ekologické tematiky do veřejné debaty. Na jedné straně stály reálné ekologické

13 Rachel Carson, *Silent Spring* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2002 [1962]).

14 Její kniha si získala obrovský ohlas, držela se více než půl roku na vrcholu v žebříčku bestsellerů a obecně je považována za přelomovou, a to ačkoliv nebyla jediná ani první, kdo o nebezpečí znečištění pesticidy informoval. Průlom, který práce způsobila, lze patrně přičíst její formě. Carsonová dokázala problém, o němž shromáždila a podala důkazy, interpretovat skrze jeho širší sociální důsledky a popularizační formou. Yaakov Garb, „Rachel Carson's *Silent Spring*“, *Research Gate* (2000), posl. přístup 28.4.2017 <https://www.researchgate.net/publication/239930810>. Srv. Phil Macnaghten a John Urry, *Contested Natures*, 45.

15 Sama Carsonová svá data tímto způsobem podala: „Stojíme nyní na místě, kde se od sebe oddělují dvě různé cesty. [...] Cesta, po které jsme dlouho šli, je klamavě snadná, jako rovná dálnice, po které postupujeme rychle kupředu, ale na jejím konci leží katastrofa. Druhá cesta – ta po které se chodí méně často – je naší poslední a jedinou šancí dostat se k cíli a zároveň zaručuje zachování naší Země.“ Rachel Carson, *Silent Spring*, 277.

škody a rizika, která byla dosud přehlížena nebo stála na okraji zájmu. Ta byla pečlivě zdokumentována a představena veřejnosti. Následně pak došlo k uvědomění si zásadního zájmu, který společnost váže k dané otázce a k celkové aktivizaci ve vztahu k takovému konkrétnímu problému – tlaku na politiky, změny zákonodárství aj. Odpovídalo to povaze sdělení: problém s pesticidy ohrožuje všechny a jeho dopady jsou potenciálně zničující. Carsonové vystoupení však bylo první a její role proto byla seminální a započala změnu paradigmatu. Pod vlivem její práce došlo k prolomení pomyslné bariéry mezi přírodou a společností. Porozumění oběma entitám se začalo proměňovat a již nemohlo nadále být oddělené tak, jako tomu bylo v minulosti. Fakt, že lidská společnost narušuje svoji činností křehké životní prostředí, na němž závisí, byl přijat a začaly být reflektovány jeho důsledky. Došlo k tomu v několika rovinách.

V první řadě na Carsonové dílo navázaly další snahy o teoretické zkoumání vztahů mezi člověkem a životním prostředím. Ty rychle překročily úzký rámec problematiky znečištění. Záhy přibyly úvahy ekonomické. Jejich základem se staly výpočty (založené na jednoduché logické úvaze), podle kterých setrvale rostoucí lidská populace při souvztažném ekonomickém růstu spojeném se vzrůstající zátěží ekosystémů z důvodu rostoucí výroby a spotřeby povede v budoucnosti k nevyhnutelnému kolapsu v globálním měřítku.¹⁶ V r. 1972 byla zveřejněna zpráva *Limits to Growth* vypracovaná na popud Římského klubu skupinou vědců z amerického MIT. Ta na základě počítačového modelu vztahů mezi ekonomickým systémem a životním prostředím planety předpovídá, že pokud se nezmění vzorce demografického růstu ekonomického chování, systém světového hospodářství se někdy v průběhu 21. století zhroutí z důvodu vyčerpání základních zdrojů obživy.¹⁷ Důležité dále zůstávalo i téma znečištění průmyslovými látkami. Další teoretici se pokusili o systematizaci nového poznání

16 K popularizaci těchto obav přispěli autoři jako Paul Ehrlich, který vyslovuje katastrofické předpovědi ohledně strmého nárůstu lidské populace v blízké budoucnosti spojeného s nedostatkem potravin nebo Garrett Hardin upozorňující na nebezpečí zničení společných zdrojů prosazováním individuálních lidských zájmů, známou „tragédií obecní pastviny“. Viz Paul R. Ehrlich, *The Population Bomb* (New York: Ballantine Books, 1968) a Garrett Hardin, „The Tragedy of the Commons,” *Science*, 162 (1968): 1243–1248. Oba dospěli mimo jiné k myšlence nutnosti omezení populačního růstu a bývají řazeni do tzv. neomalthusiánského proudu myšlení. Srv. Phil Macnaghten, John Urry, *Contested Natures*, 45–46.

a pojmenování univerzálních zákonitostí platících pro vztah člověka a přírody, jako jsou např. čtyři „pravidla ekologie“ formulovaná americkým biologem Barrym Commonerem: (1) Vše je navzájem propojené (existuje pouze jedna ekosféra pro všechny žijící organismy); (2) Všechno se musí někde umístit (v přírodě není odpad a není zde „za“, kam by se věci mohly „zahodit“); (3) Příroda ví nejlépe (technologické zásahy do přírodních systémů mají tendenci je poškozovat); (4) Neexistuje „oběd zdarma“ (každé využití přírodních zdrojů je přeměněno na jejich bezcenné formy).¹⁸ V r. 1972 byla z podnětu tajemníka OSN U Thanta vydána publikace *Only One Earth* Barbary Wardové a René Dubose. Ta vznikla na základě spolupráce více než 70 přispěvatelů (převážně zástupců akademické sféry, přírodovědců, sociálních vědců, techniků, filosofů a též představitelů dalších veřejných institucí) z 58 zemí světa a předložila podobně integrující pohled na společnost a přírodní svět, které se vyvíjejí ve vzájemném vztahu a nelze je chápat odděleně. Samotný název knihy implikuje její hlavní myšlenku, nutnost starat se o planetu Zemi, která je našim společným domovem.¹⁹

Během jedné dekády tak byla formulována základní témata environmentální problematiky. Kromě společných východisek (především samotného nového paradigmatu, pohledu na společnost v kontextu životního prostředí) zahrnula i mnohé sporné body. Mezi ně patří např. role a důležitost jednotlivých faktorů (populace, hospodářská produkce, technologie) zasahujících do vztahu mezi člověkem a prostředím, míra celkové závažnosti problémů a adekvátní prostředky pro jejich řešení (zvl. palčivý problém rozporu mezi environmentálními limity a hospodářským rozvojem, význačně v případě chudých

17 Donella G. Meadows, Dennis L. Meadows, Jorgen Randers a William W. Behrens III, *The Limits to Growth* (New York: Universe Books, 1972), srv. Phil Macnaghten a John Urry, *Contested Natures*, 46. Pro podrobný popis spolu s porovnáním predikcí modelu s později pozorovanými daty viz Graham M. Turner, „A comparison of The Limits to Growth with 30 years of reality“, *Global Environmental Change*, 18 (2008): 397–411.

18 Barry Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man and Technology* (New York: Bantam Books, 1972), 11–44.

19 Barbara Ward, René Jules Dubos, *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet* (New York: Norton, 1972).

zemí třetího světa).²⁰ Byl tím položen základ pro diskuse, které pokračují dodnes, a to nejen na poli rozvíjejícího se samostatného oboru environmentálních studií a dalších přírodních i sociálních věd, ale na všech dalších sociálních úrovních.

Dopady nového paradigmatu nebyly pouze teoretické. Velmi rychle se přesunuly do politickoorganizační oblasti. Míra závažnosti ekologických problémů, jejich velký rozsah a potenciální ohrožení, které s sebou nesou, logicky vedlo k hledání praktických cest pro jejich řešení. Za její nejvýznamnější součást lze považovat snahu o koordinaci vyrovnávání se s ekologickými problémy na nejvyšší, mezinárodní úrovni. Ta se na plno rozvinula během méně než desetiletí od vydání Carsonové přelomového díla. V červnu r. 1972 byla do švédského Stockholmu svolána první Konference Spojených národů o lidském životním prostředí (UNCHE). Zde proběhlo jednání za účasti zástupců vlád a nevládních organizací, došlo k založení Programu OSN pro životní prostředí (UNEP) a byla schválena Deklarace UNCHE zahrnující 26 principů, kterými by se mělo řídit jednání vlád a dalších aktérů, aby byly naplněny „environmentální cíle“,²¹ a akční plán k jejich naplnění. UNCHE započala dodnes pokračující snahy OSN o koordinaci mezinárodního řešení ekologických problémů. Ty sestávaly mj. z pořádání dalších konferencí. O dvacet let později Konference OSN o životním prostředí a rozvoji (UNCED)²² v Riu de Janeiro 3. až 14. června 1992, Světového summitu o udržitelném rozvoji v Johannesburgu v r. 2002²³ a Konference OSN o udržitelném rozvoji opět v Riu de Janeiro v r. 2012. K těm můžeme přidat i množství dalších akcí a iniciativ, mj. i fóra, která separátně projednávají otázku globálních změn klimatu získávající zhruba od 80. let postavení jednoho z klíčových problémů.²⁴

20 Phil Macnaghten a John Urry, *Contested Natures*, 47.

21 *Report of the United Nations Conference on the Human Environment* (UN, 1972), 3–5. <http://www.un-documents.net/aconf48-14r1.pdf>.

22 Událost je známá též pod názvem Summit Země.

23 *Report of the World Summit on Sustainable Development*, (UN, 2002), http://www.unmillenniumproject.org/documents/131302_wssd_report_reissued.pdf.

24 Vědecké poznatky o tomto fenoménu se začaly objevovat od 70. let 20. stol. a od 80. let se jim začalo dostávat širší pozornosti včetně té ze strany politiků (za významný lze v tomto ohledu označit projev M. Thatcherové před Královskou vědeckou

Angažmá OSN potvrdilo a dále zvýšilo význam environmentální problematiky. Stalo se prostředkem, skrze který na nejvyšší mezinárodní úrovni dochází k vytváření konsenzu ohledně toho, jak je na ekologické problémy nahlíženo. Již první významný mezinárodní dokument deklarace UNCHE z r. 1972 podává svědectví o tom, jakým způsobem byly poznatky a teorie formulované v 60. letech v odborném diskurzu na politické úrovni reflektovány.²⁵ Kromě toho zde byly formulovány nové přístupy a postoje, nejvýznačněji propojení environmentální a rozvojové politiky. To je přítomné již na jednáních UNCHE a představuje důležitý prvek všech dalších konferencí, které je mají přímo v názvu.²⁶ Prosadilo se hledisko, podle kterého smyslem snah mezinárodní komunity nemá být pouze odvrácení problémů životního prostředí, ale zajištění souladu mezi imperativy rozvoje (především zajištění základních potřeb značnou

společností v r. 1988; viz Margaret Thatcher, „Speech to the Royal Society,“ *Margaret Thatcher Foundation*, posl. přístup 4.2.2018, <https://www.margaretthatcher.org/document/107346>; srv. Phil Macnaghten a John Urry, *Contested Natures*, 46). V r. 1988 došlo k založení Mezivládního panelu pro změny klimatu, který se zabývá shromažďováním vědeckých poznatků o klimatických změnách a jejich vyhodnocováním. Otázka se stala předmětem jednání na UNCED v Riu de Janeiro v r. 1992, kde byly též poprvé smluvně zkotveny závazky jednotlivých států v Rámcové dohodě o změně klimatu. Ta byla v r. 1997 doplněna tzv. Kjótským protokolem zahrnujícím konkrétní závazky ke snížení objemu emisí skleníkových plynů do atmosféry. Klimatické změny jsou od té doby významným globálním politickým tématem, jehož důležitost dále vzrůstá. Naposledy bylo projednáváno na tzv. Klimatické konferenci v Paříži v prosinci 2015. Je taktéž tématem, které vyvolává výrazný zájem veřejnosti a kulturních či náboženských osobností, muslimský svět nevyjímaje.

25 Úvodní část, preambule deklarace zahrnující 26 principů, obsahuje všechny podstatné prvky nového paradigmatu – uznání faktu, že člověk má zásadní vliv na globální životní prostředí a že výsledky jeho činnosti již narušují jeho přirozenou rovnováhu, nutnost jednání a zodpovědnost sociálních aktérů na všech úrovních – od jednotlivců přes místní komunity a státy až po úroveň mezinárodní spolupráce. Tyto principy a zvláště pak podrobná doporučení, která jsou součástí akčního plánu, zároveň vymezují okruh toho, co je chápáno jednak jako ekologické *problémy* a jednak jako *prostředky* pro jejich řešení. V prvním případě jde o klasický okruh problémů související se znečištěním a degradací ekosystémů, v druhém případě je pak kladen důraz na *vzdělání, vědecký výzkum a technologie*, v oblasti státní kontroly na *řízení, plánování a ochranu*, na mezinárodní úrovni pak na spolupráci, ale zároveň *suverenitu* států při nakládání s vlastními zdroji. Environmentální problematika je zároveň úzce propojena se sociální oblastí a tématem *rozvoje* (viz níže). *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*, 3–5, 6–28.

26 V deklaraci přijaté UNCHE se uvádí: „V rozvojových zemích je většina environmentálních problémů způsobena nedostatečným rozvojem.“ Viz tamt., s. 3, bod 4. Srv. Phil Macnaghten a John Urry, *Contested Natures*, 46.

část světové populace, která trpí chudobou) a ochranou životního prostředí.²⁷ To se stalo základem formulace konceptu *udržitelného rozvoje*,²⁸ konkrétně ve zprávě *Naše společná budoucnost* z r. 1987 vypracované komisí norské premiérky Gro Harlem Brundtlandové, která byla OSN pověřena k vypracování konkrétních zásad pro ochranu životního prostředí. Tento klíčový pojem, primárně definovaný jako „způsob rozvoje, který uspokojuje potřeby přítomnosti, aniž by oslaboval možnosti budoucích generací naplňovat jejich vlastní potřeby“²⁹ se stal hlavním výstupem Konference OSN o životním prostředí a rozvoji v r. 1992 a dodnes je jednou z určujících idejí, skrze niž je na environmentální problematiku nahlíženo.³⁰

S přispěním OSN se z environmentální problematiky stalo globální téma. Organizování mezinárodních fór, přijímání dokumentů normativní povahy a smluv, zakládání mezinárodních organizací, financování výzkumu i přímých akcí k odvrácení dílčích rizik podnítilo mj. přijetí ekologického zákonodárství a založení institucí pro ochranu životního prostředí na úrovni států, rozšíření

27 Lze tak říci, že mezinárodní komunita sleduje oproti některým tendencím neomalthusiánského směru více „humanistický“ postoj k otázce rozporu mezi hospodářskou a sociální prosperitou a životním prostředím, jak jej prosazuje např. Commoner. Právě ten s autory „neomalthusiánského“ proudu polemizoval a kritizoval jednostranný důraz na růst populace jako příčinu krize. Commoner v tomto ohledu poukazyval na potřebu *odstranění chudoby* jako podmínku kontroly populačního růstu a environmentálních problémů. Barry Commoner, „How Poverty Breeds Overpopulation (and not the other way around),“ *Ramparts* (August/September 1975): 21–25, 58, 59.

28 *Sustainable development*, někdy do češtiny překládáno též jako *trvale udržitelný rozvoj*.

29 *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, (UN, 1987), 41, www.un-documents.net/our-common-future.pdf.

30 Na konferenci UNCED v Riu došlo ke schválení (v souladu s úsilím Komise Brundtlandové o formulaci a prosazení konkrétních opatření) obsáhlého dokumentu Agenda 21, který na více než 300 stranách stanoví zásady jednání na místní, regionální i globální úrovni určené jak pro OSN, tak pro další mezinárodní organizace a jednotlivé vlády, a to s cílem naplnění cílů udržitelného rozvoje. Dá se říci, že tento dokument je s různými modifikacemi, dodnes základem toho, co můžeme nazvat environmentální agendou napříč různými světovými regiony a důležitým východiskem pro strategii řešení ekologických problémů a to mj. i v islámských zemích, např. v rámci aktivit organizace ISESCO, o nichž bude řeč dále. Viz *Agenda 21* (UN, 1992), <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>. Srv. též Ivan Rynda, „Co je a není trvale udržitelný rozvoj“.

environmentální agendy do zemí, kde původně nebyla přítomná, a celkově šíření povědomí o environmentálních otázkách ve specificky moderních termínech mimo místo jejich původního vzniku, tj. průmyslové země Západu. Do diskurzu environmentalismu tyto aktivity vnesly důraz na spolupráci států, soukromých osob a nevládních organizací, na participaci občanů (výslovně pak žen, mládeže a domorodých národů) a zároveň i činný a optimistický postoj k fenoménu ekologických problémů vynikající zvl. v kontrastu vůči některým „temným“ prognózám.³¹ Jak později uvidíme, institucionální formy mezinárodní spolupráce při řešení ekologických problémů a specifická forma manifestu či deklarace souhrnným způsobem vyjadřující postoj k problematice životního prostředí mají svůj význam i v islámském diskurzu.

Výše zmíněné dvě roviny, odborná a politická, byly nicméně od počátku propojeny s třetí, kterou lze označit za nejdůležitější a v jistém smyslu zahrnující všechny ostatní. Je jí veřejnost v nejšířším slova smyslu. Fenomén nového environmentalismu přinesl převrat též v tom, že téma nezůstalo omezeno na expertní a politickou oblast a úzký okruh zájemců a zasáhlo představy velké části obyvatel nejprve západních průmyslových a posléze i dalších společností. Role veřejnosti se datuje již od vydání *Tichého jara*. Byl to právě úspěch knihy jako bestselleru, který přispěl k její prestiži a k její roli historického mezníku. Podobný zájem provázal vydání dalších publikací environmentalismu 60. let. K tomu se přidaly veřejné přednášky a vliv médií. Poněkud zjednodušeně lze říci, že zatímco mezi experty převládaly diskuse o teoretickém uchopení nových problémů a v institucionálním diskurzu různé vize jejich praktického řešení, v rámci širší veřejnosti se výrazněji prosadil aspekt ohrožení a krize. Symbolickým okamžikem vyznačujícím vstup environmentálních témat na veřejnou scénu a vznik nového sociálního hnutí se stala akce Den země (*Earth Day*) 22. dubna 1970, do které se napříč USA zapojilo asi dvacet milionů lidí demonstrujících proti znečištění životního prostředí. Událost si získala záštitu ze strany politiků obou největších

31 Ačkoliv i ten se především spolu s tím, jak některé závazky nejsou naplňovány a rozsah ekologických problémů v některých ohledech roste, postupem času oslabuje, což je zřetelné počínaje deklarací z Johannesburgu, kde se více prosazuje rétorika naléhavosti. *Report of the World Summit on Sustainable Development*. (UN, 2002), 1–5, posl. přístup 4.2.2018, http://www.unmillenniumproject.org/documents/131302_wssd_report_reissued.pdf.

amerických politických stran a patrně přispěla ke schválení zákonů o ochraně vody, ovzduší a ohrožených druhů a založení vládní Agentury pro ochranu životního prostředí ještě téhož roku. Den země se posléze stal mezinárodním. V r. 1990 se ho zúčastnilo asi 200 milionů lidí ve 141 zemích světa.³² McNaghten a Urry upozorňují na úzkou souvislost tohoto nového hnutí s kulturní kritikou 60. let:

Svět v roce 1970 skutečně vypadal zranitelnější a ohroženější, a dojem „environmentální krize“, která má globální rozměr, se stával čím dál charakterističtější. Tento dojem krize byl však součástí širšího kulturního posunu, který v USA v té době začínal a projevil se ve studentských hnutích a alternativní kultuře 60. let. [...] Téma životního prostředí se stalo ústřední manifestací alternativní kultury a ekologický životní styl cestou odporu vůči odcizující a destruktivní kultuře směřující ke sebezničení.

Nejvýznamnějším výsledkem rozvoje tohoto hnutí v občanské společnosti byl vznik nových nevládních environmentálně orientovaných organizací. Dvě nejstarší z nich jsou mezinárodně působící Friends of the Earth a Greenpeace. Význam těchto organizací působících „zdola“ je srovnatelný s významem mezinárodních jednání na elitní vládní úrovni. Patrně právě díky nim se ve dvou dekadách mezi konferencí ve Stockholmu a v Riu de Janeiro podařilo ve větší míře prosadit environmentální témata na stůl politiků. Působení na veřejnost se stalo jedním z hlavních principů jejich práce. Jeho cílem bylo vyvolání obecného zájmu o životní prostředí a trvalého politického tlaku na změny zákonů a upuštění od ekologicky škodlivého jednání (jedná se o schéma platné dodnes). Prostředkem k tomu se stalo symbolické využívání jednotlivých environmentálních problémů nebo ekologických havárií a promyšlené vedení kampaní, které prosadily témata environmentalismu do médií. Z „environmentální

32 Phil Macnaghten a John Urry, *Contested Natures*, 46. Viz též „The History of Earth Day“, Earthday, posl. přístup 30.7.2018, <https://www.earthday.org/about/the-history-of-earth-day/> a Barry Commoner, *The Closing Circle*, 1–6.

otázky“ se podařilo učinit téma konkurující např. tradičním sociálním otázkám.³³ To bylo přímo uchopeno jako hlavní předmět politického programu zelenými stranami vznikajícími od 70. let.

Pokud jde o ideový přístup hnutí „zdola“, vyznačoval se (a platí to dodnes) hlubší kritikou moderní společnosti a zažitých trendů ekonomického a sociálního rozvoje, nekritického přijímání technologického rozvoje, konzumerismu a potažmo i materialismu a politiky ekonomického růstu. Zároveň, vzhledem k principiálně neomezené rozmanitosti aktérů a skupin, které se do něj zapojily, se environmentální hnutí na úrovni občanské společnosti stalo místem dialogu mezi různorodými názory.

Dá se říci, že rozšířením environmentalismu mezi veřejnost a jeho ustavení jako podstatného tématu se jeho geneze jako významného hnutí dneška (prozatím) završila. Mezi důsledky tohoto procesu patří celková proměna pohledu na svět. Nové chápání životního prostředí se stalo všeobecně známým, stejně jako fenomén ekologických problémů. Teprve díky tomu mohlo vzniknout něco takového jako *veřejné mínění* vztahující se k problémům životního prostředí, nebo proměna běžné každodenní praxe zahrnující specifický vztah k přírodě nebo představy o „dobrém“ chování k ní. Souvisí s tím samozřejmě i odrazy ve všech myslitelných oborech lidské činnosti, jako je umění, architektura, literatura. V neposlední řadě sem patří i spirituální život a náboženství.

Rozdělení na zmíněné tři roviny, které environmentální myšlení zasahuje, tj. *vědu, politiku a veřejnou sféru*, je samozřejmě do jisté míry umělé a vystihuje spíše časovou souslednost jeho šíření. Všechny tři mezi sebou oboustranně interagují: veřejnost je ovlivňována vědou a politikou a zpětně působí na politiku, věda poskytuje poznatky pro expertní a politické rozhodování a zároveň je úkolována a financována politikou, politika pak určuje praxi při odpovědi na ekologické výzvy pod vlivem veřejného mínění a expertizy. Spojením těchto tří pomyslných úrovní se environmentalismus stává univerzálním hnutím se všemi

33 Viz Phil Macnaghten a John Urry, *Contested Natures*, 49–59. V roce 1990 měly organizace aktivní v britském environmentálním hnutí asi 4,5 milionu členů a po odborech se staly největší masovou organizací v dějinách země. Viz tamt., 60.

hlubokými dopady na moderní společnost. Proměňuje materiální kulturu, ale také a především nevratně mění pohled, jímž se na svět díváme, a způsob, jak mu můžeme rozumět.

Environmentalismus jako historický fenomén, jehož proces vzniku a ustavení jako podstatného formujícího hnutí a ideje jsme zde nastínili, vstupuje do určitého prostředí a určité dějinné situace. Pro uchopení jeho historičnosti je důležité, co mu předcházelo, do jaké situace vlastně vstupuje a v jakém vztahu k ní je. Bez toho jsou některé jeho aspekty nepochopitelné. Environmentalismus je fenoménem *modernity*. Místem jeho vzniku jsou USA 60. let, nejprůmyslovější a hospodářsky nejsilnější země světa získávající v období po 2. světové válce kulturní a politickou hegemonii a namnoze vnímaná jako ideál pokroku. I jeho další rozvoj se soustředí v západních průmyslových zemích. Ekologické poznání problematizuje představy o vztahu mezi přírodou a společností, které v moderní industriální společnosti dosud převládaly a které lze charakterizovat jako představu lidského exceptionalismu. Podle ní jsou lidská kultura a příroda chápány odděleně. Společnost je v ní autonomní, její rozvoj principiálně neomezený. Vliv na prostředí není reflektován. Příroda hraje roli zdrojů pro hospodářství, případně užitných nebo estetických hodnot. Je zkoumána převážně proto, aby byla využívána. Tento pohled – představa autonomie lidí a lidských společenství, která se neomezeně rozvíjí v okolí, jež je jim dáno k dispozici – je zároveň podstatnou součástí toho, co můžeme označit jako *modernitu* nebo *moderní projekt* – ve smyslu kulturního ideálu a programu přetváření světa.

Poznatky ekologie narušují dosavadní postavení těchto normativních ideálů, a to ve dvojitým smyslu. První z nich je epistemologický. Ekologické poznání vede k definitivnímu zpochybnění představy o *oddělenosti* člověka a přírody a lidského a přírodního světa jako dvou nesouměřitelných celků ovládající, ať už ve svých explicitních formulacích (jako u Descarta) nebo jako implicitní základ lidského jednání, moderní duchovní kulturu. Na přírodu již nelze nadále nahlížet jako na inertní látku obklopující lidský svět, přenechanou k dispozici lidským aktivitám a na člověka jako na suveréna, který ji vlastní nebo ovládá. Naopak, v příkrém protikladu vůči tomuto pojetí se nyní obojí jeví jako úzce propojené. Člověk je součástí přírody jednak jako ten, kdo může přírodní

procesy narušit, a zároveň jako ten, kdo může sám sebe tímto zásahem ohrozit neboť je na přírodě úzce závislý. V tomto ohledu lze ekologické poznatky přirovnat k jiným převratům, které přinesla moderní věda, jako bylo formulování evoluční teorie nebo objev genomu. Jinými slovy, pokud budeme citovat již zmíněného B. Commonera, ekologické poznání přináší odmítnutí „fatální iluze,“ že „jsme pomocí našich strojů nakonec unikli ze své závislosti na přírodním prostředí.“³⁴

Patrně důležitější je však druhý ohled. Ten souvisí nikoliv s kvalitou nových poznatků (které v tomto směru ve skutečnosti tak nové nejsou), ale s jejich kvantitativní stránkou. Poznatky přednesené v 60. letech ekology a dále reflektované environmentalisty, svědčí totiž o environmentálních problémech, které jsou nejen rozsáhlé, a to v té míře, že již vyvolávají bezprostřední pocit ohrožení (což je též důležité), ale jsou zároveň v jistém smyslu univerzální, neboť, počínaje pracemi „neomalthusiánských“ ekonomů a zprávou Římského klubu již nevypovídají o nějakém omezeném dílčím problému, který lze snadno řešit,³⁵ ale týkají se širší otázky socioekonomického vývoje lidstva. Ekologické poznání tímto způsobem vede ke zpochybnění výše zmíněného *moderního projektu* jako celku. Environmentální problémy nejsou katastrofou přicházející zvenčí, ale důsledkem plánované a racionálně prováděné lidské činnosti, konkrétně hospodářského rozvoje a zavádění výtěžků vědeckotechnického pokroku, které v doposud převládajících představách platily za svrchované dobro a představovaly jádro modernizačního programu. V poznatcích ekologie nejde o abstraktní poznání, které by se lidí dotýkalo málo nebo jen v některých ohledech, ale o zjištění, která mají „existenciální“ povahu, neboť se týkají *této* lidské civilizace v její konkrétní historické situaci a jejího přežití. Poznatky ekologie implicitně zahrnují dosud nezřejmou možnost, že tato civilizace realizací svých nejvlastnějších ideálů ve skutečnosti směřuje k sebezničení. Environmentalismus, který na tyto poznatky reaguje, tak stojí po boku dalších velkých zpochybnění modernity a moderního vývoje, jako byla deziluze z ničivosti velkých válečných

34 Barry Commoner, *The Closing Circle*, 7.

35 O tom svědčí fakt, že environmentální problémy nejsou vyřešeny dodnes.

konfliktů 20. století, zděšení ze zločinů totalitarismu a genocid, obavy ze zničení lidstva v nukleárním konfliktu, nebo morální kritika důsledků kolonialismu a globální nerovnosti. V jistém smyslu je navíc překračuje, neboť v konfliktu mezi člověkem a přírodou neexistují „dobří“ ani vítězové. V tomto směru hrají důležitou úlohu jednotlivé ekologické katastrofy působící jako historické momenty stvrzující výše zmíněnou situaci, jako byla havárie jaderného reaktoru v Černobylu a masivní únik radioaktivních látek do ovzduší nad Evropou v r. 1986, ztroskotání ropného tankeru Exon Valdes v r. 1994 spojené s rozsáhlým únikem ropy u aljašského pobřeží nebo havárie továrny na výrobu pesticidů v indickém Bhopálu v r. 1984 a mnohé další.³⁶

Bez této dimenze není moderní environmentalismus s jeho různými projevy pochopitelný. Je to právě univerzální povaha jeho témat, kvůli které nemůže jít nadále o pouhý vědecký problém, „hádanku“, kterou má věda vyřešit a předat společnosti jako hotový „balíček“ zahrnující návod k řešení; problém se stává celospolečenským v pravém slova smyslu: nutně vede k reflexi na mnoha různých úrovních (právní, ekonomické, politické, filosofické, kulturní ad.). Tato dimenze zároveň do značné míry vysvětluje rozmanitost environmentalismu jakožto hnutí. Ekologická krize zahrnující civilizaci jako celek a zpochybňující její hodnoty může vyvolávat různé reakce a odpovědi.³⁷ Na jedné straně lze tak

36 Významné rozpory, které do sebepojetí modernity vnáší rozvoj ekologických problémů ve svých pracích tematizuje německý sociolog Ulrich Beck. Jak uvádí v úvodu své nejznámější knihy věnující se tomuto tématu, „v pokročilé moderně je společenská produkce *bohatství* systematicky doprovázena produkcí *rizik*.“ Ulrich Beck, *Riziková společnost: Na cestě k jiné modernitě*, přel. O. Vochoč (Praha: SLON, 2004), 25. Beck uznává, že rizika byla součástí industriálního rozvoje již od 19. stol., ale poukazuje, na to, že nebyla tak rozsáhlá a zřejmá: „V procesu modernizace jsou ve stále větší míře uvolňovány i *destruktivní* síly, před nimiž zůstává lidská představitost bezradně stát.“ (tamtéž, 27). Tato nová rizika se vyznačují „novou kvalitou. Formy poškození, ke kterým vedou, nejsou už vázány na místo svého vzniku – na průmyslový podnik. Ohrožují svou povahou *život* na této zemi, a to ve *všech* jeho projevech. Ve srovnání s nimi patří rizika prvotní industrializace spjatá s povoláním, do jiné epochy. Nebezpečí, jaká představují vysoce rozvinuté výrobní síly chemické a nukleární povahy ruší ony základy a kategorie, v jejichž rámci jsme až dosud mysleli a jednali – patří k nim prostor a čas, práce a volný čas, podnik a národní stát, a dokonce i hranice mezi vojenskými bloky a kontinenty.“ Tamtéž, 29.

37 Ekologická rizika totiž „vyvolávají systémově podmíněná, často *ireverzibilní* poškození, zůstávají v zásadě většinou *neviditelná*, vyžadují *kauzální interpretace*, vyjevují se tedy teprve a jedině ve (vědeckém příp. antivědeckém) *vědění* o nich a mohou v něm být měněna, zmenšována či zvětšována, dramatizována nebo bagatelizována, a potud jsou ve zvláštní míře *otevřena procesům sociálního*

vidět např. činnost OSN a mnohých vlád národních států, které usilují o řešení environmentálních problémů regulativními a technologickými prostředky, a interpretovat ji jako snahu o „rekonstrukci“ moderního projektu při zachování jeho konstitutivních rysů ve světle nové situace, a na druhé straně pak projevy ekologických hnutí a mnohých dalších proudů, které jdou dále a požadují zevrubnější přehodnocení ideových základů, na kterých moderní civilizace stojí a radikálnější řešení. Tato apriorní neurčitost environmentalismu co do jeho konkrétních vyjádření (která se např. na politické škále mohou pohybovat od anarchismu ke konzervativismu)³⁸ a jeho komplexní povaha jako fenoménu může být sama o sobě varováním před nahlížením celé této problematiky prizmatem „environmentálního realismu“, jak před ním varují Macnaghten a Urry.³⁹

Nová témata, která poznání na poli ekologie a jeho interpretace různými kulturními proudy přináší, se mohou stát rovněž předmětem úvah z pozice náboženského pohledu na svět a dokonce je to logické. Otázkou, jak tuto interakci uchopit se bude zabývat následující podkapitola.

definování.“ Tamt.

38 K tomu viz např. Václav Mezřický, „Úvod“, in *Environmentální politika a udržitelný rozvoj*, ed. Václav Mezřický (Praha: Portál, 2005), 11–23.

39 Životní prostředí je z tohoto hlediska chápáno jako objektivní entita do značné míry oddělená od sociálních praktik jednotlivců a lidské zkušenosti. Jako takové je přístupné poznání moderní vědy, která o něm vytváří jednoznačné a podložené závěry, a překládá řešení využitelná posléze k potýkání se s environmentálními problémy. Vztah lidí k tomuto prostředí, jeho konceptualizace a způsob, jakým na něj nazíráme, hraje v této objektivizující vědecké perspektivě druhořadou úlohu. Autoři dále definují dvě alternativní perspektivy: *environmentální idealismus*, který – opět relativně odděleně od sociálních procesů – popisuje přírodu z hlediska hodnot a významů, které se s ní pojí, přičemž tyto významy chápe jako trvalé a jednoznačné, a *environmentální instrumentalismus*, který se soustředí na interakci mezi člověkem a životním prostředím (obojí je opět chápáno jako oddělené) převážně v utilitaristickém slova smyslu. Tyto přístupy se vzájemně doplňují a koexistují. Phil Macnaghten a John Urry, *Contested Natures*, 2–3.

I.3 Náboženství, příroda, etika a modernita

Jak jsme viděli výše, poznání ekologických vztahů v biosféře spojené s doklady o narušení těchto vztahů lidmi předkládané vědou se stalo základem pro širší okruh představ o světě, vědění,⁴⁰ které proniklo do různých sfér kultury. Toto vědění nachází své vyjádření v pojmech *životního prostředí* a *ekologie* a dalších, které se stávají běžnými a srozumitelnými a tvoří základ nového diskurzu. Vyjadřují nový pohled na svět, v němž jsou lidé součástí ekosystémů potažmo jednoho velkého globálního systému přírody, na němž je lidská kultura a civilizace závislá. Tyto pojmy se stávají kulturně významnými a všeobecně známými v souvislosti s fenoménem *ekologických problémů*, s nímž jsou od počátku spojeny.

Toto vědění je též, jak jsme si ukázali, různými způsoby integrováno do již existujícího společenského diskurzu a nabývá různých podob, což se projevuje např. v rozdílných přístupech různých názorových skupin, které zastávají tváří v tvář ekologickým problémům různorodé postoje (např. pragmatický a konzervativní přístup OSN vedle aktivismu nevládních organizací). Vědění o ekologických problémech pak samozřejmě nemusí být všeobecné. Existují části společnosti, kam neproniká, pro různé aktéry může mít různou důležitost a určité instituce či aktéři k němu mohou být indiferentní. Nicméně faktem je, že se toto téma stává globálním a rezonuje napříč státy a světovou veřejností; patrně existuje velmi málo lidí, kteří by s ním nebyli základním způsobem obeznámeni.

Náboženství, pokud jej chápeme jako instituci, představuje též soubor vědění o světě, které má své specifické rysy a je tak jedním z již existujících oborů vědění, které je s novým poznáním konfrontováno. První otázkou proto je,

40 Vědění oproti úžeji definovanému poznání chápeme široce jako „soubor obecně platných pravd o realitě“ vlastní všem lidem. Jde o vědění o tom, co je, může být a co má být a Berger a Luckmann jej odvozují od sociálně objektivovaného institucionálního řádu společnosti. V souladu s tím jsme mohli výše sledovat, jak bylo šíření poznatků zjištěných na základě vědeckých metod podmíněno různými institucemi, takže se z něj stalo obecně sdílené vědění o ekologických problémech. Viz Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, přel. Jiří Svoboda (Brno: CDK, 1999), 68–69.

jaký je a jaký může být vztah náboženského diskurzu k tomuto novému poznání a vědění, jež se ve společnosti objevuje. Jinými slovy, proč je a může být pro islám důležité poznání ekologických problémů?

Vycházíme z hypotézy, že ekologické poznatky jsou pro islám jakožto náboženství relevantní a stávají se součástí jeho diskurzu proto, že náboženské nahlížení na svět v sobě má již zakotven určitý vztah k přírodě a vztah k přírodě je pro něj něčím podstatným. Jak uvidíme níže, neznamená to, že by tento vztah byl jednou pro vždy determinován a měl pouze jednu podobu. V rámci náboženského diskurzu je spíše nutné a podstatné tento vztah k přírodě formulovat. Právě proto, že je tento vztah proměnlivý a že je vždy znovu formulován, může být též do stávajícího náboženského diskurzu integrován nový pohled na svět a nové pojmy jako *životní prostředí* samotné. Tématem této práce proto spíše než, jaký je vztah islámu k životnímu prostředí, bude, *jak je* tento vztah *formulován*, jak se utváří a jaký *může* být. Jedním z problémů, které nás budou na následujících stranách trvale provázet, a který je též důvodem zařazení této části, je to, co můžeme pojmenovat jako rozdílnost perspektiv zakotvených v náboženském pohledu na svět a těch, které stojí mimo něj.

To lze nejlépe ilustrovat na konkrétním příkladu. Fenomén environmentalismu zahrnující představu ekologické krize a snahu o její odvrácení jsme výše představili jako historický. Do společnosti vstupuje v danou chvíli jako radikální *novum*, přináší nová témata a žádá si odpovědi. Vztah k přírodě, který byl dříve vztahem prostého využívání, vědeckého zkoumání nebo třeba estetických (případně náboženských, filosofických ad.) reflexí a který na ekologické dimenze přírodního prostředí nebral zřetel, je postaven do nového světla. V něm je lidská praxe ve vztahu k přírodě, chápáná nově jako „životní prostředí“, chápána jako zásadní, a to pro svůj ekologický rozměr, který dříve nebyl zřejmý. Tím vede k přeměně našeho myšlení i praxe v kontrastu vůči minulosti. Výsledkem jsou ekologická hnutí, právně závazné normy regulující používání určitých technologií, politici slibující řešení znečištěného ovzduší ve městech atp. Na druhou stranu, existují muslimští autoři, kteří se k této problematice vyjadřují, a tvrdí, že tento problém tak docela nový a moderní není. V kontrastu vůči tomu prosazují tezi, že islám ve svých posvátných textech

ekologické poznání reflektuje a předjímá dávno před tím, než k němu dospěla západní věda potažmo společnost (můžeme poznamenat, že tato teze se objevuje i v akademické literatuře).⁴¹

Jak lze tento rozpor smířit? Je pravda, že např. v Koránu se vyskytují formulace, které lze vykládat „ekologicky“, jako sdělení o integrální propojenosti prvků biosféry, výzvy k respektu směrem k přírodě a varování před narušením jejího řádu. Z hlediska kritické historické analýzy lze ovšem namítnout, že tento postoj je konstruován a aplikován na textovou tradici zpětně pod vlivem soudobé debaty: muslimští autoři se novým způsobem vyjadřují k problému, který předtím v náboženském diskurzu nebyl zřejmý a nebyl ani tématem, čerpají z nového nahlížení na problematiku přírody, které se vyvinulo na Západě, a přebírají z něj mnohé definice a předporozumění (mj. samotný klíčový termín *životního prostředí*), celkově *reagují* na diskurz moderního environmentalismu.

Lze potom tvrzení, že islám „je ekologický“, a to ze své podstaty a „původně“, a že v tomto ohledu předchází západní environmentalisty, jednoduše odmítnout jako přemrštěné a spatřovat v něm pouhé nedorozumění popřípadě předsudek vycházející z určitých ideologických motivací? Ačkoliv to jistě možné je, bylo by unáhlené celou otázku takto jednoduše smést ze stolu.

V tomto rozporu se totiž zároveň může skrývat rozdílnost perspektiv, která musí být velmi pečlivě reflektována, pokud máme správným způsobem uchopit pohled náboženství na ekologickou tematiku a pokud celá analýza nemá zůstat pouze na povrchu u porovnávání různých „názorů“. První otázkou, kterou si musíme položit je, jaké jsou základní specifika náboženského pohledu na svět a jak zasahují do problému, jímž se zde zabýváme. Pokud hovoříme o „náboženském“ pohledu, je nasnadě, že tím náboženství ohraničujeme a nějak vymezujeme jeho postavení v širším prostoru, který je ne-náboženský. Ten můžeme označit za *sekulární*.

41 Viz např. Saadia Khawar Khan Chishti, „Fitra: An Islamic Model for Humans and the Environment,“ in *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, ed. Foltz, Richard C., Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 67–82.

Označení „sekulární“ jakožto jedna ze základních charakteristik moderní společnosti může mít více různých významů. M. Havelka rozlišuje tři základní významy pojmu sekularizace: (1) vyvlastnění církevního majetku, (2) institucionální oslabování role církví v širokém slova smyslu a (3) „světonázorový rozchod s religiozitou“.⁴² Ch. Taylor do své definice „sekulární doby“ zahrnuje významy, které jmenuje Havelka, tj. oddělení sociálních institucí, zvláště politiky, ale i obecně „veřejného prostoru“ od náboženství (2), které samo není nutně spojeno s odmítnutím náboženské víry a praxe (3 – k němu však přece jenom dochází, resp. je jednou z možností).⁴³ Zároveň se však snaží podat vlastní, širší definici problému. Sekularizace ve výše zmíněném smyslu (2 a 3) předpokládá vůbec vznik alternativy, „morálního prostoru“, ve kterém je náboženství předmětem volby, pochybnosti, může být označeno za „světonázor“ (jak uvádí Havelka), či „teorii“.⁴⁴ Taylor hovoří o perspektivě „exkluzivního humanismu“,⁴⁵ která je v protikladu vůči dřívějšímu „okouzlenému“ chápání světa, v němž jsou přítomny nadpřirozené síly ovlivňující jeho celkový řád i každodenní dění. Zatímco v tomto předchozím metafyzickém a morálním obrazu světa je náboženství univerzální a „nevíra“ je obtížnou záležitostí, v sekulární době, tedy naší současnosti, je náboženství pouhou možností. Náš „morální prostor“ umožňuje se bez něj obejít, neboť dřívější představy o řádu věcí stvořeném bohem může nahradit vědecký obraz světa a lidské jednání může určovat etika, která na náboženství není závislá. Na místě nadpřirozených sil a bohů, či Boha, stojí v tomto obrazu světa člověk, který poznává a sám normy pro své jednání hledá. To je předpokladem sekularizace v různých formách, v nichž k ní v moderní době dochází.⁴⁶

42 Miloš Havelka, „Sekularizace, odkouzlení světa a pluralizace náboženskosti,“ *Sociologický časopis*, 49/2 (2013): 225.

43 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 1–2.

44 Tamt., 3–4, 11.

45 Tamt., 41.

46 Tamt., 40–41. Celá práce je pak pokusem podat analýzu historického procesu, který vedl k ustavení tohoto specificky moderního sekulárního pohledu na svět.

Vezmeme-li v úvahu tato rozlišení, rozvíjí se moderní environmentální diskurz, jak jsme si jej výše představili, *primárně* jako sekulární. Jeho prvotní a dodnes převládající formulace nejsou spojeny s žádnou náboženskou vírou nebo výkladem světa. Právě naopak, tento diskurz se odvozuje od konstitutivních elementů sekulárního nazírání na svět. V jeho centru stojí člověk, resp. lidé a lidské společnosti, které pomocí vědeckého zkoumání orientovaného svými vlastními pravidly poznávají ekologické vztahy, jichž jsou součástí, a racionální reflexí tohoto poznání se snaží dospět k normám vztahujícím se na lidské jednání, které jsou chápány jako racionálně, dobrovolně přijaté. Na jedné straně stojí *fakta*, *teorie* a *vysvětlení* v podobě, v jaké je předkládá moderní věda. Od ní se odvozuje strukturovaná snaha vtělit nové poznatky do staršího chápání světa a toto chápání jim přizpůsobit. Na druhé straně pak stojí lidské jednání. Vznikají *teze* a *argumenty* pro jeho určité podoby, které se formují jejich zasazením do širších etických předpokladů (např. různých forem utilitaristické maximy hledání blaha), byť by i tyto předpoklady měly být modifikovány. V obou případech je debata ve svém základu prosta náboženských východisek (není jimi podmíněná), stojí „vně“ náboženství a je tedy sekulární.⁴⁷

Tato debata a environmentální poznání jako takové však mohou být dále reflektovány, a to mj. z náboženského hlediska. Především praktická zjištění, že lidská civilizace je s životním prostředím v konfliktu a že lidská činnost, která byla dosud chápána jako žádoucí, či případně eticky nepodstatná a neutrální (např. zavedný způsob výroby a spotřeby, stavba lidských sídel apod.), vede k nevratnému ničení přírody, které ohrožuje její živé součásti i lidský život samotný, vyvolávají zájem a vedou k formulaci „náboženských“ postojů, tj. postojů rámovaných např. jako otázka „jaký je pohled islámu na problémy životního prostředí?“

Ještě než přikročíme k analýze těchto otázek a odpovědí, je vhodné si položit otázku, *proč* jsou nová fakta o přírodě a o vztahu civilizace k přírodě pro náboženství podstatná a *v jakém smyslu*? Začneme u druhé otázky. Mnohé

47 A i pokud environmentální diskurz posléze dává vzniknout postojům, které lze z určitého hlediska označit za „náboženské“ (ač i to je sporné vzhledem k nejasnostem v definici náboženství, se kterými se potýká věda a filosofie), zůstává toto východisko platné.

náboženské představy a rituály zůstávají tváří v tvář fenoménu ekologických problémů nezměněny. Posvátné texty, invokace, modlitba, půst, vztah k jiným náboženstvím, náboženské symboly atd., to vše zůstává stejné. K recepci a reflexi naproti tomu dochází ve dvou rovinách. Za prvé se jedná o to, co můžeme nazvat „teologií“,⁴⁸ výkladem světa či skutečnosti z náboženského hlediska. Za druhé jde pak o etiku (přesný smysl tohoto určení bude vysvětlen zanedlouho) zahrnující normativní určení toho, jaké jednání je z náboženského hlediska, přípustné a žádoucí a jaké nikoliv. Obě roviny spolu úzce souvisí a shodně jsou definovány vztahem k přírodě. V případě „teologie“ jde o to, *co* je z náboženského hlediska příroda (či životní prostředí), v případě etiky pak *jaké* jednání, které zasahuje „do přírody“, ať už přímo, nebo svými nepřímými důsledky, je z náboženského hlediska správné a přípustné.

Nicméně zpět k první otázce: proč vzniká v náboženském diskurzu potřeba reagovat na „světské“ ekologické problémy a jakou motivací je vedena? Odpovědí je, že ekologie, jako způsob výkladu světa, se dotýká samotného jádra náboženského pohledu na svět, alespoň ve formě, jakou získává v *etických náboženstvích*, mezi která můžeme islám zahrnout.

Pojem *náboženské etiky* odkazuje na konstitutivní element, který Max Weber⁴⁹ identifikuje v náboženstvích, která ve shodě s ním označuje právě jako „etická“ (kromě islámu mezi ně význačně patří další náboženství axiální doby; prvek etiky v tomto smyslu pak můžeme zřejmě najít i jinde).⁵⁰ V jejím základu stojí představa *normy, řádu*, který ve světě určuje bůh (tak alespoň v teistických

48 V případě islámu se může ale jednat o součást textů, které jsou pojímány a klasifikovány jako „právní“.

49 Ještě před rozvinutím těchto úvah je třeba uvést jednu poznámku. Sám Weber zahrnuje islám do svých analýz, ačkoliv ne v takové míře, jako v případě některých jiných náboženství; jeho projekt v tomto ohledu zůstal nedokončen. V této práci nicméně z větší části od jeho věcných stanovisek k islámu odhlédneme. Záměrem zde není reprodukovat výsledky Weberovy analýzy založené na dobovém poznání a formulované ve vztahu k poněkud odlišným problémům, ale využít jeho teoretický přístup k aplikaci na specifickou problematiku. Weberova teorie je na těchto věcných určeních spíše nezávislá a on sám na jednom místě požaduje, „aby se za věcně *podstatné* nepovažovalo nic, co by se muselo posuzovat jako věcně *chybné*.“ Viz Max Weber, „Předznamenání k Sebraným statím k sociologii náboženství,“ *Metodologie, Sociologie, Politika*, ed. a překl. Miloš Havelka (Praha: OIKOYMENH, 1998), 182. Podrobný přehled Weberovy recepcie islámu podává: Toby E. Huff, Wolfgang Schluchter (eds.), *Max Weber and Islam* (New Brunswick: Transaction, 1999).

náboženstvích) a jehož naplňování též požaduje po člověku. Naplňování takového řádu se stává důležitým motivem náboženského života⁵¹ a získává ústřední postavení v monoteistických náboženstvích (ač nejen zde), kde je vyznačeno působením proroka. Prorok je „z pověření boha a z jeho vůle – ať už na konkrétní rozkaz, nebo podle abstraktní normy – tlumočícím nástrojem, skrze nějž bůh žádá plnění mravních povinností.“⁵² Prorokovo působení, jak jej vysvětluje Weber, přináší zvěst či zjevení, které stojí v centru náboženství a zahrnuje jednotný smysl: „jednotný aspekt života, získávaný uvědoměle *jednotným smysluplným* životním postojem. Život a svět, dění sociální i kosmické, má pro proroka určitý uspořádaný a jednotný *mysl*, a mají-li lidé dojít spásy, musí se všim svým chováním orientovat k tomuto smyslu a v jeho duchu je jednotně smysluplně utvářet.“⁵³

V případě islámu je tento *mysl* zahrnující představu o *kosmickém řádu* a *normách* samozřejmě shrnut primárně v Koránu, kde jej Bůh proroku Muḥammadovi sděluje doslovně jako své poselství lidstvu, a popřípadě v dalších posvátných písmech, jejichž status je dán teologickým výkladem (viz 2. kapitola). O představu takového řádu se opírají nároky kladené na jednání věřících, nebo náboženské obce jako celku, náboženské povinnosti. Není přitom podstatné, zda

50 Náboženská etika představuje ve Weberově historickém schématu fenomén, který vzniká v určité chvíli vývoje náboženství tam, kde „pojetí Boha získává rysy univerzality, mění magické předpisy, operující pouze představami o zlých kouzlech [...]“ Max Weber, *Sociologie náboženství*, přel. Jan J. Škoda (Praha: Vyšehrad, 1998), 160. Ač jsou starší magické prvky náboženství zachovány, získává dominantní postavení ve výkladu světa. Magie zůstává zachována v náboženství často navzdory dominantní etické doktríně, např. v podobě víry v léčivou sílu obrazů a amuletů, návštěvy posvátných míst, hrobů, atd. Její přetrvávání je často terčem kritiky náboženských reformátorů, kteří se snaží posílit a upevnit etický prvek náboženství. „Nepřetržitý postupný sled nejrůznějších koncepcí, do kterých stále znovu pronikají magické představy, vede k sublimaci zbožnosti jako základu a trvale působícího motivu zvláštního *způsobu života*.“ Tamt., 160–161.

