

Ryszard F. Sadowski

Potencjał religii w ochronie ekosystemów leśnych

Studia Ecologiae et Bioethicae 10/4, 11-32

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD F. SADOWSKI

Instytut Ekologii i Bioetyki, UKSW, Warszawa

Potencjał religii w ochronie ekosystemów leśnych

Słowa kluczowe: ekosystem leśny, święte gaje, grzech ekologiczny, ekologiczne nawrócenie, religia i ekologia

Key words: forest ecosystem, sacred groves, ecological sin, ecological conversion, religion and ecology

Wstęp

Ochrona ekosystemów leśnych stanowi wielkie wyzwanie, przed jakim staje dziś świat. Kruchość tych ekosystemów, szybkie tempo ich zanikania oraz czas potrzebny na ich odbudowę są przyczynami, dla których należy otoczyć je szczególną opieką. Niezbędne jest też budowanie możliwie najszerszej koalicji i wykorzystanie wszelkich środków celem ochrony lasów. O powadze problemu świadczy fakt, że ONZ ogłosiła rok 2011 Międzynarodowym Rokiem Lasów. Wśród najważniejszych powodów, które skłoniły ONZ do podjęcia takiej decyzji, należy wyliczyć następujące (Web-09): lasy pokrywają 31% powierzchni łądów; lasy pierwotne obejmują 36% wszystkich terenów zalesionych; lasy są domem dla 80% gatunków zwierząt łądowych; w lasach zamieszkuje ok. 300 milionów ludzi; środki utrzymania 1,6 miliarda ludzi są uzależnione od gospodarki leśnej; 30% powierzchni lasów jest wykorzystywane do pozyskiwania drewna i innych produktów; światowy handel produktami pochodzącymi z lasów szacowano w roku 2004 na ok. 327 miliardów dolarów.

Publikacje na temat skuteczności działań ekologicznych wskazują, jak ważnym czynnikiem wpływającym na tę skuteczność jest uzgodnienie zarówno tzw. *big conservation*, jak i *little conservation*. Skuteczne

i długotrwałe efekty ekologiczne można osiągnąć jedynie przy wykorzystaniu zasobów ekonomicznych i technologii, jakie są w posiadaniu *big conservation*, oraz zaangażowaniu i wiedzy pokoleń, które są atutami *little conservation* (Boucher 2011). Harmonijne połączenie obu tych sposobów ochrony przyrody musi prowadzić do przemyślenia sławnego sloganu rozwoju zrównoważonego – „myśl globalnie, działaj lokalnie”. Nie da się bowiem działać lokalnie, nie będąc w stanie myśleć lokalnie. Inicjatorzy dużych projektów ekologicznych, którzy myślą globalnie, a których Raymon Dasmann określił jako *biosphere people*, muszą zrozumieć, że powodzenie ich projektów ekologicznych jest uzależnione od *ecosystem people*. Ci ostatni są bowiem gwarantem skuteczności działań ekologicznych na swoim terenie. Oni są pierwszymi zainteresowanymi dobrym stanem środowiska, w którym żyją i pracują, w którym wychowują się ich dzieci. Przewaga *ecosystem people* polega na tym, że znają swoją ziemię i ich byt jest od tej ziemi uzależniony. Ich tożsamość i tradycja jest częścią krajobrazu tej ziemi. Ludzie ci szukają swej tożsamości w relacjach do swej ziemi i jej historii (Alcorn 1995: 13-14).

Do istotnych elementów tożsamości lokalnych społeczności należy ich religijność oraz jej lokalne przejawy i tradycje z niej wynikające. Odwołanie się do religijnej motywacji w budowaniu poparcia dla projektów ekologicznych, a przez to szerszy i bardziej zaangażowany udział lokalnych społeczności na rzecz ochrony przyrody, znacznie zwiększa szanse powodzenia wielu ekologicznych inicjatyw.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony potencjał religii na polu ochrony lasów w oparciu o sakralny wymiar świętych gajów, wskazanie moralnego wymiaru odniesień człowieka do przyrody, a także wystąpienia liderów religijnych i lobbings ekologiczny. Właściwym wydaje się trend budowania możliwie najszerszego gremium zwolenników walki z kryzysem ekologicznym, nie wyłączając z tego grona religii. Obecnie nie dziwi już nikogo fakt, że w debacie nad kryzysem ekologicznym biorą dziś udział nie tylko naukowcy i politycy, ale także ważną rolę pełnią w niej prywatne fundacje, organizacje pozarządowe, ludzie biznesu, instytuty badawcze oraz ... organizacje religijne (McElroy 2001: 55; Rolston III 2006).

1. Wpływ przekonań religijnych na codzienne życie wiernych

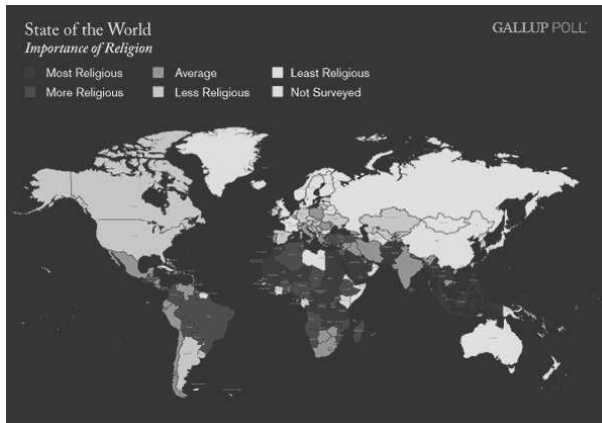
Na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat zauważa się ze strony wszystkich największych tradycji religijnych stale rosnące zaangażowanie na rzecz ochrony przyrody. Zaangażowanie to przyczyniło się do znaczącego wzrostu liczby wystąpień liderów religijnych na temat ochrony przyrody, czemu towarzyszy ciągle rosnąca liczba organizacji ekologicznych o religijnej proweniencji i ich aktywność na rzecz konkretnych działań ekologicznych. Przyczynia się to także do pogłębienia świadomości wśród polityków, uczonych i przedstawicieli różnych organizacji międzynarodowych na temat roli, jaką mogą odegrać religie w walce z kryzysem ekologicznym.

Współpraca naukowców i liderów religijnych na rzecz środowiska jest dziś już czymś oczywistym (Gore 2006: 252-254; Sagan 1990; JARSE 1996; Tucker 2003: 43-44). Religie są obecnie powszechnie postrzegane jako ważny sprzymierzeniec w walce z kryzysem ekologicznym. *Raport o Stanie Świata z roku 2003* wskazuje na pięć atutów, jakie posiadają liderzy i instytucje religijne w kontekście ekologicznym (Gardner 2003: 154):

- zdolność kształtowania kosmologicznych obrazów świata;
- autorytet moralny;
- wielka liczba wyznawców;
- znaczące zasoby ekonomiczne;
- potencjał wspólnototwórczy.

