

UNIVERZA V LJUBLJANI
BIOTEHNIŠKA FAKULTETA

Bernard GORŠAK

**BIBLIČNA ETIKA VARSTVA NARAVE KOT
PRERAŠČANJE NASPROTIJ MED
ANTROPOCENTRIZMOM IN EKOCENTRIZMOM**

DOKTORSKA DISERTACIJA

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
BIOTEHNIŠKA FAKULTETA

Bernard GORŠAK

**BIBLIČNA ETIKA VARSTVA NARAVE KOT PRERAŠČANJE
NASPROTIJ MED ANTROPOCENTRIZMOM IN
EKOCENTRIZMOM**

DOKTORSKA DISERTACIJA

**BIBLICAL NATURE PROTECTION ETHICS AS SURMOUNTING
THE CONFLICT BETWEEN ANTHROPOCENTRISM AND
ECOCENTRISM**

DOCTORAL DISSERTATION

Ljubljana, 2009

Na kitovo belo grbo je nakopičil vsoto vsega gneva in sovraštva, ki ga je njegov rod gojil od Adama dalje, in nato je, kakor da je njegov prsni koš možnar, drobil v njem razbeljeno lupino svojega srca.

Melville, H.: Beli kit

Rodu, ki mi je predal,
in rodu, ki mu predajam.

Doktorska disertacija je bila v celoti opravljena na Biotehniški fakulteti Univerze v Ljubljani v sklopu podiplomskega študija bioloških in biotehniških znanosti s področja varstva naravne dediščine.

Na podlagi Statuta Univerze v Ljubljani ter po sklepu Senata Biotehniške fakultete in sklepa Senata Univerze z dne 13. 7. 2006 (št. 5-619/06 VJJ) je bil za mentorja imenovan prof. dr. Edvard Kovač.

Komisija za oceno in zagovor doktorske disertacije je bila imenovana na 17. seji Senata Biotehniške fakultete, dne 04. 05. 2009 (št. 5-1144/09 VJJ).

Predsednik	prof. dr. Boštjan Anko Univerza v Ljubljani, Biotehniška fakulteta
Mentor	prof. dr. Edvard Kovač Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta
Član	prof. dr. Andrej Kirn Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede

Datum zagovora:

Delo je rezultat lastnega raziskovalnega dela.

Bernard Goršak

Ključna dokumentacijska informacija

ŠD Dd
DK GDK 907(043.3)=163.6
UDK 502:27(043.3)=163.6
KG etika/varstvo narave/krščanstvo/antropocentrizem/ekocentrizem
KK
AV GORŠAK, Bernard, prof. bio. in kem., mag. znanosti
SA KOVAČ, Edvard (mentor)
KZ SI-1000 Ljubljana, Jamnikarjeva 101
ZA Univerza v Ljubljani, Biotehniška fakulteta, Podiplomski študij bioloških in biotehnoloških znanosti, področje varstva naravne dediščine
LI 2009
IN BIBLIČNA ETIKA VARSTVA NARAVE KOT PRERAŠČANJE NASPROTIJ
MED ANTROPOCENTRIZMOM IN EKOCENTRIZMOM
TD Doktorska disertacija
OP XVII, 297 str., 0 pregl., 0 sl., 0 pril., 618 vir.
IJ sl
JI sl/en
AI Avtor je raziskoval teoretične osnove biblične etike varstva narave in upravičenost njene nadkonfesionalne vloge pri preseganju nasprotij med antropocentričnim in ekocentričnim pristopom pri reševanju sodobnih naravovarstvenih in okoljevarstvenih problemov. Ugotavljal je še veljavnost teze, da je krščanska vera skozi biblično izročilo o domnevno božji volji brezpogojnega gospodovanja človeka nad naravo pomembno sokriva za nastanek globalnih naravovarstvenih problemov. Izkazalo se je, da je razlog za napačnost tovrstnih predstav redukcionizem pri razlagah nekaterih pomembnih bibličnih virov, zlasti jahvista. Biblična etika varstva narave, ki je del širšega koncepta bibličnega ekohumanizma, za svoje izvajanje ne zahteva konfesionalne pripadnosti in predstavlja primerno idejno izbiro pri reševanju praktičnih in teoretičnih vprašanj na področju varstva narave.

Key word documentation

DN Dd
DC FDC 907(043.3)=163.6
UDC 502:27(043.3)=163.6
CX ethics/nature protection/Christianity/anthropocentrism/ecocentrism
CC
AU GORŠAK, Bernard
AA KOVAČ, Edvard (supervisor)
PP SI-1000 Ljubljana, Jamnikarjeva 101
PB University of Ljubljana, Biotechnical faculty, Postgraduate study of Biological and Biotechnical sciences, field: Conservation of Natural Heritage
PY 2009
TI BIBLICAL NATURE PROTECTION ETHICS AS SURMOUNTING THE CONFLICT BETWEEN ANTHROPOCENTRISM AND ECOCENTRISM
DT Doctoral dissertation
NO XVII, 297 p., 0 tab., 0 fig., 0 ann., 618 ref.
LA sl
AL sl/en
AB The author has examined theoretical grounds of biblical nature protection ethics and also its potential to be a non-confessional tool for surmounting the conflict between anthropocentric and eco-centric approach when dealing with current nature protection issues. The thesis of Christianity being responsible for appearance of global environmental problems through its tradition of alleged God's will of human unconditional masterhood over the nature has also been surveyed. The reason for these wrong ideas is proven to lie in reductionism while interpreting some important biblical sources, e.g. Yahvist. Biblical nature protection ethics, which is a part of broader concept of biblical eco-humanism, does not demand religious affiliation. It represents adequate theoretical alternative when addressing practical and theoretical issues in the scope of nature protection.

Izbrisanost: 295

Izbrisanost: 597

Kazalo vsebine

Ključna dokumentacijska informacija	III
Key word documentation	IV
Okrajšave in simboli	VIII
Slovarček	X
1 UVOD.....	1
1.1 Namen dela.....	1
1.2 Pregled zgodovinskih razmerij človek – narava.....	2
1.2.1 Raba besed »okolje«, »ekološki« in »narava« ter njihovih izpeljank.....	6
1.2.2 Nova okoljska/ekološka paradigma.....	9
1.3 Vloga krščanstva pri oblikovanju moderne paradigme odnosa človek – narava.....	12
1.4 Zgodovinski novum: kolizija antropocentrizma in ekocentrizma.....	14
1.5 EKOLOGIZACIJA ZNANOSTI KOT NOV DRUŽBEN POJAV.....	17
1.6 Opredelitev problema.....	19
1.6.1 Idejni okvirji etičnega delovanja.....	20
1.6.2 Različnost veljavnih interpretacij realnega.....	26
2 DOSEDANJA RAZISKOVANJA ODNOSA VERE IN NARAVE, ETIKE VARSTVA NARAVE IN OKOLJSKE ETIKE.....	32
2.1 Dela tujih avtorjev.....	32
2.2 Dela slovenskih avtorjev.....	36
3 CILJI RAZISKOVANJA.....	38
4 DELOVNE HIPOTEZE.....	39
4.1 Pričakovani rezultati.....	39
4.2 Prispevek k razvoju znanosti.....	40
5 METODE.....	41
5.1 Analitično-sintetična metoda.....	41
5.2 Historično-kronološka metoda.....	41
5.3 Millova metoda skladnosti.....	41
5.4 Induktivna generalizacija.....	42
5.5 Metoda refleksije.....	42
6 REZULTATI.....	43
6.1 IZBOR BISTVENE LITERATURE.....	43
6.2 Trije aktualni koncepti pojmovanja narave.....	43
6.2.1 Antropocentrično pojmovanje narave in njegova kritika.....	50
6.2.1.1 Viri antropocentrizma.....	50
6.2.1.1.1 Redukcionistično pojmovanje biblije.....	51
6.2.1.1.2 Razsvetljenstvo.....	66
6.2.1.1.3 Deontološka in Aristotelova aretska etika.....	68
6.2.1.2 Kritika antropocentrizma.....	71
6.2.1.2.1 Etika strahospoštovanja do vsega živega.....	72
6.2.1.2.2 Mističnost realnega.....	81
6.2.1.2.3 Jonasova etika odgovornosti v delu Globokarja.....	86
6.2.1.2.3.1 Jonasova razlaga evolucije.....	89

6.2.1.2.3.2 Preplet Jonasove etike in Kantove filozofije	99
6.2.1.3 Sklep	101
6.2.1.3.1 Meje Jonasove etike odgovornosti in poskus njene oživitve	102
6.2.1.3.1.1 Diaforičnost nove etike	107
6.2.1.3.2 Teleološki aspekt etike odgovornosti	112
6.2.2 Ekocentrično pojmovanje narave in njegova kritika	117
6.2.2.1 Viri ekocentrizma	119
6.2.2.1.1 Teoretične osnove ekocentrizma	122
6.2.2.1.2 Ekocentrizem kot teoretsko izhodišče relativizacije nekaterih humanoetičnih vprašanj	124
6.2.2.1.3 Moralni status bitij	130
6.2.2.1.4 Ekocentrični pogled na živali v nekaterih starejših delih, napisanih v slovenščini	138
6.2.2.1.5 Kritika utilitarizma, humanizma in specizma v delu Cavalierijeve	141
6.2.2.2 Kritika ekocentrizma	149
6.2.2.2.1 Ferrijeva ekološka misel	152
6.2.2.2.1.1 »Narava« narave	165
6.2.2.3 Sklep	168
6.2.3 Biblično pojmovanje narave ali iskanje tretje poti	172
6.2.3.1 Temelji biblične etike: stvarstvo-preroštvo-eschatološkost	175
6.2.3.1.1 Po Lepoti k Resnici (svet je ontološko dobro)	179
6.2.3.1.1.1 Pojem stvarjenja	181
6.2.3.1.1.2 Darežljivost biti	185
6.2.3.1.1.3 Za-čudenje nad naravo	189
6.2.3.1.2 Teleološkost narave	191
6.2.3.1.2.1 Preko narave se človek uresničuje	193
6.2.3.1.2.2 Narava je na poti do novega miru v večnosti – narava kot hipostaza	196
6.2.3.1.2.3 Narava kot znamenje etične pravičnosti	199
6.2.3.1.3 Kraljestvo miru	202
6.2.3.2 Primerjalne prednosti biblične etike varstva narave pred drugimi etikami	204
6.2.3.2.1 Biblični ekohumanizem	208
6.2.3.2.2 Vpliv biblične misli na aktualna naravovarstvena stališča Katoliške cerkve	209
6.2.3.2.2.1 Kritičnost do industrijske družbe	211
6.2.3.2.2.2 Znamenje upanja	213
6.2.3.2.2.3 Uveljavljanje celostnega pojmovanja človeka	214
6.3 Zamenjava ideologij, začetek modrosti	218
6.3.1 Modrost starih	222
6.3.2 Modrost tradicionalne družbe	225
6.3.3 Tradicija se spreminja, da ostaja ista: re-aktualizacija »starih« modrosti	227
7 RAZPRAVA	232
7.1 Konec redukcionizmov	232
7.1.1 Antropocentrični redukcionizem	233
7.1.2 Ekocentrični redukcionizem	239
7.2 Poskusi novih ideologij	243
7.3 Prebujanje k novi odgovornosti	247

7.3.1 Prebujanje nove razumnosti.....	251
7.3.2 Klic k novi svobodi	252
7.3.3 Klic k novi ustvarjalnosti.....	254
7.4 Veljavnost zastavljenih hipotez.....	256
8 SKLEPI.....	258
8.1 Biblični ekohumanizem.....	262
9 POVZETEK	264
9.1 Summary.....	267
10 VIRI.....	270

Okrajšave in simboli

angl.: angleško

Apd.: Apostolska dela

arheol.: arheologija, arheološki

BIO: biocapacity; indeks biološke zmogljivosti

CERN: Organisation Européenne pour la Recherche Nucléaire, fr. ime za Evropski center
za jedrske raziskave

DanD.: Danijel Dopolnila

EF: Ecological Footprint; indeks ekološkega odtisa

ekon.: ekonomski

Ezk.: Ezekijel

FAP: Final Anthropropic Principle; končno antropično načelo

fil.: filozofija

Flp.: Pismo Filipljanom

gr.: grško

Hab.: Habakuk

Heb.: Hebrejcem

heb.: hebrejski

HEP in NEP paradigma: prva je tradicionalna paradigma človekove izjemnosti (Human
Exceptionalism Paradigm), druga pa nova okoljska paradigma (New Ecological
Paradigm)

ibid.: ibidem, na tem mestu, prav tam

Iz.: Izaija

Jak.: Jakob

Jdt.: Juditina knjiga

Jl.: Joel

Jn.: Janezov evangelij

Joziroma: Jozue

Kor.: Pismo Korinčanom

lat.: latinsko

LHC: Large Hadron Collider; angleški izraz za velik pospeševalnik subatomskih delcev

Lk.: Lukov evangelij

Mdr.: Knjiga modrosti

Mkb.: Knjiga Makabejcev

Mt.: Matejev evangelij

Mz.: Mojzesova knjiga

nlat.: novolatinsko

npr.: npr.

op.: opomba

Oziroma: Ozej

PAP: Participator Anthropic Principle; deležniško antropično načelo

PPH: Principle of Permissible Harm; načelo dopustne/sprejemljive škode

pr.Kr.: pred Kristusom

Prd.: Pridigar

Prg.: Pregovori

Ps.: Psalmi

Raz.: Razodetje

Rim.: Pismo Rimljanom

Sam.: Samuelova knjiga

SAP: Strong Anthropic Principle; močno antropično načelo

Sir.: Sirahova knjiga

sod.: sodelavci

Sod.: Knjiga sodnikov

SSKJ: Slovar slovenskega knjižnega jezika

st.: stoletje

stgr.: starogrško

Tes.: Pismo Tesaloničanom

Tob.: Tobijeva knjiga

ur.: urednik

UV: ultravijolično (sevanje)

WAP: Weak Anthropic Principle; šibko antropično načelo

Zah.: Zaharija

zgod.: zgodnje

Slovarček

- abad*: heb. služenje; delo, ki ga zaznamuje določena stopnja podrejenosti (Hiebert, 1996)
- ad absurdum*: lat. pripeljati do nesmisla, prikazati nesmiselnost česa (Verbinc, 1982); tudi v povezavi z *deductio ad absurdum* – kar pomeni dokazovanje nepravilnosti kake trditve s tem, da pokažemo na protislovne sklepe, ki iz nje logično izvirajo (*ibid.*)
- adama / adamah*: heb. prst zemlje, rodovitna plast površja (Hiebert, 1996)
- ad hominem*: lat. »človeku primerno,« t.j. poslušalcu primeren razlog ali razlog ipd., ki se nanaša na osebo, ne na stvar (Verbinc, 1982)
- agape*: gr. ljubezen do bližnjega; v nasprotju z erosom (Verbinc, 1982)
- agathos*: gr. dober (Verbinc, 1992; v sestavljanju agatologija)
- alelopatija*: nauk o medsebojnem vplivanju različnih rastlinskih vrst: prek rastnih ali zaviralnih snovi, ki jih izločajo posamezne rastline, se te medsebojno pospešujejo ali zavirajo v rasti (Veliki splošni leksikon ..., 1997)
- alter ego*: lat. »drugi jaz«, prijatelj (Verbinc, 1982)
- altruizem*: ravnanje, nazor, pri katerem človek upošteva koristi drugih, nesebičnost (SSKJ)
- ambivalentnost*: lastnost ambivalentnega (SSKJ), razdvojenost, hkratnost dveh nasprotnih si čustev (Verbinc, 1982)
- animizem*: lat. religiozno pojmovanje, ki mu je duša osnovno življenjsko počelo; verovanje primitivnih ljudstev, da v vseh stvareh in pojavi obstoji nekakšen duh (Verbinc, 1982);
- antinomija*: nasprotnost, protivnost med dvema dejstvoma, pojmom, trditvama, protislovje (SSKJ)
- antropocentrizem*: neznanstveno naziranje, da je človek središče in končni smoter vesoljstva (Verbinc, 1982)
- antropomorfizem*: počlovečenje, tj. prenašanje človeških lastnosti ali odnosov na druga bitja, stvari in pojave (Verbinc, 1982)
- apofatičen*: negativno potujoč do spoznanja Boga (pri Dioniziju), spuščajoč se v duhu do Boga, del nadrazumske teologije (Širca, 2006)
- apologija*: obramba, zagovor; obrambni spis ali govor (Verbinc, 1982)
- a priori*: lat. vnaprej, sklepanje neodvisno od praksi ali izkušnje, prvi uporabil Kant (Verbinc, 1982)
- arete*: gr. sposobnost, popolnost, krepost, pravičnost (Dokler, 1915)
- axis mundi*: os sveta (Hiebert, 1996)
- bara*: heb. ustvarjen, ustvariti, narediti (Farkas, 2008)
- bonus*: lat. dober (Verbinc, 1982)
- causa efficiens*: lat. delujoči vzrok v fil. (Verbinc, 1982)

causa finalis: lat. končni vzrok, smoter v fil. (Verbinc, 1982)

creatio ex nihilo: ustvarjeno iz nič, nauk, da je Bog ustvaril svet iz nič (Farkas, 2008)

creatio continua: zgod. krščanski nauk, da svet vzdržuje in napolnjuje Božja Beseda in Sveti Duh; kjer ni delovanja Svete Trojice, stvarstvo ne more obstajati. Pomeni tudi, da stvarstvo ni dejanje enkrat za vselej – s časom stvarstvo vse bolj postaja in v nasprotju s *creatio ex nihilo*, kjer je Bog transcendenten stvarstvu, je Bog stvarstvu imanenten, oziroma intimno prisoten v njem (A Catechism of Creation, 2005)

daimon: delivec; Bog, ki deli (Uršič, 2007)

deifikacija: poboženje, izkazovanje božje časti (Verbinc, 1982)

diafora: gr. razlika; pri Ošlaju osnova etike razlikovanja med človekom in Bogom in človekom in naravo (Ošlaj, 2000)

dogma: gr. mnenje, (filozofsko) načelo, sklep cerkvenega zbora, v krščanstvu nedotakljiva, neizpodbitna verska resnica, ki je ni potrebno in možno dokazati; nedokazano mnenje ali trditev (Verbinc, 1982)

doketizem: nauk zgodnjekrščanske ločine, da je Kristus le navidezno imel človeško podobo (Verbinc, 1982)

dominij: politična in gospodarska oblast, gospostvo (SSKJ)

dualizem: dvojnost, dvodelnost, nauk o obstoju dveh nasprotnih si počel, stanj, načel; v fil. nauk, ki izvaja in razlaga objektivno realnost iz dveh samostojnih, neodvisnih počel, materije in duha, mišljenja in biti – pri Aristotelu, Descartesu in Kantu (Verbinc, 1982)

ekologija: veda o odnosu organizmov do okolja; rastlinska, živalska ekologija (SSKJ)

ekološki: nanašajoč se na okolje, v katerem živi organizem; ekološke razmere (SSKJ)

ekonomizem: precenjevanje ekon. dejavnika, podrejanje vsega družbenega življenja neposrednim potrebam ekonomike (Verbinc, 1982)

elohist: eden od virov Pentatevha; tako imenovan zato, ker se v njem uporablja za Boga izraz Elohim (Veliki splošni leksikon, 1997)

emanentnost: lastnost emanacije; v fil. ustvaritev sveta z iztekanjem ustvarjalnih sil iz božanskega pravzroka (Platon in neoplatoniki), izhajanje nižjih stvari iz višjih, popolnejših (nasprotno z evolucijo), izsevati, izžarevati; tudi poznoantično naziranje, da je svet emanacija božanskih sil (Verbinc, 1982)

empatija: psihološka sposobnost zaznavanja čustev druge osebe (Empatija, 2008)

empirizem: fil. smer, po kateri je čutno dožemanje, opazovanje glavni vir spoznanja; metoda, ki se zavestno omejuje samo na neposredna, čutna izkustva (SSKJ); izkustvo kot temelj

ens perfectum: popolno bitje; istopomensko z *ens abstractum* – kar naj bi bil eden od opisov Tomaža Akvinskega za Boga (Akvinski, 2008)

entelehičnost: lastnost entelehije; gr. notranji oblikujoč princip, ki ostvarja, uresničuje »možnost« (*potentia*) ali vodi stvari k popolnosti, k smotru gibanja; tudi »dej« – ena

Izbrisano: :

Izbrisano: ;

- osnov Aristotelove in sholastične fil.; še: smoter gibanja ali razvoja, življenjska sila (Verbinc, 1982)
- eo ipso*: lat. prav s tem, že s tem, že zato, ker ... samo po sebi (Verbinc, 1982)
- episteme*: gr. znanost, znanje (iz razlage epistemologija; Verbinc, 1982)
- eres*: heb. zemlja, kopno v širšem pomenu besede (Hiebert, 1996)
- eros*: ljubezen, v fil. hrepenenje, težnja k resnici, spoznanju in lepoti pri Platonu (Verbinc, 1982)
- eshatologija: eshatologija – gr. mistični nauk o poslednjih rečeh človeka in človeštva: smrt, sodba, konec sveta (Verbinc, 1982)
- formalizem: poudarjanje, pretiravanje oblik ali nebistvenega; ločevanje oblike od vsebine v različicah fil. idealizma in spreminjanje konkretnega zgodovinskega razvoja v prazne, abstraktne oblike in sheme (Verbinc, 1982)
- fortuitousness*: angl. naključje, slučaj (Grad, 1994); fig. »kakšna sreča«
- gnoseologija: fil. disciplina, ki obravnava izvor, strukturo, metodo spoznavanja in veljavnost spoznanja; spoznavna teorija, spoznavoslovje (SSKJ)
- hagada: pri Judih svobodna razlaga biblijske snovi po nraavnih, zgodovinskih in drugih motivih (Verbinc, 1982)
- ipso facto*: lat. s samim dejanjem (Verbinc, 1982)
- haggim*: staroizraelski obred praznika drevesa (Hiebert, 1996)
- hermenevtika: nauk o metodah razlaganja cerkvenih tekstov (SSKJ)
- hipostaza: v idealistični fil. podlaga, osnova; osnovni ali bistveni element česa; bistvo; opredmetenje, spreminjanje abstraktnih pojmov v objektivno obstoječe kategorije (Verbinc, 1982)
- homo eucharisticus*: poimenovanje kristjanov s strani nekaterih teologov, zlasti z vidika njihovega stalnega zahvaljevanja Stvarniku (Sandu, 2005)
- homo faber*: človek, ki ga določa predvsem njegova proizvodnost (Globokar, 2002)
- homo sapiens*: nlat. »razumni človek«, znanstvena oznaka za vrsto: človek (Verbinc, 1982)
- hypostasis*: glej hipostaza
- hybris*: gr. napuh, pri starih Grkih prestop meja, ki so jih ljudem postavili bogovi (Veliki splošni leksikon, Gh-Ka, 1997)
- imanentnost: lastnost imanence; nlat. obseženost, bivanje česa v sami stvari ali pojavu; imanen – notranji, v stvari (bistvu) obsežen, bistven, neločljivo povezan s čim; pri Kantu bivajoč ali podan v izkušnji, nasprotno transcendentalen (Verbinc, 1982)
- in actu*: sholastiki so s tem prevajali Aristotelovo *energeia* in *entelecheia*; to je stanje dokončno udejanjenega potenciala, zmožnosti spreminjanja ni več in je določeno, determinirano; resnično, dokončno (Wikipedia, 2008a)

- in potentia*: sholastiki so s tem prevajali Aristotelovo *dynamis*; to je sposobnost spreminjanja, da deluje ali da se na to deluje; vedno se nanaša na prihodnje, ki se bo razvilo iz sedanjega, še nedoločeno, nedokončano (Wikipedia, 2008a)
- inherentnost: lastnost inherence; nlat. naravna, neločljiva zveza in povezanost, razmerje lastnosti kake reči do reči same, neločljivost, neločljiva sestavina (Verbinc, 1982)
- instrumentalnost: fil. nauk, da so ideje in dejstva samo sredstva za uresničevanje človekovih namenov (SSKJ)
- inteligibilen: lat. (raz)umljiv, pojmljiv zgolj z umom, v fil. čutno ali empirično nespoznat, obstoječ zgolj v pojmi, nadčuten (Verbinc, 1982)
- inter alia*: lat. med drugim, med drugimi stvarmi
- interior intimo meo*: moja najgloblja notranjost (Louth, 1993)
- intrinzičnost: notranje, pravo, resnično, bistveno (E-slovar, 2008)
- ipso facto*: lat. s samim dejanjem (Verbinc, 1982)
- jahvist: pisec Pentatevha, oziroma Geneze, ki Boga imenuje Jahve (Hiebert, 1996; Globokar, 2002)
- jainizem: indijska religija, pot k rešitvi iz kroga ponovnih rojstev je stroga askeza; glavna zapoved je prepoved ubijanja, jainisti so strogi vegetarijanci (Veliki splošni leksikon, druga knjiga, 1997)
- kabaš* (*kabash*): nasilno podvreči, premagati s silo, podjarmiti, zaslužniti (Hiebert, 1996)
- kalos*: gr. lep (*kallos* gr. lepota; *kalos kai agathos* gr. lep in dober); v sestavljanju kalokagatija (Verbinc, 1982)
- kanoničen: cerkvenopraven, ustrezen pravilom, pravilen (Verbinc, 1982)
- katafatičen: pozitivna pot do spoznanja Boga, razumska teologija, vzpon duha do Boga (Širca, 2006); kata-phasko: pritrdim, rečem da (kataphasis je trditev o tem, kaj k nečemu ali nekomu sodi; nasprotno apo-phasko: od-rečem, zanikam (Jannaras, 1991, str. 1946)
- kerigma: uradni cerkveni nauk, utemeljen na svetem pismu, značilen za zahodno krščanstvo (Armstrong, 2006)
- kontemplacija: poglobljeno razmišljanje, razglabljanje o kaki stvari, zlasti duhovni (SSKJ)
- kontraktualizem: Pri kontraktualizmu so poštene odločitve sodil, s katerimi bi se vsi strinjali. Temelj je pravičnost družbenih norm in ne koristi, ki jih obetajo. Spada med deontološke teorije etike (Zeidler, 2004); teorija sporazumevanja
- kvietizem: religiozno etični nazor, ki izpoveduje pasiven odnos do življenja (SSKJ)
- Logos*: pri stgr. stoikih in Heraklitu svetovni razum, bistvo stvari, pri novoplatonikih božanski um, božansko bistvo, v krščanstvu Beseda, Sin božji (Verbinc, 1982)
- maniheizem: gnostična, polkrščanska ločina iz prve dobe krščanstva; dualistični nauk o večnem boju med dobrim in zlim (Verbinc, 1982); nauk Manija v 3. stoletju, da je snov počelo zla in duh počelo dobrega (SSKJ)

- mehanicizem: mehanični materializem, nagnjenje k mehaničnemu obravnavanju česa; mehaničen – delujoč nezavedno, kot stroj (Verbinc, 1982); v fil. pojmovanje, po katerem dogajanje v naravi ureja vzročni sklop, kavzalnost, izključuje smotrnost in svobodo, determinizem (Veliki splošni leksikon, peta knjiga, 1998)
- mizantropija: lastnost, značilnost človeka, ki ne ljubi ljudi in ne mara njihove družbe, ljudomrznost (SSKJ)
- mnemosyne*: gr. spomin (Verbinc, 1982)
- modus: lat. način ravnanja, v fil. modalnost, način sklepanja pri raznih figurah silogizma; (Verbinc, 1982)
- modus vivendi*: lat. način življenja, način sožitja – oblika, stanje ali kompromisni sporazum, ki omogoča sožitje med nasprotnima si strankama (Verbinc, 1982)
- monoteizem: enoboštvo, vera v enega boga (Verbinc, 1982)
- monistični inherentizem: formulacija J.B. Callicotta o njegovem razumevanju enotnega skupnega izvora intrinzične vrednote vsega
- narava: je celota materialnega sveta in sestav z naravnimi zakoni med seboj povezanih ter soodvisnih delov in procesov. Človek je sestavni del narave (Zakon o varstvu okolja, 2006)
- naravni vir: je del okolja, kadar je predmet gospodarske rabe (Zakon o varstvu okolja, 2006)
- nāṭa'*: saditi, posaditi, zasaditi (angl. plant; Hiebert, 1996)
- natura naturans*: lat. v fil. ustvarjalna, ustvarjajoča narava, narava stvarnica – lahko tudi sinonim za boga (Verbinc, 1982)
- nepeš hayya* (tudi *nefeš haya*): heb. ustvarjeno bitje, tudi »živo« bitje; najprej poimenovanje za živali in ljudi skupaj, pozneje tudi samo za človeka (Hiebert, 1996)
- numinozno: sveto, ki nima nobene moralne ali racionalne vsebine, ki odbija in privlači hkrati (Otto, 1993)
- oikumena*: del sveta, za katerega je značilna civilizacija in kultura t.i. zahodnega tipa (Armstrong, 2006)
- okazion(al)izem: idealistična fil. smer iz 17. stol., ki je učila, da bog posega neposredno v svetovna dogajanja, ker je človeška volja le sredstvo, ki daje bogu priložnost, da uveljavlja svojo voljo – reakcija na Descartov nauk (Verbinc, 1982)
- okolje: je tisti del narave, kamor seže ali bi lahko segel vpliv človekovega delovanja (Zakon o varstvu okolja, 2006)
- ontologija(-oškost): v idealistični fil. nauk o bitju, o osnovnih načelih, lastnostih, kategorijah itd. vsega, kar obstoji; ontološka metoda – iz subjektivnih pojmov sklepanje o objektivnem obstoju česa; pri Wolffu *philosophia prima* – prva filozofija (Verbinc, 1982)

orfik: pripadnik strgr. verskofilozofske ločine iz 6. st. pr. Kr.; čaščenje Dioniza; orfeizem: nauk o nastanku bogov, ustvaritvi človeka in njegovi posmrtni usodi (Verbinc, 1982)

organicizem: hipoteza, da je biosfera kot organizem, ki se je sposoben prilagajati; zagovornik J. Lovelock (Kirn, 2004)

osna doba: zgodovinski izraz za obdobje od leta 800 do leta 200 pr. Kr., prehodna doba, v kateri so se v civiliziranem svetu pojavile vse glavne svetovne religije (Armstrong, 2006)

paideia: vzgoja, pouk, znanost, veda (Dokler, 1915)

palamitski: kar se nanaša na mistično teologijo krščanskega Vzhoda, katere utemeljitelj je Grigorij Palamas; razvil je t.i. teologijo razlikovanja nedostopnega Božjega bistva in dostopnih Božjih pobožujočih energij, ki jih Stara zaveza imenuje Božji Kabod (Božja slava/veličastvo) in Obličje, Nova zaveza pa opisuje v Kristusovem spremenjenju na gori Tabor (Širca, 2006)

paleolitik: v arheol. starejša kamena doba (Verbinc, 1982)

par excellence: fr. zlasti, posebno, v prvi vrsti, v pravem, najboljšem pomenu, odličen (Verbinc, 1982)

paspartu: iz fr. *passe-partout*; glavni ključ, menjalni okvir, prosta vstopnica (Verbinc, 1982)

peccatum originale: pri Heideggerju ambivalentnost pojmovanja, kaj je »najspljošnejši« med vsemi pojmi (Kocijančič, 2007), izvorni greh

petitio principii: lat. »zahtevanje dokaza«, v logiki sklep, sloneč na dvomljivi premisi, ki bi jo bilo prej treba dokazati (Verbinc, 1982); napaka v sklepanju, ker temelji na krožnosti v dokazovanju

philia: naklonjenost, nagnjenost, prijateljstvo, lojalnost (Moseley, 2006)

phronesis: modrost »starih« kot intelektualna vrlina, praktična modrost (Ferry, 1998)

physis: gr. narava, snov, tvar (Verbinc, 1982)

politeizem: mnogoboštvo, verovanje v več bogov (Verbinc, 1982)

postulat: zahteva, nujnost; predpostavka, izhodišče (SSKJ)

pozitivizem: fil. smer, ki zanika vsako spoznanje, ki ga ni mogoče dokazati (SSKJ)

prima facie: ob prvi pojavi, ob prvi priložnosti, samoumevno, očitno (Wikipedia, 2008b)

racionalizem: sprejemanje razuma kot edino vodilo pri mišljenju, ravnanju; fil. smer, po kateri je najvišji ali edini vir spoznanja razum, neodvisen od čustev in čutnih zaznav (SSKJ)

rada / radah: heb. vladati, gospodovati (Hiebert, 1996)

redempciocentričnost: (iz *redemptio*, lat. rešiti, odrešiti; Verbinc, 1982) ideja, da je v bibliji kot osrednji motiv odrešitev stvarstva (glej soteriološkost)

redukcionizem: enostranska, ozka obravnava problemov; v fil. proučevanje in razlaganje pojavov z metodami in zakonitostmi ene vede (SSKJ)

- res cogitans*: razmišljujoča stvar, oziroma misleče bitje, ki se zaveda svojega obstoja; nasprotje *res extensa*: izraza je uporabil Descartes in vključil v svoj dualistični filozofski sistem; subjekt (jaz) je drugačne »substance« kot ostali svet in ga zato on določa in ne obratno (Wikipedia, 2008c)
- res extensa*: nemisleča stvar, kar se ne zaveda svojega obstoja, materialni svet; glej *res cogitans* (Wikipedia, 2008c)
- sakralizacija: iz sakralizirati; narediti kaj vzvišeno, sveto (SSKJ)
- sedentaren: nastanjen, stalen, vezan na kako mesto (Verbinc, 1982)
- senzualizem: fil. spoznavna teorija, po kateri je čutno zaznavanje, spoznavanje edini vir spoznanja (SSKJ)
- sinkretičen: lastnost sinkretizma; gr. združitev, kompromis med različnimi ali nasprotnimi si naziranj, stapljanje poganjskih religij s krščanstvom (Verbinc, 1982)
- soteriološkost: odrešenjskost (SSKJ)
- specizem: neologizem iz lat. besede *species* (vrsta); ideja, da je pripadnost biološki vrsti vzrok za določanje moralnega statusa (Cavalieri, 2006)
- sui generis*: lat. »svoje vrste«, poseben, enkraten, povsem drugačen od drugih (Verbinc, 1982)
- tehnizem: pretirano uporabljanje, vrednotenje tehničnih dosežkov, pripomočkov (SSKJ)
- teodiceja: opravičevanje božje pravičnosti glede na dopuščanje, obstajanje zla (SSKJ)
- teogonija: nauk o izvoru, rodu bogov (SSKJ)
- theosis*: deifikacija, poboženje (Sandu, 2005)
- teleološki: kar se tiče teleologije, na smotrnosti sloneč, smotrni; teleologija – nauk o končnih smotrih stvari, zlasti idealistični nauk, ki trdi, da so vsi pojavi smotni in da ima vse dogajanje vnaprej določen smoter; transcendentalna teleologija iz tega povzema sklep o obstoju boga, ki naj bi tak smoter postavil (Verbinc, 1982)
- telos*: gr. smoter (Verbinc, 1982)
- teofanija: Božje samorazodetje (Hiebert, 1996)
- teonomija: etično ravnanje je utemeljeno na Bogu kot avtoriteti (Globokar, 2002)
- tohu-wabohu*: izpeljanka iz heb. *tohuw wa bohuw*, kar pomeni pusta in prazna (Zemlja); opis stanja ob začetku stvarjenja (Claeys, 1987; Gen 1,2)
- topos*: gr. kraj, mesto (Verbinc, 1982)
- totemizem: kult in čaščenje totemov, ena najstarejših oblik religije (Verbinc, 1982)
- transcendenco: nlat. presegati, prestopiti, kar ima transcendentalno naravo ali obstoji onstran izkušnje in praktičnega spoznanja (Kantova »stvar sama na sebi«), nasprotno imanenten (Verbinc, 1982)
- univerzabilnost: načelo, zlasti pri Kantu, po katerem je etičnost zahteve nekega ravnanja določena s pogojem, ali ta zahteva lahko postane splošno veljavno pravilo (Cavalieri, 2006)

utilitarizem: filozofski nazor, po katerem je osnova in merilo človekovega delovanja, moralnega vrednotenja korist (SSKJ)

varstvo okolja: namen varstva okolja je spodbujanje in usmerjanje takšnega družbenega razvoja, ki omogoča dolgoročne pogoje za človekovo zdravje, počutje in kakovost njegovega življenja ter ohranjanje biotske raznovrstnosti (Zakon o varstvu okolja, 2006)

vindicirati: zahtevati vrnitev svoje stvari (SSKJ)

zoon logikon: »razumna žival«, strgr. oznaka za človeštvo, uporabil Aristotel (Ethics education, 2005)

1 UVOD

1.1 NAMEN DELA

Namen dela je ugotoviti mesto in pomen biblične misli v sklopu moderne naravovarstvene misli. Značilnost varstva narave kot vede je njena interdisciplinarnost in relativna mladost, saj se je dokončno oblikovala in uveljavila šele v sredi 20. stoletja, kot odgovor na vse večje razsežnosti in intenziteto ne samo onesnaževanja, ampak splošnega procesa degradacije in uničevanja habitatov, izginjanja rastlinskih in živalskih vrst, prekinjanja prehranjevalnih verig, naraščajočega obsega izčrpavanja naravnih virov, problemov povezanih z večanjem števila ljudi in njihovo množično migracijo v mesta ter prvih znakov t.i. globalnih klimatskih sprememb. Skrb za naravo se ni začela šele s pojavom prvih večjih naravovarstvenih problemov ali z oblikovanjem naravovarstva kot vede, temveč jo lahko razpoznamo v različnih oblikah in izrazih že v veliko zgodnejših obdobjih človeške zgodovine. Vprašanja, povezana s splošno veljavno opredelitvijo mesta in vloge človeka znotraj pojavnega sveta, se dotikajo religioznih, kulturnih, filozofskih in etičnih vsebin in zadevajo ob same temelje človeškega obstoja – zato je odnos človeka do narave, kot posebno (bolj ali manj poudarjeno) temo moč zaslediti v različnih kulturah, religijah in filozofijah. V tem pogledu je torej tudi moderno naravovarstvo kot veda postavljeno pred izziv, da poskuša najti odgovore na nekatere aktualne izzive časa, med katerimi je zagotovo tudi vprašanje ponovne redefinicije mesta in vloge t.i. zahodnoevropskega človeka znotraj narave.