51 „Provinění proti boží vůli se pak stává mravním *hříchem*, který zatíží *svědomí*, byť byly bezprostřední následky jakékoli. [...] kdo poruší bohem chtěné normy, stihne etická nelibost boha, který vzal onen řád pod svou zvláštní ochranu.“ Tamt., 160. Pojmy „hřích“ a „svědomí“ odvozené od tradice křesťanství a západní filosofie, kde hrají ústřední úlohu, jsou zde chápány obecně ve vztahu k jednání; z tohoto hlediska k nim lze v islámu najít analogické pojmy.

52 Tamt., 172.

53 Tamt., 175.

je toto jednání sankcionováno primárně „eticky“ ve smyslu blízkém křesťanskému výkladu etiky, tedy apelem na svědomí věřícího, nebo „právně“, institucionalizovaným posouzením někoho, kdo se specializuje na výklad normy (jako je tomu v legalistickém islámu), označení „etika“ zde má obecný význam.

Charakter této etiky v nejpůvodnějším smyslu odlišuje náboženský pohled na svět od představy světa zakotvené v sekulárním řádu. Tato etika je chápána jako celistvá, univerzální a závazná, její přijetí je konstitutivním prvkem náboženského postoje ke světu. V tom se odlišuje od sekulárního pojetí etiky, ať již jako racionálně koncipovaných a vzájemně si konkurujících spekulativních systémů a přístupů, mezi nimiž se člověk může rozhodnout, nebo jako norem aplikovaných na určitou oblast jednání, jako je lékařská nebo vědecká etika, etika mezilidských vztahů atd. Zatímco na jedné straně je odevzdání se určitému řádu, jehož smysl člověk plně přijímá a přinejmenším má úmysl se jím orientovat, na druhé straně je pluralismus různých etických výkladů světa, mezi kterými si člověk volí.

Celistvý výklad světa z hlediska náboženské etiky pak nutně zahrnuje i přírodu jakožto rámeček pozemské existence člověka, z náboženského hlediska chápanou specificky jako součást *kosmu*, tj. řádu světa stvořeného bohem, a předurčenou k určité úloze v rámci tohoto řádu, jehož smysl je člověku sdělen. Vedle toho zahrnuje normy pro lidské jednání, které v rámci tohoto řádu získávají určitý vztah k jeho celkovému smyslu. Například (a do jisté míry charakteristicky): protože je existující řád chápán jako posvátný, jsou lidské zásahy do něj chápány jako nepřipustné atp.⁵⁴ Náboženství proto musí vyslovit svou odpověď týkající se lidského vztahu k přírodě ne náhodou, ale do jisté míry nutně. Součástí etických náboženství je mj. i určitá etika přírody.

54 Tento dvojí vztah mezi smyslem a normami jednání může nabývat zcela různé podoby. Např.: protože bůh přikázal lidem neubližovat si navzájem, je ekologicky negativní jednání nepřipustné *jakožto* poškozování druhých; protože stvořený řád věcí je dokonalý, je zakázáno jej narušovat. Zároveň může nabývat podoby indiference (např.: protože svět je pouhou iluzí, nezáleží na něm) nebo popření jakéhokoliv smyslu ekologických vztahů (např.: protože bůh dal lidem svět k dispozici, je jakékoliv jednání v něm přípustné).

Jaký má ale potom význam, že v rámci jednoho náboženství, jakým je islám, jsou formulovány různé odpovědi na tuto otázku (nebo naopak nejsou formulovány a vztah zůstává navzdory výše řečenému vztahem indiference), a nakolik je vůbec etika životního prostředí přítomna v „původním“ islámu, před vznikem a poznáním ekologické krize? Weberův pojem náboženské etiky je zde třeba dále upřesnit. Náboženská etika jako sociologický pojem (v kontrastu vůči možné představě věřícího) nepředstavuje jednotný koherentní a statický celek.

Za prvé, ani „původní“ etické poselství vtělené do zjevení či nauky jakéhokoliv náboženství nepředstavuje cosi jako uspořádaný logický systém, ale zahrnuje různorodé a rozporné prvky.⁵⁵ Statická pak tato etika nezůstává proto, že se neuzavírá skončením prorocké misie (v přímém kontrastu vůči tomu, jak se snaží různými způsoby argumentovat náboženské doktríny, které označujeme jako „fundamentalistické“), nýbrž kontinuálně se vyvíjí pod vlivem mnoha faktorů. Aktéry tohoto vývoje jsou prorokovi následovníci v nejširším slova smyslu – náboženská obec, kněží (nebo vrstva, která zaujímá podobné sociální postavení), samozvaní interpreti a inovátoři a též např. ti, kdo argumentují proti danému náboženství.⁵⁶ Jinými slovy náboženská etika se vyvíjela a vyvíjí po celé trvání historie daného náboženství a zmíněný jednotný smysl, k němuž se život člověka orientuje, je vždy znovu hledán.⁵⁷

55 Max Weber, *Sociologie náboženství*, 175. Na jiném místě Weber uvádí o náboženské etice obecně, že je „komplexem často naprosto různorodých, „důležitých“ i „nedůležitých“, z nejrůznějších pohnutek a podnětů vzniklých, vůbec pomíchaných příkazů a zákazů, jejichž porušení je 'hříchem'.“ Tamt. 160.

56 Viz např. Tamt., 179–184 a 187–196. Tato problematika je předmětem celé řady dalších Weberových reflexí.

57 To je ostatně důvodem toho, co už bylo naznačeno a co je třeba znovu zdůraznit, totiž že tato práce nemůže předložit nic takového jako je „pohled islámu“ na životní prostředí a rozhodnout, jaké hodnoty či koncepty, které jsou spojeny s tímto náboženstvím, jsou pro environmentalismus relevantní a jak a tím méně pak jaký je „skutečný“ pohled islámu na ekologická témata. Taková otázka je ze své povahy normativní náleží jedou pro vždy těm, kdo nahlízejí na tento problém z perspektivy náboženství samotného, ať už se jedná o teology, institucionální autority nebo prosté věřící. To je třeba od pohledu sociologie nebo jakéhokoliv jiné sociální vědy striktně oddělit. Veškerá tvrzení uvedená v této práci vycházejí výhradně z textů, které byly do analýzy zahrnuty a nevylučují existenci odlišných etických přístupů – ať už těch minulých, nebo těch, které mohou vzniknout v budoucnu.

Za druhé, náboženská etika neexistuje ve vzduchoprázdnu svých vlastních významů. Už samotné vystoupení proroka probíhá v kontextu určitého sociálního řádu, vůči němuž je kladena nová představa řádu a nový smysl. Podle Webera pak každá náboženská etika jako snaha o určitý celkový smysl poskytující orientaci lidskému jednání vzniká vedle „reality světa“,⁵⁸ jeho „řádů“ s „vlastními zákonitostmi“,⁵⁹ které se řídí jinými účely, a to ať už spočívají v osobních zájmech, iracionálních či mimoracionálních motivech⁶⁰ nebo v naplňování jiných, konkurenčních hodnot či smyslů orientujících lidské chování, tj. ze sociologického hlediska vedle celkové kauzality či dialektiky sociálního světa. Důsledkem toho je, že náboženská etika existuje v trvalém vztahu *napětí* ke světu, což je jedním z hybatelů jejího vývoje.⁶¹ Vzestup náboženského reformismu různých směrů a celkově pluralizace náboženských forem v moderní době je dokladem tohoto vývoje, neboť náboženství musí v období moderny reagovat na zcela nové fenomény, které si žádají nové odpovědi na zcela nové otázky.⁶²

58 Tamt., 311.

59 Tamt., 313.

60 Jmenovitě např. sexualitou a estetikou, viz tamt., 332–339.

61 Tamt., 312. Patrně to je důvodem jejího neustálého vývoje, který probíhá jako přizpůsobení, utilitární využití elementů jednoho ve sféře druhého atd. Weber jako příklad uvádí změny v katolické doktríně ve vztahu k úrokům. Potřebu vypořádat se stejnou otázkou najdeme v moderní době i v islámu. Příkladů existence tohoto napětí a jeho produktivního řešení můžeme nalézt nesčetně: recepce starších kulturních forem do nové kultury orientované prorockou etikou, různá kulturní a regionální zabarvení „téhož“ náboženství – islámu sunnitského směru – v kontaktu s různými oblastmi a etniky atd. Vyhraněné podoby pak dosahuje toto vzájemné napětí v moderní době s překotnými změnami v politickém uspořádání světa, novými představami o vládě a společnosti, převratem v materiální kultuře, poznatky vědy a v neposlední řadě etablováním nových konkurenčních sekulárních představ o morálním řádu, celkově *racionalizací* různých sfér sociálního a především hospodářského života. Zkoumání vztahu mezi náboženskou racionalitou orientovanou vzhledem k uspořádanému kosmu garantovanému eticky, a moderní ekonomickou racionalitou orientovanou účelově, je jedním z význačných motivů jeho díla, mj. v jeho nejznámější studii *Protestantská etika a duch kapitalismu*, kde se zabývá otázkou, jak mohou být neosobní motivy jednání převažující v moderním hospodářském systému propojeny s partikulární náboženskou etikou protestantismu. Viz Max Weber, „Protestantská etika a duch kapitalismu,“ in *Metodologie, Sociologie, Politika*, ed. a překl. Miloš Havelka (Praha: OIKOYMENH, 1998), 185–245.

62 V rámci islámu je to zřetelné na mnoha polemikách v oblasti politiky vyvolaných kolonizací a ustavením cizí vlády nad muslimskými zeměmi, zrušením starých politických institucí (např. chalífátu), zavedením sekulárního práva, které dodnes vedou k formulaci různých řešení; patří sem v minulosti aktuální spory o moderní

Vzhledem k tomu, že ekologická krize a odpověď na ni představuje obdobný moderní problém a produkt moderního vývoje, a to minimálně ve dvou ohledech – na jedné straně jako důsledek racionalizace materiální produkce a jejího zajišťování a na druhé straně jako výsledek racionální reflexe důsledků této racionalizace zasahujících do sfér moderní politiky a ekonomiky –, musíme ji chápat k těmto změnám analogicky. Zprávy, které nám věda podává o ekologické degradaci planety a o souvislostech mezi lidskou činností a těmito procesy, přetvářejí naši představu o světě. Tato změna zasahuje sekulární diskurz a vede k politickým i jiným změnám, stejně tak ale vstupuje do vědomí věřících a jejich etického chápání světa. Jako *cosi nového* si žádá novou odpověď. Nové poznání musí být integrováno do představy o světě, která usiluje o to být celistvá a zahrnovat všechny jeho aspekty.

Tyto odpovědi ale zároveň nemohou být libovolné a diskuse o nich je svázána určitými limity. Etické odpovědi jsou formulovány nově, ale zároveň jsou (a úkolem dalších stran bude to potvrdit) náboženskou tradicí určitým způsobem předurčeny. Některé nové představy, např. o *závislosti a podřízenosti* vůči širšímu přírodnímu celku a o nutnosti respektovat určitá pravidla ve vztahu k němu, mohou náboženskému pohledu na svět konvenovat, jiné, jako třeba teze, že pouhá lidská reprodukce, pokud nebude nijak regulována, může mít v dlouhodobém měřítku katastrofální důsledky, s ním lze uvést do souladu obtížně. Též historická dimenze této situace otevírá široké pole pro různé interpretace. Katastrofa, kterou jsme ohroženi, může být Božím trestem za odchýlení se od správné cesty víry a jednání atd.

Muslimští autoři se mohou snažit citacemi z Koránu a dalších posvátných textů doložit, že jak poznání integrální propojenosti jednotlivých prvků biosféry, tak specifické normy regulující nakládání se součástmi přírody jsou v těchto posvátných textech obsaženy, jako by Bůh nebezpečí ekologické degradace planety předjímal a lidi před narušením přirozeného řádu varoval. To může být dovedeno do dalších důsledků. Příčina celé ekologické krize může být spatřována právě v odchýlení se od etických norem zakotvených v náboženství potažmo

techniku (ještě v 50. letech probíhající v Saúdské Arábii), kontroverze ohledně interupcí, úroků, evoluční teorie, moderní filosofie a psychologie atd.

„odpadnutí“ od víry vůbec. Pomyslná vina za ekologické problémy může být v této souvislosti přičítána západní civilizaci právě z důvodu její bezbožnosti. A ve vyhraněném případě může být ekologická krize chápána jako „Boží trest“ za toto odchýlení se od „pravé cesty“. Výsledkem islámské interpretace environmentalismu tak může být „ekologická *da‘wa*“,⁶³ kdy je jako cesta k nápravě propagováno opětovné přijetí víry a podřízení se normám islámu ve vztahu k přírodě i mimo něj.⁶⁴

Tyto postoje mohou být různě odstupňované. Zároveň se ale zdá, že islám, tam kde se k této otázce vyjadřuje, není indiferentní, ale má naopak tendenci zaujímat postoje, jež lze označit za pro-environmentalistické. Argumenty, které pro takový postoj muslimští autoři vyvozují jsou často velmi podobné. Nelze je zároveň označit za zcela spekulativní, neboť tradice v podobě posvátných textů poskytuje pro tyto postoje oporu.

Otázka, zda je islám původně „ekologický“, proto v této perspektivě nabývá odlišného smyslu. Je třeba ji rozdělit na dvě roviny. V první rovině jde o to, zda se islámská etika vůbec vztahuje k přírodě jakožto k podstatnému tématu a jaký je konstitutivní vztah k ní zakotvený v „neměnných“ elementech posvátné tradice (zde v kanonických textech). V druhé rovině pak jde o různé *možné* odpovědi, které jsou v rámci této základní etiky formulovány. První rovinou se bude zabývat 2. kapitola, typologií různých možných postojů pak 3. kapitola.

Zřejmá je zde zároveň odlišnost postojů – zatímco sekulární nazírání chápe celou problematiku historicky, jako proměnu lidského vědění v čase, náboženské nazírání se vztahuje ke smyslu, který je stálý a jednou pro vždy daný. A i pokud je environmentální problematika v Koránu nebo psané tradici rozpoznána teprve zpětně a v náznacích, které byly dříve nejasné, nebo takto vykládány nebyly, přesto je logické, že je vykládána v souladu s představou jednotného smyslu. Stanovisko, že „ekologické“ elementy posvátné tradice předcházejí západnímu poznání v této oblasti je pak třeba chápat spíše než jako něco, co si nárokuje status empirického poznatku, jako normativní postoj.

63 *Da‘wa* neboli „výzva“ značí výzvu k přijetí islámu, k obrácení se na víru, též proselytismus a misionářskou činnost.

64 Jedná se o soubor postojů, které mohou být zastávány nezávisle na sobě.

V návaznosti na výše uvedené můžeme téma této práce charakterizovat jako problematiku vztahu mezi náboženskou etikou a moderním poznáním ekologických problémů způsobených moderní technickou civilizací. V různých podobách zpracování tohoto vzájemného vztahu, které níže podrobíme analýze, se tudíž střetávají a spojují dva prvky. Na jedné straně jsou to do značné míry tradiční aspekty náboženského, etického pohledu na svět, na druhé straně je to nové téma, výzva, která k němu přichází z vnějšku.

Poznání ekologických problémů má jako historický fenomén své kořeny na západě a právě odsud jej islámský diskurz přebírá. To se děje různými způsoby, které zde nemůžeme podrobně popsat. Přinejmenším zpravidla k tomu ovšem dochází recepcí již hotových kulturních forem, zformovaných diskurzů těchto nových poznatků (jejich zakotvení v určitém kontextu, jejich interpretací), nikoliv prostých vědeckých faktů. Z výše popsané geneze environmentalismu by měla být zřejmá podoba těchto forem, se kterými se vlastně náboženská etika vyrovnává. Zároveň nám to pomůže v dalších částech textu průběžně rozlišovat, co pochází z tohoto diskurzu „vně“ náboženství a co je naopak příspěvkem náboženské etiky, a dále též jaké jsou případně odlišnosti v celkovém nahlížení na tuto otázku.

Kapitola II Náboženská etika islámu a její vztah k přírodě a člověku

Naše práce vychází z hypotézy, že pro vztah mezi náboženstvím a environmentální problematikou je rozhodující fenomén náboženské etiky. Podobně, jako v jiných světových náboženstvích, zakládá se náboženská etika islámu na prorockém zjevení. To je zachováno v souboru posvátných textů. Na jedné straně jde o koránský text, chápaný jako Boží slovo, sdělení seslané lidstvu skrze proroka Muḥammada v rámci jeho působení na Arabském poloostrově na počátku 7. století. Toto poselství seslané v arabském jazyce je chápáno jako univerzální a zároveň definitivní (Muḥammad je posledním z proroků, je jejich „pečetí“, *chatm*). Na druhé straně vedle samotného Božího slova existují další posvátné texty, chápané jako normativně závazné, které Boží sdělení lidstvu doplňují a vysvětlují. Ty se těší různému postavení v závislosti na konkrétní tradici výkladu Muḥammadova působení (můžeme hovořit o proudech, či sektách). Nejvýznamějšími z nich jsou prorocké tradice, *ḥadīthy* zachycující výroky a činy proroka Muḥammada v době jeho historického působení, v průběhu času sebrané od tradentů a sestavené do objemných sbírek. Pro majoritu muslimů identifikujících se sunnitskými proudy islámu hraje tato textová tradice významnou úlohu co do normativní role srovnatelnou se samotným koránským textem. V případě jiných proudů (např. *šīʿy*, ale patří sem i některé moderní interpretace víry vycházející ze sunnitského islámu) se pohled na ni liší. Nemusí být uznána jako pravá, může být nahrazena jinými texty s podobným statutem atp.

Od těchto posvátných zdrojů víry můžeme odlišit její interpretaci, výklad v užším slova smyslu. Ten se v islámu utváří po celou dobu jeho dějin. Podléhá změnám tváří v tvář vývoji lidské civilizace a získává různé zabarvení při svém kontaktu a mísení s různými proudy lidské kultury. Tento vývoj probíhá dodnes a soustředí se v něm žitá, reálná dimenze náboženství.

Mezi jedním i druhým, posvátnou tradicí a její interpretací samozřejmě neexistuje zcela jasná hranice, neboť též historicky vzniklý výklad víry podléhá kanonizaci, což se zvláště v případě sunnitského proudu opírá o důvody, které jsou ustanoveny přímo v Koránu. Přesto je důležité toto rozlišení reflektovat. Jeho důležitost vzrůstá v moderní době, vedoucí ke vzniku nových náboženských forem.

Z hlediska, které zde zastáváme, proto můžeme konstatovat: náboženská etika vzniká jako komplexní výsledek interakce dvou výše uvedených složek: posvátné autority kanonizovaných textů a jejich výkladu. Výrazným problémem pro toto hledisko ovšem je, že takový výklad nevzniká jednoduchým ani přímočarým způsobem. První obtíž, která se nabízí a v zásadě předchází všechny ostatní, je tato: Pro toho, kdo interpretuje náboženství z pozice věřícího nemusí být výše uvedená definice celé situace přijatelná a ani vůbec smysluplná a dokonce tomu tak zpravidla nebývá.⁶⁵

Věřící, který chce formulovat etické stanovisko, nepřistupuje k problému tak, jako by zde byl „substrát“ zjevení, na jehož bázi je daný pohled filosoficky nebo jinak konstruován. Jeho postoj vychází z přesvědčení, že jím formulované etické stanovisko se nezakládá na posvátných pravdách náboženství zprostředkovaně a podmíněně, nýbrž přímo a nutně, že organicky vyplývá z celistvé univerzální etiky náboženství, že je s ní totožné a je pouze jejím jinak formulovaným, popřípadě rozšířeným vyjádřením. Jinými slovy, věřící je přesvědčen, že odhaluje náboženskou etiku *takovou jaká je*, v její pravdivosti, a v protikladu k různým jiným možným míněním. Ač v moderní době můžeme sledovat různá oslabení a modifikace tohoto postoje (např. reflexivní uznání daného postoje jako jednoho z mnoha), jedná se do určité míry o podmínku *sine qua non* náboženského postoje ke světu vůbec. Přesvědčení, které věřící zastává, se vztahuje k transcendentní skutečnosti, v našem případě Boží vůli uspořádávající svět a kladoucí na člověka normativní požadavky. Taková

65 Ačkoliv existují výjimky jako např. teologie íránského náboženského myslitele A. Sorúše, který naopak na odlišení věčné a posvátné normy od jejího proměnlivého výkladu napříč dějinami staví svůj koncept kontrakce a expanze náboženského poznání. Viz Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, trans. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (New York: Oxford University Press, 2000).

skutečnost nemůže být arbitrárně konstruována, protože je z lidského hlediska *absolutní* a lidskou vůli přesahuje. Může být pouze odhalována. Právě takovým způsobem nahlížejí na svět ti, kdo se snaží z náboženského hlediska vyrovnat s různými otázkami.⁶⁶

Ti, kdo se snaží formulovat etické odpovědi na environmentální otázky se v tomto nijak neliší. Chtějí nalézt etické stanovisko, které je v integrálním souladu s náboženským postojem, s pravdou. Nikoliv formulovat nahodilé odpovědi na problémy, které se naskytly. Tento důležitý rys náboženských příspěvků do ekologické debaty nijak neomezuje jejich vzájemnou odlišnost (kterou vysvětluje právě jejich chápání jako různých interpretací), nicméně vede přece jenom k jednomu společnému rysu. Všechny z nich se určitým (často svébytným) způsobem vztahují k představě *absolutní* náboženské etiky. Pro nás, kteří na ně nahlížíme z vnějšku, je to výklad, pro ně však skutečnost, kterou odhalují.

První část analýzy proto budeme věnovat právě této představě absolutní a „původní“ náboženské etiky. Z kritického hlediska „vně“ dané náboženské tradice na tuto etiku nahlížíme jako na *hypotetickou*, neboť empirickým materiálem, který máme skutečně k dispozici, jsou pouze konkrétní formulace náboženské etiky v současnosti. Všechny z nich se však v souladu se svým náboženským postojem vztahují k představě celistvého pohledu na svět, tedy náboženské etiky, jak ji definuje Weber a vycházejí z ní. Tuto analýzu je vhodné provést, neboť právě toto „původní“ etika je jedním ze dvou hlavních (vedle idejí, které mají své kořeny v moderní době) určujících zdrojů současných etických odpovědí. Díky ní by měl být v 3. kapitole daleko více zřejmý způsob, jakým

66 V náboženském diskurzu není primární otázkou, kdo si co myslí o řeckém potratech, počítačových hrách, americké geopolitické hegemonii, zvyšování životní úrovně ad. a jaké jsou argumenty pro a proti. Otázkou je, v jakém postavení jsou tyto věci vzhledem k tomu, jak byl svět Bohem uspořádán a jaká je role Boží vůle ve vztahu k těmto věcem. Teprve k ní se vztahují různé názory a argumenty. To samozřejmě můžeme z nezájímavého hlediska chápat jako pouhou diskurzivní legitimizaci postojů, které se co do své podstaty od jiných možných názorů a postojů neliší. Ač jsou vztaženy k ideálu transcendentní etiky, která je na jakýchkoliv lidských úvahách nezávislá a stojí jakoby o sobě, mohou do nich vstupovat (a patrně i vstupují) odlišné způsoby uvažování, ekonomické, politické, osobní či jiné ohledy. Nemůže to však být nikdy přiznáno, neboť „kalkulace“ v tomto smyslu je „tabu“. Srv. Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Stanford: Stanford University Press, 1998), 92–123.

jednotliví interpreti s posvátnou tradicí zacházejí, tj. kde se o ni opírají, kde její rámec překračují a kde a jakým způsobem si to, co je v posvátných textech skutečně zahrnuto, přizpůsobují pod vlivem dalších motivů.

Vzhledem k tomu, že pro náboženskou etiku islámu je charakteristický vysoký status posvátné textové tradice, obzvláště to pak platí pro Korán, není divu, že ta je i zdrojem formulací etických odpovědí na ekologické otázky dneška. Současní muslimové se k tomuto posvátnému textu obracejí a hledají v něm odpovědi na situace, kterým čelí, včetně ekologické degradace a krize. Právě z Koránu proto učiníme hlavní předmět naší analýzy. Ostatní zdroje hypotetické absolutní etiky odsuneme do pozadí a zmíníme pouze letmo. Jednak je jejich důležitost druhořadá a za druhé nám to umožní odhlédnout od doktrinálních odlišností mezi jednotlivými proudy islámu, které by otázku neúnosně komplikovaly.

Výběr veršů, které zde budou interpretovány, a jejich výklad nepochází z žádného jiného zdroje, než ze samotných textů, které se k environmentální problematice z islámského hlediska vyjadřují. Pokus rekonstruovat původní islámskou etiku životního prostředí se tedy bude opírat o to, co je v praxi používáno. Není třeba dodávat, že jakýkoliv jiný zdroj by byl arbitrární a vedl by spíše než k rekonstrukci k nové teologické konstrukci.⁶⁷ Analýza těchto fragmentů posvátné tradice bude sledovat převážně jejich prostý jazykový význam. Právě ten je primárním nositelem aspektů náboženské etiky, které přetrvávají napříč historickými změnami a odlišují ji od jiných možných etických výkladů světa. Tento přístup v zásadě sleduje metodu sémantické analýzy eticko-náboženských konceptů v Koránu rozvinutou japonským badatelem Toshihiko Isutzu a přijímá jeho hlavní tezi, že právě sémantický obsah slov představuje hlavní prostředek pro morální a etický výklad světa. Hypotetická „původní“ etika Koránu ve vztahu

67 Jak ji běžně praktikují např. někteří „kritici islámu“ aktivní v českém veřejném prostoru, kteří z vybraných koránských veršů konstruují smysl koránského sdělení a vůbec i samotného náboženství daleko nad rámec toho, kam běžně zacházejí samotní teologové.

k životnímu prostředí nemůže být lépe odvozena z žádného jiného zdroje, než z arabských termínů obsažených v koránském textu, které se v něm dochovaly v nezměněné podobě až do dnešní doby.⁶⁸

Východiskem samostatné analýzy koránských veršů využívaných v konstrukci moderních náboženských etik životního prostředí je, že výpověď koránského textu je zakotvena v chápání světa, které je odlišné od moderního sekulárního pohledu, kterým jsou současní autoři více či méně ovlivněni, byť třeba pouze tím, že s ním polemizují. Proto je třeba ještě před samotnou analýzou aplikovat historickou perspektivu a provést několik úvah o tom, jak se *tradiční* pohled koránské etiky 7. století na svět může lišit od moderního a jaká je podstata této odlišnosti. Tuto

II.1 Islámská kosmologie a její vztah k etice

Zastavme se nejprve u otázky terminologie. Arabským výrazem, který se používá pro to, co do češtiny překládáme *životní prostředí* je *bī'a*. Na rozdíl od některých jiných termínů⁶⁹ na jeho použití panuje sémantická i konceptuální shoda. Jedná se o abstraktum, jehož význam a použití se překrývá s českým *prostředím* a anglickým *environment* v široké škále kontextů (hovoří se např. o *bī'at al-'amal*; *bī'a istithmārīja* / *sijāsīja*, tedy pracovním / investičním / politickým prostředí atp.)⁷⁰ Pro koncept *životního prostředí* je pak používán bez přívlastku, pragmatika výrazu tedy sleduje anglický vzor.

68 Srv. Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 1–13.

69 Za zmínku stojí např. neucelené a kontextově odlišné používání výrazu *tanmīja mustadāma*, které slouží jednak k překladu anglického *terminus technicus*, „sustainable development“, ale též k vyjádření odlišných konceptů, např. ekonomického rozvoje probíhajícího stabilně po dlouhou dobu.

70 Viz *arabiCorpus*, výraz „bī'a“ v kategorii „All Newspapers“, <http://arabicorpus.byu.edu/>.

Jeho použití v klasické arabštině je zcela sporadické,⁷¹ v moderní době naopak velmi frekventované. Jedná se tedy prakticky o neologismus, který byl do arabštiny zaveden spolu s konceptem *prostředí* v moderní vědě a posléze byl přirozeně rozšířen i na *životní prostředí* v jeho ekologickém a environmentalistickém chápání. Výraz zároveň slouží jako obecný termín odkazující k prostředí a ekologii (*‘ilm al-bī’a*, tj. „věda o prostředí“) a jeho sémantický rozsah je tak ještě širší.

Klasickým islámským vědám je tento výraz i samotný koncept cizí a v Koránu se nevyskytuje. Odvozuje se nicméně od kořene BW’, který je v klasické arabštině i v Koránu zastoupen. A právě k němu tento moderní výraz etymologicky vztahují novodobí interpreti, jako Šīrāzī a al-Qaradāwī, kteří se etymologií zabývají.⁷² Přes zřejmou logiku tohoto etymologického výkladu a samozřejmost, s jakou se pojem v dnešním islámském diskurzu používá, je ale třeba mít stále na paměti, že samotný výraz i koncept prostředí je v islámském světě *novum*. Jedná se o poměrně nedávný koncept moderní západní přírodovědy a filosofie, který byl přejat, a z toho důvodu nelze hovořit o určitém apriorním či primordiálním vztahu islámu k problematice životního prostředí. Islám tento pojem nezná a stejně tak ani představu, která by mu odpovídala přesně. Postoj islámu k životnímu prostředí je tak, jak už bylo v této práci několikrát zdůrazněno, umožněn teprve střetem dvou okruhů představ v moderní době.

71 Viz *arabiCorpus*, výraz „bī’a“ v kategorii „Premodern“, <http://arabicorpus.byu.edu/>.

72 Šīrāzī uvádí kromě slovesa prvního kmene *bā’a* jako význačnou souvislost se slovesy II. a V. kmene *bawwa’a* (ve smyslu vyhradit někomu místo, ubytovat) a *tabawwa’* (mít vyhrazené místo, byt, být ubytován, zabydlet se někde). V tomto smyslu je výraz taktéž použit v Koránu: *alladhīna tabawwa’ū ad-dāra wa al-īmāna*, tj. „ti, kteří se zabydleli v Domě [v Meďně] a ve víře“ (59:9); *lanubawwi’annahum min al-džanna ghurafān*, „a jistojistě jim vyhradíme v [rajské] zahradě příbytek“ (29:58) a v *ḥadīthech: faljatabawwa’ maq’aduhu min an-nār*, „nechť je mu vyhrazeno místo v ohni“, viz Muḥammad Ḥussain Šīrāzī, *Al-Bī’a al-fiqh [Životní prostředí, právní věda]* (Bejrút: Haj’at Muḥammad al-Amīn, 2000), 11–13. Al-Qaradāwī pak výraz vykládá jednodušeji: „Je to okolí, ve kterém člověk žije a vrací se do něj (jabū’u ilajhi), když odcestuje nebo se z něho vzdálí.“ V tomto smyslu je použit v Koránu: *wa bā’ū bi ghadabin min allāhi*, „vysloužili si [tj. přišli zpět s] hněv Boží.“ (3:112). Jūsuf al-Qaradāwī, *Ri’ājat al-bī’a fī šarī’at al-islām [Péče o životní prostředí v islámské šarī’e]* (Káhira: Dār aš-Šurūq, 2001), 12.

Zdánlivě paradoxní fakt, totiž že analýza „původního“ islámského vztahu k životnímu prostředí (opíráme-li se o textovou tradici, nikoliv moderní interpretace) postrádá svůj samotný předmět, poukazuje na to, že její tematiku je třeba oproti zájmu o pouhá etická stanoviska k „realisticky“ pojímaným problémům rozšířit (což je ostatně v souladu s „konstruktivistickým“ přístupem sociologie k analýze problematiky životního prostředí v moderní době).⁷³ Vystávají zde dva aspekty: jednak jde o určení toho, *co* svět je a jak je uspořádán, a za druhé, *jak* se v něm má člověk chovat.

Druhý aspekt, tj. etika v užším slova smyslu, který je vlastním předmětem zájmu moderních interpretů, je podmíněn a spolutvářen prvním. Termín „životního prostředí“ není adekvátní aplikovat anachronicky a hovořit o jeho koránském pojetí. Absence tohoto konceptu v původní tradici je dána odlišným pojmovým uchopením, které musí být zohledněno. Je třeba proto „teorii životního prostředí“ nahradit adekvátním konceptem.

V případě koránského textu je adekvátnější spíše než o pojetí či chápání životního prostředí hovořit o *kosmologii*. Ačkoliv i tento termín vyjadřuje teoretickou abstrakci, která v posvátné tradici není přítomna, vystihuje daleko lépe charakter výpovědí, které jsou zde předkládány. Jejich předmětem je *kosmos*, uspořádaný celek světa.⁷⁴ Takto pojatý svět je odlišný od sekulární moderní vědecké představy světa oproštěné od náboženství, což je třeba dále v několika bodech rozvést.

Jako první odlišnost můžeme uvést už jen samotný fakt, že toto pojetí kosmu je teistické. Vesmír neexistuje „o sobě“, ale ve vztahu ke svému stvořiteli, Bohu. Tento aspekt sice samozřejmě hraje důležitou úlohu, ale zároveň sám o sobě environmentální problematiku tolik neovlivňuje. To je dáno tím, že akt stvoření je v Koránu popsán minimalisticky a stejně tak vztah stvořitele k jím stvořenému vesmíru je poměrně prostý. Jak uvádí Fazlur Rahman: „koránská

73 Viz kap. I.2.

74 Koránskou kosmologii lze (re)konstruovat na základě toho, že kosmologické verše jsou v koránském textu rozprostřeny napříč časovým sledem jeho seslání – nejedná se tedy o příležitostná stanoviska zasazená v určitém kontextu, která by byla předmětem sporu, ale o určitou osu, nezpochybnitelný obzor koránského pohledu na svět.

kosmogonie je minimální [...] vše, co se Bůh rozhodl stvořit, vzniklo jeho prostým rozkazem [...] Bůh je proto absolutním majitelem vesmíru a jeho nesporným vládcem, stejně tak jako je jeho milosrdným zachovávatelem.“⁷⁵ Bůh je samozřejmě tím, kdo svět a jeho řád tvoří a komu se člověk zodpovídá za své jednání. Samotná povaha Boží suverenity nad stvořením a role člověka v něm je nicméně relativně nesporná a pokud je předmětem teologických sporů (jako tomu bylo v prvních staletích islámu), nemá to pro praktické otázky tak velký význam. Daleko důležitější otázkou je, jaký je řád, který Bůh do světa vtělil.

Zde se projevuje samotná role kosmologie v celkovém nazírání na svět. Výše jsme hovořili o fundamentálním rysu etických náboženství jako zahrnujících určitý jednotný smysl. Jak uvádí Weber: „Tento smysl může mít velice různou strukturu a mohou se v něm sjednotit motivy na pohled logicky různorodé a rozporné, neboť v celé koncepci nejde v první řadě o logickou důslednost, nýbrž o praktické hodnoty. Vždy je to, na různém stupni a s různým úspěchem, pokus usoustavit všechny životní projevy, shrnout tedy všechno praktické chování do jediného *způsobu života*, ať už má v jednotlivých případech vypadat jakkoliv. Vždy k němu patří i důležité náboženské pojetí světa jako 'kosmu', od světa se pak také očekává, že bude tvořit smysluplně uspořádaný celek, a jednotlivé jeho projevy se poměřují a hodnotí tímto postulátem.“⁷⁶

Vypovídá-li Koránský text o součástech přírody, jako jsou hory, zvířata, rostliny nebo lidé, vypovídá o nich právě jako o součástech takového celku, nikoliv o nahodile se vyskytujících jednotlivostech. Tím, co stojí v základu všech úvah, je právě představa *řádu* a *smyslu*. Vše, co Bůh stvořil, je spjato s určitým účelem, a má určitý smysl vztažený k celkovému smyslu. Např. smysl stvoření člověka je shrnut ve sdělení: „člověka a džiny jsem stvořil jen proto, aby se mi klaněli“ (51:56). Další stvořené prvky kosmu mají svůj vlastní smysl, ať už ve vztahu k člověku, či k Bohu. Vše představuje složky celistvého kosmického řádu, na což se v koránském textu přímo poukazuje, neboť Bůh „nestvořil toto vše pro nic za nic (*bāṭilan*)“ (3:191). Kosmos, vše stvořené, je pak ohraničeno, a to právě

75 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), 41.

76 Max Weber, *Sociologie náboženství*, 175.

vůči Bohu, který je transcenduje. Ohraničení je zároveň i časové, aktem stvoření i zániku. A součástí časového uspořádání tohoto kosmu je i historické zjevení adresované člověku vypovídající o smyslu tohoto řádu, které zakládá islámskou koncepci dějin a šířeji i společnosti, která je v těchto dějinách situována.

Ačkoliv přímý protějšek řeckého „kosmos“ (tedy „uspořádaný“, „řád“) v Koránu nenalezneme (podobně jako zde chybí např. výraz odpovídající pojmu *přírody*), smysl, kterým tento text o všem stvořeném vypovídá, je s ním v souladu.⁷⁷ Toto tradiční chápání kosmu je odlišné od moderních představ, které se týkají nejen přírody, ale i rámce, ve kterém se cosi jako „příroda“ vyskytuje, tedy prostoru, času a zákonů, které svazují běh věcí. Především, řád, který tento obraz světa předpokládá, je holistický. Cosi jako (pozemskou) přírodu, nebo „životní prostředí“ z něj nelze snadno vyjmout. Zatímco environmentální problematika chápána prizmatem ekologie má poměrně jasný předmět definovaný vynětím určitých vztahů (jmenovitě vzájemných vztahů mezi organismy a jejich vztahu k neživé přírodě) z celku světa, koránský obraz kosmu se vyznačuje tím, že v něm podobné ohraničení nenalezneme. Vše je součástí celku a má svůj význam především ve vztahu k němu.

Od toho se odvozuje i další významný aspekt. Na *řád společnosti* je v tomto organickém a holistickém pohledu na svět nahlíženo jako na *totožný* se řádem *kosmu*, přírody. Podobně jako stvořitel předurčil dráhy hvězd a podobu Země, předepsal i lidem jejich roli a určil, jak mají žít. Postavení člověka v řádu stvoření je kategoricky (přinejmenším svým záměrem, je třeba mít zároveň na zřeteli rozpory, které se do prorockého zjevení dostávají a o nichž hovoří Weber)

77 Kosmos, který zde chápeme jako „svět“, vše co bylo Bohem stvořeno v určitém uspořádání, nemá v Koránu jednoznačné pojmové zastoupení. Odpovídají mu však některá abstrakta, mezi která patří *chalq*, „stvoření“ (i to se v substantivním významu objevuje zřídka a otázkou je, zda vůbec. Nejblíže patrně ve verši 67:3: *mā tarā fi chalq ar-rahmān min tawāfut*, „nespatíš ve stvoření milosrdného nesouměrnost žádnou“) nebo *‘ālamīn*, doslova „světy“ (nejčastěji ve formě *rabb al-‘ālamīn*, tedy „pán světů“, nebo jak překládá I. Hrbek „pán tvorstva veškerého“) a význačně pak fráze *kull šaj’*, tedy „každá věc“ popř. „vše“, vyskytující se často v kontextu stvoření např. *kull šaj’ chalaqnāhu*, „každou věc jsme stvořili“ (54:49). Právě v posledním významu toto označení nese význam blízký našemu „vesmír“ („celý svět“) či latinskému „universum“ (dosl. „obrácené v jedno“, tedy „vše“). Celkově lze říci, že v koránském textu jsou upřednostněna konkrétní pojmenování. Rámec stvořeného často zastupuje dvojice *as-samāwāt wa al-arḍ*, tedy „nebesa a země“, popřípadě širší výčty jeho složek.

dané a to, co je správné a přípustné, taktéž. To neznamena, že by lidé neměli žádnou svobodu jednání, neboť tato svoboda je do předem daného řádu zakomponována (jak uvidíme dále). Představy o uspořádání kosmu a o uspořádání lidského individuálního i kolektivního života však nelze oddělit. Jedno odůvodňuje druhé. Příroda má svůj smysl ve vztahu k člověku a člověk ve vztahu k přírodě, obojí pak ve vztahu k Bohu. Úkolem člověka je jednat v souladu s tímto smyslem. A právě proto, že je svět a jeho řád takový, jaký je, jsou etická ustanovení závazná. Můžeme dokonce říci: poddání se tomuto řádu (*islām*) je samotnou podstatou náboženství.⁷⁸

Kosmologie a náboženská etika jsou tedy v tradičním náboženském pojetí světa úzce propojeny. Mezi tím *co* svět je a *jak* v něm má člověk jednat existuje těsný vztah. Obojí je součástí téhož řádu, který má člověk naplňovat. Tato silná představa řádu, *kosmu*, je samozřejmě v moderní době (a možná již dříve, s vývojem náboženské etiky především ve vztahu ke koncepci lidské svobody) různě oslabována, ale přesto zůstává přítomna. Je nakonec (jak tvrdí i Weber) podstatou náboženského nahlížení na svět. Jako taková zůstává uchována ve starších posvátných textech, které jsou pro náboženské chápání světa klíčové. Na způsob, jakým se různí autoři z islámského hlediska k environmentálním problémům vyjadřují, to má větší či menší, ale vždy relativně silný vliv.

Toto tradiční pojetí světa se výrazným způsobem odlišuje od moderního sekulárního pohledu na svět, v jehož kontextu se moderní environmentalismus zrodil. Fakt, že tento náhled na svět oslabuje a vytlačuje tradiční teistické chápání světa ve prospěch přístupu, v němž Bůh, bohové či partikulární náboženství již nehrají významnou roli, je pouze jednou z více změn. Stejně tak se proměňuje chápání kosmu jako „smysluplného vesmíru“, který tvoří integrální celek a je stvořený (či existuje) s určitým záměrem. Postupně jej vytlačuje moderní představa vesmíru situovaného v homogenním plynutí času a sestávajícího

78 Velmi podobnou tezi uplatňuje T. Izutsu, podle něhož se etické jednání člověka váže k etickému chápání Boha: „Samotný fakt, že Bůh je podle koránského pojetí etické povahy a jedná s člověkem etickým způsobem, s sebou nese zásadní důsledek, totiž očekávání, že člověk taktéž odpoví etickým jednáním. Lidská etická odpověď na Boží činy je z koránského pohledu totožná s náboženstvím.“ Řád, který Bůh uděluje přírodě a společnosti a jeho zjevený smysl lze ztotožnit právě s touto „etickou povahou Boha“. Viz Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, 17.

z různých složek či úrovní svázaných vlastními imanentními zákony (kosmologické, geologické, biologické, historické). V takové představě žádný apriorní smysl či záměr přítomen není. Ať už je chápán jako newtonovský vesmírný mechanismus, časoprostorové kontinuum nebo jako přírodní svět, v němž se odehrává proces evoluce, jedinec v tomto světě představuje zanedbatelnou položku a musí si svůj smysl nalézt sám. Víra v určitý smysl, který toto kosmické dění má, je možností, ale pro vysvětlení dějů a vztahů v něm není nutná (a pod heslem objektivit může být přímo odmítána).⁷⁹ Rovněž vztah přírody a společnosti je v těchto dvou představách, tradiční a moderní, zásadně odlišný. Zatímco „řád“ přírody je v sekulárním nahlížení opírajícím se o vědu zakořeněn pevněji než kdy před tím prostřednictvím představy přírodních zákonů, „věčný“ normativní řád, který se dříve vztahoval i na společnost, je zbaven svého postavení.⁸⁰ V základu moderních představ o vztahu jedince a společnosti oproti tomu stojí koncept autonomie.⁸¹ Tak jako jedinec, i společnost si v moderních představách stanovuje sama svůj smysl a zákony. Právní a politický řád je vědomě a racionálně vytvářen jednotlivými aktéry (např. na základě principu smlouvy nebo demokratického konsenzu) a legitimizován skrze účely a potřeby, které má plnit (např. zajistit bezpečnost a prosperitu svým občanům), nikoliv poukazem na normy, které jsou věčné a neměnné, neboť byly vtěleny do samotného řádu vesmíru.⁸² A podobně i etika, představa o dobrém a smysluplném jednání

79 Ch. Taylor, *A Secular Age*, 54–61.

80 Jak uvádí Ch. Taylor, zatímco v tradičním kosmologickém nahlížení na společnost byl normativní řád chápán jako pro vždy daná hierarchie funkcí a „jakýkoliv pokus se od něj odchýlit obracel samotnou realitu proti sobě“ v moderní idealizace řádu je chápána instrumentálně a pomíněně: „[...] jakékoliv rozdělení funkcí, které se ve společnosti může vyvinout je považováno za podmíněné; ospravedlněno či nikoliv je instrumentálně; nemůže ztělesňovat dobré samo o sobě. [...] konkrétní funkční rozlišení [...] není nadáno zvláštní hodnotou. Je nahodilé a potenciálně změnitelné.“ Viz Ch. Taylor, *A Secular Age*, 164–165.

81 „Kulturní program modernity přinesl specifické posuny v představách o lidském jednání a jeho umístění v běhu času. Prosadil koncepci budoucnosti spočívající v množství možností, které lze uskutečnit skrze autonomní lidské jednání. Předpoklady, na nichž byl založen společenský, ontologický a politický řád, a legitimizace tohoto řádu samotného, nebyly dále chápány jako dané.“ Smuhel N. Eisenstadt, „Multiple Modernities,“ *Daedalus*, 129/1 (2000): 3.

82 Srv. Ch. Taylor, *A Secular Age*, 169–171. Zdá se, že právě tyto dvě odlišné představy stojí u kořene mnoha současných sporů mezi sekularismem a více či méně

a lidském životě (např. právě tváří v tvář fenoménu ekologických problémů), je podmíněná a má spekulativní povahu, což je ostatně zřejmé i ze způsobu etické reflexe nových představ o vztahu člověka a přírody po rozšíření environmentalismu.⁸³

Tento kontrast mezi tradičním obrazem kosmu a moderní koncepcí vesmíru hraje v podobě současných odpovědí na environmentální témata svoji úlohu. Ačkoliv současní muslimští autoři jsou více či méně ovlivněni moderním sekulárním vnímáním světa (minimálně tím, že mu přizpůsobují své argumenty), zůstávají jakožto mluvčí z pozice náboženské etiky zakotveni v jeho „kosmickém“ výkladu.

To se projevuje např. v samotné kategorizaci environmentální problematiky. Ta vzniká v západním sekulárním prostředí analyticky, stanovením určitého vymezeného okruhu problémů. Hovoříme-li např. o „problémech životního prostředí“, máme charakteristicky na mysli znečištění vzduchu, oceánů, snížení biodiverzity v určitém místě, narušení funkce ekosystémů, nikoliv však již špatně větrané prostory na pracovišti, nepořádek v domě nebo rozšíření nakažlivých nemocí vlivem nehygienických podmínek.⁸⁴ Nejužší „lidský svět“ je předmětem odlišné kategorizace – jedná se o pracovní prostředí či prostředí bytu nebo domu, ke kterému „životní prostředí“ již tvoří vnější rámec. Podobně je „životní prostředí“ běžně omezováno na Zemi a pozemské ekosystémy a není obvyklé v této souvislosti hovořit o sluneční soustavě nebo mezigalaktickém

„náboženským“ zřízením společnosti v islámském světě.

83 Vztahem mezi racionalitou a problémem smysluplného řádu a jeho historickou proměnou se zabývá též J. Patočka. Nadcivilizace (jak Patočka nazývá moderní civilizaci) se liší od dřívějších historických civilizací tím, že uvolňuje prostor racionalitě a jejím zásadám jako hlavnímu principu organizace společnosti. To představuje její univerzální rys, kterým se prosazuje napříč celým světem. Zároveň však cíleně odhlíží od otázek smyslu a a absolutna: „Nadcivilizace znamená universalismus, universalismus je racionalistický, ale k jeho podstatě náleží netotálnost. Univerzálnosti civilizace v prostoru lze dosáhnout toliko na újmu její celkovosti v poměru k ovládnutí životu. Meze této univerzální nadcivilizace jsou směrem dovnitř, směrem k otázkám celkovým, otázkám celkového smyslu a významu. Tyto otázky racionální nadcivilizace neřeší, jelikož celou svou podstatou je věčná, a nikoli životní, či dokonce osobní.“ Jan Patočka „Nadcivilizace a její vnitřní konflikt,“ in *Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1, Péče o duši* (Praha: OYKOMENH, 1996), 253–254.

84 Srv. zdroje, na které je odkazováno v kap. 1.

prostoru, které jsou naopak vnějším rámcem tohoto prostředí.⁸⁵ Kosmologie, tj. zkoumání vesmíru jako celku, představuje úzce specializovanou disciplínu, jíž se zabývá astrofyzika, podobně jako otázky lidského údělu nebo žádoucí formy politických institucí jsou předmětem úvah v rámci vlastních, specializovaných oblastí myšlení, diskurzů; tyto otázky nejsou v environmentální problematice (alespoň ne přímo) zahrnuty.