Ekologiczne atuty religii są tym większe, im większą rolę odgrywają religie w życiu swych wyznawców. Badania Instytutu Gallupa przeprowadzone w latach 2006-2008 w 143 krajach potwierdzają, że religia ma istotny wpływ na codzienne życie dużej części ludzkości. Wyniki dla całej przebadanej próby we wszystkich krajach wskazują, że średnio aż 82% respondentów stwierdziło, że religia jest ważna w ich codziennym życiu. W poszczególnych krajach wyniki przedstawiają się różnie. Na pytanie: czy religia jest ważnym elementem twojego codziennego życia? - aż 100% respondentów z Egiptu odpowiedziało twierdząco. Podobne odpowiedzi odnotowano w takich krajach, jak Bangladesz, Sri Lanka, Indonezja, Kongo i Zjednoczone Emiraty Arabskie. Niemal we wszyst-

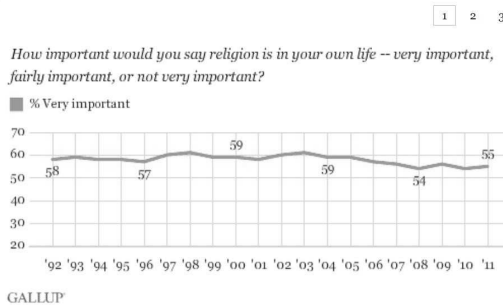
kich krajach Afryki wyniki sondażu kształtowały się w przedziale 80-95%. W krajach Ameryki Południowej, z wyjątkiem Argentyny, wyniki badań były zbliżone do wyników z Afryki. Natomiast wyniki sondażu w Stanach Zjednoczonych kształtują się na poziomie 65%.



Ważność religii: (Web-01)

Z przeprowadzonych badań wynika, że w najmniejszym stopniu religia wpływa na codzienne życie Europejczyków. Wśród jedenastu krajów, w których wyniki badań okazały się najniższe, aż siedem to kraje europejskie: Estonia – 14%, Szwecja – 17%, Dania – 18%, Norwegia – 20%, Czechy – 20%, Francja – 25% i Białoruś – 27% (Web-01).

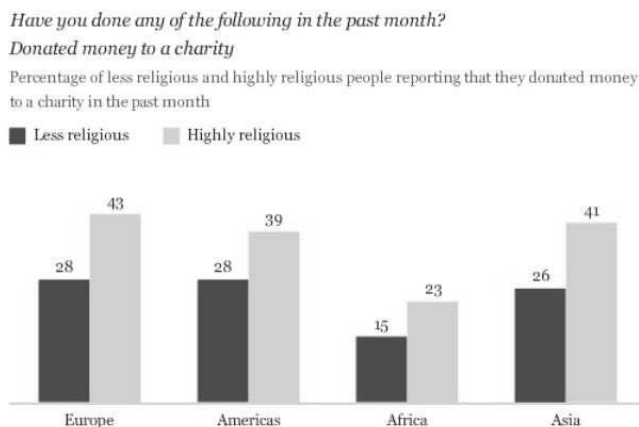
Religion



Ważność religii: stabilność poglądów (Web-03)

Ważność religii dla mieszkańców poszczególnych krajów jest dość stabilna. Porównując bowiem badania przeprowadzone przez Instytut Gallupa w latach 2006-2008 w 143 krajach, z podobnymi badaniami przeprowadzonymi w 44 krajach w roku 2002 przez inny instytut badawczy w ramach *Pew Global Attitudes Project* dostrzegamy, że dla znacznej części mieszkańców naszej planety religia niezmiennie odgrywa ważną rolę i ma wpływ na ich codzienne życie (Web-02). Badania Instytutu Gallupa z roku 2010 w USA pokazują, że dla 54% Amerykanów religia jest „bardzo ważna”, dla 26% „dość ważna”, dla 20% „nie jest ważna”, a 1% nie ma w tej sprawie zdania. Rezultaty podobnych badań w USA w latach 1992-2011 wykazują dużą stabilizację opinii obywateli USA w tej kwestii (Web-03).

Ponadto, badania wskazują, że ludzie religijni częściej angażują się w pomoc na rzecz potrzebujących niż ludzie niereligijni. Jest to kolejny atut religii w zachęcaniu swoich wyznawców do angażowania się na rzecz ochrony przyrody.



NOTE: Highly religious people are defined as those who report that religion is important to their daily lives and who also report having attended a religious service in the week prior to being surveyed. All others are categorized as less religious.

GALLUP POLL

Ważność religii i chęć pomocy: (Web-04)

Z badań przeprowadzonych przez Instytut Gallupa w latach 2006-2008 w 143 krajach wynika, że ludzie, dla których religia jest ważna, znacznie częściej angażują się w pomoc innym, niż ludzie niereligijni. Badania te były prowadzone na szeroką skalę, najmniejsze próby badawcze w poszczególnych krajach wynosiły 2 tys. respondentów, najczęściej jednak grupy badawcze były znacznie większe. W wielu krajach wynosiły one ok. 40 tys. pełnoletnich osób. Ankieterzy zadawali w tym kontekście 3 pytania. Odpowiedzi na te pytania jednoznacznie wskazują, że globalnie ludzie wierzący są bardziej aktywni i otwarci na bezinteresowną pomoc (Web-04).

Czy w ciągu ostatniego miesiąca przekazałeś pieniądze na dobroczynność? Europa: wierzący – 43%, niewierzący – 28%; Ameryka Północna i Południowa: wierzący – 39%, niewierzący 28%; Afryka: wierzący – 23%, niewierzący – 15%; Azja: wierzący – 41%, niewierzący 26%.

Czy w ciągu ostatniego miesiąca poświęciłeś swój czas jako wolontariusz? Europa: wierzący – 24%, niewierzący – 17%; Ameryka Północna i Południowa: wierzący – 29%, niewierzący 18%; Afryka: wierzący – 27%, niewierzący – 17%; Azja: wierzący – 24%, niewierzący 19%.

Czy w ciągu ostatniego miesiąca pomogłeś komuś nieznanemu, który potrzebował wsparcia? Europa: wierzący – 42%, niewierzący – 36%; Ameryka Północna i Południowa: wierzący – 56%, niewierzący 49%; Afryka: wierzący – 52%, niewierzący – 43%; Azja: wierzący – 46%, niewierzący 37%.

Podane powyżej wyniki badań przeprowadzonych przez szanowane instytucje badawcze w wielu krajach na dużych próbach pozwalają wyciągać przynajmniej ogólne wnioski na temat ekologicznego potencjału religii. Badania na temat znacznego wpływu przekonań religijnych na codzienne wybory wiernych (82%) oraz badania wskazujące na większą aktywność ludzi religijnych w pomaganiu potrzebującym i angażowanie się w wolontariat, a także znaczny odsetek ludzi religijnych, pozwalają przypuszczać, że odwoływanie się do motywacji religijnych w kontekście walki z kryzysem ekologicznym może być ważnym czynnikiem motywującym znaczną część ludzkiej populacji do zmiany

stylu życia i podejmowania konkretnych działań zmierzających do poprawienia stanu ziemskiego ekosystemu.