Podobo in samozaznavo zahodnoevropskega človeka je v marsičem sooblikovala prevladujoča religija prostora in časa, znotraj katerega je potekal ta proces oblikovanja. Vse tri največje krščanske vere znotraj skupnega evropskega prostora utemeljujejo svoja izročila na istem izvoru – bibliji. Ta izročila so posledično zelo pomemben dejavnik pretekla, sedanjega in prihodnjega definicije odnosa človek – narava, s tem pa tudi dejavnik reševanja aktualnih lokalnih in globalnih naravovarstvenih problemov. Rimskokatoliška cerkev je temu vprašanju doslej posvečala le malo pozornosti in zato je eden od namenov tega dela ta, da se na znanstveno korekten način ugotovi medsebojna povezava, oziroma odnos katoliško-teološke in naravovarstvene misli. Izhodišče, iz katerega se je pristopilo k temu delu, temelji na predpostavki, da bodo njegovi rezultati v pomoč vsakomur in ne le verujočim naravovarstvenikom. Hkrati je ena od ambicij kritično ovrednotenje veljavnosti splošno razširjene teze, da je izvor preteklega in sedanjega destruktivnega, izkoriščevalskega in gospodovalnega odnosa človeka do narave ukoreninjen že v Stari zavezi (točneje Genezi).

S problemom, ki predstavlja izhodišče tega dela, smo se srečali že v času našega zgodnejšega raziskovalnega dela (Goršak, 2003). Takrat se je kot stranski rezultat izpostavilo, da je eden temeljnih problemov varstva habitatov in vrst odnos človeka do narave, v njegovem vrednotenju posameznih elementov narave – zlasti tistih, ki so mnogokrat označeni za »nepotrebne«, »odvečne«, »nelepe«, ki so celo »v sramoto« in ki na neki način veljajo kot neuradni pokazatelji razvojne zaostalosti, nerazvitosti območja (vlažni travniki, stranski rokavi rek, močvirja in mrtvice med habitatami ter npr. šaši, ločki, trave, pijavke med vrstami). Naravovarstvo je na veliki preizkušnji prav takrat, ko se sooča s trdno zakoreninjenim izročilom, ki je v zavesti povprečnega človeka, da je tisto v naravi, kar človeku ne koristi in kar mu ni všeč, poljubno prepuščeno njegovi volji; da torej ni nobenega dobrega razloga, zaradi katerega bi tak del narave naj varoval, ohranjal, spoštoval – skratka: mu pripisal kakršno koli vrednost (kaj šele vrednoto).

Od kod ta močna zakoreninjenost te misli in kakšne so njene značilnosti? Kaj so njene alternative? Ali je vera v Stvarnika res ovira in ne prednost za uveljavljanje idej varstva narave? Zakaj je človek v svojem odnosu do narave tako močno pristranski? Vse to so bila vprašanja, ki so v tistem času sprožila naše intenzivnejše in bolj sistematično delo v iskanju zadovoljivih odgovorov.

1.2 PREGLED ZGODOVINSKIH RAZMERIJ ČLOVEK – NARAVA

Do sedaj je človeštvo že prešlo tri družbenoekološke preobrazbe in je vstopilo v četrto obdobje zgodovinskega razmerja do narave. Za prvo (paleolitsko) razmerje človeka do narave je značilno, da je bilo najdaljše in da je človek razumel naravo kot nekaj živega, duhovnega (animizem) – pri čemer pa duhovnost nima značaja transcendenčnosti, ampak imanentnosti. Za to obdobje je značilna še »samoumevnost« magije, odsotnost hierarhije tako v naravi kot v skupnosti, totemizem, kult različnih živali ter t.i. kult Velike boginje. Človek se v tem razmerju nikoli in nikjer ni počutil izločenega iz narave, njegova zavest je bila sinkretična in je še povezovala (izenačevala), kar je pozneje bilo različno (nasprotno). Mišljenje ni bilo dualistično, v sebi je združevalo objektivno in subjektivno (Kirn, 2004, str. 33-35).

Za neolitsko razmerje sta značilna poljedelski in nomadsko-živinorejski način življenja. Pojavi se dualistični način mišljenja in različno vrednotenje pojmov. Ko človek postane izoblikovan kot jezikovno, družbeno in tehnično bitje, se vidi različnega od naravnega. Nasprotnost narave in družbe je torej prvi očitni rezultat tega procesa. V politeizmu neolitika so bogovi še »naravni«, novo mejo evolucije odnosa do narave znotraj poljedelsko-živinorejske kulture pa predstavljajo monoteistične religije. Monoteizem je podlaga zavesti, da je narava ustvarjena – s tem pa tudi minljiva, drugotna in ne sveta ali duhovna. Del narave se dojema kot divjina, ki je človeku sovražna. Človek je del boga in

kot tak je iz narave izvzet, narava pa je orodje za zadovoljevanje njegovih potreb, kar naj mu omogoči dosego onostranstva, ki je edini resnični dom. Iz tega obdobja izvirajo začetki etičnega antropocentrizma in instrumentalnega odnosa do narave, saj ostane v moralnem odnosu človeka le človek, vse ostalo je izključeno (*ibid.*, str. 35-36).

Drugačno duhovno razmerje do narave, kot je začelo prevladovati v zahodni civilizaciji (gospodovanje in boj z naravo), pa je v neolitiku skupna značilnost vzhoda – zlasti območij, kjer so pozneje prevladovali hinduizem, taoizem in šintoizem (katerega skrajna oblika je jainizem), kjer se še vedno kaže ljubezen do divjine. Taoizem zavrača tisti del tehnologije, ki je proti naravi in poudarja dejavno nedejavnost, saj takšna drža ne pušča negativnih posledic. Zadržana drža nosilcev te duhovnosti pa ni preprečila sprejetja zahodnega znanstveno tehnološkega obvladovanja narave, zato se danes ta del sveta sooča s enakimi ali podobnimi ekološkimi problemi kot zahod (*ibid.*, str. 36).

Tretje, industrijsko razmerje človeka z naravo, je na novo filozofsko in znanstveno utemeljilo dualizem narava-duh. Osnovni kriterij takratne znanstvenosti je odsotnost vsakršne subjektivnosti. Razvoj znanosti in tehnologije je omogočil rast tržno-kapitalskega odnosa do narave, kar je tolerirala tudi krščanska ravnodušnost. Za krščanski nauk je bil sicer kapitalski odnos do človeka nesprejemljiv ali vsaj vreden obsojanja, medtem ko kapitalski odnos do narave ni bil sporen. Ideja človeške vladavine nad naravo je dobila dodatne razsežnosti z razmahom idej razsvetljenstva v 17. in 18. stoletju. Descartes je napovedoval, da bo človek kmalu »gospodar narave«; podobno sta razlagala Bacon in Fichte, saj je po njiju edinole z »vojno proti naravi« moč doseči njeno popolno podreditev in pokoritev (*ibid.*, str. 37).

Odvisnost človeškega dela od narave je po Marxu eden glavnih razlogov socialnega podrejanja, kar hkrati kaže na zgodovinsko tesno prepletenost podrejanja narave in podrejanja človeka. Prometejski načrt človeka, da si podredi naravo, ga je vodil v vojno proti njej. Za človeka pa niso bili toliko nevarni porazi, ki jih je bolj ali manj uspešno preživel, kot so (bodo) lahko usodne njegove zmage. Znotraj novoveškega razumevanja narave se je zvrstilo že več redukcionizmov, glavni pa so: filozofski, naravoslovno-matematični, tehnični in ekonomski (*ibid.*, str. 37-38).

Za filozofski redukcionizem je značilno, da naravi prisoja primarne, objektivne kvalitete, ki se dajo meriti in kvantificirati. Nadalje verjame, da je kvantificiranje podlaga eksaktnemu spoznanju, to pa vodi v odpravo sporov. Narava v tem oziru ni živa kot grški »*physis*« ali rimska »*natura naturans*«. Naravoslovno-matematični koncept narave razume naravo kot nekaj, kar je vedno možno izraziti s količinskimi razmerji in z natančno formulacijo naravoslovnih zakonov. Galileo in Kepler veljata za snovalca novoveške znanosti, kjer matematična fizika predstavlja najboljšo možno znanost o naravi. Aplikacija istega načela na biološke in družboslovne znanosti ne more dati zadovoljivih rezultatov, saj

ne upošteva dovolj pomena kakovosti. Današnja znanost vidi v možnosti enakovrednega priznavanja, oziroma upoštevanja kvalitativnih in količinskih razsežnosti pojava, kot vračanje k že preseženi paradigmi predmoderne znanosti. Vendar pa bo v znanosti 21. stoletja nujno (prej ali slej) spremenjeno vrednotenje kakovostnih razsežnosti pojavov – če zaradi drugega ne, potem zaradi ontološko nujne nenatančnosti znanstvenih metod raziskovanja (*ibid.*, str. 38-39).

Primerjava, oziroma celo enačenje narave s strojem, je značilnost naslednjega, redukcionističnega pojmovanja narave, ki je zamenjal tehnično pojmovanje iz 17. in 18. stoletja. Ta »stroj« je ustvaril sam Bog, ki je zato tudi bolj popoln, kot kateri koli stroj, ki ga lahko naredi človek. Mehanizem tega »stroja« je zelo kompleksen in potem, ko je bil enkrat ustvarjen, je prepuščen sam sebi, oziroma svojim zakonitostim. Narava kot surovina, objekt, ki naj koristi človeku, je temelj četrtega, ekonomskega redukcionističnega razumevanja narave. Izdelek je vreden le toliko, kolikor je vredno človeško delo, ki je bilo v vloženo vanj. Tak pogled se je v praksi odražal z razmahom industrializacije, na teoretični ravni pa s konstrukcijo delovne teorije vrednosti. Vsi štirje redukcionizmi so med sabo bolj ali manj prepleteni, vsak od njih pa ima tudi lastne specifične (*ibid.*, str. 39-40).

Kot izhaja iz že napisanega, je z razvojem človeške družbe in civilizacije nujno doživljal svoj razvoj tudi odnos človeka do narave. Evolucija tega odnosa je bila vse do pojava industrije in razsvetljenstva v Evropi razmeroma podobna po ostalih delih sveta. Začetek tretjega, industrijskega razmerja človeka z naravo, pa pomeni hitrejši in ostrejši razcep do takrat dokaj enotnega toka evolucije odnosa (če pustimo ob strani različne razlage o naravi sveta, ki so bile rezultat različnih mitologij in mitov o stvarjenju. Vsem je bilo podobno vsaj to, da je narava predstavljala nekaj skrivnostnega, nekaj, kar ni moč povsem razumeti). Vzhod in Zahod (sem prištevamo tudi Združene države Amerike in Kanado) sta se glede razumevanja narave začela ločevati vedno bolj in vse hitreje (Zahod je začel verjeti, da je naravo moč z znanostjo popolnoma razumeti in obvladovati, ter da je v bistvu »slaba«, oziroma, da je »dobra« le v toliko, kolikor je lahko v korist za človeka). Šele s pospešeno industrializacijo Vzhoda v zadnjih desetletjih (Japonska pa že prej) so se te razlike zopet zmanjšale. Med vzroki, ki ležijo v ozadju tako »uspešnega« pospeška v evoluciji odnosa človek – narava, v prid vedno bolj prevladujoče miselnosti o instrumentalni vrednosti narave, so številni redukcionizmi (katerih skupna lastnost je, da verjamejo, da je moč vse lastnosti celote spoznati zgolj na podlagi lastnosti njenih delov). Kot glavnega krivca za sedanjo ekološko krizo je nemogoče izpostaviti zgolj enega, saj je vsak prispeval svoj delež, učinki pa so se sinergično seštevali.

Postindustrijsko razmerje človeka z naravo je šele v fazi nastajanja in nekatere značilnosti prejšnjega novoveškega razumevanja narave dobivajo novo obliko ali se celo ukinjajo (Kim, 2004). Ta doba se opisuje tudi kot prehodna doba do ekološko trajnostne družbe.

Narava in družba se počasi stapljata v duhovni enotnosti in zamenjujeta klasični dualistični nazor. To poteka na dva načina, med katerima je eden naturalističen (družba se »raztaplja« v naravi), drugi pa socializirajoč (narava se podružblja). Če se nasprotje znotraj dualističnega odnosa rešuje z »raztopitvijo« enega nasprotja v drugem, potem tako preseganje ne more biti zadovoljivo. Med človekom in naravo obstaja t.i. »identiteta neidentitete« – poleg očitne istovetnosti gre tudi za množstvo razlik. Negacija razlik »na silo« v imenu doseganja enosti ne more dati trajnih zadovoljivih rezultatov. Paleta odnosov med človekom in naravo je izredno pisana in obsega tako podobnosti, različnosti v stopnji, kot načelne različnosti. Nove lastnosti so (lahko) rezultat tudi evolucijske diskontinuitete in ne samo kontinuitete, ter pomenijo novo, bistveno razliko, ne pa zgolj razlike v stopnji (*ibid.*, str. 40).

Obravnavanje zgolj razlik ali istovetnosti človeka in narave ne more dati ustreznega razumevanja tega odnosa (»Človek je specifična narava v naravi«; Kim, 2004, str. 40). Posebnosti, ki ločijo človeka od narave (jezik, samorefleksija, tehnika, kultura) same po sebi ne vodijo nujno do edinega možnega zaključka, ki je dualističen. Podobnosti ne morejo ukinjati ali negirati razlik – in obratno. Bistvo narave ne more biti v ločevanju njenega kvalitativnega od kvantitativnega značaja, ali celo v popolnem negiranju kvalitativnega bstva. Ekonomizem narave se presega z novim razumevanjem, da narave ni moč skrajšati ali reducirati zgolj na tisto, kar daje kratkoročne ekonomske koristi. Mehanicizem narave je moč najbolje negirati z razumevanjem, da znotraj narave obstaja kompleksen sistem vzratnih vzročno-posledičnih povezav (t.i. »povratne zanke«) in da te povezave nikakor niso zgolj vnaprej določene in premočrtne. Tehnicizem narave je našel svoj antipod v organicistični hipotezi o biosferi, kot izredno prilagodljivem sistemu, ki deluje podobno kot organizem (t.i. Gaia J. Lovelocka). Po tej hipotezi na to, da je naš planet primeren za življenje, aktivno vplivajo tudi živa bitja. Tako njihova vloga ni več samo v tem, da ustrezno reagirajo na dane abiotne razmere v svoji okolici, kot to enostransko razume tradicionalna razlaga življenja (*ibid.*, str. 40-41).

Za ekocentrično zavest je predmet moralne presoje narava v njenem najširšem pomenu, s čimer presega vse ostale neekološke paradigme. V prihodnosti bo – če se bo ekocentrična zavest uspela dokončno uveljaviti – ekologizacija potekala na več ravneh: na ravni tehnologije, proizvodnje in potrošnje. Za njeno uveljavitev ali neuveljavitev pa bo odločilno, kateri interesi bodo prevladali – tisti, ki njena temeljna izhodišča (to so trajnostni način dela, načelo »ne smemo delati vsega, kar lahko« ter preventivno varovanje) podpirajo, ali tisti, ki jih negirajo (*ibid.*, str. 41-43).

Kam bo evolucija odnosa človeka z naravo vodila v prihodnje, je sicer lahko zgolj ugibanje. Zagotovo pa je dejstvo, da se proces ekologizacije družboslovnih znanosti ne bo ustavil, saj bodo to preprečevale že same okoljske krize. Nekatere težave so se »šele« začele, kar pomeni, da se bodo v prihodnosti neizbežno stopnjevale – četudi bi takoj

prenehali z vsakršnim onesnaževanjem in čezmernim obremenjevanjem prostora, to ne bi preprečilo še dolgoletnega slabšanja ekoloških razmer (npr. vpliv suš na kmetijstvo). Čeprav nekateri dokazujejo, da je npr. višanje deleža ogljikovega dioksida v ozračju, ki je rezultat človeških aktivnosti, za spreminjanje podnebja povsem nepomembno in brez vsakršnega negativnega vpliva (Robinson in drugi, 2007, str. 79-90). Menijo celo, da je nenadni alarm zaradi spreminjanja klime kot posledice človeških aktivnosti sprožen namerno, kot del premišljene nove politike, ki s tem zasleduje samo svoje nove egoistične cilje, saj da zaradi tega dejansko ni nobene nevarnosti okoljskih nesreč in katastrof. Trdijo še, da ZDA morajo proizvajati še več energije in ne manj, da višje ravni ogljikovega dioksida pomenijo tudi bolj bogato naravo z rastlinskimi in živalskimi vrstami v prihodnosti. A ker ne moremo vedeti, da imajo zagotovo prav, bi v tem primeru moralo prevladati ravnanje po načelu previdnosti.

Če je to namreč res, a vseeno ukrepamo, nismo izgubili veliko, če pa to ni res (in so človeške aktivnosti krive za spreminjanje podnebja), pa ne bi nič ukrepali v zvezi s tem, pa bomo izgubili ogromno. Nekateri poskusi kažejo na to, da se to pospešeno uveljavljanje varstva narave in okolja na nacionalni in meddržavni ravni Evropske Unije poskuša vsaj upočasniti – korekcija Göteborgske strategije (2001) z Lizbonsko strategijo pomeni korak nazaj prav v delu, ki govori o nujnosti varovanja narave in okolja (Svet za varstvo okolja, 2006). Dejstvo je, da je tveganje ne storiti glede okoljske krize preveliko, saj je na kocki preveč – ne sme se čakati na nesporne dokaze, ki bodo potrdili bodisi to, bodisi ono teorijo. V vsakem primeru je potrebno začeti delovati usklajeno in premišljeno, *kot* da je nevarnost degradacije narave, okolja in človeškega življenja neposredno odvisna od človekovih aktivnosti. Kot končno spoznanje pa je treba sprejeti, da četudi bi se kdaj dokazalo, da posamezne človeške aktivnosti nimajo čezmernega negativnega povratnega učinka na njega samega, imajo ga pa za ostali del biosfere, teh aktivnosti ne sme izvajati že zaradi pravic narave same. Težava nastane pri natančni in nesporni določitvi meje, kdaj so posledice nekega vpliva čezmerne in kdaj ne – to pa pomeni, da bi v prihodnjem družbenem dialogu moralo nujno bolj sodelovati varstvo narave kot znanost.

1.2.1 Raba besed »okolje«, »ekološki« in »narava« ter njihovih izpeljank

Razlikovanje med »okoljski« in »ekološki« je potrebno in pomembno, čeprav te razlike ne razumejo vsi ljudje na enak način. Po eni razlagi je okolje prostor, ki je zamejen z dosegom človeškega vpliva. V tem primeru je ta meja v stratosferi (zaradi satelitov v zemeljski orbiti), ni pa na dnu najglobljih morij, kamor ta vpliv verjetno ne sega. Po drugi razlagi pa je bistvena razlika med obema pojmomoma v (človeškem) namenu. Če se trudimo izboljšati stanje vodotokov zaradi boljše oskrbe ljudi s pitno vodo, potem je to okoljsko vprašanje; če pa isto naredimo zaradi pomena, ki ga ima čista voda v prehranjevalnih spletih, oziroma za celotno biosfero, potem je to ekološko vprašanje.

Podobno je z razmejitvijo pojmov »okoljski« in »naravni«, oziroma »okoljevarstveni« in »naravovarstveni«. V Slovarju ekologije in okolja (Collin, 1997) je pojem »environment« definiran kot tisto, kar obkroža kateri koli organizem, vključno fizični svet in druge organizme. Loči med zgrajenim okoljem (prostor, kjer živijo ljudje), živim okoljem (del obkrožujočega prostora je iz živih organizmov), stanovanjskim okoljem (hiše, bloki), ruralnim okoljem (podeželje) in delovnim okoljem (delovni prostor). Varstvo okolja je dejanje varovanja okolja z uravnavanjem izpustov odpadkov, emisijo polutantov in drugih človeških aktivnosti. Vendar pa je v komentarju dodano, da je okolje vse, kar je zunaj organizma, v prostoru, kjer organizem živi. To je lahko geografska regija, določen klimatski pogoj, polutant ali hrup, ki obdaja organizem. Človeško okolje vključuje deželo, regijo, mesto hišo ali sobo, v kateri živi. Okolje parazita npr. vključuje telo gostitelja, okolje rastline pa tipična prst nad matično kamnino ter zrak okoli nje (kot klimatski pogoj).

Izbrisano: o

Izbrisano: Laično bi potem naravo (če nimamo v mislih nobenih grajenih struktur) lahko imenovali tudi naravno okolje.

Tudi nemški izraz »Umwelt« lahko prevajamo kot »svet, ki je okoli« – pri čemer ni govora o tem, da to mora ali ne sme vključevati človeških grajenih struktur. Namerno navajamo izraz »grajene strukture« in ne npr. »antropogeni prostor«, saj med slednje spada tudi travnik in polje, ki ju pa kljub možnim pomislekom uvrščamo med »naravo«.

Nekoliko drugačno definicijo okolja navaja Plut (2004): »Okolje je hkrati vir surovin in energije, vir ekosistemskih (ekoloških) storitev, zmogljivost sprejemanja odpadkov in onesnaževanja (ponor), prostor za ljudi in naravo.« Posledično je varstvo okolja področje ukvarjanja z »upravljanjem okolja glede na predpise o čezmernih pritiskih na okolje s pomočjo kazalcev stanja okolja – sestavin (zrak, voda, prst, vegetacija) okolja in pritiskov na okolje« (*ibid.*; prim. Kirn, 2004, str. 174).

Okoljevarstvena prizadevanja so torej vse aktivnosti, katerih cilj je normativno-legalistično zagotavljanje sprejemljivih oblik in mej obremenjevanja okolja predvsem zaradi zagotavljanja kakovostnih življenjskih pogojev za človeka. Naravovarstvo pa se ukvarja s problemi, ki niso nujno neposredno povezani z vprašanji učinkov na bivanje človeka. Naravovarstvo je fundamentalno, med tem ko je okoljevarstvo sekundarno in izpeljano iz naravovarstva (četudi se včasih hoče ustvariti vtis, da je prav obratno). Pri varstvu narave gre za naravo *per se*, za njeno ontološkost, intrinzičnost (Anko, 1995) – četudi je obravnavana s strani človeka in zato nikoli prosta antropomorfizmov in antropocentričnosti. Nekateri tako npr. menijo, da je popolnoma napačna trenutno prevladujoča razlaga o značaju odnosa parazit – gostitelj (primer orhidej ali bele omele) ali razlaga vloge kompeticije kot gonilne sile evolucije.

Kirn (2004) podobno postavlja mejo med varstvom narave in varstvom okolja na raven vrednote: prva temelji na intrinzičnih, druga pa na okoljsko-antropocentričnih vrednotah. Vendar pa pri odnosu človeka do okolja, četudi gre v prvi vrsti za instrumentalne in/ali pragmatične vrednote, pogosto opazimo vpliv tudi intrinzičnih vrednot (ko se spremenijo

okolščine, se nikoli ne spremenijo samo za človeka). Popolnoma nedvoumno ločevanje med »ekološkim« in »okoljskim« pa je vsaj v povprečju dovolj težavno, da je v določenih primerih (predvsem, ko se obravnavajo značilnosti, ki so skupne obema pojmom) smiselno tudi zavestno in namerno povezovanje obojega – zato tudi Kirn (*ibid.*) v svojem delu nekajkrat navaja oba pojma povezano, npr. »ekološka/okoljska etika«. Poleg tega poudarja, da je pojem »okolje« v sodobnem času nadvladal pojem »narava«, kar samo izraža obseg človeških posegov v naravo. Ontološki temelj povezave narave/okolja in s tem naravovarstva in okoljevarstva se kaže v ekocentrični razsežnosti antropocentrizma in antropocentrični razsežnosti ekocentrizma. Skupna naloga naravovarstva in okoljevarstva je v zahtevi po varovanju celote (narave) ter samoomejitvi človeka in njegove središčnosti zaradi eksistenčne povezanosti človeka z njo. Na neki način je okolje za človeka postala že vsa narava, saj se skoraj povsod najdejo sledi človekove aktivnosti. Pretvorba narave v okolje pa je temelj dolgoročnega in tesnega sodelovanja okoljevarstva in naravovarstva na mnogih ravneh. Med njima prihaja do razmejitve različnih vrst nalog, vendar pa se obe znanosti spopadata z vprašanji tako na področju naravoslovja kot družboslovja, le da se okoljevarstvo poleg tega ukvarja še z vprašanji tehnike (Kirn, 2008a, str. 25-30).

Pomemben vir s področja etike okoljevarstva, a tudi varstva narave, je časopis *Environmental Ethics* in založba *Environmental Ethics Books*: v obeh primerih je govor o »Environment« in ne o »Nature Protection«, a vseeno najdemo tam tudi temeljna dela s področja etike varstva narave in globoke ekologije.

Analogno smo zato dajali prednost tudi izrazu »naravna danost« pred »naravni vir«. Pri prvem gre za obstoj nečesa neodvisno od človeške volje (ob tem vzbuja asociacijo, da je narava dar človeku in da ima intrinzično vrednoto), pri drugem pa že za ovrednotenost dela narave z vidika njegove uporabnosti, koristi (instrumentalna vrednost narave). Vsekakor je dejstvo, da velikokrat prihaja do zamenjave, oziroma mešanja pojmov »narava« in »okolje« (dober primer tega je Hiebert, 1996; Gottlieb, 1995 in 1996, pa to dosledno ločuje), »okoljevarstveni« in »naravovarstveni« ter tudi »danost« in »vir«. Tam, kjer smo iz konteksta besedila lahko nedvomno razbrali, da je imel avtor pri svoji obravnavi v mislih samo naravno okolje, smo prevajali z »narava« in »naravovarstveni«, četudi je v originalu izraz vseboval predpono »okolje« ali »okoljski«.

Besedo »ekologija« lahko zasledimo v mnogo različnih kontekstih, povezavah in pomenih. Lahko bi rekli, da tudi zanjo velja nekaj podobnega, kot za besedo »narava« (glej str. 14). Vse to kaže, da celo med strokovnjaki ni enotne predstave o tem, kaj je ekologija. Ferry tako govori o treh »ekologijah« (glej str. 154), pripadniki naravovarstvenih, oziroma okoljevarstvenih gibanj pa se razvrščajo med zagovornike t.i. plitke ali globoke »ekologije«. Vsa ta poimenovanja so danes splošno uporabljana in sprejeta, čeprav je s tem mišljen svetovni nazor, oziroma gibanje, in ne »plitka« ali »globoka« veda z imenom ekologija. Zatem, skrb za ekologijo in ekološka kriza sta danes že povsem običajni in

pogosto uporabljeni sintagmi za opis širših razsežnosti okoljskih problemov na našem planetu in torej ne opisujeta nobene skrbi za ekologijo ali krize ekologije. Ekologija kot veda ni v krizi in zanjo tudi ni potrebno skrbeti. Izraz »ekološka kriza« je (strogo znanstveno gledano) zato nekaj podobnega, kot če bi dejali matematična kriza – to pa je nesmisel. Podobno velja za izraz ekološka zavest, ki se nam danes zdi že povsem domač, medtem ko bi npr. za izraz »zemljepisna zavest« dejali, da je nesmiseln. Vendar pa Slovar slovenskega knjižnega jezika pridevnik »ekološki« ne prideva samostalniku ekologija, ampak ga opredeljuje z nečim, kar se nanaša na okolje, v katerem živi organizem. Potemtakem se pridevnik »ekološki« vendarle vsaj v tem oziru upravičeno lahko uporablja tudi za opis globalnih okoljevarstvenih problemov. Morda bi celo veljalo razmisliti o uvedbi novega pridevnika »ekologijski«, ki bi bil nedvomno vezan samo na ekologijo kot vedo. Podobno je to že urejeno v primeru pridevnikov kemičen in kemijski.

Lahko pa sledimo Tarmanovi (1994, str. 9-10) definiciji, ki pravi, da je ekologija »veda, ki odkriva skladnosti in neskladnosti delovanja Narave.« Priznava, da sta se definicija in razumevanje ekologije spremenili konec šestdesetih let prejšnjega stoletja, ko so ekologijo »odkrili« tudi nebiologi. Prvotna opredelitev ekologije sicer pravi, da je to biološka veda, ki raziskuje odnose med živimi organizmi in njihovim okoljem. Zapisal jo je nemški biolog Haeckel, ki je ekologijo razumel tudi kot »ekonomijo narave«. Vendar pa je zaradi vseh sprememb, ki so se zgodile od takrat in ki so vplivale tudi na ekologijo, njena moderna definicija nujno drugačna od prvotne.

1.2.2 Nova okoljska/ekološka paradigma

Razširjenost, poznavanje in strinjanje z okoljsko/ekološko paradigmo v javnosti so začeli sistematično raziskovati konec 70. let prejšnjega stoletja (Dunlap in van Liere, 1978, cit. po Kirn 2004). Merski instrument je bil vprašalnik s tremi tematskimi sklopi (občutljivost naravnega ravnotežja in vpliv človeka nanj, obstoj meja rasti, pravice človeka do narave), ki je ostal bolj ali manj nespremenjen 25 let. Pozneje se je izkazalo, da ta vprašalnik ne zajema nekaterih novih vsebin, kot npr. intrinzične vrednote narave, moralne obveznosti človeka in vrednosti biodiverzitete. Vprašalnik so dopolnili z dvema sklopoma vprašanj (človekova izjemnost in nevarnost ekološke krize), novo modaliteto »niti-niti« ter s popravilo nekaterih izrazov – »okoljska paradigma« so zamenjali z »ekološka paradigma«. Pripadnost vrednotam nove ekološke paradigme je bila zelo visoka. Tako je na Hrvaškem v raziskavi o vrednotnih usmeritvah študentov delež anketirancev, ki so zagovarjali vrednote nove ekološke paradigme, dosegel visokih 75 %; vzorec pa je zajel 518 študentov petih fakultet (Kirn, 2004, str. 43).

Med različnimi možnimi sodobnimi paradigmi sta ameriška sociologa Catton in Dunlap ločila dve veliki: tradicionalno paradigmo človekove izjemnosti (HEP) in novo okoljsko

paradigmo (NEP). Za prvo je karakteristično, da je človek zaradi kulturne dediščine, ki ga razlikuje od drugih vrst, izvzet iz ekoloških načel in omejitev. Človeka določa njegovo družbeno in kulturno, ne pa biofizično okolje. Napredek je možno nadaljevati v nedogled zaradi kumulativne narave kulture in neomejenih možnosti, ki jih daje narava. To končno rešuje tudi vse družbene probleme, saj se zanje nazadnje vedno najdejo znanstvenotehnične rešitve. Takšna paradigma je antropocentrična, progresistična, tehnicistična in etično-šovinistična, saj v moralnih razmerjih, ki jih vzpostavlja človek, ni prostora za naravo. Za drugo paradigmo je značilno, da je glede na prvo širša in ni izključujoča. Z njo se izhodišča in načela prve relativizirajo ter postanejo podrejena. Izjemne značilnosti človeka ne morejo negirati ali odpraviti pomena in vloge biofizičnega okolja. S pomočjo tehnologije lahko človek deloma in začasno razširi meje zmogljivosti okolja, a s tem še nikakor ni odpravljena veljavnost univerzalnih ekoloških zakonov (*ibid.*, str. 43-44).