Chápání, které předkládají muslimští autoři, je oproti tomu vždy alespoň nějakým způsobem ukotveno v celistvém smysluplném obrazu kosmu, z něhož nelze „životní prostředí“ vyjmout jako nezávislý předmět zkoumání. Tento aspekt se silněji se projevuje u tradičněji orientovaných autorů u kterých může *bī'a* (životní prostředí) a náboženský obraz kosmu do jisté míry splývat. Samotný výčet prvků prostředí zde může zahrnovat „nebeské sféry“, slunce, měsíc a astronomické jevy (které mají svůj *smysl* vůči člověku např. jako orientační pomůcky). A environmentální problematika může zahrnovat otázky osobní hygieny, péče o tělesné a duševní zdraví atp. *Bī'a* (prostředí) představuje zkrátka vše, co člověka obklopuje, použijeme-li fenomenologického termínu, jedná se žitý svět se všemi aspekty, které k němu patří⁸⁶ a sahá od bezprostředního okolí člověka – jeho obydlí, okolí domu, ulice – po jeho nejzazší rámeček – nebe, hvězdy a galaxie, popřípadě dále.⁸⁷ Smysl, který toto integrální prostředí pro člověka má, je chápán jako inherentně obsažený v celistvém řádu světa, podobně jako normy, které předepisují vztah jednoho a druhého a náležitou podobu lidského života vůbec.⁸⁸

85 Přes určitou různorodost ve vnímání pojmu životního prostředí a jeho kulturní podmíněnost lze tudíž považovat tento pojem od rozvoje nového environmentalismu za určitým způsobem daný. Poukazuje na vztah člověka (potažmo lidí) jakožto biologického organismu k rozsáhlému komplexu ekosystémů a dalších planetárních systémů, které ovlivňují jeho přežití.

86 J. Sokol, *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba* (Praha : Portál, 2002), 89–96.

87 Š. ‘Abdallāh tak ve svém spise např. hovoří o významu meteoritů, které padají na *džinn*y a brání jim vystoupat na nebe a poslouchat rozhovory andělů (což je odvozeno ze sūry 79:8, 9). Šihāta ‘Abdallāh, *Ru'jat ad-dīn al-islāmī fī al-ḥifāz ‘alā al-bī'a* [Názor islámského náboženství na ochranu životního prostředí] (Káhira: Dār aš-Šurūq, 2001), 26.

88 Jedním z důsledků této odlišné konceptualizace je i to, že ve výčtu veršů, které byly v textech sepsaných na téma životního prostředí použity (tedy těch zkoumaných v této práci), nejsou zařazeny pouze verše, které bychom intuitivně chápali jako

Tento aspekt, který se může z jiného hlediska jevit jako nepochopení nebo dezinterpretace ekologické problematiky, není nahodilý, ale vyplývá z náboženského postoje ke světu, který je zakotven v koránské náboženské etice a kosmologii a je její tradiční součástí. V kapitole 3 budeme moci sledovat, nakolik je toto tradiční pojetí u různých autorů zachováváno a nakolik se naopak současné výklady environmentální problematiky přibližují modernímu sekulárnímu myšlení.

II.2 Koránské koncepty přírody jako zdroj pro úvahy nad problematikou životního prostředí

Ačkoliv mezi jednotlivými autory, kteří se k environmentálním otázkám vyjadřují, existují jak co do metod, tak co do výsledných postojů mnohé odlišnosti, lze zároveň v jejich přístupu sledovat určité společné prvky opírající se o obraz světa, jak je tematizován v koránském zjevení. Jejich výčet bude předmětem této kapitoly. Pokud můžeme jmenovat jednu tezi, která je společná všem autorům, je to přesvědčení, že islám je náboženství, které ze své podstaty vede člověka k zájmu o přírodu a životní prostředí a k jejich ochraně.⁸⁹

Ačkoliv odpověď na otázku jakým přesně způsobem je tento postoj v islámu zahrnut (zda jako inherentní předpoklad, jako etický imperativ korigující jednání člověka, nebo jako vlastně explicitní součást *šarī'y* v její tradiční podobě) se liší, ve všech případech tato teze vede k hledání určitých motivů a konceptů, které ji dosvědčují, v posvátných textech tohoto náboženství.

vypovídající o přírodě nebo přírodním prostředí v jeho fyzickém smyslu. Kosmologický náhled se může projevovat též např. v opakovaném zdůrazňování, že předmětem ochrany a péče (ale např. dobrého zacházení, *ihsān*) mají být jak bytosti živé, tak neživé.

89 Toto přesvědčení vystihuje např. pasáž z Islámské deklarace ke globální změně klimatu: „Islámský environmentalismus je zakotven v základech učení islámu. Prvek ochrany životního prostředí je v Koránu inherentně zakotven a do značné míry se týká toho, jak se lidské bytosti vztahují k přírodnímu světu a jaký přínos skýtá jeho ochrana.“ Viz „About Islamic Declaration on Global Climate Change,“ IFEES, posl. přístup 18.7.2018, <http://www.ifees.org.uk/declaration/#about>.

Jak již bylo zmíněno, Korán o životním prostředí explicitně nehovoří. Výslovně však vypovídá o mnoha věcech, které jsou jeho součástí, a vypovídá také o *vztazích*, které mezi nimi panují (což je podstatné, neboť problematika životního prostředí je vždy spjatá s tématem *vztahu* člověka a tohoto prostředí⁹⁰). Součástí těchto vztahů je logicky i vztah k Bohu jako stvořiteli univerza a jeho protějšku. Islámská kosmologie je teistická a náboženská etika teonomní.

Tam, kde v sekulárním náhledu figurují dvě proměnné – totiž *člověk* (potažmo společnost) a *prostředí*,⁹¹ je tento vztah v náboženském chápání trojstranný, neboť jeho součástí jednak *prostředí*, resp. vesmír či kosmos, stvořené jsoucí, dále *člověk*, který v něm má výjimečné postavení, a dále *Bůh*, který je v islámu transcendentní, a který zasahuje do všech tří dimenzí vztahů v rámci této triády. Bůh totiž kromě svého vztahu k člověku a k přírodě též normativně určuje vztah prvního k druhému.⁹² Všechny tyto aspekty pak lze shrnout do několika tezí, nebo též principů, které se opírají o důležité koránské pojmy. Některé z nich jsou shodné s teologickými či právními pojmy s daleko širším významem jako např. *tawhīd*, *chilāfa*, *ihsān*, *ifsād*, jiné z nich nejsou tolik rozšířené mimo kontext environmentální problematiky jako např. *mīzān*. Jejich výklad se napříč přístupem různých interpretů značně liší a ne všechny jsou zastoupeny u všech autorů. Nicméně jejich základní význam zakotvený v koránském textu zůstává stejný.

90 Viz 1.2.

91 Viz Phil Macnaghten a John Urry, *Contested Natures*, 1–4.

92 Podobný trojstranný vztah tematizuje ve své práci T. Izutsu, zahrnuje do něj ovšem namísto etických vztahů k přírodě etické vztahy mezi členy náboženské komunity. Jedná se tedy o poněkud odlišnou kategorizaci problému. Zároveň zde můžeme poznamenat, že etické chápání přírody se v mnoha případech řídí podobnými normami jako mezilidské vztahy, což bude patrné níže. Srv. Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, 17–19.

Tematizace přírody v Koránu obecně

Jak již bylo několikrát zmíněno, obecné pojmy „životního prostředí“ nebo „přírody“ se v Koránu⁹³ nevyskytují. Na jejich místě stojí výpovědi o konkrétních součástech přírody. Prvním relativně širokým okruhem veršů jsou ty, které zmiňují základní rámec přírodního světa, dualitu nebe (*samā'* nebo též pl. *samāwāt*, „nebesa“) a země (*arḍ*). Ty jednak popisují přímo Boha jako jejich stvořitele, např.: „on stvořitelem je nebes a země“ (2:117)⁹⁴ či „Bůh je ten, jenž stvořil nebesa zemi“ (14:32). V jiných případech se hovoří o stvoření: „... kteří přemýšlejí o stvoření nebes i země“ (3:191), popřípadě je vztah vyjádřen jiným obrazem – hovoří se o „království (*malakūt*) nebes a země“ (5:20) nebo o Božím trůnu (*kursī*) obepínajícím či obsahujícím (*wasi'a*) nebesa a zemi (2:255). V zahrnutém materiálu se tento motiv vyskytuje celkem 27 krát.

Samā' v arabštině obecně označuje „nebeskou klenbu“, popřípadě vymezuje prostor „nad“ popisovanou věcí.⁹⁵ V kontextu koránského textu má pak přinejmenším dva významy, a to význam spíše doslovný, odkazující na „oblohu“, kterou lidé vidí nad sebou, a význam neviditelných „nebes“ nebo „nebeské sféry“, které jsou v islámské kosmologii mj. místem Boha a ráje. Druhý význam se zřetelně objevuje tam, kde se hovoří o „sedmi nebesích“ (*sab' samāwāt*): „potom se k nebi obrátil a v sedmi nebesích je vyrovnal“ (2:29, viz též např. 71:15), první potom např. v množství obrazů, ve kterých je nebe zdrojem deště (viz. níže). Mezi oběma významy nelze vést jasné dělítko a otázka nebe a nebeských sfér celkově představuje v exegetice složitou problematiku, přesahující rozsah této práce. Pro naše téma však zároveň není příliš podstatná, neboť ani současní islámští autoři

93 Na jednotlivé pasáže koránského textu odkazujeme obvyklým uvedením čísla sūry a verše dle standardního egyptského vydání z r. 1924. Při překladu do češtiny se opíráme o nejrozšířenější český překlad – *Korán*, překl. a ed. Ivan Hrbek (Brno: Levné knihy, 2006) (a další vydání), často se ale od jeho znění odchylujeme, zvl. tam, kde si to vyžaduje specifický kontext environmentální problematiky. Některé případy jsou diskutovány v poznámkách.

94 *Badī'u as-samāwāt wa-l-'arḍ*.

95 Viz Maher Jarrar, „Heaven and Sky“ in *Encyclopaedia of the Qur'ān Vol. 2*, ed. Jane Dammen McAullife (Leiden: Brill, 2002): 410–412. Viz též heslo „Samā'“ in *Ma'ānī*, www.almaany.com.

vyjadřující se k problematice životního prostředí mezi těmito významy nijak zvlášť nerozlišují a inklinují spíše k tomu, hledat ve zmínkách „nebes a země“ odkaz na fyzický svět, který je pro environmentální problematiku podstatný.⁹⁶

V kosmogonii nebes a země můžeme nalézt i metaforická vyjádření poukazující na stvoření nebe a země *pro* člověka jako rámce lidského světa, čímž se jim dodává etický rozměr: „...jenž pro vás učinil zemi lůžkem (*firāšan*) a nebesa kupolí (*binā'an*)“ (2:22). Podobně se hovoří o zemi jako o „kolébce“ (*mahd*), „koberci“ (*bisāt*), „loži“ či „místu spočinutí“ (*mihād*). Do pomyslné sféry nebe pak patří též nebeská tělesa, hvězdy a klimatické či meteorologické jevy. Podobně jako nebe a země se vyskytují v různých kontextech nebo jsou zakomponovány do širších rétorických celků nesoucích obecnější význam, z nichž podstatná je, jak uvidíme dále, především jejich role jako požehnání (*ni'ma*) a znamení (*ājat*).

V prostoru vymezeném nebem a zemí se dále vyskytuje svět přírody v užším slova smyslu, tedy pozemská příroda zahrnující nerosty, vegetaci, zvířata a člověka. Všeobecně lze říci, že popisy přírody jsou v Koránu bohaté a relativně četné. V interpretacích zaměřených na environmentální problematiku jsou často využívány a hrají v nich eminentní důležitost. Charakteristicky a v souladu s původem Muḥammadova proroctví v pouštní oblasti hraje důležitou úlohu voda, která vystupuje jako dárkyně a nositelka života. Objevují se popisy rostlin včetně zmínek o jednotlivých druzích a jmenování domácích i divokých zvířat. Všechny tyto elementy jsou často spojeny do jediného obrazu, který můžeme označit jako „oživení země“. Bohatým popisem vyniká např. tento verš ze sūry Dobytek (*al-An'ām*):

A On je ten, jenž sesílá vodu z nebe, a pomocí jí dáváme vyrůst roslinám všech druhů a dáváme z ní vyrazit zeleni, z níž vznikají zrna seřazená v klasy, i palmám, z jejichž vrchlíků husté trsy datlí visí, i zahradám révy

96 Srv. Maher Jarrar, „Heaven and Sky“ in *Encyclopaedia of the Qur'ān Vol. 2*, 410–412. V některých případech tento pojem zcela splývá, např. u 'Abdallāha se hovoří o nebi (*samā'*) jako o místu, kde se nacházejí kromě *burūdž* („věže“ - vykládáno jako „příbytky hvězd“), planet, měsíce a galaxií i andělů. A též autor, jak již bylo zmíněno, dokonce vkládá do svého popisu nebe jako jednoho z prvků prostředí jeho význam jako místa, odkud přilétají meteory bránící *džinnūm* vystoupat na nebesa a poslouchat rozhovory andělů. Viz. Šihāta 'Abdallāh, *Ru'jat ad-dīn al-islāmī fī al-hifāz 'alā al-bī'a*, 25–26.

vinné, olivám a jablkům granátovým, jež jsou si podobná i nepodobná. Pohleďte na plody jejich, když uzrávají, a pohleďte na zralost jejich – v tom věru znamení jsou pro lid věřící. (6:99)

Uveďme ještě jeden příklad:

A na zemi jsou polnosti vzájemně sousedící i zahrady vinné révy a obilí i palmy datlové, vyrůstající z jednoho kořene či hromadně, zavlažovány vodou jednou; některé z nich jsme učinili lepšími k jídlu než druhé - a v tom věru jsou znamení pro lid rozumný. (13:4)

Toto schéma – voda oživující vyprahlou zemi, na které následně vyrůstají rostliny (nejčastěji obilí a palmy) – můžeme nalézt v různých formách a obměnách na celkem 18 místech.⁹⁷ Téma různým způsobem variuje. Kromě toho existují motivy podobné. Někdy se objevuje pouze růst rostlin⁹⁸ v dalších případech je pak zmíněna pouze voda a chybí zmínka o vegetaci.⁹⁹ Zcela atypický je pak 45. verš *sūry* an-Nūr (Světlo), kde je voda spojována přímo se stvořením živočichů:

„Bůh stvořil každého živočicha z vody; a jsou mezi nimi ti, kteří plazí se po břiše, jiní kteří chodí po dvou nohou, a další, kteří chodí po čtyřech. Bůh tvoří, co chce, a Bůh věru všemocný je nad věcí každou.“ (24:45)

Neživou přírodu reprezentují frekventované popisy hor: „a vztyčili jsme na zemi hory pevně zakotvené, aby se s nimi nekývala ...“ (21:31; podobně např.: 16:15, 41:30 ad.), které navazují na motiv stvoření země, meteorologické jevy pak zmínky o větru, který je též někdy nositelem vody ve výjevech „oživení země“ (7:57; 25:48).

Kromě zmíněných veršů a pasáží se v Koránu vyskytuje i mnoho dalších zmínek živé přírody. Zmíněny jsou např. včely (16:68–69), ptáci (6:38; 24:41), mravenci (27:18). Tato jmenování ovšem často slouží pouze jako metafory či

97 Viz verše: 2:22; 2:164; 6:141; 7:57; 10:24; 13:4; 14:32–34; 15:19–23; 16:5–11; 22:5; 25:48–50; 27:60; 32:27; 36:33–35; 41:39; 50:7–11; 79:30–32; 80:24–32.

98 16:67 (zmiňuje pouze datlovník a révu jako zdroj obživy a opojného nápoje, nicméně motiv oživení vodou je zahrnut v předcházejících verších téže *sūry*); 26:7 (zde se hovoří o rostlinstvu bez vody).

99 2:60 (hovoří se zde o 12 pramenech Mojžíšových); 8:11 (voda jako zdroj užitku k očištění) 23:18 (pouze voda).

metonymie. Za zmínku stojí též to, že Korán na některých místech doplňuje výčet přírodnin formulací poukazující na to, že tento výčet není úplný a že člověk ne vše ze stvoření zná: „Sláva tomu, jenž stvořil v párech všechny druhy, jež ze země vyrůstají, a stvořil i je samé i to, co ještě neznají“ (36:36).

Význačnou roli hrají tyto obrazy přírody v apokalyptickém líčení soudného dne, kde se stávají předmětem destrukce. Verše s touto tematikou však nejsou v textech s environmentální tematikou používány. Na mnoha místech je zmíněn též dobytek a jízdni zvířata, ovšem takřka výhradně s poukazem na praktický užitek, který z nich plyne. Proto se jimi budeme zabývat níže. Za zmínku stojí též fakt, že asi 31 súr má fenomény, které jsou součástí přírodního světa, přímo v názvu.¹⁰⁰

Tematizace přírody představují bez dalšího důležitý prvek, který slouží především jako doklad toho, že příroda je v rámci kosmického řádu něčím důležitým, že Bůh na ni myslel ve svém poselství člověku a člověk jí má tedy věnovat pozornost. Dále je chápáno jako doklad toho, že koránská kosmologie je integrální: výčty jednotlivých částí neživé přírody, rostlin, zvířat, meteorologických jevů jsou vykládány jako svědectví toho, že v Koránu nejsou podstatné náležitosti prostředí opomenuty. Někdy jsou též vykládány jako předobrazy moderní vědecké konceptualizace přírody spočívající v definici složek prostředí, jako je hydrosféra, atmosféra nebo biosféra, v popisu jednotlivých druhů a jejich vzájemných vztahů (tedy jakési primordiální ekologické poznání) a koncepci biodiverzity.¹⁰¹

100 Srv. S. Nomanul Haq, „Islam,“ in *A Companion to Environmental Philosophy*, ed. Dale Jamieson (Malden: Blackwell Publishers, 2001), 116. Na tento fakt upozorňují též další autoři, viz např. Ibrahim Abdul-Matin, *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet* (San Francisco: Berrett-Koehler, 2010), 90.

101 V tomto smyslu je důležitá formulace zahrnutá v již citované sūře Včely (16:8) (obdobné nalezneme též v sūře Jā sīn, 36:36) upozorňující na to, že ne všechny věci jsou v Koránu přímo vyjmenovány, „On tvoří i věci jiné, o nichž vy nevíte.“

Představa rovnováhy

Pokud jde o přírodu, jsou v interpretacích environmentální problematiky dále využívány verše, kde se hovoří o (správné) míře, souměrnosti či vyváženosti. Určení míry, rozměrů se nachází v sūře Měsíc (*al-Qamar*): „a každou věc jsme vskutku v určených rozměrech (*bi qadr*) stvořili“ (54:49, též 65:3).¹⁰² Podobně se tato formulace objevuje ve vztahu k vodě, kterou Bůh sesílá v určitém množství (*bi qadar*, 23:18), podobně též „každá věc má u Něho rozměr svůj (*‘indahū bi miqdār*)“ (13:8). Další verše zmiňují bezchybnost stvoření.¹⁰³ V publikacích o životním prostředí je často citován následující úryvek z 19. verše sūry al-Ḥidžr hovořící o vyváženosti přímo ve vztahu k živé přírodě:

A zemi jsme rozprostřeli a rozhodili po ní hory pevně stojící a dali na ní vyrůst každé věci správně vyvážené (*anbatnā fihā min kulli šaj’ mawzūn*).
(15:19)

Motiv vyváženosti je aktualizován též v sūře Milosrdný (*ar-Raḥmān*):

Slunce i měsíc své počty obsahují a traviny a stromy se před ním sklánějí.
Nebe On vyzvedl a váhy stanovil – na váze nepodvádějte, ... (55:5–8)

Ze souvisejících motivů jsou pak dále citovány verše, kde se hovoří o tom, že Bůh „každou věc přesným počtem počítá“ (*aḥṣā kulla šaj’ ‘adadan*, 72:28; podobně 78:29), které ovšem dle kontextu vypovídají o lidských skutcích, ne o elementech stvoření a přírody.

Představa rovnováhy se taktéž vyskytuje takřka ve všech tematizacích životního prostředí z islámského hlediska. Je logicky dávána do souvislosti s koncepcí přirozené ekologické rovnováhy, která je jedním ze základních předmětů zájmu ekologie jako vědy¹⁰⁴ a též významným motivem úvah nad ekologickými problémy v širším environmentálním diskurzu, neboť tyto problémy

102 Opět se tu však ukazuje problematický význam slova *qadr*, které znamená též úděl, osud.

103 67:3 a též 27:88: „... věc každou učinil dokonalou“ (*atqana kulla šaj’in*); v tomto smyslu lze vykládat i výše zmíněný verš 32:7, viz. výše.

104 V makroskopickém měřítku se jí zabývá ekosystémová ekologie studující rozsáhlé přírodní cykly přenosu přírodních prvků a energie. Srv. Ch. Krebs, *The Ecological Worldview*, kap. 15 a 16, 339–394.

jsou zpravidla chápány právě jako narušení této rovnováhy. Z náboženského hlediska představa rovnováhy úzce souvisí s konceptem spravedlnosti v lidském jednání, což je patrné i z výše citovaných veršů sūry Milosrdný, kde je vyváženost univerza přímo spojena s etickou normou: „na váze nepodvádějte“ (55:8). Nabízí se i srovnání a s vlivnou koncepcí „střední cesty“ mezi krajnostmi, které je vlastní islámskému právu a etice.

Příroda pro člověka a jako požehnání: *ni‘ma*

Významným motivem, který do interpretací environmentální problematiky z islámského hlediska vstupuje, je praktický význam přírody pro člověka. Prvky přírody jsou líčeny jako obživa či potrava: „A umístili jsme vás na zemi a připravili jsme pro vás na ní obživu (*ma ‘ājiš*) ...“ (7:10) Dále se hovoří o uštedření: „Věru jsme milostí Svou syny Adamovy poctili a na pevnině i na moři jsme je nosili a obživu jsme jim uštedřili výtečnou (*razaqnāhum min at-tajjibāt*)...“ (17:70) či podmanění: „Což nevidíte, že Bůh vám podmanil (*sachchara*) vše, co je na nebesích a na zemi, a že zahrnul vás dobrodiním Svým zjevným i skrytým?“ (31:20).¹⁰⁵

Tento motiv se vyskytuje v mnoha verších, které již byly zmíněny a též v dalších verších, kde je ústředním tématem. Význačně je zastoupen zvláště v sūře Včely (*an-Nahl*), která má obecně pro problematiku ekologických interpretací výjimečný význam:

Bůh učinil vám vaše domy obydlím a opatřil vám z kůží dobytka stany, jež lehce přenášíte v den, kdy zdviháte se k odchodu, i v den, kdy se usazujete, a dal vám v jejich vlně, srsti i kožišině vybavení a dočasné užívání. (16:80)

A z toho, co stvořil, opatřil vám Bůh stín a dal vám v horách útočiště a dal vám oděvy, jež chrání vás před horkem, a dal vám oděvy, jež chrání vás před zraněním. A takto vůči vám dovršil své dobrodiní – snad budete do vůle Jeho odevzdáni. (16:81)

Praktický účel stvoření je pak zmiňován všude tam, kde se hovoří o dobytku (*an ‘ām*) a domestikovaných zvířatech:

¹⁰⁵ Podobně: 45:12–13; 14:32–34.

Což neviděli, že jsme pro ně stvořili - mezi tím, co ruce Naše udělali - též dobytek, nad nímž vládci jsou? A podmanili jsme jej pro ně a na jedněch jezdí a jiné jsou jim potravou a mají z něho užitek různý a také nápoje - což vděční Vám nebudou? (36:71–73)

Opět v sūře Včely je v tomto smyslu pak zmiňováno mléko:

A je pro vás též v dobytku vašem poučení: napájíme vás tím, co je v břichách jejich - něčím, co je mezi odpadem a krví - mlékem čistým, jež požitkem je pro pijící. (16:67)

Jako věc seslaná lidem k užitku je v Koránu zmíněno i železo: „... seslali jsme také železo, v němž nebezpečí je strašné i užitek pro lidi...“ (57:25), pomyslně reprezentující nerostné bohatství. V neposlední řadě, praktický význam je přisuzován též astronomickým jevům, neboť slouží k orientaci (16:16 – *wa bi an-nadžmi hum jahtadūn*, „jsou vedeni hvězdami“) a k počítání dnů: „On je ten, kdo slunce jasnou září učinil a měsíc světlem a postavení jeho určil, abyste počet roků i počítání jejich znali“ (10:5). Jeden z autorů dále cituje např. sūru *aš-Šams* („Slunce“) v kontextu využívání obnovitelné energie ze slunce, a to ačkoliv zde slunce vystupuje pouze v názvu sūry a v úvodní invokaci „při slunci a jeho jasu“ (91:1) a není předmětem dalších věcných výpovědí.¹⁰⁶

Příroda jako hodnota „per se“: krása stvoření

Praktický význam stvoření není jediným motivem, který je v koránském textu zdůrazňován. Vyskytuje se též význam estetický. Např. sūra Jonáš (*Jūnis*) hovoří o „ozdobách“ země a o tom, že se stala krásnou, zdobnou: „... a když země se přioděje ozdobami svými (*achadhat zuchrufahā*) a krásnou se stane (*izzajjanat*) ...“ (10:24). Dále v sūře al-Ĥidžr: „A na nebi jsme umístili znamení zvěrokruhu a učinili jsme je pro ty, kdo na ně patří, krásnými (*zajjannāhā nazarijan*)“ (15:16). Dále se objevuje výraz *džamāl* (16:5, ve vztahu k velbloudům) *bahdža* nebo *bahīdž* (27:60, 50:7 – ve vztahu k zahradám nebo rostlinám) a sloveso *aḥšana*

106 Ibrahim Abdul-Matin, *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*, 90–91.

(32:7: *aḥsana kulla šaj'in chalaqahu* – udělal krásně/dobře každou věc, kterou stvořil).¹⁰⁷ Ač se jedná o motiv spíše sporadický, hraje ve výkladech životního prostředí podstatnou úlohu.

S tím souvisí i ojedinělé, ale přesto velmi významné sdělení zahrnuté v sūře Dobytek (*al-An 'ām*):

Není zvířete pozemského ani ptáka na křídlech létajícího, aby netvořili společenství podobná vašim. A nezanedbali jsme v Písmu ničeho; a nakonec u Pána svého budete shromážděni. (6:38)

Formulace „společenství podobná vašim“ (*umamun amthālukum*) přímo odkazuje na pojem *ummy*, který je v islámské tradici kolektivem označujícím společenství všech muslimů v nejobecnějším možném smyslu a tradičně v sobě nese pozitivně zabarvený význam jednoty a solidarity v kontrastu vůči národnostním, doktrinálním či politickým rozdílům. Lze tak říci, že tento verš přikládá přírodnímu světu (tedy konkrétně světu zvířat) vůbec nejvyšší vnitřní hodnotu a autonomii, když jej staví takřka na roveň lidskému společenství, což v Koránu jinak není obvyklé.

Jako poslední z tohoto širokého okruhu motivů vypovídajících o hodnotě přírody *per se* můžeme zmínit verše, které deklarují, že Bůh svět stvořil za určitým účelem a s rozmyslem a přikládají mu tak opět význam, hodnotu (ač se jedná o vymezení negativní a není zřejmé jakou). V Koránu je to vyjádřeno formulací, že Bůh nestvořil svět, bezúčelně, pro nic za nic (*bāṭilan*):

[...] kteří vzývají Boha stojíce, sedíce i ležíce a kteří přemýšlejí o stvoření nebes i země a říkají: "Pane náš, Tys věru nestvořil toto vše pro nic za nic - sláva Tobě! Ušetři nás trestu ohně pekelného! (3:191)

Tatáž formulace se vyskytuje ve verši 38:70. Analogicky potom: „My nebesa a zemi a vše, co je mezi nimi, jsme pro zábavu (*lā'iban*) nestvořili“ (21:16). V podobném významu jsou interpretovány též verše, kde se stanoví, že Bůh svět stvořil jako „skutečnost vážnou“ (*bi-l-ḥaqq*, 46:3).

107 Sloveso *aḥsana* má v arabštině široký a těžko přeložitelný význam – může znamenat „udělat krásným“, ale též „udělat dobře“, tj. „správně“, náležitým způsobem a též „dobře se chovat k“, „konat dobro ve vztahu k“. Tato polysémie dále hraje význam i v interpretacích vztahujících se k životnímu prostředí. Hrbkův překlad: „udělal překrásně každou věc“ principiálně nemůže tuto šíři významu obsáhnout.

„Krása“ přírody ve zmíněných verších je sice stále vztažena ke člověku, ale spolu se stvrzením toho, že „nebesa a země“ nebyly stvořeny zbytečně, vytváří oporu pro výklad, v němž má přírodní prostředí inherentní hodnotu, oproti pouhému praktickému přínosu pro lidský život. Tyto motivy přikládají přírodě samostatný význam a dokonce i jistou autonomii v Božím plánu stvoření. Zároveň slouží jako doklad toho, že Bůh obecně obrací pozornost člověka k přírodnímu světu a vede jej k tomu, aby se jím zabýval.

Příroda jako znamení (*ājat*) Boží moci a moudrosti

Příroda a její dokonalost je v Koránu předkládána jako znamení (*ājat*, pl. *ājāt*), což je též výraz, který se též užívá k označení jednotlivých veršů Koránu. Týká se to jednak stvoření a jeho nejširšího rámce, existence země, nebe a astronomických jevů:

Věru ve stvoření *nebes i země* a ve střídání noci a dne je znamení pro lidi rozmyslem nadané. (3:190)

A též dalších přírodních fenoménů; význačně je tato formulace součástí „obrazu oživení“, zmíněného v 1. části této podkapitoly, jak jsme mohli vidět v již citovaných verších („a v tom jsou věru znamení ...“ – 6:99, 13:4). Jako další příklad můžeme uvést:

A je pro ně znamením země mrtvá, již ožívujeme a z níž dáváme vyrašit obilí, jež je jim potravou. (36:33)

Označení přírodních fenoménů jako *ājāt* se vyskytuje též tam, kde se hovoří o praktickém užitku přírody, např. v sūře *Ṭāhā*: „Jezte a paste stáda svá, vždyť věru v tom jsou znamení pro rozumem nadané“ (20:54). V některých případech toto není vyjádřeno přímo, ale též smysl je vyjádřen otázkami, jako „což jste se nerozhlédli?“ (26:7) nebo „což neuvažovali?“ (7:185). Přítomnost tohoto motivu lze proto považovat za organicky propojenou s tematizací přírody a přírodních jevů a o jeho roli se ještě zmíníme.¹⁰⁸ V každém případě, tím, že jsou přírodní fenomény a tím i příroda sama ve výše zmíněných formulacích označeny stejným

108 Kromě zmíněných případů se vyskytuje na násl. místech: 2:164; 3:190; 6:99; 10:5; 10:24; 10:101; 13:4; 16:69; 16:67; 16:11–13; 41:39; 45:13.

výrazem jako samotné posvátné verše Koránu, se jim dostává výjimečného postavení v Božím sdělení člověku. Sama příroda je na základě toho považována za určitý *normativ* lidského jednání stojící vedle Božího sdělení seslaného v podobě slov (*ājāt* Koránu). Tento motiv je pak v některých případech muslimskými autory akcentován.¹⁰⁹

Boží suverenita nad stvořením

Není samozřejmě třeba zdůrazňovat, že islámská kosmologie je kreacionistická a zakládá se na jednoznačném stanovisku, podle kterého byl vesmír stvořen Bohem. Islámské pojetí zde můžeme dát do přímého kontrastu s doktrínou západního sekulárního racionalismu opírajícího se o empirickou přírodovědu jako nástroj poznání a ovládnutí přírodních sil, umožňující ve výsledku, aby se „pánem a vlastníkem přírody“ (Descartes) stal člověk.¹¹⁰ Kritika tohoto pojetí se v pracích muslimských intelektuálů často opakuje (ostatně podobně jako u sekulárních environmentalistů, a to ze zřejmých důvodů), a to právě s přímým odkazem na filosofickou tradici Západu, která údajně za současnými ekologickými problémy stojí. K vyjádření kontrastu vůči představě přírody jako neutrálního prostoru pro autonomní lidské jednání jsou užívány verše, v nichž stvořený svět a příroda vystupují jako předmět nezpochybnitelné Boží suverenity.

V Koránu je tento aspekt zahrnut dvěma způsoby. První jeho vyjádření spočívá v přímé deklaraci Boží nadvlády a moci nad stvořením. To je v souladu s celkovým pojetím Boha jako neomezeného pána (*rabb*) vesmíru, které představuje jádro koránského sdělení. Jako příklad můžeme uvést např. následující verš ze sūry Rod ‘Imrānův (*Āl ‘Imrān*):

A Bohu náleží vláda nad nebesy i zemí a Bůh je všech věcí mocen. (3:29)

109 U Abdul-Matina jsou *ājāt* vykládány v kontextu spojení, které má člověk s planetou a autor též varuje před možným zničením „Božích znamení v přírodě“ v důsledku povrchové těžby uhlí. Ibrahim Abdul-Matin, *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*, 86.

110 Srv. René Descartes, *Rozprava o metodě*, přel. Věra Szathmáryová-Vlčková (Svoboda: Praha, 1992), 45.

„Vládu“ či „nadvládu“ zde zastupuje pojem *mulk*,¹¹¹ od něhož se odvozuje jedno z Božích epitet, *malik* („král“ či „vládce“). Kořen M-L-K má v arabštině též konotace vlastnictví, což je v tomto případě důležité, neboť Boží moc nad zemí lze též chápat jako moc vlastníka.¹¹² To má pro environmentální problematiku významné implikace. Tento význam je dále vyjádřen v sūře Rozpoznání (*al-A‘rāf*): „... vždyť země Bohu náleží (*al-arḍ li-llāhi*) a On odkazuje ji (*jūriṭhuhā*) tomu, komu chce ze služebníků Svých ...“ Podobně v 19. verši sūry al-Ḥidžr se praví „my sami jsme všeho dědici (*naḥnu al-wāriṭhūn*)“. Též v dalších verších je pojem suverenity, vlastnictví a neomezeného panství vyjádřen předložkou *li*. (2:255; 20:6; 21:19).

V dalších případech je pak Boží moc vyjádřena ve formulacích hovořících o jeho všemohoucnosti. Bůh svět udržuje a zachovává: „jejich [nebe a země] zachovávání mu potíží nečiní“ (*lā ja ‘ūduhu ḥifẓuhumā*, 2:255).¹¹³ Logicky mu též náleží absolutní moc nad tím, co se v něm děje. Formulace obsažená v druhé části výše uvedeného verše 3:29 *huwa ‘alā kulli šaj’ qadīr* („je všech věcí mocen“) se vyskytuje na mnoha místech, popřípadě je tato myšlenka vyjádřena obdobným způsobem, nebo je zahrnuta již v samotné dikci sdělení.¹¹⁴ Boží moc nad stvořením je pak příležitostně dávána do kontrastu s lidskou ne-mohoucností: „a seslali jsme z nebe vodu, již vás napájíme, vždyť vy v zásobě ji nemáte“ (16:22); „Což je ten, jenž tvoří, roven tomu, *kdo netvoří?*“ (16:17); „dali jsme vyrůst ... zahradám, v nichž vy sami byste nemohli dát vyrůst stromům“ (27:60). Celkově se dá říci, že tyto verše jsou zakomponovány do současných výkladů jako

111 Stejná formulace s použitím výrazu *mulk* se nachází např. ve verších 25:2 a 35:13 a v úvodu sūry se stejnojmenným názvem *al-Mulk* (67:1). Hrbek jej překládá různě, jako „vláda“, „království“ či „moc královská“.

112 Zde je třeba věnovat pozornost proměnám, kterými koncept vlastnictví prošel v průběhu historie. Ve starších obdobích vývoje lidské společnosti není mezi *vládou a vlastnictvím* (které lze chápat právě též jako moc, či držbu) jednoznačný rozdíl, resp. moderní koncept libovolně disponovatelného vlastnictví neexistuje. Společný kořen M-L-K, který nesou arabské výrazy související s královskou mocí a majetkem, je toho důkazem a stejnou souvislost ostatně najedeme i mezi českým *vlásta a vlastnictví*.

113 Hrbek zde překládá „střeží“.

114 Explicitně je zahrnut ve verších: 2:117; 3:189; 5:20; 10:24; 22:18; 24:45; 36:38; 41:39; 64:1; 65:3.

potvrzení a vyzdvižení Boží suverenity v kontrastu vůči podřízenosti člověka jeho řádu. Boží moc je vykládána relativně vůči moci člověka a spíše ve smyslu potenciality, nikoliv deterministicky.¹¹⁵

Bůh je nejen všemocný ale i vševědoucí a náleží mu vědění o tom, co se ve světě děje. To má samozřejmě primárně svůj soteriologický význam, neboť Bůh, který ví, „co je před rukama jejich i co je za zády jejich“ (2:255) a co je v jejich „hrudích“ (2:29, též „srdcích“, příkladů je velmi mnoho), na základě tohoto vědění bude soudit lidské skutky v soudný den. Stejně tak se ale toto vědění vztahuje na přírodní svět:

On klíče má ke skrytému¹¹⁶ a zná je toliko On; On nejlépe ví, co je na souši je i na moři, a nepadne list žádný, aniž by On o něm věděl, a není zrnka v temnotách země ani stébla zeleného či uschlého, jež zaznamenáno by nebylo v Knize zjevné. (6:59)

Tato deklarace se též objevuje velmi často.¹¹⁷ Podobně jako v případě moci je též vyjádřen kontrast vůči člověku. Ten můžeme spatřit již v první části výše citovaného verše, kde se hovoří o existenci „skrytých“ věcí, jejichž poznání člověku nejsou přístupné. Lidské vědění je tedy omezené a nemůže obsáhnout všechny aspekty univerza. Podobně je to vyjádřeno v sūře Kráva: „... zatímco oni neobejmou z vědění Jeho nic leda to, co On chce“ (2:255). Tato „epistemologická“ problematika má pro teologické úvahy o přírodě zvláštní význam, neboť jednak slouží k vyvrácení nároků vědeckého racionalismu na definitivní poznání skutečnosti a za druhé, tváří v tvář omezenosti možnosti poznání vůbec získávají na důležitosti etické maximy a normativy, které Korán určuje pro lidské chování ve světě.

115 Otázka determinismu byla předmětem sporu ve středověku a nyní již není aktuální.

116 Hrbek zde překládá „nepoznatelnému“, což je podle našeho názoru v tomto případě arbitrární posunutí významu výrazu *ghajb*, které označuje jednoduše skrytost, zahalenost, nepřítomnost, popřípadě neviditelnost a nelze mu přisuzovat význam „nepřístupný k poznání“, který lze pouze dovodit z toho, co je řečeno v závěru verše.

117 2:29; 2:30; 14:34 („...kdybyste chtěli spočítat projevy laskavosti Boží, nikdy je nespočítáte...“); 16:8 („On tvoří i věci jiné, o nichž vy nevíte.“); 27:88 („... jenž o všem, co konáte, dobře je zpraven.“); 34:2–3 („neunikne Mu ani váha zrnka prachu na nebesích a na zemi“); 36:38.

Ve kontextu suverenity Boha nad stvořením však, což pro nás může být překvapivé, příroda nehraje roli pouze pasivního objektu Boží moci a vůle. Další široký okruh veršů, které tuto jednostrannou převahu stvrzují totiž vypovídá o elementech přírody, které se Bohu poddávají ze své vlastní vůle. Přejít od jednoho motivu k druhému zachycuje následující dvojice veršů:

„Jemu náleží všichni, kdo na nebesích jsou a na zemi; a ti, kdož u Něho dlí, nejsou tak hrdopysní, aby Mu nesloužili, a nikdy neumdlí a pění slávu Jeho dnem i nocí bez přestání.“ (21:19, 20)

Příroda poslouchá Boha bezvýhradně a samovolně, což také představuje hlavní rozdíl vůči člověku, který se mu může poddat, ale také nemusí.¹¹⁸ Zároveň je zde ale vyjádřena analogie, neboť „poslušnost“ přírody je vyjádřena antropomorfním příměrem pro který není využito ničeho menšího než výrazu, který označuje akt prostrace prováděný v islámu při modlitbě:

Což neviděli, že věc každá, již Bůh stvořil, stín svůj napravo i nalevo sklání, Boha uctívajíc (*sudždžadan*) v pokornosti?

A Bohu se klaní (*jasdžudu*) vše, co na nebesích je i na zemi, zvíře každé i andělé pýchy prostí. (16:48, 49)

Jak je zřejmé, tento akt poklony, prostrace je společný všem stvořeným věcem. Ve výčtu vedle sebe stojí zvířata a andělé. Na jiných místech jsou uvedeny „slunce a měsíc, hvězdy a hory, stromy a zvířata a mnoho lidí“ (22:18) a „stromy nebo traviny“ (55:6).¹¹⁹ Dalším způsobem vyjádření tohoto pozoruhodného vztahu živoucí úcty a pokory vůči Bohu je jeho „oslavování“ ze strany stvoření:

A pje slávu Jeho (*jusabbiḥu lahu*) sedm nebes a země i vše, co na nich je. A není věci, jež by chválu Jeho neslavila. (17:44)

Opět jsou jmenováni i konkrétní aktéři v podobě ptáků a úcta je ztotožněna s modlitbou (*ṣalāt*) – tedy ve smyslu bohoslužby, ne kontemplance:

118 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, 65.

119 Pro další příklady viz 59:1; 64:1.

Což jsi neviděl, že Boha slaví všichni, kdož na nebesích jsou i na zemi, a rovněž ptáci, v řadách letící? A vše zná molitbu i volání slávy Jeho (*kull qad 'alima šalātahu wa tasbīhahu*). A Bůh dobře ví o všem, co dělají. (24:41)

Vztah Boha k přírodě se tak v Koránu jeví velmi jednoznačně. Příroda je jeho nezpochybnitelnou doménou a vlastnictvím a podléhá jeho moci a kontrole symbolizované mj. i poznáním všech věcí, včetně těch, které pro člověka nejsou přístupné. Mimo to, příroda symbolizuje dokonalou a spontánní poslušnost Bohu, která je spjata též s koránským ideálem člověka, k jehož realizaci posvátná kniha islámu vyzývá.¹²⁰ Nicméně člověk je – alespoň v mnoha výkladech víry – na rozdíl od zbytku přírody nadán svobodnou vůlí, což vede k nutnosti pojednat jeho roli zvlášť.

Zodpovědnost člověka: Koncepce zástupcovství (*chilāfa*) a svěřenectví (*amāna*) člověka na Zemi

Z trojstranného vztahu, který vymezuje kosmologickou problematiku v Koránu – a neméně i environmentální problematiku nahlíženou z perspektivy islámu v moderní době – byla rozebrána role přírody a Boha. Zbývá tedy do něj zasadit poslední veličinu. Podíváme-li se na věc opět z moderní perspektivy, možná tu nejdůležitější, totiž člověka. Dlužno zde opět podotknout, že rozlišení, kterým je tento výklad veden, je do jisté míry umělé a problematické, a to nikoliv snad z toho důvodu, že by mezi přírodou, Bohem a člověkem neexistoval zřejmý rozdíl, ale proto, že problematika životního prostředí je ze své povahy problematikou *relací*, které se „rozprostírají“ v prostoru *mezi* prvky zmíněné triády. Role člověka, kterému je koránský text adresován, je pak v tomto ohledu nejvíce ambivalentní. Člověk byl podle mýtu, který nám Korán předkládá, stvořen

120 Tento vztah samozřejmě není tak docela přímočarý a prostý problémů. Metafyzické problémy příčinnosti nebo determinace, které vznikly především konfrontací koránského poselství s řeckým myšlením (a to ať už ve své originální podobě nebo ve stopách, které řecká filosofie zanechala v křesťanské teologii) nicméně nejsou a nemohou být předmětem této práce. Kromě toho lze říci, že s prosazením pozitivismu a jiných anti-metafyzických směrů v myšlení 20. století tyto otázky ztrácejí na významu a např. v případě environmentálních úvah nelze pozorovat jejich výraznější vliv.

z hlíny a poté mu Bůh vdechnul „něco ze svého ducha“ (*nafachtu fīhi min rūḥī*, 38:72). V rámci stvoření hraje výjimečnou úlohu tím, že, jak již byl naznačeno, na rozdíl od ostatních tvorů náležejících do řádu přírody, je nadán svobodnou vůlí.

Jeho hlavním úkolem během pozemského života je poddat se Bohu, uctívat jej a sloužit mu „A džiny a lidi jsem jediné proto stvořil, aby Mne uctívali (*li ja 'budūn*)“ (51:56). Samotné koránské sdělení lze chápat jako apel na člověka a jeho potenciálně svobodnou vůli, aby se poddala Bohu (což je též význam slova *islām* v arabštině) a přijal život v souladu s řádem stvoření (a můžeme zde opět zdůraznit, že mezi řádem přírody a společností zde není rozdíl, vyjma toho, že lidé se mohou od tohoto řádu odchýlit), tak jak je Bohem v Koránu předepsán.

Mezi další pojmy, které islámský výklad environmentální problematiky často aktualizuje, patří koncept zástupcovství, *chilāfa* (též *istichlāf*), přenášený do postavy *chalīfy* čili „zástupce“, či jak do češtiny v jednom případě překládá I. Hrbek, „náměstka“. Opírá především o následující verš:

Hle, Pán tvůj k andělům pravil: "Umístím na zemi náměstka!" I řekli: "Chceš tam ustanovit někoho, kdo pohoršení na ní bude šířit a krev na ní prolévat, zatímco my slávu Tvou pějeme a svatost Tvou prohlašujeme?" Pravil: "Já věru znám to, co vy neznáte!" (2:30)¹²¹

Tento mnohovýznamový pojem zatížený mnoha interpretacemi v islámských dějinách je zde třeba v první řadě odlišit od instituce *chalīfātu* ve smyslu duchovní a politické autority.¹²² Jeho význam je zde odlišný. Je naopak

121 Mezi další relevantní patří verš 38:26: „Davide, My učinili jsme tebe zástupcem na zemi, rozsuzuj tedy mezi lidmi podle pravdy! Nenásleduj vášně své, jež by tě svedly z cesty Boží, vždyť věru ty, kdož z cesty Boží sejdou, trest strašný čeká za to, že zapomněli na den zúctování.“ Kromě toho se pojem často objevuje v plurálu *chalā'if* nebo *chulafā'* ve významu „nástupci“, „potomstvo“. Sloveso *istachlafa* („učinit zástupcem, nástupcem“) se vyskytuje ve verši 24:55, spíše však ve smyslu autority.

122 Politická teorie *chilāfat* se všeobecně zakládá na myšlence nástupnictví v čele muslimské obce po smrti proroka Muḥammada. Pojem *chalīfa* značí *chalīfat rasūl Allāh*, „nástupce posla Božího“, nikoliv „Boží zástupce“, jak by mohlo být vykládáno (což je odlišné od dalšího výkladu, který uvádíme níže). Ztotožnění koránského pojmu *chalīfa* s politickou autoritou a tradiční titulaturou vládců muslimské *ummy* se objevuje v 8. století a poté prochází spletitým vývojem až do dnešní doby. Viz Wadad Kadi, „Caliph,“ in *Encyclopaedia of Qur'ān*, Vol. 1, s. 276–278.; A. K. S. Lambton, „Khalīfa (In political theory)“ in *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 4, ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al. (Leiden: E. J. Brill, 1997), 948–950.

kosmologicko-etický a úzce souvisí s výše předestřeným chápáním člověka a jeho role v řádu stvoření vůbec. *Chilāfa* – v pojetí autorů vyslovujících se k problematice životního prostředí – vymezuje roli člověka jako zástupce Boha na zemi v univerzálně-antropologickém smyslu a to právě ve vztahu k ostatním složkám živé i neživé přírody. Člověk je předurčen konat Boží vůli ve vztahu ke stvoření.

S koncepcí *chilāfy* úzce souvisí též pojem *amāna*:

Nabídli jsme břemeno víry (*amāna*) nebesům, zemi i horám, ale ony odmítly je nésti a zalekly se ho; a vzal je na sebe člověk, ačkoli je nespravedlivý a nevědomý. (33:70)

Hrbek zde výraz *amāna* překládá jako „břemeno víry“, nicméně ze strany muslimských autorů je tento výraz vykládán odlišně, a to jako „záruka“, „odpovědnost“ či „svěřenectví“, což je též v souladu s dalšími použitími výrazu v koránském textu.¹²³ Oba dva významy lze nicméně v důsledku propojit, neboť člověk na sebe bere dvojitou zodpovědnost: je vázán jednak povinnostmi k Bohu a jednak zodpovědností za to, co se na Zemi, kde je božím *chalífou*, zástupcem, děje. Od toho je odvozována představa, že všechny etické zásady plynoucí z koránských nařízení mají být aplikovány i na živé a neživé stvoření které člověka obklopuje. A osud přírodního prostředí mu nemůže být lhostejný.

Etika jednání: *ifsād, ihsān*

Dosud jsme se zaobírali převážně kosmologickými vztahy hierarchie mezi člověkem, Bohem a dalšími součástmi stvoření. Pro formulaci etických stanovisek je nicméně klíčové, co Bůh přikazuje člověku ve vztahu k přírodě činit a nečinit. Jaká je tedy role člověka na Zemi kromě toho, že má věřit v Boha a jeho znamení, poddat se mu a uctívat jej, resp. jak konkrétně je tato role vymezena? Protože naším tématem je vztah k přírodnímu prostředí, stranou můžeme nechat velké množství normativů, které Korán předepisuje ve vztahu ke kultu (služba Bohu v přímém slova smyslu, islámskými právníky tradičně vydělená jako *'ibādāt*). Stejně tak drtivá většina veršů stanovujících zásady pro soužití lidí

123 4:58; 8:27; 23:8; 70:32. Výraz je zde ovšem ve formě plurálu, *amānāt*.

v rámci společnosti není příliš relevantní (a nejsou též citovány). Lze dokonce říci, že normativů, které by bylo lze bez použití dedukce, analogie nebo jiných logických postupů vztáhnout na problematiku interakce mezi člověkem a přírodou je v Koránu velmi málo, respektive je sporné, zda vůbec nějaké.