2. Święte gaje jako „religijne rezerwy przyrody”

Jednym ze sposobów ochrony ekosystemów leśnych jest odwołanie się do instytucji świętych drzew i świętych gajów, które do dziś są obecne w niektórych tradycjach religijnych. Święte gaje pełnią wiele funkcji, ich obecność ma duże znaczenie dla lokalnych społeczności w wymiarze religijnym, świeckim, politycznym, kulturalnym, zdrowotnym i psychologicznym. Posiadają także liczne walory ekologiczne. Często święte gaje są przykładem dobrze rozwiniętych ekosystemów leśnych, w których obserwuje się duże bogactwo gatunków fauny i flory, i cechują się bogatą bioróżnorodnością. Są schronieniem dla gatunków endemicznych i zagrożonych, stanowią zaplecze ziół leczniczych i rzadkich roślin, które zabezpieczają bogactwo różnorodności przyrody ożywionej. W wielu świętych gajach znajdują się zbiorniki wodne z rozlicznymi formami życia. Rosnące w świętych gajach drzewa podtrzymują płodność gleby, zapobiegają erozji i absorbują większość opadów, zabezpieczając w ten sposób wodę na okresy suche (Jonathan 2008: 4).

Religijne motywacje ochrony świętych gajów stanowią „kulturowe zabezpieczenie” mające na celu ochronę przed pochopną eksploatacją znajdujących się w nich zasobów. To „kulturowe zabezpieczenie” zapewnia ochronę habitatu dla licznych gatunków. Odwołanie się do religijnej motywacji oraz instytucji świętych gajów czyni ochronę lokalnych obszarów nie tylko skuteczniejszą, ale i znacznie tańszą – znosi konieczność utrzymywania dużej ilości strażników dla egzekwowania prawa oraz rozbudowanych instytucji nadzoru. Liczne publikacje dowodzą, że uznanie jakiegoś lasu za święty poprawia jego bezpieczeństwo, szczególnie jeśli chodzi o ochronę zagrożonych gatunków (Virtanen 2002). Duża bowiem część oficjalnie chronionych obszarów, które stanowią gwarancję zachowania bioróżnorodności, znajduje się na terenach o niskiej gęstości zaludnienia, często są to góry i tereny nienadające się pod uprawy. W konsekwencji wiele gatunków żyjących

na terenach nizinnych, o dużej gęstości zaludnienia, jest znacznie bardziej zagrożonych wyginięciem. Ekologiczny atut świętych gajów polega na tym, że przeważająca ich część znajduje się właśnie na nizinnych, łatwo dostępnych terenach sąsiadujących z ludzkimi aglomeracjami. Dzięki takiej lokalizacji świętych gajów bardziej zagrożone nizinne gatunki otrzymują dodatkowe, „kulturowe zabezpieczenie”, co tym bardziej podnosi walor ekologiczny terenów chronionych z motywów religijnych (Bhagwat, Rutte 2006).

Współczesnemu Europejczykowi łatwiej zrozumieć aktualny ekologiczny potencjał azjatyckich świętych gajów, gdy sięgnie do bogatej literatury na temat świętych gajów ze swojego kręgu kulturowego. Zróżnicowanie religijnej narracji towarzyszącej świętym gajom Azji i starożytnej Europy ma bowiem niewielki wpływ na ich ekologiczny walor. Bogata literatura historyczna dotyczące tego zjawiska kulturowego na naszym kontynencie rzuca światło na współczesne święte gaje Azji i Afryki. Wydaje się bowiem, że pomimo różnych tradycji religijnych, wszędzie zauważa się podobną dbałość i troskę o bezpieczeństwo tych wyjątkowych miejsc.

Kult świętych gajów jest znany wszystkim ludom indoeuropejskim. Istnieją liczne badania mówiące o świętych gajach w starożytnym Rzymie, Grecji, Germanii, Skandynawii oraz wśród Celtów, Bałtów i Słowian. Najślawniejszym świętym gajem w kulturze rzymskiej był gaj pod Arycją, w którym oddawano cześć Dianie – bogini łowów, przyrody i płodności. W antycznej Grecji znaczną rolę odgrywał dębowy gaj Dodony – najstarsza wyrocznia w świecie helleńskim, w którym oddawano cześć Zeusowi. Gaj ten znajdował się w północno-zachodniej części Grecji. Natomiast w pobliżu Aten znajdował się święty gaj oliwny nazywany gajem Akademos (Folkard 1892). Rzymski historyk Tacyt stwierdził, że wśród Germanów panowało przekonanie, iż lasy są najbardziej właściwymi miejscami do oddawania czci bogom, a do świętych gajów odnosili się z niezwykłym szacunkiem i czcią (Tacyt: 9).

Dysponujemy bogatą bibliografią na temat świętych gajów u Bałtów, którzy uważali zarówno określone obszary lasów, jak i dzikie zwierzęta i ptaki tam żyjące za święte. Najprawdopodobniej św. Wojciech, patron Polski, zginął śmiercią męczeńską w jednym z takich świętych gajów

Prusów, złożony w ofierze przez pogańskiego kapłana za wtargnięcie do świętego gaju. O czci dla świętych gajów wśród Słowian wiemy stosunkowo niewiele, nie ma jednak wątpliwości co do istnienia takich kultów wśród ludów słowiańskich (Ślupecki 1994: 159-161).

Także Celtowie oddawali cześć swoim bóstwom w świętych gajach. Na przykładzie tych ostatnich widać, jak chroniono tereny leśne, uznawane za święte. Prawa obowiązujące w świętych gajach Celtów były podobne do praw, jakie obowiązywały w wielu innych kulturach. Na terenie lasów uznanych za święte nie wolno było wycinać i niszczyć drzew, ani nawet zbierać chrustu. Zabronione było zrywanie jagód, orzechów i owoców. Wolno natomiast było spożywać to, co spadło na ziemię. W świętym gaju nie wolno było walczyć ani polować. Zabronione było także łowienie ryb w potokach na terenie świętych gajów oraz jakiegokolwiek zanieczyszczanie ich wód. Na ich obszarze nie wolno też było palić ognisk, a nawet fajki. Karą za złamanie obowiązujących praw, zależnie od motywów i zniszczeń, mogła być nawet śmierć (Pulver 1994: 10).

Wraz z chrystianizacją Europy święte gaje zniknęły niemal zupełnie z obszaru tego kontynentu. Ze względu na zanik tradycyjnych religii europejskich odwoływanie się do ochrony ekosystemów leśnych w Europie w oparciu o tradycję świętych gajów byłoby anachronizmem. Współcześnie ciągle istnieje jednak bardzo wiele terenów leśnych, które lokalna ludność uważa za święte. Najwięcej takich obszarów znajduje się w Azji i Afryce, a szczególnie w Indiach, Chinach, Tajlandii, Indonezji i Japonii oraz Nigerii, Ghanie i Kenii.