Z zgodovinskim pojavom informacijske družbe (ena ključnih posledic je informacijska neizoliranost velike večine družb in njihova vključitev znotraj tako imenovane »globalne vasi«) so dogodki znotraj le-te postali stvar vseh – četudi samo v obliki rednega dnevnega informiranja s pomočjo modernih medijev obveščanja. Geografska razdalja ni več vzrok časovnega zamika pri prenosu informacij. Zaradi tega je povprečno vedenje povprečnega Zemljana o dogodkih po celem svetu mnogo večje, kot je lahko bilo še ob koncu 19. stoletja, ko npr. še ni bilo radijskih sprejemnikov, kot prvega masovnega elektronskega medija, s pomočjo katerega se je informacija o dogodku (praktično še v istem trenutku) lahko prenesla po celotnem planetu. To pa je eden od razlogov, da so se vzroki nekaterih dogodkov v zadnjih desetletjih (poplave, potresi, neurja, ogrevanje ozračja, taljenje ledu, ozonske luknje, zmanjšana osvetljenost površja, izginjanje vrst in življenjskih prostorov, zmanjšane zaloge pitne vode, širjenje puščav, erozija plodne zemlje) razpoznali kot dogodki/procesi planetarne razsežnosti in zato dobili pridevnik »globalni«.

V vseh prej naštetih primerih gre za posledice in ne vzroke. Natančna opredelitev in razmejitev vzrokov na naravne in antropogene ni zmeraj povsem jasna in enoznačna. Zelo težko je argumentirano trditi, da je neki orkan posledica zgolj naravnih procesov ali zgolj človeških aktivnosti. Taljenje polarnega ledu se je v zemeljski zgodovini periodično ponavljalo tudi brez človeka; vrste in življenjski prostori so prav tako nastajali in izginjali že pred industrijsko revolucijo; izbruhi ognjenikov in padci meteoritov so v preteklosti že povzročali mračenje celih hemisfer; veter je vedno odnašal razgaljeno prst; velikost puščav nikoli ni bila konstantna; stalni vetrovi in morski tokovi so »stalni« z vidika nekaj stoletij, ne pa tisočletij; sončeva aktivnost (ki ima velik vpliv na dogajanja na zemlji) je periodična, a tudi povsem naravno izjemna; naklon zemeljske osi in položaji magnetnih polov so se dokazano spreminjali tudi pred človekom.

Vendar pa je skoraj nemogoče znanstveno resno trditi, da moderne človeške družbe na nič od prej naštetega nimajo nobenega vpliva. Proces izumiranja vrst na zemlji je po

industrijski revoluciji več stokrat hitrejši kot prej (Black, 2008), pogostost in jakost neurij v zadnjih desetletjih bistveno odstopa od dolgoletnega »naravnega« povprečja, dvig gladine in desalinacija morja zaradi taljenja ledu sta bila pred desetletji še povsem neznana pojma, spreminjanje ustaljenih morskih tokov (ki pomembno določajo klimatske značilnosti našega planeta) je šele v zadnjih letih postala tema resnih razprav, nesreče v jedrskih elektrarnah imajo nesporne dolgoročne posledice ne samo za ljudi (černobilsko nesrečo lahko smatramo za kritično prelomnico pri oblikovanju kolektivne zavesti o možnih in dejanskih nevarnostih sedanjih tehnologij izrabe jedrske energije), nekoč obširna gozdnata območja so posekana bodisi zaradi pridobivanja lesa, bodisi zaradi širjenja kmetijstva. Te spremembe so razmeroma očitne, mnoge druge pa so bistveno težje opazne prostemu očesu, a zato nič manj akutne: ozonske luknje, obsežno izginjanje morskega planktona, prekinitev prehranjevalnih verig, bioakumulacija toksinov, toksičnost rečnih in morskih sedimentov, zmanjšana osvetljenost zemeljskega površja, zmanjšana slanost nekaterih morij, premiki morskih tokov, povečana intenzivnost UV sevanja ter, poleg še nekaterih drugih fenomenov, v zadnjem času pogostejše javno izpostavljeno zniževanje nivoja podtalnice in zmanjševanje zalog pitne vode.

A šele povratni vplivi učinkov tehnologij moderne zahodne civilizacije so bili pomemben (morda celo ključni) dejavnik pri legitimizaciji vprašanja o smiselnosti nekontroliranega izkoriščanja naravnih virov (torej delov okolja, ki so predmet gospodarske rabe) in čezmernega obremenjevanja z izpusti. Šele klimatske spremembe, v zadnjem času vse bolj aktualizirane in tematizirane posledice onesnaževanja, so vodile politične predstavnike teh družb, da so to temo sprejeli kot novo pomembno politično dejstvo. Vpliv okoljskih sprememb na ekonomije družb je posledično vplival tako na mnenja in odločitve politikov, kot lastnikov kapitala – čeprav se zdi, da na slednje manj izrazito. Vprašanje obremenjevanja okolja, izkoriščanja naravnih danosti in onesnaževanja je postal splošni družbeni problem šele, ko so bile negativne posledice za nacionalne in svetovne ekonomije dovolj velike in pomembne, da se jih ni več smelo ali moglo prezreti. Varstvo narave je bilo pred tem praviloma zgolj stvar posameznikov, civilne družbe, posameznih interesnih skupin in le izjemoma večjih gibanj; razlika je namreč med varstvom narave, ki je le del nekega širšega političnega programa, in naravovarstvom, ki je znotraj sebe zaključena veda ali ideja. Kot primer poskusa zgodnjega oblikovanja širšega naravovarstvenega gibanja lahko smatramo poziv Arne-ja Naessa, ki je že pred nastopom očitnih globalnih klimatskih sprememb predlagal izraz globoka ekologija: »deep ecology«.

Povsem svojstveno videnje sodobnega odnosa človeka do sebe in narave ima slovenski filozof Žižek (Krečič, 2007), ki pravi, da je Jobova tožba primer etične drže, izhajajoče iz pravega materializma. Job namreč zavrača višji smisel svojega velikega trpljenja in v njem ne more videti nobenega pomena. Kristus je po mnenju Žižka »nadaljevanje Joba in njegovega zanikanje smisla v razsežnosti Boga.« Ekologija pa je zanj »nov opij za množice.« (V tej točki se je Jonas razlikoval od Žižka: kot opij za množice je videl tehnični

napredek, kar je celo močnejše izraženo v kapitalizmu kot marksizmu; Jonas, 1990, str. 218). Žižek je proti načinu, kako se ideologija vključuje v ekologijo in kot primer navaja predpostavko, da je bilo v naravi nekoč ravnotežje, ki ga je človeštvo s svojimi posegi porušilo. Sam trdi, da tega ravnotežja nikoli ni bilo, kar pa vendarle ne pomeni, da ni moč nič narediti. Današnje zavedanje ekoloških problemov gre »na način fetišistične utaje«, ki sicer priznava, da so ti problemi skrb zbujajoči, ne verjame pa, da lahko vodijo v katastrofo. Lastno eksistenco naj bi doživljali tako močno vpeto in ukoreninjeno v naravo, da si ne moremo predstavljati, da bi jo lahko ogrozila ekološka katastrofa. Zato po njegovem ni pravo dejanje, da želimo živeti čim bolj v stiku in skladno z naravo, ampak da do nje zavzamemo distanco (Krečič, 2007).

Kot temeljno vprašanje oblikovanja sedanje in prihodnje ekološko/okoljske podobe sveta tako razpoznavamo vprašanje odnosa modernega »zahodnega« človeka do sebe, svojega bližnjega in širšega okolja, njegovo zaznavo lastnega pomena in vloge znotraj vsega, kar imenujemo narava, ter motive, ki ga vodijo pri ločevanju med dobrimi in sprejemljivimi na eni, ter slabimi in nesprejemljivimi dejanji na drugi strani. To delo je tako namenjeno vsaj delni osvetlitvi prav tega vprašanja.

1.3 VLOGA KRŠČANSTVA PRI OBLIKOVANJU MODERNE PARADIGME ODNOSA ČLOVEK – NARAVA

Politične in ekonomske okoliščine posameznih družb se stalno spreminjajo; z uveljavitvijo judovsko krščanskega pogleda na svet, ki se je oplajal z grško mislijo, pa se je v Evropi – potem, ko je krščanstvo postala uradna religija Rimskega cesarstva in se je razmeroma hitro razširilo na ostale države in družbe naše celine – nenehno krepil občutek večvrednosti človeka in manjvrednosti ostalih bitij. S kolonializacijo čezmorskih ozemelj in tamkajšnjih družbenih skupnosti s strani tedanjih pomorskih velesil se je ta ideja razširila tudi na njih in kjer je bil poznejši družbeno politično-ekonomski sistem osnovan na tradiciji družb, iz katerih so prišli kolonializatorji, se je doktrina o superiornosti človeka vrasla tudi v te na novo urejene skupnosti (sicer resda ne v popolnosti – vsaj v »nižjih« slojih ne).

Veliko aktualnih problemov modernih družb (pomanjkanje pitne vode, erozija plodne zemlje, desertifikacija, klimatske spremembe, nekatere t.i. civilizacijske bolezni) ima svoje korenine v odnosu teh družb do okolja (kot npr. toleriranje čezmernega onesnaževanja, pretirane izrabe surovin, etično spornih tehnologij), ki so v marsičem dediščina in odraz skoraj soglasno sprejete ideje o superiornosti in izbranem mestu človeka, ter naravi kot neomejeni zalogi surovin za zadovoljevanje, ne samo potreb, ampak tudi mnogih želja, ki jih je moč uresničiti s pomočjo modernih tehnologij. Po razmahu industrijske revolucije, zlasti pa v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja, so se negativne posledice takšne razlage vloge in mesta človeka razširile tudi na tiste družbe, ki v prejšnjih stoletjih niso bile

kolonializirane, ali ki so še dolgo časa ostale organizirane na predindustrijski način. Afriška in amazonska plemena, avstralski domorodci, Inuiti in nekateri drugi staroselci, s svojimi oblikami organiziranosti in načini samoohranjanja družbene celovitosti, niso nikoli prispevali k vse očitnejšim in vse bolj perečim težavam v zvezi s stanjem narave na našem planetu. Narobe bi bilo misliti, da zgolj zato, ker naj bi bili tako visoko okoljevarstveno (tudi naravovarstveno – če domnevamo, da jim gre tudi za intrinzično vrednoto narave) zavedni. Odločilneje je, da nikoli niso posedovali sredstev in tehnologije, da bi lahko sploh povzročili ekološke probleme širših razsežnosti (prim. str. 113). Kljub temu bodo v prihodnosti, zaradi bolj ali manj stalne rasti industrijske proizvodnje v industrijsko razvitih družbah in na videz neustavljivemu trendu gospodarske rasti novo nastajajočih svetovnih velesil (Kitajska in Indija) ter izrednih razsežnosti, ki jih zavzema moderno onesnaževanje okolja, negativne posledice tega onesnaževanja še očitneje vplivale na kakovost njihovega okolja in samega življenja.

Podmena o »ontološki superiornosti človeka«, utemeljena na alegorični biblični zgodbi, v kateri sam Bog zahteva od človeka, da si podvrže naravo in ji gospoduje (1Mz 1,28), je velikokrat služila kot teološki dokaz, da je izkoriščanje narave v skladu z najglobljim bistvom božjega načrta. Po tem načrtu naj bi bilo vse, kar obstaja na ravni materialnega, potrjeno edinemu (ali osnovnemu) smotru: zagotoviti fizično oziroma snovno podstat človeške eksistence, katera naj omogoči pogoje, ki so potrebni, da se bo človek lahko v polnosti realiziral v svoji (tudi transcendenčni) biti.

Velikokrat se je takšno razumevanje te zgodbe uporabljalo tudi kot dokaz samoumevnosti vnaprej določene superiornosti in nadvlade človeka nad celotno naravo. Takšno mišljenje je našlo svojo utemeljitev že v Platonovem dualizmu duha in snovi, pozneje pa se je okrepilo v obdobju razsvetljenstva in racionalizma. V modernem času tovrstna miselnost ni več toliko javno ali neposredno izražena kot idejni nosilec, ki leži v ozadju globalnega izkoriščanja naravnih virov, jo je pa vendarle še vedno moč identificirati kot tisto subtilno gonilno silo, ki daje zlasti nosilcem kapitalističnih ekonomij zahodnoevropskega tipa svojstven moralno-etični izgovor za vse intenzivnejše izrabljanje naravnih danosti ter njihovo samozaznavo kot dominantnega in edinega upoštevanja vrednega moralnega subjekta.

Zadnja desetletja prejšnjega stoletja in prva leta 21. stoletja so, tudi zaradi prej naštetih razlogov, spodbudila pri različnih avtorjih razmišljanja o iskanju vzrokov teh pojavov. Tako je nastala cela vrsta del, ki se ukvarjajo z vprašanji razmerij na osi: etika – religija – narava. V njih se kot rdeča nit pojavlja iskanje korelacij med globalnim stanjem narave in prevladujočo doktrino, paradigmo, hierarhijo vrednot sodobnih družb. Nekatera izmed teh strokovnih in znanstvenih del so uvrščena v razmeroma nova področja moderne znanosti: »ekološka politika«, »ekološka diplomacija«, »ekološko pravo«, »ekološka integriteta«, »socialna ekologija«, »filozofija narave« in – za namene tega dela najzanimivejša –

»ekološka etika«. Tudi te, zgodovinsko gledano novejša sintagme kažejo na to, da se v zadnjem času poskušajo problemi etike varstva narave in problemi onesnaževanja okolja problematizirati na neki nov, moderen in bolj znanstveno dorečen način – celo kot posebna veja znanstveno-teoretičnega dela.

Pri oblikovanju družbenega pogleda na svet, ali prevladujoče morale posamezne družbe, je velikega (ali celo odločilnega) pomena versko-religiozni okvir, v katerem se odvija zasebno in javno življenje te družbe. Mnoge okoljske, ekonomske in ideološke paradigme družb t.i. »zahodnega tipa« so zasnovane na temeljih krščanske religije. Vendar še vedno ostaja odprto vprašanje, ali je res krščanstvo tisto, ki je v prvi vrsti krivo, da so te paradigme odgovorne za sedanje stanje narave na našem planetu – kot to trdijo White (1967, 1985), Amery (1972), Drewermann (1983), Nash (1989, cit. po Wenz, 2001), Warnock (1990, cit. po Cavalieri, 2006), W. Berry (1986, cit. po Hiebert, 1996), Kaufman (1972, cit. po Hiebert, 1996) in Ošljaj (2000), Kinsley (1996, cit. po Wenz, 2001) pa krščanstvo celo imenuje »ekološko škodljivo«.

Varstvo narave se tako danes v svojem elementarnem poslanstvu sooča s povsem novim problemom, ki se kaže v obliki dokaj prikrita, a zato nič manj perečega vprašanja: »Če je primarni cilj osebnih aspiracij posameznika lastna sreča, ali so potem za dosego tega cilja legitimna in etično opravičljiva vsa sredstva, v kolikor le niso na škodo drugega človeškega bitja? Je sploh upravičeno pričakovati, da bo nekoč varstvo narave pomenilo v družbah, kot jih poznamo v Evropi danes in ki temeljijo na sedanji hierarhiji vrednot, kaj več kot samo civiliziran odziv na necivilizirana dejanja? Bosta vse večja obseg in intenzivnost negativnih posledic edino, kar bo prisililo družbe v spremembe v oblikah, načinih in metodah spreminjanja narave in izkoriščanja njenih virov? Ali pa lahko krščanstvo, kot svetovno verstvo, prevzame odgovornost za dejstvo, da je (so-)krivo za sedanjo globalno ekološko krizo ter na podlagi tega ponudi kakšno trajno rešitev in »večno spravo« z naravo.

1.4 ZGODOVINSKI NOVUM: KOLIZIJA ANTROPOCENTRIZMA IN EKOCENTRIZMA

»Narava« je po Williamsu (1988, cit. po Mlinarič, 2004) tista beseda, ki je v nekem jeziku lahko med vsemi najbolj kompleksna. Po njem ima vsaj tri pomene: a) lastnost ali značaj, b) inherentna sila in c) materialni svet s človekom ali brez njega. Širše rabljena in uveljavljena beseda okolje pa kaže na antropocentričnost modernega razumevanja narave, saj je v tem odnosu človek od narave jasneje oddaljen in manj njen sestavni del, kot to izhaja iz razmerja narava – človek (*ibid.*, str. 6).

Znanstveni problem, ki izhaja iz dejstva, da se je v zahodnoevropski misli ekocentrizem šele v zadnjih desetletjih prvič dokončno oblikoval kot alternativa antropocentrizmu, je

moč oblikovati kot vprašanje: Ali je lahko etika varstva narave, kot jo je moč razumeti z objektivnim obravnavanjem biblije – ki, kot sveta knjiga krščanstva, postavlja versko in moralno-družbeni okvir družb zahodnoevropskega tipa – tista »nova« etika, ki lahko preseže nasprotja med antropocentričnim in ekocentričnim pogledom na naravo in vlogo človeka v njej ter postane v prihodnosti nov skupni imenovalac razvoja teh družb? Da bi lahko dali vsaj približen odgovor na to vprašanje, pa je potrebno odgovoriti še na neko drugo: Ali ni prav biblično izročilo tisto, ki je kot idejno-nazorski nosilec postavilo človeka kot središče in kriterij vseh stvari, kot edini moralni subjekt?; oziroma z drugimi besedami: Ali je biblična etika tipična antropocentrična etika?

Razmah ekocentrizma lahko razumemo tudi kot reakcijo na vse bolj očitne negativne posledice antropocentričnega pogleda na svet – in to ne samo v ekološkem smislu. Za zahodnoevropsko misel je to razmeroma zelo mlada ideja, ki pa zelo hitro pridobiva vse več privržencev, zlasti med pripadniki t.i. novodobnih gibanj. Za njenega začetnika nekateri štejejo A. Schweitzerja, vendar, kot bomo videli pozneje, to sklepanje ni nujno pravilno. Pomembneje pa je razumeti, da se je ekocentrizem v začetku 21. stoletja že docela afirmiral kot enakovredna moralno-filozofska alternativa antropocentrizma in da s svojo interpretacijo hierarhije vrednot terja tudi od antropocentrizma, da znova argumentirano postavlja lastno vrednotno lestvico. Za mnoge posameznike in skupine, zlasti mlade, so razlage in učenja ekocentrične etike vsečne in privlačne – predvsem zaradi očitnih napak in negativnih posledic mnogih odločitev prejšnjih generacij, ki so zastopale izrazito antropocentričen pogled na svet. Vprašanje je ali bi vsi, ki sedaj zagovarjajo idejo ekocentrizma, enako vneto zagovarjali iste ideje, v kolikor ne bi bilo tako očitnih učinkov teh napačnih odločitev, ki se kažejo predvsem v svetovni okoljski krizi. Na neki način gre torej »zahvala« prav tem učinkom, da se je razvila zavest o nujnosti vzpostavitve novega odnosa do okolja in iskanja nove referenčne točke lastne eksistence. S tem se na novo določa ločnica med nesprejemljivimi in sprejemljivimi sredstvi, metodami in načini za zadovoljevanje lastnih potreb (ki jih je potrebno dosledno ločevati od želja) – to pa posledično vodi v nov »*modus vivendi*« (način življenja), kot ga bo moral izoblikovati posameznik in družba v prihodnosti. V kolikor bi torej lahko govorili samo o očitnih, a še vedno ne globalno usodnih učinkih antropocentrizma, bi konflikt teh dveh idej niti ne bil toliko časovno zaznamovan. Ker pa nekatere posledice človeških dejanj ogrožajo eksistenco celih populacij in ekosistemov – ter smemo zato upravičeno govoriti o potencialni apokaliptični ali vsaj globalno kataklizmični prihodnosti sveta – je časovna komponenta tega spopada še posebej pomembna.

Razlage nekaterih zagovornikov ekocentrizma, kakšen mora biti prihodnji odnos zahodnoevropskega človeka do okolja, so glede na trenutni čas še vedno zelo radikalne. Tako npr. Cavalierijeva v svojem delu *Živalsko vprašanje* (2006) piše o specizmu (neologizem, izpeljan iz latinske besede *species*) kot modernemu pojavu, ko je pripadnost biološki vrsti vzrok za določanje moralnega statusa. V tem vidi eno od oblik

diskriminacije, ki jo primerja z rasizmom in seksizmom. Humanizem po njej tako ni nič drugega kot zvrst specizma in zato enako moralno nesprejemljiv kot rasizem in seksizem; kar sta trdila sicer tudi že Salt in Singer, pri čemer je prav slednji prvi vpeljal pojem specizma (Cavalieri, 2006, str. 91-94; Ferry, 1998, str. 54-55). Za odpravo vseh trenutnih nepravilnosti, skrunjenj in nasilja nad živalmi, tako radikalen pogled na pravice živali ni nujno potreben, saj se jih da odpraviti tudi brez tega. Medtem pa Ferry v delu *Novi ekološki red* (1998) ljubezen ljudi do narave razume kot nadomestitev za bolj ali manj prikrito sovraštvo do ljudi. Ljubezen do narave naj bi samo slabo prikrivala resnično bistvo – medčloveški antagonizem, in je torej neiskrena, oziroma motivirana z napačnimi razlogi.

Posebne vrste izziv predstavlja umestitev prihodnje (nove) etike varstva narave v obstoječe filozofsko-moralne sheme. V tem delu je eno od osrednjih težišč namenjeno vprašanju pomembnosti pojmov »strahospoštovanje« in »odgovornost«, kot možnima moralno-etičnima »kompasoma«, ki bi lahko ustrezno usmerjala človeka pri sprejemanju njegovih odločitev. Njun »domet« za oblikovanje splošne, končne etike, ki bi enkrat za vselej rešila in odpravila dileme o mejah in ceni obstoja in razvoja človeške vrste na zemlji, je verjetno prekratek – vendar to ne zmanjšuje njune trenutne aktualnosti. Etika strahospoštovanja do vsega živega (Schweitzer) in etika odgovornosti do vsega, kar živi (Jonas), sta najprej etiki življenja, organizmov, organskega in ne zaobjemata narave v vsej njeni pojavnosti.

Osnovno filozofsko-moralno načelo, da je le človek lahko moralni subjekt, ostaja nesporno – ko pa trčimo ob problem objekta morale, pa se posamezne ideje (ideologije) pomembno ločijo. Nekateri priznavajo to mesto tudi živalim (Cavalieri, 2006), nekateri gredo naprej celo do rastlin ali še dlje (primer tega je Leopoldov rek: »misliti kot gora« in delo R. Nasha, 1977, cit. po Ferry, 1998, str. 81-83). A dilema, zakaj naj bi človek ne onesnaževal npr. vesolja, visokogorja ali globokega morja, kjer ne živi nihče in kjer torej ne vplivamo na nikogar, vplivamo pa na *nekaj*, ostaja nerešena. Onesnaževanje ali celo opustošenje teh prostorov je nedopustno v okvirih nekaterih novodobskih gibanj in posameznih (poganskih) družb, ki celotno zemljo, planete in vesolje razumejo z vidika celostne povezanosti posameznosti v dinamičnem ravnotežju. V skladu s to miselnostjo se na ravni Zemlje to med drugim odraža tudi kot »sposobnost«, ki je podobna sposobnosti organizmov v procesu homeostaze (t.i. teorija Gaie). Znotraj etike odgovornosti (do življenja) in etike strahospoštovanja do vsega živega pa škodljivo ravnanje človeka, ko gre za vesolje in visokogorje (oziroma ko gre za prostore, kjer ni življenja), ne more najti svoje nesporne in nedvoumne obsodbe.

1.5 EKOLOGIZACIJA ZNANOSTI KOT NOV DRUŽBEN POJAV

Ekologizacija znanosti je samo eden od procesov, ki dokazuje, da se razsežnosti, ki so domena varstva narave, stapljajo v različne znanosti. Družbena funkcija znanosti se bo s tem na novo definirala, vpliv teh procesov (tendenc) pa bo očiten tudi za celotno duhovno kulturo naše dobe. Razpoznavamo ekstenzivno in intenzivno stopnjo procesa ekologizacije, pri čemer gre v primeru prve za predmetno in problemsko razširitev obstoječih temeljnih disciplin. Druga, intenzivna stopnja, pa spreminja teoretske in spoznavnometodološke temelje družboslovnih znanosti (Kirn, 2004).

Nova teorija sodobne družbe – t.i. »družba tveganja«, katere avtor je Beck (1992, cit. po Kirn, 2004, str. 20-22) – predstavlja primer intenzivne ekologizacije družboslovnih znanosti. Ekologizacija ekonomske znanosti je stara šele dobrih 30 let, danes pa zaobjema nekatere povsem nove discipline (znotraj ekonomske znanosti), kot sta ekološki menedžment in ekonomija naravnih virov. Ekologizacija pa ni zaznavna samo v ekonomiji, ampak celo znotraj polja družbenopolitičnih problemov, saj je sedanja politika še vedno (tako kot ekonomija) politika rasti – globalni ekološki problemi pa lahko v temeljih zamajejo obstoječi sistem ekonomskega in političnega liberalizma (*ibid.*).

Poleg tega predstavlja ekologizacija družboslovnih znanosti velik izziv zlasti etiki in sociologiji. Okoljska etika se je začela uveljavljati v 70. letih 20. stoletja in po prvi od dveh razlag predstavlja zgolj razširitev obstoječe etike na celotno naravo. To pa ne predstavlja novega ali dodatnega teoretskega izziva. Medtem ko druga razlaga sega veliko globlje, saj definira okoljsko etiko na podlagi spremembe etične paradigme. Antropocentriem temelji na aksiomu, da moralo določa razmerje med svobodnimi in razumnimi subjekti. Moralni objekti pa z ekološko/okoljsko etiko niso več samo svobodni in razumni, kot je to človek. Razmerje med moralnim subjektom in objektom se s tem spremeni v samem bistvu. Etični kodeksi (nepisani), ki so značilni za poklice, katerih značilnost je velika povezanost in prepletenost z naravo (kot npr. veterinarji, gozdarji, naravovarstveniki), se zelo razlikujejo od kodeksov poklicev, kjer tega ni. Razlika je zlasti v tem, da prvi vključujejo moralni odnos do stvari, ki niso razumne in nimajo sposobnosti moralne odgovornosti. Naravne bitnosti so sicer lahko zaščitene tudi na podlagi njihove instrumentalne vrednosti za človeka in v končni konsekvenci bodo vse ekološke funkcije ter posledice enake, kot če to storimo na podlagi priznavanja njihovih intrinzičnih vrednot. Zagotovo pa razlika v izhodišču namena zaščite ne more biti enaka z vidika duhovno-vrednotnega razmerja človeka do narave (*ibid.*).

Svoje mesto je ekologija torej našla tudi v takih vedah, kot je menedžment. Tako je v 12. načelu slovenskega menedžerskega kodeksa (Možina in sod., 2002, str. 217) zapisano, da se bodo slovenski menedžerji zavzemali »za okolje, ki bo človeku in drugim živim bitjem prijetno«, da se ne bo onesnaževala narava, da se bo varčevalo z energijo in zmanjševali

posegi v naravo. V nadaljevanju avtor navaja deset etičnih pravil B. Russella in 10 božjih zapovedi krščanske vere. Iz tega potem izpelje 10 pravil, med katerimi je na 6. mestu pravilo: »Pomagaj urejati ekologijo« (*ibid.* V tem primeru gre za napačno rabo besede ekologija. Ekologija je veda, zato bi se pravilo smelo glasiti: Pomagaj reševati ekološke probleme. Pa še to zgolj v primeru, ko pridevnik ekološki ne razumemo v njegovem odnosu do ekologije kot vede, ampak v smislu razlage SSKJ – glej Slovarček – ki ta pridevnik opredeljuje v njegovem odnosu do okolja. V tem primeru je namreč »ekološki problem« potem kar enako »okoljski problem«. Vzeto strogo znanstveno pa to seveda ne velja).

V omenjenem delu se avtor dotika še širših praktičnih in teoretičnih vidikov različnih etik; ločuje teleološke etike (utilitarizem Bentham in Stuarta), etike dolžnosti (deontološka etika Kanta) in etike pravic in pravičnosti (Rawls). Opozarja pa na odločanje med absolutno etiko in absolutno neetiko, kjer prva vodi v dogmatizem in enoumje, druga pa v razkroj civilizacije ter »brezumen in brezmejen darvinizem« (*ibid.*). Eden od zaključkov je, da je etika predvsem praktična filozofija in »duhovna hrbtnica civilizacije«. Končnih pet nasvetov za etično odločanje pa je izpeljanih iz zlatega pravila etike – pozitivna oblika iz Matejevega evangelija: »Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim!« (Mt 7,12) in Konfucijeva negativna oblika: »Kar nočeš sam, ne delaj drugim!« (cit. po Možina in sod., 2002, str. 219; Konfucij, 2008). Zadnji nasvet je kriterij trajnosti, ki vsebuje odgovornost do posledic v času, ko bo do njih prišlo, in jasno izpostavljeno koristnost in pravičnost teh posledic v odvisnosti od spremenljivega okolja (Možina in sod., 2002, str. 213-220). Sicer o pravici do zdravega življenjskega okolja govori tudi 72. člen slovenske ustave, za to pravico (ljudi) pa skrbi država. V naslednjem členu je govora o dolžnosti vsakega posameznika, da varuje naravo – vendar le, ko gre za znamenitosti in redkosti. Državi pa je določena dolžnost skrbi za ohranjanje (ne varstvo) naravne dediščine (Ustava, 1991).

Kljub temu, da v zadnjem času vse hitreje poteka proces vključevanja ekologije kot vede (ali vsaj dela njenih spoznanj) v druge, zlasti družboslovne vede, pa ostaja vprašanje načina, metod in oblik uresničevanja njenih spoznanj znotraj okvirov teh ved še zmeraj odprto. Do tega procesa ni prišlo zaradi očitnih koristnosti interdisciplinarnega povezovanja, ampak kot rezultat vse bolj perečih ekoloških problemov na globalni ravni – torej bolj kot nuja in manj kot svobodna izbira. Ne gre torej več za vprašanje, ali je smiselno upoštevati ekologijo tudi v širšem družbeno-ekonomskem kontekstu in je ne puščati ob strani kot izolirano vedo, ampak gre bolj za vprašanje, kako po njeni integraciji zagotoviti tudi njeno uresničevanje. Ob tem pa znova trčimo ob človeški dejavnik, ki skozi sebi lastni sistem vrednot v končni konsekvenci odloča prav o tem: kdaj, koliko in kako bo nekdo ukrepal.

Zdi se, da je vprašanje: Zakaj ukrepati? odslej odveč, saj naj bi odgovor bil že nekaj let povsem jasen: zaradi ekoloških problemov, ki zahtevajo nujno ukrepanje. Vendar pa s tem ni dan odgovor na neko še bolj temeljno vprašanje: ali ukrepamo zgolj zaradi nas samih, saj nam ekološki problemi ogrožajo zdravje, standard in trenutne družbeno-proizvodne odnose, ali ukrepamo vsaj deloma tudi zaradi narave same, ker pač »ni lepo«, da zaradi nas izginjajo vrste in življenjski prostori (narava je v tem primeru še vedno samo objekt subjektivne volje človeka), ali pa je nujno tako ravnati predvsem zaradi narave same (v tem primeru ji priznavamo intrinzično vrednoto). A če k tretji možnosti dodamo, da tako ravnamo ne glede na to, kako naše ravnanje povratno vpliva na človeka, potem pristanemo v skrajnosti, v kateri je narava popolnoma izenačena s človekom, ali mu je celo nadrejena.

Pritrdilni odgovor na prvi dve vprašanji sicer nalaga človeku odgovornost do posledic njegovih dejanj, vendar prvenstveno zaradi povratnih učinkov, ki jih imajo ta dejanja na njega samega. V tem primeru lahko govorimo o okoljevarstvu. Dejanja človeka, ki nimajo negativnih povratnih učinkov za človeka – imajo pa negativni učinek na živa bitja ali habitate – sploh niso (nujno) predmet razmisleka okoljevarstva. Pritrdilni odgovor na tretje vprašanje pa je domena naravovarstva, ki poskuša tudi na znanstven način dokazati, da odgovornost človeka do posledic svojih dejanj ni pogojena (samo ali predvsem) z vrsto povratnih (drugotnih, posrednih) učinkov na človeka, ampak je najprej pogojena z odgovornostjo za prve, neposredne učinke na naravo.

V tem primeru gre predvsem za opredelitev motiva človeka, zakaj naj nekaj naredi ali ne – šele v nadaljevanju pa potem tudi kdaj, kje in kako. Samozaznava človeka in njegovo vrednotno umeščanje sebe, družine, družbe in človeštva nasploh v razmerje do ostalega sveta običajno izvira iz enega izmed dveh možnih izhodišč: antropocentričnosti ali ekocentričnosti. Etično delovanje, ki izhaja iz teh dveh pozicij, je lahko tako različno in s tako različnimi posledicami, da je tudi za prihodnost družbe in narave ključnega pomena, katera izmed obeh možnosti bo prevladala. Še večji izziv pa predstavlja možnost obstoja tretje opcije, ki bi lahko pomenila preseganje, preraščanje obeh prej omenjenih.

1.6 OPREDELITEV PROBLEMA

Vprašanje, iz česa lahko ali mora izhajati etično delovanje, predstavlja predmet obravnave mnogih strokovnjakov različnih področij. V svojem delu Ferry (1998) tako Callicottu očita, da sicer iz plemenitih motivov poskuša etiko izpeljati iz znanosti, kar pa po mnenju Ferryja ni sprejemljivo, saj da se je to že izkazalo kot eden »najhujših vidikov marksističnega načrta«; (Callicott je predlagal pomoč psihologa vsakomur, ki zanika veljavnost ekološkega silogizma, po katerem se pride do sklepa, da je naravo treba imeti rad; cit. po Ferry, 1998, str. 107).