Zbývají tedy normativy obecné, o které se většina environmentálních interpretací Koránu opírá. Za první a zdaleka nejdůležitější lze označit verše, které člověku zakazují, a to kategoricky a na mnoha místech, „šířit na zemi pohoršení“ případně „zkázu“, což je v arabštině většinou vyjádřeno různými tvary odvozenými od slovesa *afsada* s obecným významem kazit, ničit:

Pomněte, že On vás nástupci po Ádovcích učinil a že vás usídlil v zemi, na jejichž pláních si hrady stavíte a v horách příbytky své si vytesáváte. Pomněte dobrodiní Božího a *nešířte po zemi pohoršení* (*lā ta'thū fi-l-arḍi mufsidīn*)! (7:74)

Je třeba zde poznamenat, že význam spojený s „pohoršením“ (*ifsād* nebo *fasād*) je velmi široký. „Pohoršení“ znamená daleko spíše obecnou vzpouru a nepřátelství vůči (přírodnému i sociálnímu) řádu předurčenému Bohem obecně a obecná přestava zla, páchání hříchu a silného překročení norem v jeho významu převažuje nad konkrétní představou o povaze takového přečinu.¹²⁴ S poškozováním přírody a přírodního prostředí jakožto součástí Božího stvoření může anebo nemusí být spojován.¹²⁵

Na druhou stranu, pro islámské autory zaobírající se životním prostředím se jeho ztotožnění se současnými ekologickými problémy více než nabízí. Nahrává tomu mimo jiné i fakt, že je tento pojem v koránských formulacích často

124 Srv. Frederick Mathewson Denny, „Corruption“ in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Vol. 1, ed. by Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2001), 439–440.

125 Nicméně stejně tak je přítomný význam prostého „poškození“, „poničení“ fyzické věci. Al-Qaradāwī vysvětluje souvztažnost mezi těmito dvěma významy, *fasād* ve smyslu *al-fasād al-ma'nawī min ma'āšī wa al-munkarāt wa 'amali as-sajjī'āt* (tedy „duchovní zkaženost plynoucí ze vzpurnosti, zakázaného a konání špatností“) způsobuje *fasād al-bī'a* („poškození životního prostředí“). To se týká význačně verše 30:41 (viz níže), kde zmiňuje al-Ālūsīho výklad *fasād fi al-barr wa al-baḥr* (zkažení pevniny i moře) v tomto verši jako sucho a neúrodu a defacto jej ztožňuje s ekologickou krizí, což je pak východiskem celé 4. kapitoly jeho knihy. Viz Jūsuf al-Qaradāwī, *Ri'ājat al-bī'a*, 220.

spojen právě se zemí (*fi-l-arḍ mufsidīn*).¹²⁶ Pro „ekologickou interpretaci“ pak nalženeme též jednu konkrétní oporu, totiž verš, kde je koncepce *fasādu* ztotožněna s ničením „přírodních zdrojů“:

A když se odvrátí zády, chodí po zemi, aby šířil pohoršení a ničil sadbu i dobytek (*li juḥsida fihā wa juhlika al-ḥartha wa-n-naṣla*); Bůh však nemiluje pohoršení. (2:205)

Zakazuje-li Bůh svým služebníkům na zemi škodit a páchat zlo (ať už si pod tím představujeme cokoliv), není tento restriktivní tón jediný. V Koránu se totiž stejně tak objevují výzvy či příkazy, nabádající člověka ke konání dobra:

Spíše usiluj pomocí toho, co ti Bůh daroval, o dosažení přibýtku posledního! Nezapomínej na úděl svůj v životě pozemském a čiň *dobré tak, jak Bůh učinil dobré tobě* (*wa aḥsin kamā aḥsana allāhu ilajka*)! A neusiluj o pohoršení na zemi, vždyť Bůh nemá rád ty, kdož pohoršení šíří!" (28:77)

Jak je zřejmé, konání dobra je zde postaveno do přímého kontrastu s šířením pohoršení, které jsme zmínili výše, což nám může dále napovědět něco o významu tohoto konceptu.¹²⁷ Za významnou lze považovat i formulaci „nezapomínej na úděl svůj v životě pozemském“ (*wa lā tansa nasībaka min addunjā*), neboť podporuje (samozřejmě pouze jako střípek v mozaice mnoha dalších) výklad islámu jako náboženství zaměřeného *do světa*, s aktivním zájmem o „světské“, ať už sociální nebo environmentální otázky. Konání dobra je bezprostředně vztaženo k principu aktivního zájmu o záležitosti pozemského života.

Citací poněkud delšího verše, která však nebude na škodu, neboť se celý přímo dotýká naší problematiky, pak můžeme uvést další motiv, naznačený již v předchozí citaci („pomocí toho, co ti Bůh daroval“), a tím je etika nakládání s věcmi:

A On je ten, jenž dává vyrůst zahradám s révou podepřenou i nepodepřenou loubím; i palmám datlovým, i obilí dávající mu stravu rozličnou, i olivovníkům a granátovým jabloním podobným i nepodobným. Poživejte

126 Viz 2:60; 7:74; 11:85; 26:18; 29:36; 38:28.

127 Podobně v 7:56.

z plodů jejich, když dozrají, a rozdávejte z nich podíl patřičný v den sklizně jejich, avšak *neplytvejte (lā tusrifūn)*, neboť Bůh nemiluje marnotratné.
(6:141)

Relevance této tematiky se odvozuje opět od faktu, že environmentální problematika je ze své podstaty *relativní*: příroda představuje pro člověka zdroj jeho materiálního bohatství a jedním z definujících prvků jeho vztahu k přírodě je způsob jak s těmito zdroji přeměněnými posléze na předměty užívání, nakládá. Korán v souladu s celkovou islámskou koncepcí střední cesty mezi krajnostmi odrazuje od plýtvání či nadbytečného vydávání majetku. Stejně téma (s použitím odlišného výrazu *tabdhīr*) dále tematizuje *sūra* Noční cesta (*al-Isrā'*) (17:26–27).

Na závěr pak můžeme uvést ještě jeden verš, který je v interpretacích ekologické problematiky taktéž velmi často citován a vyznačuje se spojením všech tří prvků, které mezi sebou v rámci náboženské koncepce interagují a též pozoruhodným vyjádřením kauzality. Bývá předkládán jako zřejmá předpověď ekologické krize a varování před ní:

„A objevila se na pevnině i na moři spoušť za to, co ruce lidí způsobily, aby tak Bůh jim dal okusit část z toho, co si vysloužili – snad se obrátí.“ (30:41)

Etika jednání, kterou lze z koránského textu vyčíst, je, jak jsme mohli vidět, spíše obecná. Zakazuje jakékoliv páchání zla a v témže smyslu i přikazuje konání dobra. Na druhou stranu některé formulace, především ty, které spojují „pohoršení“ se „zemí“, nebo je přímo dávají do vztahu k poškozování „sadby“ a „dobytky“ nabízejí prostor k jejich přímému vztážením na ekologickou problematiku.

Další zdroje islámské etiky životního prostředí: *sunna* a Prorokův příklad

Prorocká tradice (*sunna*) zachovaná ve vyprávěních (*ḥadīth*) o slovech a činech proroka Muḥammada, je dalším ze zdrojů, o které se soudobé formulace náboženské etiky ve vztahu k životnímu prostředí mohou opřít. Představuje mnohem obsáhlejší a diverzifikovanější soubor textů a její analýza by patrně svým

rozsahem překročila výše podaný výčet koránských veršů. Jako zdroj je zároveň ve srovnání s verši Koránu méně univerzální, protože není ve stejné podobě uznávána všemi proudy islámu a liší se taktéž míra autority, která je jí přisuzována. Přesto některé z tradic, které se zachovaly, jsou uzány jako „zdravé“ (*ṣaḥīḥ*) čili autentické a pro většinu sunnitských muslimů platí, alespoň v tradičním pojetí, jako závazný normativ, mají natolik úzký vztah k environmentální tematice, že je není možné nezmínit.

Zatímco koránské verše vztahující se na problematiku životního prostředí se vyznačují relativně velkou mírou obecnosti, a to buď proto, že poukazují sice na konkrétní součásti přírody ale líčí je v obecném vztahu k Bohu-stvořiteli, popřípadě je zasazují do obecných principů řádu přírody a univerza a vztahů, které v něm panují, anebo naopak stanoví kategorické zásady, avšak v obecném duchu, prorocká tradice se liší tím, že zahrnuje relativně velmi konkrétní normy (to je dalším z důvodů, proč je její použití poněkud upozaděno; podmínky života na civilizační periferii 7. stol., na které se uvedené normy vztahují, skýtají málo možností pro generalizaci a srovnání s moderní industriální civilizací, s níž jsou ekologické problémy spojeny). Ty se vztahují též na nakládání se součástmi živé i neživé přírody a na jednání, které má potenciální dopady na životní prostředí člověka. Právě proto, že jejich generalizace není zcela snadná, záleží jejich uplatnění v současných formulacích environmentální etiky na invenci jejich interpretů, konkrétních tématech, kterými se zabývají, a argumentech, které obhajují. Jako ekologická mohou být vykládána kupříkladu Prorokova nařízení ohledně zacházení se zvířaty. Prorok především dle tradentů zakázal ubližování zvířatům, jejich týrání a jakékoliv bezdůvodné zabíjení.

Žádný z lidí nezabije třeba jen ptáčka nedaje mu, co mu náleží, aniž by se jej na něj Bůh, on je mocný a vznešený, na to v soudný den nezeptal. Bylo řečeno: Posle Boží, a co mu náleží? Řekl: porazit jej náležitě, sníst jej, neuříznout jeho hlavu a nezhodit ji.¹²⁸

128 *Ḥadīth* podle sbírky an-Nasā'īho, cit. v Jūsuf al-Qaradāwī, *Ri'ājat al-Bī'a*, 146.

Další *ḥadīthy* tohoto druhu podobným způsobem poukazují na nepřijatelnost zabíjení pro zábavu, kvůli hněvu, z pouhé nedbalosti, podobně jako např. značkování hospodářských zvířat a jejich bití.

Žena byla ztrestána za kočku, kterou uvěznila, až zemřela; nenakrmila ji, nenapojila ji, než držela ji a nedala jí pojíst z pozemských tvorů.¹²⁹

Lze zmínit též vyprávění Abū Hurajry:

Slyšel jsem Proroka, ať mu Bůh požehná a dá mu mír, jak říká: Jednoho z proroků štípnul mravenec a on přikázal, aby bylo mraveniště spáleno. I vnuknul mu Bůh: za to že tě štípnul mravenec jsi spálil společenství (*umma*), které velebí Boha?¹³⁰

Podobně je jako na nepřipustné poukázáno na pokácení stromu *sidr*,¹³¹ který často roste v pouštních oblastech Blízkého východu, což bývá generalizováno a vztaženo na kácení stromů jako celku:

Kdo porazí *sidr*, uvrhne Bůh jeho hlavu do ohně.¹³²

Další tradice se vztahují např. na nakládání s vodou během rituálního omytí, nakládání s půdou, odstraňování překážek z cesty, nebo naopak vysazování stromů. Teoreticky lze na environmentální problematiku vztáhnout nemalé množství tradic, nicméně, jak jsme uvedli na začátku této kapitoly, rozhodujícím kritériem je, co je v praxi používáno. Vzhledem k rozsahu této tematiky a heuristickým obtížím vyplývajícím mj. ze značné nejednoznačnosti interpretačních postupů (znemožňujícím dospět k něčemu jako je konsenzuální výklad etiky) se zde *ḥadīthy* nebudeme dále podrobněji zabývat a zmíníme je případně pouze tam, kde je soudobí autoři citují.

129 *Ḥadīth* podle al-Buchārīho a dalších, cit. tamt., 126.

130 *Ḥadīth* podle al-Buchārīho a dalších, cit. tamt., 144.

131 Pod tímto názvem se v praxi skrývá několik příbuzných druhů stromů rodu *ziziphus*. *Sidra* je zmiňována i v Koránu ve verších 53:14 a 16 a na dalších místech; zde je ztotožňována s lotosovníkem (*sidrat al-muntahā*) rostoucím na konci sedmého nebe.

132 *Ḥadīth* podle Abū Dāwuda v *Kitāb al-adab min sunanihi*, cit. v Jūsuf al-Qaradāwī, *Ri'ājat al-Bī'a*, 146.

Co je však z hlediska *sunny* jako celku zřejmé, je obecně negativní vztah k týrání a bezdůvodnému zabíjení zvířat a dalšímu neospravedlnitelnému jednání ve vztahu k přírodě, v nichž skutečně jako by se ukazovala averze islámské etiky k manipulaci s tím, co spoluvytváří řád živé přírody (ač i toto tvrzení pronášíme s určitou licencí a pod vlivem autorů, kteří vyjadřují pro-environmentální postoje).¹³³

Jak již bylo zmíněno, z hlediska tradicionalistického výkladu sunnitského islámu mají tyto normy odvozené od zachovaných zpráv o proroku Muḥammadovi podobně závaznou platnost jako samotné koránské verše. V jiných případech je s nimi nicméně nakládáno odlišně. To platí především pro modernistické proudy náboženského myšlení. Pro ně je rozhodující spíše obecný obraz Muḥammadovy osobnosti jako mravního vzoru, který může inspirovat; prostředkem je analogie a alegorizace Muḥammadovy osoby. Tyto případy využití tradice zmíníme u konkrétních autorů v další části.

133 Mezi další příklady tohoto druhu by mohla patřit známá koránská nařízení upravující chování v době válečného konfliktu, která jsme však do výše uvedeného výčtu nezařadili, kvůli neúnosnému rozšiřování problematiky.

Kapitola III Soudobé islámské diskurzy o životním prostředí

Posvátné texty islámu, Korán a *sunna*, a v nich zahrnuté tradiční kosmologické představy tvoří společný rámec pro úvahy různých muslimských autorů o přírodním prostředí, které je z hlediska islámu především a v první řadě součástí světa a jeho řádu stvořeného Bohem. Tato společná tradice je ale pouhým východiskem, a to jednoduše proto, že témata ekologie představují, jak bylo částečně naznačeno i v kap. 1, problematiku příliš širokou a složitou, než aby mohla být postižena tímto jednoduchým etickým rámcem náboženství jinak, než v té nejobecnější rovině. Ekologická témata jsou naopak konkrétní a aktuální, zahrnují velké množství různorodých problémů zasahujících do mnoha dimenzí individuálního lidského života, a mnoha oborů lidské činnosti: hospodářství, politiky, práva, vzdělávání ad. Podobně jako v sekulárním diskurzu existují na straně těch, kteří sami sebe považují za environmentalisty, různé přístupy a názory, liší se i přístupy muslimských aktérů.

Odlišností je velmi mnoho a odvíjejí se od celé řady faktorů a okolností. Jednotliví autoři se liší tím, z jaké pozice a ke komu promlouvají, interpretačními postupy, které při práci s posvátnou tradicí a etickým rámcem náboženství využívají, výběrem konkrétních problémů a otázek, jimž věnují pozornost, vztahem k nenáboženským diskurzům (vědě, politice aj.) a sekundárními zájmy a sklony, které se do jejich výpovědí nutně promítají.

Náboženská etika, představa bohem určeného řádu světa, který má věřící svým životem naplňovat, byla v předchozí kapitole identifikována jako základní orientační rámec úvah o životním prostředí. Ta sice sama sobě rozumí jako jednotné a určité sjednocující prvky zahrnuje, její jednotlivé artikulace jsou ale z principu různé, neboť, jak bylo výše zmíněno, vznikají v kontaktu s konkrétními situacemi a děním v proměnlivém světě sociální reality a jako odpověď na ně. Náboženská etika je tak vlastně, spíše než aby existovala jako trvalý jev, kontinuálně produkována ve svých různých podobách napříč sociálním časem

a prostorem (který je vymezen jak geograficky tak stratifikačně – zahrnuje jak státy či regiony, tak např. sociální třídy). Tento fakt reflektovaný M. Weberem v jeho sociologických studiích o náboženství a podrobněji rozebraný v kap. I.3 by následující analýza měla potvrdit.

Místem, kde se proměnlivé artikulace náboženské etiky stávají přístupnými jsou výpovědi jednotlivých aktérů – tedy texty.¹³⁴ Analýza některých z nich bude předmětem této kapitoly. Podle teorie francouzského filosofa a sociologa M. Foucaulta texty neexistují (přinejmenším ne výhradně) jako singulární "díla", myšlenkové výkony svých vlastních autorů, ale jsou součástí širšího celku, který je přesahuje, představují jakoby "uzly v síti". Foucault tento celek, který může být libovolně členěn, označuje jako *diskurz*. Diskurz ztělesňuje určitá pravidla a zavedené režimy vypovídání a díla jsou mu v jistém smyslu podřízena – umožňuje i omezuje rejstřík výpovědí. Perspektiva diskurzu umožňuje sledovat vztahy a souvislosti mezi texty i tam, kde jejich vztah není přímý a explicitní.¹³⁵ Mj. i samotný environmentalismus lze definovat právě tímto způsobem, jakožto diskurz.¹³⁶

Pro adekvátní analýzu soudobé islámské environmentální etiky je vhodné přinejmenším částečně tuto perspektivu aplikovat. Níže bude patrné, že odlišnosti v jejích různorodých artikulacích nejsou nahodilé, ale jsou navzájem provázané a zakotvené v systémech uvažování a vypovídání s vlastními zákonitostmi. V této kapitole rozlišíme tři takové diskurzy. Jejich rozlišení je především funkční, neboť kritérium, které odlišuje jeden od druhého, je funkce (nebo cíl či záměr), kterou má konkrétní spojení náboženské etiky s environmentální tematikou splnit. Mezi další zřetelné rozlišující znaky ale patří kupř. i návaznost na různé skupiny aktérů

134 Jako o "textu" hovoříme i o (přirozeně zaznamenané) mluvené výpovědi.

135 Z vícero textů, ve kterých se nejednoznačným a mnohvrstevnatým pojmem diskurzu Foucault zaobírá, lze jmenovat např. Michel Foucault, *Archeologie vědění*, přel. Čestmír Pelikán (Praha: Herrmann & synové, 2002).

136 Do jisté míry analogický Kuhnův pojem paradigmatu byl zmíněn již v kap. I.2., výklad environmentalismu jako nového rozsáhlého diskurzu, *epistémé* se nachází v Bryan D. Cope, *The Ecological Episteme: A Pathway to a Literacy of Sustainability* (PhD diss., University of Pennsylvania, 2013).

(ať už mluvčí či recipienty výpovědí) potažmo na určitý geografický či kulturní prostor. Odrážejí se v nich rozmanité "tváře" islámu současnosti i minulosti. Tyto diskurzy můžeme označit jako *právní, aktivistický a institucionální*.

První z nich představují texty právníků (*fuqahā'*, sg. *faqīh*) a učenců (*ulamā'*, sg. *ālim*), kteří mají formální vzdělání v náboženských vědách, používají tradiční metody interpretace a nárokují si autoritu pro výklad posvátných textů (její faktický vliv závisí na sociálních podmínkách a značně se liší). Jejich výpovědi mají navzájem nejvíce společných znaků, a to ať už jde o formální či věcnou stránku. Náboženská etika je z jejich strany vykládána jako zákon, „správná cesta“, předepsaná člověku Bohem, *šarī'a*. Záměrem jejich textů je převážně odvodit z posvátné tradice tuto normu pro současnost metodami *fiqhu*, náboženské vědy, která se výkladem *šarī'y* zabývá. Charakteristické je též zapojení apologetiky a do textů mohou pronikat i různé další motivy. Jako modelový případ nám poslouží spis Jūsufa al-Qaradāwīho věnovaný ekologické problematice.

Diskurz, který nazýváme aktivistickým, vyvstává z jiného sociálního prostředí, jiných východisek a řídí se odlišnými motivy. Pokud má v předchozím případě být výsledkem doplnění univerzální normy o další oblast lidské praxe, je zde situace opačná: etické poselství islámu, a to spíše obecně než rigidně-normativně pojaté, má sloužit k mobilizaci jednotlivých aktérů, tak aby se aktivně a produktivně podíleli na řešení ekologických problémů a ekologické krize. Definice této krize ani způsob konkrétního praktického jednání nemusí být přitom nutně odvozeny od náboženského rámce – mohou být chápány čistě pragmaticky a převzaty ze sekulárního ekologického diskurzu. Islámský prvek zde zastává úlohu obecného etického imperativu, nikoliv absolutního normativu. Způsoby argumentace či metody interpretace posvátných textů nejsou svázány s úzce pojatou metodou – mohou být velmi moderní a inovativní. Jeho mluvčím může být kdokoliv, neboť tento diskurz je charakteristicky laický. Jeho typickým příkladem je dílo amerického muslima a environmentálního aktivisty Ibrahima Abdul-Matina. Jeho další projevy se pak objevují např. ve virtuálním prostoru.

Jako třetí diskurz vyčleňujeme *institucionální*. Jeho aktéry jsou politické či jiné instituce, které využívají prvky islámské náboženské etiky k pragmatickým cílům: ovlivnění veřejné politiky životního prostředí ať už na místní nebo globální úrovni. Jeho hlavním znakem je podřízení náboženského diskurzu pragmatickým politickým cílům a též forma typická pro daný druh účelu. Do pozadí ustupuje autor i jinak typická forma úvahy či eseje a nahrazuje je snaha vypovídat jménem celku a autoritativně či kategoricky. Producenty tohoto diskurzu jsou především organizace. Jako příklady jsme zvolili texty organizace ISESCO a *Islámskou deklaraci ke změnám klimatu*.

Na druhou stranu, ač lze tyto tři diskurzy zřetelně odlišit, je třeba přiznat, že množství zahrnutého materiálu není dostatečné a analýza není dost podrobná na to, aby bylo možné tuto práci vydávat za zevrubnější diskurzivní analýzu islámského environmentalismu. Zmíněné rozčlenění je proto spíše provizorní a orientační.¹³⁷ Smyslem tohoto rozlišení je především snaha ukázat, že tyto diskurzy (případně směry či proudy) zahrnují odlišné vzorce postojů a způsoby argumentace – liší se tedy nejen v tom, kdo, proč a ke komu mluví, ale i tím, jaké postoje (pravděpodobně) zastává a jak pro ně argumentuje. Právní diskurz je v tomto ohledu nejvíce specifický a ohraničený, a to právě svým silným důrazem na normativitu. Do dalších dvou z něj proniká apologetika a "ortodoxní" přístup k tradici. Druhý diskurz je výjimečný svojí etikou individuálního činu, které je podřízeno vše ostatní; je proto též méně ohraničený a více eklektický: odkazuje se nejen na náboženství, ale na vše, co může sloužit k rozvíjení argumentace ve prospěch změny jednání. Jeho vliv se může uplatňovat v obou zbylých, přímo však spíše v institucionálním. Institucionální diskurz je ze všech nejméně specifický a jeho definičním znakem je pouze snaha ovlivnit politickou praxi diskurzivními prostředky. Od toho se odvozuje především *struktura* sdělení, méně jeho obsah. Věcně a argumentačními postupy se může shodovat a překrývat s oběma předchozími (zvolené příklady to do jisté míry doloží).

137 Je tomu tak proto, že patří k podstatě diskurzů, že mezi nimi nelze stanovit jasné a definitivní hranice (tím se právě odlišují od "koheretních" a statických myšlenkových systémů, které ovšem existují pouze jako imaginární představy svých tvůrců a stoupenců), a také proto, že máme co do činění s problematikou, která se vyvíjí přímo před našima očima.

Kromě diskurzů jakožto širších analytických jednotek pak zařazujeme ještě dva případy. Prvním z nich jsou práce Sayyeda Hosseina Nasra věnované ekologické problematice, které za diskurz nemůžeme označit, neboť jsou do značné míry unikátní. Představují pokus o systematickou filosofickou reflexi environmentální etiky, propojují islámské i mimoislámské náboženské myšlení se západní filosofickou a vědeckou tradicí a usilují o filosoficko-religionistickou syntézu vztahu mezi náboženstvím a přírodou. Pátá část konečně reflektuje pozornost, kterou ekologickým otázkám příležitostně věnovali či věnují ti, od kterých bychom to čekali možná nejméně, náboženští extremisté angažovaní v boji proti Západu a sekularismu, často prostřednictvím teroristických metod. V jejich případě rovněž, přinejmenším dosud, nelze hovořit o diskurzu, neboť v jejich výpovědích nelze sledovat systematickou návaznost; představují mezní případ toho, kam až může environmentální diskurz proniknout.

Rozmanitost islámského přístupu k ekologickým tématům potvrzuje fakt, na který se sociální a humanitní vědy dlouhodobě snaží poukázat navzdory opozici z různých stran, totiž že soudobý islám (a lze to rozšířit i na náboženství obecně) představuje fenomén, který nelze redukovat určitý jednotný motiv či doktrínu, ale který je vysoce variabilní a různorodý. Na druhou stranu, v základu všech zmíněných diskurzů a výpovědí se skrývá jednotný prvek v podobě specifické náboženské etiky, která stanoví hranice této různosti. Živý islám současnosti – a jeho postoje k životnímu prostředí – existuje v dialektice mezi těmito dvěma póly.

III.1 Životní prostředí z hlediska učenců a právníků: Jūsuf al-Qaradāwī

Islám, jako každé velké náboženství, usiluje o to dát všemu lidskému jednání smysl a určit jeho směr. Tato role, která byla dříve zásadní, je v moderní době různými způsoby oslabována, neboť věřící se pohybují ve světě, kde existují konkurenční etické rámce a normativy. Hlavním podkladem pro tuto kapitolu jsou díla náboženských učenců a právníků, *'ulamā'* či *fuqahā'*, kteří byli vzděláni

v rámci tradičních islámských institucí a zabývají se výkladem víry – můžeme říci – jako profesionálové.¹³⁸ Právě oni jsou ti, kdo (a je tomu tak opět podobně jako v dalších náboženstvích) obecný náboženský normativ dále udržují, rozvíjejí a nesou do budoucnosti.

Dá se říci, že jejich sociální role a praxe jejího vykonávání se zásadním způsobem neliší od způsobu, který byl v islámu přítomný od prvních staletí. Učenci hrají roli interpretátorů náboženství, určují, co je „správná cesta“ jednání, co je *šarī‘a*, oslovují věřící, a to ať už bezprostředně při běžném kontaktu či kázání v mešitách, nebo svým působením ve veřejném prostoru. Právě veřejné a literární působení dává vzniknout specifickému diskurzu, který v rámci islámu tvoří ohraničené pole a existuje v dialogu s jinými diskurzemi (např. politickým nebo vědeckým, ale též např. náboženským-laickým, je-li tento přítomný).

Ač se ve svých názorech na jednotlivé otázky mohou lišit (*ichtilāf*) a dokonce je to zcela přirozené, lze v jejich interpretaci náboženství sledovat zřetelnou homogenitu, ve které se odráží značný konzervativismus islámské věrouky, jejíž nositelé se jen velmi neradi odchylojí od konkrétního a doslovného řečeného, které je v posvátné tradici zaznamenáno, a od jeho tradiční legalistické a nomocentrické interpretace, jejíž metody se ustavily v době, kdy islám hrál daleko důležitější roli v životě společnosti, než dnes.

Téma životního prostředí nestojí v současné době v centru pozornosti tohoto tradicionalistického diskurzu, ale není ignorováno. Ekologická témata jsou chápána jako něco, co musí být adekvátním způsobem uchopeno a pojednáno tak, aby bylo objasněno, *co* z islámského hlediska znamená „životní prostředí“ a jeho problémy, a jaký postoj (smýšlení, jednání) je pro muslima náležitý tvář v tvář těmto otázkám problémům.

138 Pojetí duchovní autority je v islámu odlišné od jiných náboženství a pro západního pozorovatele často ne zcela zřejmé. Pouze jeden ze zde zahrnutých autorů, Širāzī, je nositelem určité pozice v rámci hierarchie, která je vlastní šī‘itskému islámu. V případě al-Qaradāwīho a ‘Abdullāha lze hovořit o semi-institucionalizované autoritě, kterou však nelze chápat jako méněcennou. Fakt, že islám „nemá církve“, nikterak nesnižuje podstatnou roli, kterou v něm ‘*ulamā*’ (učenci) jakožto stratum duchovních autorit hrají.

Je zřejmé, že zájem o tyto otázky vznikl mezi islámskými duchovními proto, že se toto téma (podobně jako faktické environmentální problémy) rozšířilo do islámských zemí jako jedna ze součástí modernizace. Jejich porozumění tomuto problému, jeho podstatě, jeho příčinám a důsledkům se proto neliší (až na určité podružné rozdíly, o kterých bude řeč níže) od našeho. Vychází z téhož ekologického *vědění*, které bylo popsáno v kap. I.

Jeho interpretace je ovšem zcela specifická. Vychází z přesvědčení, že Bůh předal člověku relativně přesný normativní rámec k jednání, a to včetně jeho jednání ve vztahu k přírodě a životnímu prostředí. *Šarī‘a* se vztahuje i na tuto oblast. Tento rámec je platným a autoritativním způsobem určován na poli náboženských věd zastřešených „právní vědou“, *fiqh*.

Pro tento přístup je typická kategorizace a klasifikace jevů, osob, činů atd a souvztažné normativní určení toho, co je z náboženského hlediska *náležitě*. Islámští učenci v souladu s touto metodou postupně definují samotný pojem životního prostředí jeho součástí i obecné vlastnosti, vztahy, které jím procházejí, jeho inherentní hodnotu atd. Posléze definují vztah člověka k němu a Boží vůli ve vztahu k obojímu; v posledním kroku pak etické principy jednání. Ty jsou odvozeny s použitím tradičních formálních metod a zahrnují další kategorizaci (např. podle míry závaznosti určitého jednání, závažnosti provinění ad.).

Pro tento způsob zpracování tématu je příznačné to, že je vyhraněně teistické a má snahu se opírat výhradně o prameny z nitra islámské tradice. Životní prostředí existuje především ve vztahu k Bohu a jeho stvoření a podstatné je, co o něm Bůh člověku sdělil. Tento výklad je chápán jako nadčasový a celistvý, jako univerzální a nezávislý na dalších zdrojích a dalších druzích úvah. Ačkoliv se učenci zjevně opírají např. o vědecká zjištění a moderní kategorizaci environmentálních témat, nečiní tak explicitně, ale zacházejí s nimi jako s něčím, co pouze potvrzuje a rozšiřuje to, co již je samo o sobě zjevně přítomné v tradici islámu: fakta vědy, fakta současných environmentálních problémů a jejich reflexe ve společnosti pouze dokládají to, co bylo již dlouho předtím předáno ve formě zjeveného náboženství.

Zpracování otázky životního prostředí se má stát součástí obecného systému norem (podobně nadčasového a univerzálního) *šarī'y, fiqhu* ad., ze které tato otázka nemůže být principiálně vynechána. Tento záměr zahrnout ekologickou tematiku do celistvého normativního rámce vyjadřují názvy děl jako „Pohled islámského náboženství na ochranu životního prostředí“, „*Fiqh*, životní prostředí“ ad. Univerzalistický postoj dává vzniknout již zmiňované a často opakované tezi, že „islám znal ekologii mnohem dříve, než západní věda“, kterou (čímž se vracíme k problému diskutovanému v kap. I.3) je třeba chápat spíše než jako historické tvrzení jako normativní výrok.

Dá se říci, že tento postoj na jedné straně vytváří pozitivní etiku, která je pro-environmentální (neboť interpreti se shodují, že životní prostředí se má opatrovat a opečovávat), nicméně zároveň silně formalistická. Nezahrnuje hlubší a konkrétnější kritiku praxe v islámských zemích, navrhuje velmi málo konkrétních řešení či opatření a z hlediska současného pohledu ekologických věd zahrnuje koncepční i faktické omyly. Byť stanoví i některé pozitivní formy jednání (*iḥsán*) vypovídá převážně v restriktivním smyslu. Otázka životního prostředí je v ní podřízena otázce náležitosti náboženského jednání a celkový pohled na environmentální problémy je zkreslený apologetikou.

Výpovědi náboženských učenců se neomezují pouze na rigidní zpracování metodami náboženských věd. Součástí jejich díla jsou, ač jakoby sekundárně, i obecnější úvahy etického charakteru. V nich je rozebírána např. současná situace ve světě či společensko-historické kořeny ekologických problémů. Autoři-učenci zde častěji reflektují vědecké poznání a neislámský environmentální diskurz. Právě zde se dostává ke slovu apologetika. Dělitkem přítomným v těchto úvahách je typicky v duchu konzervativního islámu opozice islámský vs. ne-islámský, a jejich záměrem propagace a obhajoba náboženství. Ekologické problémy jsou proto spojovány s ne-islámským jednáním a jejich příčina spatřována v odvrácení se od náboženství.

Mezi texty, které byly z pera muslimů environmentální problematice věnovány, patří i práce jednoho významných reprezentantů tradicionalistického proudu soudobého islámu, Jūsufa al-Qaradāwīho. Al-Qardāwī je jedním z těch, kdo ztělesňují diskurz konzervativních duchovních současnosti a jejich

skripturalistický, tradicionalistický a legalistický přístup. Jeho práce věnovaná environmentální problematice vyniká svou propracovaností, komplexním uchopením tématu a úrovní zpracování. Volíme ji proto jako modelový případ, který příležitostně doplníme z dalších zdrojů.

Mezi další z významných náboženských autorit, které věnovaly problematice životního prostředí samostatný spis patří např. významný šī'itský duchovní a *mardža* ' Muḥammad Hussein Šīrāzī, který krátce před svou smrtí v r. 2000 publikoval spis s názvem „Životní prostředí, *fiqh*“. Není při tom jasné, zda se nejedná spíše o edici příležitostných výroků a textů, celá práce se vyznačuje malou propracovaností a uceleností.¹³⁹ Dalším, kdo se k této tematice vyjádřil byl šī'itský *'ālim*, absolvent al-Azharu a koránský *mufassir* (komentátor) Šihāta ' Abdallāh působící mj. jako ředitel Katedry islámské šarī'y Káhirske university, který svou relativně stručnou publikaci vydal také rok před svou smrtí.¹⁴⁰

Obě díla, jak Šīrāzīho, tak Šihāty se vyznačují podobným přístupem k celé problematice. Jejich charakter je skripturalistický a apologetický: předmětem těchto prací a je především vyvození *islámského* pohledu na problematiku životního prostředí, pro *islámské publikum*, s použitím převážně náboženských zdrojů a s jednoznačnou tezí, totiž že posvátné texty islámu i toto náboženství vůbec *zahrnují řešení ekologických problémů* v podstatě v singulární podobě. Obě ale nedosahují úrovně al-Qaradāwīho práce, která se vyznačuje promyšlenou strukturou, širokým rozsahem pojednaných otázek a především reflexivním postojem k západní vědě a západnímu diskurzu. Vedle toho lze jmenovat i další zdroje.¹⁴¹

139 Muḥammad Ḥussain Šīrāzī, *Al-Bī'a al-fiqh*.

140 Šihāta ' Abdallāh, *Ru'jat ad-dīn al-islāmī fī al-ḥifāz 'alā al-bī'a*.

141 Viz např. Muḥammad ' Abd al-Qādir al-Faqqī, *Al-Bī'a: mašākiluhā wa qadājāhā wa ḥimājatuhā min at-talawwuth, ru'ja islāmīja* [Životní prostředí: jeho problémy, otázky a jeho ochrana před znečištěním, islámské hledisko] (Káhira: Dār an-našr li-ṭ-ṭibā'a al-islāmīja, 1993). Jde o práci autora, který nemá formální islámské vzdělání. Al-Faqqī je egyptský chemik a básníka, přesto se jeho spis vyznačuje jak náboženským citěním, tak důkladným a informovaným shrnutím ekologické problematiky. Mezi dalšími pracemi lze jmenovat: ' Alī Sukkarī, *Al-Bī'a wa qijam al-Mudžtama'* [Životní prostředí a společenské hodnoty] (Káhira: Dār al-kitāb al-ḥadīth, 2002); Muḥammad Munīr Ḥadždžāb, *At-Talawwuth wa ḥimājat al-bī'a: qadājā al-bī'a min manzūr islāmī* [Znečištění a ochrana životního prostředí: otázky životního prostředí z islámského hlediska] (Káhira: Dār al-fadžr li an-našr wa at-tawzī', 2002).

Životní prostředí a kategorie islámských věd

Hlavním předmětem al-Qaradāwīho zkoumání je odvodit z psané tradice adekvátní islámský pohled na řád stvoření, jehož je *bī'a*, životní prostředí, součástí. Tento řád je univerzální a nadčasový. V al-Qaradāwīho publikaci nám proto správné poznání tohoto řádu poskytuje v první řadě vždy Korán a *sunna*, a to v jejich co nejvíce doslovném znění (jak velí metoda, která je autorovi vlastní). Druhotným zdrojem pro toto poznání jsou tradiční islámské vědy. Teprve v třetí řadě (můžeme říci: jako autorita třetího řádu) přichází ke slovu empirické poznání a interpretace současného světa. Ta slouží ovšem pouze k dalšímu doložení a stvrzení poznání, které bylo již dříve ve své úplnosti odvozeno z posvátných písem, nikdy ne k jeho revizi nebo korekci.

Dalším podstatným rysem je samozřejmé spojování toho, co moderní věda a filosofie většinou odlišuje jako dvě rozdílné věci: řádu přírody a sociálního řádu. Role člověka v řádu stvoření, jeho sociální instituce, jeho náležité chování i míra jeho svobody, to vše je Bohem člověku předepsáno a určeno zcela analogicky k tomu, jakým způsobem je předurčen pohyb nebeských těles, směr vanutí větru nebo jednotlivé fáze života organismů. Tento specifický pohled, kterým se náboženské vidění světa odlišuje od sekulárního, a o kterém jsme hovořili výše, má al-Qaradāwī do jisté míry společný i s ostatními interprety environmentální problematiky z islámské perspektivy. Odlišuje se však důrazem na striktní podobu tohoto řádu, legalismem: má tendenci vykládat všechny aspekty problému jako jednoznačně vyjádřitelné normy (čímž se míra svobody člověka ve výsledku značně zužuje), v důrazu na využití posvátných textů a v celkovém zdůrazňování pohledu, podle kterého je toto poznání Božího řádu, odvozené *prostřednictvím* metod islámských věd z pravd, které byly Bohem lidstvu předány, dokonalé a dostačující. Relativně menší roli než u následujících autorů (viz níže) u něj hraje např. osobní etika či praktický rozum.

Al-Qaradāwīho text je rozčleněn do několika částí. Započíná samotným vymezením pojmu životního prostředí.¹⁴² Autor jej vnímá holisticky, zcela v souladu s původní kosmologickou koncepcí islámu – životní prostředí proto

142 Viz II.1.

zahrnuje nejen zemské ekosystémy, případně pozemskou přírodu, ale též „nebeské sféry“.¹⁴³ Toto prostředí pak definuje na základě dvou rysů: (1) životní prostředí je stvořeno ku prospěchu člověka, aby v něm mohl žít, poté co opustil rajskou zahradu (*džanna*) a nachází se v něm vše potřebné (to je uvedeno v kontextu islámského mýtu o stvoření člověka a jeho usídlení na zemi, o čemž vypovídají verše 20:117–119); (2) všechny části životního prostředí navzájem spolupracují podle Božího ustanovení. Druhý aspekt, tedy předurčená harmonie životního prostředí dále přispívá k tomu, že je vhodné k životu. Tuto koncepci harmonie a rovnováhy al-Qaradāwī dokládá jednak koránskými verši a též sekundárně poznatky moderní vědy (koránské poselství bylo vědou „prokázáno“), jak může ilustrovat jeho komentář (ukázka souvisí s verši sūry al-Ḥadžar, 19–21 – viz výše):

... slova vznešeného „každé věci správně vyvážené“ jsou vědeckou pravdou, kterou prokázaly skutečnosti zjištěné moderní vědou: každá rostlina se skládá z určitých složek, jako jsou minerály, soli, voda atd., a ty jsou vyvážené s přesností gramů či miligramů. [...] běh vesmíru (či stvoření, *kawn*) se neřídí náhodou a neplyne bez rozmyslu, naopak, každá věc v něm má svůj rozměr, míru, a vyváženost. Kdyby množství vody v oceánech bylo vyšší nebo nižší než je jeho dnešní úroveň, kdyby rozměry Země byly větší nebo menší, než jsou, kdyby její otáčení či oběh okolo Slunce byly rychlejší nebo pomalejší, kdyby množství kyslíku v atmosféře bylo větší či menší než je nyní – a mohli bychom zmínit další eventuality – kdyby věci byly takto, život by na Zemi nevznikl.¹⁴⁴

Můžeme zde poznamenat, že argument, podle kterého je složení atmosféry Země vyvážené a uzpůsobené pro existenci života, se objevuje i u dalších autorů níže. Mezi dalšími vědeckými důkazy pro svou koncepci al-Qaradāwī uvádí např. evoluční rozdělení živé přírody na rostliny a zvířata, které si

143 Jūsuf al-Qaradāwī, *Ri 'ājat al-bī'a*, 12.

144 Tamt., 15–16.

mezi sebou vyměňují oxid uhličitý a kyslík: „A každá z obou říší by bez druhé zahynula, ale Bůh, který vše stvořil, mezi nimi ustavil spolupráci tímto nádherným způsobem.“¹⁴⁵

Po tomto úvodu kombinujícím vědecký a náboženský diskurz následují další kapitoly. První z nich se zabývá otázkou vztahu mezi *šarī‘ou* a péčí o životní prostředí, další, nazvaná „Islámské pilíře péče o životní prostředí“, obsáhle rozebírá konkrétní normy a vzory chování člověka k přírodnímu okolí tak jak jsou obsaženy zvl. v tradici (*sunna*) Proroka Muḥammada, ať už jde o náležitý způsob hospodaření, nakládání s vodou, vztah ke zvířatům atp. Teprve ve třetí kapitole se al-Qaradāwī dostává k tomu, co můžeme chápat jako reakci na současné environmentální problémy a v návaznosti na moderní vědecké poznatky se zabývá „riziky životního prostředí“, především problematikou znečištění, vyčerpání zdrojů a narušení přirozené rovnováhy. Poslední tři kapitoly se do značné míry soustředí opět na náboženský rozměr problematiky a shrnují způsoby, jakým je prostředí ničeno (kapitola 4 – především s ohledem na motivace a důsledky) jaké jsou islámské instituce, které mohou sloužit k lepší péči o životní prostředí (kapitola 5) a jak přistupovat k tomuto problému „v současné historické realitě“ (kapitola 6 – obsah je v zásadě shodný s kap. 5).

Fakt, že al-Qaradāwīho východiskem pro zpracování tématu je vztah životního prostředí k *šarī‘e* je plně v souladu s jeho tradičním přístupem *‘ālima* a *faqīha*, pro kterého je islám se svojí „správnou cestou“ autochtonním normativem v němž je tato otázka již zahrnuta (o čemž svědčí teze uvedená v úvodu, totiž že ochrana životního prostředí „není vynálezem Západu v současné době“, ale naopak souvisí s mnoha islámskými vědami).¹⁴⁶ Celá první kapitola rozpracovává obecné normativy upravující vztah člověka k životnímu prostředí tak, jak jej definují jednotlivé náboženské vědy. Tyto vědy lze chápat právě tak, že rozvíjejí porozumění výše zmíněnému trvalému řádu, který Bůh lidem seslal, aby se jím řídil jednotlivci i celá společnost. V uvedené kapitole jsou proto především

145 Tamt., 17.

146 Tamt., 20.

poskytnuty důvody, proč je „péče o životní prostředí“ z hlediska islámu (alespoň v al-Qaradāwīho interpretaci) povinná a závazná a podléhá stejným sankcím, jako ostatní náboženské normy.

Jako první je tematizován vztah k *‘ilm uṣūl ad-dīn* (tedy věda o základech náboženství, teologie) popřípadě *‘ilm at-tawhīd* (věda o Boží jedinnosti), která se týká poznání základních aspektů náboženství. V al-Qaradāwīho podání vymezuje roli člověka nejen ve vztahu k Bohu, ale též ve vztahu ke *kawn* (vesmíru), právě kvůli „environmentálnímu“ aspektu tohoto vztahu. Člověk je nadřazen všemu ostatnímu stvoření, a to na základě koncepce *chilāfat* (potažmo *amānat* – viz kap. II.2), nicméně neznamená to, že by měl nad bytostmi a jsoucný sobě podřízenými „volnou ruku“. Nesmí totiž narušovat Boží *sunan*¹⁴⁷ (zde možné chápat jako „řád“) ve stvoření a odvrátit se od Božích příkazů. Jeho hlavní povinností (al-Qaradāwī zde cituje středověkého aš‘aritského exegeta ar-Rāghiba al-Isfahānīho) v životě je totiž *‘ibāda*, uctívání či služba Bohu, která „zahrnuje vše, co je Bohu milé a co ho těší ze slov i činů, a týká se všech oblastí života.“¹⁴⁸

Tuto velmi obecnou maximu dále rozvíjí *‘ilm as-sulūk* (doslova: věda o chování), což můžeme poněkud zjednodušeně ztotožnit s morálkou či etikou (ale i mravem). Al-Qaradāwī se hned v úvodu zamýšlí nad vztahem mezi morálkou (*chuluq*) a náboženstvím a vyjadřuje se (ve shodě s mnoha sunnitskými *‘ulamā’*) pro identitu obou konceptů,¹⁴⁹ které v evropské tradici spíše rozlišujeme:

Náboženství je spojením těchto dvou věcí: bohabojnosti a konání dobra ve vztahu k jeho stvoření.¹⁵⁰

Což zahrnuje taktéž:

147 Jedná se o plurál slova *sunna*, nejedná se však o *sunnu* Muḥammada zachovanou v *ḥadīthech*, ale o Boží „zvyklosti“, jak se odrážejí ve stvořeném řádu přírody.

148 Tamt., 21–23. Další dvě povinnosti jsou právě *chilāfa* – tj. aktivní šíření a nastolování pravdy, dobra a spravedlnosti ve světě – a *‘imāra*, „osídlování“, což lze ztotožnit s běžným „světským“ životem, zemědělstvím, výstavbou sídel (samozřejmě s ohledem na ostatní normy).

149 Jako autority pro tento svůj pohled cituje Qajjima ibn Džawzīju a imāma Katānīho.

150 Tamt., 26.

[...] konání dobra ve vztahu k prostředí a všem jeho prvkům: konání dobra k lidem, konání dobra ke zvířatům, konání dobra k rostlinám, dobré zacházení s vodou, dobré zacházení se vzduchem [...] ¹⁵¹

Tuto myšlenku al-Qaradāwī dále rozvíjí po zbytek části věnované *'ilm as-sulūk*. Islám klade na dobré chování a úsilí o jeho zlepšování velký důraz, svědčí pro to i lidové rčení *ad-dīn mu'āmalā*, tj. zhruba „náboženství je, jak se člověk chová“. Muslim se nemá omezovat pouze na stanovené povinnosti, ale má se snažit zlepšovat své chování ve všech ohledech – ve vztahu k Bohu, sobě, všem lidem okolo i přírodě –, neboť v tom tkví jádro zbožnosti.¹⁵² Islám učí též přátelství a lásce (*al-widd wa al-ḥubb*) k přírodě, je správné milovat jak zvířata tak neživé části přírody, neboť i ty se klaní Bohu.¹⁵³ Vztah muslima ke stvoření (vesmíru) okolo něj je výjimečný, je to vztah ke světu jako svědectví o Bohu, *ājat* (viz výše zmíněná koncepce)¹⁵⁴, stvoření je *ni'ma*, tj. „požehnání“ či „milost“, za niž je člověk povinován vděčností Stvořiteli.¹⁵⁵ Svět pak kromě toho slouží i k uspokojování lidského ducha svojí krásou a „věřící spatřuje krásu ve všech věcech skrze svůj duchovní cit víry, kterým vidí krásu Tvůrce skrze to, co vytvořil“ (podobně jako básník používá svůj estetický cit).¹⁵⁶

Následuje výklad vztahu životního prostředí k *'ilm al-fiqh* (tedy právní vědě, kterou si patrně s koncepcí *šarī'i* spojujeme nejčastěji). Al-Qaradāwī se kloní k legalistickému názoru, že právní klasifikace (*aḥkām*) *šarī'y* se vztahuje na *všechny činy člověka*.¹⁵⁷ Z tradičních kategorií relevantních pro environmentální otázky zmiňuje jak oblast kultovních povinností (*'ibādāt*) tak těch „světských“ (*mu'āmalāt*). Jako konkrétní příklady uvádí např. zákaz lovu, trhání květin na

151 Tamt.

152 Tamt.

153 Tamt., 30. V této souvislosti cituje výše zmíněné verše 6:38, 22:18 a 17:44.

154 Tamt., 31. Cituje zde úsloví: *al-kawn, huwa al-muṣḥaf al-šāmit, al-qur'ān huwa al-muṣḥaf an-nātiq*, tedy „Svět je Písmo mlčící, Korán je Písmo mluvící.“

155 Tamt., 32–34. Cituje 16:13, 27:60; 22:5; 50:10 a jiné verše.

156 Tamt., 35–37.

157 Tamt., 38.

určitých místech, tedy instituci rezervací, hájemství (*al-maḥmījāt*), zásady pro „oživování věcí, které dosud nikomu neslouží“ *ihjā' al-mawāt*¹⁵⁸, zásady související s vlastnictvím vody, ohně a soli.¹⁵⁹ *Fiqh* se k otázkám životního prostředí vztahuje též svými obecnými pravidly, právními maximami (*al-qawā'id al-kullīja*), např. *lā ḍarar wa lā ḍirār* (nezpůsobování škody a neoplácení škodou), od nichž lze odvodit nová opatření vztahující se na environmentální problematiku – zde al-Qaradāwī spatřuje konkrétní prostor pro uplatnění trestů *ta'zīru*¹⁶⁰ na společnosti, které poškozují životní prostředí a tím potažmo celou společnost, neboť na nutnosti ochránit společnost před aktivitami jedince, které poškozují všechny, se shodnou všechny *madhhaby* v rámci *idžmā'*.¹⁶¹

Ještě obecnější zdroj pro tvorbu práva vztahujícího se na ochranu životního prostředí pak tvoří *uṣūl al-fiqh*, zdroje nebo kořeny práva zabývající se obecnou metodologií. Al-Qaradāwī zvláště zmiňuje relevanci *maqāsid aš-šarī'a*, tj. konceptu či záměru *šarī'y*, mezi které patří např. *džalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsīd* (vymáhání prospěšného a bránění škodlivému) a především zásada nutnosti zachování pěti nezbytných věcí (*aḍ-ḍarūrījāt*), tj. náboženství, života, potomstva, majetku a rozumu,¹⁶² což al-Qaradāwī využívá jako osu pro další výklad.¹⁶³ Zločiny (*džināja*) páchané na životním prostředí odporují náboženství, neboť přestupují, co Bůh nařídil. Země patří Bohu, nikoliv člověku, který na ní má jednat v souladu s Božím řádem (*sunan*), a to obzvláště vzhledem k tomu, že mu byla svěřena role zástupce (*chalīfa*).¹⁶⁴ Poškození životního prostředí odporuje též zásadě zachování lidského života, neboť život na zemi se stává stále

158 Jedná se v obecném smyslu o ustanovení vyplývající ze *sunny* proroka Muḥammada, dle kterého může kdokoliv nabýt za určitých podmínek vlastnictví půdy, která nikomu nepatří a není využívána.