Opracowany w roku 2005 przez WWF oraz Alliance of Religion and Conservation raport zatytułowany *Beyond Belief: Linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation* wylicza sto świętych miejsc będących pod ochroną, spośród których siedem to tereny leśne. Do ochrony tych miejsc przyczyniło się to, że według lokalnych wierzeń w całości lub części były one świętymi gajami. Miejsca te są zlokalizowane na terenie takich państw jak Chiny, Ghana, Nigeria, Indonezja, Japonia i Tajlandia. Ponadto, raport wymienia siedem świętych miejsc, które nie są objęte ochroną prawną, z czego trzy to święte gaje na terenie Ghany, Madagaskaru i Etiopii, a czwarta loka-

lizacja dotyczy świętych drzew w miejscowości Võrumaa w Estonii (Dudley et al. 2005).

Przykładowo w Japonii święte gaje są ściśle powiązane ze świątyniami szintoistycznymi, często są to jedyne pozostałości obszarów naturalnej przyrody w obrębie lub pobliżu terenów zurbanizowanych. Na przykładzie świętego gaju okalającego Kashima Shrine widać, jak teren chroniony ze względu na tradycję religijną z czasem zyskał status terenu chronionego prawem państwowym. W roku 1956 Święty Las Kashima (Sacred Forest of Kashima) wraz z otaczającym go „zwykłym” lasem o łącznej powierzchni 1,5 tys. ha został uznany za obszar chroniony. W lesie tym rośnie dziś ponad 800 gatunków drzew i cechuje się on wyjątkowym bogactwem awifauny. Święte gaje są obecne także w kulturze buddyjskiej. Wśród ludu Dai zamieszkującego w chińskiej prowincji Xishuangbanna istnieje żywa tradycja świętych gajów, które – wg wierzeń tubylców – chronią opiekujące się nimi wioski. Szacuje się, że tylko w tej prowincji chronionych jest w ten sposób ponad 100 tys. ha lasów (Dudley et al. 2005: 43-46).

Najwięcej świętych gajów znajduje się bez wątpienia w Indiach, co ma swoje odzwierciedlenie w licznych publikacjach (Web-06). Opublikowane w 2001 roku wyniki badań przeprowadzonych przez Indian National Science Academy i Indian Statistical Institute podają, że w ramach ankiety zgłoszono ponad 50 tys. świętych gajów. Z tej ogromnej liczby przebadano jedynie 13 720. Ze względu na zakres badań trudno jest ściśle określić liczbę świętych gajów na obszarze Indii, szacuje się, że jest ich ok. 100-150 tys. (Malhotra 2001). Natomiast badania opublikowane w roku 1998 objęły jedynie 4 415 świętych gajów o łącznej powierzchni 42 tys. ha (Gokhale et al. 1998).

Ze względu na powszechność zjawiska i ogromny obszar Indii nie ma jak dotąd badań, które precyzyjnie podałyby liczbę świętych gajów oraz powierzchnię, jaką zajmują. Na podstawie dostępnych danych można jedynie prognozować, że powierzchnia ta jest ogromna, może sięgać milionów hektarów.

Z powodu wielkiej ilości i różnorodności świętych gajów dokonano w Indiach ich klasyfikacji, dzieląc je na (Web-06):

- tradycyjne święte gaje – miejsca przebywania bóstwa danej wsi symbolicznie obecnego w postaci jakiegoś znaku;
- gaje świątynne – gaje zasadzone wokół świątyni;
- gaje cmentarne – gaje otaczające cmentarzyska i miejsca rozsypywania prochów zmarłych.

Obecnie święte gaje stają jednak przed dużymi wyzwaniami. Najważniejsze z nich to zmiany społeczne i ekonomiczne oraz zmiany religijności i szacunku dla wartości religijnych. Wśród zagrożeń społeczno-ekonomicznych, przed którymi staje dziś wiele części świata, jest spadek opłacalności produkcji rolniczej powodujący zubożenie ludności wiejskiej. W połączeniu ze wzrostem populacji i rosnącą migracją postępujące zubożenie skłania do poszukiwania kolejnych terenów rolniczych kosztem świętych gajów. Innym zagrożeniem dla świętych gajów jest presja na zagospodarowanie terenów ze strony społeczności lokalnych dla osiągnięcia różnego rodzaju form postępu oraz presja z zewnątrz, w tym kłusownictwo, legalny i nielegalny wyrąb drzew, górnictwo i zanieczyszczenia. Kolejnym zagrożeniem dla świętych gajów jest napływ ludności, która nie zna lokalnych zwyczajów, a często wyznaje nawet inne religie i nie czuje się w żaden sposób związana z lokalnymi bóstwami, które tym gajom patronują.

Wśród zmian religijnych dużym wyzwaniem jest ekspansja nowych religii. Tradycja świętych gajów wywodzi się najprawdopodobniej z wierzeń społeczności zbieracko-łowieckich i ich religii animistycznych. Przykładem zaniku religii kultywujących święte gaje jest Europa, gdzie w IV-V wieku wraz z chrystianizacją niemal wszystkie święte gaje zostały zniszczone. Podobny proces zachodzi obecnie w Indiach, gdzie ludowe wierzenia były i wciąż są zastępowane przez bóstwa hinduistyczne – proces ten nazwano sanskrytyzacją (*sanskritization*). W wielu krajach zachodzi też zjawisko określane jako westernalizacja (*westernization*), które prowokuje konsumpcyjny styl życia i osłabia tradycyjne wierzenia ważne dla kontynuacji tradycji świętych gajów (Bhagwat, Rutte 2006: 522).

3. Akcentowanie moralnego wymiaru działań względem przyrody

Wśród trudnych poszukiwań sposobu rozwiązania kwestii ekologicznej coraz wyraźniej dostrzegamy konieczność kształtowania nowej mentalności wrażliwej na sprawy ochrony przyrody oraz wskazanie aksjologicznego wymiaru relacji człowieka do środowiska przyrodniczego. Ignacy Fiut stwierdza wprost: „najbardziej sensownym i odpowiedzialnym stały się pomysły, by dokonać najpierw zmiany w sferze mentalnej i aksjologicznej człowieka – szczególnie w sferze jego przekonań etyczno-moralnych, a następnie zarysować jakiś zwięzły i jednolity system myślenia, który zabezpieczał by interesy nie tylko człowieka, ale i innych istot żywych wraz z ich środowiskiem życia” (Fiut 2003: 17). O ile wypracowanie jednolitego systemu myślenia wydaje się niemożliwe do zrealizowania, o tyle możliwość stworzenia takich systemów w ramach poszczególnych religii wydaje się być zadaniem możliwym do zrealizowania. Wykorzystanie wielowiekowych doświadczeń różnych tradycji religijnych w kształtowaniu mentalności wiernych poprzez ukazywanie moralno-etycznego wymiaru ludzkich postaw wydaje się być ważnym sprzymierzeńcem w dogłębnym przeobrażaniu mentalności osób religijnych i uświadamianiu im moralnych implikacji ich odniesień do przyrody.