Etično delovanje do narave je zlasti za krščansko verujočega izziv posebne vrste, saj se počuti kot vernik vedno razcepljen med onostranstvom (kot »pravim domom«), »bogupodobnostjo« in »gospodarjem narave« na eni, ter »narejenostjo iz zemlje« in veliko odvisnostjo od narave na drugi strani. Poleg tega mnogi pripisujejo samim temeljem krščanstva krivdo za nastanek, razmah in navidez neustavljivo nadaljevanje globalnega onesnaževanja narave, pretiranega izkoriščanja njenih danosti (virov) in uničevanja živih bitij in njihovih življenjskih prostorov. Močan dualizem, značilen za novi vek, se upravičeno razpozna kot eden ključnih dejavnikov pri nastanku in ohranjanju gospodovalno-izkoriščevalskega odnosa človeka do narave. Judovska vera naj bi kot prva zgodovinska vera prekinila s tradicijo vpetosti naravnih ciklov v polje religije, kar je bila značilnost tedanjih sosednjih ljudstev. S tem pa naj bi tudi človeka odtujila naravi in ga usmerila zgolj v pričakovanje naslednjih dogodkov. To vprašanje je za pravilno razumevanje celotne problematike velikega pomena, zato mu je potrebno nameniti posebno pozornost.

Potreba po preseganju dualizma se kaže tudi v vse številnejših gibanjih in sektah, ki poskušajo na sebi lastne načine (mnogi med njimi jemljejo navdihe pri zelo različnih virih: npr. vzhodnih religijah in poganstvu) znova vzpostaviti pristnejši stik človeka z njegovim okoljem, oziroma naravo kot tako. Vprašanje, ali je vendarle moč tudi brez izstopa iz tradicije krščanstva doseči podobno preseganje dualističnega prepada med človekom in naravo in ali je interpretacija samih temeljev krščanstva (oziroma krščanska podlaga zahodnoevropske civilizacije), resnično ena izmed največjih ovir za doseg aktualnih globalnih okoljskih in naravovarstvenih ciljev, predstavljata pomembno izhodišče problema, kateremu se posvečamo na tem mestu.

1.6.1 Idejni okvirji etičnega delovanja

Judovsko krščanska misel pomeni na neki način korekcijo grške misli, ki je »spočela« razsvetljenstvo, katerega posledica je izguba participativne zavesti v zahodnoevropski civilizaciji in posledično občutek večvrednosti človeka. Zahodni civilizaciji (oziroma krščanstvu) pa glede odnosa do narave ni največji »sovražnik« helenizem, marveč vzhodnjaški maniheizem. Le-ta naravo razume izrazito negativistično, kot posebljeno zlo ali vsaj kot njegovo posledico. Skladno s tem religioznim naukom je celo človeško telo nosilec prekletstva; čemur je blizu tudi učenje in misel (heretičnega) doketizma, ki materijo razume kot manjvredno duhu in ki ima svoj izvor v zlu (op.: zato naj bi Kristus ne imel resničnega telesa, ampak samo navidezno telo). Krščanstvo sicer ne razume človeka kot enakega ostalemu stvarstvu, vendar ga tudi ne jemlje iz njega, saj je »krona stvarstva«. Zaradi tega je vsakršno gibanje, ki išče navdihe v maniheizmu ali doketizmu (posledično pa tudi v gnozi) z vidika krščanstva nesprejemljivo (kot protiutež novomanihejskim katarom je moč postaviti t.i. »ubožne redove«). Krščanska teologija v pojmovanju odnosa

človeka do narave še zdaleč ni enotna ali enovita, saj se v nekaterih primerih celo odmika od izvirne biblične misli. Pravoslavna vera je tozadevno ostala izvirnejša, čeprav priznava hierarhičnost znotraj stvarstva – a pri tem narava še vedno služi kot instrument, ki človeku pomaga pri komunikaciji z Bogom in dviganju duha (tudi zahodna krščanska cerkev ima glede tovrstnega dojemanja narave izjemen vzor v življenju in delu sv. Frančiška Asiškega. Vendar pa ostaja ta vzor znotraj zahodne krščanske cerkve prej izjema kot pravilo in zato, ko gre za zahodno krščansko cerkev, ne moremo govoriti o nekem nepretrganem ali jasno izpostavljenem izročilu, oziroma tradiciji dojemanja narave kot načina Božjega razodevanja – zagotovo pa ne na način, kot to lahko storimo v primeru vzhodne krščanske cerkve). Razsvetljenstvo in racionalizem pa nista »prizanesla« katolištvu in protestantizmu. Razmah kapitalizma in posledična odtujenost človeka od narave sta našla ugodna tla predvsem v protestantskih deželah, kjer se je biblični rek »Podvrzita si zemljo« (1 Mz 1,28) razlagal dokaj radikalno (Kovač, 1993).

V današnjem času doživljamo krizo prevladujoče mentalitete in optimistične racionalizacije življenja. Filozofija išče rešitve te krize tudi v zanemarjenem miselnem bogastvu, ki ga najbolje povzema predvsem t.i. »visoka« literatura, saj je le-ta vseskozi ohranjala središčno mesto človeka v naravi. Pri oblikovanju novodobne etike pa so se nekateri filozofi v želji, da bi našli odgovore na temeljna eksistencialna vprašanja, začeli ozirati ne samo po literaturi, ampak tudi po bibliji; spet tretji so postali zagovorniki t.i. filozofije prava, ki naj vodi do novega pravnega sistema, v katerem bo svoje mesto imela tudi narava (*ibid.*).

Korak dalje, kot navaja Kovač (2007), je naredil Heidegger, ki je v zaznavi sveta okoli sebe doživljal predvsem Sveto. To Sveto – zlasti v naravi sami – zahteva pozornost od filozofov, saj se preko tega odkrivajo najgloblje skrivnosti same biti. Iskanje svetosti, priznavanje svetosti življenja, je iskanje, oziroma priznavanje Boga – nikoli pa ni sama bog, sicer bi to lahko enačili s panteizmom. Privlačnost in groza sta lastnosti svetega, kar mu daje potrebno osnovo, da ljudje lahko vzpostavimo do njega religiozni odnos. Temu so naklonjena nekatera ekološka gibanja, ki razumejo življenje kot nekaj božanskega. Religiozno podporo za to najdejo v nekaterih prvinah vzhodnjaških religij, katere tudi sprejemajo in deloma celo prevzemajo. Vendar je takšno doumevanje svetega tuje Heideggerju, saj veže svetost življenja s skrivnostjo bitij, oziroma biti kot take. Panteizem, kot nadgradnja dojemanja svetega v naravi, bi bil v tem primeru poenostavitev in zato je za sledenje izvirne Heideggerjeve misli o svetem ustrežnejše to skrivnost razumeti kot etično odgovornost za življenje. Ta odgovornost tako nalaga, da se božja zapoved »Ne ubijaj« razširi na vse oblike življenja – vendar s pridržkom, da je znotraj samega pojma življenja potrebno ohraniti vrednotno lestvico že zaradi različnih stopenj biti (*ibid.*).

Ekološko dejstvo je, da je nujno, da življenje živi na račun drugega življenja. Pri tem nimamo v mislih samo živega kot izvora hrane, oziroma, da so živa bitja drugim bitjem lahko v hrano. Rastline – razen mesojede – se namreč ne hranijo z drugimi živimi bitji.

Želimo samo izraziti, da vsako ohranjanje posameznega življenja nujno povzroča neko »tekmo« za dobrine in odvzemanje dela le-teh drugim. Rastlina, da bi lahko živela, drugim rastlinam v svoji okolici odteguje del vode, hranil, energije; poleg tega pa zaseda del prostora, ki ga druga rastlina zaradi tega ne more. (Kot primer življenja na račun drugega življenja med rastlinami lahko navedemo tudi alelopatijo). Ko ne gre za vprašanje svobodne izbire (torej pri vseh ostalih živih bitjih razen pri človeku), je ta zapoved tako ali tako brezpredmetna – nemogoče je nekaj zapovedovati, prepovedati ali svetovati nekemu, ki nima svobodne volje in ga vodijo le prirojeni odzivi na določene dražljaje.

»Ne ubijaj« velja torej samo za človeka, a zato ne velja samo v odnosu do sočloveka, ampak vsega življenja. Samo človek lahko vrednoti življenje (bivanje) in zato mora imeti do njega drugačen odnos kot ostala živa bitja. Še vedno bo moral za ohranjanje svojega življenja nujno končati življenje drugega bitja. Pomembno vprašanje je, kdaj je to nujno in kdaj ni. Marsikaterega konca življenja zaradi ohranjanja našega lastnega se niti ne zavedamo (npr. z vsakim našim dihom se konča življenje mnogih mikrobov) ali pa se zavestno vzamemo antibiotike, da končamo življenje patogenih mikroorganizmov v našem telesu. Ubijanje živali za hrano je vprašanje posebne vrste, saj je težko razmejiti, kdaj je nujno in kdaj ne. Sicer je to povsem spekulativna trditev, vendar menimo, da bi zapriseženi vegetarijanec ali vegan v skrajnih okoliščinah vendarle prej končal življenje drugega bitja in ga pojedel, kot pa da tega ne bi storil in bi zato umrl od lakote. V povprečnih okoliščinah pa človek lahko preživi in normalno deluje, ne da bi zato moral zavestno končati katerokoli življenje (če uživa npr. mleko, sir in dele rastlin, katerih odvzem ne pomeni tudi odvzema življenja). Meso bi lahko dobil tako, da bi počakal, da žival umre. Vendar pa se dilema pojavi že pri vprašanju kruha – moko iz semen žit lahko dobimo samo, če rastline pokosimo in jim torej končamo življenje. Da bi ne jedli kruha zaradi tega, pa se zdi nesmiselno.

Vprašanje je torej, kdaj je in kdaj ni nujno končati neko življenje? V skladu z biblično etiko je upravičeno vzeti tudi življenje sočloveku, če to storimo, ker je zaradi njegove svobodne izbire neposredno ogroženo naše življenje ali življenje drugega sočloveka (torej v samoobrambi). Inuiti se stoletja preživljajo s tjulenji ter ribami in če bi jim rekli, da zaradi varstva narave tega ne smejo, bi nas verjetno niti ne razumeli prav, saj bi to pomenilo, povedano le z drugimi besedami, da jim prepovedujemo živeti. (njihovo ubijanje nikoli ni bilo čezmerno, ker bi s tem ogrozili tudi lastni obstoj). Zagotovo pa ni nujno ubijati živali zaradi zabave, zaradi vsakršnega študijskega namena, zaradi malomarnosti, zaradi krzna, kože ali čezmernega hranjenja z njihovim mesom, zaradi tega, ker nam »gredo na živce« (recimo pajki). Na to vprašanje ni moč dati povsem enoznačnega odgovora, možno je le presojati od primera do primera (kaj je npr. z ubijanjem živali v postopku preizkušanja novega zdravila?). Najsplošnejši odgovor bi bil, da ko se človek zavestno poda na pot polnega vrednotenja življenja, ob tem sočasno začne ostriti občutek za presojo, kaj je zanj nujno in kaj ne, ko gre za končevanje življenja drugih (čim bolj je

človek tenkočuten in tankovesten, tem bolj natančno si to mejo lahko postavi). Postavljanje mej na ravni družbe za zdaj lahko poteka pri manj skrajnih primerih, kot je npr. lov za zabavo, prevoz živali, ki jim ne zagotavlja normalnega preživetja, čezmerna reja živali za hrano (če bi se sporazumeli, da nevegetarijanci še vedno smejo dobiti za svoj obrok meso, vendar v nekih zmernih, primernih količinah, potem bi že samo to bistveno zmanjšalo število zaklanih živali za hrano), redkih in ogroženih vrst (pobijanje kitov, delfinov, tjulenjev), reja in pobijanje živali samo zaradi krzna ali kože ipd. V tem trenutku bi bilo mogoče računati torej na doseganje družbenega dogovora o vsaj teh manj spornih vprašanjih in šele nato, čez čas, bi se lahko lotili bolj spornih in robnih primerov.

Novo smer razvoja etične odgovornosti do narave je načrtal Jonas, ki je v delu Načelo odgovornosti izrazil različne poglede od tistih, ki jih je zapisal Bloch (1955) v Načelu upanja. Optimističnost po Jonasu tako ni upravičena, saj tehnološkemu napredku v preteklosti ni sledil enako velik napredek etike. Človeštvo prvič v svoji zgodovini poseduje orodja, s katerimi lahko nepovratno spremeni svet ali ga celo uniči v podobi, kot jo poznamo danes. Človeštvo ne sme več za vsako ceno in slepo stremeti k napredku znanosti in mora hitro opustiti utopične ideje, saj se ne zaveda v polnosti vseh možnih posledic takega razvoja. Rešitev, ki jo ponuja Jonas, je vse prej kot pričakovana – uveljavitev strahu kot človekovega korektiva. Strah pred posledicami dejanj posledično vodi do odgovornosti. Strah ni več negativno čustvo, ampak pozitivno. To preoblikovanje je verjetno pogojeno iz več razlogov: tako s Heideggerjevo bivanjsko strukturo skrbi, kot z bibličnim vrednotenjem strahu (Kovač, 1993).

Za pravo vrednotenje Jonasovega dela Načelo odgovornosti pa je potrebno upoštevati njegovo, na Husserlovi metodi temelječo fenomenološko opredelitev bistva človeka. Rezultat tega je, da človeka vidi najprej kot bitje v interakciji z drugimi in nato tudi s stvarstvom. Človeka ni moč razumeti brez razumevanja človeštva in narave. To spoznanje vodi do sklepa, da človek ni etično odgovoren samo zase, ampak za vse ljudi in celotno stvarstvo. Prihodnost za človeštvo bo (je) možna le, v kolikor bo ravnanje postalo odgovorno. To ne pomeni več samo ene izmed bolj zaželenih alternativ, ampak gre dobesedno za biti ali ne biti. Narava je del biti človeka in ni nekaj, kar bi zgolj subjektivno spoznaval zunaj sebe, kot nekaj od sebe ločenega in popolnoma neodvisnega. Zato je odgovornost do narave, odgovornost do nas samih – kot taka pa mora najti svoje mesto v pedagoških procesih na vseh ravneh in celo v politiki. V središču Jonasove etike je še vedno človek in po njej je naravo potrebno rešiti zaradi človeka (*ibid.*).

Naslednjo stopnico v razvoju iskanja odgovora na vprašanje, kakšen naj bo prihodnji odnos človeka do narave, predstavlja t.i. Pogodba z naravo francoskega filozofa Serresa (1993). Navdih zanjo je našel v Rousseaujevem delu Družbena pogodba (ter tudi v Lovelockovi Gai; cit. po Ferry, 1998, str. 91) in zato je za obe pogodbi značilna ugotovitev, da je sožitje z okolico možno le, če prenesemo del pravic ali se nekaterim celo

odrečemo. Mnogi problemi pravnega uresničevanja Pogodbe z naravo postavljajo to pogodbo pod vprašaj, saj jih ni moč dokončno zadovoljivo rešiti. Za zdaj samo nekatere izjeme kažejo na možnost kaznovanja ljudi na človeškem sodišču zaradi kršenja pravic narave. Mnogo nerešenih dilem v zvezi z doslednim izvajanjem te pogodbe ji ne daje velike praktične vrednosti v prihodnje, nedvomno pa služi kot poskus uveljavljanja nove, ekološke utopije (Kovač, 1993).

Biblična misel o Zavezi z naravo (Chalier, 1989) je zaradi vsega prej naštetega znova postala zanimiva za nekatere filozofe. Človek ni lastnik narave, ampak njen upravitelj, saj mu je dana kot dar. Temelj te zaveze je spoštovanje in pomoč, saj se zavedamo, da narava nosi v sebi tudi komponento stvarstva. S tem pa postane del našega skupnega kulturnega prostora, znotraj katerega lahko samo z etično odgovornostjo realiziramo polnost lastne osebnosti. Zaveza z naravo še čaka, da se razvije kot ideja, a za svojo uveljavitev in potrditev ne potrebuje nujno krščanskih osnov, marveč lahko postane univerzalni odnos, temelječ na etični odgovornosti do narave. Sožitje človeka z okoljem postane tako nujni predpogoj sožitja med ljudmi, kjer etika odgovornosti dobi nov pomen in značaj, kot podarjena ljubezen (Kovač, 1993).

Ko rečemo, da je narava dar, pri tem ne zanikamo pomena zasebne lastnine. Vendar je zasebna lastnina nekaj, kar je zelo vsestranski in zapleten problem. Nenazadnje gre zgolj za družbeni dogovor, ki ima svojo veljavo znotraj zapisanega ali nezapisanega pravnega reda. Nihče ni več lastnik lastnine po svoji smrti, poleg tega se lastništvo zemlje veže na pravice koriščenja njenih danosti in prometa z njo (zato tovrstna lastnina spada med nepremičnine – ker se je ne da prenesti drugam. Prosto razpolaganje z njo torej že samo po sebi ni možno. Zemlja, ki je naša »last«, bo na istem mestu tudi po naši smrti, ko bo postala »last« drugega, dokler tudi ta ne bo umrl – in tako naprej). Priznavamo pa, da je eden od dejavnikov, ki pomembno vplivajo na probleme povezane z ekološko krizo, tudi vse večja privatizacija narave. Poleg ostalih problemov, ki so vezani na lastništvo in lastnino (konflikti med državami za ozemlja, ki pravno še niso last nikogar, a so bogata z naravnimi viri), se pojavlja tudi več ožjih, geografsko bolj zamejenih problemov – kot je npr. lastništvo divjadi v zasebnih gozdovih v neki državi (ta problem je že dolgo aktualen tudi v Sloveniji).

Monopol lovskih organizacij je ena od možnih rešitev. Nam se ne zdi toliko pomembno, kdo sme loviti in kdo ne (z vidika ubite živali je to popolnoma vseeno; seveda ob samoumevni predpostavki, da vsak, ki se mu to uradno dovoli, spolnjuje za to vse zahtevane pogoje. Kaj morajo biti ti pogoji, pa bi moral biti predmet odprtega javnega diskurza). Pomembno je, da tisti, ki to uradno sme, ubija zgolj tisto, toliko in tako, kot je nujno. Populacija slonov v Afriki dolgoročno sploh ne more preživeti, če se razmnoževanje, prehranjevanje in gibanje posameznih skupin popolnoma prepusti zgolj naravni dinamiki, zato je načrtno in premišljeno ubijanje slonov celo nujno za preživetje

vrste kot take. Če tisti, ki to izvajajo, pri tem uživa in za to pobere denar, je to problem druge vrste (sami smo mnenja, da je občutenje veselja premoči z orožjem v rokah nad ubito živaljo, ki nas ni ogrožala, lahko samo izraz primarnih nagonov, ne pa visoke etične zavesti). V prvi vrsti se nam zdi pomembnejše zagotoviti takšne mehanizme in sistemske rešitve, ki bodo onemogočali vsako usmrnitev, ki ni nujno potrebna. Vsak osebek, vsak organizem je pomemben in šteje – zato ni vseeno, ali je bilo npr. ustreljenih 92 ali 93 medvedov. V kolikor ni nujno potrebno ustreliti 93. medveda, se to po našem mnenju ne sme storiti (pogoj za to pa je predhodno natančno poznavanje ekologije vrste, znotraj vrstnih in medvrstnih odnosov, abundance populacije, meja viabilnosti itd. Zadnji rezultati prvega sistematičnega in strokovnega monitoringa populacije medvedov v Sloveniji kažejo, da je populacija pomembno manjša, kot je do sedaj bila splošna ocena – torej je bil odstrel v preteklosti odrejen na napačni oceni velikosti populacije, kar pomeni, da je bilo ustreljenih več medvedov, kot bi bilo nujno potrebno). Problem torej ni toliko lastništvo, kot družbeni dogovor o tem, katere pravice iz tega lastništva izhajajo (ter pod katerimi pogoji) in katere ne.

Človek torej nosi odgovornost za posledice svojih dejanj, ne samo do sebe in soljudi, marveč tudi do okolja, na katerega ima vpliv. Ta vpliv pa ni zamejen v svojih skrajnih razsežnostih s človeško določenimi zakoni dialektike, ampak sega onkraj njih – celo v sfero transcendence in eshatologije. Tako definirano razmerje človek – univerzum pa lahko hitro doživi vrsto interpretativnih modifikacij in variacij, ki se z biblično etiko ne morejo skladati. Nevarnost tiči predvsem v tem, da se z uveljavljanjem odnosa človek – univerzum na način, ki je povsem skladen z biblično etiko, oziroma jo le-ta celo postavlja, hitro zlijejo tudi razlage drugih etik, saj so si na tej točki ena drugi zelo blizu. Nekateri vidiki tega odnosa, kakor so si lahko v marsičem podobni, pa so si vendarle tudi pomembno različni. Te razlike v nadaljnjem teoretično-znanstvenem izvajanju predstavljajo nepremostljivo oviro za sožitje vseh etik, kar pomeni, da so si simpatične lahko le na prvi pogled in da bolj poglobljena analiza razlag njihov aksiomov vodi do antagonizma z biblično etiko. Med te biblični etiki antagonistične etike lahko uvrstimo etike, kot jih izvajajo ideje dualizma, gnosticizma, atomizma in panteizma (v podporo naši trditvi se lahko sklicujemo na 1 Kor in Mdr 13,1-9). Antagonizem dualizma in gnosticizma do biblične etike se odraža zlasti skozi njuno negiranje sveta kot ontološko dobro; kot stično točko teh etik pa lahko postavimo izhodišče, da je delovati naravovarstveno prav, ne zaradi tega, ker bi to bilo dobro samo po sebi, ampak zato, ker ima to nesporne pozitivne učinke na duhovni razvoj posameznika in družbe.

Biblična etika varstva narave pomeni izvorno krščansko razumevanje in učenje o tem, kakšen naj bo (mora biti) odnos človeka do celotne narave, zlasti v smislu ločevanja med sprejemljivimi (dovoljenimi) in nesprejemljivimi (nedovoljenimi) načini, oblikami in metodami človekovega vplivanja na naravo – tako z vidika povratnih učinkov na človeka, kot z vidika narave same. Pri definiranju pojma biblična etika ne gre za arbitrarnost

določitve etičnih norm ali institucionalizacijo moralno-etičnih in verskih skrupulov, temveč se temeljne lastnosti teh norm dokazujejo eksegetično, oziroma hermenevitično. Teleološkost in eshatološkost bibličnega sporočila/izročila lahko služi le posredno pri dokazovanju okazionalizma ali imanentne entelehičnosti v naravi.

1.6.2 Različnost veljavnih interpretacij realnega

Dualizem pojmuje svet kot nekaj absolutno ločenega od duha. Za popolno samorealizacijo duha je potrebno v skladu z doktrino dualizma materialno plat bivanja negirati. Z negiranjem pa se pomen materialnega ne izniči ali kakor koli zmanjša – nasprotno, dana mu je celo ena ključnih vlog, saj se šele z odkritim in polnim zavedanjem njegovega pomena lahko zavestno odločimo za njegovo negacijo in usmerimo svoje sile v doseg popolne osvoboditve duha in osebne samoaktualizacije, kot najvišje dualistične maksime. Skrajni primer materialnega monizma je Parmenidov »Kar je, je in česar ni, ni.« (Russell B., 2005, str. 28-29).

Zagovorniki atomizma ga izpostavljajo kot edini možen kompromis, ki se lahko obdrži v konfliktu nasprotij med zdravim razumom in elejstvom. Elejstvo kot tako pa predstavlja logično kritiko zgodnjega materializma. Atomizem je začel na novo razmišljati o duši. Kot vse ostalo je tudi ona grajena iz atomov, vendar so »atomske delce« duše bolj fini od ostalih atomov in razporejeni po celem telesu. Smrt je razpad na sestavne dele – telesne nesmrtnosti pa tako ni (*ibid.*, str. 43-46).

Bistvo gnosticizma je doživetje neposrednega uvida v božjo skrivnost in osebna spoznava Boga, kot pogoja odrešitve posameznika. Zagovorniki gnosticizma verjamejo v večno in nikoli rešljivo nasprotje med Bogom in materialnim svetom, zato so v marsičem podobni antičnemu dualizmu, od katerega so verjetno vsaj deloma tudi prevzeli nekatere osnovne ideje.

Panteizem in panpsihizem stvarni materialni svet mistificirata in mu s tem pripisujeta attribute, ki jih biblična etika ne pozna – slednji celo zagovarja, da so vse stvari v svojem bistvu duhovne in da imajo dušo. V skladu z biblično razlago je svet (univerzum) emanacija Boga, po panteistični, oziroma panpsihistični razlagi pa je vsakršna pojavnost materialnega sveta hkrati ena od oblik eksistence absolutnega, večnega in neosebnega bitja. V tem primeru je božanskost imanentno navzoča v vsaki stvari. Razlika med panteizmom in panpsihizmom je v tem, da gre pri prvem za nazor, ki enači boga in svet, pri drugem pa za nauk, ki pripisuje materiji elemente duševnosti (prim. SSKJ). Jonas (1990) to ločuje še natančneje: ker po njegovem psiha in sebstvo nista identična, verjame, da subjektivnost obstaja razpršena in da je notranjost porazdeljena na svoje posamezne

elemente (manj verjetno se mu torej zdi, da bi bile vse subjektivnosti/notranjosti v začetku enotne, oziroma združene v enem totalnem metafizičnem subjektu; str. 106-107).

Taka izhodišča naj bi podkrepili tudi nekateri znanstveni izračuni o nenaključnosti življenja, kot npr. izračun Salisbury-a (Ankerberg in Weldon, 1993), da je bila ob 10^{20} planetih, na katerih bi se lahko razvijalo življenje na podobnih temeljih, kot na Zemlji, verjetnost, da bo prišlo v 4 milijardah let na enem samem od njih do ene molekule DNK $1:10^{415}$; pri čemer je izhajal iz predpostavke, da je v vesolju življenje že bilo razvito. Taki dokazi naj bi direktno postavljali pod vprašaj veljavnost materialnega evolucionizma, katerega zagovornik je Dawkins (2006).

Svet, v vsej svoji pojavnosti, je v okvirih biblične etike lahko samo ontološko dobro, kar je hkrati najpomembnejša ločnica med biblično etiko in etikami, ki izhajajo iz prej navedenih nauk. Varstvo narave/okolja kot znanost ne spada izključno v polje naravoslovnega, saj je po svojem bistvu določena tudi z družbenimi odnosi, vrednotami, vrednostmi (torej je nujno tudi družboslovno zaznamovana – že zaradi vprašanja, ki je za varstvo narave konstitutivnega pomena: zakaj sploh varovati naravo?). Zato v okvirih te znanosti ne ostaja zgolj pri prepoznavanju nevtrálnih dejstev in zakonitosti. Etika je njena neločljiva sestavina, to pa pomeni, da se v varstvu narave vrednotijo tudi naravoslovno-znanstveno nevtralne stvari. Če so npr. v neki regiji zabeležili 90 % zmanjšanje nekega habitatnega tipa ali vrste, v drugi pa 20 %, je to nevtralno dejstvo. Razlaga tega dejstva ni več stvar naravoslovne znanosti (biologije, ekologije), ampak varstva narave. Slednje odgovarja na vprašanja, ali je oboje slabo, ali je oboje dobro, ali je eno boljše in drugo slabše, ali nujno, ali zaželeno – iz česar potem izhaja vrsta in značaj naravovarstvenega delovanja. Naravoslovna znanost (biologija) tudi lahko reče, da je znanstveno dejstvo, da npr. padec viabilnosti neke populacije pod kritično mejo pomeni 95 % verjetnost, da bo ta populacija v kratkem dokončno izginila (lahko tudi našteje vse znotrajvrstne in medvrstne odnose, ki so značilni za to vrsto), vendar iz tega še ne more izhajati, da je to vrsto nujno varovati. To je rezultat interpretacije teh dejstev – sama interpretacija pa temelji na subjektivni človeški presoji, kaj je dobro in kaj slabo ali sprejemljivo in nesprejemljivo, dovoljeno in prepovedano.

Podobno so za vernega naravovarstvenika znotraj njegovega znanstvenega dela vse naravne zakonitosti nevtralne (eno je namreč narava, drugo so zakonitosti znotraj nje) – ko pa razlaga naravovarstvenih spoznanj preide tudi na področje etike, ko se torej rezultati nevtralnega naravovarstvenega znanstvenega dela vključujejo v tok človeškega, družbenega (subjektivnega) odločanja in vrednotenja, pa veren naravovarstvenik sme vključiti tudi svoje stališče. Takrat seveda ne govori več kot naravoslovec, ampak kot člen v družbeni verigi, ki ima neko znanje in pravico, da to znanje razlaga po svoji najboljši vesti. Poleg tega bi bilo (po analogiji z načelom previdnosti) upravičeno dojemati naravo tudi z vidika nadkonfesionalnosti *kot* nekaj dobrega, saj narave to v ničemer ne postavlja v

slabši položaj ali ji kaj jemlje, marveč nam predstavlja samo še en dodatni kriterij, na podlagi katerega so učinki odločanja lahko le v korist in nikakor ne v škodo narave. Zato svobodni prevzem tega kriterija (da je svet dober) pri vernem naravovarstveniku ne more kakor koli zmanjšati kakovosti ali pomena njegovega znanstvenega dela (ga torej razvrednotiti ali relativizirati), marveč ga lahko samo dodatno izostri.

Stvarjenje je v svojem najglobljem smislu človeku nedoumljiv akt, ki ga racionalno nikakor ni moč dokončno razumeti, vendar kljub temu nujno ostaja del miselnega sveta in orodje vere. Religiozna komponenta tega stvaritvenega akta je za njegove zagovornike (oziroma vernike) manj pomembna v svoji religiozni vsebini in veliko bolj po svoji etični konotaciji. Iz verovanja sprejeto izhodišče o svetu, ki je ontološko dobro, posledično ne zahteva posebnega religioznega obredja, čaščenja ali kakršnega koli dodatnega mističnega potrjevanja. Da je svet dan kot nekaj dobrega, predstavlja na veri temelječo paradigmo, ki pa ne more zagotoviti svojega udejanjenja skozi šablonsko predpisan »versko-obredni instrumentarij«, temveč skozi nenehne interakcije posameznik-družba-okolje.

Izvajanje redne, občasne, osebne, javne ali družbene verske prakse, na podlagi katere bi se to temeljno izhodišče vedno znova postavljalo v svojem religioznem bistvu, tako ni predpogoj ali zahteva za pravoverno življenje posameznega vernika ali občestva vernih. Omenjanje in prisotnost tega je torej veliko bolj v funkciji ohranjanja in utrjevanja zavesti o svetu kot o nečem dobrem, ki naj bo podlaga individualnega in skupinskega spomina o izvoru in smotru celotnega univerzuma. Ta spomin pa narekuje, oblikuje in uravnava ravnanja, odnose in celotno hierarhijo vrednot – ne samo znotraj okvirov intimnega življenja vernika, ampak tudi v razmerju do soljudi, družbe kot take in narave.

Iskanje ravnotežne točke med sakraliziranjem realnega sveta kot nečesa dobrega in dozdevno vnaprej določenim in povsem upravičenim antropocentričnim razmerjem do istega sveta, predstavlja enega večjih izzivov za modernega katoliškega vernika. Ateisti že po definiciji ne morejo sakralizirati stvarjenja sveta, čeprav se tudi marksizem ukvarja s pojmom metafizičnega materializma, ki pa je vsebinsko vendarle nekaj drugega (čeprav ima Utopija tudi attribute transcendence). Zaradi tega lahko ateistično pojmovanje materialnega sveta temelji na izrazito antropocentričnih predpostavkah. Točka mirovanja med obema skrajnostma pa ni statična, saj je nemogoče doseči popolno soglasje glede tega, kje se ta točka nahaja – četudi se poskuša opredeliti na objektivno-normativni ravni. Nastanek vesolja bo zelo verjetno ostala nikoli do konca razrešena znanstvena uganka. (V letu 2008 (CERN) je bil dan v uporabo do sedaj največji pospeševalnik subatomskih delcev (LHC), tudi z namenom, da bi se približali razumevanju nastanka vesolja).

Znanstveniki navajajo možnost, da bodo s temi poskusi lahko ponovili okoliščine in dogodke, ki so bili nekaj sekund po velikem poku – nikakor pa ne najavljajo možnosti posnemati sam dogodek velikega poka. Poleg tega med znanstveniki za zdaj tudi ni

enotnega mnenja o tem, v koliko razsežnostih se je takrat veliki pok dogajal (in če je sploh bil). Po eni teoriji naj bi se začelo s t.i. singularnostjo, a že nekaj trenutkov po velikem poku naj bi nastalo več razsežnosti (nekateri teoretični astrofiziki govorijo o več kot desetih dimenzijah). To pa je človeški izkušnji nedosegljivo, kar pomeni, da bodo vsi koncepti za razlago nastanka vesolja nujno ostali zgolj teoretični. Kaj vse bi pomenil dokončno pojasnjen nastanek vesolja tako niti ne more biti vprašanje, vendar bi tudi dokončna in nesporna znanstvena razlaga nastanka tega vesolja ne mogla izničiti verskega pomena in vloge Stvarnika. Nam znano vesolje ima meje in ena od teorij niti ne govori več o enem, ampak o več vesoljih (t.i. večsolje, oziroma »multiverse«). To pa pomeni, da bi se problem razlage nastanka tega vesolja samo razširil na problem razlage vsega tistega, kar je zunaj njegovih meja (Carr, 2007).

V primeru tega dela, ko je predmet vrednotenja mesto in vloga človeštva v naravi, stojita sakralizacija in antropocentrična profanizacija univerzuma kot dva diametralno nasprotna si pola. Spoštovanje narave, argumentacija nujnega zavzemanja za njeno neuničevanje, seže mnogokrat tudi na področje zagovarjanja mitov in mističnega v naravi, kar je del prakse in izročil izvirnejših kultur in nekaterih »naravi prijaznejših« religij. Od tod tudi dokaj pogosto navdušenje naravovarstvenikov in ekologov za ideje budizma, hinduizma, učenja avstralskih ali severnoameriških domorodcev. V mnogih pogledih ta učenja simpatizirajo tudi s krščanskimi ali bibličnimi nazori/učenji (kot npr. učenje sv. Frančiška Asiškega), vendarle pa so v marsičem tudi pomembno drugačna – zlasti, ko gre za razumevanje kozmogonije in »statusa« Boga: ali je ta Bog en in edini, osebni ali neosebni, imanentno ali emanentno razpoznaven v naravi, Stvarnik vsega ali samo dela sveta. To pa ne pomeni, da se zaradi teh razlik negirajo številne pozitivne moralno-etične implikacije teh kultur in religij – zlasti na področju ohranjanja in varstva narave. A zavedanje teh razlik je za krščansko verujočega, če želi ostati zvest lastni veri, nujno – četudi še tako simpatizira s posameznimi interpretacijami teh kultur/religij o naravi narave in mestu človeka v njej. Z upoštevanjem (teoloških) razlik ostaja kristjan, z upoštevanjem podobnosti pa (p-)ostaja aktiven Zemljan, ki sodeluje z vsemi ostalimi, ki skrb za stanje narave razumejo kot etično dolžnost.