159 Tamt., 38–39.

160 Jedná se o tresty jejichž stanovení je dle tradičního islámského právního výkladu v pravomoci soudce či vládcy.

161 Tamt., 42.

162 *Ad-dīn, an-naḥs, an-naṣl, al-māl, al-'aql*.

163 Tamt., 45–47.

164 Tamt., 47.

svízelnějším a škody způsobené znečištěním se podobají pomalé sebevraždě, kterou páchá člověk užívající omamné látky nebo ten, kdo kouří.¹⁶⁵ Dále odporuje zásadě zachování potomstva, neboť nebezpečí plynoucí z napáchaných škod bude narůstat v dalších generacích; „vyčerpáváme zdroje, které jim patří [...] odkazujeme jim pohromy, které nebudou moci odvrátit [...] narušujeme přírodní rovnováhu [...]“¹⁶⁶ Podobné závěry se pak týkají též otázky majetku a rozumu.

Na základě těchto analogií al-Qardāwī dospívá k závěru, že poškozování životního prostředí je v rozporu s *maqāṣid aš-šarī'a*, a též jej na tomto místě poprvé přímo ztotožňuje s „šířením zkaženosti na zemi“ (*ifsād fi al-arḍ*).¹⁶⁷ Poslední část týkající se *'ulūm al-Qur'ān wa as-sunna* (věd o Koránu a sunně) slouží už jen k doplnění tohoto stanoviska. Výsledek první části je tudíž zřejmý – poškozování životního prostředí v jakémkoliv smyslu je z hlediska *šarī'y* nezákonnou, neobhajitelnou záležitostí a zbožný věřící by měl konat pravý opak. Kromě úvahy o sankcích pro společnosti, které se na této činnosti podílejí však al-Qardāwī nenavrhuje žádné jiné podrobnější kroky, které by tuto praxi, která zjevně probíhá i v muslimských zemích, měly změnit. A lze si povšimnout i toho, že se omezuje pouze na konstatování, že poškozování životního prostředí je *obecně* v rozporu s *maqāṣid aš-šarī'a*, nicméně nepodává žádné konkrétní kvalifikace konkrétních činů např. na základě jejich závažnosti.

Nicméně tento nedostatek konkrétního zpracování tematiky částečně kompenzuje druhá rozsáhlejší kapitola s titulem „Islámské pilíře péče o životní prostředí“ a závěrečné kapitoly zabývající se rolí islámských institucí (a též teze, podle které je základem nápravy návrat k víře). Pokud jde o zmíněné pilíře, al-Qardāwī jich vyjmenovává celkem osm: (1) vysazování stromů a zeleně; (2) osídlování a zúrodnování; (3) čistota a její udržování; (4) ochrana zdrojů; (5) péče o zdraví člověka; (6) konání dobra ve vztahu k životnímu prostředí; (7) ochrana prostředí před destrukcí; (8) péče o rovnováhu v životním prostředí. Dá se říci, že na rozdíl od teoretického pohledu, který je uplatněn ve třetí kapitole, spočívají

165 Tamt., 48–49.

166 Tamt., 49.

167 Činí tak na základě komentáře Abū Ḥajjāna, který ztotožňuje *ifsād* s narušováním pěti nutností. Viz tamt., 52.

tyto „pilíře“ převážně v praktických (ačkoliv stále namnoze obecných) zásadách každodenního jednání a lze je tak považovat za určitý návod pro běžného věřícího, jak by se měl chovat a podle jakých vzorů by se měl řídit, aby se vyhnul tomu, co bylo v předchozí kapitole striktně zavrženo jako nepřípustné, a naopak, aby konal skutky, které jsou chápány jako náležité a záslužné. Protože výklad všech podrobností, které al-Qaradāwī zmiňuje, by byl příliš rozsáhlý, zaměříme se na obecné charakteristiky jeho přístupu a na vyjmenování některých podstatných aspektů a zajímavostí.

V první řadě, pozornost může vzbudit již struktura celé kapitoly, neboť al-Qaradāwī začíná u činností, které jsou ze své podstaty lidskými zásahy do ekosystémů konanými z utilitárních pohnutek. První dva „pilíře“ se *de facto* týkají zemědělské činnosti. Sadba stromů a *tachḍīr*, „ozeleňování“ (1) jsou žádoucí ze dvou důvodů – píše al-Qaradāwī – jednak kvůli prospěšnosti pro člověka (ať už vlastníka samotného, nebo jiné lidi či zvířata) a za druhé kvůli prvku krásy, který je s nimi spojen.¹⁶⁸ Zemědělství je *fard al-kifāja*¹⁶⁹ a je třeba k němu lidi přinutit.¹⁷⁰ To je dále rozpracováno v části o zúrodňování (2), kam al-Qaradāwī zařazuje samostatnou kapitolu o ožívování „mrtvé půdy“ (*ihjā' al-mawāt*, viz též výše). Mrtvá půda je neobdělaná půda bez vlastníka, bez vody, na které nestojí žádná stavba a ze které se nedá nic vytěžit. Živá je ta, kde se usídlil člověk, zasadil zde zeleň a zřídil si zde své obydlí a obživu. Dle *šarī'y* mu pak náleží. Tímto oživením se dosahuje zvýšení výrobních zdrojů a jedná se o jednu z nejlepších věcí, kterou může člověk udělat.¹⁷¹ Al-Qaradāwī pak do této kategorie dále zařazuje i stavbu obydlí a továren a celkově se vyslovuje pro „urychlení rozvoje osídlení“ a to též ve smyslu budoucích potřeb.¹⁷² Tento přístup se zdá být ve zjevném rozporu s většinou soudobých strategií udržitelného rozvoje, které se naopak zabírají otázkou, jak přirozené biotopy před stále se rozrůstajícím lidským osídlením

168 Tamt., 59.

169 Čili náboženská povinnost která musí být splněna za celou obec; nemusí ji vykonávat všichni, ale pouze počet dostatečný k jejímu splnění.

170 V této souvislosti cituje tafsīr al-Qarṭabīho. Tamt., 60.

171 Tamt., 69–70.

172 Tamt., 72.

a hospodářskou aktivitou ochránit. Aniž bychom zde chtěli sklouzávat ke geografickému determinismu, je třeba si položit otázku, zda autor nevychází z určité představy definované geografickými podmínkami Blízkého východu, v nichž lze typické pouštní okolí lidské civilizace spíše považovat za „mrtvou půdu“, než např. v oblastech tropů. V odlišném případě by musel zjevný rozpor s mezi náboženskou tradicí a ekologií vyřešit jiným způsobem.¹⁷³

Část věnovaná otázkám čistoty (3) rekapituluje z větší části islámské zásady pro rituální očištění (*wuḍū' a ghusl*) a na základě několika *ḥadīthů* pak nabádá k odstraňování nečistot a překážek z cesty, což je vykládáno částečně zobecňujícím způsobem.¹⁷⁴ Část pojednávající o zdrojích (4) v první řadě podává výčet zmínek, které jsou v Koránu o darech (*hibāt*) přenechaných Bohem člověku s povzbuzením k tomu, aby je přeměnil na bohatství (*tharwa*), a následně věnuje větší prostor islámským zásadám zacházení s tímto bohatstvím. První se týká „bohatství fauny“. Al-Qaradāwī zdůrazňuje zákaz zabíjení bez příčiny nebo pro zábavu¹⁷⁵ a zásadu, že vše, co lze ze zabitého zvířete využít, je třeba zužitkovat. Zakázáno je též vybíjení druhů¹⁷⁶ a o domácí zvířata je třeba pečovat svědomitě a v souladu s pravidly, která zakazují např. vypalování znamení na tvář nebo překrmování.¹⁷⁷ Kratší prostor je pak věnován ochraně „rostlinného bohatství“, kde al-Qaradāwī opět zdůrazňuje obecné maximy ne-plýtvání a nepoškozování živé přírody nad rámec běžného hospodaření s ní.¹⁷⁸ Poslední část je pak věnována vodě, její ochraně před znečištěním a úspornosti při jejím využívání. Al-Qaradāwī poukazuje na předpovědi biologů o budoucím nedostatku vody, který může sloužit

173 Za zmínku stojí, že aplikace tohoto konceptu na environmentální problematiku se nalézá ze všech zkoumaných autorů pouze u al-Qaradāwīho.

174 Tamt., 78–84.

175 Tamt., 89.

176 Tamt., 91–92. Na základě veršů 3:191 a 6:38.

177 Tamt. 96.

178 V tomto smyslu využívá verše 34:15–17 pojednávající o lidu Sabā', který si svou nevděčností vysloužil Boží trest a též *ḥadīthu* ze sbírky Abū Dāwūda: „Kdo pokácí *sidr* (strom rodu *ziziphus* vyskytující se v oblasti Blízkého východu, k němuž se váží mnohé náboženské konotace – pozn. JK) vloží mu Bůh hlavu do ohně.“ Oba fragmenty posvátných textů zobecňuje jako všeobecný pokyn k ochraně stromů a rostlin. Tamt., 99.

jako záminka budoucích vojenských konfliktů. Řešení lze opět najít v islámských nařízeních, která se vody týkají.¹⁷⁹ Následující část (5) je věnována otázce péče o lidské zdraví ve smyslu prevence i léčby. Vzdvihuje důležitost zdraví a rozebírá některé etické otázky související se vztahem k moderní medicíně. Protože s problematikou životního prostředí, jak ji zde chápeme, nemá přímou spojitost, nebudeme se jí zde podrobněji zabývat.

Pokud jde o *ihsān*, konání dobra (6), aktualizuje al-Qaradāwī oba významy tohoto termínu (viz kap. 2): s přírodou je třeba zacházet s pečlivostí a poučeně a s láskou a něhou neboť též Bůh miluje všechny věci a mírnost, přátelskost (*rifq*) přikazuje.¹⁸⁰ Tento princip vztahuje al-Qaradāwī na všechny součásti prostředí počínaje člověkem – muslimem i nemuslimem, a zahrnuje do něj zvířata, rostliny, nerosty, zemi a půdu a vodu. Dá se říci, že tato část se nejvíce blíží konceptu environmentální etiky, která není nutně zatížena legalistickým důrazem na „posuzování všech činů“, jak jsme jej viděli v částech předcházejících. Princip správného a dobrého konání není (a v zásadě ani němůže být) totiž podřízen konkrétním normám a je univerzální, aplikovatelný na jakékoliv lidské jednání.

V části věnované „ochraně životního prostředí před destrukcí“ (7) al-Qaradāwī rozděluje tuto destrukci (*itlāf*) do několika kategorií především na základě motivací a úmyslů aktéra, který se jí dopouští. Destrukce je každopádně zakázána bez ohledu na pohnutky a v souladu s principem společenské odpovědnosti je třeba jí zabránit – rukou, jazykem nebo srdcem.¹⁸¹ Ničení může být způsobeno pouhou krutostí – zde al-Qaradāwī cituje *ḥadīth*, podle kterého je žena, jež utýrala kočku hladu, odsouzena k posmrtnému trestu ohněm.¹⁸² Stejně

179 V souvislosti se znečištěním zmiňuje několik *ḥadīthů* zapovídajících vyměšování do vody a poblíž vodních zdrojů, což vztahuje na (aktuálnější a nebezpečnější) problém průmyslového znečištění, o *sunnu* se opírá též v otázce plýtvání (mj. rozebírá přednost využití vody k pití před rituálním očištěním.) Viz Tamt. 101–104.

180 Tamt., 120–121.

181 Což zjevně odkazuje na různé formy toho, co je označováno termínem *džihād*, tj. „úsilí“, boj za víru, spravedlnost, společenské dobro, proti nepřátelům islámu atp. Pojem *džihādu* ovšem není explicitně uveden a není zmiňován ani ve zbytku publikace.

182 Tamt., 143.

tak je ovšem zakázáno chovat se k přírodě krutě z důvodu hněvu, například vypálit mraveniště, protože člověka štípnul mravenec.¹⁸³ Zakázáno je bezúčelné ničení a škodění, přičemž významnou roli zde hraje *ḥadīth*, dle kterého se ptáček, kterého někdo z rozmaru (*'abathan*) zabil, v soudný den vzlétne a podá Bohu stížnost na toto jednání.¹⁸⁴ Celkově je zapovězeno zabíjení zvířat za jiným účelem, než ke spotřebě jejich masa a dalších produktů a bez náležitého podřezání (*dhabīḥa*). Zakázáno je dále ničení bez nutnosti a potřeby a kvůli nedbalosti či bezdůvodnému plýtvání, mezi které patří zanedbávání zvířat, úrody na polích či skladovaných zásob, takže dojdou újmy, zanedbávání oděvů, budov či strojů tak, že doslouží před koncem své životnosti, svícení nadarmo či zbytečné pouštění vody z kohoutku, vyhazování zbytků jídla do popelnice, zahazování oděvů jen proto, že vyšly z módy nebo kvůli drobným vadám a vůbec vyhazování věcí, které ještě mohou někomu sloužit.¹⁸⁵ Poslední stránky se pak týkají známých omezení *šarī'y* vztahujících se na jednání během války.

Zcela na závěr se pak al-Qardāwī věnuje otázce rovnováhy v životním prostředí a nutnosti jejího zachování (8). Dá se říci, že se zde pozornost přesouvá směrem ke globálním environmentálním otázkám a problémům velkého rozsahu, které definují moderní environmentalismus v jeho podstatě. Jedná se především o představu zásadního konfliktu mezi lidmi a životním prostředím, která se stala jedním z leitmotivů moderního environmentálního diskurzu. Kapitola na rozdíl od předcházejících koncipována spíše obecně. Al-Qaradāwī bez významných modifikací vychází z výše popsaného konceptu rovnováhy (*mīzān*), chápaného opět holisticky: člověk musí vždy být spravedlivý a udržovat rovnováhu ve všem, co dělá.¹⁸⁶ Představu o vyváženém fungování přírodního světa na tomto místě dokládá též některými vědeckými poznatky.¹⁸⁷ Nicméně zcela na závěr přidává

183 Tamt., 144.

184 Tamt., 145.

185 Tamt., 147–148.

186 Tamt., 152.

187 Zmiňuje opět rovnováhu v chemickém složení rostlin a uvádí příklady možné negativní role invazivních druhů nebo rolí predátorů při udržování přirozené rovnováhy ekosystémů. Tamt., 153–154.

koncept, který jinak není zcela obvyklý. Životní prostředí kromě toho, že je na počátku stvořeno ve stavu smysluplné a neporušené rovnováhy, má též schopnost reagovat na případné narušení tuto rovnováhu do jisté míry obnovovat. To al-Qaradāwī ztotožňuje s koránským principem *sunnat at-tadāfu*¹⁸⁸, což je princip, který se původně týká vztahů v rámci lidské společnosti. Podle tohoto principu Bůh chrání jednoho člověka před druhým a brání tomu, aby silnější utlačovali slabší. Al-Qaradāwī jej vztahuje též na stvoření potažmo přírodu, která na útlak ze strany člověka odpoví stejným způsobem. To je nakonec ztotožněno s podstatou environmentálních problémů velkého rozsahu, které jsou vlastně obrannou reakcí na narušení přirozeného řádu věcí (charakteristicky opět nejen v přírodě, ale i v člověku samotném):

A tak se narušuje rovnováha ve vesmíru a v životě nezodpovědnými zásahy člověka, jeho nepromyšlenými činy, změnami v přirozenosti ustavené vznešeným Bohem v něm samém i v tom, co je okolo něj, a překročením hranic v nakládání s ostatními bytostmi. A zde se na něj snáší božský trest ...¹⁸⁹

A právě fakt, že se tyto zásahy během posledního století (tj. dvacátého) stále stupňují, zapříčiňuje též dle al-Qaradāwīho rozvoj rozsáhlých problémů včetně dezertifikace, klimatických změn, narušení ozonové vrstvy, tj. problémů, které „budou lidstvo znepokojovat též v brzké budoucnosti“ a které vedou „některé věřící lidi též k obavám o zničení země a toho, co je na ní“. Autor se zde tak blíží až k apokalyptickému chápání environmentálních problémů a cituje verš 10:24: „a učiníme ji jako pole pokosené, tak jako by včera nebyla ani vzkvétala. A takto činíme znamení Svá srozumitelnými pro lid přemýšlivý“ (jehož specifická role v tomto kontextu byla popsána výše; viz kap. 2). Tato úvaha je pak zakončena výmluvným závěrem: „Zamyslí se lidé nad Božími znameními dříve, než dopadne

188 Doslova „přetlačování“. Pojem je odvozen od veršů v sūře Pout': „A těm, kdož chtějí, je dovoleno, aby bojovali kvůli tomu, že jim bylo ukřivděno. A Bůh věru je schopen poskytnout jim pomoc, těm, kdož byli bezprávně vyhnáni ze svých domovů jedině proto, že říkali: 'Pánem naším je Bůh!' A kdyby byl Bůh nezahnal jedny lidi druhými, věru by byly bývaly zničeny poustevny, kostely, modlitebny a místa klanění, v nichž hojně je vzpomínáno jména Božího. – A Bůh vskutku pomůže těm, kdož pomáhají Jemu – a Bůh věru je silný, mocný.“ (22:39–40)

189 Jūsuf al-Qaradāwī, *Ri'ājat al-bī'a*, 155.

katastrofa na hlavy všech?“ Určitou problematičnost tohoto poselství zmíníme níže. Al-Qaradāwī si zde však každopádně připravuje půdu pro další kapitolu, která se zabývá riziky životního prostředí.¹⁹⁰

Ekologická krize a kritika sekulární civilizace

Kapitola věnovaná rizikům či nebezpečím (*achṭār*) vztahujícím se k životnímu prostředí částečně dále odhaluje strukturu celé práce. Kapitoly 1 a 2 rozpracovávají islámský pohled na povahu přírody, univerza a životního prostředí a předkládají určitou velmi konkrétní představu o *původních* vztazích které v tomto univerzu panují – a ty definuje jednak samotná povaha přírody stvořené Bohem dokonalým a smysluplným způsobem spolu s řádem, který ji ovládá (tj. Boží zvyky, *sunan* či přirozenost *fiṭra*) a jednak vztah člověka k ní, který je taktéž předurčen a předepsán Bohem v podobě správné cesty, kterou by se člověk měl ubírat (*šarī‘a*). Můžeme si povšimnout dvou charakteristických rysů – tento řád je ve obou svých aspektech věčný a trvalý a mezi člověkem a životním prostředím v něm neexistuje apriorní konflikt. Soužití mezi obojím je v al-Qaradāwīho ideální představě – tedy za předpokladu, že člověk zůstává na správné cestě předepsané islámskými normativy – harmonické, a to i pokud se jedná o „civilizační“ aktivity, jako je zemědělství, využívání přírodních zdrojů rozličnými způsoby, vědecko-technický pokrok a osídlování nového území (neboť nic z toho není kritizováno a priori; text v tomto ohledu není antimodernistický). 3. kapitola vnáší do tohoto dosud harmonického univerza prvek *krize* – což můžeme chápat jak doslovně, tak z hlediska dramatické výstavby textu (která odráží, jak bude ukázáno později, i smysl celého sdělení).

Tento kontrast mezi primordiálním *řádem* a jeho *narušením* je velmi zřetelně vyjádřen v úvodu třetí kapitoly, kde al-Qaradāwī podává jednoduché schéma: Bůh stvořil prostředí ke prospěchu člověka, vybavil je vnitřními mechanismy, které jej zachovávají, a pověřil člověka *zastupovstvím* (*chilāfa*) a osídlováním země (vedle uctívání Boha). Člověka však, „žije-li odloučen od darů svého Pána, snadno přemůže zlo a nevědomost nebo nevděčnost vůči němu

190 Tamt.

a unáhlenost.“¹⁹¹ Právě to (a můžeme v tom vidět zřetelný odkaz na odklon od náboženství) je podstatou environmentálních problémů týkajících se zvláště „prvního“ (tedy západního, industrializovaného) světa, pro nějž se staly „démonem, který jej ohrožuje a zároveň varuje před zkázou a zničením.“¹⁹² Konkrétní nebezpečí budou představena záhy ve vědeckých termínech, nicméně jejich samotná existence a jejich uvedení jako tématu je jednoznačně spojeno s teologickým motivem *odvratu od náboženství*.

Kapitola, členěná do tří oddílů (nebezpečí znečištění, nebezpečí vyčerpání zdrojů a nebezpečí narušení rovnováhy) na rozdíl od předchozích rozsáhle využívá vědecký diskurz. Podobně jako předchozí části strukturovaným způsobem vyjmenovávají vztah jednotlivých islámských věd k environmentální problematice a „islámské pilíře“ vztahu člověka k životnímu prostředí, usiluje tato část o komplexní popis „rizik životního prostředí“. V al-Qaradāwīho textu se tak objevuje mnoho zmínek environmentálních problémů, které se staly do jisté míry emblematickými i v západním diskurzu (znečištění oceánů plasty zabíjejícími mořské živočichy, zmínky o různých konkrétních látkách zamořujících vodu půdu a ovzduší atp.) a jsou jmenovány též následky pro zdraví člověka a ekosystémů. Al-Qaradāwī je kritikem jaderné energetiky – za její hlavní negativa považuje vznik odpadu, kterého se nelze zbavit a též snadnou havárii jaderných reaktorů ve válce nebo lidskou chybou. Černobylskou havárii zmiňuje jako memento pro to, jak snadno se člověk dopustí chyby a jak těžké jsou následky v případě poškození jaderného reaktoru – např. kontaminace potravin na rozsáhlém území na dlouhou dobu dopředu. Pokud se má člověk podobných dalších incidentů uchránit, existuje jediné řešení, a tím je „poznat meze svých schopností a pochopit, že není bohem na zemi.“¹⁹³

Toto vědecké poznání je však stále organicky zakomponováno do náboženského diskurzu. Výše zmíněný motiv *narušení* původní dokonalé rovnováhy se stále opakuje. To je zřetelně patrné v úvodu podkapitoly

191 Tamt., 158.

192 Tamt.

193 Tamt., 189.

o znečištění, kde se al-Qaradāwī zamýšlí nad podstatou tohoto fenoménu vůbec a zasazuje jej do širší náboženské vize světa, do obecného kosmologického rámce islámu, jak byl popsán výše, a s přímou aktualizací mýtu o stvoření člověka. Svět byl v této vizi stvořen jako dokonalý, bez nedostatků a teprve člověk je zdrojem negativních změn a znečištění. Protože ale též člověk byl stvořen po tělesné a duchovní stránce jako dokonalý, důvodem tohoto problematického vztahu je jeho odchýlení se od „zjevení svého Pána, který mu dal [správnou] metodu, posvítit mu na jeho cestu, vedl jej ke všemu dobrému a varoval jej před vším zlem.“¹⁹⁴ Podstatnou roli zde tedy hraje svobodná povaha člověka, jeho možnost podřídit se Božímu vedení, anebo se poddat svým instinktům (*gharā'iz*) a své zlé a nevědomé stránce (*zulmihi wa džahlihi*).¹⁹⁵ Problematika negativních zásahů člověka do životního prostředí a jeho znečištění je zde tedy zasazena do ústředního islámského rámce dichotomie mezi náboženstvím a ne-náboženstvím (vyjádřené právě výrazy *zulm* a *džahl*). Postupně se tak odhaluje, že tato kapitola zaměřená na popis „technických“ aspektů environmentálních rizik zároveň připravuje prostor pro apologetiku, která se odráží v celém textu v ať už implicitně nebo explicitně předkládané tezi, že jediným řešením environmentálních (a, chtělo by se říci, i všech ostatních) problémů je návrat k *pravému* náboženství, na jeho konci ale nabývá vyhraněné a expresivní podoby.

Tento rozměr je vmísen do celé třetí kapitoly opírající se o vědecké poznání environmentálních problémů (jehož přesnost zde nebudeme posuzovat). V části pojednávající o znečištění vzduchu, je tak aktualizována koránská role větru jako nositele trestu seslaného na nevěřící¹⁹⁶ a též verše o kouři (*duchān*) nacházející se ve stejnojmenné sūře: „Očekávej tedy den, kdy na nebesích se

194 Tamt., 161.

195 Tamt. Al-Qaradāwī zde využívá verše vypovídající o stvoření zmíněné v druhé kapitole (II.2). Zamýšlí se nad slovy andělů v těchto verších, která vyjadřují podezření, že člověk bude zdrojem zkaženosti (*fasād*) na zemi, které se zde možná naplnilo, a uvažuje též nad dichotomií hlíny (*īn*), z níž byl člověk stvořen a Božího ducha (*rūḥ al-lāhi*), který mu byl vdechnut: převáží-li druhé, může se člověk pozvednout k pravdě a snad i nad anděly, převáží-li první, spadne do propasti (*ḥaḍīd*) a zbloudí.

196 V tomto smyslu je vzpomínán vítr roznášející radioaktivní částice z černobylské katastrofy. Tamt., 172.

ukáže dým viditelný, který lidi zahalí; a to bude trest bolestný ...“¹⁹⁷ Al-Qaradāwī se zde opět (ač to u něj jinak není obvyklé a nepředstavuje to leitmotiv jeho práce) blíží až k apokalyptickému výkladu environmentálních problémů, neboť dle výkladu Ibn Mas’ūda se tento kouř objevil v den, kdy Bůh seslal na Mekánce pohromu a v *ḥadīthu* zachovaném u Muslima se hovoří o kouři jako o jednom ze znamení, která se objevují před příchodem soudného dne:

A možná právě ony kouře, které vidíme, vnímáme a pocítujeme v našem současném životě souvisí s tímto „zjevným kouřem“, jak jej popsals vznešený Korán.¹⁹⁸

S tímto dichotomickým nazíráním souvisí i civilizační dichotomie, kterou al-Qaradāwī do své práce zařazuje. Ekologické problémy jsou zřetelně dány do souvislosti s kulturou a civilizací vyspělého Západu, s níž jsou též částečně ztotožňovány. Jedná se zjevně o motiv příbuzný postkoloniální kritice, která je častou součástí myšlení radikálnějších¹⁹⁹ současných muslimských autorů. Zmíněny jsou negativní environmentální dopady ekonomických a politických aktivit Západu, např. vývoz nebezpečných odpadů do zemí třetího světa.²⁰⁰ Al-Qaradāwī dokonce využívá (což není nikterak ojedinělé)²⁰¹ ekologické problémy k přímé politické kritice, přičemž za její terč mu slouží USA. Nezapomíná např. zmínit použití chemických defoliantů během americké války ve Vietnamu²⁰², shazování bomb obsahujících ochuzený uran ve válce v Zálivu,²⁰³ problémy

197 44:10–11, tamt., 176.

198 Tamt., 177.

199 Ne nutně v politickém, ale též ve filosofickém smyslu.

200 Tamt., 182.

201 Můžeme zmínit příklad již citovaného Šīrāzīho. Ten ve své práci zmiňuje incident z r. 1971, kdy úřady pod vedením Šaddāma Ḥussajna distribuovala mezi zemědělce osivo pšenice ošetřené rtuťnatou látkou. Poté, co byla část osiva přímo semleta na mouku zemřely stovky lidí a další tisíce byly otráveny. Viz Muḥammad Ḥussain Šīrāzī, *Al-Bī'a al-fiqh*, 89. al-Qaradāwī nicméně příklady z islámského světa příznačně nezmiňuje a omezuje se na „hříchy“ Západu.

202 Jūsuf al-Qaradāwī, *Ri'ājat al-bī'a*, 150.

203 Tamt., 176.

s pronikáním DDT do mateřského mléka²⁰⁴ a incident, během kterého americká loď vysypala několik tisíc tun komunálního odpadu na dno oceánu jej vede k charakteristicky ostré kritice americké kulturní a politické hegemonie v postkoloniálním světě:

A tak skandální a dětinské je chování země, která chce vést svět v rámci nového světového řádu. Kam jej dovede? Pokud jí bude umožněno, aby jej vedla, dovede jej tam, kam tato loď vysypala své smetí. Dovede jej na místo, kde jsou tyto odpadky pohřbeny, neboť je to jen důsledek myšlenkového úpadku, který postrádá metodu, cestu a dobrý vzor ...²⁰⁵

To pak ústí v obecnou úvahu nad modernitou a moderní civilizací, ve které al-Qaradāwī cituje některé významné představitele raného západního environmentalismu, jako je René Dubois nebo Stewart Lee Udall, a jejich znepokojení nad osudem moderní civilizace. Na základě této moderní kritiky pak maluje temný a skeptický obraz neřešitelných kritických rozporů a úpadkovosti moderního světa. Ten v sobě spojuje impozantní výdobytky moderní vědy a techniky a ekonomického rozvoje s bezohledností vůči životnímu prostředí, která jej v posledku ohrožuje. Tato krize pak není pouze materiální, ale má své etické kořeny, neboť je způsobena pýchou. Dá se říci, že al-Qaradāwīho text výstižně odráží obavy, které jsou v euroamerické civilizaci skutečně často přítomné:

... a tato destrukce (*al-fasād*) škodí člověku, zvířatům, nerostům; byla zkažena půda, byl zkažen vzduch a voda a bylo zkaženo jídlo a to, co bylo člověku lékem. A byla porušena země a vzduch na obloze. A lidé se začínají bát, že osud této civilizace je zpečetěn a že jí zničí její pýcha a domýšlivost.²⁰⁶

Na to navazuje kritika racionalismu:

204 Tamt., 184.

205 Tamt., 184.

206 Tamt., 197.

... když člověk dosáhne úrovně poznání, při které se začne zbožšťovat a zapomene pro svoji samolibost na svého Pána, zapomene Bůh též na něj – a zde přijde bolestivý konec, při němž nebude nic platná věda, ani umění, ani filosofie a rozvinutý průmysl. A Bůh řekl pravdu, když řekl ... [citován verš 10:24, viz výše]²⁰⁷

Dá se říci, že al-Qaradāwī tento antagonismus mezi moderní civilizací v její stávající podobě a zachováním životního prostředí (potažmo zachováním přirozeného a pro člověka prospěšného řádu věcí vůbec) dále stupňuje. Environmentální problémy jsou tu nakonec ztotožněny se západní civilizací.²⁰⁸ To se ukazuje v další podkapitole o vyčerpání zdrojů, kde jsou průběžně aktualizovány mnohé již zmíněné islámské motivy – pohrnutí Božími požehnáními (*ni‘am*),²⁰⁹ odklánění se od původního účelu, ke kterému byly věci stvořeny,²¹⁰ nedostatek dobrého úmyslu a správné praxe (*ihsān*) při nakládání s těmito zdroji a celkově (nepřípustné) využívání zdrojů ve vzpouře proti Bohu (*mu‘āṣī al-lāh*). Jedním z příkladů takového jednání je též plýtvání, či rozhazování (*isrāf*), opak zdrženlivosti a mírnosti předepsané islámem. Marnotratník je ten, kdo např. jí víc, než je nutné, poddává se bezuzdně svým touhám a škodí tak sobě nebo svému majetku, zatímco metodou islámu je střední cesta mezi plýtváním a přehnanou spořivostí.²¹¹ A v tomto smyslu al-Qaradāwī varuje před „nákupní horečkou“ rozšířenou v současné době, která je jednou z „velkých hrozeb, neboť vede k hromadění obrovského množství věcí, které nejsou potřeba; snaha zbavit se jich je jedním ze svízelných problémů.“²¹²

207 Tamt.

208 Přičítání viny na ekologických problémech převážně či výhradně Západu není nijak neobvyklé. Např. bývalý nejvyšší *muftī* Egypta ‘Alī Gom‘a, poté co je tázán moderátorem televizního pořadu na islámský postoj k životnímu prostředí, začíná svoji odpověď takto: „Když na Západě vystoupili s otázkou životního prostředí, vstoupili s ní teprve poté, co toto životní prostředí zničili.“ ‘ Alī Gom‘a, „Al-islām wa al-bī‘a [Islám a životní prostředí]“, video, program „Kalimat al-ḥaqq [Slovo pravdy]“, *Qānāt Miṣr al-ūlā [Egyptská stanice 1]*, 2011, 2:28, posl. přístup 19.7.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=nYku-WtosOw>.

209 Jūsuf al-Qaradāwī, *Ri‘āyat al-bī‘a*, 198.

210 Tamt., 199.

211 Tamt. 203–204.

Příčiny veškerého tohoto jednání jsou principiálně zakotveny v přístupu lidí k jejich roli na Zemi, neboť „člověk na sebe pohlíží jako na boha, který si může dělat co chce, a zmocnit se čeho chce a nerozmýšlí se nad tím, co činí.“²¹³ Východiskem je jediné to, „aby se v tomto světě choval s ohledem na to, že je stvořený stvořitelem tohoto vesmíru, je mu poddán a je mu svěřeno zástupcovství na této zemi, která je Boží zemí a Božím majetkem“, nikoliv jako jeho „pán a vlastník, vládce vládnoucí svým rozkazem, honosící se svrchovaností ve svém jednání,“²¹⁴ a to proto, že na zdroje přítomné v životním prostředí patří Bohu, nikoliv „určitěmu jedinci, nebo určité sociální skupině, ale jedná se o obecné právo, vztahující se na celé společenství, na celé lidstvo a patrně též ostatní živé bytosti kromě člověka, jako jsou zvířata nebo rostliny.“²¹⁵

Cesta z krize: ekologická *da'wa*

Zde se pak pomalu otevírá cesta k silné výzvě adresované náboženskému svědomí, která tvoří závěr al-Qaradāwīho knihy (ač se objevuje již předtím) a lze ji považovat vlastně za východisko k řešení environmentálních problémů, které předkládá. Člověk se totiž svým jednáním vystavuje jednak trestu přímými důsledky svého jednání ve světě, ale též Božímu trestu v poslední čas po soudném dni (*al-āchira*). Člověk je zodpovědný přede všemi jinými Bohu a Bůh se jej bude ptát na to, jak prožil svůj život a co dělal,²¹⁶ a potrestá jej za jeho nevděčnost (*kufrān*) a za zpronevěru vůči své zodpovědnosti (*amāna*).²¹⁷ Vše špatné ve světě

212 Tamt. 205.

213 Tamt., 208.

214 Tamt., 208–209. Zde se patrně odkazuje na slavnou Descartovu formulaci, na kterou jsme již upozorňovali a která je rovněž často citována v západních environmentalistických kruzích. Táž narážka je uvedena i na jiném místě: „... neboť – jak se vyjádřili někteří jejich (tj. Západu, pozn. JK) filosofové – se stal vlastníkem přírody, poté co ji pozrazil a zvítězil nad ní.“ Viz tamt., 227.

215 Tamt., 212.

216 Tamt., 209.

217 Tamt., 212.

je totiž pouze důsledkem špatnosti lidí,²¹⁸ Bůh je naopak milosrdný a mnohé zlé lidem ve svém milosrdenství odpouští. Sesílá-li na člověka neštěstí a pohromy, je to pouze pro to, aby se poučil a vrátil se na pravou cestu po svém zbloudění. Škody na životním prostředí jsou proto důsledkem zkaženosti člověka a tyto škody „nebudou napraveny dokud nebude napraven člověk. A člověk se nenapraví, dokud se nenapraví jeho duše [...] tedy jeho rozum a svědomí.“²¹⁹ Bůh splatí každému, co si vyslouží a toto zevnitřněné vědomí je nejúčinnější pohnutkou člověka, aby konal dobro.²²⁰ Jedinou věcí, která jej může zachránit je víra v jeho Pána.²²¹

Toto zbožná cesta k nápravě, jediná možnost záchrany, je pak opět dávána do kontrastu k západní civilizaci, jejímu povyšování se na zemi (*'uluw fī al-arḍ*). To je připodobněno k činům koránské postavy faraona, který byl potrestán za své hříchy a bezbožnost. „To, co udělal faraon v jediné zemi, již byl Egypt,“ uvádí al-Qaradāwī, „činí dnes moderní faraon v mnoha zemích. A moderním faraonem je člověk současné západní kultury, který se povyšuje a zbožšťuje na zemi, a i kdyby si snad božství neosoboval svými slovy, praktikuje jej svými činy, neboť se v tomto vesmíru chová jako bůh, kterého se nikdo na jeho jednání nebude tázat.“²²² Tento člověk současnosti – vlastní viník environmentálních problémů, „podléhá svým nezřízeným vášním, honí se za svými touhami“ podřizuje se „volání svého sobectví a individualismu, i kdyby to mělo být skrze pošlapání práv ostatních“ a je tím, kdo „uspokojuje touhy svého dneška aniž by pomyslel na zítřek“ a chová se tak vlastně hůř, než dobytek, neboť ten, ač postrádá rozum a svědomí, je Bohu poslušen, zatímco člověk toto své

218 Tamt., 221.

219 Tamt., 222.

220 Tamt., 213.

221 Tamt., 189.

222 Tamt., 228.

nadání nevyužívá.²²³ Právě tento člověk, narušitel pořádku stvořeného Bohem, bude potrestán jak již „přirozeným během věcí ve světě“ (*fiṭra*) tak zásvětním trestem, který je ještě horší. A je to ten, který:

změnil člověka z důstojné lidské bytosti na hluchý stroj ... který změnil člověka v krvelačného dravce a nenasytné zvíře, které nezajímá než jeho žaludek a jeho chutě ... který změnil člověka z tvůrce pověřeného osídlením Země na pouhého konzumenta, který nezná míru ... který změnil čistou vodu, již Bůh seslal z nebes, na vodu znečištěnou odpady z továren ... který změnil přirozeně prospěšné rostliny na škodlivé prostřednictvím chemikálií ... který změnil vzduch, jenž Bůh rozprostřel mezi nebem a zemí a jenž stvořil jako prospěšný lidem, na vzduch znečištěný tím, co člověk vytvořil, neznaje žádných hranic ... který změnil skot a další dobytek ze zvířat živících se bylinami na zvířata pojídající umělé živočišné proteiny a způsobil tím nemoc šílených krav ... a který obrátil celou pozemskou přírodu, kterou Bůh stvořil pro její obyvatele jako kolébku a lůžko a pevně usazený koberec, na Zemi ohroženou pohromami a zkázkou ze všech stran ... a který provádí jaderné pokusy v nitru země a zamořil její zevnějšek radioaktivními odpady a škodlivým zářením.²²⁴

A ukazuje se tak, že dichotomie mezi ochranou životního prostředí a péčí o něj na straně jedné a jeho pustošením na straně druhé je vlastně dichotomií mezi přístupem islámu s jeho věčným řádem předepsaným Bohem lidem a přístupem západní civilizace a kultury, která jej postrádá a popírá. Ačkoliv, jak můžeme poznamenat zcela na závěr, tento protiklad není čistě náboženský neboť jak al-Qaradāwī uvádí, možná jako výstrahu svým souvěrcům (a cituje při tom mínění Ibn Ṭajmīji), samotná příslušnost i islámu člověka nezachrání, neboť nespravedlivé a tyranu (*zālimūn*) Bůh zahubí, byť by byli muslimové, zatímco spravedlivé a dobro konající (*muṣliḥūn*) Bůh nepotrestá, i kdyby muslimy nebyli, a jejich trest bude odložen do zásvěetí.²²⁵

223 Tamt., 227–228.

224 Tamt., 224–225.

225 Tamt., 226.

III.2 Laický modernistický aktivismus

Zatímco autoři z předchozí podkapitoly vykládají ekologické problémy způsobem, v němž je náboženství primárním a autoritativním rámcem pohledu na svět a snaží se oslovovat věřící, kteří jsou tomuto výkladu nakloněni, případně získávat nové, diskurz, kterým se budeme zabývat nyní, je zasazen do odlišného rámce myšlení, který můžeme v souladu s již citovaným Ch. Taylorem označit jako sekulární či sekularizovaný.²²⁶

Pro tento pohled je charakteristické, že náboženství představuje jeden z více možných etických rámců nahlížení na svět, je tedy spíše *možností*. Pro náboženství existující v sekulární společnosti, pokud se s ní identifikuje a sžívá, je charakteristické, že tuto pluralitu více či méně akceptuje. Na následujících několika stranách si představíme modelový případ tohoto přístupu, který se od výše uvedeného diskurzu právníků liší v mnoha ohledech. Uznání plurality etických rámců a pohledů na svět je též uznáním toho, že neexistuje pouze jeden islámský výklad přírody a přírodního řádu, jehož zanedbání vede k ekologické krizi. Ekologické problémy jsou spíš čímsi, co stojí ve světě *vedle* náboženství a *spolu s ním*, co má své vlastní příčiny a vzbuzuje nové otázky. Islám stojí vedle dalších náboženství a světonázorů tváří v tvář této krizi, kterou lze řešit jenom na základě aktivní spolupráce mezi všemi lidmi. Dalším charakteristickým důsledkem je uznání plurality výkladů náboženství. Islám může mít jakoby více podob: každý z věřících může ve své víře a svými skutky ekologickou problematiku reflektovat, či nikoliv. Smyslem aktivistického přístupu pak není určit autoritativní výklad víry ve vztahu k ekologickým otázkám a požadovat jeho naplnění, ale – opět v duchu sekulárního pohledu na svět – přesvědčit, působit na individuální rozum, svědomí a etickou volbu a podnítit tak v lidech zájem o tyto otázky a přijetí postoje, kterému věří sám autor, a který se snaží různými prostředky obhajovat.

226 Viz Kap. II.1., srv. Charles Taylor, *A Secular Age*.

Zvoleným představitelem tohoto přístupu je Ibrahim Abdul-Matin, americký muslimský environmentalista z rodiny konvertitů, který se ochraně životního prostředí věnuje mj. svou činností v neziskovém sektoru. Krom toho se podílí na mezináboženském dialogu, píše články do novin a je častým hostem setkání zaměřených na vztah víry a životního prostředí.²²⁷ Svůj náboženský postoj a filosofii označuje pojmem *Green Deen*, tedy „zelené náboženství“,²²⁸ který stojí též v titulu jeho knihy s podtitulem *What Islam Teaches About Protecting the Planet*. Ačkoliv laický náboženský environmentalismus navázaný na islám představuje nepochybně daleko širší fenomén (v důsledku sem lze zahrnout každou intervenci otázek víry do ekologie), Abdul-Matin zde může sloužit jako jeho typický představitel a jeho populární kniha jako modelový příklad partikulární náboženské etiky formulované ve vztahu k ekologickým otázkám, a to celistvým a systematickým způsobem. Sama o sobě pak zahrnuje i další relevantní příklady tohoto směru.

Green Deen jako sekulární výklad náboženské etiky

Náboženská etika hraje v Abdul-Matinově práci ústřední roli. Celé dílo je vystavěno kolem ní a lze říci že *Green Deen* je specifickou etickou interpretací islámu jako náboženství. Islám je pro Abdul-Matina náboženstvím, které, je-li správně pochopeno, může mít pro environmentální hnutí jednoznačný přínos, neboť vede člověka k jednoznačnému pro-environmentálnímu postoji; samotné jeho klíčové sdělení implikuje, že Země je posvátná a je třeba se o ní „s láskou“ starat; mezi vírou a životním prostředím (Abdul-Matin zde upřednostňuje termín „vesmír“) je integrální vztah.²²⁹ V tomto poselství je zachován určitý element teze, kterou jsme viděli u al-Qardāwīho, totiž že „očistou srdce dojde k očistě těla“, neboť příčiny současné praxe jsou v posledku duchovní a mravní, nicméně tato představa je již chápána pouze prizmatem osobní etiky. Abdul-Matinova práce též

227 Ibrahim Abdul-Matin, *Green Deen*, 230–232.

228 Jde o anglicko-arabské sousloví, *dīn* je arabský výraz pro náboženství.

229 Tamt., 3.

zachovává základní formu nábožensko-etického poselství, tak jak jsme ji viděli u al-Qaradāwīho včetně základních teologických postulátů (byť s některými odlišnostmi, viz. níže).

Tato etika obecně je nicméně vnímána spíš než jako kolektivní sociálně závazná norma jako dobrovolně přijatá maxima řídící individuální jednání jednotlivce. Člověk má možnost ji přijmout, či nikoliv, může ji rozvíjet do různých podob. Toto pojetí etiky se blíží jejímu chápání v západním filosofickém diskurzu (na rozdíl od pojmu *náboženské etiky* definovaného výše). Odlišností samozřejmě je, že pro věřící muslimy je tato volba sankcionována odpovědností za vlastní činy před Bohem. V Abdul-Matinově textu je nicméně tento rozměr silně upozaděn: namísto varování před Božím trestem, který člověka stihne za to, že se odchýlil od posvátné normy, autor vykresluje své etické stanovisko jako něco, co je žádoucí přijmout a rozvíjet z pozitivních důvodů: pro-environmentální postoj je výsledkem správné interpretace náboženství ve vztahu k přírodě na základě praktických úvah. Norma v podobě povinnosti hraje relativně zanedbatelnou roli. Správné jednání je zkrátka takové, který může přispět ke zlepšení reálné situace a naplnit tím důsledky obecného etického imperativu o posvátnosti Země a všeho, co člověka obklopuje.²³⁰

Hovořit o etice v obou případech se může zdát z určitého pohledu paradoxní, neboť etika *Green Deen* je odlišná od etiky juristů a dokonce by bylo možné klasifikovat oba intelektuální výkony zcela odlišně: Abdul-Matinovu filosofii by bylo možné *označit a vyzdvihnout jako etiku* právě v kontrastu vůči zákonu (*šarí'e*) právníků, neboť se svým pojetím shoduje s naším (tj. západním) filosofickým a kulturním pojetím etiky. Ač využívá náboženských motivů a je tedy teonomní, snaží se být v úzkém souladu s racionálním odůvodněním a je individualistická (morální imperativ je zaměřený na jedince, který má vlastní autonomii). Protože bychom tímto ale zaujímali určitý partikulární pohled, a to právě pohled právníků, v němž by islám byl paradoxně náboženstvím bez etiky, můžeme hovořit spíše o „legalistické“ vůči „moralistické“ etice. Společná je právě etická norma, která je vykládána různě, jako závazný kodex, jenž má být dodržen,

230 Jedná se tedy vlastně o silný konsekvencialistický aspekt této etiky.

či ideál, jenž může být naplněn, a to v závislosti na sociálním postavení jejích hlasatelů a formě jejich autority ve společnosti. Tento společný základ nám umožňuje spatřit právě weberovský pojem *náboženské etiky* odlišný od jiných pojednání problému (viz I.3).²³¹

Je tedy zřejmé, že se jedná o zásadní rozdíl oproti postojům zakotveným v teologicko-právní tradici. Abdul-Matin v tomto ohledu ztělesňuje *novum* islámu uvedeného do odlišného – neislámského a zároveň sekulárního a detradicionalizovaného prostředí moderního mnohonárodnostního státu a zároveň jedné z nejstarších moderních demokracií, jakou jsou USA. Toto myšlení se vyznačuje především přijetím sekulární kultury a jejího základního východiska, ke kterému se autor hlásí již záhy v úvodu, totiž že „náboženství je věc volby.“²³² Druhým významným rysem je deklarace laicismu, neboť filosofie *Green Deen* by měla představovat kolektivní hnutí, nezávislé na „tlučhubství nějakého duchovního nebo imáma.“²³³

Green Deen představuje etický základ a východisko pro jednání, která má být přijata právě na základě této svobodné volby a rozvíjeno na základě dialogu a spolupráce. Autor jej definuje jako „žít a praktikovat islám a zároveň uznávat jeho environmentální étos.“²³⁴ Každý má možnost tento postoj přijmout za vlastní. Samotný pojem v sobě zároveň skrývá určitou nejednoznačnost, která plyne

231 Na tom je zřetelně patrné, proč jsme na začátku zvolili jako předmět výzkumu etiku. Pokud bychom přistoupili na to, že diskurz al-Qaradāwīho a dalších ztělesňuje právo oproti etice, bylo by těžké porovnávat obě stanoviska. Pokud bychom pak přistoupili na názor některých autorů, že islám etiku nezná a právní klasifikace jednání je v něm rozhodující, nebylo by vůbec jasné, jaký je vztah Abdul-Matina (a mnoha dalších, včetně těch, kdo v historii islámu primát práva odmítali) k takto pojímanému islámu, tj. zda se jedná o modernizaci nebo dokonce o deviaci od toho, co je tomuto náboženství podstatným způsobem vlastní atp. Situace se ovšem zřejmě má tak, že zde máme co do činění s univerzální etickou normou, která může být vyjadřována různými způsoby – formalismem *fiqhu*, kontemplací na poli filosofie nebo mystiky, individuálním přijetím vlastního výkladu víry v individualizované společnosti atp.

232 Tamt., 3. Důležitým kontextem je i situace neexistence sociálních institucí, které by sankcionovaly normu, ani společenských vazeb, o které by se mohla norma opřít. Právě proto nabývá na důležitosti individuální osobní etická volba.

233 Tamt., 17. Na jiném místě pak uvádí, že není odborníkem na Korán či *hadīthy* ani teologem a dává opět svůj postoj do souvislosti s výchovou a svým osobním vztahem k Bohu, viz např. tamt., xxvi.

234 Tamt., xiv.

z toho, že se nehovoří o „green *Islam*“, ale právě *Green Deen*, čili „náboženství“ v obecném slova smyslu. Abdul-Matin tuto nejednoznačnost využívá produktivním způsobem. Hovoří sice z pozice islámu a teologicky z něj čerpá, ale v jeho textu je zřetelné (a uvidíme to na některých příkladech), že „zelené náboženství“ má i svůj univerzální význam a právě environmentální étos může být vlastní i zástupcům jiných denominací či světónázorů.²³⁵ Naopak, náboženství samotných muslimů „zelené“ být nemusí, pokud podstatné ekologické aspekty ignoruje. Tento postoj vyjadřuje otázka: „jak zelené je vaše náboženství (*how green is your deen*)?“²³⁶

Od těchto základních východisek se odvozují další obecné charakteristiky Abdul-Matinova přístupu. Jde jednak o ekumenismus. Environmentalismus, resp. praktické úsilí o diskusi environmentálních témat a reformu kolektivního i individuálního životního stylu se stává společnou agendou napříč náboženskými skupinami a politickými afiliacemi. Abdul-Matin na tento aspekt často poukazuje²³⁷ a je zřejmé, že jeho překlad environmentální agendy do náboženských termínů tento cíl do značné míry sleduje. Jedním z cílů knihy je mj. představit islámské postoje zástupcům jiných denominací a hnutí.²³⁸ Dále je přítomný důraz na občanský aktivismus, komunitní práci, vzdělávání a v neposlední řadě též na proměnu individuálního životního stylu, praktické otázky a konkrétní akci, což uvidíme záhy.