Jedną z pierwszych prób ukazania moralnego wymiaru relacji człowieka do środowiska przyrodniczego był opublikowany przez Waltera Lowdermilka, jeszcze w roku 1940, artykuł *The Eleventh Commandment*. W artykule tym autor proponuje wprowadzenie do Dekalogu jedenastego przykazania o następującej treści: „Jedenaste: oddziedziczyś świętą ziemię jako wierny włodarz, ochraniając jej zasoby i płodność z pokolenia na pokolenie. Będziesz ochraniał pola od erozji gleby, będziesz ochraniał płynące wody od wyschnięcia, będziesz ochraniał lasy od dewastacji i będziesz ochraniał wzgórza od nadmiernego wypasania przez trzody, tak by twoi potomkowie cieszyli się obfitością. Jeśli którekolwiek «będziesz» odrzucisz w swoim włodarzowaniu ziemią, wówczas żyzne pola staną się bezpłodną kamienistą glebą, a rzeki staną się korytami ścieków, liczba twoich potomków zmniejsi-

szy się, będą żyć w nędzy lub zupełnie znikną z powierzchni ziemi” (Lowdermilk 2003: 12).

Inną próbą wskazania etyczno-moralnego wymiaru kwestii ekologicznej było użycie terminu „sumienie ekologiczne”, który niesie w sobie wyraźnie religijno-etyczne konotacje. Najprawdopodobniej jako pierwszy terminu tego użył Aldo Leopold, a później spopularyzował je Robert Disch. Na gruncie polskim sumieniem ekologicznym zajmował się Julian Aleksandrowicz, który określał je jako „cenzora moralnego człowieka” pomocnego w podejmowaniu decyzji w kategoriach dobra i zła moralnego w kontekście ochrony lub degradacji środowiska społecznego i przyrodniczego (Fiut 2003: 23-25).

Od etyczno-moralnego pojęcia sumienia tylko krok do typowo religijnego pojęcia grzechu i nawrócenia. Oba te pojęcia funkcjonują w ramach różnych religii w kontekście ekologicznym. We współczesnej literaturze coraz częściej spotykamy się z terminem „grzech ekologiczny” i „ekologiczne nawrócenie”.

Patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I, powszechnie znany ze swej działalności na rzecz ochrony przyrody, podczas sympozjum gromadzącego ponad 800 uczestników w Santa Barbara na początku listopada 1997 r. stwierdził wprost: „wyrządzanie krzywdy środowisku naturalnemu jest grzechem”. Wypowiedź ta obiegła cały świat, przytaczały ją liczne środki masowego przekazu, podkreślając ekologiczne zaangażowanie patriarchy reprezentującego 300 milionów chrześcijan – członków Kościoła prawosławnego na świecie (Stammer 1997).

Religijne pojęcie grzechu tak bardzo zadomowiło się już w powszechnej świadomości w kontekście ekologicznym, że w roku 2010 polskie Ministerstwo Środowiska zapoczątkowało kampanię ekologiczną „Nie zaśmiecaj swojego sumienia”, która wprost apelowała do sumień Polaków, odwołując się do religijnej kategorii grzechu. W ramach kampanii przygotowano 3 spoty edukacyjne, w których sympatyczny ksiądz nawoływał do niezaśmiecania swojego sumienia. Kampania ta skupiła się wokół trzech zasadniczych kwestii: palenia odpadów w domowych piecach, wywożenia śmieci do lasu oraz unikania segregacji odpadów. Spoty były emitowane w telewizji przez 2 miesiące. Kampania została bardzo dobrze przyjęta, dlatego doczekała się

kontynuacji. Kolejnym jej etapem była akcja eko-aniołów, które ruszyły w teren, by instruować dzieci i młodzież jak unikać grzechów ekologicznych. W ramach anielskich odwiedzin przeprowadzono ponad 400 rEKOlekcji w wielu miasteczkach i wioskach na terenie całej Polski (Web-05).

Jednym z najbardziej donośnym głosów w sprawie ochrony przyrody odwołujących się do religijnych motywacji była wypowiedź Jana Pawła II podczas audiencji generalnej w Rzymie w dniu 17 stycznia 2001 r., w której wezwał do „ekologicznego nawrócenia”. Papież stwierdził wówczas „Trzeba więc pobudzać i popierać «nawrócenie ekologiczne», które w ostatnich dziesięcioleciach sprawiło, że ludzkość stała się bardziej wrażliwa na niebezpieczeństwo katastrofy, do jakiej zmierzaliśmy. Człowiek, który zamiast być «sługą» Stwórcy, stał się niezależnym despotą, zaczyna rozumieć, że musi się zatrzymać w obliczu otchłani” (Web-07).

Pojęcie eko-nawrócenia jest stosowane już od dawna i udokumentowane w literaturze. Pastor Margaret Bullitt-Jonas z Kościoła episkopalnego w USA uważa, że eko-konwersja zakłada trzy etapy: stworzenie, ukrzyżowanie i zmartwychwstanie. Pierwszy etap rozpoczyna się w momencie, gdy zakochujemy się w pięknie boskiego stworzenia, doświadczamy zadziwienia, wdzięczności, cudowności stworzenia i szacunku dla niego. Odkrywamy jak bardzo jesteśmy kochani jako stworzeni na obraz Boga i zjednoczeni przez oddech, ciało i krew z całym boskim stworzeniem. Etap ukrzyżowania jest nie do uniknięcia. Im bardziej doświadczamy w stworzeniu miłość Boga, tym bardziej doświadczamy cierpienia, widząc degradację świata przyrody. Kiedy chrześcijanin staje pod krzyżem, doświadcza nie tylko żalu, ale także poczucia winy, a jako uczciwy wobec samego siebie wyznaje grzechy, dzięki którym odnosił korzyści kosztem niszczenia przyrody. Na trzecim etapie eko-konwersji chrześcijanin doświadcza stopniowego udziału w zmartwychwstaniu Chrystusa. Nawracający się ekologicznie chrześcijanin jest wypełniony miłością promieniującą z piękna stworzonego świata, jest też umocniony krzyżem, na którym dokonało się zwycięstwo nad cierpieniem i grzechem i dochodzi do etapu, gdy może przy-

najmniej dawać świadectwo troski o przyrodę, a ostatecznie angażuje się czynnie w troskę o dzieło stworzenia (Cohen-Kiener 2009: 129-137).