Mističnost narave, narava kot sveto (numinozno) in panteizem tako nimajo prostora znotraj krščanskega izročila. Lahko se jim prizna »visoka naravovarstvena vrednost«, vendar je le-to moč najti tudi v krščanskem izročilu, čeprav manj izpostavljeno. Biblijo v prvi vrsti označuje in določa njen soteriološki okvir, znotraj katerega je človek sicer centralna figura – vendar nikoli zgolj sam in samostojen, temveč kot del celotnega univerzuma. Skozi soteriološkost bibličnega sporočila dobi narava najvišjo možno lastno kakovost – je predmet edine resnične želje Absolutnega: doseči svoj eshatološki konec.

Tak sklep izhaja že iz bibličnega opisa akta stvarjenja, geneze, saj je bil svet ustvarjen kot dobro. S prvim grehom pa se ni spremenila samo nadaljnja pot človeštva, marveč je to

imelo posledice tudi za naravo. Ko človek stori greh, se to preko odnosov nujno odraža tudi na njegovem okolju. Posledice greha torej ne »trpijo« samo ljudje, ampak tudi narava. V kolikor človek ne bi grešil, narava ne bi bila ogrožena (ostala bi »edenski vrt«). Z »bibličnim padcem« človeka ni »padel« samo on, ampak je »padlo« tudi celotno stvarstvo.

V skladu z Mojzesovo postavo (1 Mz 1,26-28; 1 Mz 9,2) je bilo znotraj družbe, ki jo je ta postava določevala, mesto človeka izrazito nadrejeno v odnosu do ostalih živih bitij, vendar pa je bil v tej družbi še vedno močno prisoten tudi pozitivni ontološki značaj celotnega stvarstva. V obdobju 2000–1500 pr. Kr. (verjetno okoli 1700 pr. Kr.) sta bila napisana akadski epi o stvarjenju (Enuma eliš) in potopu (Gilgameš). Oba sta pomembno vplivala tudi na oblikovanje judovskega izročila (Riem, 1911, str. 90-115) o značaju univerzuma in o mestu človeka v njem – zlasti z vidika neizbežne odgovornosti za posledice lastnih odločitev. Vesoljni potop ima veliko večjo simbolno težo in manj kot znanstveno dejstvo, oziroma realni zgodovinski dogodek. Čeprav mu danes nihče več ne pripisuje »vesoljnih« razsežnosti, pa je v tistem času verjetno prizadel večji del tedanje oikumene. Velika simbolna teža dogodka izhaja iz na novo postavljenega odnosa človek-narava, ki je pomembno sooblikoval duhovno-religiozni svet »popotopnega« človeka. Šele globalna ekološka kataklizma je lahko očitno odrazila vse razsežnosti moralne pokvarjenosti človeštva v tistem času. Biblija navaja, da je bilo Bogu pozneje žal za to dejanje in je obljubil, da se kaj takega ne bo ponovilo. Vendar se te obljube/zaveze ne da razumeti v smislu neomejene garancije, ki človeštvo odvezuje potencialno katastrofalnih posledic njegovih napačnih odločitev.

Bistvo problema lahko povzamemo v vprašanju, ali je prihodnost novega etičnega odnosa človeka do narave lahko utemeljena na istih načelih, ki jih nekateri kritiki razumejo kot osnovni razlog za trenutno stanje narave na zemlji? Ali izvorno krščansko izročilo resnično postavlja vlogo človeka v naravi na način, ki mu kot dolžnost nalaga absolutno gospodarjenje nad naravo, ne oziraje se pri tem na negativne posledice takega gospodarjenja? Ali obstajajo znotraj teološke znanosti nesporni argumenti, ki omogočajo antropocentrično interpretacijo vloge človeka v odnosu do ostalega sveta, ločeno od posledic uveljavljanja takšne vloge? Ali je pri iskanju odgovorov za vzroke sedanje ekološke krize znanstveno neoporečno označiti biblično izročilo kot enega izmed več »krivcev«, ali celo kot edinega krivca tega stanja? Ali trenutni antropocentrični pristop lahko v nespremenjeni obliki reši ekološke probleme sedanjosti, oziroma, ali je ekocentričnost najboljša, ali celo edina možna smer reševanja ekoloških problemov za kulture t.i. zahodnoevropskega tipa? Ali obstaja med antropocentrično in ekocentrično etiko trajno nepomirljivo nasprotje in je zato možno, da posameznik lahko zagovarja le eno od obeh? Ali je možno znanstveno utemeljiti sintezo nekaterih njunih izhodišč pri oblikovanju, od obeh sicer različne, nove, nekonfesionalne etike, ki bo zmožna rešiti dileme, ki jih niti prva niti druga ne moreta zgolj sami zase?

V nadaljevanju bomo pri iskanju odgovorov na zgornja vprašanja ugotavljali razmerja med različnimi viri samega Pentatevha (jahvist, elohist, duhovniški vir in devteronomist) ter vpliv teh razmerij na možne razlage bibličnega sporočila. »Spreglek« ali zanemarjanja enega ali drugega vira vodi v redukcionizem, ki je po našem mnenju eden poglavitnih problemov pretekla (deloma tudi sedanje) hermenevtike. Načela, ki izhajajo iz upoštevanja zgolj duhovniškega vira ali jahvista so si lahko celo diametralno nasprotna. V prvem primeru je skorajda edini možni sklep jasno zasidrana antropocentrična vloga človeka v odnosu do ostalega stvarstva, v drugem pa so možni sklepi, ki vodijo vse do ekocentrizma. Trenutno prevladujoča antropocentrična razlaga torej temelji na prevladi upoštevanja duhovniškega vira in zanemarjanju jahvista. Biblija pa je vsota vseh virov in zato ni upravičeno iztrgati iz celotnega konteksta le en vir in ga predstavljati kot edino odločilnega in/ali veljavnega.

Biblično izročilo pa je lahko – v kolikor upoštevamo samo jahvista in zanemarimo duhovniški vir – celo temelj biocentrističnega pogleda na mesto človeka v naravi. Zato samo biblično izročilo ne more biti označeno kot popolnoma antropocentrično – s tem pa tudi ne krivo »legitimizira« uničevalnega odnosa človeka do narave. Zamenjava (bibličnega) antropocentrizma z (bibličnim) ekocentrizmom prav tako ne more dati zadovoljivih rezultatov pri reševanju sedanjih globalnih ekoloških, okoljskih in naravovarstvenih problemov, saj zamenjuje en skrajni center z drugim – poleg tega pa je znanstveno nekorektna. Le hkratno upoštevanje vseh vidikov biblije in »pomiritev« njenih (navideznih) notranjih nasprotij (v obliki dosledne in korektne razlage) lahko preseže obe vrsti redukcionizma in predstavlja nov (v bistvu stari) temelj prihodnje okoljske in naravovarstvene misli zahodnoevropskega človeka. Z izrazom biblični ekohumanizem je moč ubesediti tovrstno dosledno celostno interpretacijo bibličnega izročila; in prav značilnosti bibličnega ekohumanizma so predmet obravnave pričujočega dela.

Med antropocentrizmom in ekocentrizmom obstaja nepomirljivo nasprotje (s tem pa tudi soodvisnost), saj gre za dve skrajnosti iste problematike. Preseganje obeh je izziv nove razlage bibličnega izročila. Biblija je v mnogih primerih notranje kontradiktorna (»oko za oko« in »nastavite še drugo lice«; tudi npr. Rim 6,22 in Gal 5,1), spoznanje in nauk, ki sledi, pa mora pomeniti njuno hkratno upoštevanje, oziroma preseganje. Paradoksi, ki so značilni za biblijo, se ne morejo odpraviti s preprosto negacijo enega pola in izključnim upoštevanjem drugega. Znanstvena utemeljitev možne sinteze izhodišč antropocentričnega (duhovniški vir) in ekocentričnega (jahvist) vidika Pentatevha ostaja izziv, ki ga vsaj deloma poskuša rešiti to delo. Sinteza v svoji dokončni podobi pomeni preraščanje nasprotij med antropocentrizmom in ekocentrizmom in omogoča trdno osnovo nove etike varstva narave, ki je značilnost bibličnega ekohumanizma in od njenega nosilca ne zahteva nujno konfesionalne pripadnosti.

2 DOSEDANJA RAZISKOVANJA ODNOSA VERE IN NARAVE, ETIKE VARSTVA NARAVE IN OKOLJSKE ETIKE

2.1 DELA TUJIH AVTORJEV

Tematika odnosa človeka do narave lahko zaobsega mnogo možnih vidikov: zgodovinskega, kulturološkega, ideološkega, filozofskega, verskega, mitičnega, metafizičnega, znanstvenega (evolucija, ekologija, naravovarstvo) in nenazadnje socio-ekonomskega (industrija, gospodarstvo). Ko v ta odnos vpeljemo vprašanje etike in naravovarstva, se polje interesa nekoliko zoži, zlasti na obravnavo vprašanj vrednosti (sprejemljivo in nesprejemljivo, pomembno in nepomembno, dobro in slabo, večvredno in manjvredno) in njihovih medsebojnih razmerij. Nadaljevanje oženja polja predmeta obravnave predstavlja izbor bibličnega izročila kot tretjega kriterija.

Vsaka od teh treh komponent je tema zase in zato ne preseneča, da je razmeroma veliko študij, raziskav in znanstvenih del posvečenih podrobnejši obravnavi vprašanj, ki se dotikajo posamezne med njimi. Del, ki bi obravnavala vse tri teme znotraj enotnega polja, pa je veliko manj. Posamezni avtorji so tako npr. zgodaj obravnavali nekatere vidike odnosa biblije in evolucije (Riem, 1911) in se samo mimogrede dotaknili še širših razsežnosti nekaterih drugih vprašanj: npr. vesoljnega potopa. Drugi so posvetili svojo pozornost obravnavi konkretnih etičnih vidikov odnosa človeka do živali (Cavalieri, 2006; Ferry 1998) ali iskanju odgovorov o ontološki razliki med človekom in ostalim svetom (Kant 1963; Heidegger, 1995; Ošlaj, 2000).

Slednje je zanimalo že filozofe antične Grčije (Platon, Aristotel, Parmenid, Heraklit, Empedokles) in nekatere njihove misli so pozneje nadaljevali in razvijali v dobi razsvetljenstva (Descartes), oziroma še pozneje, v času nemškega idealizma (Hegel). Z dokončno utrditvijo ideje dualizma se je okrepila antropocentričnost znanstvene misli in šele potem, ko se je soočila z nekaterimi izzivi, na katere ni mogla dati odgovora (pojav globalnih ekoloških/okoljskih in naravovarstvenih problemov, ki lahko ogrozijo temelje sedanje eksistence človeštva), se je kot protiutež izoblikovala ideja, ki v svoje središče postavlja ekosfero in ne več človeka. Ekocentrizem kot ideja je že v prvi polovici 20. stoletja dobil svojo osnovno podobo in obliko (Leopold, 1933 in 1987), ki se je v drugi polovici stoletja samo še izpopolnjevala. Med najpomembnejšimi filozofi, ki jih znanstveniki in raziskovalci področja etike okolja in odnosa človeka do okolja (tudi narave) pogosto postavljajo v ospredje, so poleg prej omenjenih zlasti Kant in Heidegger, v posameznih primerih pa tudi Wittgenstein. Vpliv prvih dveh je težko oceniti, je pa v vsakem primeru zelo velik. Zanimivo je, da je Heidegger vplival na mnoge, tudi ko gre za zagovor globoke ekologije ali biocentrizma (npr. Zimmerman, 1993).

Še v začetku druge polovice 20. stoletja je bilo le malo del, ki so strokovno obravnavala temo antropocentričnosti oziroma ekocentričnosti človekovega odnosa do narave. To se bistveno spremeni šele proti koncu predzadnjega desetletja, v 90-ih pa nato izide veliko del, ki se z različnih zornih kotov dotikajo problemov okoljske etike in vpliva religij na zavest o naravi odnosa človek – narava. Med pomembnejšimi predstavniki nove smeri raziskovanja tega odnosa ter iskanja možnih rešitev je, poleg že omenjenega Leopolda, potrebno izpostaviti Singerja (1980, 1990, 1993, 2006), kot tudi Naessa (1973, 1984a, 1995), ki je celo predlagal novo znanstveno disciplino – ekozofijo (1989, str. 35-65; t.i. ekozofija T na str. 163-218). Nekateri ga uvrščajo med same začetnike globoke ekologije. Zagotovo pa so vsi trije poskušali argumentirano podati razloge za sprejetje in uveljavitev biocentrizma.

Zaradi očitnih pomanjkljivosti ekocentrizma pri iskanju za vse sprejemljivih dolgoročnih rešitev, ki bi rešile tako problema varstva narave, kot nadaljnega razvoja (obstoja) človeške civilizacije in kulture, pa se je predvsem ob koncu 20. stoletja povečalo število del, ki poskušajo preseči nedoslednosti in pomanjkljivosti tako ekocentrizma kot antropocentrizma. Kako združiti (ali bolje ne zanemariti) vse temeljne vidike, ki določajo in oblikujejo neki svetovni nazor (npr. osebni, družbeni, religiozni, politični in ekonomski motivi ter danosti) in nato priti do takšnega nazora, ki bo sprejemljiv za kar največ ljudi, hkrati pa bo reševal čim več ekoloških, okoljskih, naravovarstvenih, kulturoloških in gospodarskih vprašanj, je predstavljalo izziv, s katerim se je soočil Schweitzer (1966), potem pa še Jonas (1984). Prvi je našel odgovor v strahospoštovanju do vsega živega in brezpogojni podpori življenju, drugi pa v etiki, ki temelji na odgovornosti.

Pomembno in mnogokrat citirano delo, ki na neki način predstavlja prelomni trenutek v procesu definiranja in reševanja nasprotja med antropocentrizmom in ekocentrizmom, je delo White-a (1967, 1985). Njegova temeljna ugotovitev je, da je v samih temeljih biblije moč najti izvor miselnosti, ki se med drugim danes razpozna kot nebrzdana nadvlada zahodnega človeka – z vsemi negativnimi posledicami, ki jo spremljajo. Cobb (1993) je najprej to idejo podpiral, potem pa spodbijal. Med zgodnjimi kritiki White-a je tudi Anderson (1975, 1983, 1992, 1994), ki pa je v seriji sicer krajših prispevkov poskušal zavreči tezo, da je biblija postavila temelje človeškega gospodovanja nad naravo in njegove ločenosti od vsega naravnega.

Nekateri so bolj poudarjali problematiko izvora, razvoja in značilnosti judovske in krščanske vere, pri čemer so se dotaknili tudi vprašanj stvarstva in mesta človeka v njem. Spet drugi so se poglobljali v vprašanja prevajanja bibličnih tekstov in hermenevtike. Posebno smer iskanja rešitev nekaterih globalnih problemov v zvezi z varovanjem okolja in narave je predlagal Chalier (1989) v svojem zagovoru smiselnosti širše uveljavitve in utrditve (biblične) misli o zavezi z naravo. Nekatere pomembne aspekte vzhodne krščanske

tradicije v odnosu do narave pa sta v zadnjem času obravnavala Sandu (2005) in Nicolaidis (2005).

Posamezni avtorji so dokaj nekritično prevzeli White-ovo tezo o bibličnem izvoru uničevalnega odnosa človeka do narave (npr. Cavalieri, 2006 in Wenz, 2001), zopet drugi so poskušali dokaj neznanstveno dokazati nasprotno – med nekaterimi temi deli se pojavljajo tudi takšne besedne zveze, kot: »ekološki Jezus« (Alt, 2002), ali: »na začetku je bila ekologija« (Hüttermann, 2002). Bližje strokovni, oziroma znanstveni razlagi vzrokov sedanje ekološke krize in vloge krščanske vere v preteklosti in prihodnosti sta deli Friedricha (1982) in Dürra (1994). Pri prvem je moč prepoznati vpliv Schweitzerja, pri drugem pa Jonasa.

Podobno kot White-ova, so tudi von Radova (1962, 1966) dela velikokrat citirana, ker pomenijo pomemben vir za razumevanje odnosa dveh bibličnih motivov: odrešenja in stvarstva. Medtem ko von Rad meni, da je bil motiv stvariteljstva v biblijo dodan pozneje, kot sekundarni motiv, pa Westermann (1984, cit. po Hiebert, 1996) meni, da je za biblijsko zgodbo stvarjenja odločilen vpliv predbibličnih virov sosednjih ljudstev.

Področje okoljske etike je veliko raziskoval tudi Wenz, ki se je v svojih delih dotikal vprašanj odprave pravic zaradi vere (1992), okoljskega prava (1988), statusa človeka kot varuha narave (1996) in okoljskega rasizma (1995). Zelo pomembno pa je tudi njegovo delo o okoljski etiki kot taki (2001). Poleg njega je pomemben sodobni raziskovalec na tem področju Callicott (1984, 1989, 1991, 1994, 1995), ki sam ali s sodelavci pogosto izdaja in urejuje monografije. Med sodelavci je tudi Zimmerman, ki se ukvarja zlasti z vprašanji bioetike, pravic živali ter prehoda do globoke ekologije. Callicott se je predvsem posvetil utemeljevanju t.i. državljski interpretaciji biblije: človek je navaden član in državljan ekosistema, v katerem prebiva. V Združenih državah Amerike sta vsaj dve univerzi, ki imata v svojem dodiplomskem (oziroma podiplomskem) študiju program Okoljska etika: državna Univerza v San Franciscu in Univerza na Floridi. Slednja izvaja program z naslovom Religion Ethics and Nature in poleg ostalega ponuja pregled najpomembnejše literature na tem področju. Na Kreti pa deluje v okviru Orthodox Academy of Crete Institut za teologijo in ekologijo, ki je junija 2008 organiziral mednarodno konferenco na temo Ekološka teologija in okoljska etika (EcoThee; podnaslov te konference je bil: »Teologija se mora vključevati v iskanje rešitev ekoloških problemov«). Soorganizatorji konference so bili Kanadski forum za religijo in ekologijo, Evropski forum za raziskavo religije in okolja ter Konferenca evropskih cerkva.

Ideja Callicottovega človeka kot člana in državljana ekosistema pa ima tudi svoje nasprotnike. Tako npr. Norton (1995) odločno spodbija upravičenost sklicevanja na intrinzične vrednote narave. Vendar pa prispevka Callicotta v raziskavah antropocentrizma, oziroma biocentrizma ni moč spregledati in njegova ideja o

monističnem inherentizmu vsekakor predstavlja pomemben izziv za vse sodobne raziskovalce te problematike.

Pomembno delo je tudi delo Hieberta (1996), ki zlasti opozarja na nezadostno ali celo popolno zanemarjanje jahvista kot bibličnega vira, ki v marsičem pomembno drugače razlaga mesto in vlogo človeka v stvarstvu (naravi) v primerjavi z vse prepogosto citiranim duhovniškim virom. Nekateri drugi raziskovalci pa so se poglobili v raziskavo svetovnih religij z vidika njihovih interpretacij narave; to področje je dobilo poseben naziv: ekoteologija.

Kirn (2004) navaja dolg seznam pomembnih domačih in tujih del s tega področja (navedenih je tudi veliko del s področja trajnostnega gospodarstva, okoljske ekonomije, eko-ekonomije, globalizacije) – skoraj popoln pregled virov s področja okoljske etike pa je dostopen na spletni strani Centra za okoljsko filozofijo (COF, 2008). V okviru Centra deluje tudi posebno združenje za okoljsko etiko. Na tej strani nam je poleg pregleda skoraj celotne bibliografije s področja okoljske etike na voljo tudi vpogled v ponudbo založbe, ki pretežno izdaja dela te tematike (Environmental Ethics Books). Med njimi je veliko monografij, ki so ključnega pomena za bolj poglobljeno poznavanje tako minulega, kot aktualnega stanja na področju raziskave odnosov narava (okolje) – človek – religija.

V pregledu pomembnejših avtorjev ima svoje mesto tudi Hargrove, ki je napisal veliko del s predmetnega področja – med drugim dela o zvezi med vero in ekološko krizo, pravicah živali, ekološkem/okoljskem rasizmu in temeljih okoljske etike (1986, 1992, 1992a, 1995, 1996); poleg tega pa je urednik časopisa *Environmental Ethics*. Avtorji, ki so napisali več del in so pogosto citirani, so Conradie (2005, 2006; krščanska ekoteologija), Hessel (1996, 2000, 2002, 2004; krščanstvo, etika in ekologija), Mathews (1991, 1999, 2003, 2005; o naravi sveta z vidika znanosti in vere, panpsihizem, ekološki jaz), Rolston (1988, 1989, 1994; okoljska etika), Pojman (1998, 1999; okoljska etika), Warren (1994, 1996; ekofeminizem), W. Berry (1986, 1987, 1987a), Eliade (1954, 1996), Santmire (1985; dvoumnost ekološke obljube krščanske teologije) in T. Berry (1987), kot viden katoliški duhovnik in goreč ekolog (mnogi tukaj navedeni avtorji se pri svojem delu sklicujejo na številna druga njegova dela, ki jih je napisal v razdobju skoraj treh desetletij). Naslednji sodobnik, ki je avtor ali urednik številnih pomembnih del s področja okoljske etike je Gottlieb (1995, 1996, 2006; učbenik o religiji in naravi), zato ga drugi avtorji pogosto citirajo.

V zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja so idejni vodje globoke ekologije izdali več vplivnih del, predvsem Devall (1985), Sessions (2000) in Fox (1990), ki je iskal vezi globoke ekologije s transpersonalno psihologijo, kar se je pozneje razvilo v ekopsihologijo. Zimmerman (1993) je Heideggerja celo interpretiral kot predhodnika globoke ekologije, s čimer se je vzpodbudilo tudi zanimanje sodobnih evropskih mislecev za naravovarstvena

vprašanja. Vendar so bili mnogi globoki ekologi razočarani nad postmoderno mislijo Evropejcev, ki je v primerjavi z njihovim še vedno kazala podcenjujoč, razvrednoten status narave.

Med ostalimi raziskovalci tega vprašanja navajamo še naslednje: Moltmann (1933; dokaj zgodnje delo o ekoloških vidikih nauka o stvarjenju), Drewermann (1983; krščanstvo kot izvor uničevanja človeštva in zemlje), Cooper (1990; o t.i. »zelenem krščanstvu«), Mills in Brokaw (1990; vrednote narave), Regenstein (1991; odnos vere do živali in narave, vključno z bibličnim sporočilom o varstvu in ljubeznivosti do živali), Rankin in drugi (1992; etika in verstva), Brück (1992; vprašanje odgovornosti do stvarstva pri različnih svetovnih verstvih), Young (1992; ekologizem), Milton (1993; antropološki pogled na ekologizem), Edwards (1995; o ekoteologiji), Budiansky (1996; upravljanje z naravo na način varuha), Deane-Drummond (1996; učbenik o ekoteologiji), Winkler (1997; biblični pogled na nauk o stvarjenju z vidika ekologije), Kronawetter (1999; krščanska teologija in ekološka filozofija življenja) in Foltz (2003; antologija odnosa svetovnih verstev do okolja).

Na Hrvaškem od leta 1992 izhaja časopis Socijalna ekologija Filozofske fakultete v Zagrebu, v katerem so redno objavljeni teoretični in raziskovalni znanstveni prispevki na to temo (ur. Cifrić I.). Daljše obdobje objavljanja znanstvenih del s področja ekološke teologije je uspelo še Altnerju (1975-), v novjšem času pa je na tej temi aktiven tudi Bergmann (1995, 2002, 2005), ki poleg tega sodeluje še pri različnih oblikah mednarodnega povezovanja raziskovalcev tovrstne problematike. Barbour (1993, 1997, 2000, 2002) v svojih delih raziskuje povezavo vedenja in vrednot med znanostjo in religijo, Attfield (1991, 2003, 2006) pa se osredotoča na naravovarstveno etiko ter razlage evolucije in stvarstva. Zelo natančen pregled virov o ekologiji in teologiji predstavlja velik del dela Conradieja (2006), kjer so navedena še številna druga znanstvena dela, ki jih v našem delu ne navajamo.

2.2 DELA SLOVENSКИH AVTORJEV

Med deli slovenskih avtorjev prevladujejo v zadnjih 20 letih diplomska dela, ki so bila vzpodbujena s sočasnim naraščanjem globalne ekološke krize in potrebo po iskanju njenih globljih vzrokov. Poleg tega je Kirn (1985) že zgodaj opozarjal na škodljive posledice nekontroliranega (netrajnostnega) razvoja in je v naslednjih delih to problematiko obravnaval tudi z vidika ekonomije in entropije (1991) ter etike z vidika antropocentrizma in ekocentrizma (1992). Njegovo pregledno delo, ki povzema in dodaja nova spoznanja na področju obravnave razvoja, ekoloških/okoljskih problemov, etike in ekološke zavesti, je nastalo leta 2004.

Odnos človeka do stvarstva in ekološke probleme z vidika teologije je obravnaval Kožuh (1988), pet let pozneje je Kos (1993) v svojem delu ugotavljal značilnosti procesa spreminjanja ekološke zavesti, Kovač (1993) pa je še istega leta analiziral izhodišča in značilnosti zaveze z naravo. Krajši prispevek o holističnem videnju sveta in človeka v krščanstvu je objavil Potočnik (1994), Grmič (1994) pa je zagovarjal novo krščansko etiko odgovornosti do narave ter nujnost zamenjave antropocentrizma s fiziocentrizmom in antropologije gospodovanja z antropologijo služenja. V zadnjem desetletju prejšnjega stoletja je nastalo več diplomskih del pod mentorstvom A. Kirna, ki so raziskovala različne vidike naravovarstva, okoljevarstva in trajnostnega razvoja: Mihelič (1996) je obravnaval prehod od človekosrediščne do okoljsko-vesoljne etike, Žagarjeva (1997) pasti koncepta trajnostnega razvoja in Marovičeva (1998) naravo z družbeno-zgodovinskega vidika.

Radikalna ekološka misel je bila predmet dela Trplana (1998), kakšen je odnos svetovnih religij do narave pa je naslednje leto preučeval Beravs (1999); istega leta je Kodrin (1999) napisal delo o vprašanjih ekološke etike. Ob prelomu tisočletja je Klopčičeva (2000) obravnavala vrednote človeka tudi z vidika ohranjanja naravne dediščine, Ošljaj (2000) pa je argumentirano postavil temelje nove, diaforične etike narave. Globokar (2002) je v pomembnem delu dve leti pozneje kritično obravnaval Schweitzerjevo etiko strahospoštovanja in Jonasovo etiko odgovornosti, kot izhodišči za novo teološko etiko življenja. V tem letu je Kovačič (2002) v svojem delu podal filozofski vidik ekološke krize, Žerjav (2002) pa v svojem značilnosti nove ekološke etike in ekološkega prava. Valentinčič (2003) je skozi odnos človeka do živali ugotavljal prehod od antropocentrične do ekocentrične etike narave. Vlogo krščanstva v odnosu do varstva okolja je poleg ostalega obravnavala Mlinaričeva (2004), ekološka ozaveščenost pa je bila osnovna tema dela Kremžarja (2005).

3 CILJI RAZISKOVANJA

Kot temeljni cilj našega raziskovalnega dela izpostavljamo znanstveno podprto utemeljitev mesta, vloge in pomena etike varstva narave, temelječe na bibličnem izročilu, v odnosu do antropocentrične in ekocentrične etike, kot dveh prevladujočih in antagonističnih etik na tem področju. Gre za poskus natančne opredelitve vrednosti biblične etike varstva narave v kontekstu moderne naravovarstvene misli, ki med ostalim išče globlje razloge za sedanje globalne ekološke probleme tudi v civilizacijsko-kulturnem razmerju človeka do narave.

Poleg tega je cilj še kritična presoja nekaterih uveljavljenih tez s področja naravovarstvene etike, med katerimi presojamo zlasti teze o: a) v krščanstvu zakoreninjenem večvrednotnem in čezmerno izkoriščevalskem odnosu modernega človeka do narave, b) nujnosti novega neantropocentričnega pogleda na svet za doseganje pomembnejših miselnih in političnih premikov v smeri večje naravovarstvene skrbi, c) pomenu ontološke difference med človekom in ostalimi bitji z vidika dogmatičnega določanja vrednotno-hierarhičnih razmerij, d) intrinzični vrednoti bitij in bivajočega (ki vključuje tudi t.i. neživo naravo), ki je nujni in potencialno zadostni pogoj drugačnega človeškega ravnanja, e) primernosti »odgovornosti« in »strahospoštovanja« kot dveh potencialnih temeljev tistih novih etik, znotraj katerih bi bilo moč v bližnji prihodnosti najti odgovore na večino sedanjih naravovarstvenih vprašanj.

Eden izmed ciljev je še izdelati tematsko zaokroženo delo, ki bo v prvi vrsti ponudilo verodostojne odgovore na nekatera aktualna naravovarstvena vprašanja, ki so predmet tega dela, hkrati pa spodbudilo nadaljevanje znanstveno-raziskovalnega dela na tem področju ter s tem pripomoglo k hitrejšemu in učinkovitejšemu iskanju dolgoročnih rešitev sedanjih aktualnih naravovarstvenih problemov.

4 DELOVNE HIPOTEZE

Kot prvo hipotezo izpostavljamo trditev, da je v judovsko-krščanski religiji moč najti etični koncept zunaj konfesionalnosti. To pa omogoča, da se naravovarstvo pri svojem znanstveno-raziskovalnem delu lahko naslanja tudi na etična izhodišča odnosa človeka do narave, kot jih je mogoče izpeljati iz biblije.

Druga hipoteza je, da je redukcionistični pristop k bibliji in bibličnim virom utrjeval antropocentrizem v razumevanju narave in samega koncepta varstva narave. Bolj celovit pristop k bibličnim virom pa omogoča razkritje ekocentrične razsežnosti bibličnih tekstov in preseči nasprotja med antropocentrizmom in ekocentrizmom. Vloga in mesto človeka v stvarstvu, kot ga določa biblija, sta izjemna, vendar človeku hermenevtično dosledna razlaga ne dopušča absolutnega in povsem svojevoljnega gospodarjenja nad naravo, marveč mu to gospodarjenje nalaga kot odgovornost.

Tretja hipoteza je, da upoštevanje različnih virov, npr. jahvista, omogoča rekonstruirati in oblikovati biblični ekološki humanizem, ki ima neposredni pomen za varstvo narave in okolja.

Z induktivnim pristopom je moč argumentirano dokazati nad-konfesionalnost in neapologetičnost večine etičnih norm znotraj odnosa človek – narava, ki temeljijo na bibličnem ekološkem humanizmu. Tako utemeljena etika lahko postane v prihodnosti ena izmed gonilnih sil oblikovanja nad-antropocentrične in ne-ekocentrične paradigme, ki ne bo dovoljevala ali sprejemala uničevanja narave, bo pa še vedno omogočala duhovni, kulturni in materialni razvoj moderne civilizacije.

4.1 PRIČAKOVANI REZULTATI

Rezultate dela predstavlja metodičen izbor najpomembnejše predmetne znanstvene in strokovne literature, ki obravnava tematiko zastavljenega problema, ter iz nje povzet nabor bistvenih kriterijev, ki so potrebni za znanstveno obravnavo zastavljenih hipotez.

Naslednji rezultat je kritično vrednotenje nekaterih veljavnih razlag bibličnih tekstov, ki služijo zagovornikom antropocentrizma kot osnovni dokaz kanoničnosti, oziroma »biblične legalnosti in legitimnosti«, kateremu se pridružuje še opredelitev ključnih odlomkov za oblikovanje biblične etike. Le-ti hkrati posledično določajo temeljne značilnosti te etike.

Dosledna obdelava problematike omogoča upravičeno sklepanje o preraščanju zgolj konfesionalnih okvirjev biblične etike in jo postavlja kot nad-konfesionalno in nad-antropocentrično etiko, ki je sprejemljiva tudi za neverujočega posameznika. Na to se navezuje dokaz odgovornosti in strahospoštovanja, kot dveh človeku lastnih značilnosti/odnosov, ki zmoreta preseči probleme, ki so posledica izključno vzročno-posledičnih razmerij. Intrinzična vrednota – ne samo bitij, ampak vsega bivajočega – je v okvirih biblične etike nujna vsebina vseh možnih razmerij človeka. Rezultat dela je še dopolnitev literature s področja varstva narave, ki obravnava etične vidike naravovarstvenih problemov.

4.2 PRISPEVEK K RAZVOJU ZNANOSTI

Prispevek dela k razvoju znanosti se kaže v znanstveni utemeljitvi nujnosti upoštevanja tako filozofsko-etičnih, naravovarstvenih, kot religiozno-teoloških vsebin za celovito, dosledno in korektno obravnavo aktualnih globalnih naravovarstvenih vprašanj.

Nadalje gre za delo, ki dopolnjuje obstoječi fond vedenja dveh ved: naravovarstva in teologije – pri čemer prvo dopolnjuje zlasti v segmentu znanstveno korektnega naslavljanja in obravnavanja naravovarstvenih problemov z vidika religiozno-etičnih norm, medtem ko drugo dopolnjuje predvsem na polju teološko dosledne razlage ontološkega bistva sveta in človeka v njem, v luči aktualnih naravovarstvenih problemov. S tem se dokazuje nujnost korekcij tistih trenutno veljavnih razlag v sferi obeh ved, ki za temeljno premiso znanstvene obravnave vzrokov aktualnega naravovarstvenega stanja določajo ekskluzivnost, bodisi človeka, bodisi narave, kot edino sprejemljivo referenčno izhodišče.

Poleg tega to delo dograjuje veljavne spoznavnoteoretske koncepte znotraj naravovarstvene in teološke vede z novimi znanstvenimi dognanji, ki lahko služijo kot eno izmed potencialnih izhodišč za popravo teh konceptov v smeri njihove večje doslednosti in nove, jasno artikulirane aktualnosti.