Je tedy zřejmé, že tento americký aktivista se sekulárním výkladem světa a jeho pohledem na náboženství do značné míry identifikuje. To však nemusí být totožné s oslabením náboženské víry, odvratem od etických norem nebo hledáním kompromisů. Abdul-Matinův náboženský postoj postoj zahrnuje jak reflexi a pluralismus, tak osobní přesvědčení a sebevědomí. Náboženská etika

235 „Islám je *Deen* – což je arabské slovo pro náboženství, cestu, způsob života. [...] Islám uznává existenci a legitimitu dalších duchovních nauk a vede ke vzájemnému porozumění, respektu a důrazu na hledání podobností, které mohou lidi spojovat, nikoliv k jejich rozdělování.“ Tamt. xvii.

236 Tamt., xxvi.

237 Tamt., 54.

238 Tamt., 4, 16.

představuje silný motiv a důvod pro ekologické chování – ekologické poselství je v ní inherentně obsaženo (což je univerzální názor ve všech zde zkoumaných textech), muslimové by měli mít silnou motivaci k ekologickému chování.

Projevem tohoto splynutí náboženského a sekulárního diskurzu v modernistickém konceptu *Green Deen* je něco, co můžeme nazvat prolínáním či splýváním univerzalizmů. Islám je stále chápán jako univerzální a pravdivý, ale nikoliv jako jediný. Tato platnost je přiznána i ostatním myšlenkovým východiskům a mj. právě environmentalismu. Ekologické chápání světa stojí *vedle* náboženství. Obojí je v souladu a neexistuje mezi ním vztah nadřazenosti a podřazenosti. Abdul-Matin překládá základní principy environmentálního myšlení do náboženského jazyka, aniž by však jeho původní smysl uzpůsoboval postranním záměrům (např. apologetice). Náboženský jazyk se přizpůsobuje sekulárnímu myšlení a sekulární environmentalismus se ukazuje jako převoditelný do náboženského jazyka a myšlení. To zahrnuje i konkrétní způsob práce s tradicí, jehož uplatněním autor tuto tezi rozvíjí.

Islámská teologie a kosmologie a její interpretace

Výše popsaný sekulární výklad náboženské etiky nijak neoslabuje možnost a nárok vypovídat ve jménu náboženství a nést v sobě silné sdělení, jinými slovy produkovat diskurz, který osloví věřící a povede ke změně jejich chování a myšlení. Abdul-Matinova etika taktéž není oproštěna od tradice, která tvoří jádro náboženství, v případě islámu od posvátných textů – Koránu a *hadīthů*. Právě na použití koránských pojmů či principů, odkazů na rituální praxi a příležitostných citací některých veršů či sunny spočívá jádro Abdul-Matinovy náboženské etiky. Odkazy na písemnou tradici jsou relativně méně četné ve srovnání s diskurzem učenců a též interpretační metoda je velmi volná. Tyto aktualizace se shodují s konceptuálním rámcem popsaným v kap. II v obecném duchu, v konkrétních vyjádřeních pak částečně. Autor svým čtenářům uchopení těchto konceptů usnadňuje tím, že v samém začátku textu uvádí jejich výčet a následně i rámcovou interpretaci.

Těmito pojmy jsou: *tawhīd*, *āyāt*, *chilāfa*, *amāna*, *‘adl a mīzān*.²³⁹ Slouží jako základ pro praktickou etiku životního prostředí. Autor je v předmluvě ke své knize i dále v textu označuje jako „etické principy, které vedou [věřící] v jejich chování vůči světu.“²⁴⁰ V této kategorizaci se opět promítá pojetí etiky jako osobní volby, na rozdíl od představy jednoty neměnného přírodního i morálního (sociálního) řádu světa, normy, která má být podchycena v teologicko-právní kazuistice, zřetelně přítomné v textech tradicionalistů. U amerického modernisty má naopak zásadní význam vědomě přijímaný *postoj*, který věřící vůči světu zaujímá.

S výjimkou jediného se jedná o pojmy které jsme zevrubně vyložili jako univerzálně platné pojmy islámské etiky vzhledem k životnímu prostředí v předchozí kapitole. Ještě než přikročíme k jejich kritickému rozboru, je třeba věnovat pozornost nábožensko-etickému rámci, do kterého je autor zasazuje a způsobu, jakým s nimi pracuje.

„Země je mešita a vše na ní je posvátné (*sacred*)“ praví hned první věta knihy a tuto větu lze považovat za základní teologický-etický postulát.²⁴¹ Můžeme si povšimnout, že se jedná o deklaraci postoje, který není přímo zakotven v psané tradici a rovněž se nedovolává žádné jiné autority, než je autorovo osobní přesvědčení, víra. Sám Abdul-Matin sděluje, že se tuto „základní zásadu islámu“ naučil od otce, a popisuje, jak k tomu došlo. Autor uvádí svou vzpomínku z raného dětství na výlet do hor, kde jeho otec vykonal modlitbu na holé zemi očištěné od lístků a větviček a přednesl při tom *hadīth* zaznamenaný u Muslima: „Ať jste v čase modlitby kdekoli, můžete se tam pomodlit, neboť každé místo je mešitou.“²⁴² Abdul-Matin své stanovisko, že Země je posvátná odvozuje od této

239 Tamt., 2. Podrobně viz tamt. 5–12.

240 Tamt. xix. Těž „spirituální principy“, „praktiky“.

241 Tamt., 1.

242 Cit. tamt., 2. Tamt., 1–2. To odpovídá rozdílu mezi instrumentální, neinstrumentální a vlastní hodnotou, kterým se zabývá M. Skýbová. Poté, co obhajuje tvrzení, že živé organismy mají vlastní hodnotu, uvažuje o rozšíření tohoto vymezení i na neživé přírodniny, což by bylo možné na základě vztahu „Stvořitele ke všemu stvořenému.“ Abdul-Matinův postoj představuje právě tento případ. Viz Marie Skýbová, *Etika a příroda: Proč brát morální ohledy na přírodu?* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011), 69–83, 82–83.

zmínky zachované v tradici, ale zároveň je lze považovat za vyjádření jeho vlastního postoje. Pro všechny další jeho interpretační postupy má zásadní důležitost, a to ačkoliv není explicitně zahrnuto ve výše jmenovaných principech.

Autor tímto univerzálním připsáním posvátnosti všemu stvořenému propojuje etiku a kosmologii do základního konceptuálního rámce, z jehož pozice dále vypovídá. Jeho text je proto prostý pokusů včlenit koncept životního prostředí a ekologických problémů plně do kosmologie koránského textu, se kterými se setkáváme běžně u tradičně orientovaných učenců. Protože posvátnost se týká *všeho*, je irelevantní, jak Korán vypovídá konkrétně o vodě, zemi, zvířatech atp.²⁴³ To umožňuje autorovi aplikovat jednotlivé výše zmíněné zásady jednání jako obecné etické imperativy v souladu se svojí metodou a vyhnout se přílišné závislosti na písemné tradici. V souladu se svojí sekulární koncepcí etiky tedy autor omezuje využití teologického rámce k obhajobě obecně pojatých etických norem. Jeho kosmologie je tudíž obecná a předmětem nábožensky laděných úvah se stávají pouze nejobecnější aspekty Bohem stvořeného světa.

Kosmologický výklad světa je v dalších intencích odvozen od vědeckého pohledu na svět. Abdul-Matin otázku vztahu mezi vědou a náboženstvím řeší stručně v úvodu knihy. Deklaruje mínění, podle kterého je islám s vědou kompatibilní a neexistuje mezi nimi rozpor. Náboženské zjevení zahrnuje především etickou normu, tj. „jasný pokyn starat se o Zemi“ (ačkoliv i elementy vědeckého poznání v něm mohou být přítomny), věda pomáhá „dozvědět se více o všem stvořeném a o tom, jak se o ně nejlépe starat.“²⁴⁴ Abdul-Matin plně uznává přínos a nutnost vědeckého poznání pro řešení ekologických problémů i jejich samotnou identifikaci. Islám umožňuje vypořádat se s ekologickými problémy mj. proto, že na rozdíl od některých jiných mínění učí, že je člověk schopen (pozitivně či negativně) zasahovat do Stvoření.²⁴⁵ Na rozdíl od al-Qaradāwīho u něj nenajdeme tvrzení, že islám byl „ekologický“ ještě před vznikem ekologie.

243 Pokud se tyto konkrétní zmínky vyskytují, slouží spíše k potvrzení správnosti obecné etické normy, ne jako podklad k dalšímu dovozování.

244 Ibrahim Abdul-Matin, *Green Deen*, 4.

245 Tamt., 4-5.

Ze zmíněných šesti koránských pojmů, které autor vyjmenovává, mají pojmy *tawhīd* a *ājāt* širší kosmologický význam. Slouží v zásadě k podpoře autorova stanoviska o posvátnosti všeho stvořeného. Jak uvádí: „Žít *Green Deen* znamená si uvědomovat, že vše pochází od Boha“²⁴⁶, cituje v této souvislosti verš 57:3 a následně ztotožňuje Boží jedinnost, resp. jedinnost Boha a jeho stvoření (viz níže), se světlem, které se objevuje v podobě malých bodů či záblesků v různých částech přírody – v makrokosmu i v mikrokosmu hmoty. Elementární částice hmoty – protony, neutrony a elektrony a rovněž kvasary nesou tuto podobu. To poukazuje na propojenost a jednotnou povahu Božího stvoření, které sestává na všech úrovních z podobných elementů: „Toto světlo je výrazem jednosti Boha a jeho stvoření (*tawhīd*), neboť na primitivní, spirituální i vědecké úrovni vše sestává ze stejných základních elementů – malých záblesků světla.“²⁴⁷ *Green Deen*, míní Abdul-Matin, chápe tato znamení propojenosti a sleduje je.²⁴⁸

Podobně koncepce *ājāt* slouží ke všeobecnému vyjádření dokonalých kvalit stvořeného přírodního světa, které úzce souvisí s jeho posvátností: jde o estetickou hodnotu součástí přírody a jejich dokonalou harmonii vytvořenou ve prospěch člověka a ostatních bytostí (zahrnuje tedy i koncepce požehnání, *ni‘ma*, a krásy, mezi kterými autor zvlášť nerozlišuje), na tutéž kvalitu odkazuje i pojem *mīzān*, ač se primárně vztahuje na lidské jednání. Právě důraz na propojenost

246 Tamt., 6.

247 Tamt.

248 Ač by se tak mohlo na první pohled zdát, tuto Abdul-Matinovu koncepci nelze jednoduše označit za panteismus, neboť pojetí transcendentního Boha na jiných místech zachovává. Na druhou stranu určité panteistické rysy má, ostatně americký autor vykládá *tawhīd* jako „jedinnost Boha a jeho stvoření“, což je nepochybně v rozporu s většinou islámských ortodoxií. *Tawhīd* jakožto zásadní pojem islámu běžně neodkazuje na Boží „soujedinnost“ s jeho stvořením, ale naopak na jedinnost Boha v přísném smyslu jeho zcela výsadního postavení a oddělenosti od čehokoliv dalšího, jeho vlastní stvoření nevyjímaje (nezapomeňme např. na vztah, jaký má islám k idolatrii, tedy uctívání čehokoliv stvořeného). Je ovšem těžké říci, co přesně má Abdul-Matin na mysli, pokud bychom jeho myšlenky interpretovali teologicky; on sám to nečiní a smysl jeho sdělení je spíše tento: cokoliv, s čím se setkáváme ve stvoření má vztah k Bohu jako stvořiteli a vše je propojeno právě tímto svým vztahem. To ostatně dokládá koncepce *ājāt*, která na pojetí *tawhīdu* přímo navazuje a která byla výše představena jako typická součást koránské kosmologie. Boží znamení jsou všude okolo nás a cokoliv z přírody je Božím znamením a zároveň důkazem jeho existence (viz Tamt., 6–7). Abdul-Matinova aplikace pojmu *tawhīd* představuje pak pouze malou ale důležitou odlišnost – překročení teologické konvence, které v jiných případech není možné.

a rovnováhu stvořeného a jeho hodnotu *per se* přibližuje toto vyjádření náboženské etiky k poznání ekologie a environmentálnímu diskurzu obecně, včetně různých nových etik, které na jeho základě vznikly. Ač je příroda bohatě zastoupena i v textech tradicionalistů, není jí zjevně přiznávána tak velká hodnota ani prostor, je zastíněna důrazem na Boží příkazy a doslovnost posvátných textů.

Tato kategorizace světa pomocí náboženských pomů je dále základem pro samotné principy jednání: *chilāfa*, *'amāna*, *'adl a mīzān*. Ty jsou úzce propojené: *chilāfa* (zástupcovství) odkazuje na etiku vůči přírodě v pozitivním smyslu cílevědomé ochrany přírody, *amāna* v negativním, ve smyslu zodpovědnosti za lidskou svobodu zahrnující i možnost konat činy, které ji mohou poškodit, a vystříhání se jich.²⁴⁹ Pojem *'adl* (jinak ne tak často používaný), který Abdul-Matin vykládá jako „jednání směřující ke spravedlnosti“ (*moving toward justice*), odkazuje na sociální rozměr jednání a zacházení s přírodou a odráží se v něm recepce soudobých pojmů environmentální a především klimatické spravedlnosti, které se objevily v environmentálním diskurzu relativně nedávno, zhruba po přelomu milénia. Americký autor tak v souladu s ním poukazuje na to, že ekologické problémy zapříčiněné lidmi disproporcionálně postihují sociálně slabší část obyvatelstva, a kriticky se obrací k nespravedlivému ekonomickému systému zaměřenému na exploataci přírodního bohatství za účelem hromadění majetku. Ten může být změněn uznáním propojenosti všeho stvořeného a uznáním práva na rovný přístup k přírodním zdrojům pro lidi i ostatní bytosti.²⁵⁰ Poslední z etických principů, *mīzān*, vykládaný jako „život v rovnováze s přírodou“, je rozšířením této koncepce, a to s použitím verše 55:3–10 (viz II.2).²⁵¹

Úvodní část knihy tedy představuje jádro teologických úvah shrnuté do šesti jednoduchých principů pojatých jako hesla. Tytéž pojmy se pak objevují ve zbytku textu. Jsou aplikovány na různé konkrétní problémy jako např. těžba fosilních paliv, při které dochází k narušování přirozené *rovnováhy*, vystavování komunit *nespravedlivým* ekologickým dopadům a ničení *ājāt*, konkrétně v tomto

249 Tamt., 7–9.

250 Tamt., 9–11.

251 Tamt., 11–12.

případě ztotožněných s lesy mýcenými při povrchové těžbě uhlí.²⁵² Zajímavé je, že jsou tyto pojmy užívány přímo genericky, k interpretaci výpovědí řečených mimo náboženský kontext, jako v případě výroku T. Roosevelta:

Roosevelt si uvědomil, že když lidé plýtvají, dochází k nespravedlnosti a v jeho slovech se odráží idea rovnováhy (*mīzān*) a spravedlnosti (*‘adl*), tedy dva z šesti základních islámských principů potřebných pro život podle *Green Deen*.²⁵³

Kromě aspektů, které jsou zahrnuty si můžeme povšimnout i toho, co je vynecháno. Abdul-Matinův text upouští od klasifikace ekologicky škodlivého chování pomocí náboženských kategorií, proto u něj nenajdeme využití pojmu *ifsādu*. Negativní jednání je interpretováno čistě jako protivící se pozitivním etickým kategoriím. Rovněž koncept Boží suverenity a moci nad přírodou a v přírodě je upozaděn. Tyto rozdíly lze shrnout tak, že v díle laického modernisty ustupují do pozadí motivy související s představou negativní sankce, tedy *hříchu* a *trestu*.

Zajímavým dodatkem, který se u jiných autorů běžně neobjevuje je idea „oživení (*greening*) náboženství (*deen*) modlitbou“. Podle Abdul-Matina je právě tato základní rituální praxe cestou k „otevření srdce“ vůči pravdám a etickým zásadám environmentálně pojatého islámu.²⁵⁴ To opět úzce souvisí s individuálním pojetím etiky, neboť pouze individuální spirituální proměna může vést ke změně praxe a stavu životního prostředí.

Pro úplnost přehledu pak lze uvést, že americký autor užívá ještě některé další metody práce s náboženskou tradicí, které jsou charakteristické pro modernistické výklady náboženství, a to především princip alegorického výkladu, např. když hovoří o „energii z pekla“ a „energii z nebe“, první ztotožňuje s fosilními zdroji, druhou s obnovitelnými.²⁵⁵ V tomto zacházení s koránskými

252 Tamt., 86.

253 Tamt., 40.

254 Tamt., 12–14.

255 Podobná práce s náboženskými motivy je charakteristická např. i pro významného ší‘itského laického intelektuála iránského původu ‘Alího Šarī‘atího, či pro hnutí tzv. teologie osvobození v lat. Americe. Srv. Mohammad Yadegari, „Liberation Theology

pojmy se projevuje etický pluralismus zmíněný výše. Můžeme si všimnout, že vize světa předkládaná Abdul-Matinem představuje komplexní etický rámec pro jednání, který je kompatibilní s environmentální etikou obecně. Je tomu tak proto, že představuje volný a obecný normativ, do kterého mohou být zasazeny konkrétní postupy jednání odvozené od vědeckých poznatků a pragmatických zhodnocení určitých situací nebo ty, které jsou převzaté od jiných environmentálních hnutí. Jinými slovy, jakékoliv jednání, které je environmentálně prospěšné (a přirozeně není v rozporu s jinými platnými zásadami náboženství, které ovšem Abdul-Matin vykládá v liberálním duchu), je v souladu s *Green Deen*. Náboženství je etickým rámcem, jeho konkrétní naplnění je otázkou pragmatického přístupu. Na rozdíl od učenců v čele s al-Qaradāwīm tak u Abdul-Matina nenajdeme snahu odvodit z posvátné tradice přímo i zásady praktického jednání, vedoucí ke kontroverzním výsledkům.

Tento přístup je uplatňován vědomě a programově. Autor uvádí, že „musíme být chytří“ a že hnutí, které zastánci *green deen* dohromady tvoří, se musí zakládat na nápadech a kreativitě, protože pouze tak je možné uspět a naplnit požadavek „být lepšími zástupci Boha na planetě.“²⁵⁶ Mezi další požadavky patří vzdělávání a spolupráce. Autor (jak již bylo zmíněno) se otevřeně hlásí k mezikonfesijnímu dialogu. Ekumenický postoj prosazuje též při budování environmentálního hnutí, neboť je nutné „se spojit s lidmi ostatních náboženství“.²⁵⁷ Hranice mezi náboženstvími jako něco, co by mohlo akceschopnost environmentálního hnutí narušit, jsou tedy opět upozaděny ve prospěch vize společné práce na univerzálním cíli.

Celkově lze na tomto přístupu k náboženské tradici a způsobu zacházení s pojmy ilustrovat to, co je pro aktivistický modernismus nejprůzračnější – pružnost etického rámce. Ta spolu s komplexností umožňuje, aby se náboženství stalo základem pro praktické jednání. I díky tomu je tento diskurz a zároveň

and Islamic Revivalism,“ *The Journal of Religious Thought*, 43/2 (1986): 41–48.

256 Ibrahim Abdul-Matin, *Green Deen*, 17.

257 Tamt., 16.

i proud náboženského myšlení živý a projevuje se ve veřejném prostoru činným způsobem – na rozdíl od diskurzu tradicionalistů, o kterém se totéž dá tvrdit pouze stěží.

Praktická etika individuálního jednání

Přes rozdílné metody práce s kolektivním islámským etickým dědictvím a jeho pružný a volný výklad, by rozdíly oproti ostatním diskurzům zůstávaly převážně pouze doktrinální, pokud bychom vynechali to, co je pro tento proud nejcharakterističtější, a to jeho praktickou orientaci. Tato praktická orientace má dvě roviny. První z nich lze označit za sociálně-filosofickou resp. politickou, která rozebírá roli a postavení individuálního lidského jednání vůbec.

Abdul-Matin se plně hlásí k představě environmentalismu jako samostatného hnutí založeného na svébytných hodnotách a vizích, které je nezávislé na dosavadních politických ideologiích. Vyjadřuje v tomto ohledu neutralitu a nezúčastněnost vzhledem ke dvěma hlavním ideologiím a doktrínám společensko-politického uspořádání 20. století, marxismu a kapitalismu. Jde podle něj o ideologie, které shodně nahlízejí na lidské jedince jako na „jednotky produkce a spotřeby“, a to jen s tím rozdílem, že demokratický kapitalismus chápe jako základní organizační jednotku svého uspořádání jedince, zatímco marxistický socialismus se soustředí na potřeby skupiny. *Green Deen* naproti tomu chápe potřeby jedince a skupiny jako rovnocenné, ovšem jednotlivec v něm má vnitřní hodnotu nikoliv jako „součástka v kapitalistickém nebo socialistickém stroji“, ale svou zodpovědností a svou propojeností s „lidmi, rostlinami, zvířaty, vzduchem, vodou a zemí okolo,“²⁵⁸ což souvisí s tím, že v rámci této nové ekologické vize mají všechny bytosti stejnou důležitost.²⁵⁹ Plně se tak hlásí k představě environmentalismu jako nového způsobu myšlení usilujícího o reformu lidského života novým způsobem, do značné míry nezúčastněnému v dosavadních politických sporech, což potvrzuje například i názor, že na environmentalistickém

258 Tamt., 36.

259 Tamt., 42–43.

úsilí o tuto změnu se podílí stejnou měrou levice i pravice.²⁶⁰ Ačkoliv do své práce zařazuje historické exkurzy interpretující dějinné příčiny současného stavu, nikterak u něj nenajdeme ochotu přisuzovat stav environmentální degradace té či oné ideologii, nebo náboženské, etnické či politické skupině. Můžeme si mimo jiné povšimnout, že tato úvaha je vedena v čistě pragmatickém duchu a neodkazuje na náboženské zdroje.

Ačkoliv, jak jsme uvedli, Abdul-Matin se s juristy shoduje na tom, že pro změnu praxe je rozhodující změna myšlení a etických postojů, tato změna však nemá mít povahu „všenápravy“ ani příklonu k partikulárnímu učení. Tato změna se má odehrát po malých krocích v každodenním životě. S tím úzce Abdul-Matinův důraz na etiku osobní zodpovědnosti, která má být naplňována nejen v každodenním praktickém životě, ale též v osobních rozhodnutích s širším dosahem, jako je například plánování kariéry a politická nebo aktivistická činnost.

Podíváme-li se blíže na strukturu celé práce, spatříme, že sestává z celkem čtyř kapitol zasahujících do oblastí, které jsou pro ekologii klíčové: *odpad*, *energie* (kapitola nazvaná „Watts“), *voda* a *potraviny*. Každá z kapitol přetváří výše nastíněné etické východisko odvozené z náboženských pojmů na zásady vztahující se přímo k dané problematice a následně diskutuje možnosti přizpůsobení každodenního jednání této etice. Interpretační metody popsané v předchozí stati jsou přímo zapojeny do těchto prakticky orientovaných diskusí. Různé aspekty osobního života, jako je např. spotřeba, bydlení atp. jsou podrobovány etickým kritériím.

Ilustrovat to lze např. na první zmíněné problematice odpadů. Abdul-Matin na základě teologických konceptů rozvíjí etiku osobní zodpovědnosti podle jednoduché logiky dovozování. Problém odpadu znečišťujícího životní prostředí, je třeba vnímat komplexně; je nutné se zaměřit na to, odkud odpad pochází, kde vzniká, kam míří a zda při tom vznikají environmentální škody. Toto uvědomění si, že „všechny vaše činy ovlivňují vše okolo vás“ je ztotožněno s principem *tawhīdu*.²⁶¹ Právě to je klíčem k porozumění prostému faktu, že odpad vzniká

260 Tamt., 29.

261 Tamt., 22.

z toho, co spotřebováváme a následně i problému nadměrné spotřeby. Nadměrná spotřeba vede k narušení přírodní rovnováhy, odporuje tedy principu udržování rovnováhy v jednání (*mīzān*), a to podobně jako představa o právu neomezeně využívat přírodní zdroje, které je porušením odpovědnosti vůči Bohu (*amāna*) a zároveň jde proti duchu lidského zástupcovství na Zemi (*chilāfa*). Touha spotřebovávat vzniká z představy, že se z nás díky vlastněným věcem stanou lepší lidé, což odporuje myšlence inherentní hodnoty náležející každému člověku, který je též Božím znamením (*ājat*). Samotná praxe konzumerismu pak narušuje mezilidské vztahy a dále člověka odvádí od vnímání propojenosti všeho stvořeného (*tawhīd*), čímž se kruh uzavírá.²⁶² Můžeme si povšimnout, že americký muslimský environmentalista tímto způsobem vykládá v náboženských pojmech zcela běžnou argumentaci zaměřenou proti nadměrné osobní spotřebě přítomnou v environmetnálním diskurzu již od jeho počátku.

Kromě aplikace principů jednání načrtnutých v úvodu užívá autor alegorie, a to uvedením příkladu proroka Muḥammada, který byl dokonalým člověkem a dokonalým *chalīfou* a přitom vlastnil jen nepatrné množství věcí.²⁶³ Podobně v kapitole o energii je užit již zmíněný obraz energie „z pekla“ a „z nebe“. A opět je vztažen k praktické otázce:

[...] kolik máte doma právě teď televizi? Možná, že jednu v obýváku, jednu v každé z ložnic a možná ještě jednu menší v kuchyni. [...] a kolik počítačů a laptopů? [...] a kolik mobilních telefonů? Všechny tyto přístroje musí být zapojené v zásuvce a napájeny, je to tak? Pokud žijete v regionu, kde elektřina pochází z uhelných elektráren, vše, do čeho proudí energie, má svůj zdroj v uhlí.²⁶⁴

Etika osobní zodpovědnosti proto velí svoji závislost na elektřině (podobně jako na palivech vyráběných z ropy, plastikových obalech a obecně spotřebním zboží) snižovat, neboť „používání energie z pekla je v rozporu se

262 Tamt., 28–31.

263 Tamt., 21–22.

264 Tamt., 82.

všemi principy *Green Deen*“.²⁶⁵ Mezi praktická opatření patří snížení spotřeby energie např. provedením energetického auditu, méně časté využívání auta a přechod na využívání energie z obnovitelných zdrojů. Právě odvětví obnovitelných zdrojů energie je pro ochranu životního prostředí zásadní a proto Abdul-Matin vyzývá své čtenáře též k tomu, aby do něj investovali své prostředky, zapojili své osobní schopnosti volbou vědecké kariéry v této oblasti, podnikali v ní, nebo v ní pracovali.²⁶⁶

Příklady, které Abdul-Matin používá jsou, jak je patrné, velmi konkrétní a specifickem publikace je i to, že je doplněna o osobní příběhy, které vedle samotného, taktéž velmi osobního tónu autora tvoří silný prvek sdělení. V jeho textu tak vystupují konkrétní jednotlivci z řad amerických muslimských environmentalistů nebo zkrátka těch, kdo praktikují ekologický životní styl. Řada z nich vystupuje v poslední, čtvrté části, věnované problematice stravování. Abdul-Matin zde mj. řeší otázku veganství resp. vegetariánství, a to na příkladu konvertity, který se stal veganem ještě před přijetím islámu a své přesvědčení zachoval i poté.²⁶⁷ Další příklady se týkají jednotlivců podílejících se na komunitním farmaření nebo těch, kdo se pokoušejí o samozásobitelství.²⁶⁸ V jiných částech se pak jedná o ty, kdo zasvětili svůj život podnikání v oblasti obnovitelných zdrojů a udržitelného životního stylu, nebo třeba lidí, kteří se snaží žít zcela nezávisle na elektrické energii. Abdul-Matin uvádí mj. i příklady lidí, kteří nejsou muslimové, jako např. Winony LaDuke, americké političky domorodého původu, která „není muslimkou, ale [...] lidskou bytostí, která ztělesňuje ducha principu zástupcovství přítomný v *Green Deen* a [...] strávila celý svůj život propojováním lidí s klíčovými univerzálními principy Jednoty (*tawhīd*), správcovství (*chilāfa*) a smlouvy o ochraně planety, kterou lidé uzavřeli s Bohem (*amāna*).“²⁶⁹

265 Tamt., 86.

266 Tamt., 93–94.

267 Tamt., 149–151.

268 Tamt., 157–162.

269 Tamt., 95–96.

Realizace *Green Deen* se potom nemá omezit pouze na osobní život jedince potažmo rodiny a domácnosti. Abdul-Matin též vyzývá ke kolektivní akci. A to ve dvou rovinách. První z nich úzce souvisí s jeho ekumenickým přístupem a otevřeností – chápáním nábožensky interpretovaného environmentalismu jako součásti širšího hnutí. Požadavek propojování se s „lidmi ostatních náboženství“ je zakotven již v úvodní programatické části.²⁷⁰ V jednotlivých kapitolách zaměřených na praktické okruhy problémů se pak projevuje jako podnět k politické akci či její podpoře. Ten je nejzřetelněji přítomný v první kapitole s názvem „Waste“, kde je relativně obsáhlá část věnovaná otázce zlepšení politických a ekonomických systémů v USA a celkové společenské reformě. Ta má především změnit jednostrannou orientaci ekonomiky na hospodářský růst a vést ke změně vzorců výroby a spotřeby vedoucích ke znečištění životního prostředí a globálnímu oteplování. Abdul-Matin v této souvislosti cituje zmíněný „apokalyptický“ koránský verš 30:41.²⁷¹ V rámci této stati je též vyjádřena podpora politikům podporujícím pro-environmentální politiku, zmíněny pozitivní příklady této politiky a důležitost státních orgánů dohlížejících na stav životního prostředí a ekologického zákonodárství.²⁷² Dále je vyjádřena podpora hnutí za environmentální spravedlnost a trendům zelené ekonomiky.²⁷³ V jiných případech nabádá Abdul-Matin své čtenáře např. k tomu, aby se zapojili do organizací bojujících proti těžbě fosilních paliv a dále se sdružovali v boji proti společnostem a korporacím, jejichž činnost má destruktivní účinky na životní prostředí.²⁷⁴

Druhá rovina se pak týká samotné muslimské komunity a spočívá v požadavku, aby sami muslimové přizpůsobili své instituce a různé aspekty své náboženské rituální praxe environmentálním požadavkům. Abdul-Matin zahrnuje do svého textu v tomto ohledu dva významné požadavky. První se týká instituce mešity jakožto modlitebny a centra kolektivního náboženského života. Protože

270 Tamt., 16–17.

271 Tamt., 28–32.

272 Tamt., 39–42.

273 Tamt., 42–45.

274 Tamt., 81, 86–88.

mešity jsou jakožto budovy významným konzumentem energií a vody a emitentem skleníkových plynů (mají svou uhlíkovou stopu), je podle amerického environmentalisty žádoucí, aby se lokální komunity pokusily tyto dopady snížit. Cestou k tomu je zřizování „zelených mešit“, tj. takových, které environmentální dopady provozu budovy minimalizují.²⁷⁵ Text nezůstává u obecných požadavků a poskytuje návody na praktická opatření, jimiž lze tento cíl naplnit. Abdul-Matin tak uvádí techniky, které lze použít pro různé klimatické podmínky v závislosti na tom, zda je potřeba klima uvnitř budovy spíše oteplovat, nebo ochlazovat.²⁷⁶ To je dále doplněno o pozitivní příklady z celého islámského světa. Mimo jiné je zahrnut i příklad velkých mešit v posvátných poutních místech islámu, Mekce a Medíně, které recyklují tzv. šedou odpadní vodu spotřebovanou k rituálnímu očištění, a to mj. na základě právního výnosu (*fatwy*), která tuto praxi sankcionuje jako přípustnou.²⁷⁷

Druhý požadavek se týká přizpůsobení rituální praxe environmentálním požadavkům, a to jednak rituálního očištění (*wuḍū'*) spojeného se spotřebou vody a v druhé řadě ekologických standardů z náboženského hlediska přípustné stravy (*ḥalāl*), především masa, které má pocházet ze zvířat usmrcených v rámci rituální porážky (*dhabīḥa*). V případě očištění Abdul-Matin vyzývá ke snížení spotřeby vody, a poskytuje k tomu též praktický návod. Spotřeba vody má být zjištěna určením tzv. „*wuḍū'* čísla“, tj. množství vody, které jedinec, popřípadě celá lokální komunita spotřebuje k provedení očisty. Následně mají být přijata opatření ke snížení tohoto čísla.²⁷⁸ V případě konzumace zvířat a jejich chovu a usmrcování pro tyto účely vychází Abdul-Matin z etických zásad vztahujících se k postavení zvířat a živých tvorů zachycených v kap. 2. Zvířata jsou jako i ostatní součásti stvoření Božími znameními, *ājāt* (odkazuje se tak na ně ve verši 16:79), konají *dhikr* (opakování Božího jména) a náleží jim tak specifická důstojnost. Islám

275 Tamt., 57–58.

276 Tamt., 60–64.

277 Tamt., 59–60.

278 Tamt. 136–138.

proto zakazuje jakoukoliv krutost ve vztahu ke zvířatům.²⁷⁹ Zajištění dobrých životních podmínek pro zvířata by proto mělo být součástí kritérií vztahujících se na *ḥalāl* stravu²⁸⁰ a jejich porážka by měla nejen splňovat formální požadavky, ale měla by být humánní a konaná s ohledem na environmentální souvislosti a s úctou k životu. Právě takovou nazývá Abdul-Matin „zelenou *dhabīḥou*“.²⁸¹ V tomto ohledu Abdul-Matin opět zmiňuje pozitivní příklady jednotlivců a organizací, kteří se snaží o reformu stravovacích návyků a praxe při spotřebě jídla mezi muslimy.

* * *

Můžeme tedy shrnout: Náboženství je chápáno jako ohraničená oblast lidského života. Předmětem Abdul-Matinovy knihy je snaha přizpůsobit náboženskou praxi univerzálním požadavkům environmentalismu a vyzdvihnout ty aspekty víry, které jsou s environmentalismem v souladu a mohou naopak podpořit úsilí o ochranu životního prostředí. Chápání přírody v jejím přímém vztahu k Bohu má stejný etický důsledek: *posvátnost* stvoření. Od ní se odvozují další koncepce – *chilāfa*, *amāna*, *‘adl* a *mīzān* ústící v jednotný étos – člověk má za prostředí *zodpovědnost*, je povinnován *péčí* o něj, je *zavázán ke spravedlnosti* a *udržování rovnováhy* v přírodě.

Komponent Abdul-Matinova poselství, který je odvozen z islámu, má kromě samotné náboženské identity spíše povahu obecného morálního imperativu, principů, které – charakterizujeme-li situaci abstraktně – mají vést racionální praktické jednání individua v jeho sociální situaci. To je v příkrém protikladu vůči právníkům a jejich představě všeobjímající normy, která byvši dodržena, nemohla by mít jiný důsledek než pokojný život v souladu s řádem přírody a Božími nařízeními. Environmentální proudy islámu lze jednoznačně zařadit mezi jeho progresivní proudy, které se angažují též v mezikonfesijním dialogu. V rozdílu obou diskurzů se projevují též významné odlišnosti sociální struktury i formy žité religiozity islámu v jeho tradičních oblastech na Blízkém východě a v USA.

279 Tamt., 171–174.

280 Tamt., 148–149.

281 Tamt., 174–178.

III.3 Institucionální diskurz

Zatímco oba dva předchozí diskurzy byly definovány jak funkčně tak obsahově, v případě třetího diskurzu, který nazýváme „institucionálně-politickým“, je vymezení více funkční a formální. Lze sem zahrnout zákonné normy, úmluvy mezi státy, deklarace, vzdělávací a osvětové materiály šířeji pak i oficiální prohlášení vládních představitelů, případně texty, které mají politický charakter a dopad na veřejné dění, produkováné nestátními aktéry. Do diskurzu nevstupují jako vyjádření partikulárních názorů nebo postojů jejich diskusí, ale jako reprezentace širšího konsenzu, autoritativní vyjádření postoje či požadavků určité organizace či společenství. Do popředí může vystupovat i jejich performativní charakter.

Tyto materiály jsou pro zde zkoumané téma přirozeně relevantní především v případě zahrnutí náboženského diskurzu – aktualizací náboženské etiky, využití náboženských symbolů aj., nicméně i jejich absence (resp. obecně otázka jejich přítomnosti či nepřítomnosti) může vypovídat o roli náboženství v rámci environmentální agendy. Praktický záměr, který stojí v pozadí daného dokumentu může převažovat a náboženský diskurz může být přítomný jen okrajově, nebo zcela nepřítomný jak je tomu např. v deklaraci publikované ISESCO k summitu UNCSO v Riu de Janeiro v r. 2012.²⁸²

Pokud je náboženský etický diskurz využit, dokumenty mohou potom věcně a obsahově, tj. přístupem k jednotlivým tématům, jejich výběrem, způsobem argumentace, čerpat z obou výše zmíněných diskurzů a překrývat se s nimi. To se také skutečně děje. Oficiální dokumenty vydané z pozice islámu k tématu environmentálních problémům a reprezentující širší hledisko potvrzují dosud načrtnutý obraz. Lze hovořit o konsenzu a o významných shodách napříč všemi zkoumanými diskurzy. To se projevuje využitím shodných prvků převzatých z kanonické tradice a shodou v základních tezích. Jako příklad jsme zvolili dva texty. První z nich je publikace organizace ISESCO formulovaná jako

282 *Islamic Declaration on Sustainable Development* (ISESCO, 2012), posl. přístup 31.7.2018, https://www.isesco.org.ma/wp-content/uploads/2015/05/5env-decla_en.pdf.

podklad k summitu v Johannesburgu. Druhým z nich je potom Islámská deklaráce ke změnám klimatu vydaná v r. 2015 před klimatickou konferencí v Paříži. Oba dva texty se svým pojetím etiky mírně liší. První z nich se svým přístupem více přibližuje diskurzu právníků, neboť se přiklání k legalistickému výkladu této etiky, což mj. odpovídá jeho původu spjatého s Organizací islámské konference. Druhý text má pak blíž spíše tomu, co jsme označili jako aktivistický modernismus.

Islám a udržitelný rozvoj

Brožura s názvem *Islamic World and the Sustainable Development (Specificities, Challenges and Commitments)*²⁸³ představuje modelový příklad institucionálního textu věnovaného environmentální problematice, jednoho z mnoha vytvořených organizací ISESCO za takřka 40 let její existence. Ta se s rostoucí intenzitou zhruba od konce 90. let, kdy toto uskupení převzalo environmentální agendu na regionální bázi islámských zemí, k ekologickým otázkám vyjadřuje. Text je koncipován jako přehled důležitých témat a problematik souvisejících s prosazováním agendy udržitelného rozvoje v islámských zemích, a to v souvislosti s plánem Agendy 21 schváleným na konferenci UNCED v r. 1992 v Riu de Janeiro. Je vytvořen jako podklad k jednání konference WSSD v Johannesburgu na konci léta r. 2002 (viz kap. I). Zahrnuje zároveň přehled činnosti organizace ISESCO v oblasti koordinace environmentální agendy v muslimských zemích.

Jako taková se tedy publikace věnuje především shrnutí aktivit, které v islámských zemích pod patronací ISESCO probíhají, vyjmenováním úspěchů nebo naopak problematických oblastí. Do textu této brožury je integrováno hledisko, podle kterého se muslimské země vyznačují kulturními specifiky, na která je třeba brát ohled při prosazování environmentální agendy. Tyto odlišnosti se ovšem týkají pouze některých oblastí, např. v případě otázky vodních zdrojů není zmiňováno a text se omezuje na běžný organizačně-technický diskurz.

283 *Islamic World and the Sustainable Development, Specificities, Challenges and Commitments* (Rabat: ISESCO, 2002).

Objevuje se naopak v části věnované aktivitám v oblasti výchovy a osvěty. Jak je deklarováno, vedle dopadů vzdělávacích kampaní přímo na udržitelný rozvoj má být brán ohled na:

soulad případného řešení s hledisky islámu. To vše způsobem, který vyzdvihne islámské kulturní odlišnosti a přednosti v těchto oblastech a umožní Islámské Organizaci [tj. ISESCO] šířit hlas islámského světa na odborných mezinárodních fórech a ovlivňovat související rozhodování směrem který odpovídá islámským hodnotám a etice.²⁸⁴

V případě osvěty se (z logických důvodů) má její podoba shodovat s islámskými kulturními hodnotami, na témže místě se hovoří o spojení „globálního a islámského pohledu.“²⁸⁵ To, jak si můžeme všimnout, předpokládá jejich autoritativně stanovenou formu – v tomto je tedy text blízký pojetí v přítomnému v konzervativním právním diskurzu. To se ještě v silnější formě objevuje v jednom z cílů osvětové agendy:

Šířit znalost islámských stanovisek k těmto otázkám, zdůrazňovat islámské hodnoty a přednosti při řešení těchto problémů. Skrze jeho postoje k životnímu prostředí, zdravotnictví a obyvatelstvu vyzdvihnout soulad učení a kultury islámu se současnou dobou.²⁸⁶

Tento oficiální text adresovaný mezinárodní komunitě tak svojí ambicí vyzdvihnout islámské „přednosti“ pro udržitelný rozvoj, zahrnuje určitý subtilní apologetický prvek, což se projevuje i dále. To však není jediná forma aktualizace náboženského diskurzu. Do tohoto textu, který je oficiálním výstupem de facto celé Organizace islámské konference, neboť právě ta pověřila ISESCO koordinací environmentální agendy svým jménem, je v kapitole 2. „Islámský svět a budoucí úsilí o udržitelný rozvoj“ včleněna relativně obsáhlá pasáž, která propojuje etické postoje islámu s prosazováním globální agendy životního prostředí. Islám jakožto náboženství a náboženská tradice má přispět ke globálnímu úsilí o udržitelný rozvoj v islámských zemích, a to protože:

284 Tamt., 34–35.

285 Tamt., 35.

286 Tamt.

[...] udržitelný rozvoj vyžaduje nejen přehodnocení představy rozvoje jako takového, ale rovněž přístupu k životnímu prostředí, na něž by mělo být, jak již bylo řečeno, nahlíženo jako na nedělitelný celek, jehož součástí jsou i změny v podobě vztahu člověka s prostředím a jeho zdroji [...]²⁸⁷

Tyto změny jsou:

[...] ve své podstatě přeměnou hodnotového systému, na kterém mnoho společností založilo podobu svého rozvoje, výroby, spotřeby a života obecně. Jinak řečeno, jde o odhození celého společenského a kulturního schématu, a to nelze uskutečnit, dokud každý jednotlivý muslim hluboce nepřehodnotí svůj vztah k prostředí. Jen tak bude moci člověk žít s prostředím v míru.²⁸⁸

Text chápe změny v hodnotovém systému (tedy jinými slovy v etice) jako klíčové pro dosažení cílů udržitelného rozvoje. Pro muslimské společnosti se klíčem k těmto změnám má stát islámská etika, která má sehrát vlastně do jisté míry instrumentální roli. Tento aspekt je ale překryt tím, že, jak uvidíme níže, je tato etika chápána zároveň jako produktivní příspěvek k obecným eticko-politickým aspektům ochrany životního prostředí. Etické zásady, které mají hrát tuto roli jsou předkládány v podobě, která je velmi blízká ostatním zpracováním a úzce sledují rámec představený v kap. 2. Jsou rozdělené do šesti částí týkajících se životního prostředí obecného pojmu (1), biodiverzity (2), rovnováhy (3), všeobecné účelnosti (4), omezenosti zdrojů (5), ochrany prostředí (6).

Každá z těchto částí je strukturována shodným způsobem. Nejprve je uvedena expozice problému, která vysvětluje, proč je daný atribut životního prostředí důležitý z hlediska ekologie a jaký má význam. Následuje výčet veršů které vypovídají o témže atributu a následně podrobnější výklad těchto veršů a jejich uvedení do vztahu k ekologickému chápání světa. U všech šesti částí je uveden široký výčet veršů, které takřka vyčerpávají materiál zařazený v kap. II.2.²⁸⁹ Koránský text je vykládán jako médium, které adekvátní (ekologické)

287 Tatm., 55.

288 Tamt.

289 Tamt., 81.

nahlížení na přírodní svět samozřejmě zahrnuje a předpokládá, čímž se opět dostává ke slovu apologetický prvek. Např. co se týče obecného pojmu životního prostředí, který denotuje jeho celistvost a propojenost, se uvádí:

V každém případě představa celistvosti, kterou myslitelé předkládají, když navrhuji změnit náhled moderního člověka na prostředí, není zcela nová. Pro člověka je spíše pokusem o návrat ke správnému chování, které bylo ustaveno Koránem před mnoha stoletími a které stanoví, že veškeré lidské konání by mělo vycházet z představy celistvosti prostředí, aby toto prostředí bylo zachováno a život v něm ochráněn.²⁹⁰

Podobně v případě problému rovnováhy:

Všemocný Alláh důležitost rovnováhy rozhodně zdůraznil v mnoha koránských verších, například: ... [následuje výčet veršů]²⁹¹

A problematiky omezenosti přírodních zdrojů:

Člověk je díky poznání, které mu Alláh propůjčil, schopen této pravdy dosáhnout, přestože posvátný Korán v mnoha případech vyjadřuje o omezenosti zdrojů dávno předtím: [následuje výčet veršů]²⁹²

Anebo:

Koncepce všeobecné účelovosti vypracovaná současnými badateli tak nepřináší nic nového. Pouze stvrdila, co bylo v Koránu řečeno po staletí. Každá živá bytost má nějakou hodnotu a člověk v ní tuto hodnotu musí cítit, a obecně řečeno, změnit své chování k přírodě.²⁹³

Vidíme tedy takřka přesnou kopii přístupu al-Qaradāwīho, který přisuzuje koránskému textu epistemologický primát v oblasti ekologického poznání. Text se vyznačuje důsledným propojováním vědeckého diskurzu a koránské tradice a plynule přechází z jednoho způsobu vypovídání do druhého, což můžeme ilustrovat opět na příkladu problematiky rovnováhy:

290 Tamt., 60.

291 Tamt., 61.

292 Tamt., 66.

293 Tamt., 77.

Alláh nemá v oblibě překračování míry v čemkoliv a překračování míry v ekologii znamená narušení, rozklad, selhání a nesoulad. To může být způsobeno znečištěním, nepřiměřeným a nehospodárným využíváním zdrojů a narušováním přírodních lokalit. [...] Náprava oproti tomu může spočívat v seberegulaci, která zajišťuje návaznost rovnováhy uvnitř ekosystémů. Z toho je zřetelné, že všemocný Alláh poskytl životnímu prostředí všechny předpoklady, které mu v jakémkoliv čase umožňují vyrovnat se se změnami, ale jen do určité hranice. Proto Alláh radí svým služebníkům, aby zemi neničili, zvláště pak když rozšiřovat zkázu je daleko snazší než uvést poškozené do původního stavu. [...] ²⁹⁴

O něco dále text zmiňuje škody, které na přirozené rovnováze ekosystémů způsobuje využívání pesticidů v zemědělství, a zároveň i pokusy o ekologickou alternativu:

Mezi těmito pokusy existuje i způsob, označovaný jako biologická ochrana. Její podstata tkví v tom, že mezi plevely, škůdci a kulturními rostlinami je za využití přirozených prostředků udržována rovnováha. Utíkání se k biologické ochraně je ve skutečnosti pokusem člověka navrátit se k přírodnímu životu, která je přirozeným stavem, ve kterém všemocný Alláh stvořil zemi. Toto přirozené ustrojení věcí Alláh zdůrazňuje slovy: ... [následuje citace veršů 25:2 a 87:2, 3] ²⁹⁵

Biologická ochrana jakožto moderní prostředek, který je alternativou vůči (rovněž moderní) agrochemii, je ztotožněna s „přirozeností“ přírodního života, tak jak byl Bohem předurčen; lze říci, že jde o teistický výklad obecně přijímané myšlenky, podle které musí hospodářská činnost respektovat „přirozené“ zákonitosti ekosystémů. Text se i v jiných ohledech poměrně konzistentně drží paradigmatu ekologie jako přírodní vědy. Zahrnuje (ve srovnání s ostatními autory) podrobnější definice ekologických termínů a jejich vysvětlení:

294 Tamt., 62.

295 Tamt., 63.

Biodiverzita je vlastnost života, která umožňuje, aby se v přírodě objevoval v různých podobách a druzích. V biologii se objevuje od úrovně buněk a orgánů až po živočišné a rostlinné druhy a odrůdy. Je důležitá pro trvalost života, neboť umožňuje živým bytostem, aby se vyrovnaly se změnami, které postihují jejich přirozené biotopy a životní prostředí obecně.