Z pojęciami „grzechu ekologicznego” i „ekologicznego nawrócenia” łączy się także „ekologiczna odpowiedzialność”. Grzech rozumiany teologicznie jest pojęciem obecnym przede wszystkim w religiach oddających cześć osobowemu bóstwu. Pojęcie to pojawia się więc w doktrynie moralnej judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. W tradycji religii monoteistycznych grzech jest przekroczeniem prawa Bożego. Bóg religii abrahamicznych dyscyplinuje grzesznika, ale ostatecznie zawsze zależy mu na zmianie złych postaw człowieka i powrocie do przyjaźni ze sobą. Cały ten proces ma zawsze charakter wychowawczy, dlatego wypracowanie nowej proekologicznej postawy człowieka ma u swych podstaw odpowiednie wychowanie. Jan Paweł II określił ten proces jako „wychowanie do odpowiedzialności ekologicznej”, która ma swój wyraz w odpowiedzialności wobec siebie samych, odpowiedzialności wobec innych i odpowiedzialności wobec środowiska (Jan Paweł II 1989: 13). Wychowanie chrześcijańskie ma wiele wymiarów i form, jedną z nich jest udział w katechezie, wysłuchiwanie kazań i homilii oraz takie praktyki pobożności jak rachunek sumienia oraz sakrament pojednania. W ostatnich dekadach coraz częściej pojawiają się tematy związane z poszanowaniem środowiska przyrodniczego we wszystkich formach nauczania Kościoła. Coraz częściej w przygotowywanych dla wiernych pomocach do rachunku sumienia obecne są pytania o relacje do świata przyrody.

Także w islamie obecne jest pojęcie grzechu, który coraz powszechniej obejmuje także wymiar relacji człowieka do przyrody. Widać to wyraźnie na przykładzie mużulmańskich fatw, czyli oficjalnych nказów jurydycznych wydanych przez uprawnionego islamskiego uczonogo celem zaprzestania łamania prawa wynikającego z Koranu. W ostatnich latach można zaobserwować wydawanie ekologicznych fatw, które jednoznacznie wskazują, że czyny obłożone fatwą są sprzeczne z wyznawaną przez mużulmanów religią. Pierwszą w historii ekologiczną fatwą było rozporządzenie Abdula Wahid Qosimy, lidera wspólnoty mużulmańskiej Majelis Ulama Indonezji w indonezyjskiej części Borneo, który 19 czerwca 2007 roku wydał fatwę zakazującą

bezprawnego wyrębu i wypalania lasów. W uzasadnieniu swojej decyzji stwierdził, że wypalanie lasów jest grzechem, ponieważ niszczenie lasów niesie zgubne skutki dla społeczeństwa, gospodarki i zdrowia (Web-08; Mangunjaya 2008: 4-5).

Innym przykładem odwołania się do zakazu religijnego w kontekście środowiskowym jest nałożenie fatwy na rolników wypalających słomę ryżową w Egipcie. Działanie to powoduje, że w październiku i listopadzie Kair jest spowity czarną chmurą toksycznego dymu pochodzącego z wypalanych pól ryżowych (Web-09).

Judaizm w swoim nauczaniu moralnym także zachęca do poszanowania drzew. Nauczanie to bazuje na starotestamentalnym nakazie *Bal Tashchit* (nie niszcz, nie marnotraw). Nakaz ten wywodzi się z Księgi Powtórzonego Prawa 20,19-20 i zakazuje wycinania drzew owocowych nawet podczas długotrwałych oblężeń. Szerzej, we współczesnym kontekście ekologicznym, zagadnienie to opisał Ari Elon w książce pt. *Tree Earth and Torah: A Tu B'Shvat Anthology* (1999: 115-117).

Pojęciem grzechu w kontekście ekologicznym posłużył się także Konrad Lorenz, który w swojej książce *Civilized Man's Eight Deadly Sins* (Osiem grzechów śmiertelnych cywilizowanego człowieka) jako trzeci grzech śmiertelny wymienia: spustoszenie naturalnej przestrzeni życia, co w konsekwencji prowadzi do zaniku wrażliwości estetycznej na piękno i harmonię przyrody, a co ostatecznie skutkuje zanikiem wrażliwości etycznej. Użycie przez Lorenza terminu „grzech” nie miało jednak charakteru religijnego, choć konotacje z łamaniem prawa Bożego w relacji do środowiska przyrodniczego są tu jak najbardziej usprawiedliwione.

W tradycji hinduistycznej mamy także pewne elementy nawiązujące do grzechów ekologicznych. W nauczaniu Mahatmy Gandhiego jedynym lekarstwem na siedem śmiertelnych grzechów, które mają swoje źródło w wymiarze społeczno-politycznym, jest jednoznaczny zewnętrzny standard, który opiera się na prawie natury, a nie na wartościach społecznych. Do siedmiu śmiertelnych grzechów Gandhi zalicza wartości, które pozbawione umiaru i mądrości obracają się przeciw człowiekowi: bogactwo bez pracy; przyjemność bez sumienia; wiedzę bez charakteru; biznes bez moralności; naukę bez humanitaryzmu; religię bez ofiary; politykę bez zasad (Covey 1992: 87-93).

4. Religijne orędzia i lobbing na rzecz ochrony ekosystemów leśnych

Kolejnym ważnym polem, na którym religie i organizacje ekologiczne o religijnej proweniencji przyczyniają się do ochrony lasów, są działania zmierzające do zmniejszenia ilości odpadów, a szczególnie emisji CO₂, co przyczynia się do poprawy stanu gleb, wód i powietrza. Ogólny stan ziemskiej biosfery ma wpływ na stan lasów i odwrotnie, stan lasów ma wpływ na ogólny stan biosfery, bowiem lasy stanowią ważny jej element. Stąd wszelkiego rodzaju działania na rzecz ochrony przyrody przyczyniają się także – mniej lub bardziej bezpośrednio – do ochrony lasów. Religie mają wpływ na poprawę stanu ekosystemów leśnych także poprzez angażowanie się w ochronę przyrody na wszystkich możliwych polach, m.in. przez apele liderów religijnych do polityków, ludzi biznesu i swoich wiernych o większą troskę o środowisko przyrodnicze. Ponadto, religie mają wielowiekowe doświadczenie w kształtowaniu stylu życia swoich wiernych, co może stanowić istotną pomoc w kształtowaniu ekologicznego stylu życia całych społeczeństw.

Zauważa się duże zaangażowanie przywódców religijnych na polu budowania ekologicznej świadomości swoich wiernych, ukazywania moralnego wymiaru ich codziennych wyborów i ich ekologicznych konsekwencji. Obecnie religie są już stałym partnerem w walce z kryzysem ekologicznym. Do najbardziej spektakularnych wystąpień liderów religijnych na rzecz ochrony przyrody należy zaliczyć:

- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (rozdz. IV), Rzym 30.12.1987;
- Orędzie Bartłomieja I, Ekumenicznego Patriarchy Konstantynopola ustanawiające Dzień Ochrony Stworzenia, Fanar 1.09.1989;
- Orędzie Bartłomieja I wygłoszone podczas sympozjum na temat środowiska naturalnego, Santa Barbara 8.11.1997;
- Wspólna deklaracja papieża Jana Pawła II i patriarchy Bartłomieja I, Wenecja 10.06.2002;
- Orędzie Benedykta XVI na XL Światowy Dzień Pokoju (nr 8-10), Rzym 1.01.2007;

- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (nr 48-51), Rzym 29.06.2009.