5 METODE

Na podlagi primernosti do izbranega predmeta zanimanja in glede na vnaprej zastavljene cilje, smo med možnimi določili pet metod, ki po našem mnenju zagotavljajo učinkovito, natančno in verodostojno znanstveno obravnavo. Izbor najprimernejših metod je tako sam po sebi rezultat uporabe ene izmed možnih metod, to je komparativne metode, vendar je kot take posebej ne izpostavljamo.

5.1 ANALITIČNO-SINTETIČNA METODA

Ta metoda predstavlja osnovo našega dela, predvsem z vidika ugotavljanja pravilnosti naše hipoteze, da je kritika biblije kot vira antropocentričnega odnosa človeka do narave posledica redukcionizma pri njeni obravnavi. Na podlagi rezultatov razčlenjevanja smo nato s pomočjo sintetične metode združili posamezne pojme in ugotovitve v novo, splošnejšo celoto, ki jo povzema pojem biblični ekohumanizem. V ta namen smo uporabljali tudi izpiske, navedbe in citate drugih avtorjev, kar je sestavina metode kompilacije, a jo navajamo le kot del analitično-sintetične metode.

5.2 HISTORIČNO-KRONOLOŠKA METODA

S pomočjo historično-kronološke metode smo določili in ovrednotili časovni in družbeno-zgodovinski okvir tistih idej, ki so za to delo ključnega pomena (antropocentrizem, ekocentrizem in biblična etika), bodisi v luči njihove dokončne formacije in uveljavitve kot jasno razpoznanih gibal znotraj posameznih družb, bodisi v luči nastopa zgodovinskega trenutka, v katerem so se po lastni evolucijsko-dialektični nujnosti na novo ovrednotila ali celo korigirala nekatera njihova temeljna teoretsko-filozofska izhodišča. Z določitvijo historično-kronološkega zaporedja družbenih pojavljanj teh idej je moč argumentirati nekatere vidike njihovih medsebojnih korelacij in soodvisnosti.

5.3 MILLOVA METODA SKLADNOSTI

Metoda skladnosti je Millova induktivna metoda, ki smo jo uporabili za določitev tistih skupnih imenovalcev, oziroma idejnih presečišč, ki jih je moč argumentirati kot najelementarnejša, ter tako na njih utemeljiti nadaljnje teoretične izpeljave in koncepte. Metoda preko analize skladnosti parametrov (v tem primeru postulatov in njihovih izpeljav) in različnih pojavov (v tem primeru idej antropocentrizma, ekocentrizma in

biblične etike) omogoča utemeljeno postavljanje najverjetnejšega logičnega sklepa, kot temeljnega gradnika kasnejših induktivnih izvajanj.

5.4 INDUKTIVNA GENERALIZACIJA

Induktivna generalizacija (z drugo besedo: posplošitev; spada v sklop logike indukcije) je služila zlasti pri oblikovanju končnih sklepov našega dela, posebej pa velja izpostaviti to metodo pri našem dokazovanju nad-konfesionalnega karakterja biblične etike.

5.5 METODA REFLEKSIJE

Metoda je običajnejša v družboslovnih, kot pa naravoslovnih znanostih. Za to delo je primerna, ker je predmet obravnave etika – le-ta pa nujno obravnava nekatera teoretska izhodišča, ki niso rezultat induktivnih metod. Tako npr. spekulativno-etična metoda (poleg ostalih) omogoča Kantu obravnavo *stvari* v njeni celoti: horizontalno in vertikalno; torej tudi v smislu »prej« in »potem«. V našem primeru je nadaljevanje uporabe te metode smiselno zlasti, ker celota stvari (torej njena univerzalnost), pomeni razširitev Jonasove odgovornosti – Jonasov vidik odgovornosti pa predstavlja enega pomembnejših vidikov te naloge.

Poleg tega nekatere izpeljave in sklepi te naloge temeljijo tudi na podlagi izkustva svobodne volje in podmene, da je *biti* enako *dobro*, česar pa ni moč obravnavati z induktivnimi metodami.

6 REZULTATI

To poglavje predstavlja težišče celotnega dela, zato so podpoglavja razdeljena in naslovljena na način, da skozi logično os, ki jih povezuje, tvorijo zaokroženo smiselno celoto. Tako je bila posebna pozornost namenjena optimalnemu strukturiranju poglavij in čeprav so določena podpoglavja obravnavana širše in natančneje kot druga, to ni zaradi njihove podrejenosti ali manjše pomembnosti, marveč zaradi zavestne odločitve, da se pri našem delu bolj osredotočimo na nekatere povsem konkretne vidike krovne tematike. S tem po našem mnenju ni ogrožena verodostojnost samega dela, saj so tudi krajše obravnave nekaterih podpoglavij dovolj natančne, da omogočajo argumentirano izvajanje sklepov – po drugi strani pa puščajo odprt prostor za nadaljnje raziskave. Zato je eden od rezultatov tega dela tudi to, da predstavlja možno izhodišče in motiv za druge raziskovalce te problematike, ki bodo v nadaljevanju svojega znanstvenega dela poskušali celoviteje odgovoriti na vprašanja, ki jih je to delo samo odprlo ali le delno odgovorilo.

6.1 IZBOR BISTVENE LITERATURE

Vso zbrano literaturo smo smiselno razdelili v znanstvena, strokovna in poljudna. Tista dela, ki so bila v celoti ali pretežno poljudna, smo izločili najprej. Upoštevane so bile zgolj posamezne krajše vsebine nekaterih poljudnih del in le v primeru, ko je to služilo razumljivejši formulaciji splošnejših delov poglavij našega dela (npr. vrsta in stopnja akutnosti nekaterih globalnih naravovarstvenih problemov). Naslednja stopnja izbora je potekala na podlagi jezika, v katerem je delo napisano, oziroma prevedeno. Izbor je bil nato zožen še z vidika dostopnosti, saj se je izkazalo, da je nekatere vire skoraj nemogoče dobiti. Končni izbor je bil narejen med samim procesom dela, ko se je raziskovalna os že popolnoma izoblikovala in ko se je izkazalo, da obravnavana tematika nekaterih sicer že izbranih del toliko odstopa od premočrtnosti in logične osi našega dela, da ni več v funkciji njunega nedvoumnega raziskovanja in dokazovanja, saj obravnava problematiko z vidikov, ki za namene tega dela niso nujno bistveni – gre zlasti za dela, ki podrobneje razčlenjujejo metafizično in mistično ozadje krščanskega nauka o naravi sveta in človeka v njem.

6.2 TRIJE AKTUALNI KONCEPTI POJMOVANJA NARAVE

Tako, kot je le vesoljni potop (gre za univerzalni simbol) lahko bil vsem dovolj jasen izraz božje volje, je zopet le enako »močan« simbol lahko bil dovolj izrazno poveden, da je človeštvo v njem prepoznalo novo Božje sporočilo. Izbor mavrice, kot simbola nove zaveze Boga s človekom in kot stalno pričujoči »podpis« prisege Boga, da ne bo nikoli več

na enak način kaznoval človeštva – pa naj se zgodi karkoli (1 Mz 9), je pomenil nov korak v evoluciji odnosa Bog-človek in človek-Bog. Ta novo definirani odnos se je nujno odražal tudi na odnosu človek-narava, saj je v sporočilu te nove zaveze ob človeku povsod omenjeno tudi ostalo »meso« (ptice, živina, zveri), kar dokazuje nedvoumno voljo Boga, da se človek v trajanju zemeljskega življenja zaveda lastne pozicije v naravi, predvsem pa neločljive povezanosti in globoke medsebojne soodvisnosti. Posledice človeških dejanj se ne bodo nikoli udeležile zgolj na njem samem, vedno bodo imele učinke tudi na druge ljudi, druga živa bitja in naravo kot tako. Selektivnosti, kakršne koli »ekološke« ekskluzivnosti ali izoliranosti od narave ni moč ne doseči, niti je ni upravičeno pričakovati, saj ni v skladu z božjo voljo.

Pogost in povsem običajen naravni pojav, kot je mavrica, je postal večni atribut zaveze, oziroma sinonim za prisego Boga človeštvu, s čimer je bil naravni pojav povzdignjen nad lastno fizično naravo in pridobil elemente religiozne mističnosti. Navedki iz Svetega pisma glede sklenitve zaveze med Bogom in njegovim stvarstvom na zemlji pa dopuščajo prostor za domnevo, da v tej zavezi ni prostora za rastline, saj je govora zgolj o pticah, živini in zvereh (1 Mz 9,9-11). Na neki način to potrjuje tudi 17. vrstica, ko Bog v povzetku vsebine in bistva svoje zaveze omenja samo sebe in »meso« na zemlji (»meso« je gr. *sarx* in hebr. *basar*, oba izraza pa imata več možnih pomenov: splošna telesna snov, telesna bitja, vsa živa bitja pogojena s telesnostjo in/ali celotna človeška narava, ki jo določa propadljivost in snovnost; opombe k Rim 1,3).

Mavrica nastane, ko dežuje in hkrati sije sonce – s čimer se na simbolni ravni ponovno odvije celotna drama vesoljnega potopa – dolgo in močno deževje, narasle vode in vetrovi ter nazadnje sonce. Ob pojavu mavrice gre hkrati tako za vnovični opomin, da se zavedamo možnih posledic svojih dejanj, kot za obljubo nagrade za zvesto sledenje božji volji. Pred mavrico je bila ekvivalentni simbol zaveze sobota (sabbath), po njej je to postala obreza, z Jezusovo smrtjo na križu pa križ.

Ko so se na neki način čez nekaj tisočletij ponovile okoliščine, ki so prej vodile do odločitve Boga, da poseže vmes z vesoljnim potopom, je bila tokrat vidna realizacija te volje veliko manj dramatična in vesoljna, čeprav v končnem efektu po dramatičnosti in vesoljnosti bistveno presega sam potop. Rojstvo Jezusa Kristusa je bil sicer dolgo napovedovan in pričakovan dogodek in ko se je končno uresničil, je bil za razliko od kataklizmičnih razsežnosti vesoljnega potopa celo družinsko intimen in družbeno odmaknjen. Po izročilu so nekateri redki, a očitni naravni dogodki globalnih razsežnosti (kot je npr. pojav zvezde repatice), to intimnost rojstva vendarle razkrivali tudi ostalemu svetu. Polkrožna in sijoča oblika zvezde repatice (oziroma kometa) na neki način spominja na polkrožno in sijočo podobo mavrice, ter tako kaže na pomensko vzporednost obeh simbolov in dogodkov, ki ju zastopata. Akt učlovečenja druge božje osebe pa kaže med

drugim tudi na to, da je Bog spoštoval dano zavezo in je posegel v zgodovino razvoja človeštva na zemlji na drugačen način, kot pred tisočletji s potopom.

V kolikor se ne spuščamo v razlage obsega in intenzitete potopa ter ne iščemo fizičnih okoliščin, ki so ga povzročile, temveč ostanemo zgolj pri njegovem simbolnem pomenu – potem pridemo do ugotovitve, da je potop kot kazen bil možen samo na način, kot je tudi opisan. Ni verjetno, da bi bile živali s svojim dolgotrajnim Bogu nevšečnim vedenjem krive za njegovo odločitev, da jih pokonča z vesoljnim potopom, hkrati z njimi pa bi morali umreti tudi ljudje. Po bibličnem izročilu je zgolj človek ustvarjen po božji podobi in samo človek je imel potencial prekršiti božje zapovedi – živali te možnosti nikoli niso niti imele, zato je niti niso mogle zlorabiti. Posledično tako ne moremo govoriti o njihovi nedolžnosti, saj sploh ne morejo biti ne-nedolžne. Svobodna volja, ki je dar Boga človeku, je bil nujni predpogoj, da človek sploh lahko izbere tudi slabo namesto dobrega, oziroma, da ga ne izbere in s tem ostane nedolžen. Ta ontološka razlika pa človeku ne daje avtomatično ali samoumevno večvrednega položaja znotraj stvarstva, niti ne dovoljuje, da bi si ga človek jemal sam. Mesto, vloga in samo bistvo človeka seveda ni enako mestu, vlogi in bistvu ostalih živih bitij, saj je človek nosilec nekaterih atributov, ki jih ostalo, kar biva, nima. Ta različnost pa ne pomeni samodejno tudi ekskluzivnosti človeka kot objekta temeljnega cilja celotnega božjega načrta – odrešenja. V načrtu odrešenja ne stoji zgolj človek, ampak celotno stvarstvo. Lahko je sicer v njegovem središču, kar pa samo po sebi ne more pomeniti nič drugega, kot le zgolj to, da ta središčnost in različnost v prvi vrsti nalaga njemu samemu polno zavedanje te pozicije in vseh dolžnosti ter pravic, ki izhajajo iz nje (Hiebert, 1996).

Zanimivo je tudi, kako Bog argumentira svojo odločitev, da dokler bo trajala zemlja, zaradi človeka ne bo »več udaril vsega živega« (prim. 1 Mz 8,21). Odločitev namreč temelji na spoznanju, da: »mišljenje človekovega srca je hudobno od njegove mladosti« (*ibid.*). Človeka se preprosto ne splača tako drastično kaznovati zaradi nečesa, kar se ne da spremeniti in je neizbežno del njegove narave. Živalim ne moremo pripisati hudobnosti ali nedolžnosti, saj jim tudi ne pripisujemo zmožnosti ločevanja dobrega in slabega.

Akt potopa, vnovične zaveze Boga s človekom in »normalizacije« pogojev na zemlji za življenje, je zelo podoben aktu samega stvarjenja: kaosu sledi red, pri čemer je za ohranjanje tega vnovičnega reda znova odgovoren človek. Ta ponovitev daje prostor za sklep, da bi bila vsaka naslednja ureditev na zemlji, ki bi vzniknila iz kaosa, vnovič izročena človeku. Pri tem je zanimivo, da v prevodu biblije iz leta 1961 (prevod M. Slavič) na istem mestu piše: »Vi pa se plodite in množite, razširjajte se na zemlji in ji gospodujte!«, medtem, ko zadnji veljavni prevod pravi: »Vi pa bodite rodovitni in se množite, bodite številni na zemlji in namnožite se na njej!« (SSP; 1 Mz 9,7). Ti dve zapovedi sta si med sabo pomensko zelo različni. Nauk, ki so ga bralci sredi prejšnjega stoletja lahko razbrali iz tega, ne more biti enak nauku bralcu iz začetka 21. stoletja. Danes

na istem mestu nikjer ni več govora o gospodovanju zemlji, marveč zgolj njenemu napolnjevanju. Logični zaključek je, da je napolniti zemljo in se na njej namnožiti, če hkrati ne upoštevaš zakonitosti okolja (ali če jih celo kršiš), v katerem se želiš napolniti, popolnoma nemogoče. To pomeni, da novejši prevod v sebi implicitno nagovarja na sonaravno gospodarjenje, medtem ko stari prevod dopušča aluzije na božjo voljo, ki dovoljuje izkoriščevalsko izkoriščanje naravnih virov za egoistične potrebe človeštva. Vendar pa poglobljena razlika v razumevanju bibličnega sporočila glede gospodovalnega ali sonaravnega odnosa do narave ne nastaja zaradi različnih prevodov, ampak zaradi dveh bibličnih virov, ki imata različne razlage tega odnosa: duhovniškega vira in jahvista.

Novi prevod svetega pisma vlogo in pozicijo človeka vsaj deloma relativizira, oziroma ne omogoča več teološko-teoretičnih izpeljav v smislu absolutnega vladarstva ali gospostva človeka nad naravo. V istem poglavju je sicer še nekaj razlik med obema prevodoma v 2. vrstici, čeprav so semantično manj pomembne. Novi prevod na tem mestu vendarle ohranja strah živali pred človekom kot nekaj dobrega – kar pa je moč razumeti tudi kot zaščito njih samih pred človekom, ki vedno znova, zaradi »hudobnega mišljenja človeškega srca« podlega skušnjavi po dominantni vlogi v naravi in zato prinaša živalim slabo. Kar se giblje po zemlji in kar je v morju, je z novim prevodom še vedno v oblasti človeka, vendar je sama dikcija v primerjavi s starim prevodom milejša in manj nedvoumna: »bodi v vaši oblasti« (SSP; 1 Mz 9,2), namesto »je izročeno vaši oblasti« (enak prevod je tudi v ekumenski izdaji SP). Oblastnik v skladu s sporočilom nove zaveze ne more biti več gospodovalni izkoriščevalec, ampak je lahko le gospodar, ki celo služabniku umiva noge (Jn 13,12-14). To je torej vsak, ki sebe ne vidi kot privilegiranega in večvrednega, ampak kot nekoga, ki nosi in svobodno sprejema svoj del odgovornosti, oziroma svojemu mestu in položaju ustrezno odgovornost.

Odgovornost znotraj relacije človek – narava ni recipročna, saj rastline in živali nimajo možnosti razločevanja med dobrim in slabim, niti nimajo orodij, s katerimi bi lahko namerno ogrozile ali kršile pravice (ali sam obstoj) človeka. Čeprav je kača tako v biblični zgodbi o izgonu iz raja, kot v epu o Gilgamešu (kjer je junaku ukradla zel življenja, kar je zelo podobno zlorabi jabolka življenja v Edenu) prikazana izrazito v funkciji nasprotnika večnega in mirnega sožitja človeka z Bogom, tudi ona na neki način zgolj izpolnjuje poslanstvo, ki ji ga je namenil taisti Bog. V tem kontekstu presega svojo živalskost in postane avtonomni subjekt, z lastno voljo in nameni. V bibliji ostale živali nimajo tako visokih kognitivnih sposobnosti, odgovornosti, kompetenc ali posebnega mandata – kača ni edina prekanjena (modra) med živalmi, ampak je bolj prekanjena (najmodrejša; 1 Mz 3,1) Velikokrat pa so živali sredniki med Bogom in človekom, preko katerih se lahko hitreje in učinkoviteje odvija dialog Boga s človekom in obratno.

Njihova vloga je veliko bolj pasivna, kot v primeru kače, a kljub temu nezanemarljiva. Bileamova oslica je tak primer, saj je prej prepoznala angela, kot njen lastnik (4 Mz 22,22-

35). Kozel je lahko sredstvo, preko katerega se človek – če Bog tako hoče – opere lastne krivde (3 Mz 16,22). V tem primeru se zopet kaže vzročna povezava med človekom in živimi bitji, ki tudi nosijo posledice teh dejanj. Golob je z oljčno vejo »sporočil« Noetu, da se dnevi vesoljnega dneva bližajo koncu in da je na obzorju novo upanje; šelestenje grma na gori Sinaj je Mojzesu dalo vedeti, da je v njem sam Bog. Žabe, komarji, muhe in kobilice so bili orodja, s pomočjo katerih je Bog pokazal svojo moč in voljo nad faraonom v času egiptovskega suženjstva. Božjega moža, ki se je uprl ukazu Boga, usmrti lev, pri čemer pa ni raztrgal njegovega osla (lev je orodje Boga in zato presega svojo živalskost; 1 Kr 13,24-28). Teološko in hermenevitično pomembnejše pa so teofanije, ki se zgodijo na krajih, ki jih zaznamujejo naravne značilnosti: hrast (Sihem, 1 Mz 35; 1 Mz 13,18), tamariša (1 Mz 21,33), studenec Šiba (Beeršeba, 1 Mz 26,25; 1 Mz 26,32-33), reka (Jabok, 1 Mz 32,23-33), izvir (1 Mz 16,7-14) in gora pri Betelu (1 Mz 12,8-9; 1 Mz 13,1-4; 1 Mz 12,8; 1 Mz 35,1-15).

Izaija preroško napoveduje, da bo trajno sožitje (»kraljestvo miru«, Iz 11,6; Iz 65,25) doseženo, ko bo volk prebival z jagnjetom in panter ležal s kozličem, ko bodo teliček, levič in deček skupaj odraščali, ko se bosta krava in medvedka skupaj pasli in bo lev jedel slamo, ter ko gadi in modrasi ne bodo ogrožali otrok. Samoumevno se tega odlomka ne sme razumeti dobesedno, ampak kot sporočilo o možnosti preseganja lastne narave in pomiritve naravnih nasprotij. Gre za alegorično pripoved, ki skuša ponazoriti idealne razmere in odnose, ki bodo vladali v kraljestvu miru. A v tem kraljestvu je prehranjevanje z drugim mesom nesprejemljivo, saj prinaša trpljenje, prelivanje krvi in bolečino. Ko bo načrt odrešitve dovršen in bodo skupaj s človekom odrešene tudi živali in ostalo stvarstvo, ne bo potrebe ali želje po prelivanju krvi, po nasilju, po prizadevanju bolečine. Da bi se temu idealu morebiti lahko približali, oziroma, da bi tako stanje bilo v skladu z božjim načrtom, pa napoveduje že sam začetek biblije, saj v 1. Mojzesovi knjigi beremo, da so zelene rastline dane v živež vsemu, kar se giblje po zemlji – torej živalim: »Vsem živalim na zemlji, vsem pticam na nebu, vsemu, kar se giblje po zemlji in ima v sebi življenje, dajem v živež vse zelene rastline« (1 Mz 1,30).

Nekateri kritiki antropocentričnega svetovnonazorskega stališča, med njimi White (1967, 1985), Nash (1991, 1996, cit. po Wenz, 2001, str. 211-213), Ošlaj (2000, str. 91-95, 126-127), Amery (1972), Drewermann (1983) in Dawkins (2007), vidijo razloge njegove močne ukoreninjenosti in iz tega izhajajočega dojemanja sveta kot človeškega dominija, zlasti v judovsko-krščanskem izročilu. Legitimitete antropocentrizma pa ni moč izvajati samo na podlagi interpretacij svetopisemskih tekstov, marveč tudi iz del zagovornikov idej, ki so izrazito ne-verska, ne-krščanska. Močan antropocentričen naboj je očiten v izrekih in mislih, kot npr.: »Merilo vsega je človek« (Protagora), »Zato ni mogoče tvoriti stavka: Fizični predmeti obstajajo« (Wittgenstein, 2004), ter že omenjenih: »Kar je, je in česar ni, ni« (Parmenid), in: »Vse je merljivo in kar ni merljivo, je treba narediti merljivo« (Galileo).

To pomeni, da antropocentrizem nikakor ni produkt zgolj judovsko-krščanske religije, marveč je plod pretekle, sedanje in prihodnje samozaznave človeka, na podlagi katere si *eo ipso* pripisuje lastnosti *sui generis*. Dawkins (2006) to samozaznavo opisuje kot gensko zakodiranost in evolucijsko pogojenost, ki se ji noben človek ne more izogniti. Gre torej za nujnost, ki pa je poleg tega, da je evolucijsko pogojena, hkrati še zelo zapeljiva, saj človek s tem, ko se ji podvrže, lastno eksistenco vrednoti višje nad ostalimi, brez kakršnih koli dodatnih argumentov. Religiozni argumenti, kot npr. »bogupodobnost«, niso nujno potrebni, da bi ravnali skrajno antropocentrično – kar pomeni, da tudi neverni lahko lastno eksistenco postavljajo vrednotno višje nad druge. Skrajna oblika izživiljanja antropocentrizma je eksterminizem (Ošlaj, 2000, str. 9-10), ki v svoji skrajni konsekvenci pomeni globalni ekocid.

Podleganje »kompleksu« človeške superiornosti in večvrednosti, izvirajočemu iz helenizma (ki je v neindustrijskem okolju lahko še vedno ekološko neškodljivo), z razmahom industrializacije in razvojem industrijske družbe dobi nove razsežnosti – zlasti na področju novih tehnologij, kot je npr. etično sporni genski inženiring, oziroma ostalih področij, ki jih obravnava bioetika. Tudi nekateri teologi so mesto in vlogo človeka v naravi interpretirali na način, ki nima trdnih osnov v bibliji. Svet je »dober«, a ko v njega vstopi človek postane »zelo dober« (1 Mz 1,10-31; 1 Tim 4,4). Gre torej za novo kakovost, dodano vrednost, ki svet iz nekaj »dobrega« naredi v nekaj »zelo dobrega«. Biblična antropološka vizija razlaga, da so ljudje v središču sveta in so kakovostno višje od drugih naravnih bitij. Radikalno ekološko gibanje, ki se udejanja preko ideje biocentrizma, pa to biblično vizijo zanika (Cerkveni dokumenti, 2003, str. 44-45). Na istem mestu lahko najdemo tezo, da je biocentrizem v resnici ena od oblik zunanjega izražanja miselnosti, ki se v zadnjem času vse bolj popularizira in katere temelj je povečevanja človeštva, ob hkratnem zanikanju presežnega Boga. Problem nastane, ko se zaradi zavračanja idej biocentrizma »klasična« biblična antropologija sklicuje na »višje« mesto človeka znotraj stvarstva. Po našem mnenju je to samo druga skrajnost istega problema, ki konflikta ne rešuje, ampak ga vzdržuje. Razlaga biblije na način, da je človek »višji« od ostalega stvarstva je dokaj vabljiva in zanjo se v svetem pismu lahko najdejo argumenti, ki za razum na zadovoljiv in navidezno zelo trden način potrjujejo to tezo. Vendar pa se v tem skriva nevarnost čezmernega povečevanja pomena človeka, ki ga biblija ne opravičuje – Bog je namreč poslal Sina, da odreši ves svet in ne samo človeka (Jn 3,17).

Biblija je v osnovi soteriološka (redempciocentrična), kar pomeni, da je ideja odrešitve vseskozi jasno izražena kot njeno bistvo in da ji je vse ostalo podrejeno. Odrešitev pa ne poteka zgolj na relaciji Bog – človek, ampak tudi na relaciji celote stvari, torej Stvarnik – stvarstvo (Raz 21,5; Kol 1,20; Rim 8,21; Mdr 16,24). Svet je s človekom postal »prav dober«, vendar to lahko pomeni le, da je človek »kakovostno različen« od ostalega stvarstva. Na podlagi tega pa ni moč izvesti logičnega zaključka, da je človek hkrati tudi »središče sveta« in »kakovostno višje od drugih naravnih bitij« (Cerkveni dokumenti,

2003, str. 45). Takšna razlaga po našem mnenju ni povsem biblično dosledna in korektna, ampak je interpretacija z namenom, da bi tovrstno razumevanje veljalo kot edina dopuščena in dopustna razlaga biblije. Ker gre za dokument z novejšo letnico, je moč sklepati, da je tudi današnje učenje uradne Cerkve, da je človek višji od vsega ostalega in da je v centru stvarstva.

»Nova« biblična antropologija, kot jo razumemo, ne daje argumentov apologetični ali racionalizirajoči interpretaciji položaja človeka zaradi namena, da bi se dokazala njegova izključna ali izključevalna pozicija v božjem načrtu stvarjenja in odrešenja. Priznava pa njegovo posebno, na »bogupodobnosti« temelječo privilegirano mesto, ki v sebi imanentno vsebuje mandatarsko odgovornost do ravnanja s stvarstvom, kot darom samega Boga. Privilegij torej ni v tem, da se ljudje smemo počutiti vzvišene nad vsem, ampak, da smemo skrbeti za Božje delo. Če so torej v tem načrtu ob človeku hkrati še vse »Njegove« stvari, to v ničemer ne zmanjšuje, razvrednoti ali relativizira odnosa, ki ga ima človek kot posameznik (in človeštvo kot tako) z osebnim Bogom. Nasprotno: šele, ko človek svobodno spozna ter sprejme svoje mesto in vlogo znotraj celotnega stvarstva, postane vreden dane odgovornosti. Zato soteriološkost bibličnega sporočila pogojuje naravo njene etike, ki tako nikoli ne more biti izključujoča do drugega, do so-bivajočega.

To je skladno tudi z vsebino pisma papeža Janeza Pavla II (1990), v katerem pravi, da »je uresničevanje dolžnosti do narave in stvarstva temeljni del krščanske vere« (*ibid.*, str. 6, točka 15), in da je potrebno razpoznati uničevanje okolja kot zaskrbljujoč vidik globoke in globalne krize morale. S tem je papež Janez Pavel II postavil odgovornost za naravo kot stalno etično držo v samo osnovo krščanstva, oziroma jo je postavil kot obvezo, ki ne more biti stvar subjektivne osebne preference posameznika ali družbe, marveč je nujni pogoj za življenje po veri. Nespoštovanje te dolžnosti pa je samo eden od kazalnikov odmika družb zahodne civilizacije od smeri, ki vodi do sveta miru, le-ta pa je pogoj za realizacijo skrajnega smotra krščanstva: odrešitve. Globalna ekološka kriza je po tej razlagi zunanji odraz svetovne krize morale. Odnos človek – narava torej ni izvzet iz celotnega zgodovinskega konteksta od geneze do »dopolnitve časov«, ampak je svojevrsten »lakmusov papir«, ki kaže, v kolikšni meri je človeštvo usmerjeno proti pravim ciljem. Uničevanje narave se ne bo nehalo in problem ne bo trajno rešen, vse dokler tudi na drugih področjih človeštvo ne bo (znova) sprejelo nad-konfesionalnih univerzalnih moralno-etičnih načel kot vodilne paradigme, kot trajni »*modus vivendi*« (način življenja). Po svoje to stališče Janeza Pavla II v celoti vsebuje in zaobjema že naslov dokumenta: »Mir z Bogom Stvarnikom pomeni mir z vsem stvarstvom«.

6.2.1 Antropocentrično pojmovanje narave in njegova kritika

Antropocentrizem, ki se sklicuje na biblijo, je lahko samo redukcionističen, četudi predstavlja del eksegeze – kar pomeni, da je eksegeza, ki postavlja kot središče človeka, prav tako redukcionistična. Svojo utemeljitev je našla zlasti v izključnem poudarjanju tekstov duhovniškega vira Pentatevha in v dualizmu, katerega začetke lahko sledimo vse do Aristotela. Močnejši razmah dualizma z uveljavitvijo racionalizma v razsvetljenstvu in pozneje v nemškem idealizmu pa je idejo ločenosti človeka od narave samo še okrepil. Eksegetična redukcija in razsvetljenska interpretacija razmerja človeka do narave ne moreta veljati kot biblično dosledni.

6.2.1.1 Viri antropocentrizma

Antropocentrizem se na neki način začne že v antični Grčiji z Aristotelom – človek je ločen od narave kot *zoon logikon* (čeprav je ta še vedno bližje naravi, kot poznejši Descartesov *res cogitans*). Srčika problema leži v razumevanju bistva človeka – če ga razumemo zgolj kot proizvajalca, nujno pristanemo v antropocentrizmu. V kolikor pa ga razumemo celostno (kot biblija, kjer je njegovo izvirno poslanstvo, da v Edenu živi v harmoniji s svetom), kot nekoga, ki ima smisel za Lepo in Dobro – potem je svet ustvarjen za človeka ne zato, da ga bo čezmerno izkoriščal, ampak da ga bo kontempliral. Da je »svet ustvarjen za človeka« pomeni njegovo zlorabo samo, če človeka razumemo kot proizvajalca. Človek, kot ga razume biblija, ni človek novodobnega humanizma in biblični personalizem tudi ni novodobni humanizem, saj biblični humanizem temelji v kristocentričnem razumevanju človeka. Zato je za dosledno biblično razlago potrebno upoštevati, da je človek hkrati zemeljsko (narejen iz prsti zemlje) in transcendentno bitje (le malo »nižji od Boga«, Ps 8,5-6). Biblična etika je utemeljena v bibličnem personalizmu, čemur pa je blizu tudi platonizem. Platonsko Dobro predstavlja osnovo ekološkemu humanizmu. Prava eksegeza torej upošteva prav to: da je človek nekaj drugega, kot to definira novodobni humanizem. Biblična razlaga lahko vsebuje kot nesporno osnovo edino biblični humanizem.

Močan antropocentrični naboj je zaznati tudi v poskusu utemeljitve sveta na človeku. Antropično načelo (Ethics education, 2005, str. 11, 18-23) je poskus odgovora na vprašanje, zakaj to veselje in ne katero drugo. Sklada se s teističnim pogledom in daje podporo zlasti tistim, ki so že verni. Izhaja predvsem iz spoznanja, da je ta univerzum samo eden izmed mnogih možnih in da se je vredno vprašati, zakaj je prišlo do prav tega in takega univerzuma, kjer obstaja človeštvo. Zagovorniki tega načela trdijo, da je to rezultat nujnosti in ne naključja, ter da je to izraz ravnotežja med nasprotnimi si silami privlaka in odboja. Intrinzična moč teh nadzirajočih sil narave je določena s skrivnostno skupino čistih

števil, znanih pod imenom »konstante narave«. To načelo je izrazito teološko, ko se ga razlaga na način, da vesolje *mora* biti takšno, da je nastal človek, medtem ko manj teološko obarvana razlaga istega načela govori, da vesolje *ima* takšne značilnosti in razsežnosti, da je lahko prišlo do nastanka človeka (*ibid.*).

Antropično načelo (Ethics education, 2005, str. 18-23) se izraža v treh oblikah: kot šibko antropično načelo (WAP), močno antropično načelo (SAP) in končno antropično načelo (FAP). Po prvi opazovane vrednosti vseh fizikalnih in kozmičnih količin niso enako verjetne, ampak zavzemajo vrednosti, ki so zamejene (določene) z zahtevo/potrebo, da obstajajo območja, kjer se lahko razvije na ogljiku osnovano življenje ter z zahtevo, da bo vesolje lahko postalo dovolj staro, da bo do tega tudi prišlo. Močno antropično načelo zagovarja, da v vesolju preprosto morajo obstajati točno te značilnosti in lastnosti, ki v nekem časovnem obdobju omogočijo razvoj življenja. To utemeljuje na treh možnih argumentih: da obstaja samo en možen univerzum, ki je »urejen« (načrtovan) z namenom ustvarjanja in ohranjanja »opazovalcev«; da so »opazovalci« nujni, da bi univerzum lahko sploh bival (deležniško antropično načelo ali PAP); da je množica drugačnih univerzumov nujna, da bi lahko obstajal ta univerzum (povezava na razlago kvantne mehanike). Končno antropično načelo pa trdi, da je moralo priti v univerzumu do inteligentnega procesiranja informacij in da, ko enkrat eksistira, več ne neha obstajati.