Reflektuje též ekologii jako vědecké paradigma či specifický diskurz, který se v čase vyvíjí, v textu proto nalezneme exkurzy do historie ekologického myšlení a mnoha pojmů je zdůrazněno, že se jako myšlenkové koncepty objevily teprve nedávno.²⁹⁶ Environmentalismus (zde chápaný jako hnutí za ochranu přírody) je pak explicitně kladen do souvislosti s průmyslovými zeměmi Západu, kam geneticky náleží:

Environmentalismus je nově zavedenou koncepcí. Do čtyřicátých let minulého století nebyl zařazen do ekologie. Není divu, že se objevil v době moderních společností, a to obzvlášť v průmyslových státech, které dospěly k vědomí, že v přírodě způsobují chaos.²⁹⁷

Tato zmínka dále zapadá do obecného rámce kontrastu mezi potenciálně negativní a rizikovou modernitou a „tradičním“, „přirozeným“ přístupem islámské etiky. Ač by se mohlo zdát, že text publikovaný organizací ISESCO rozvíjí své úvahy v relativně úzkém souladu se sekulárním diskurzem environmentalismu, což plyne již z deklarovaného záměru využít islámskou etiku ke vzdělávacím a mobilizačním účelům s cílem ochrany životního prostředí, v závěru stati věnované roli islámu tento soulad nabývá ambivalentní povahy a zmíněný kontrast se umocňuje. Některé teze, které se objevují již dříve, a kladou náboženské a vědecké poznání do vzájemného napětí (objevuje se zvl. známá teze, že ekologické poznání bylo v Koránu zahrnuto již dříve a není novinkou), zde nabývají vyostřenější podoby. To je uvedeno skepsí vůči dosavadním snahám o ochranu životního prostředí:

296 Viz např. tamt., 65–66.

297 Tamt., 78.

Sobecký vztah člověka k přírodě se nezměnil, či jen nepatrně. Jak tedy může opravit, co zničil? Jasným důkazem je neúspěch druhého Summitu země, jenž se konal v New Yorku v červnu 1997, a příliš pomalé naplňování tří úmluv podepsaných roku 1992 na prvním Summitu země o změnách klimatu, biodiverzitě a desertifikaci.²⁹⁸

Apologetika a vyzdvihování islámského přístupu se pak objevuje v následujících výpovědích:

Přišel čas, aby člověk následoval Boží cesty a využil vědu přínosným způsobem. Jedině tak bude přírodu skutečně ochraňovat.²⁹⁹

Posvátný Korán není knihou o ekologii, ale měl by být první a poslední knihou, ze které tato věda čerpá. Důkazem budiž, že to, k čemu všichni vědci a „zelení“ myslitelé dospěli, bylo uvedeno po mnohá staletí tak či onak v této Knize.³⁰⁰

Tyto motivy se objevují v kapitole „Směrem k souhrnným principům islámem orientovaného, všeobecného a udržitelného rozvoje“. Jejím záměrem je převedení toho, co bylo výše rozpracováno jako soulad mezi vědou a náboženskou tradicí, do jednoznačně náboženských termínů. Uvedených šest principů má představovat všeobecná a na vědě nezávislá islámská východiska a tím odpovídat šesti ekologickým konceptům uvedeným v předchozí kapitole. Např. „všeobecný pojem životního prostředí“ je kladen na roveň koránské koncepci „jednoty vesmíru“ odvozované od zmínek o stvoření „nebes i země a všeho, co je mezi nimi“, jako např. ve verši 46:3. Snaha soudobé environmentální vědy o ustavení integrálního pojmu životního prostředí a jeho transdisciplinární zkoumání napříč vědními obory má mít svůj předobraz v Koránu, což je argument, který je jinak ojedinělý.³⁰¹

298 Tamt., 78–79.

299 Tamt., 79.

300 Tamt., 82.

301 Tamt., 84.

Za pozornost stojí, že Posvátný Korán a hadíthy vždy užívají slovo „věda“, nikdy „vědy“. Bůh nevyzdvihuje jen představu „jediného vesmíru“, ale i „jediné vědy“. Korán tím vlastně zdůrazňuje jednotu vesmíru, všeobecný charakter prostředí a jednotu všeho vědění. Takže to co pod názvem „transdisciplinarita“ obhajují moderní odborníci na životní prostředí, je již zahrnuto v Koránu.³⁰²

Podobně koncept ekologické rovnováhy je kladen na roveň tomu, co je chápáno jako inherentní soulad jednotlivých částí vesmíru, omezenost přírodních zdrojů „promyšleně rozdělenému požehnání“, samotný environmentalismus je pak chápán jako protějšek na tomto místě již dobře známého islámského principu *chilāfy*, zástupcovství.³⁰³ Ač se tedy text této mezinárodní organizace snaží vědecký a islámský přístup k přírodě propojit, dospívá nakonec k formulaci vlastních principů, které mají vědecký výklad světa nejen eticky doplnit, ale *de facto* doplnit i epistemologicky, pokud ne jako starší a původnější poznání zastínit (jak ukazují některá předchozí tvrzení). Tento do jisté míry ambivalentní přístup dobře shrnuje citace, kterou uvedeme jako poslední:

Neznamená to, že by islám měl svou vlastní strategii udržitelného rozvoje a odmítal koncepci, která byla vyjednána v těchto časech. Může naopak příznivě přispět k jejímu vypracování a pomoci moderní vědě změnit lidský přístup k životnímu prostředí.³⁰⁴

V deklaraci organizace ISESCO se tak setkává modernistický přístup, jenž se projevuje v strukturaci textu, konkrétně jeho podřízení diskurzu běžného při vyjednávání mezinárodní agendy životního prostředí s poněkud konzervativnějším náhledem na problematiku. Islám do této specifické formy vstupuje nejprve jako nositel hodnot, které mohou být prospěšné pro ekologicky příznivou změnu lidské praxe, vychází z ní nakonec sebevědomě, a to jako zdroj poznání stojící na noeticky rovnocenné úrovni vedle moderní vědy. Charakteristické je též to, že pokud jde o vztah náboženství a environmentálního

302 Tamt.

303 Tamt., 82–86.

304 Tamt., 83.

chování, vyjadřuje text málo konkrétního. Noetické a obecně etické principy nejsou uvedeny do žádného vztahu k praktickému jednání konkrétních aktérů – můžeme zde tak sledovat stejnou slabinu, která provází vyzdvižení předností islámu pro environmentální agendu u al-Qaradāwīho: není zřejmé, jak má tento etický základ přispět k řešení problémů, kterým čelíme právě nyní.

Výše uvedeným, podobně jako svým přístupem k náboženské etice, která má být zdrojem specificky konkrétních norem pro islámské společnosti, se tento text částečně blíží univerzalistickému diskurzu právníků. Pokud na něj ale nahlédneme jako na celek, zjistíme, že zakotvení v institucionálním diskurzu v něm nakonec hraje silnější roli a tyto aspekty z velké míry omezuje. Text je určen pro sdílení na mezinárodní úrovni – přirozeně je prostý protizápadní či jiné adresné kulturní kritiky, převažuje v něm duch spolupráce a v důsledku možná víc než cokoli jiného právě diskurz organizace – ekologické problémy jsou řešitelné skrze politická opatření Agendy 21 a náboženská etika v tom může hrát instrumentální roli. Variabilitu institucionálního diskurzu a jeho podřízenost různými vlivům nyní můžeme ilustrovat na dalším příbuzném textu, který byl publikován zhruba o jednu dekádu později.

Islámská deklaráce ke globálním změnám klimatu

Tento dokument je výstupem symposia pořádaného 17. a 18. srpna 2015 v Istanbulu na základě iniciativy IFEES/Ecoislam a Islamic Relief World Wide.³⁰⁵ Jeho načasování není náhodné. Byla vytvořena nedlouho před konáním klimatické konference v Paříži na podzim r. 2015 a jako taková měla mj. pomoci výzvy adresované zvláště politickým elitám muslimských států přispět k přijetí „silné“ dohody na tomto summitu. Lze jí považovat za nejvýznamnější výstup nevládní neziskové organizace IFEES založené v r. 1994 Fazlunem Khalidem v Londýně.

Tato deklaráce vyniká v několika ohledech. Mezi jejími signatáři je relativně velký počet osobností z různých částí muslimského světa, reprezentuje tedy širší skupinu aktérů. Nenajdeme mezi nimi však mnoho významných

305 „About Islamic Declaration on Global Climate Change,“ IFEES, posl. přístup 18.7.2018, <http://www.ifees.org.uk/declaration/#about>.

náboženských autorit či „velký jmen“, což souvisí patrně i s jejím obsahovým charakterem, který je blíže modernistickým výkladům islámu a který je též relativně silně kritický v kontextu obecného diskurzu environmentální (či konkrétně klimatické) politiky. To částečně poukazuje na omezený dosah environmentálního diskurzu v islámském světě.

Její znění je propracované. Opírá se o nejnovější vědecké poznatky, uvádí kvantitativní data, zahrnuje konkrétní požadavky. Má naléhavý charakter, oslovuje široké spektrum aktérů – od obyčejných lidí až po hlavy států, politiky, podnikatele a média. Islámský diskurz je v ní zahrnut velmi pečlivým a strukturovaným způsobem a po teologické a exegetické stránce se opírá o to, co můžeme po dvaceti i více letech diskuse o této problematice považovat za jádro islámského ekologického myšlení, jak ostatně ukazuje shoda všech zde analyzovaných textů.

Dokument již v preambuli vyjadřuje vzájemný vztah kosmologických, epistemologických a etických východisek, která jsou v něm zahrnuta. První článek 1.1 nejprve deklaruje teistické islámské kosmologické východisko:

Bůh – Kterého známe pod jménem Allāh – stvořil vesmír v celé jeho rozmanitosti, bohatství a živoucnosti: hvězdy, slunce a měsíc, Zemi a všechna společenství živých tvorů.³⁰⁶

Následuje kategorické etické stanovisko vztahující se ke smyslu lidského života a jednání, odvozené od poměru stvořeného vůči stvořiteli; jako všechny stvořené bytosti „ukazují bezmeznou slávu a milosrdenství jejich Stvořitele. [...] a svou podstatou velebí svého Tvůrce a slouží mu a [...] sklánějí se před jeho vůlí,³⁰⁷ jsme jakožto lidé „stvořeni k tomu, abychom sloužili Pánu všeho tvorstva, pracovali jak nejlépe dovedeme pro dobro všech druhů, jedinců i generací Božích stvoření.“³⁰⁸

306 *Islamic Declaration on Global Climate Change* (IFEES, 2015), http://www.ifees.org.uk/wp-content/uploads/2016/10/climate_declarationmMWB.pdf, čl., 1.1.

307 Tamt.

308 Tamt.

Zbývající část preambule tvořící asi jednu čtvrtinu celého textu zasazuje do tohoto plánu aktuální a konkrétní otázku klimatické změny, které je deklarace věnována, a činí tak ve striktně vědeckých a pragmatických termínech (kromě čl. 1.3, viz níže). Článek 1.2 se věnuje podstatě klimatické změny jako jevu sledovatelného po celý geologický čas, článek 1.3 pak povaze současné antropogenní klimatické změny způsobené spalováním fosilních paliv.³⁰⁹ Článek 1.4 odkazuje na zprávu Millennium Ecosystem Assessment³¹⁰ z r. 2005 varující před pokračující degradací životního prostředí způsobené lidmi. Článek 1.5 následně shrnuje zhoršující se situaci během uplynulé dekády včetně (ne)činnosti mezinárodní komunity a konstatuje: „Lidstvo si nemůže dovolit pomalý postup všech probíhajících COP [*Conference of Parties* – pozn. JK] procesů [...] či jejich současné uváznutí na mrtvém bodě.“³¹¹ Následující dva články k tomuto pochmurnému obrazu přidávají další neblahé trendy. Je zmíněna aktivita světových hospodářských velmocí v oblasti pólů, kde jsou zkoumány nové možnosti těžby zásob ropy, dále je diskutována hranice únosného oteplení planety a též sociální kontext klimatické změny.³¹² Poslední článek preambule v sobě shrnuje *ratio* celého textu. A tím je právě výzva adresovaná mezinárodní komunitě k přijetí postojů a opatření proti klimatickým změnám:

309 Zde je náboženský diskurz zahrnut. Klimatická změna je kategorizována jako zapříčiněná lidskou činností proti zásadám správcovství (*chilāfa*), potenciálně zničující pro rovnováhu (*mīzān*) planety a konečně jako způsobená spalováním fosilních paliv. Fosilní paliva, která „nám dopomohla k dosažení velké části prosperity, kterou dnes zažíváme“, mohou „zničit dary, které nám Bůh věnoval – dary jako funkční klima, zdravý vzduch, který dýcháme, pravidelné střídání ročních období a živé oceány.“ To vše je doplněno naléhavým závěrem: „Ale naše zacházení s těmito dary bylo krátkozraké, použili jsme je špatným způsobem. Jak na nás budou hledět příští generace, kterým zanecháme jako svůj odkaz znehodnocenou planetu? Jak budeme hledět do očí našemu Pánu a Stvořiteli?“ Tamt., čl. 1.2.

310 Pro podrobnější informace o této zprávě viz „Overview of the Millennium Ecosystem Assessment“ Millennium Ecosystem Assessment, poslední přístup 18.7.2018, <https://www.millenniumassessment.org/en/index.html>.

311 *Islamic Declaration on Global Climate Change*, čl. 1.5.

312 A to v kontextu faktu, že rizika a ničivé důsledky změn klimatu dopadají a dále dopadnou převážně na chudší část lidstva. Podobný diskurz rozvíjí hnutí za klimatickou spravedlnost (a hovoří o něm i Abdul-Matin, viz III.2).

Je velice znepokojivé, že přes všechna tato varování a předpovědi, bylo přijetí nové úmluvy, která má nahradit Kjótský protokol a která měla vzniknout do r. 2012, odloženo. Je proto zásadní, aby všechny země, zvláště ty vyspělejší, vyvinuly více snahy a přijaly pro-aktivní postoj, který je nezbytný pro to, aby se podařilo zastavit páčání škod, které nyní probíhá, a v lepším případě tyto škody i napravit.³¹³

Již preambule v sobě shrnuje záměr textu, kterým je výzva aktérům klimatické konference v Paříži k přijetí silné dohody, a to *proto*, aby bylo ochráněno životní prostředí, které je dle vědeckých poznatků zjevně ohroženo destrukcí a jehož ochrana (*qua* Božího stvoření) je z islámského hlediska absolutním imperativem. Další dvě části, tj. prohlášení a výzva,³¹⁴ rozpracovávají tento motiv, a to prostřednictvím dialektiky náboženského a sekulárního vědeckého diskurzu.

V „prohlášení“ je dopodrobna rozpracováno islámské kosmologické a etické východisko, a to především přímou citací koránských veršů tak, aby o tomto postoji nemohly vzniknout pochybnosti. Započíná samotným úvodním veršem Koránu,³¹⁵ a dalšími verši, které stvrzují Boží panství nad vším stvořeným, dokonalost stvoření a následně i většinu motivů shrnutých v II.2. Zahrnuta je rovnováha (*mīzān*), přirozenost (*fiṭra*), a dále pojem *fasād*, kterého je užito k označení samotného ničení životního prostředí, kterého se lidé na Zemi dopouštějí „při nemilosrdné hodbě za ekonomickým růstem a spotřebou.“³¹⁶ Charakteristicky je citován verš 30:41.

Další články již stanoví kategorické etické požadavky. Článek 2.6. nejprve hovoří o lidské roli v rámci ekologických vztahů, která se vyznačuje tím, že „jsme pouze miniaturní součástí božského řádu, ale v rámci tohoto řádu jsme výjimečně mocnými tvory“,³¹⁷ přičemž ovšem všechny bytosti mají stejná práva

313 *Islamic Declaration on Global Climate Change*, čl. 1.8.

314 Články uvozené „prohlašujeme“, *we affirm*, a „vyzýváme“, *we call*, tvoří 2. resp. 3. část textu.

315 *Al-ḥamdu li al-lāhi, rabbi al-‘ālamīn*. 1:2.

316 *Islamic Declaration on Global Climate Change*, čl. 2.5.

317 Tamt., čl. 2.6.

a špatné zacházení s nimi je zapovězeno. Článek 2.7 pak vyjadřuje náboženské přesvědčení, podle kterého jsme „odpovědní za všechny své činy“ jednoduše doložené verši 7 a 8 z 99. sūry. Pozoruhodný je potom článek 2.8 uvádějící, že adresanti této výzvy jsou jakožto muslimové jsou odpovědní následovat příkladu proroka Muḥammada, který mj.:

vyhlásil, že všichni živí tvorové mají svá práva a chránil je, zakázal zvyk, podle něhož byly novorozené dívky za živa pohřbívány, zakázal svévolné zabíjení živých tvorů pro zábavu, své druhy vedl k tomu, aby šetřili vodou dokonce i při omývání před modlitbou, zakázal kácení stromů v poušti, přikázal muži, který vybral ptáčata z hnízda, aby je vrátil jejich matce, a když našel muže, který podpálil mraveniště, nařídil mu: „Uhas je, uhas je!“ [...] Žil střídavým způsobem života, bez nadbytku, plýtvání a okázalosti; Obnovoval a recykloval svůj skromný majetek tím, že jej opravil nebo rozdal; Jedl jednoduché a zdravé jídlo, které bylo pouze občas připravené z masa [...] ³¹⁸

Tato část shrnuje zásadní elementy islámské náboženské etiky do nemnoha stručných odstavců. Jak můžeme vidět právě na poslední citované pasáži, diskurz je eklektický a dovedně kombinuje všechny dosud zahrnuté prvky – na jedné straně je to normativita, která se objevuje ve výčtu jednání, které Prorok zakázal, na druhé straně je to osobní etika činu, která je působivě vykreslena tím, že jsou reálie islámské tradice převedeny do moderního jazyka (jako u výrazu *recyklovat*).³¹⁹ Jednotlivé motivy, které se jindy často nacházejí izolované jsou zde složeny do vzájemně navazujícího celku tvořícího jednoduše pochopitelné a zároveň naléhavé sdělení.

Poslední část, tedy samotná výzva přechází zpět do sekulárního diskurzu, kde náboženská identita představuje pouze jeden hlas z mnoha. Tato výzva je adresována v první řadě jednajícími stranám na summitu v Paříži, dále bohatým

318 Tamt., čl. 2.8.

319 Ten, jak by nás mohlo napadnout, není pouze úlitbou anglické verzi textu, ale je zahrnut i v arabské verzi jako *i'ādat at-tadwīr* (možných výrazů odpovídajících významu slova „recyklace“ je více). Viz *I'lān islāmī ḥawla taḡhajjuri al-munāch al-'ālamī [Islámská deklaráce ke globálním změnám klimatu]* (IFEES, 2015), poslední přístup 18.7.2018, <http://www.ifees.org.uk/wp-content/uploads/2016/10/ICCD-Arab-Full.pdf>, čl. 2.8.

státům a – se zjevným odkazem na státy muslimské – zemím produkujícím ropu, lidem všech národů a jejich představitelům a konečně mezinárodním společnostem, bankám a podnikatelskému sektoru.

Jednotlivé výzvy jsou naplněny zcela pragmatickými a namnoze konkrétními požadavky. Jednající strany jsou mj. vyzvány k tomu, aby si uvědomily, že je zapotřebí „stanovit jasné cíle a nástroje kontroly“, a také „nesmírnou zodpovědnost, která leží na jejich bedrech jako zástupcích zbytku lidstva“.³²⁰ Ropné státy a bohaté země mají ukončit produkci skleníkových plynů nejpozději do poloviny století a zároveň poskytnout finanční a technickou podporu méně bohatým zemím za účelem dosažení téhož cíle.³²¹ Obdobné konkrétní požadavky, např. k transformaci energetiky do podoby decentralizované výroby z obnovitelných zdrojů, investicím do „zelené ekonomiky“ ad., jsou vzneseny vůči dalším z těchto skupin.

Již z toho je zjevné, že deklarace IFEES sleduje kritičtější a radikálnější linii environmentálního myšlení, která je blíže aktivistickým kruhům a nevládním neziskovým organizacím. Podobně jako ty se snaží promlouvat k relativně konzervativnější a pomaleji postupující politice států a mezinárodních institucí. To se projevuje jako tendence k hlubšímu přehodnocení politických a socioekonomických vztahů ve společnosti. Tento trend se odráží např. v kritice doktríny ekonomického růstu, která je jako taková v moderním environmentalismu přítomná již od jeho raného období, ale málokdy bývá akcentována v rámci mezinárodních vyjednávání nebo skutečně prosazována (a islámský diskurz není výjimkou). Tento požadavek se objevuje na vícero místech, nejkonkrétněji ve výzvě adresované všem zemím světa, jež by měly:

Pochopit, že honba za neomezeným ekonomickým růstem na planetě, která je svými rozměry omezená a již nyní přetížená, nemůže uspět. Růst musí být uskutečňován uvážlivě a umírněně; je třeba klást důraz především na

320 *Islamic Declaration on Global Climate Change.*, čl. 3.1.

321 Tamt., čl. 3.2.

zvyšování odolnosti vůči dopadům klimatické změny, které se již projevují a budou nás zasahovat po mnoho dalších let, a to zvláště těch nejzranitelnějších.³²²

Druhým projevem kritického diskurzu je pak tematizace sociálních aspektů klimatické změny. Vyspělé státy jsou např. vyzvány:

přeorientovat svůj zájem od neetického vydělávání na životním prostředí k jeho ochraně a ke zlepšení situace chudých obyvatel světa.³²³

Tento ohled se projevuje i na jiných místech v textu a je tematizován již v preambuli, která slouží k expozici celého problému. Následně, v článku 3.5 se text obrací k těmto všem aktérům a uskupením, které byly v předcházejících částech osloveny, a též jmenovitě ostatním vírám (náboženstvím) opět z islámské pozice. Činí tak nicméně v ekumenickém duchu s implicitním uznáním legitimní plurality postojů a názorů. Autoři deklarace je vyzývají, aby „se k nám připojili ve spolupráci a přátelské soutěži“ v závodě, ve kterém „všichni můžeme být vítězi“, mj. v duchu koránského verše, který vyzývá k tomu, aby lidé soupeřili v konání dobra.³²⁴

Teprve nakonec je pak výzva adresována „všem muslimům, ať se nacházejí kdekoliv“, konkrétně od hlav států, přes podnikatele, náboženské, vzdělávací a kulturní organizace, aktivisty a média ad., a to aby:

se postavili proti zvykům, postojům a hlubinným příčinám klimatické změny, zhoršování kvality životního prostředí a ztráty biodiverzity, a to právě tam, kde mohou uplatnit svůj vliv a aby tak následovali tak proroka Muḥammada (ať mu Bůh požehná a dá mu mír) a dopomohli tak k řešení problémů, kterým nyní čelíme.³²⁵

Tento dokument představuje plné propojení islámu s modernitou – kombinuje vědecký diskurz, nejnovější poznatky, obeznámenost s celkovou situací v mezinárodní komunitě a náboženskou etiku. Zároveň se vyhýbá tomu, co

322 Tamt., čl. 3.3.

323 Tamt., čl. 3.2.

324 *Fa istabiqú al-chajrát*, 5:48.

325 *Islamic Declaration on Global Climate Change*, čl. 3.6.

jsme mohli vidět u organizace ISESCO či al-Qaradāwīho, a tím je spekulativní srovnávání prvků islámské tradice s vědeckým poznáním. Ač jsou obě roviny úzce propojené, nejsou směřovány: islám zůstává náboženstvím se svojí kosmologií a na ní navázanou etikou; klade tak zásady a požadavky, které mají být politickými prostředky a na základě vědeckých poznatků splněny, není však s politikou a vědou ztotožněn.

* * *

Na textech zařazených do oblasti institucionálního diskurzu můžeme celkově doložit fakt, že islámská etika životního prostředí nevzniká čistě spekulativním způsobem, ale zakládá se na reálném jádru úvah o vztahu člověka k jeho přírodnímu prostředí, který je v posvátných textech reflektován a u něhož různorodí interpreti dospívají k pozoruhodné shodě. Veřejně působící instituce islámského světa, ať už je to ISESCO nebo IFEES, využívají při prosazování své agendy stejných či podobných argumentů jako samostatně působící autoři, ať už právníci, či laičtí aktivisté.

Na obou vybraných textech jsou zároveň ilustrovány odlišnosti, které vstupují i do této institucionální oblasti. Jedná se především roli, která je islámu přisuzována ve vztahu k ostatním zdrojům poznání a myšlenkovým systémům, tj. zda je chápán jako rovnocenný, či jako nadřazený, zda se jeho role omezuje na oblast etiky (ve smyslu normativity jednání) případně normativního určení metafyzického a kosmologického smyslu světa, či zahrnuje i poznání, které je nějakým způsobem pozitivní (nikoliv pouze symbolické) a konkuruje moderní vědě či ji doplňuje.

III.4 Sayyed Hossein Nasr a spirituální a ekologická krize

Sayyed Hossein Nasr patří k nejvýznamnějším učencům na poli islámu ale i religionistiky a též k významným filosofům. Protože se ve svém díle od svého raného období zabývá vztahem člověka a přírody, bylo by jeho opomenutí v této práci těžko obhajitelné. Lze říci, že Nasr svými pracemi, a to jak svým

záměrem tak erudicí, kterou k němu přistupuje, vybočuje ze všeho, co bylo dosud zmíněno. Výjimečný vztah k problematice dosvědčuje již jeho první spis věnující se tomuto tématu *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* vydaný v r. 1968, tedy v době, kdy se západní environmentální povědomí teprve třibilo a rozdělovalo do svých jednotlivých proudů pod vlivem nových vědeckých poznatků o ekologickém stavu planety.

Filosofická a náboženská kritika environmentální etiky

Nasrův přístup lze nazvat filosofií environmentální a spirituální krize, neboť právě tyto dva aspekty jsou v jeho díle propojeny. Stojí tak v příkrém protikladu vůči přístupu, který považuje ekologickou krizi za ohraničený problém v zásadě „technického“ charakteru, který vzniká na základě neinformovaných či neohleduplných zásahů do přírody a je řešitelný rovněž „technickými“ prostředky, tedy nápravou či přijetím nových norem jednání na základě zpětné vazby, kterou ekologická krize poskytuje. To je postoj, se kterým jsme se ve větší či menší míře setkali ve všech zkoumaných textech, ale Nasr jej zastává v daleko radikálnější podobě. Vyslovuje se vůbec proti představě, podle které lze jednoduše smířit vědeckotechnický rozvoj civilizace a směr, kterým se moderní lidstvo ubírá, se zachováním životního prostředí – tyto dvě věci jsou v zásadním rozporu. A konečně, což je ojedinělé i v rámci výše diskutovaných autorů, zpochybňuje přínos moderní vědy pro pochopení a vyřešení environmentálních problémů stejně jako odmítá příbuznost či totožnost ve vztahu mezi náboženským poznáním a věděním a vědou.

Ekologická krize, která má pro Nasra metafyzický rozměr, je zapříčiněna nikoliv pouze špatnou, škodlivou či jinak destruktivní (tj. ne-etickou, proti-etickou) činností technické civilizace, ale vyplývá ze samotné podstaty této civilizace, z myšlení, filosofie a obrazu světa odvozeného od moderní vědy, na kterém se zakládá. Moderní věda svým příklonem k vědeckému nazírání na svět postupně ruší a odvrhuje tradiční metafyziku, filosofii a spirituální poznání. Tím

zbavuje svět jeho smyslu a transcendentního významu a, mimo jiné, umožňuje bezmeznou destrukci životního prostředí, a to podobně jako úpadek samotného lidství.

Nasr svůj přelomový spis o vztahu člověka k přírodě (založený na přednáškách původně pronesených na univerzitě v Chicagu v r. 1966) ostatně uvádí s tím, že jeho cílem je: „zkoumat v nejširším smyslu problémy, které pro mír a lidský život představuje využívání moderní vědy v různé podobě.“³²⁶ Dále uvádí: „Každý dnes mluví o nebezpečí války, přelidnění a znečištění vzduchu a vody. Ale ti samí lidé [...] často hovoří o nutnosti dalšího 'rozvoje' či válce proti 'lidské bídě', která vyplývá z podmínek spjatých se samotnou pozemskou existencí. Jinými slovy, tito lidé chtějí odstranit problém, který vznikl rozbitím rovnováhy mezi člověkem a přírodou pomocí dalšího podrobení a ovládnutí přírody. Velmi málo lidí je ochotno uznat, že [...] problémy, kterým dnes lidstvo čelí nepocházejí z takzvaného 'nedostatečného rozvoje', ale z 'nadměrného rozvoje'.“³²⁷ Tím se tento kosmopolitní myslitel íránského původu vymezuje vůči dalšímu z dogmat environmentálního diskurzu – představy o možném smíření ekonomického rozvoje s udržitelností. Akcentuje naproti tomu kritický motiv neslučitelnosti ekonomického rozvoje se zachováním životního prostředí a to do vyhraněné podoby.

Dle Nasra není opětovné ustavení rovnováhy možné jinak než tím, že se změní agresivní přístup k přírodě a životnímu prostředí. A ten není možný bez toho, aniž by byl narovnan vztah k duchovnímu řádu světa.³²⁸ Jde opět o motiv, s nímž jsme se už setkali, a jenž je náboženské etice vlastní – opět ovšem s tím rozdílem, že Nasr jej artikuluje mnohem propracovaněji. „Duchovní“ řád světa, jenž jsme s Weberem v kap. I.3 určili jako základní představu přítomnou v etických náboženstvích a jehož představa je v jednotlivých projevech islámské etiky implicitně zahrnuta a předpokládána, Nasr činí předmětem systematické

326 Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: Unvwin, 1990), 13.

327 Tamt.

328 Tamt. 13–14.

filosofické reflexe. Jeho faktum je pak základním stavebním kamenem jeho myšlení ve všech směrech. Pro obsáhlejší analýzu tohoto stanoviska zde bohužel není prostor.³²⁹

Nasr mj. podává vlastní a originální analýzu příčin současné ekologické krize. Vztah mezi vědou, člověkem a přírodou se v moderní době stává konfliktním, neboť věda se vymaňuje z rámce poznání zahrnujícího vyšší, transcendentní a duchovní roviny reality a vyhlašuje je jako neplatné. To platí v první řadě a především právě pro otázku přírody, hlavní předmět vědeckého zkoumání. Moderní věda přírodu zbavuje jakéhokoliv významu nad rámec pouhé materiální existence a jejího transcendentního a symbolického charakteru, který byl jako samozřejmý přijímán všemi náboženstvími a filosofiemi po většinu historie lidstva. Tím ji zároveň zbavuje její posvátnosti a umožňuje její bezmeznou destrukci, kterou se moderní epocha vyznačuje:

Pro ne-moderního člověka [...] má samotná hmota ve Vesmíru posvátný aspekt. [...] Aby mohly vzniknout moderní vědy zabývající se přírodou, kosmická látka musela být nejprve vyprázdněna od svého posvátného charakteru a musela se stát profánní. [...] Symboly obsažené v přírodě se staly fakty, entitami o sobě, které jsou zcela odtrženy od dalších řádů skutečnosti. [...] Kosmos, který byl dříve jasný a prohlédnutelný (*transparent*) se stal nejasným a duchovně nesmyslným [...] a to i pokud na něj tak jednotliví vědci nenahlíží.³³⁰

Tento moderní historický vývoj je podle Nasra základní příčinou současné ekologické krize a jejího postupného zhoršování. Jediným možným řešením a záchranou před situací, kdy se moderní lidstvo se dopouští dalekosáhlého rozbíjení řádu přírody a „hrozí rozpoutáním kosmického chaosu bezprecedentních rozměrů“,³³¹ je obnovení duchovního vztahu k přírodě vetknuté

329 Předpoklad faktické existence tohoto řádu a transcendentního rozměru světa, který je nadřazen pouhému materiálnímu ustrojení světa úzce souvisí s jeho příklonem k perenialistické filosofii.

330 Tamt., 21.

331 Sayyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 9.

do vesmírného řádu skutečnosti, které spočívá v obnovení jeho poznání. Samotná věda k němu nemůže přispět, neboť „poznání celku Vesmíru není v kompetenci vědy, ale metafyziky“.³³² Věda

jako taková je legitimní, avšak úloha, funkce a využití vědy se staly nelegitimními a dokonce nebezpečnými, neboť chybí vyšší forma vědění, do kterého by věda mohla být včleněna, a posvátná i duchovní hodnota přírody byla zničena.³³³

Historické kořeny současné krize

Nasr se hledání tohoto širšího rámce vědění věnuje ve svém dalším díle *Religion and the Order of Nature* vydaném o asi 30 let později. To je prakticky rozpracováním tezí uveřejněných již v *Man and Nature*. Nasr v něm jednak provádí interpretaci a kritiku duchovních dějin lidstva. V souladu s jeho výše uvedenou tezí v moderní době došlo k úpadku náboženství a tradiční filosofie založené na holistickém a sakrálním chápání světa, což má pro lidský vztah k přírodě zničující a potenciálně fatální důsledky. Analýza tohoto historického procesu je předmětem zhruba poloviny práce. Vychází ze zevrubné znalosti starověké i středověké filosofické tradice, dále zapojuje analýzu novověké filosofie vč. jejích soudobých proudů, mezi které patří např. postmodernismus, i speciálních věd a filosofie vědy. Na základě širokého rejstříku pramenů se snaží sledovat postupný příklon vědy a filosofie (které obě považuje původně za součást integrálního systému poznání) k materialismu a profanaci přírody.

Za jednu z nejpozoruhodnějších částí jeho díla lze považovat jeho zevrubnou kritiku evropského renesančního humanismu.³³⁴ Ten Nasr považuje za období rozhodujícího zvratu, který přinesl zavržení tradičních nauk chápajících člověka jako součást širšího vesmírného řádu a vedl ke zrození člověka nového, nezávislého, prométheovského. Právě ten stojí na počátku „zničení přírodního

332 Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature*, 35.

333 Tamt., 14.

334 Viz kap. 5, „The Tragic Consequences of Humanism in the West“, Seyyed Hossein Nasr, *The Religion and the Order of the Nature*, 164–183.

prostředí a také dalších civilizací“.³³⁵ To je zajímavé zvláště proto, že renesanci se většinou nepřikládá tak velká role v ekonomickém a technickém vzestupu Západu – naopak, zdůrazňuje se její role kulturní. Kritika renesanční vědy a filosofie včetně osobností jako Pico della Mirandola, Michelangelo nebo Bruno se dotýká samotné kulturní identity západní civilizace, která tuto dobu ve svých koncepcích dějin většinou vyzdvihuje a oslavuje jako období vzniku dodnes vysoce hodnocené a univerzálně platné kultury. Podle Nasra ale tato epocha svou inovací sebepochopení člověka stojí na začátku vzniku moderní vědy reprezentované Galileem, na něhož navazuje Newton a Darwin a další, stejně jako celá moderní civilizace se svým destruktivním programem vlády nad přírodou.³³⁶

Dalším předmětem je pak komparace jednotlivých náboženských (ale též filosofických) tradic, kde Nasr nalézá shodný prvek v podobě přiznání sakrální povahy přírodě, člověku i jejich vzájemnému vztahu, a to sice v navzájem odlišných symbolických a pojmových systémech, ale na společném základu holistického chápání vesmíru jako propojeného kosmu. Jeho záměrem je cesta od „Nebe a Země jediného lidského společenství k mnoha Nebesům a Zemím několika 'lidstev', ztělesňujících dnešní světové lidstvo jako takové.“³³⁷ Můžeme poznamenat, že součástí Nasrova výzkumu nejsou pouze tradice a mýty monoteistických náboženství, ani pouze těch velkých světových, ale též místních domorodých a šamanských tradic, které tento islámský filosof a mystik uznává jako rovnocenné zdroje téhož poznání přírody, jaké najdeme např. v křesťanství, islámu, judaismu či hinduismu.³³⁸

Předmětem jeho zkoumání jsou pak i soudobé náboženské odpovědi na téma environmentalismu, včetně těch islámských. Nasr se totiž domnívá, že právě náboženství má schopnost přinést návrat ztraceného duchovního vědění a orientace lidského jednání směrem k „uzavření míru“ s přírodou a přirozeným řádem. Jeho pohled nicméně není idealistický. Důležitým faktem zůstává, že

335 Tamt., 164.

336 Tamt., 184, srv. též kap. 4., „The Traditional Sciences, the Scientific Revolution, and its Aftermath“, tamt., 126–153.

337 Tamt., 10.

338 Tamt., 31–36, 209–210.

islámské společnosti jsou ovlivněny sekularismem a moderním instrumentálním pojetím přírody, stejně jako prostým faktem ekonomické nadvlády Západu a jeho techniky – a to platí i pro náboženské myslitele. Nasr je kritický ke scientismu a podobně kritizuje i výklad islámu jako pouhé etiky, která ponechává svět napospas sekulární vědě.³³⁹

U Nasra tak můžeme vidět některé teze obdobné těm, které byly využívány v výše zkoumaných diskurzích, a to především představy, že ochrana životního prostředí je navázána na změnu myšlení a duchovního vztahu člověka ke svému okolí. Jeho kritika vědy a distance od moderního vědeckého konceptu světa však z výše uvedeného dalece vybočuje, neboť ztotožnění náboženského a vědeckého poznání (bez ohledu na vzájemnou hierarchii) je přítomné ve všech ze zkoumaných textů s výjimkou *Islámské deklarace ke globálním změnám klimatu*, která ponechává tuto otázku otevřenou. Jeho dílo je pak těžko srovnatelné i rozsahem a propracovaností metody, se kterou k problému přistupuje.

Nasr nadto nevidí možnost odvratu ekologické krize v pouhém návratu k náboženské víře a rituální praxi, což by jeho dílo činilo blízké al-Qaradāwīmu. Respekt k přírodě a životnímu prostředí pro něj není něčím, co by z náboženství přímo a nutně vyplývalo, alespoň ne v jeho současné moderní formě. Ačkoliv v tradici jako takové a v převážné většině jejích starších výkladů je vztah k přírodě a světu jako k posvátným samozřejmě zahrnut a předpokládán, moderní formy náboženství se vyznačují právě tím, že zkoumání významu přírody vůbec opouštějí a přenechávají je právě vědě – případně, jak jsme viděli výše, deklarují, že věda a náboženství jsou ve svém náhledu na přírodu totožné. Náboženství je, jak již bylo naznačeno, tímto způsobem nakaženo, resp. přemoženo moderním humanismem, racionalismem a scientismem. Právě proto má studium duchovního poznání přírody v jeho mnoha formách smysl. Jako takové musí přinést

závěry, které mají zřetelnou důležitost pro většinu lidských bytostí na Zemi, které stále žijí v prostředí náboženského univerza, ale zároveň se podílejí, často v rozporu s učením svých vlastních tradic, na ničení přírody a rozkládání řádu, které stále zaslepeně převládá nad přírodním světem.³⁴⁰

339 Tamt., 213–215.

Nasr je zároveň dalek toho, aby přisuzoval primát v ekologickém myšlení islámu a spatřoval tedy řešení ekologické krize v příklonu či návratu k tomuto náboženství. Uznává naopak pluralitu a rovnocennost tradičních duchovních pojetí přírody, z nichž může současné lidstvo čerpat, což jeho perspektivu přibližuje pohledu Abdul-Matina a modernistů. Oproti nim se však vůbec nezabývá praktickými, technologickými či institucionálními prostředky boje proti ekologickým problémům, toto téma je u něj zcela nepřítomné. Otázka ekologické krize pro něj spadá výhradně a zcela do duchovního univerza, které musí být změněno, aby mohla proběhnout změna ve fyzické skutečnosti:

Nelze pochybovat o tom, že pokud nebude toto posvátné vědění (*sacred science*) o řádu přírody znovu objeveno a předáno způsobem vlastním současnosti, aniž by však zároveň byla překroucena a rozdrobena jeho podstata, a pokud nebude formulován vztah mezi tímto věděním o řádu přírody a etikou životního prostředí, zbytky řádu, který zůstává v přírodním a lidském světě se budou dále měnit v chaos [...] ³⁴¹

Jeho dílo tedy nemá apologetický, ale spíše protimoderní rozměr, který klade do kontrastu sekulární-materialistické a náboženské-duchovní poznání. Ačkoliv si Nasrovy postoje a argumenty získaly určitý ohlas (určitý vliv jeho myšlenek je patrný i v Islámské deklaraci ke klimatické změně) a vliv, ale je zřejmé, že jsou v rozporu s hodnotami, na kterých stojí existence socioekonomického systému současných společností včetně těch islámských. Proto je jim (přinejmenším prozatím) vyhrazena role teoretického, akademického diskurzu, podobně jako příbuzným myšlenkám, které jsou součástí sekulární filosofické spekulativní etiky životního prostředí na Západě.

340 Tamt., 10.

341 Tamt., 7.

III.5 Environmentalismus a náboženský extremismus

Ač se to může zdát překvapivé, tematika životního prostředí a motivy environmentalismu pronikly i do diskurzu či přímo politické agendy skupin, které v rámci islámu řadíme k jeho nábožensko-extremistickým proudům a které nechvalně prosluly pácháním teroristických útoků v islámských zemích i v zahraničí. Ačkoliv toto propojení nikdy nedosáhlo velkého významu a omezilo se pouze na příležitostná vyjádření ze strany představitelů těchto skupin, případně na vydání norem či opatření platných pro území, která tyto skupiny ovládají (obojí vzhledem ke své kuriozní povaze neuniklo mediální pozornosti), je vhodné tyto případy krátce rozebrat, a to jednak protože ukazují univerzálnost, s jakou mohou být ekologická témata přijímána různými aktéry zastávajícími protichůdné postoje k jiným otázkám a jednak protože nelze vyloučit jejich další využití podobným způsobem v budoucnosti.

Usāma bin Lādin a obavy z klimatické změny

První skupinou, která tomuto tématu věnovala pozornost, je mezinárodní teroristická síť al-Qā'ida která svým útokem na půdě USA 11. září 2001 změnila mezinárodní politiku a vyvolala konflikt, který v mnoha podobách přetrvává dodnes. Stalo se tak několikrát, a to přímo ústy jejího dlouholetého vůdce Usāmy Bin Lādina.

První z těchto zmínek můžeme najít v poselství adresovaném americkému lidu z října r. 2002, kde Bin Lādin shrnuje důvody svého boje proti USA. Mezi odstavci, ve kterých tuto globální velmoc obviňuje z „vynálezu“ a rozšíření AIDS či z toho, že její politické a hospodářské instituce jsou tajně ovládány židy, je zařazen i tento článek:

Zničili jste přírodu svými průmyslovými odpady a plynými zplodinami víc, než jakýkoliv jiný národ v historii. Přes to všechno odmítáte podepsat Kjótský protokol, a to proto, abyste zabezpečili zisk pro své nenasytné společnosti a průmyslové podniky.³⁴²

Další z veřejných prohlášení na toto téma pak bylo uveřejněno 29. ledna 2010. Bin Lādin v něm uvádí, že zpráva je adresována „celému světu“ a vypovídá o „těch co úmyslně i neúmyslně způsobují klimatické změny a z nich plynoucí nebezpečí“. Konkrétněji pak uvádí:

Hovořit o klimatických změnách není pouhým intelektuálním rozmarem, neboť se jedná vážnou skutečnost [...] dopady klimatických změn se vyskytují na všech kontinentech, z jedné strany jde o sucha a rozšiřování pouští, z druhé pak záplavy, prudké deště a silné bouře, které se začaly vyskytovat až v posledních desetiletích a nyní se opakují každých několik let, a to vedle ostrovů které v tichosti a zrychlujícím tempem mizí pod hladinou oceánů.³⁴³

Bin Lādin dále uvádí, že podle údajů mezinárodních organizací byla ze svých domovů během posledních čtyřiceti let vyhnána z těchto příčin miliarda lidí (konkrétně zmiňuje též situaci v Bangladéši se statisíčovými oběťmi a miliony vysídlených; v této souvislosti uvádí jako podporu pro svůj argument jméno Jamese Hansena jakožto předního klimatologa a odborníka NASA) a problém je nutné řešit z hlediska jeho příčin, nikoliv pouze zmírňováním následků, protože je třeba označit viníky:

342 Usāma bin Lādin, „To the Americans,“ 6.10.2002, in Bruce Lawrence (ed.), *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, trans. James Howarth (London: Verso, 2005), 168 (odst. xi). Originální arabskou verzi sdělení se nepodařilo dohledat, zde citovaná je patrně jako i v ostatních případech převzata z vydání uveřejněného v *The Observer* v listopadu 2002, srv. „Full text: bin Laden's 'letter to America',“ *The Guardian*, 24.11.2002, posl. přístup 23.7.2018, <https://www.theguardian.com/world/2002/nov/24/theobserver>.

343 Usāma bin Lādin, „Bin Lādin wa taghajjurāt al-munāchīja [Bin Lādin a klimatické změny]“, přepis audionahrávky, *Al-Džazīra*, 29.1.2010, posl. přístup 23.7.2018, <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2010/1/29/%d8%a8%d9%86-%d9%84%d8%a7%d8%af%d9%86-%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%aa%d8%ba%d9%8a%d8%b1%d8%a7%d8%aa-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%86%d8%a7%d8%ae%d9%8a%d8%a9>.

Všechny průmyslové země – a zvláště ty velké – nesou zodpovědnost za globální oteplování, přestože většina z nich přistoupila ke Kjótskému protokolu a souhlasila omezením vypouštění škodlivých plynů; nicméně Bush mladší a před ním kongres tuto úmluvu odmítli k radosti velkých korporací, a právě oni jsou skutečnými pachateli zločinů na globálním klimatu.³⁴⁴

Pozornost se pak přesouvá k tématu globální ekonomické krize, kterou vůdce teroristické sítě přičítá témže viníkům. Fakt, že Bin Lādin zařadil ekologické otázky, a to především otázku globálních změn klimatu, do svých veřejných vystoupení, se dá intepretovat různě, nicméně jednou z pravděpodobných variant je, že měl o toto téma skutečný osobní zájem. To lze usuzovat již z toho, že v prvním z prohlášení si povšiml toho, že USA neratifikovaly Kjótský protokol a v druhém pak vypovídá o klimatické otázce relativně informovaným způsobem. Svědčí pro to též fragmenty jeho osobní korespondence, které byly získány americkými speciálními silami získány v rámci operace v pákistánském Abbotábádu a následně v podobě přepisů zveřejněny na webu CIA.

Klimatické otázky se nejpodrobněji věnuje nedatovaný dopis, adresovaný „mému islámskému národu (*ummatī al-muslima*)“³⁴⁵. Text paradoxně není primárně koncipován jako vyjádření postoje k otázkám klimatické změny, jejím příčinám ad. tak jako citované dva předchozí, ale zabývá se spíše otázkou organizace humanitární pomoci. Nicméně její zlepšení je zapotřebí právě proto, že

dopady obrovských klimatických změn, kterým je nyní vystaven náš [muslimský, tj. *umma*] národ a [...] způsobují, že spolupráce v oblasti humanitární práce, která byla dříve obvyklá, již nestačí.³⁴⁵

344 Tamt.

345 Usāma bin Lādin, "Implications of Climate Change", přepis dopisu, nedatováno, Office of the Director of National Intelligence, s. 1, posl. přístup 22.7.2018, <https://www.dni.gov/files/documents/ubl/arabic/Letter%20Implications%20of%20Climate%20Change%20-%20Arabic.pdf>. (Viz též anglický překlad dokumentu tamt., <https://www.dni.gov/files/documents/ubl/english/Letter%20Implications%20of%20Climate%20Change.pdf>.)

Bin Lādin následně v textu zmiňuje na několika dalších místech klimatické změny jako příčiny humanitárních krizí (mj. vyjadřuje pohnutí nad probíhajícími záplavami v Pákistánu a „utrpením muslimů“) či dokonce „zvyšování frekvence katastrof“, což představuje též důvod k reorganizaci charitativní a humanitární práce a to směrem ke zřízení stálých organizací a v delším horizontu pak i ke změně územního plánování, hospodárného využití vody, nebo podpoře budování takové infrastruktury a upřednostnění těch hospodářských odvětví, která zajistí potravinovou bezpečnost.³⁴⁶

V dalším z dopisů adresovaném „bratru“ šajchu Maḥmūdovi, se Bin Lādin zaobírá mj. očekávanou medializací nadcházejícího desátého výročí útoku na Světové obchodní centrum (dopis proto můžeme datovat nejspíše do r. 2010 či počátku r. 2011) a vyjadřuje záměr docílit toho, aby tato událost byla vykreslena v pozitivním světle, jako „vítězství“. V rámci tohoto záměru mají být osloveni i samotní Američané (jako vhodný prostředek je zmíněn kanál CBS). Výročí je vhodnou příležitostí k „vysvětlení motivů, jenž nás vedou k pokračování války“, uvádí Bin Lādin a následně zmiňuje otázku klimatické změny. Vyjadřuje přesvědčení, že svět by měl „soustředit na snahu zachránit lidstvo a pokusit se s využitím všech dostupných prostředků snížit vypouštění plynů [tj. skleníkových]“ a že konflikt (který je předtím vylíčen jako přinášející škody islámskému světu i lidstvu jako celku) „dvou největších civilizací na Zemi se odehrává ve stínu nebezpečných klimatických podmínek a k jejich zvládnutí může přispět předání skutečného obrazu o tomto konfliktu.“³⁴⁷

Fakt, že Bin Lādin zmiňuje ekologické otázky a chce o nich vydávat veřejná prohlášení v kontextu spektakulárního útoku z 11. září, který musel považovat za vrchol svého celoživotního boje proti USA a Západu, nepochybně spolu s dalšími výše uvedenými dokumenty vypovídá o tom, že o ně (minimálně o otázku klimatu) určitý zájem. Na druhou stranu dokumentů, které by se tohoto

346 Tamt., 1–4.

347 Usāma bin Lādin, "To the kind brother, Shaykh Mahmud", opis dopisu, nedatováno, Office of the Director of National Intelligence, s. 3, posl. přístup 22.7.2018, <https://www.dni.gov/files/documents/ubl2016/arabic/Arabic%20To%20the%20kind%20brother,%20Shaykh%20Mahmud.pdf>. (Viz též anglická verze dokumentu tamt., <https://www.dni.gov/files/documents/ubl2016/english/To%20the%20kind%20brother,%20Shaykh%20Mahmud.pdf>).

tématu týkaly, není tak mnoho a není známo, že by tento trend měl v rámci al-Qā'idy další následovníky, či se dokonce nějakým způsobem promítal do celkové strategie a činnosti organizace. Nejvýznamějším z dopadů tak jsou patrně obavy ekologických aktivistů na Západě, že toto spojení bude zneužito k diskreditaci klimatické otázky jako takové.³⁴⁸ Z hlediska širšího kontextu islámských environmentálních diskurzů může být zajímavý fakt, že Bin Lādin se k otázce klimatické změny vyjadřuje čistě z pragmatického hlediska a nepřihlíží k různým výkladům posvátných textů, jak jsme to viděli u jiných autorů.

Environmentální politika na obsazených územích:

Tālibān a aš-Šabāb

Snaha zapojit environmentální témata do své agendy se pak objevila ještě u dvou dalších islamistických organizací. První z nich je afghánský Tālibān, který ústy svého vůdce Hibatullāha Āchundzādeho vyzval k sázení stromů, a to prostřednictvím speciální zprávy, kterou tato organizace uveřejnila na svém webu začátkem roku 2017. To zahrnuje mimo jiné následující sdělení:

Islámský emirát – stejně jako se aktivně podílí na boji proti zahraničním okupantům [...] – usiluje v rámci svých možností o prosperitu, ekonomický blahobyt a soběstačnost svých ctěných krajanů. Proto s příchodem jara vyzývá každého z modžahedínů a všechny členy svého zbožného národa, aby vysadili několik ovocných či neovocných stromů pro zkrášlení země a k užitku stvoření všemocného Boha.³⁴⁹

Sdělení je zasazeno do širšího kontextu „ochrany životního prostředí“, která je v textu několikrát zmiňována, a využity jsou i některé koránské motivy zmíněné v druhé kapitole. Citovány jsou verše 6:99 a 36:33–35 o „oživení země“ a v podobě jakéhosi stručného souhrnu je naznačen i motiv požehnání,

348 Viz Suzanne Goldenberg, "Osama bin Laden lends unwelcome support in fight against climate change," *The Guardian*, 29.1.2010, <https://www.theguardian.com/environment/2010/jan/29/osama-bin-laden-climate-change>.