Spośród wielu apeli liderów religijnych do polityków i ludzi biznesu warto przywołać:

- List skierowany do prezesów: Ford Motor Company, General Motors Corporation i Chrysler Corporation. List dotyczył wpływu samochodów na środowisko i wynikającej stąd odpowiedzialności producentów (Web-10);
- List Konferencji Katolickich Biskupów USA z roku 2004 skierowany do amerykańskich senatorów, a zachęcający ich do podjęcia natychmiastowych działań na rzecz ochrony klimatu (Pettenger 2007: 110);
- Deklaracja reprezentantów amerykańskich chrześcijan, żydów i muzułmanów skierowana do administracji i Kongresu USA, wskazująca na moralną odpowiedzialność przywódców USA za globalne ocieplenie – Waszyngton 22.05.2007 (Web-11);
- List otwarty Narodowej Rady Kościołów Chrystusa USA do Prezydenta Obamy w sprawie podjęcia niezbędnych działań w kwestii klimatycznej – 8.10.2008 (Web-12);
- List Konferencji Biskupów Katolickich Państw należących do Grupy G8 na temat zmian klimatycznych do szefów rządów państw Grupy G8 – 22.06.2009 (Web-13).

Zakończenie

Coraz lepiej zdajemy sobie sprawę, że sukces inicjatyw ekologicznych zależy nie tylko od osiągnięć nauki i wynalazków technicznych, ale także od stanu ludzkich umysłów, które są pod silnym wpływem bardzo różnych czynników: obrazów, relacji, metafor, uczuć, informacji, danych statystycznych, osobistych doświadczeń itp. (Posas 2007: 40; Leiserowitz 2006). Religie wywierają istotny i bezpośredni wpływ na wiele spośród tych czynników. Stąd obecność religii w ochronie lasów wydaje się ważna, a nawet konieczna. Ujęcie ochrony ekosystemów leśnych w perspektywie religijnej i moralnej może znacząco poszerzyć debatę nad tym zagadnieniem i przyczynić się do większej troski o śro-

dowisko ze strony zwykłych obywateli. Moralny autorytet religii oraz ich obecność w życiu społecznym stanowi także ważny element nacisku na gremia decyzyjne w przypadku kontrowersyjnych decyzji o wyřbie lasów lub braku determinacji w ich ochronie.

Bez wtπnienia rodne tradycje posiadają rodne walory w ochronie las. Wydaje się, Źe największy potencjał na tym polu posiadają religie Azji, które – bazując na tradycji Źwitych gajów oraz działaniach licznych ekologicznych organizacji religijnych – chroni juŹ istniejące lasy i prowadz liczne projekty zalesiania. Radykalnie inna jest sytuacja takich religii jak chrzeŹcijaństwo, islam i judaizm, które – będąc religiami monoteistycznymi – nie odwołuj się do bóstw zamieszkujących lasy i nie deifikuj drzew. LiczebnoŹ chrzeŹcijan i muzułmanów oraz znaczący wplyw religii na codzienne Źycie duŹej czŹci wyznawców tych religii stanowi wazny czynnik ochrony leŹnych ekosystemów. Orędzia takich liderów religijnych, jak kolejni papieŹe, ekumeniczny patriarcha Konstantynopola oraz Źwiatowa Rada KoŹciww są głosem, z którym licz się niemal wszyscy chrzeŹcijanie. Wskazywanie moralnego wymiaru codziennych wyborów i ukazywanie ich ekologicznych konsekwencji stanowi niezwykle wazne narzdzie w ksztaltowaniu ekologicznego stylu Źycia wŹród muzułmanów, chrzeŹcijan i Źydw.

Niezwykle cenne wydają się takŹe zmiany, jakie dokonuj się w języku oraz edukacji. Wprowadzenie do codziennego języka takich pojęć, jak „sumienie ekologiczne”, „grzech ekologiczny”, „ekologiczne nawrocenie”, „fatwa ekologiczna” w przypadku religii monoteistycznych jest waznym czynnikiem wplywajcym na ludzkie wybory. Waznym elementem ksztaltujcym sposób myŹlenia i styl Źycia jest edukacja religijna dzieci i młodzieŹy. ObecnoŹ zagadniew ekologicznych w religijnych programach edukacyjnych jest szczególnie obiecująca, ksztaltuje bowiem ekologiczny styl Źycia kolejnych pokolew.

DziŹ juŹ coraz lepiej rozumiemy, Źe skutecznoŹ projektów ekologicznych zaleŹy od znajomoŹci lokalnych uwarunkowaw społecznych, kulturowych i religijnych. Proby łączenia *big* i *little conservation* bez uwzglednienia religii i wykorzystania pozytywnego potencjału, jakiego one dostarczają, wydaje się być czymŹ znacznie powaŹniejszym, niŹ tylko zaniedbanie. JeŹeli zaleŹy nam na lepszej ochronie ekosystemów

leśnych, to odwoływanie się do religijnych motywacji, ukazywanie moralnego wymiaru odniesień do przyrody oraz współpraca z przywódcami religijnymi i religijnymi organizacjami ekologicznymi musi stać się standardem.

Bibliografia

- Alcorn J., 1995, *Big Conservation and Little Conservation: Collaboration in Managing Global and Local Heritage*, Yale School of Forestry and Environmental Studies Bulletin, Vol. 98, 13-25.
- Bhagwat S.A., Rutte C., 2006, *Sacred groves: potential for biodiversity management*, *Frontiers in Ecology and the Environment*, Vol. 4: 519-524.
- Boucher K-L., 2011, *Collaboration for Conservation in Ankarana, Madagascar, Totem*, The University of Western Ontario Journal of Anthropology, Vol. 19, 59-66.
- Cohen-Kiener A., 2009, *Claiming Earth as Common Ground. The Ecological Crisis through the Lens of Faith*, SkyLightPaths Publishing, Woodstock, Vermont.
- Covey S.R., 1992, *Principle Centered Leadership*, Simon & Schuster, New York.
- Dudley N., Higgins-Zogib L., Mansourian S., 2005, *Beyond Belief: Linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation*, WWF ARC, Manchester.
- Fiut I.S., 2003, *Prekursorzy myślenia ekologicznego*, w: Fiut I.S. (red.), „Idee i myśliciele. Środowiskowe i społeczne problemy filozofii”, Zakład Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Stosowanych AGH, Kraków, 15-31.
- Folkard R., 1892, *Plant Lore, Legends, and Lyrics. Embracing the Myths, Traditions, Superstitions, and Folk-Lore of the Plant Kingdom*, St. Dunstan's House.
- Gardner G., 2003, *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World*, in: *Worldwatch Institute*, “State of the World 2003. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society”, W. W. Norton & Company, New York – London, 152-175.
- Gokhale Y., et al., 1998, *Sacred woods, grasslands and waterbodies as self-organized systems of conservation*, in: Ramakrishnan P.S., et al. (eds.), „Conserving the Sacred for Biodiversity Management”, Oxford and IBH Publishing Co., New Delhi, 365-98.
- Gore A., 2006, *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*, Rodale Books, New York.
- Jan Paweł II, 1989, *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*.
- JARSE (Joint Appeal by Religion and Science for the Environment), 1996, *Declaration of The 'Mission to Washington'*, in: Gottlieb R.S. (ed.), “This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment”, Routledge, New York and London, 640-642.
- Jonathan K. H., 2008, *Sacred groves - the need for their conservation in the Eastern Ghat region*, EPTRI – ENVIS Newsletter, Vol. 14: 3-5.
- Leiserowitz A., 2006, *Climate Change Risk Perception and Policy Preferences: The Role of Affect, Imagery, and Values*, *Climatic Change*, Vol. 77, 45-72.