6.2.1.1.1 Redukcionistično pojmovanje biblije

Redukcionističnemu pojmovanju biblije se izognemo, v kolikor enakovredno upoštevamo vse biblične vire. Pretirano poudarjanje enega vira in spregled ali zanemarjanje drugega ne more veljati kot biblično verodostojno. Le na podlagi analize in sinteze celotnega teksta je moč izpeljati končne zaključke. Pri tem nas sama narava bibličnih tekstov (skozi daljše obdobje jih je napisalo več avtorjev, ki so do iste stvari imeli različna stališča) postavlja pred izziv, kako na ustrezen način vse te dejavnike primerno upoštevati. Pri tem velja upoštevati še nauk Cerkve, da je kljub vsem tem značilnostim in notranjim nasprotjem, biblija navdihnjena od Svetega Duha in da torej ti teksti ne predstavljajo naključja ali zgolj svojevoljnega, subjektivnega in osebnega pogleda posameznega avtorja. Teksti biblije so tako večni, nespremenljivi in odražajo voljo Boga (Mt 5,18; Mt 24,35; Mr 13,31; Lk 16,17; Lk 21,33).

Problem nastane, ko bralec/razlagalec dobi mešana sporočila o isti stvari. Tak primer je tudi sama zgodba o stvarjenju in razlaga mesta človeka v svetu. Trije različni biblični viri, ki to opisujejo, so si v tem celo ontološko različni. To lahko povzroča neko vrsto shizofrenega stanja, saj ni moč zlahka in nedvoumno zaključiti točnost bibličnih razlag glede nekaterih temeljnih vprašanj, kot npr.: Kaj je človek? Dva med temi viri, duhovniški

in jahvist, sta si pri tem skoraj diametralno nasprotna: po prvem je človek podoben Bogu (1 Mz 1,26-27), po drugem pa je narejen iz prsti zemlje. Izključno upoštevanje zgolj duhovniškega vira lahko daje samo antropocentrične razlage, nasprotno pa pretirano potenciranje jahvista lahko vodi celo do ekocentrične razlage biblije (osebne preference razlagalca do antropocentričnega, oziroma ekocentričnega pogleda na svet tako bistveno krojijo naravo končnega rezultata). Za biblično dosledno razlago je torej potrebno upoštevati vse vire, se zavedati vseh razlik, ki so med njimi, in ugotoviti, ali so medsebojno izključujoče, ali pa jim je moč najti zadovoljivo razlago.

Von Rad (1966; cit. po Hiebert 1996, str. 4-5) v svojem delu pravi, da je bistveno sporočilo jahvista odrešitev. Zanj je temelj biblije razmerje Bog – človek in stvarstvo ni ustvarjeno samo za sebe, ampak kot pomoč za odrešitev človeka. Narava stimulira vero in je sicer lepa, a je zgolj scena za odrešenje človeka. Kot teološki problem se kažeta dva koncepta: ostra dihotomija znotraj relacije odrešenje-stvarstvo in razlika med zgodovino in naravo. Von Rada je očaral Izaija II, ki je z lahkoto združil ti dve doktrini, ki sta za naš način mišljenja (skoraj) nezdružljivi. Von Rad meni, da v biblični religiji prevladuje sfera človeške kulture – odrešitev presega vse ostale interese. Enako razliko narava-zgodovina vidi tudi Wright (1952; cit. po Hiebert 1996, str. 5-6), ki prav tako pravi, da je glavna tema biblije človeška zgodovina: narava je služabnik zgodovine. Bog se razkriva v zgodovinskih dejanjih, v čemer vidi razliko biblične religije v primerjavi z ostalimi. Iz tega sledi delitev na naravne in zgodovinske vere – ki je v bistvu zgolj biblijska. Za Wrighta je narava celo nevarna za vero (*ibid.*, str. 7).

Hiebert sicer navaja zagovornike teze, da je sfera verske realnosti za Izrael njegova zavrnitev narave in sprejem zgodovine. To naj bi pomenilo iniciacijsko fazo v emancipaciji misli v stran od mita. Biblijska kultura bi tako storila prvi korak k spekulativni misli, ki je v ozadju moderne znanosti, predvsem z raz-ločevanjem Boga od narave. Biblična misel naj bi bila torej prvi primer poti v stran od mita, ki se je pozneje v polnosti dopolnila v misli grških filozofov. Vendar pa se Hiebert s tako oceno ne strinja. Interpretacija narave v sodobnih bibličnih razlagah temelji na štirih pojmovanjih: narava in zgodovina sta si različni, biblijska vera je osnovana na zgodovini in ne naravi, biblična vera je oddaljena od drugih starih naravnih verstev in biblična zgodovinska zavest je bila napredek v evoluciji človeške misli. Posledica vsega tega je marginalizacija narave, oziroma opredelitev narave kot problema. Robinson (1946; cit. po Hiebert, 1996, str. 7-8) pravi, da je Jahvejev ultimativen odnos do stvari izpeljan iz njegovega odnosa do človeka in da izkušnja realnosti ne temelji več na naravnih ciklih, ampak na zgodovinskem dejstvu odrešenja.

Mitična oseba ni svoboden kreator, ampak je subjekt kozmosa. V biblični religiji pa zgodovina nadomesti kozmos. Bog je viden v človeških dogodkih bolj kot v naravnih pojavih. Odnos med njima tako ni več kozmičen, ampak dialoški. To je privedlo do desakralizacije narave. Z izvzemom Boga iz narave je biblijska vera naravo spremenila v

objekt. Biblijska vera je »dala« naravo na razpolago znanosti – s tem, ko je pretrgala vezi med človekom, Bogom in naravo, kot so to poznali Sumeri, Babilonci in Egipčani. Biblijska zgodba o stvarjenju je začetek procesa raz-o-čaranja (Cox, 1965, cit. po Hiebert 1996, str. 13. Cox je na tem mestu uporabil izraz »disenchantment«, kar Sinclair, 1993, razlaga kot občutek biti razočaran. Domnevamo, da je Cox to besedo namerno uporabil kot besedno igro, s katero je želel izraziti tako začetek procesa odčaranja, demistificiranja narave, kot to, da je človek s tem naravo tudi na neki način razočaral, »pustil na cedilu« – če naravi antropomorfno pripišemo značaj subjekta. »Entchantment« je po Sinclairu (*ibid.*) namreč tako občutek navdušenja in radosti nad nečim čudovitim, skrivnostnim, kot tudi začarati koga v magiji. Zato namesto besede od-čarati, ki bi vsebovala samo magični, mistični vidik, prevajamo z besedo raz-o-čarati, ki lahko pomeni oboje – torej tudi čustveno plat tega procesa, oziroma odnosa). Ta proces pa je bil predpogoj za razvoj moderne znanosti (Hiebert, 1996, str. 12-13).

White (1967, 1985; prim. Hiebert 1996, str. 13-15) je skušal dokazati, da današnje vrednote izvirajo iz zahodne religijske dediščine – ki gre nazaj vse do biblije in do njenih zgodb o stvarjenju v Genezi. Zanj je zgodba o stvarjenju dualistična in močno antropocentrična. Fizični svet je bil ustvarjen zgolj zato, da služi namenu človeka. Hiebert ugotavlja, da je White-ov dualizem človeka in narave konceptualno vzporeden dihotomiji zgodovine in narave. Zatem še ugotavlja, da nekateri drugi avtorji (Hendry) prav tako zasledujejo odnos zahoda do narave vse do biblije. V izraelski veri je zgodovina vedno prvo področje delovanja boga – narava je vedno sekundarnega pomena. Tako ti avtorji še menijo, da je zgodba o stvarjenju na začetku biblije vzrok napačne predstave, kaj je bistvo vere – prava biblična vera se namreč v skladu z njihovo interpretacijo začne z bogom ljudi. Med raziskovalci tega vprašanja vidijo nekateri v izraelski literaturi prehod od naravnega do zgodovinskega verstva (zlasti v duhovniških virih biblije), s čimer je izraelska religija postopno postala de-naturalizirana in končno dosegla raven popolne negacije narave. Hiebert (*ibid.*) opozarja, da je veljavnost tega pogleda odvisna predvsem od tega, kako dobro razlagalci razlagajo podrobnosti samega bibličnega teksta, s čimer se strinjamo tudi mi.

Hiebert (1996) povzema, da so Mojzesove knjige delo vsaj treh ločenih virov – najstarejši je jahvist (nekateri menijo, da je tudi ta sestavljen iz dveh virov: nomadskega in poljedelskega), potem elohist in kasneje še duhovniški vir, ki je na novo vključil oba prejšnja, sam pa postavil zgodbo s Sinaja za svoj center. Verjetno je tudi Devteronomij nastal kot povsem svoj vir. Dolgo ni bilo nobenih pravih študij o jahvistu. Prav jahvist pa ima (kot tudi vsi ne-duhovniški viri) združevalen in koheziven (povezujoč) pogled na naravo. Hiebert v nadaljevanju svojega dela ugotavlja, da so nekateri razlagali jahvista kot občudovalca (zagovornika) nomadstva, ki ga simbolizira pastir Abel, in kot neprijaznega (celo sovražnega) do sedentarne kanaanske družbe, ki jo simbolizirana poljedelec Kajn. To naj bi predstavljajo tudi konflikt dveh verovanj – verovanje v Jahveja in verovanje v Baala

(božanstvo čašчено z naravnimi rituali). Hiebert želi jahvistovo sporočilo obravnavati ločeno od idealistične predpostavke o ločenosti materije in duha. Čeprav je v jahvistu narava zelo očitno izpostavljena, so drugi avtorji to dejstvo obravnavali obrobno, sekundarno in niso smatrali, da bi narava za jahvista lahko bila celo bistvenega pomena. Tudi to je razlog, da je še danes zelo razširjen pogled, da je narava zgolj obrobne pomena v religiji, ki je prežeta zgolj s človeškim odrešenjem. Po Hiebertu je bistvenega pomena, da razumemo, da je odločilnega pomena za jahvista tesna povezava pokrajine in ideologije (*ibid.*, str. 37-43). Zgodbe o nastanku imajo funkcijo utemeljitve – postavitev podlage. Začetek, kot ga poznamo (Gen 1,1-2; Gen 1,4a), je napisal poznejši duhovniški vir, a je prišel v bibliji pred jahvista. Duhovniška zgodba o stvarjenju je tako prva, čeprav je najstarejša zgodba (vir) jahvistova zgodba o Edenu. Jahvistova zgodba (Hiebert raje uporablja izraz ep) se mnogokrat redukcioniistično razlaga zgolj z vidika duhovniškega vira. Mnogokrat pa se iskanje odgovorov konča že z duhovniškim virom in jahvistova zgodba ostane povsem prezrta. Zgodba o nastanku in značaju narave, ter o vlogi in mestu človeka v njej, kot to opisuje duhovniški vir, je tako postala veljavni standard razlage biblične misli (*ibid.*, str. 30-31).

Podobno kot biblija, tudi mezopotamski ep Enuma eliš začenja z naštevanjem značilnosti mezopotamske kulture in okolja, ki še niso nastale. Obe zgodbi torej ne opisujeta, kakšno je predstvariteljsko okolje, ampak opisujeta – naštevata – stvari, ki jih še ni, in ki šele bodo (dež, poljščine, zemlja). Zgodba o Edenu ne opisuje ne ekologije vrta, niti praznine pred njim. Osrednji lik podobe jahvistovega okolja (ali kot pravi Hiebert »pokrajine«) je *adama*: orna zemlja. To je mesto namakanja, človekovega dela in material, iz katerega so narejeni človek in živali. Adam in Eva sta bila izgnana v *adama*: splošni izraz za vso (kopno) zemljo je *eres*. V zgodbi o Kajnu in Abelu je *eres* rabljena kot namerno nasprotje za *adama*, da bi se razločevalo kot neplodno območje, v katerega je pregnan Kajn (Gen 4,12; Gen 14). Arhetipski človek zunaj Edena je kmetovalec, kultivator orne zemlje. *Adama* je začetek in konec človeškega življenja – iz nje je človek narejen in je hkrati primarni objekt njegovega dela (*ibid.*, str. 34-35).

Kajn in Abel sta običajno razpoznanata kot arhetipa dveh različnih kultur – Abel je prednik miroljubnih sedentarnih Izraelcev, Kajn pa prednik nomadskega puščavskega ljudstva. Po drugi razlagi je to ravno obratno – Abel je miroljuben izraelski nomad, Kajn pa nasilni predstavnik Kanaancev, med katere so se naselili Izraelci. Tretji pa se izogibajo takšni etnični delitvi in ju raje ločijo po delu – na pripadnike kmetijstva/poljedelstva in živinoreje/govedoreje. Iz tega izhaja dihotomija poljedelec – pastir. Vendar pa Hiebert meni, da je slabost teh pristopov jasna že iz same zgodbe, saj jahvist opisuje prav mešano kmetijsko ekonomijo (gospodarstvo) kot normo za človeško družbo po Edenu (*ibid.*).

Adama (orna zemlja) je tisto, kar Kajn kultivira in je tudi scena njegovega zločina – je nosilec (posrednik) Kajnovega prekletstva, saj mu več ne rodi. Zanj je pregnanstvo z

adame enako smrti. *Adama* je tako neposredno poistovetena kot domena (sfera) božje dejavnosti. Kajin in Abel sta tipična predstavnika višavskega družinskega kmetijstva, ki vključuje tako poljedelstvo kot živinorejo. Kajin je jahvistov drugi Adam. Njegovo ime *cayin* pomeni stvarstvo, ustvarjanje, ploditev. Rezultat njune neposlušnosti je enak – razmerje med poljedelcem (kmetom) in zemljo je ogroženo. Konflikt Kajina in Abela je po Hiebertu konflikt dveh bratov znotraj iste mešano-kmetijske skupnosti (*ibid.*, str. 35).

Noe je bil rojen, da preobrne božje prekletstvo: njegova pravičnost in vdanost so spremenile usodo plodne zemlje. Bog se je odločil, da ne bo nikoli več prelel plodne zemlje zaradi človeka, niti ne bo uničil vsega njenega življenja. Bog zapove rednost sezonskih ciklov – v tej zapovedi so pomembni dogodki kmetijskega leta: jesenska setev žit, žetev spomladi, poletna letina sadja in jesenska letina oliv. Ti dogodki so direktno povezani s starim kmetijskim koledarjem Salomonovega mesta Gezer. Noe najprej postavi oltar in nato posadi vinograd (torej prototip kmeta nove dobe); to skupaj z žitaricami, sadjem in živino predstavlja bistveni element mešanega kmetijskega gospodarstva, ki so ga prakticirali izraelski kmetje. Po jahvistu je že Adam poljedelec (kmetovalec), ki mu je naloženo kultiviranje (*abad*) vrta – torej ni lovec-nabiralec, saj je reja živali del podobe Edena (to je razvidno iz omembe usnjenih oblačil Adama in Eve, v delu Abela, specializaciji Jabala in Noetovi žrtvi; *ibid.*, str. 44-51. Hiebert kot dokaz obstoja pašnikov omenja tudi 1 Mz 2,5; vendar pa v slovenskem prevodu tega izraza ni).

Že na tem mestu Hiebert prepozna redukcionistično razlago biblije kot »izvirni greh« vseh poznejših napačnih izvajanj mesta človeka v naravi in svetu, ki naj bi ga zagovarjala biblija. Duhovniški vir, ki poveljuje človeka nad naravo, je zaradi egoističnih interesov njegovih razlagalcev prevladal nad drugimi viri v bibliji (zlasti jahvistom), katerih dosledna razlaga nikakor ne more dovoljevati enako vzvišenega bibličnega pogleda na človeka – celo nasprotno. Predstavlja tako močan antipod, kontrast duhovniškemu viru, da se tudi sama zdi le kot ena od dveh skrajnih točk. Pretirano poudarjati jahvista tako pomeni storiti enako velik »hermenevitični greh«, kot pretirano poudarjati duhovniški vir. Vendar je do te »nevarnosti« še daleč, saj je zakoreninjenost razlag zgolj duhovniškega vira še vedno zelo močna. Hiebert zelo natančno razlikuje med nomadskim in sedentarnim kmetijstvom in zavrača razlage, da je bilo biblično »izvoljeno ljudstvo« izključno nomadsko. V tem primeru nikoli ne bi imeli »svoje« zemlje, a prav neločljiva povezanost človeka s povsem konkretno plodno zemljo predstavlja jahvistov ideal.

V nasprotju z duhovniškim virom in elohistom, ki verjameta, da se je božje ime razodelo šele v času eksodusa, jahvist uporablja ime Jahve že od začetka časov. Razlika med duhovniškim virom in jahvistom je tudi v periodizaciji – jahvist razume rejo živali (verjetno zaradi mesa, mlečnih izdelkov in volne) kot del kmečkega življenja od samega začetka, duhovniški vir pa navaja, da so bili ljudje pred poplavo strogi vegetarijanci in da so ljudje šele po poplavi lahko jedli meso. Za jahvista Noetovo delo tako pomeni bolj

obnovo kot pa revolucijo v načinu kmetovanja – zasaditev vinograda je celo ponovitev božje zasaditve Edena, saj se edino na teh dveh mestih v jahvistovem epu ponovi glagol *nata*, kar pomeni posaditi, oziroma zasaditi (*ibid.*, str. 49-51. Prevod Svetega pisma iz l. 1961, str. 19, razlaga, zakaj je na mestu 1 Mz 2,8 prevod z »zasadil je« ustreznejši od »je ustvaril«).

Za razliko od duhovniškega vira je jahvist opisal potop manj globalno, saj je praviloma vedno lokalni in izhaja iz konkretnega okolja – tudi pri naštevanju živali. Duhovniški vir gleda na naravo vedno z božanske, kozmične perspektive in tako izhaja iz drugačnega izhodišča: od kozmološkega prostora do naseljenega sveta, od živali oddaljenih na nebu, do tistih, ki živijo s človekom. Jahvist ponazarja lokalni pogled na svet – ob opisu stvarjenja postavi zemljo pred nebo (po duhovniškem viru pa je nebo pred zemljo). Začetka obeh velikih bibličnih zgodb uvodoma predstavita dve zelo različni stališči do narave: duhovniški vir kozmičnega in jahvist dotičnega, konkretnega (kmeta, ki živi na plodni zemlji na hriboviti pokrajini Izraela). Duhovniški vir vedno uporablja za svet splošni izraz za zemljo *eres* (*ibid.*, str. 51).

Za ekološke značilnosti Edena sta tipična dva vidika: od vegetacije je tu sadovnjak in potem je tu še zaloga vode. Vrt ni odvisen od dežja, ampak od namakanja – nasprotno kmetovanju na planotah, ki je odvisno zgolj od dežja. »Garden« (vrt) je v hebrejščini pogosto določen kot namakalno podprto poljedelstvo, »eden« pa pomeni (iz semitskega *'dn*) plodnost, rodovitnost – in torej ni kraljevsko mesto (slovenski prevod Svetega pisma iz l. 1961, str. 19, besedo »eden« izpeljuje iz sumerske besede »gan«, ki pomeni rodovito polje, rodoviten vrt, obdan s puščavo). Dolina Jordana, ki je »kakor Gospodov vrt«, je bila popolnoma spremenjena zaradi katastrofalnega požara (1 Mz 13,10; 1 Mz 19,24-28), ki je uničil tudi Sodomo in Gomoro: Hiebert (1996, str. 51-60) tako celo točno umešča Eden na namakalno-poljedelski del doline reke Jordan pred velikim požarom. S tem požarom je bila uničena tudi plodna zemlja skupaj z vso vegetacijo. Nekoč plodna zemlja se je spremenila v puščavo. Bog je sicer Noetu obljubil, da ne bo nikoli več kaznoval zemlje zaradi človeka, vendar se zdi, da se je tu zgodilo prav to – zveza med človeško moralnostjo in zemljo ter njenimi prebivalci na določen, bolj lokalni način, ostaja.

Eva je mati vseh živih (kar pomeni njeno ime) in živali imajo isto ime, kot človek (*nepeš hāyyā*) – vsi so narejeni iz iste snovi. Jahvist ne gleda na svet narave v smislu generalnega, univerzalnega ali abstraktnega, ampak v smislu konkretnega, točno določenega – in le, če upoštevamo to dejstvo, prav razumemo njegovo orientacijo do narave. Plodna zemlja (drug izraz bi lahko bil še orne ali sejalne površine) je jahvistu ključnega pomena za razumevanje strukture in karakterja narave – iz nje izvira vse: rastline, živali in ljudje. Plodna zemlja je organizirajoči princip v ozadju jahvistovega razumevanja prostora, razmerja med posameznimi deli narave, metafizike ter narave realnosti in bivanja (*ibid.*, str. 60-62).

Adama je odvisna od božjega diha, od katerega je odvisno tudi vse, kar je oživljeno. Ljudje in živali se imenujejo enako: ustvarjeno bitje (*nepeš hayya*) – in oboji so živi le zaradi diha življenja. To je po Hiebertu moč razumeti tudi tako, da jahvist ne ločuje duše ali duha ločeno od fizičnega življenja. Hiebert navaja zgodbo iz biblije, ko je človek jedel od drevesa spoznanja – to pa ga dela vsaj v tem pogledu edinstvenega v odnosu do živali. To dejanje da človeku samo-zavedanje, zaradi česar postane človek edina »žival«, ki ji je neudobno v njeni goloti. V nadaljevanju omenja prevod biblije iz leta 1611, ki *nepeš hayya* prevaja z »živo bitje«, oziroma »stvaritev/kreatura«, ko obravnava živali, in »živa duša«, ko obravnava ljudi. Poznejši prevodi so to različno prevajanje ohranili, prevod Judovskega društva (Jewish Publication Society; cit. po Hiebert, 1996) pa v prevodu iz leta 1962 ta izraz prevaja kot »živo bitje/stvaritev/stvor«, ko gre za živali in »živo bitje«, ko gre za človeka (*ibid.*, str. 62-63). Slovenska prevoda Svetega pisma iz l. 1961 in iz l. 1975 prevajata na obeh mestih (1 Mz 2,7 in 1 Mz 2,19) z »živo bitje«, medtem ko prevod iz l. 2005 v vrstici 1 Mz 2,7 prevaja z »živa duša« za človeka in v vrstici 1 Mz 2,19 z »živa bitja« za živali.

V jahvistu so vrhovi gora in drevesa simboli stika zemlje in neba ter tipične točke razodetja. Po mnenju Hieberta (1996) je v jahvistovem epu najbolj presenetljiva pomembnost zemeljske sfere, kot polja božanskega delovanja. Ko opisuje Boga, ga opisuje kot del ali udeleženca zemeljske sfere – torej je ta Bog močno antropomorfen in živi zelo zemeljsko življenje: sadi Edenski vrt, se po njem sprehaja, se pogovarja z njegovimi prebivalci (ki jih je sam oblikoval iz zemlje), sreča Kajna na polju, zapre vrata barke za Noetom in večerja z Abrahamom. Jahvist torej vidi svet narave kot edino metafizično realnost – njen center je *adama* – in Bog je primarno soudeleženec v isti agrarni sferi, ki jo naseljuje vse ostalo življenje. Vendar ta enotnost ene zemeljske sfere ne pomeni istega statusa za vse znotraj nje. Hierarhija ne izhaja iz pojmovanja različnih redov/ureditve bivanja ali iz prirojene različne narave, marveč iz preproste realnosti/dejstva podpore kmetovanju, torej iz potenciala podpiranja življenja: plodno – neplodno, polje – puščava. Za jahvista je puščava neprimerna tako za človeka, kot za božanstva (*ibid.*, str. 64).

Jahvist uporablja za kultiviranje/obdelovanje izraz *abad*, običajni glagol v biblični hebrejščini za izražanje služnosti/slужenja. Uporablja ga za opis služenja služabnikov gospodarjem (1 Mz 12,16), za služenje enega človeka drugemu (1 Mz 27,40; 2 Mz 5,9) in za Izraelovo čaščenje Boga (zanimivo bi bilo ugotoviti mogoč skupni izvor podobno pomenske slovanske besede »rabota«, ki jo SSKJ še navaja, čeprav z negativnim predznakom). Raba tega glagola za obdelovanje (oziroma kultiviranje) kaže na izraelski čut za odvisnost človeka od zemlje. Kultiviranje je bilo dejanje služenja, od katerega je bilo odvisno preživetje in usoda.

Živali so v jahvistu razumljene kot pomočnice kmeta in celotno živalstvo je bolj kot ne razumljeno z vidika domačih živali. Kmet jim seveda ukazuje in jih imenuje, a imenovanje

samo po sebi (po jahvistu) še ne pomeni mandatarstva prevlade, gospodovanja ali superiornosti – človek namreč sme poimenovati celo Boga, zaradi česar pa si ga še ne more lastiti (1 Mz 16,13). Hiebert navaja delo Ramseya (1988), ki je v celoti posvečeno vprašanju, ali poimenovanje pomeni tudi prevlado. Ramsey namreč meni, da poimenovanje še ne pomeni nujno tudi prevlade ali nadvlade (Hiebert, 1996, str. 65-66). Drugačnega mnenja je Armstrongova (2006, str. 38).

Po jahvistu je stvaritev človeškega življenja prvo božje dejanje v epu – pred stvarjenjem rastlin in živali (torej človek kot prvoustvarjeni in iz zemlje; po duhovniškem viru pa je nasprotno ustvarjen neposredno po božji podobi). Vrh dejanja stvarjenja je stvaritev drugega človeka – ženske. Ta pogled je antropocentričen, saj gleda in vrednoti naravo skozi izkušnjo človeka-kmetovalca. Vendar pa je ta antropocentrizem izjemno ponižen: nima vzvišenega pogleda na ljudi, saj le-ti nimajo nobene bistvenosti, ki bi jih ločevala od ostalih bitij; še več – ljudje so razumljeni kot (podrejeni) služabniki zemlje, od katere je odvisen njihov obstoj. Človek je v jahvistovem epu razumljen kot član skupnosti življenja, ne pa kot privilegirano bitje, ki je na kakršen koli način ločeno od življenja te skupnosti (*ibid.*, str. 66).

Za Hieberta (1996) je Bog nekakšen božanski poljedelec in v jahvistu ostaja omejen ter ima človeške značilnosti – to je osrednji pečat jahvistove teologije (povsem drugače kot v duhovniškem viru). Po duhovniškem viru vse oblike življenja ne izvirajo iz *adama*, kot pri jahvistu, ampak imajo svoj izvor v specifičnem okolju iz katerega izhajajo, oziroma so zanj značilni: rastline in kopne živali iz zemlje (torej iz *eres* in ne *adama*), morska bitja v vodi in ptice na nebu. Ljudje imajo drugačen, odličnejši začetek in v primerjavi s čimer koli drugim veliko pomembnejšo vlogo v svetu. Če so rastline narejene iz zemlje, ljudje niso – ustvarjeni so po božji podobi. Hkrati so določeni, da vladajo (*rada*) nad vsemi bitji in lahko si podvržejo (*kabaš*) celo zemljo (*eres*, ne *adama*). Bog je ustvaril svet s kraljevskim ukazom in kot Bog izvršuje gospostvo nad vesoljem, tako ga ljudje nad zemljo. Z duhovniškim virom in njegovim pojmovanjem človeškega gospostva nad naravo in njegove bogupodobnosti se verjetno kaže povezanost duhovščine s kraljevanjem in kraljevim plemstvom. Hiebert zaradi tega meni, da razlaga sveta duhovniškega vira odslíkava zlasti interese tedanje duhovščine (*ibid.*, str. 67-68).

Po Hiebertu vidi Westermann (1984, cit. po Hiebert, 1996, str. 68-70) v jahvistovem epu motiv zločina in kazni, von Rad (1966, cit. po Hiebert, 1996) pa motiv naraščajočega greha in prekletstvo plodne zemlje. S prekletstvom se začne tema, ki je postala vodilni motiv predpotopne pripovedi – razmerje med moralno človeka in rodovitnostjo zemlje (nemoralnost človeka = sterilnost zemlje). Noe je bil poslan, da obnovi razmerje poljedelec/kmetovalec – zemlja. Po potopu zgradi oltar in daruje žrtev, nakar Bog obljubi umik prekletstva nad plodno zemljo in zagotovi njeno plodnost in vsakoletni pridelek, ne glede na dejanja človeka. S tem v zgodbo vstopita dva nova vidika: rodovitnost ni več

absolutno odvisna od morale človeštva (če človek želi preživeti, mora biti rodovitnost zemlje, od katere je odvisen, izvzeta iz posledic njegovega greha) ter značjski napredek popotopnih protagonistov, ki so poslušni, ubogljivi, bogaboječi. Po potopu je zemlji dodeljena avtonomija, s tem pa stabilizirano razmerje poljedelec/kmetovalec – plodna zemlja (*ibid.*).

Tudi sumerski epi (zgodba o potopu) posledično postavljajo temelje in izvor celotne države, mest in socialnih struktur na potencialih namakalnega poljedelstva/kmetijstva. Starobabilonski atrahazijski ep je osredotočen na vprašanje človeške reprodukcije – dramskost se odraža v neoviranem razmnoževanju ljudi – bogovi zaradi prevelikega števila in hrupa pokončajo ljudi (ki so v bistvu kmetovali za bogove). Potop preživi le ena družina in bogovi vzpostavijo ukrepe, ki preprečujejo, da bi se ljudje zopet tako razmnoževali (neplodne ženske, demoni, ki ugrabljajo otroke). Atrahazij, babilonski heroj, in jahvist podobno rešujeta predpotopne probleme s potopom in potem z vzpostavitvijo novega reda. Tudi v duhovniškem viru je prisoten motiv človeškega razmnoževanja v povezavi z rodovitnostjo zemlje, vendar za razliko od atrahazijskega epa je to razmnoževanje videno kot pozitivno in brez omejitev – tako pred, kot po potopu (*ibid.*, str. 70-71).

Za jahvista je poglavitno vprašanje značaj razmerja med človeško družbo in plodno zemljo. Tega epa ne moremo jemati kot zgodovinsko pripoved, ki se osredotoča zgolj na človeka ali kot opis izključnega razmerja človek-bog, temveč je bolj drama s poljedelskim okoljem, kot glavnim igralcem; le-ta je več kot zgolj podlaga razodetja razmerja človek-bog, saj je celo pogoj tega razmerja. Razmerje med Bogom in dežjem je enako temeljno, kot odnos človeka do obdelovanja/kultiviranja (*ibid.*, str. 71-72). V obredu krščanskega krsta je to še vedno dokaj močno prisotno – kronološko se navaja tesna zveza Boga in vode skozi več slik: »božji duh nad vodami«, »vesoljni potop«, »prehod čez Rdeče morje«, »krst v Jordanu«, »voda iz prebodene Kristusove strani«).

V jahvistovem epu ima bog veliko lastnosti starodavnega bližnjevzhodnega boga groma (kanaanski Baal) – motiv boja med bogom groma in morja je uporabljan kot temeljno fundamentalna struktura celotnega načrta. Dež je izraz božanske moči, kot je klitje semen. Glede na to, da se v epu bog tesno povezuje z dežjem in zemljo, je upravičeno reči, da je narava sfera, znotraj katere se zaznava božje delovanje in se prepoznava božja prisotnost. Bog se razodeva tudi v neposrednem srečevanju z ljudmi – zato je sfera božjega delovanja tudi kultura oziroma zgodovina. Vendar pa bi bilo nepravilno deliti ti dve sferi, ali pa jima kot načinu božjega razodevanja dodeliti različne vrednote (Hiebert, 1996, str. 73-74).

Pojmovanje narave kot svete sfere, polne božjega delovanja in prisotnosti, je v jahvistu poudarjeno z njegovim prikazovanjem narave kot območja, znotraj katerega se izvaja čaščenje in služenje Bogu (oltarne žrtve, rodnost zemlje je svet fenomen). Sorodni bližnjevzhodni sumerski in babilonski viri navajajo podobno: človeštvo je ustvarjeno, da bi

kmetovalo za bogove in jih hranilo z rezultati vsakoletnega pridelka. Noetova žrtev je tako živ spomin na daritev babilonskega potopnega heroja Atrahazija (*ibid.*, str. 74-75).

V zahodni misli pogosta in običajna delitev med materijo in duhom, telesom in dušo, snovnim in nadnaravnim, tem svetom in naslednjim, ki daje človeku bistveno svojstvo in ga ločuje od preostale narave, ni del jahvistovega pojmovanja sveta. Jahvist umešča etnične zgodbe zgolj kot prikaz problemov sveta ljudi in ne sveta narave. Prisotnost Jahveja in njegovo delovanje v svetu je predstavljeno z izrazi naravnih dogodkov: kot dež, in še posebej kot proces razmnoževanja (plodnosti). Narava in družba sta torej za jahvista del ene (enotne) realnosti. Razmerje poljedelec – plodna zemlja je absolutna notranja soodvisnost, je konstitutivno dejstvo reda, ki je bil vzpostavljen na začetku sveta.

Jahvistov ep je antropocentričen in zdi se, da celo pretirano osredotočen samo na eksistenco človeka. Vendar je jahvistova zaznava človeka tako močno utemeljena v njegovem fizičnem okolju (podlagi), da človeka sploh ni mogoče prav razumeti ločeno od tega. Plodna zemlja ni samo epizoda ali faza v drami človeka, ampak je vir človeškega življenja. Hiebert sicer navaja Wellhausena, ki verjame, da ima snov zgodbe ne samo izraelski, ampak obče etnični izvor, s čimer se strinjajo tudi drugi (Hiebert, 1996, str. 76-78, omenja Coatesa in Gunkela).

Vendar pa Hiebert trdi, da je izraelska zgodba samo njihova in ni univerzalnega pomena. V tem primeru odnos Izraelcev do zemlje ne more veljati kot zgled odnosa za vse ljudi. Do konca Hiebertovega dela ostaja nekoliko nejasno, ali to razume v ontološkem smislu ali ne. Zdi se, kot da niha med obema možnostma; po eni strani poudarja jahvistovo usmerjenost na točno določeno pokrajino točno določene geografije in njeno konstitutivnost za izraelskega človeka, ter vedno znova opozarja, da se tega (konkretnega primera) ne sme posploševati. Po drugi strani pa hkrati izpeljuje analogije, da enako velja za vse ljudi in za naravo, v kateri živijo (čeprav to ni nikjer docela jasno izraženo). Vendarle pa se zdi, kot da se Hiebert bolj nagiba k razumevanju, da jordanska dolina sicer ni konstitutivni arhetip zemlje za vse ljudi, ampak le za Izraelce, in da je vsako naravno okolje za sebe konstitutivno za tiste ljudi, ki na njem živijo. Posplošuje se torej lahko načelo, ki izhaja iz konkretnega jahvistovega opisa konkretnega razmerja človek – narava, ne pa sama narava razmerja med Izraelci in njihovo zemljo (Kanaanom, oziroma dolino reke Jordan).