349 "Special Message by Leader of Islamic Emirate regarding Tree Plantation", *Islamic Emirate of Afghanistan*, posl. přístup 22.7.2018, <http://alemarah-english.com/new/?p=11040>.

smysluplnosti stvoření a lidského zástupcovství na Zemi. Konkrétně vysazování stromů je pak kvalifikováno jako *šadaqa džārija* (akt dobročinnosti s dlouhým trváním), což je doloženo citací *ḥadīthu*.³⁵⁰ Od uveřejnění tohoto prohlášení se na témže webu Ṭālibānu objevilo několik článků, ve kterých příslušníci organizace vysazují stromy.³⁵¹ Lze proto usuzovat, že prohlášení bylo vydáno jako součást dlouhodobější promyšlené kampaně. Celkově lze považovat za prakticky orientovaný krok zaměřený na úzce omezenou problematiku sázení stromů. Jeho reálné dopady nelze zhodnotit. Není ani známo, že by se Ṭālibān ekologickým otázkám věnoval i v jiných případech a v širším kontextu. Můžeme si povšimnout, že celému sdělení chybí politický podtext, ačkoliv by bylo lze očekávat, že tato extremistická organizace jej využije, neboť dlouhotrvající války v zemi a především pozdější část sovětské vojenské intervence životní prostředí v Afghánistánu značně poškodily.

Posledním z případů, který zde můžeme zmínit, je vyjádření somálské islamistické a teroristické skupiny aš-Šabāb propojené s Al-Qā'idou. Ta 1. července 2018 prostřednictvím své rozhlasové stanice Radio Andalus a dalších komunikačních kanálů uveřejnila zákaz používání plastových sáčků a tašek na svém území, a to s odůvodněním, že „představují riziko pro lidi i zvířata“. Stalo se tak v době, kdy k tomuto zakazu přikročily i některé jiné východoafrické státy.³⁵² Zprávu uveřejnil web Somalimemo.net a následně převzala další média a není známo, že by se příkaz opíral o systematictější výklad ekologické problematiky z hlediska islámu. Zda bude mít tento krok nějaký další význam, nelze předvídat.

Žádná z dalších extremistických skupin, alespoň pokud je autorovi této práce známo, ekologická témata do svých kampaní nezapojila a ohledy na životní prostředí se v jejich činnosti neprojevíly. To platí např. pro organizaci Islámský stát, která donedávna vévodila zpravodajství z oblasti Blízkého východu jako

350 Tamt.

351 Viz např. „Areas planted with trees as per directive from Amir-ul-Momineen," *Islamic Emirate of Afghanistan*, posl. přístup 23.7.2018, <http://alemarah-english.com/new/?p=12183>.

352 Rukmini Callimachi, „Al Qaeda-Backed Terrorist Group Has a New Target: Plastic Bags," *The New York Times*, 4.7.2018, <https://www.nytimes.com/2018/07/04/world/africa/somalia-shabab-plastic-bags.html>.

pachatel brutálních teroristických útoků a regionálně významný politický aktér a která se naopak svojí činností výše uvedeným islámským zásadám pro nakládání s přírodou – a to ať již je považujeme za validní či nikoliv – po mnoha stránkách zpronevěřila.³⁵³

Celkově lze říci, že aktualizace environmentálních témat ze strany extremistických skupin jsou spíše sporadické a pokud jde o jejich reálný dopad včetně např. širšího ohlasu mezi sympatizující veřejností bezvýznamné. Přesto se především na pozornosti, kterou jim věnoval vůdce al-Qā‘idy Usāma bin Lādin ukazuje, že spojení mezi extremismem a ekologií možné je a hlavní roli v něm může hrát motiv, který jsme již viděli u al-Qaradāwīho, totiž prisouzení viny na zhoršujících se indikátorech stavu globálního životního prostředí průmyslovému Západu. Pokud by např. v budoucnosti byly muslimské státy vystaveny silným dopadům klimatické změny (což se podle mnoha předpovědí skutečně stane), je možné, že tato otázka bude opět zdvižena. Případná neochota západních států podílet se na řešení ekologických problémů či nést spoluzodpovědnost za jejich vznik může potenciál jejího využití extremisty dále zvyšovat.

353 Brad Plumer, Yochi Dreazen, "In Iraq, the environment itself has once again become a weapon of war," *Vox*, 1.11.2016, <https://www.vox.com/2016/11/1/13481682/isis-mosul-oil-fires-sulfur>.

Závěr

Výše jsme se pokusili nastínit vícero různých možných způsobů, jakými může v současné době docházet k propojování islámu s environmentálními tématy. Učinili jsme tak na podkladu textů, které byly této problematice věnovány v posledním půlstoletí různými aktéry. Patří mezi ně tradičně vzdělaní učenci a právníci, kteří v moderní době reprezentují přetrvávání konzervativního institucionalizovaného náboženství, laičtí aktivisté, kteří se dostávají ke slovu především ve společnostech, kde toto institucionalizované uspořádání náboženství ustupuje do pozadí (ačkoliv nepochybně ne jenom tam) a instituce, které se snaží využít náboženství k prosazování cílů veřejné politiky. Kromě toho bylo představeno dílo S. H. Nasra, který svým nábožensko-filosofickým přístupem překračuje rámec islámského diskurzu, ač z něj vychází, a mezní případ, jakým je uchopení environmentálních témat extremisty.

Tuto analýzu by bylo možné bezesporu rozšířit a prohloubit, a to tak, aby popsala současný stav environmentálního myšlení v islámském světě uceleněji a reprezentativněji a lépe zachytila i proces jeho utváření. Přesto je na základě výše uvedeného materiálu možné nastínit základní konceptuální rámec, myšlenkovou mapu, která umožňuje zasadit různé další projevy islámského environmentalismu do širšího kontextu a případně i vymezit směr pro další bádání. Tento soudobý diskurz byl dále doplněn o strukturovanou analýzu pramenů, k nimž se snaha o formulování islámského hlediska na globální problémy životního prostředí logicky obrací – posvátných textů, které představují společný základ náboženské identity, věrouky i praxe v jejích mnohotvárných podobách a výrazech. Výše uvedené bylo dále podrobena dílčím teoretickým úvahám, jejichž smyslem bylo poměrně úzce vymezený problém – spojení islámu a environmentálního myšlení – analyzovat v širším kontextu a vytvořit předpoklady pro formulaci některých obecných závěrů. Na základě této analýzy se nyní můžeme pokusit zodpovědět některé z otázek položených v úvodu.

V první řadě lze konstatovat, že se potvrdil předpoklad formulovaný již na začátku: aktéři, kteří se z islámského hlediska vyjadřují k problematice životního prostředí, vypovídají v kontextu globálního vědění o ní, které je reprezentováno vědou, politikou, postoji občanské společnosti a dalšími aspekty. To se ukazuje ve více různých ohledech. Návaznost na toto vědění je jak implicitní tak i explicitní. V prvním případě se projevuje používáním shodných pojmů, definic, myšlenkových konstrukcí i argumentačních postupů. V druhém případě pak otevřenou identifikací s ním a odkazováním na jeho zdroje.

Jinými slovy, muslimští autoři se snaží vypovídat o témže problému v témže jazyce. V jejich díle se plně odráží diskurz environmentalismu tak jak byl definován v 60. letech 20. století. Ten na jedné straně přijímá faktum ekologických problémů a rizik, které chápe jako ohrožení pro rovnováhu životního prostředí v globálním měřítku a s ním i zachování lidské civilizace, a na druhé straně se snaží pojmenovat příčiny tohoto stavu a dospět k jeho řešení. Postupně se v něm ustavuje též rejstřík toho, co je za součást environmentální problematiky považováno – od lokálního znečištění průmyslovými odpady přes biodiverzitu ekosystémů až po stav klimatu na celé planetě; množina toho, co s ní souvisí – od uspořádání ekonomického systému přes rozvojové problémy třetího světa až po kulturní vzorce jednání lokálních společenství či komunit; i škála strategií a přístupů, které na tyto okolnosti reagují – od změny individuálního každodenního jednání, přes činnost v rámci místní komunity až po globální politiku životního prostředí, od důvěry v politiku států a roli mezinárodních úmluv k zdůrazňování nutnosti občanského aktivismu a nalezení řešení svépomocí, mimo zavedené institucionální struktury. Odraz této jednoty i diverzity environmentálního diskurzu můžeme vidět i u muslimských autorů, kteří nezůstávají u jednoho aspektu ekologických otázek (např. důrazu na osobní morální integritu v rámci nakládání s přírodou), ale přijímají jej v celé jeho šíři a rozsahu – jako problém, který se týká celé planety a celého lidstva, který byl zapříčiněn lidskou praxí a musí být vyřešen změnou této praxe – jakkoliv se názory na přesnou podobu tohoto řešení liší.

Výše zkoumaní autoři přijímají autoritu moderní vědy pro definici samotného pojmu životního prostředí a pro identifikaci ekologických rizik i jejich řešení. Odkazy na vědecké poznání figurují ve větším či menším rozsahu a ve více či méně reprezentativní podobě u všech z nich a právě na jejich základě je určováno, čím je životní prostředí, jakými zákony se řídí jeho fungování a co jej poškozuje, a to navzdory tomu, že konkrétní názory na vztah mezi náboženskou tradicí a vědou se mohou lišit. Ekologické otázky jsou nadto chápány jako univerzální a společné celému lidstvu. Ekologické paradigma je přijímáno a sdíleno. Dokonce i u takových autorů, jakými jsou bin Lādin či al-Qaradāwī najdeme citace západních environmentalistů.

Nikoliv náhodou jsou těmito aktéry vybírány z Koránu právě ty verše, které hovoří o rovnováze ve stvoření a o smysluplnosti každé z jeho částí, podobně jako ty, které poukazují na to, že člověk může být potrestán za své nepravosti, a to tak, že se objeví "spoušť na pevnině i na moři", nebo ty, které umožňují klást do kontrastu Boží moc a suverenitu nad stvořením s projevy lidského egoismu a libovůle, nebo ty, které poukazují na to, že člověk je "zástupcem" Boha na Zemi a umožňují tak hovořit o jeho zodpovědnosti. Fakt, že tyto motivy obsahově odpovídají tomu, co bylo výše představeno jako základní elementy ekologického pohledu na svět nelze přehlédnout, stejně jako lze těžko přijmout jiné vysvětlení, že muslimští interpreti byli tímto pohledem ovlivněni, když v posvátných textech hledali oporu pro islámskou etiku životního prostředí. To je třeba říci, aniž by tím byl snižován podobně významný fakt, že se tyto motivy posvátném kánonu vyskytují, čemuž se budeme věnovat záhy. Vliv západního environmentálního myšlení se pak projevuje i v mnoha jiných a často subtilních aspektech, ať již je to zmiňování ekologických katastrof, které se staly věhlasnými, kritika karteziánského pojetí světa ad.

Pokud by se snad mohlo zdát, že se jedná o konstatování očividného a samozřejmého, můžeme totéž vyjádřit i negativně. Žádný z uvedených autorů ekologické poznání a faktum ekologických problémů nepopírá a výrazně se neodchyluje od intencí v jakých se o nich v sekulárním environmentálním diskurzu uvažuje a hovoří. Žádná z interpretací např. nepovažuje tyto problémy za neexistující, smyšlené, či nedůležité, nebo dokonce za konspiraci, která byla

západním světem vytvořena, aby podkopala rozvoj toho islámského (což si lze představit až příliš jednoduše – můžeme též podotknout, že ať už je chápeme jako legitimní či nikoliv, tyto názory často zaznívají i na elitní úrovni veřejného diskurzu v západním světě). Stav životního prostředí rovněž není chápán vyhraněně fatalisticky, jako neměnný projev Boží vůle ve světě. Uznána je schopnost člověka je měnit a narušovat jeho řád, stejně jako možnost měnit lidskou praxi na individuální i kolektivní úrovni a reformovat lidský vztah k přírodě. Ani apokalyptické výklady blízké budoucnosti nehrají zásadní roli: pokud se objevují, pouze jako prostředek varování či odstrašení. Představa činné a v těsnějších či širších mezích i svobodné a autonomní lidské existence ve světě, kterou jsme v kap. II.1. definovali jako jednu z nosných, ne-li vůbec základních idejí moderního sekulárního pohledu na svět, je zachována.

To vše se dá alespoň tvrdit obecně, pokud odhlédneme od rozdílů, které mezi výkladem v rámci jednotlivých textů panují (podobné rozdíly ovšem nalezneme v samotných výkladech moderního environmentalismu, nebo moderní představy autonomie). Existuje-li nějaká výrazná odlišnost, pak se týká samotného konceptu životního prostředí, který je definován širěji (problému jsme se dotkli v II.1), ale tato odlišnost je ale podružná.

Nyní je na místě přikročit k další otázce. Jak se v islámských výkladech environmentalismu projevuje samotné náboženství, samotný islám? Již v první kapitole jsme spojitost mezi obojím umístili do oblasti náboženské etiky definované Maxem Weberem jako jedné z konstitutivních součástí velkých světových náboženství, mezi která patří i islám. Náboženská etika poté sloužila jako hlavní konceptuální rámec, skrze který byly jednotlivé texty a výpovědi uchopovány a kategorizovány. Jaká je tedy její role a jaký je vztah mezi ní výklady environmentální problematiky?

Environmentální témata a ekologie jsou na jedné straně včleněny do jejího rámce. To začíná na nejobecnější úrovni kosmologie. Svět, vesmír je chápán jako stvořený a existující ve vztahu k jeho stvořiteli, řád, který v něm panuje, je výsledkem tohoto stvoření. Již tato kosmologie je ovšem i *etická*. Tento řád má svou hodnotu a svůj smysl, byl Bohem stvořen jako smysluplný a dobrý. Svě výsostné místo v něm má též člověk. V islámu je vyzván, aby se tomuto řádu

poddal, a to na základě toho, co mu bylo Bohem prostřednictvím Muḥammada zjeveno a předáno. Od toho se odvozuje veškerá etika v užším slova smyslu, etika jednání, ať již chápaná jako dodržování zákona, nebo jako hledání nejlepšího možného. Všechny představené etiky jsou proto přirozeně teonomní. Takové je alespoň to nejobecnější možné vymezení. Můžeme si přitom povšimnout, že veškerá problematika životního prostředí, která byla výše jmenována, náhled na svět, který se s ní pojí, problémy, o kterých vypovídá, to vše, ač samo o sobě nemá s náboženstvím nic společného, může být do tohoto rámce relativně jednoduše integrováno. Environmentalismus, jakožto sekulární, racionální a vědecký pohled na svět otázku jeho celistvého smyslu míjí. Právě proto však *může* být propojen s různými výklady tohoto smyslu. Jeho propojení s teistickou islámskou kosmologií nevytváří žádné zvláštní spory či aporie (ty by mohly vzniknout pouze setkáním s rigidním scientismem).

Jak jsme ovšem viděli, skoro všichni autoři jdou i dále. Obracejí se k posvátným textům a upozorňují na to, že Bůh člověku o povaze řádu světa a o jeho aspektech, která v moderní době odhalila ekologie, mnohé sdělil již dříve: např. to, že určitá podoba tohoto řádu má svůj smysl, že je stvořen v rovnováze a harmonii, že je pro člověka užitečný, ale že náleží Bohu a člověk tak nad jeho fungováním nemá tak docela kontrolu. Právě odsud se odvozují občasná tvrzení o tom, že islám ve svém poznání vědu předešel; ta jsou však věcně bezvýznamná a můžeme je odmítnout jako pouhou rétoriku a srovnávání nesrovnatelného. Mnohem podstatnější je samotné využití posvátné tradice jako takové. Můžeme si opět položit otázku, na kterou už jsme narazili: jde o pouhou zpětnou konstrukci, nebo má v sobě Korán skutečně něco "ekologického"? Ačkoliv jsme ji již několikrát zamítli jako spekulativní a z hlediska vědy nezodpověditelnou, můžeme se přece jenom o jistou úvahu pokusit.

Odpověď na ni možná leží právě v ekologii a ve vývoji vědeckého paradigmatu, který přinesla. Ekologický pohled na svět se zakládá na několika podstatných poznatech, které nás provázely celou dobu. Jednak jde o poznatek rozsáhlé propojenosti a uspořádanosti přírodního světa, která – přinejmenším v planetárním měřítku – skutečně tvoří cosi jako jeden spolupracující *celek*. Dále je to poznatek o tom, že člověk je tomuto celku, který se vymyká jeho plnému

chápaní a kontrole, podřízen a svou existencí na něm závisí. A za třetí je to poznání toho, že lidská činnost má na tento celek systematický negativní vliv, a to v takovém měřítku, že prosperita a přežití samotného člověka tím může být ohroženo.

Vývoj poznání druhé poloviny 20. stol. těmito poznatky zpochybnil dříve převládající paradigma, které bylo v mnoha ohledech odlišné a vycházelo spíše z mechanické představy o světě. Zakládalo se na představě "mrtvé" látky, jejíž jednotlivé části mají pouze omezenou souvislost, a se kterou člověk může manipulovat podle svého uvážení natolik, nakolik pronikne do principů jejího fungování. Člověk přírodu přizpůsoboval sobě, na místo toho, aby se musel přizpůsobovat sám. Ekologie tento vztah převrátila. Pokud srovnáme oba zmíněné pohledy, je očividně zřejmé, který je náboženskému etickému obrazu světa, a to patrně nejen v islámu, bližší. Je to právě propojenost a uspořádanost světa, podřízenost člověka jeho řádu, a omezení libovolné manipulace s ním.

Z historicko-sociologického hlediska tedy můžeme celou věc pojmut tak, že vývoj vědeckého paradigmatu přiblížil implikace vědeckého poznání světa náboženskému pohledu na něj. V náboženství lze proto nalézat motivy příbuzné s tímto vědeckým výkladem, protože v něm zkrátka jsou inherentně přítomné. Fakt, že se náboženství orientuje na ty aspekty světa, které poukazují na jeho propojenost a smysluplný řád, který jej prostupuje, může vysvětlit i některé pozoruhodné formulace týkající se přírodního světa a celkovou pozornost, která je mu v posvátných textech věnována. Přírodní prostředí je spolu s např. mezilidskými vztahy jedním ze základních rámců lidské existence a snaha postihnout její celistvý smysl je proto musí logicky zahrnout. Poznatky o důležitosti přírody pro člověka, o lidské závislosti na ní, o tom, že vše v ní má určité místo a úlohu, o její rozmanitosti, to vše patrně není omezeno pouze na vědecké poznání světa a je naopak běžně zahrnuto v praktickém poznání předvědeckých společností. Zároveň s tím se zdá zřejmé, že by tento fakt nehrál srovnatelnou úlohu a možná by zůstával upozaděn a nepovšimnut, pokud by ekologie se svými poznatky dějiny vědy nezměnila a environmentalismus se nestal globálním hnutím. V současné situaci se naopak může jeho role dále zvyšovat.

Takto jsou tedy ekologie a environmentalismus včleňovány do rámce náboženské etiky, což vede zároveň ke zdůrazňování těch aspektů, které jsou těmto dvěma pohledům na svět blízké a společné. Přejdeme nyní k druhé stránce tohoto vztahu, kterým je uplatnění specifických prvků náboženské etiky na otázky, které přinesla ekologie a environmentalismus. To je odvozeno od dílčího aspektu výše nastíněného eticko-kosmologického rámce, role lidského jednání v něm. Náboženská etika se svými pevně ukotvenými elementy je zde konfrontována s určitou historickou situací. Tuto situaci lze charakterizovat z hlediska náboženské etiky především jako *rozdíl* mezi tím co *je* a co *má být*.

Pokud environmentalismus vzniká jako hnutí usilující o racionální zohlednění ekologických poznatků v lidském jednání a stává se např. politickou silou proto, že tato praxe se jimi neřídí, je situace z hlediska náboženství velmi podobná. Jeho *zájem* o ekologické otázky je dán faktem, že celistvý řád světa, o němž náboženská etika vypovídá a jenž kvalifikuje jako posvátný, je lidskou praxí narušován. To, že je životní prostředí člověka ničeno, ať už se jedná o řeky, krajinu či klima, je z hlediska etického vztahu ke světu univerzálně chápáno jako nepřijatelné. Proto je povinností věřících i všech lidí obecně životní prostředí chránit. Odsud se odvozuje to, co jsme již zmínili jako pro-environmentální postoj muslimských autorů. Obecně můžeme říci, že etickým východiskem je v této situaci shodně *respektování* principů, které jsou v rámci řádu světa pro lidské jednání určeny, a které jsou v případě islámu opět součástí posvátné tradice. Patří sem ty koncepty zmíněné v kap. II.2, které se úzce vztahují právě k lidskému jednání. Především je to koncepce zástupcovství (*chilāfa*), dále koncepce Boží suverenity nad stvořením (především ve svém hlavním důsledku, ve kterém zakazuje člověku počínat si jako jeho pán či vlastník, tj. svévolně) a konečně samotné zásady pro jednání, tj. zavržení jednání škodlivého (*ifsād*) a pozitivní sankce jednání správného, náležitého, jednoduše dobrého (*ihsān*). Zde se též dostává ke slovu Prorokova *sunna* a konkrétní příklady jednání, které zahrnuje.

V sekulárním environmentalismu tomuto jednání, které je v souladu s Bohem předepsaným řádem, odpovídá požadavek *racionálního* jednání. Je zde tedy opět značná podobnost – rozdílem zde je pouze to, že v jednom případě se jednání má řídit zásadami explicitně zakotvenými v koránském zjevení s jeho

specifickým smyslem, jež uděluje existenci světa a lidskému životu, v druhém pak pouze zásadami rozumu, které jsou předmětem diskuse a spekulace. Tato shoda je pak ještě vyšší, jelikož, jak si můžeme povšimnout, zkoumaní autoři zde (s důležitou výjimkou právě *sunny*) sahají k zásadám, které jsou velmi obecné a vztahují se na veškeré lidské jednání jako takové (byť i zde jsou cíleně citovány ty verše, které nějakou zmínku o přírodě, nejčastěji o "Zemi", obsahují). Co je např. "dobré" jednání (*ihsān*) musí vzhledem k obecnosti této kategorie být beztak posouzeno racionální spekulací, podobně jako musí být racionálně určeno, kde se zavedená instituce soukromého vlastnictví (např. pozemků) dostává do konfliktu s imperativem Božího vlastnictví a kde leží meze, v nichž má naopak jako vykonávání určitých práv nad svěřeným majetkem svůj opodstatněný smysl. Etika zakotvená ve zjevené tradici se zde tak dostává do větší či menší závislosti na racionálním výkladu. Jak jsme viděli ve většině zkoumaných textů, i zde se muslimští interpreti těsně přidržují racionality sekulárního ekologického poznání a vykládají tradici v souladu s ním (zamořování životního prostředí odpady je špatné, neboť jeho negativní dopady byl empiricky ověřeny a teoreticky vyloženy příslušnými vědami). A to navzdory tomu, že i zde nalezneme výjimky, nejvýznamněji u al-Qaradāwīho, který systematicky ignoruje negativní dopady pouhé lidské hospodářské činnosti, zvláště zemědělství, na ekosystémy (viz III.1).

Celá situace je ovšem ještě komplikovanější. Je totiž vyostřena fenoménem *krize*, která ve vztahu mezi člověkem a životním prostředím převládá. Rozdíl mezi *je* a *má být* tím značně vzrůstá a otázka není již věcí osobní etiky, ale stává se záležitostí celospolečenské morálky, potažmo politiky. Řešení tohoto rozporu a uplatnění náboženské etiky a její výklad ve vztahu k němu se v tomto bodě začíná mezi jednotlivými autory významně lišit. Tyto odlišnosti ústí v rozdílný výklad islámské etiky jednání ve vztahu k životnímu prostředí a částečně se též zpětně promítají do dalších aspektů jejího výkladu.

Jako první jsme si představili text Jūsufa al-Qaradāwīho, který reprezentuje konzervativní diskurz právníků a tradičních učenců. Právě u něj, stejně jako u ostatních autorů z tohoto okruhu, se náboženský prvek výkladu a na něj navázaná specifika projevují nejvýrazněji a v některých případech představují částečné výjimky z toho, co bylo výše řečeno. Tato specifika jsou velmi dobře

patrná již na tom, jak je al-Qaradāwīho práce strukturována. Zhruba její první polovina je věnována snaze odvodit normy *šarī'y* univerzálně platné ve vztahu k životnímu prostředí. Právě *šarī'a* zde ztělesňuje představu trvalého normativního řádu, kterým se má lidské chování řídit, blízkou tomu, který byl v kap. 1.III a částečně v kap. II.1 definován jako původní představa náboženské etiky. Tato první část představuje tedy vlastně manuál pro věřícího, jak by se měl chovat, aby se *šarī'e* nezpronevěřil, na etiku je nahlíženo z jejího nitra. Příznačné je to, že je toto odvození provedeno (zdánlivě) bez ohledu na "časné" otázky, jakožto univerzální normativní systém, a to výhradně metodami tradičních náboženských věd a s takřka výhradní oporou v tradičních pramenech – Koránu a *sunně*. Tradiční zdroje tedy jakoby dostačují k tomu, aby byl definován závazný etický vztah k životnímu prostředí (*bī'a*). Můžeme též poznamenat, že je to právě zde, kde se al-Qaradāwī odchyluje od některých obvyklých vymezení pojmu životního prostředí a od určitých obecně přijímaných tezí zahrnutých v ekologickém paradigmatu.

Al-Qaradāwī ale na vzdory titulu své práce nezůstává pouze u tohoto záměru. Zhruba její druhá polovina již zaujímá jak k problematice životního prostředí, tak k etice odlišný postoj. Ekologické poznání zde doplňuje normativní základ *šarī'y* a specifikuje rizika (*achṭār*) životního prostředí. Toto poznání konkretizuje, co je pro životní prostředí škodlivé a čeho by se měl věřící vyvarovat. Zahrnuta je také reflexe ekologické krize, která je ztotožněna se západním průmyslovým světem. Krize je pak přičtena duchovním a náboženským kořenům. Její příčinou je odchýlení se od řádu, který Bůh pro vzájemný vztah mezi člověkem a přírodou určil, a to pramení z nevíry a celkového odpadnutí od náboženství. Moderní člověk je představen jako svévolný narušitel Božího zákona a náprava je spatřována výhradně v návratu k náboženství a tím i jeho etice, samozřejmě v intencích konzervativního právního výkladu. Odtud se odvozuje apologetický motiv, který vévodí závěrečné části al-Qaradāwīho sdělení. Náboženská etika islámu ve své rigidní podobě prosazované právníky je předkládána jako univerzální řešení pro duchovní i praktický život člověka, mj. protože se vztahuje i na takové otázky, jako jsou ty environmentální. Její zanedbání či zavržení ústí v mravní zkázu člověka a přináší trest v podobě

ekologické krize. Tento motiv získává místy přímo dramatickou podobu střetávání sil dobra v podobě islámu a zla v podobě sekulární modernity či přímo konkrétně geograficky vymezené západní civilizace. Pokud tento postup interpretujeme ve světle obecného vývoje environmentálního myšlení, můžeme říci, že al-Qaradāwī uchopuje motiv přehodnocení a kritiky modernity implicitně obsažený v novém environmentalismu (srv. I.2) a využívá jej jako zbraň proti samotnému Západu, kde tento motiv původně vznikl jako prostředek sebekritiky. Jeho přístup reprezentuje pozici islámského univerzalizmu, pro který je stávající globální situace hodná kritiky a environmentální problémy představují další z důvodů.

V textech ostatních autorů najedeme vlastně tentýž motiv s jedním podstatným rozdílem. Náboženský univerzalizmus je v nich různě omezen a oslaben. Náboženská etika se *má* stát vodítkem pro ekologicky šetrné a udržitelné jednání, není ale jediným možným vodítkem, není autochtonním normativem a nestojí ve vyhraněném a nutném protikladu k ne-náboženskému, sekulárnímu myšlení a jednání ani proti neislámským identitám. Výrazný kontrast v tomto ohledu vytváří Abdul-Matinův text. Ten z náboženské tradice vybírá několik výrazných etických motivů, které stanoví základní principy pro jednání, obecný etický rámeček, nikoliv však konkrétnější normy. Naopak, tyto motivy mohou být uplatňovány v zásadě genericky na všechny možné problémy. Pojetí etiky se tím blíží jejímu výkladu v sekulárním smyslu a Abdul-Matin ji v témže smyslu i rozvíjí. Islámská etika stojí vedle dalších motivů jednání a je svobodou každého člověka z ní čerpat a řídit se jí, stejně jako je svobodným rozhodnutím přijmout či nepřijmout určitou víru, přesvědčení či náboženství. Různé etické výklady světa mohou a mají spolupracovat na témže racionálním cíli, jímž je ochrana životního prostředí. O konkrétní podobě jednání má rozhodnout věda, se kterou je islám v souladu, případně praktický rozum, což se odráží v požadavcích spolupráce, sdílení různých druhů vědění a kreativity. V Abdul-Matinově práci se taktéž projevuje kritický postoj vůči sekulární modernitě a jejím negativním důsledkům, jakými jsou např. konzumerismus a neomezená honba za materiálním bohatstvím spojená s nadměrným využíváním přírodních zdrojů. Tato kritika však není vedena z vnějšku, z pozice alternativního univerzalizmu, ale naopak reflexivně a z vnitřku, tj. z pozice někoho, kdo se z touto modernitou identifikuje

a usiluje o její korekci a reformu – tedy právě jako již zmíněná sebekritika. Tento postoj a způsob argumentace, stejně jako důraz na individuální praktické činy, je velmi blízký sekulárnímu občanskému aktivismu, s nímž Abdul-Matin ostatně deklaruje spojenectví.

Další dva představené texty přímo souvisejí s politickou dimenzí environmentalismu a rozvojem agendy ochrany životního prostředí na mezinárodní úrovni (srv. 1.2). Byly publikovány institucemi, které se jako aktéři mezinárodní politiky určitým způsobem opírají o islámskou identitu. První z nich vystupuje jménem sdružení islámských států, druhá potom usiluje o to vypovídat jménem globální muslimské občanské společnosti. Oba dva určitým způsobem ve svých programových textech využívají mj. i náboženskou environmentální etiku islámu. Text ISESCO tak činí snahou formulovat komplexní islámský postoj k otázkám životního prostředí a udržitelného rozvoje. V určitých aspektech se přibližuje univerzalistickému postoji přítomnému v diskurzu právníků, neboť islám nemá sloužit pouze jako obecný motiv etického jednání, ale má mít i normativní úlohu – pro řešení ekologických problémů mají být v muslimských zemích využívána konkrétní "islámská" řešení; koránská představa řádu přírody je pak identifikována s poznáním moderní ekologie a silně vyzdvihována. Na druhou stranu, text je samotným svým určením produktem mezinárodního multilateralismu a pro to je v něm univerzalistický tón značně omezen. Deklarace IFEES ke klimatickým změnám představuje odlišný dokument. Nereprezentuje politickou moc sdružení států, ale usiluje o reprezentaci celého společenství muslimů, formou dokumentu, pod který se může podepsat, případně se s ním ztotožnit kdokoliv. Představuje naléhavou výzvu, která je adresována *jménem* islámské etiky životního prostředí globálním aktérům, ale i konkrétně samotným muslimům. Etika je vyložena s použitím podobných zdrojů jako ve všech ostatních případech zůstává však oddělena od otázky poznání. Není identifikována s vědou. Náboženství vytváří etický požadavek, o způsobech jeho naplnění se však rozhoduje racionálně. Pravděpodobně i díky tomu je velmi konkrétní co do svých požadavků.

Do analýzy bylo zařazeno též dílo S. H. Nasra, ačkoliv spíše v podobě jeho obecného představení. Jeho perspektiva zahrnuje několik unikátních prvků. Nasr islámskou etiku životního prostředí v první řadě pojímá jako jednu z variant širšího fenoménu náboženské etiky vůbec, resp. v jeho pojetí duchovního poznání, které je člověku zprostředkováno různými náboženskými tradicemi. Toto poznání se dotýká právě též přírody a lze říci, že Nasr jde v jeho hodnocení mnohem dále než kdokoli z předcházejících autorů. Považuje je za jedinečné, nepostradatelné a zároveň neredukovatelné na žádný jiný druh poznání nebo vědění. Právě jeho úpadek a zastínění modernitou – přinášející duchovní krizi moderního člověka – je příčinou ekologických problémů, které se tak stávají symptomy hlubší krize. Kritika modernity je u Nasra mnohem rozsáhlejší a radikálnější než u ostatních autorů a jejím hlavním terčem je přímo moderní věda zbavená korektivů filosofie a náboženství, která destrukci životního prostředí umožňuje po technické stránce a často též legitimizuje, a též humanismus, který na rozdíl od všech předchozích kulturních představ člověka umísťuje centra kosmického dění. Východiskem z krize nicméně není přijetí islámu jakožto partikulární náboženské tradice, a to jednak proto, že Nasr plně uznává pluralitu (a jakožto perenialista i rovnocennost a totožnost) náboženství, a za druhé proto, že samotná norma nezaručuje přítomnost podstatného duchovního poselství, které je v moderní době oslabováno. Řešením je proto spíše obnova jednotlivých náboženství zdůrazněním těch aspektů, které se týkají pozitivního a hlubokého vztahu k přírodě a také obnova metafyzického a filosofického myšlení, která umožní překonat moderní materialismus a scientismus. Nasrova filosofie představuje samostatný příspěvek k modernímu environmentálnímu myšlení, který je v mnoha ohledech jedinečný a je otázkou, zda byla jako taková doceněna. Možnou analogii v dějinách environmentalismu pro ni představuje proud hlubinné ekologie.

Konečně byly zmíněny případy aktualizace environmentálních témat náboženskými extremisty. Dá se říci, že i ty sledují obecné rysy náboženské etiky popsané výše, protože jsou však ojedinělé a co do rozsahu silně omezené, nelze z jejich analýzy vyvodit příliš mnoho konkrétního. Ekologie je v nich integrována do rámce vlastní ideologie a vlastních politických zájmů a je jim podřízena. Dále tak ilustruje fakt, který je zřetelný i z porovnání ostatních textů, a to že politický

rámec, do něhož islámská etika životního prostředí může být včleněna, je značně pružný. Lze ji využít jak v propagaci hodnot mezinárodní spolupráce, tak pro ideologický boj a kulturní kritiku.

Tím jsme popsali specifika jednotlivých textů a nastínili i některé obecné rysy diskurzů, které zastupují. Na úplný závěr se nezbývá než vrátit opět k obecnému: co můžeme z výše uvedených příkladů a jejich analýzy vyvodit a mají tyto poznatky nějaké praktické důsledky?

Na vztahu islámu k otázkám životního prostředí lze nepochybně zkoumat vývoj tohoto náboženství v moderní době obecně. Způsob reflexe nového fenoménu, jakým environmentalismus je a jeho různorodé interpretace svědčí o flexibilitě a receptivitě islámu jakožto náboženství, které není orientováno pouze na tradiční hodnoty, ale je schopno zaujmout komplexní postoj i ke zcela novým otázkám (jak se ostatně ukázalo již mnohokrát v minulosti). Tato ochota k přijímání nového je spojena též se zřejmou vůlí dál hrát podstatnou úlohu v lidském životě, ve společnosti i v osudu lidské civilizace jako celku, a to prostřednictvím toho, co je vlastní každé náboženské etice – udávat směr lidskému jednání. Jak ukazuje právě případ environmentální problematiky, tato tendence nemusí znamenat prosazování rigidních náboženských norem, ale může naopak znamenat eticky motivovanou spolupráci na řešení univerzálního problému napříč kulturními i civilizačními hranicemi. Tento prvek je v jednotlivých textech přítomný v různé míře a závisí na širším sociálním kontextu.

Pokud jde environmentalismus a agendu ochrany životního prostředí, ukazuje se především to, že obojí snadno tytéž kulturní hranice překonává. Jedná se o vědění, které je snadno srozumitelné a převoditelné do různých symbolických významových rámců a jedním z nich je i rámec náboženské etiky islámu. Ta se může stát silným motivem pro přehodnocení vztahu k přírodě a ke změně vlastního jednání i životního stylu, nebo může stát u vzniku širšího hnutí a vést přímo i k politickým požadavkům. Tento fakt lze při prosazování environmentální politiky nepochybně využít a bylo by chybou náboženské příspěvky (islámské i ty ostatní) ignorovat nebo opomíjet. V některých případech se však taktéž ukázalo, že ekologická témata mohou – implicitně či explicitně – sloužit jako politická

zbraň. Ani tento fakt, ač o jeho reálném významu nelze doposud rozhodnout, by neměl být opomíjen, a to obzvláště při zvažování důsledků praktické politiky na jednotlivé země, národy či kultury. Náboženská etika životního prostředí v sobě skrývá potenciál kritiky těch, kteří se ve vztahu k němu žádnou etikou neřídí.

Otázka vztahu mezi environmentalismem a islámem nicméně zůstává otevřená a možná můžeme sledovat teprve počátky tohoto vztahu, který patrně bude trvat přinejmenším do té doby, než se podaří vyřešit problematický vztah lidský k přírodě a životnímu prostředí samotnému.

Použité prameny a literatura

- "Special Message by Leader of Islamic Emirate regarding Tree Plantation." *Islamic Emirate of Afghanistan*. Posl. přístup 22.7.2018. <http://alemarah-english.com/new/?p=11040>.
- „Areas planted with trees as per directive from Amir-ul-Momineen." *Islamic Emirate of Afghanistan*. Posl. přístup 23.7.2018. <http://alemarah-english.com/new/?p=12183>.
- „Biosphere.“ *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. Posl. přístup 30.7.2018. <https://en.wikipedia.org/wiki/Biosphere>.
- „Climate Change Denial.“ *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. Posl. přístup 30.7.2018. https://en.wikipedia.org/wiki/Climate_change_denial.
- „Full text: bin Laden's 'letter to America'.“ *The Guardian*, 24.11.2002. Posl. přístup 23.7.2018. <https://www.theguardian.com/world/2002/nov/24/theobserver>.
- „Global warming controversy.“ *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. Posl. přístup 30.7.2018. https://en.wikipedia.org/wiki/Global_warming_controversy.
- „Scientific opinion on climate change.“ *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. Posl. přístup 30.7.2018. https://en.wikipedia.org/wiki/Scientific_opinion_on_climate_change.
- Abdul-Matin, Ibrahim. *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*. San Francisco: Berrett-Koehler, 2010.
- *Agenda 21*. UN, 1992. <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>.
- Al-Faqqī, ‘Abd al-Qādir. *Al-Bī’a: mašākiluhā wa qadājāhā wa ḥimājatuhā min at-talawwuth, ru’ja islāmīja* [Životní prostředí: jeho problémy, otázky a jeho ochrana před znečištěním, islámské hledisko]. Káhira: Dār an-naṣr li aṭ-ṭibā‘a al-islāmīja, 1993.
- Al-Qaradāwī, Jūsuf. *Ri‘ājat al-bī’a fī šarī‘at al-islām* [Péče o životní prostředí v islámské šarī‘e]. Káhira: Dār aš-šurūq, 2001.
- Beck, Ulrich. *Riziková společnost: Na cestě k jiné modernitě*. Přel. O. Vochoč. Praha: SLON, 2004.

- Berger, Peter L., Thomas Luckmann. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Přel. Jiří Svoboda. Brno: CDK, 1999.
- Bin Lādin, Usāma. "Implications of Climate Change." Opis dopisu. Nedatováno. Office of the Director of National Intelligence. Posl. přístup 22.7.2018. <https://www.dni.gov/files/documents/ubl/arabic/Letter%20Implications%20of%20Climate%20Change%20-%20Arabic.pdf>.
- Bin Lādin, Usāma. „Bin Lādin wa taghajjurāt al-munāchīja [Bin Lādin a klimatické změny].“ Přepis audionahrávky, *Al-Džazīra*, 29.1.2010. Posl. přístup 23.7.2018. <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2010/1/29/%d8%a8%d9%86-%d9%84%d8%a7%d8%af%d9%86-%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%aa%d8%ba%d9%8a%d8%b1%d8%a7%d8%aa-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%86%d8%a7%d8%ae%d9%8a%d8%a9>.
- Bin Lādin, Usāma. „Letter Implications of Climate Change.“ Překlad dopisu do angličtiny. Nedatováno. Office of the Director of National Intelligence. Posl. přístup 22.7.2018. <https://www.dni.gov/files/documents/ubl/english/Letter%20Implications%20of%20Climate%20Change.pdf>.
- Bin Lādin, Usāma. „To the kind brother, Shaykh Mahmud (Arabic Language Version).“ Opis dopisu. Nedatováno. Office of the Director of National Intelligence. Posl. přístup 22.7.2018. <https://www.dni.gov/files/documents/ubl2016/arabic/Arabic%20To%20the%20kind%20brother,%20Shaykh%20Mahmud.pdf>.
- Bin Lādin, Usāma. „To the kind brother, Shaykh Mahmud.“ Překlad dopisu do angličtiny. Nedatováno. Office of the Director of National Intelligence. Posl. přístup 22.7.2018. <https://www.dni.gov/files/documents/ubl2016/english/To%20the%20kind%20brother,%20Shaykh%20Mahmud.pdf>
- Bourdieu, Pierre. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Callimachi, Rukmini. „Al Qaeda-Backed Terrorist Group Has a New Target: Plastic Bags.“ *The New York Times*, 4.7.2018. Posl. přístup 30.7.2018. <https://www.nytimes.com/2018/07/04/world/africa/somalia-shabab-plastic-bags.html>.
- Carson, Rachel. *Silent Spring*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2002 [1962].

- Commoner, Barry. „How Poverty Breeds Overpopulation (and not the other way around).“ *Ramparts* (August/September 1975): 21–25, 58, 59.
- Commoner, Barry. *The Closing Circle: Nature, Man and Technology*. New York: Bantam Books, 1972.
- Cope, Bryan D. *The Ecological Episteme: A Pathway to a Literacy of Sustainability*. PhD diss., University of Pennsylvania, 2013.
- Descartes, René. *Rozprava o metodě*. Přel. Věra Szathmáryová-Vlčková. Praha: Svoboda, 1992.
- Earthday. „The History of Earth Day.“ Posl. přístup 30.7.2018. <https://www.earthday.org/about/the-history-of-earth-day/>.
- Ehrlich, Paul R. *The Population Bomb*. New York: Ballantine Books, 1968.
- Eisenstadt, Smuhel N. „Multiple Modernities.“ *Daedalus*, 129/1 (2000): 1–29.
- Foltz, Richard C., Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin (eds.). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Foucault, Michel. *Archeologie vědění*. Přel. Čestmír Pelikán. Praha: Herrmann & synové, 2002.
- Garb, Yaakov. „Rachel Carson's Silent Spring.“ *Research Gate* (2000). Posl. přístup 28.4.2017. <https://www.researchgate.net/publication/239930810>.
- Goldenberg, Suzanne. "Osama bin Laden lends unwelcome support in fight against climate change." *The Guardian*, 29.1.2010. <https://www.theguardian.com/environment/2010/jan/29/osama-bin-laden-climate-change>.
- Gom‘a, ‘Alī. „Al-islām wa al-bī‘a [Islám a životní prostředí].“ Záznam pořadu „Kalimat al-ḥaqq [Slovo pravdy].“ *Qānāt Miṣr al-ūlā [Egyptská stanice I]*, 2011. Posl. přístup 19.7.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=nYku-WtosOw>.
- Ḥadždžāb, Munīr Muḥammad. *At-Talawwuth wa ḥimājat al-bī‘a: qaḍājā al-bī‘a min manzūr islāmī [Znečištění a ochrana životního prostředí: otázky životního prostředí z islámského hlediska]*. Káhira: Dār al-fadḥr li an-našr wa at-tawzī‘, 2002.
- Hardin, Garrett. "The Tragedy of the Commons." *Science*, 162 (1968): 1243–1248.

- Havelka, Miloš. „Sekularizace, odkouzlení světa a pluralizace náboženskosti.“ *Sociologický časopis*, 49/2 (2013): 221–240.
- Huff, Toby E., Wolfgang Schluchter (eds.). *Max Weber and Islam*. New Brunswick: Transaction, 1999.
- ‘Abdallāh, Šihāta. *Ru’jat ad-dīn al-islāmī fī al-ḥifāz ‘alā al-bī’a* [Pohled islámského náboženství na ochranu životního prostředí]. Káhira: Dār aš-Šurūq, 2001.
- IFEES. „About Islamic Declaration on Global Climate Change.“ Posl. přístup 18.7.2018. <http://www.ifees.org.uk/declaration/#about>.
- *I’lān islāmī ḥawla taghajjur al-munāch al-‘ālamī* [Islámská deklarace ke globálním změnám klimatu]. IFEES, 2015. Poslední přístup 18.7.2018. <http://www.ifees.org.uk/wp-content/uploads/2016/10/ICCD-Arab-Full.pdf>.
- *Islamic Declaration on Global Climate Change*. IFEES, 2015. Poslední přístup 18.7.2018. http://www.ifees.org.uk/wp-content/uploads/2016/10/climate_declarationmMWB.pdf.
- *Islamic World and the Sustainable Development (Specificities, Challenges and Commitments)*. Rabat: ISESCO, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.
- Jamieson, Dale (ed.) *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden: Blackwell Publishers, 2001.
- Jeho Svatost František. *Encyklika Laudato si'*. 2015 Přeložila redakce Vatikánského rozhlasu. <http://www.farnostsusice.cz/doc/encyklika-laudato-si.pdf?1442638547358>.
- Kamarýt, Jan. *Kapitoly o filosofii přírody*. Praha: Filosofia, 1997.
- Kolářský, Rudolf. *Filosofický význam současné ekologické krize*. Praha: Filosofia, 2011.
- *Korán*. Přeložil a poznámkami opatřil Ivan Hrbek. Brno: Levné knihy, 2006.
- Krebs, Charles. *The Ecological World View*. Collingwood: CSIRO, 2008.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Lawrence, Bruce (ed.) *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*. London: Verso, 2005.

- Macnaghten, Phil, John Urry. *Contested Natures*. London: SAGE, 1998.
- McAuliffe, Jane Dammen (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'ān, 6 vols.* Leiden: Brill, 2001–2006.
- Meadows, Donella G., Dennis L. Meadows, Jorgen Randers a William W. Behrens III. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books, 1972.
- Mezřický, Václav (ed.) *Environmentální politika a udržitelný rozvoj*. Praha: Portál, 2005.
- Milenium Ecosystem Assessment. „Overview of the Millennium Ecosystem Assessment.“ Poslední přístup 18.7.2018. <https://www.millenniumassessment.org/en/index.html>.
- Nasr, Sayyed Hossein. *The Religion and the Order of the Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Unvwin, 1990 [1968].
- Nešpor Zdeněk a Dušan Lužný. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007.
- P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al. (eds.) *Encyclopaedia of Islam, 13 vols.* Leiden: E. J. Brill, 1986–2004.
- Patočka, Jan. „Nadcivilizace a její vnitřní konflikt.“ In *Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1, Péče o duši*, 243–302. Praha: OYKOMENH, 1996.
- Plumer, Brad, Yochi Dreazen. "In Iraq, the environment itself has once again become a weapon of war." *Vox*, 1.11.2016. <https://www.vox.com/2016/11/1/13481682/isis-mosul-oil-fires-sulfur>.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'ān*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989.
- *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*. UN, 1972. <http://www.un-documents.net/aconf48-14r1.pdf>.
- *Report of the World Comission on Environment and Development: Our Common Future*. UN, 1987. www.un-documents.net/our-common-future.pdf.
- *Report of the World Summit on Sustainable Development*. UN, 2002. http://www.unmillenniumproject.org/documents/131302_wssd_report_reisued.pdf

- Rynda, Ivan. „Co je a co není trvale udržitelný rozvoj.“ In: *EKO (Ekologie a společnost)*, 2/97 (1997).
- Skýbová, Marie. *Etika a příroda: Proč brát morální ohledy na přírodu?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011.
- Sokol, Jan. *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*, Praha: Portál, 2002.
- Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Translated by Mahmoud Sadri, Ahmad Sadri. New York: Oxford University Press, 2000.
- Sukkarī, ‘Alī. *al-Bī’a wa qijam al-mudžtama’ [Životní prostředí a společenské hodnoty]*. Káhira: Dār al-kitāb al-ḥadīth, 2002.
- Širāzī, Muḥammad Ḥussain. *Al-Bī’a al-fiqh [Životní prostředí, právní věda]*. Bejrút: Haj’at Muḥammad al-Amīn, 2000.
- Šmajš, Josef. *Potřebujeme filosofii přežití? : úvahy o přírodě, kultuře, ekonomice, práci, poznání a popularizaci vědy*. Brno: Masarykova Univerzita, 2011.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Harvard University Press: 2001.
- Thatcher, Margaret. „Speech to the Royal Society.“ Margaret Thatcher Foundation. Posl. přístup 4.2.2018. <https://www.margaretthatcher.org/document/107346>.
- Turner, Graham M. „A comparison of The Limits to Growth with 30 years of reality.“ *Global Environmental Change*, 18 (2008): 397–411.
- Ward, Barbara a René Jules Dubos. *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet*. New York: Norton, 1972.
- Weber Max. „Protestantská etika a duch kapitalismu.“ In *Metodologie, Sociologie, Politika*, ed. a překl. Miloš Havelka, 185–245. Praha: OIKOYMENH, 1998.
- Weber Max. „Předznamenání k Sebraným statím k sociologii náboženství.“ In *Metodologie, Sociologie, Politika*, ed. a překl. Miloš Havelka, 172–184. Praha: OIKOYMENH, 1998.
- Weber, Max. *Sociologie náboženství*. Přel. Jan J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998.

- Yadegari, Mohammad. „Liberation Theology and Islamic Revivalism.“
The Journal of Religious Thought, 43/2 (1986): 38–48.