- Malhotra K.C., 2001, *Cultural and Ecological Dimensions of Sacred Groves in India*, Indian National Science Academy, New Delhi.
- Mangunjaya F., 2008, *Fatwas to save the environment*, EcoIslam, Vol. 5, 4-5.
- McElroy M.B., 2001, *Perspectives on Environmental Change: A Basis for Action*, Daedalus, Vol. 130, 31-57.
- Pettenger M.E., 2007, *The Social Construction of Climate Change*, Ashgate.
- Posas P.J., 2007, *Roles of religion and ethics in addressing climate change*, Ethics in Science and Environmental Politics, Vol. 7, 31-49.
- Lowdermilk W.C., 2003, *The Eleventh Commandment*, in: Foltz R. C. (ed.), "Worldviews, Religion, and the Environment. A Global Anthology", Thomson Wadsworth, 12-16.
- Pulver D., 1994, *The Complete Druid's Handbook*, TSR Inc.
- Rolston III H., 2006, *Caring for Nature: What Science and Economics Can't Teach Us but Religion Can*, Environmental Values, Vol. 15, 307-313.
- Sagan C., 1990, *Guest Comment: Preserving and cherishing the Earth - an appeal for joint commitment in science and religion*, American Journal of Physics Vol. 58, 615-617.
- Słupecki L.P., 1994, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Polish Academy of Science, Warsaw.
- Stammer L.B., 1997, *Harming Environment Is Sinful Prelate Says*, Los Angeles Times z 9.11.1997, A41.
- Tacyt, Germania.
- Tucker M.E., 2003, *Worldly Wonder. Religions Enter Their Ecological Phase, Open Court*, Chicago - La Salle.
- Tyburski W., 2006, *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, Problemy Ekorozwoju, Vol. 1, No 1, 7-15.
- Virtanen P., 2002, *The Role of Customary Institutions in the Conservation of Biodiversity: Sacred Forests in Mozambique*, Environmental Values Vol. 11, 227-241.

Witryny internetowe:

- (Web-01) Crabtree S., Pelham B., 2009, *What Alabamians and Iranians Have in Common. A global perspective on Americans religiosity offers a few surprises*. Gallup Organization, <www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx>, dostęp: 20.08.2012.
- (Web-02) PRC 2002, *U.S. Stands Alone In Its Embrace of Religion. Among Wealthy Nations*, Pew Research Center: Pew Global Attitude Project, <www.pewglobal.org/2002/12/19/among-wealthy-nations/>, dostęp: 20.08.2012.
- (Web-03) Gallup 2011, *Religion*, Gallup Organization, <www.gallup.com/poll/1690/religion.aspx#2>, dostęp: 20.08.2012.
- (Web-04) Pelham B., Crabtree S., 2008, *Highly Religious More Likely to Help Others. Pattern holds throughout the world and across major religions*, Gallup Organization, <www.gallup.com/poll/111013/Worldwide-Highly-Religious-More-Likely-Help-Others.aspx>, dostęp: 20.08.2012.
- (Web-05) *Nie zaśmiecaj swojego sumienia! – Nowa kampania społeczna MŚ*, <http://www.mos.gov.pl/artykul/7_aktualnosci/11193_nie_zasmiecaj_swojego_sumienia_nowa_kampania_spoleczna_ms.html>, dostęp: 20.08.2012.

- (Web-06) ENVIS 2008, *On conservation of Ecological Heritage and Sacred Sites of India*, <www.ecoheritage.cpreec.org/index.php>, dostęp: 20.08.2012.
- (Web-07) John Paul II, 2001, *General Audience. God made man the steward of creation* – 17.01.2001, nr 4-5, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117_en.html>, dostęp: 20.08.2012.
- (Web-08) *Environmental Fatwa*, <<http://www.indonesiamatters.com/1326/environmental-fatwa/>>, dostęp: 20.08.2012.
- (Web-09) *Fatwa w służbie ekologii*, <<http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/artykuł/nauka-46-0>>, dostęp: 2012.08.20.
- (Web-09) UN, 2011, *Forests for People*, <www.un.org/esa/forests/pdf/session_documents/unff9/Fact_Sheet_ForestsandPeople.pdf>, dostęp: 21.08.2012.
- (Web-10) ICEC (Interfaith Climate and Energy Campaign), 2002, *Let There Be Light*, <www.coejl.org/action/FinalOpenLetter11_18_02.pdf>, dostęp: 12.07.2011.
- (Web-11) Cole E., 2007, *U.S. Religious Leaders Unite to Fight Global Warming*, Washington, Christian Post, <www.christianpost.com/article/20070522/u-s-religious-leaders-unite-to-fight-global-warming/index.html>, dostęp: 20.08.2012.
- (Web-12) NCCC (National Council of Churches of Christ in the USA), 2008, *Open Letter to President Obama*, <www.ncccojustice.org/climate/presidentialletter.php>, dostęp: 12.07.2011.
- (Web-13) NCCB, 2009, *Letter from National Conferences of Catholic Bishops to the Leaders of the G8 Nations*, <<http://old.usccb.org/sdwp/international/2009-g8-ltr.pdf>>, dostęp: 20.08.2012.

Religious Potential in the protection of Forest Ecosystems

SUMMARY

The shrinking area of forests calls for the intensification of efforts to restore damaged forest ecosystems and protect existing ones. Religions may become an important ally in this process. Their ecological potential remains under-exploited. Owing to their „ecological advantages”, i.e. their capacity to shape cosmologies (worldviews), their moral authority and broad base of adherents, significant material resources and community-building capacity, religions can help shape ecological lifestyles. All major religious traditions have a lot to offer. Evoking religious motivations of a substantial part of humanity can greatly improve the condition of forests, increase the effectiveness of their protection and encourage broad sections of societies to get involved in this task.