Hiebert (1996) nadaljuje, da jahvist ni opisal stvarjenja v smislu celega sveta in človeštva nasploh, ampak v smislu konkretnega okolja in kulture, katerega del je bil sam. Kar se tiče jahvista, je bil Adam prvi izraelski poljedelec (*ibid.*, str. 79). Menimo, da to ne drži, saj bi bilo v tem primeru tudi v jahvistovem delu izrecno opredeljeno, da je Bog ustvaril Adama kot prvega prednika izvoljenega ljudstva in ne vseh ljudi. Poleg tega bi bil opis značilnosti in pogojev zgolj dela tedanje človeške družbe (in ignoriranje preostanka) za tako pomembnega pisca premalo ambiciozen prispevek in če ne bi imel splošnejših implikacij,

ga poznejši rodovi verjetno tudi ne bi tako in toliko upoštevali (ter končno tudi vključili v biblijo). V tem primeru bi bil zgolj eden izmed ostalih v vrsti opisov lokalnih kronologij in genealogij.

Za jahvista so Adam, Eva in Kajn, po mnenju Hieberta (1996, str. 79), resnični posamezniki. Bog se obrača na njih in komunicira z njimi enako kot z ljudmi po potopu (vsaj deloma to ne drži – ne spreha se več z njimi po sadovnjaku in ne postavlja pred njih temeljnih preizkušenj v obliki dreves spoznanja in življenja). Hiebert zato zavrača, da bi jahvistova zgodba o nastanku sveta bila mitična (kar pomeni, da ne more biti univerzalna). Če ima mit funkcijo razlage izvora, začetkov – potem, po mnenju Hieberta, to velja v jahvistovem epu le za Izrael. Vendar Hiebert narobe primerja nadaljevanje jahvistovega epa po poplavi s tistim pred poplavo, saj obema dodeljuje značaj opisovanja temeljnih-konstitutivnih dogodkov. Hiebert ne pristaja na pomensko ločevanje zgodbe jahvistovega epa iz časa pred in po potopu in trdi, da bi v tem primeru cel jahvistov ep bil mitičen, ali pa bi potrebovali drugačno razlago (*ibid.*, str. 80-82; nekateri avtorji so namreč v zgodbi pred potopom videli značilnosti mita, v zgodbi po potopu pa ne).

Menimo, da se v tej razlagi Hiebert moti: dogodki, ki jih našteva iz jahvistovega epa in ki naj bi dokazovali tezo o enakem temeljno-konstitutivnem značaju dogodkov pred in po potopu, so v bistvu konkretni sociološko-politični-okoljski dogodki (npr. desertifikacija), ne pa ontološkosti. Preklic prekletstva nad zemljo pomeni le, da zemlja zaradi dejanj človeka ne bo nikoli več popolnoma uničena, kot je to bilo v primeru vesoljnega potopa. A še vedno bo odvisna od moralnosti človeka in še vedno se bodo na njej kazale posledice napačnih človeških odločitev. Soodvisnost med moralnostjo ter okoljskim stanjem zemlje ostaja in zaveza Boga je le nekakšna varovalka, da zemlja zaradi človeka ne bo nikoli več v celoti opustošena. Ti popotopni dogodki zato po našem mnenju pomenijo potrditev že vzpostavljenega pred potopom, a z določenimi popravki. Gre za razliko v stopnji (predpotopno možnost popolnega uničenja zemlje zaradi človeka po potopu zamenja možnost sicer znatnega, a nikoli popolnega uničenja) in ne za spremembo v ontološkem značaju stvarstva.

Jahvistovo osredotočanje na zemljo predstavlja prvi primer tovrstnega odnosa in ravnanja, saj postavlja skrb za razmnoževanje človeka šele na drugo mesto. V duhovniškem viru je potomstvo vedno prvi element božje obljube. Za jahvista igra zemlja v zgodbah o prednikih tudi vlogo ozemeljske baze-temelja za etnično in nacionalno identiteto. Plodna zemlja (oziroma še natančneje orna zemlja) je temeljna podlaga za jahvistovo razumevanje človeške družbe in zgodovine. To Hiebert ponazarja s primerom današnjega naselja Baytin – za vaščane zemlja ni samo vir dohodka, ampak je sveto območje/meja, ki veže vaščane s preteklostjo in prihodnostjo: podedovali so jo od prednikov in jo bodo predali potomcem. Lastništvo zemlje simbolizira (ponazarja) mistično zvezo, ki povezuje posameznika z nacionalno državo (1996, str. 100). Izraelec bi zato lahko rekel: »Mene ni brez mojega

Boga in moje zemlje, ki je dar in simbol zveze Boga z mano in z nami, saj je ta zemlja bila dar in simbol zaveze že za moje prednike in bo isto za moje zanamce» (gre za našo povsem spekulativno domnevo možnega izreka, kot bi lahko sledil iz našega razumevanja tega odnosa).

Kako pomembna je zemlja in njene značilnosti, po mnenju Hieberta (1996, str. 107-110), dokazujejo tudi teofanije, ki se vršijo na krajih, ki jih zaznamujejo naravne značilnosti: hrast, tamariša, izvir, reka, gora (vendar povsod ne sledi postavitv oltarja). Ko se Bog razodene Abrahamu, to izkušnjo zaznamujejo vsi štirje elementi: sama teofanija, določena značilnost krajine (gora pri Betelu), božanska podelitev zemlje in postavitv oltarja. Bog se pojavi tudi pri Morejevih hrastih (Sihem) in Abraham postavi tu drugi oltar, tretjega pa pri svetih hrastih Hebrona. Hebrejsko ime za hrast je *elon*, kar je sorodno z *el* – bog. Hrast pri Sihemu se imenuje *elon moreh*, kar se lahko prevede tudi s »hrast orakelj«. Gora in drevo se v starem Izraelu tako tesno povezuje s samorazodetjem Boga. Eliade (1954, cit. po Hiebert, 1996, str. 110) je te naravne pojavnosti (drevo, goro in vodni izvir) opisal kot tradicionalne simbole kozmosa ali simbole osi sveta (*axis mundi*; *ibid.* Poseben pomen dreves, točneje hrastov, nakazuje tudi to, da jih zasajuje celo sam Bog; 4 Mz 24,6).

V jahvistovem epu narave zato ni moč označiti kot desakralizirane, inertne ali profane. To je sfera, preko katere in v kateri je Bog prisoten v svetu – zato je zavajajoče govoriti izključno o človeški zgodovini, kot polju božjega razodetja. Bog se sicer razodeva tudi zunaj narave, vendar v teh primerih usmerja človeka k zemlji. Vez med Bogom in Abrahamom ponazarja zemlja, ki mu jo Bog daje v dar. Srečanja med Bogom in predniki Izraela tako niso izključno vezana samo na vzpostavitev novega odnosa Bog-človek, ampak so namenjena tudi vzpostavitvi socialne enotnosti med ljudmi in okoljem, znotraj katerega živijo. Jahvistov občutek vitalne povezanosti kulture in okolja ni nikjer postavljen pod vprašaj. Vera prednikov Izraela, kot to razume jahvist, deluje predvsem v smislu podeljevanja sakralnega pomena sorodstvu/zvezi med predniki in zemljo, na kateri živijo. Božja razodetja so posredovana s svetimi elementi krajine same – drevo, gora, studenec, zemlja. Zemlja je tako v jahvistovi teologiji veliko večja in pomembnejša tema, kot pa je bilo to mnogokrat razpoznano s strani teologov, ki so bili bolj osredotočeni (omejeni) na razmerje Bog – človek (*ibid.*, str. 111-112).

Hiebert posebej navaja Brueggemanna (1982, cit. po Hiebert 1996, str. 115), ki trdi, da je zemlja osrednja, če ne celo glavna, centralna tema biblične vere. Poleg tega trdi, da ne zadošča več govoriti o Jahveju in njegovemu ljudstvu, ampak moramo govoriti o Jahveju, njegovemu ljudstvu in njegovi zemlji (na tem mestu se sprašujemo, ali to dovoljuje posplošitev na celo zemljo?). Vendar Brueggemann opozarja tudi na paradoks: Izrael je najbolj Izrael, ko je v gibanju, ko ni ustaljen – izraelska vera je v bistvu (nenehno) potovanje (v in iz dežele). Po mnenju Hieberta pa tak pogled temelji na prepričanju, da je

značilnost biblične vere njen poseben zgodovinski karakter, ki se ne hrani iz prostora v katerem raste, ampak bolj z nenehnim nemirnim potovanjem v prihodnost (*ibid.*).

Bistvo Pentatevha vidijo različni avtorji in raziskovalci različno: za ene je to rešitev ob Rdečem morju, za druge eksodus, za tretje pa teofanija in zaveza na Sinaju. Gora Sinaj, in z njo povezana teofanija, po elohistu in duhovniškem viru predstavlja kraj, kjer se je božansko ime Jahve prvič razodelo Izraelcem – to zgodbo pa po Hiebertu nekateri jemljejo kot podporo trditvi o svojstvenem in posebnem odnosu med bogom Izraela in puščavo. V skladu s tem nazorom so biblični pisci še posebej visoko cenili divjino. Za Hieberta pa so »zgodbe z juga«, ki končujejo jahvista, obrobne pomena. Zanj je hribovje, naseljeno s predniki Izraela, center jahvistove svete geografije in vir njegove teologije (vendar je za nas potem nejasno, zakaj v desetih božjih zapovedih ni govora o zemlji, če je konstitutivnega pomena za človeka? Morda to na določen način deloma opredeljuje 9. zapoved). Tako še vedno ostaja odprto vprašanje, kaj predstavlja biblični ideal. Hiebert navaja nekatere avtorje, ki nasprotujejo trditvam, da je to nomadski in puščavski način življenja. To pa zaradi tega, ker biblični viri puščavskega življenja ne predstavljajo kot ideal socialnega življenja ali puščavskega obdobja kot idealnega obdobja izraelske zgodovine (*ibid.*, str. 118-121).

Pomen zemlje in naravnih ciklov za Izraelce se kaže tudi v njihovih praznikih. V jahvistovi legislaturi obredov je važen festival drevesa (*haggim*), potem praznik v spomin eksodusa, ki je v bistvu praznik žetve ječmena. Drugi festival (kmetijski) je praznik žetve pšenice, tretji pa je praznik ob koncu kmetijskega leta, povezan s pridelkom sadja. Jahvistov verski koledar je zaznamovan s temi tremi prazniki, ki imajo pomen svetosti, a temeljijo na kmetijstvu sedentarnih poljedelcev na izraelskih planotah. Četrti praznik (Passover) je dokaj sporen in Hiebert navaja Wellhausena, ki smatra, da je to najstarejši in edini avtentičen izraelski praznik – ostale so dobili šele, ko so se ustalili in spremenili iz pastirjev v kmetovalce. Sabat in počitek na ta dan je za duhovniški vir ponovitev, posnemanje (imitacija) božjega dela stvarjenja, za jahvista pa je to – kot meni Hiebert – del ritma kmetijskega leta (*ibid.*, str. 126-129).

Razmerje med naravo in zgodovino je v jahvistu močno pod vplivom klasičnih bližnjevzhodnih literarnih del, ki opisujejo konflikt med dvema božanstvoma: bogom groma in bogom morja. Zmaga groma pomeni podreitev kaosa in vzpostavitev reda v naravi, ki zdaj omogoča življenje. Tak primer je ep Enuma eliš (Marduk : Tiamat) in kanaanske zgodbe – Baal, ki premaga Reko Sodbe (analogno princu morja). V izraelski literaturi je to opisano v starih pesnitvah, kjer je izraelski bog v konfliktu z morjem (2 Mz 15, Ps 18, 68, 77, Hab 3; še: 1 Mz 3,2; 9,13-34; 13,21-22; 14,19; 20, 21b, 24-25, 27b). Po zmagi nad vodo se zmagovalni bog ustoliči kot vladar na gori. Deset egiptovskih nadlog po mnenju Hieberta dokazuje, da Bog lahko v hipu spremeni naravni red stvari. Jahvist

stopnjuje konflikt med Bogom in faraonom do morja – tako faraon nadomesti lik boga morja. Bog se vrne na Sinaj v spektakularnem prikazu groma (*ibid.*, str. 131-132).

Nekateri avtorji (kot navaja Hiebert, 1996, str. 134) menijo, da je bil ta kozmični konflikt s strani bibličnih avtorjev demitologiziran, oziroma pozgodovinjen. Hiebert se strinja, da ima kozmični konflikt vlogo doseganja kozmičnih razsežnosti za zgodovinske dogodke – umešča jih v red univerzuma in s tem podeljuje transcendenčni pomen. Zgodovina človeka tako ni videna kot ločena ali superiorna naravnemu redu stvari, ampak je v njem zakoreninjena – in narava ni zgolj instrument ali tuj koncept za zgodovinske teme, temveč je njihov temelj in podlaga. Narava se zdi za biblično misel »problematična« predvsem iz dveh razlogov: zaradi ideje, da je biblična religija zgodovinska religija, za katero je narava le obrobne pomena, in zaradi domnevnega izvora Izraelcev v (nomadskem) puščavništvu, ki je hkrati podlaga ideji, da je narava za Izraelce obrobne pomena. Vendar pa puščava ni domovinsko in formativno okolje prednikov Izraela. Specializirano pašništvo je pripisano samo sekundarni liniji prednikov (Jabal, Izmael) – zlasti pa se z njim ukvarjajo v tujih deželah, kjer Izraelci nimajo svoje lastnine in zato niti ne morejo kmetovati (*ibid.*, str. 134-142).

Znotraj kmetijskega/poljedelskega okolja so izšle in bile oblikovane biblične vrednote do narave, oziroma: biblične vrednote odražajo realnosti in zahteve kmetijske/poljedelske družbe. Zato ni moč govoriti, da je Izrael izgubil vez z naravo zaradi lastnega izvora, ki je v veliki osamljenosti puščave, niti da je njihov Bog zgolj Bog ljudi in ne krajev (op.: kar je še danes ena od značilnosti bibličnega redukcionizma). Ritualni, kot jih pozna stari Izrael, priznavajo integralno vez med božjim delovanjem in plodnostjo zemlje. Sicer so bili proti kanaanskim kultom plodnosti – a ne proti samim Kanaancem. Nekateri avtorji razumejo njihovo medsebojno napetost v povezavi z bibličnim vprašanjem do narave, oziroma s poskusom izključitve narave iz sfere religijske realnosti in ritualov. Hiebert pa nasprotno meni, da je v jahvistovem epu opis odnosov s sosedi zgolj del opisa političnega okvirja Izraelcev.

Zavedanje o ukoreninjenosti bibličnih vrednot v jahvistovi tradicionalni kmetijski krajini ima več razsežnosti. V prvi vrsti vpliva na natančnejšo opredelitev značaja biblije v sodobni okoljevarstveni in naravovarstveni literaturi. Poleg tega pa vpliva tudi na oblikovanje sodb o pomenu izvirnega bibličnega sporočila znotraj moderne teološke in etične misli, zlasti z vidika opredelitve vloge človeka v naravi. Prav to bo po našem mnenju predstavljalo enega večjih izzivov za vse prihodnje razlagalce biblije, v kolikor bodo želeli argumentirano predstavljati svoje razlage kot proste redukcionizmov – zlasti tistega redukcionizma, ki je posledica izpostavljanja zgolj duhovniškega vira in zanemarjanja jahvista.

Operativna arhetipska podoba človeka, kot jo razume moderna družba, zagotovo ni jahvistov primitivni samopreživetveni-samozadostni poljedelec/kmet. Nadomeščen je s podobo urbanega podjetnika. Jahvistov pogled na stvarjenje sveta pa ne temelji na kozmologijah velikih družb, ki so bile pred njim in okoli njega, ampak na konkretnih značilnostih majhne hribovite krajine in majhnih izraelskih poljedelcev (Hiebert, 1996, str. 146).

Potrebna je velika mera previdnosti, ko kdo želi kriviti biblijo kot vir modernega pogleda na človeštvo in njegovo mesto v naravi (Hiebert sicer uporablja izraz »environment«), ali za njeno promocijo kot vrste vodiča za okoljsko etiko moderne družbe. Prave okoljske vrednote in obnašanja so bili vedno lokalni, ne globalni. Vsaka družba mora razviti ustrezne odgovore/rešitve do svojega lastnega okolja. Sicer Hiebert kritizira (pre)velika mesta, a dlje od tega ne gre (*ibid.*, str. 146). Ob tem se sprašujemo, na katerih dejstvih, oziroma spoznanjih temeljijo ti odgovori? Ali vendarle obstajajo enotna, skupna, ontološka izhodišča: npr. da je zemlja nekaj dobrega in da zemlja sestavlja bistvo človeka? Kajti, če je ravnanje lahko povsem subjektivno, potem sme sosed ravnati do svoje zemlje povsem drugače kot mi – čeprav pri tem neizbežno vpliva tudi na stanje »moje« zemlje in na moj odnos do narave. Ali pa morda lahko velja enoten moralni zakon za vse ljudi: da je npr. dobro spoštovati naravne zakone? Ali lahko npr. absolutno velja, da je, ne glede na kraj in čas bivanja, bolje, če upoštevamo naravne zakone, kot če jih ne? Ali se je povsod in vedno nujno uravnavati do narave kot vrednote same na sebi?

Ko je govor o bibliji in okoljskih vrednotah, je bil po mnenju Hieberta (1996, str. 146-147) v sodobnih razpravah jahvistov pogled na človeka kot kmetovalca komaj kdaj prisoten. Popolnoma je bil »preglašen« z drugim bibličnim modelom, t.j. s pojmovanjem duhovniškega vira človeka, kot ustvarjenega po božji podobi in pooblaščenega da gospodari živalim in si podredi zemljo. Trenutne razprave se osredotočajo na to, kako bi lahko obrzdali (omilili) ta pogled, kako bi omejili človeško moč in kako to mišljenje omogoča in vzpodbuja odgovorno, oziroma neodgovorno ravnanje. Jahvistov pogled lahko predstavlja samo zgodovinsko zanimivost in ga pustimo ob robu, takega kot je – stari mali kmet proti sodobnemu tehnološkemu urbanemu podjetniku. A sodobne velike ekološke težave narekujejo ponovno oživitev te podobe – še več: zahtevajo njeno ponovno vključitev v samo-pojmovanje moderne kulture.

Tako nekateri moderni ekologi (Hiebert navaja imena kot Berry, Jackson, Altieri, Shiva, Daly, Cobb) umeščajo skrb glede kmetijstva na prvo mesto modernega okoljskega programa, saj je kmetijstvo začetna in končna podlaga človeškega preživetja (*ibid.*, str. 147-148). Menimo, da sprememba ali ponovna vključitev »jahvistovega človeka« v sodobne koncepte in iz tega izhajajoče družbeno-okoljske spremembe niso nujne zgolj zaradi fizičnega preživetja – lahko bi pač preživeli tudi ob zgolj sintetizirani hrani. Sestavine bi lahko pridobivali z rudarjenjem in jih nato kemično pretvorili v hrano. Dušik

je v zraku in za sintezo aminokislin bi tako potrebovali le ustrezno tehnologijo. Ogljikove hidrate (in lipide) bi lahko sintetizirali iz nafte, ki je po večini sestavljena iz ogljikovodikov. Gre torej samo za vprašanje tehnologije pretvorbe anorganskih snovi v organske in nato njihovo oblikovanje v užitno in hranljivo obliko za človeka. Da zadovoljimo fizične pogoje preživetja, sonaravno kmetovanje tako ni pogoj. Pogoj nujnosti spremembe kmetovanja mora torej imeti drug temelj, in sicer v ontološki pogojenosti človeka z zemljo. Zato ne čudi, da so za ideje varstva narave veliko bolj dovzetni mestni ljudje – ne toliko zaradi večje povprečne izobraženosti, ampak zaradi manka, ki ga spričo odsotnosti vitalne narave v svoji neposredni okolici občutijo veliko bolj, kot prebivalci na podeželju.

Hiebert navaja T. Berrija (1987; cit. po Hiebert 1996, str. 148), da danes več ljudi kot kdaj koli prej živi od zemlje (četudi samo posredno), a veliko manj jih misli o njej. Hkrati pa opozarja, da »nekaj takega, kot post-agrarna družba, sploh ne obstaja«. Jahvistova agrikulturna ekonomija ne more biti program *per se*, a deli mnogo načel z novimi modeli trajnostnega kmetijstva (op.: zanimivo, da se znotraj moderne kmetijske stroke izogibajo izrazu »naravi prijazno kmetijstvo«). Hkrati pa predstavlja podobo človeške identitete, ki jo mnogi priznavajo in spoštujejo in ki izhaja iz korenin zahodne religijske tradicije – ter lahko predstavlja izvor za popravo podobe prave vloge človeka v svetu (*ibid.*, str. 148-149).

6.2.1.1.2 Razsvetljenje

Začetek racionalnosti se začne že v antiki z Aristotelom, vendar šele z razsvetljenstvom dobi svojo dokončno podobo. Polno se izrazi z Descartesom in z jasno opredeljenim dualizmom duha in materije, ko človek ni več *zoon logikon* (ki je še del narave pri Aristotelu), ampak »postane« *res cogitans*, ki je ontološko drugačna od *res extensa*. V središču razsvetljenstva je človek, njegove sposobnosti in zlasti njegov um, ki je sposoben spoznati objektivno resnico. Gre torej za spoznavni pozitivizem, kjer je vsak (miselni in realni) problem rešljiv (zgolj) s pomočjo uma – um pa (edini) zagotovo vodi človeka tudi do sreče v tem življenju. Idejne temelje razsvetljenstva so predstavljali zlasti racionalizem, empirizem, senzualizem in utilitarizem, preko njih pa kot življenjske »konkretnosti« svoboda, izkustvo, korist, znanost (logika, indukcija, analiza, sinteza, preverljivost, ponovljivost) in tehnika (tehnologija). Onostranstvo se je »umaknilo« tostranskosti in verske dogme niso več predstavljale veljavnega instrumentarija v rokah cerkvenih avtoritet, katerega bi razsvetljenski človek priznaval ali se mu uklanjal. Razsvetljenje je bilo zaznamovano s sekularnim mišljenjem in nov pogled na človeka, svobodnega spon konfesionalnosti, je bil poleg ostalega tudi rezultat mnogih verskih spopadov v Evropi pred tem. Z razsvetljenstvom človek ni več grešnik, ki se mora za svoj obstoj zahvaljevati božji

milosti, ampak je avtonomen in kot tak v sebi zaobsega vse, kar je razumnega. V svoji osnovi je človek dober in če se na pravi način usmerja, razvija in vzgaja – zlasti v svojem umskem potencialu – potem bo rezultat tega mir in sožitje med ljudmi.

Narava pa vendarle ni kar naenkrat izginila iz perspektive in poleg razuma še vedno predstavlja enega osrednjih pojmov razsvetljenstva. Vendar pa ne predstavlja nič več transcendenčnega: med Umom, Bogom in naravo je tesna sorodnost – Um je torej nekaj najbolj naravnega, njena perfekcija. V tem času so nastajali mnogi novi zakoni, ki so pomenili poskus oblikovanja pravične, za vse enakopravne in sekularne države (pogoj za to sekularizacijo družbe pa je, kot to razlaga Jonas, 1990, da je prišla totalna imanenca na mesto transcendentalne zgodovine odrešenja; str. 162-163). Novi družbeno-ekonomski odnosi so zahtevali veliko novih družbenih dogovorov in sprejetih pravil – na podoben način, kot je to bilo urejeno znotraj družbe, pa se je želelo urediti tudi v odnosu do vprašanj narave. Kant je tako zastopal misel, da je temelj urejanja vseh odnosov »svoboda, da človek v vseh rečeh javno uporablja svoj um«. Razsvetljenstvu je pripadala zlasti intelektualna elita, medtem ko drugi sloji (meščanstvo in kmetje ter plemstvo) praviloma niso predstavljali njegovih nosilcev. Po Kantu čisti um ni zmožen niti dokazati, niti zavreči (krščanske) vere, saj je metafizika zunaj čutne in umske izkušnje, a kljub temu ostaja eden od postulatov praktičnega uma. Poleg Descartesa in Spinoze je bil eden najpomembnejših predstavnikov razsvetljenstva tudi Locke, ki je človeka videl kot nepopisan list, ki ga od rojstva naprej napolnjujejo (čutne) izkušnje. Absolutno poznavanje temeljnih resnic naj bi bilo zato nemogoče, vendar pa je »moč« empirizma dovolj velika in nesporna, da se preko njega lahko zavrne vsakršen pomen sholastike za znanost. Prav tako je isti empirizem dovolj pomemben argument, da se na njegovi osnovi zavrne vera v razodetje znotraj religije – sam obstoj Boga pa s tem ni odpravljen, le »definiran« je kot nedejavno umsko načelo, ki je vzrok nastanka umno urejenega sveta (Razsvetljenje, 2008).

Ena od značilnosti britanskega empirizma je bila njegova splošna toleranca do vseh, ki so zagovarjali katero koli drugačno tradicijo; to se je odražalo tudi v odnosu do religije (Locke in Spinoza). Ta miselnost se je razširila nato še v Francijo in Nemčijo. Razsvetljenje se ni vezalo na nobeno dotedanjo filozofijo, vsaj ne popolnoma. Tako, kot je na področju religije protestantizem izpostavljal idejo, da naj razsoja vsak zase, tako bi se tudi v skladu z razsvetljenskimi nazori naj vsak posameznik usmeril v preučevanje narave s pomočjo znanosti; namesto, da bi slepo veroval tistim, ki so zagovarjala stare doktrine. To je pomenilo vrnitev neodvisnega intelektualnega raziskovanja. V tem času je prihajalo tudi do vse močnejšega vpliva romantizma, ki je bil razsvetljenstvu v marsikaterem pogledu nasproten (ideji sta si bili v podobnem razmerju kot dionizično in apolonsko). Romantizem se je posvečal predvsem čustvom in občutenju, za razliko od razsvetljenstva, ki je poudarjal hladno in ravnodušno objektivnost uma. Romantiki so posebno vrednost pripisovali bližini z naravo in v industrializaciji so videli zgolj prekletstvo (nasprotno od zagovornikov razsvetljenstva). Razsvetljenje je bilo sila, ki ni priznavala nacionalnih

mej kot takšnih, romantizem pa je po drugi strani zaostril nacionalne razlike in podlegal različnim predsodkom o narodih (Russell B., 2005, str. 230-232).

Drugačen je bil tudi odnos romantikov do utilitarizma: koristnost kot kriterij so prezirali in namesto tega upoštevali kot veljavna merila estetike – zato je v naravi vse, kar je lepo, mogočno in močno vzbujalo njihovo občudovanje. Vendar pa se je romantizem razvijal v dveh ločenih smereh: prva je bila romantični racionalizem, ki je zelo poudarjal razum (torej je bil v tem pogledu bliže razsvetljenstvu), ki so ga zastopali predvsem nemški idealisti 18. stoletja. Določene poteze te ideje najdemo tudi še pri utilitaristih, zlasti v domnevi, da pri vzgoji človeka skoraj ni omejitev. Za romantični racionalizem so bile značilne tudi utopične predstave o svetu. Druga veja romantizma pa je nasprotno skoraj popolnoma podcenila pomen razuma. Takšno iracionalno stališče, ki je našlo svoje mesto znotraj eksistencializma, je moč razumeti tudi kot upor proti temu, da je v industrijski družbi človek kot posameznik vedno bolj izgubljal svojo veljavo. Zelo pomemben trenutek razsvetljenstva 18. stoletja je bila izdaja velike Enciklopedije, ki jo je sestavila skupina francoskih piscev in znanstvenikov. Zavestno so se odrekli religiji in metafiziki ter upali, da bodo s tem ustvarili močno orožje proti mračnjastvu tedanje ureditve (*ibid.*, str. 232-234).

6.2.1.1.3 Deontološka in Aristotelova aretska etika

Za ustrezno umestitev etike varstva narave znotraj polja možnih etik je potrebno najprej ugotoviti razmerja med deontološko, teleološko, aretsko (njen zagovornik je bil Aristotel) in biblično etiko (Deontologija, 2008). Iz tega izhaja vprašanje, ali biblična etika varstva narave spada med deontološko, teleološko ali celo katero tretjo etiko (v literaturi se pojavlja množinska oblika navajanja etik – npr. deontološke etike, teleološke etike; vendar, ker je za nas pomembno ločevanje na ravni višjega ranga, smo izbrali raje edninsko obliko). Značilnost deontološke etike je, da razlikuje med prav in narobe ne glede na posledice dejanj (»Naj se izvrši pravica, četudi se zrušijo nebesa!«; prim. Jonas, 1990, str. 26). Kant, eden najpomembnejših predstavnikov deontološke etike, je zastopal celo moralni absolutizem: po njegovem se ne sme v prav nobenem primeru lagati (tudi, če bi morilec spraševal za naslov žrtve). Vendar pa mnogi zagovorniki deontološke etike ne pristajajo na njeno veljavnost zgolj znotraj moralnega absolutizma. Teleološka etika v nasprotju z deontološko upošteva tudi posledice: gre torej za razliko v razmerju med vrednostjo in pravilnim (pravičnim) dejanjem. Če je koncept dolžnosti temeljni, ter koncept vrednosti nato izpeljan iz njega, potem to sodi v domeno deontologije. Če pa je temeljni koncept, koncept vrednote, ter nato koncept dolžnosti izpeljan iz njega, potem to sodi v domeno teleologije. Za teleologa šele stanje po dejanju določi, ali je dejanje bilo

dobro ali ne, za deontologa pa je slabo dejanje, ki vodi k dobrim posledicam, še vedno slabo.

Težave pa nastanejo, ko se je potrebno v konkretnih dilemah opredeliti za eno ali drugo možnost, ki sta si v očitnem nasprotju. V kolikor bi domnevali, da je izbira samo na način ali-ali, torej da lahko delujem samo v skladu z deontološko ali teleološko etiko, bi ugotovili, da se ob različnih priložnostih nagibamo enkrat k eni, drugič k drugi etiki. Uradna Cerkev uči, da ni dovoljeno storiti moralno slabega za dosego moralno dobrega – to je v skladu z deontološkim načelom. Vendar pa je po drugi strani res, da je včasih izbira možna samo med manjšim in večjim zlom in je torej nujno, da je storjeno slabo dejanje (ki pa je glede na drugo alternativo boljše); namerno končanje življenja pa je celo lahko najvišje etično dejanje (»Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da da življenje za svojega bližnjega«; Jn 15,13). Žrtev, tudi lastnega življenja, je tako zgled krščanskega ideala ljubezni do bližnjega; čeprav, tehnično gledano, gre v bistvu za samomor (ko je npr. sveti Maksimiljan Kolbe šel v koncentracijskem taborišču iz vrste ter se javil, da bo ustreljen namesto svojega bližnjega, je to bilo v skladu s krščansko moralo najvišje etično dejanje; skrajni primer pa je Jezus Nazarečan, ki je vedel kaj ga čaka in bi se temu lahko izognil). Pri tem pa je odločilnega pomena, da gre za dejanje svobodne volje, ki odrekanje nečemu dobremu pri sebi osmisli z ohranitvijo dobrega pri drugem.

Kategorični imperativ Kanta v tem pogledu ne more biti kategoričen. V skladu z njegovim moralnim absolutizmom npr. ni dovoljeno žrtvovati enega za preživetje mnogih, ker je to samo po sebi slabo dejanje. Kritiki deontologije prav te skrajne primere navajajo kot nasprotno argumente in govorijo o deontološkem paradoksu: če resnično verjamemo v nekatere pravice (npr. pravica, da se ne škodi: po načelu dopustne/sprejemljive škode, oziroma t.i. PPH – Principle of Permissible Harm), potem je logično, da stremimo k temu, da kar najbolj zmanjšamo kršenje teh pravic. Vendar pa deontološka etika sama sebi preperečuje, da bi prepovedala taka dejanja: kot primer vzemimo, da podivjana lokomotiva grozi petim nepokretnim osebam, ki so na tirih, in edina možnost, da jih rešimo je, da vržemo nedolžnega obstranskega opazovalca pod tire. Če bo ubitih vseh pet oseb, potem gre za pet kršitev PPH. Vendar pa isto načelo izključuje žrtev enega za dobro petih. Tu torej nastane paradoks – da bi spoštovali pravice petih, deontologi trdijo, da moramo spoštovati pravice enega (Deontologija, 2008).

Kritiki deontologiji tudi očitajo, da njeni zagovorniki običajno ne znajo nedvoumno razločevati, katera načela so prednostna, ko gre za konflikt pravic in dolžnosti. Nadalje, prepovedi/zahteve (constraints; kot npr. »ne ubijaj«) naj bi bile vedno nemoralne, kot tudi svobodna izbira (npr. pravica, da ne darujemo za dobrodelne namene, če tega nočemo) brez prepovedi. Kritiko deontoloških etik predstavljajo tudi teorije, katerih temelj je *arete*: grški pojem za krepost, vrlino, plemenitost (aretske teorije). Aretska etika ne postavlja v ospredje (oziroma kot svoj temelj) niti posledice, niti dolžnosti, ampak značaj. Eden

utemeljiteljev te etike je bil prav Aristotel, ki je predvsem preko opisa značilnosti, ki bi jih naj imela krepostna oseba, poskušal postaviti okvir človeškega delovanja (Deontologija, 2008).

Biblična etika varstva narave, kot jo razumemo sami, pomeni presek ali presežek deontološke in teleološke etike ter je še najbližja aretski etiki. Znotraj biblične etike posledice niso nepomembne, zato ta etika ne more biti deontološka. Vzporednice med biblično in deontološko etiko izhajajo predvsem iz nujnosti prevzema dolžnosti in delovanja, vzporednice s teleološko pa v upoštevanju značaja posledic. Razhajanja s teleološko etiko bi lahko videli predvsem v nezmožnosti gotovega napovedovanja posledic in njihovega značaja.

Deontološka etika, ki temelji na popolni odsotnosti človeške presoje značaja božjih zapovedi (t.i. teorija »božje zapovedi«, znana tudi kot teološki voluntarizem) in jih avtomatično jemlje, kakor so zapisane v svetih spisih, lahko vodi v skrajnosti in fundamentalizem. Pravilnost in pravičnost vsakega dejanja v okvirih te teorije (etike) izhaja iz prepričanja, da je tako delovanje dolžnost, ne oziraje se na posledice (Deontologija, 2008).

Po Kantu je moralno delovanje zgolj (razumsko) delovanje iz dolžnosti. Argumentacijo tega začne z opredelitvijo, da je najvišje dobro določeno z dvema pogojema: najprej, da je dobro samo-v-sebi (intrinzično dobro) in nato, da je takšno brez kakršnih koli kvalifikacij (raba tega torej nikoli ne more voditi v etično slabše stanje). Vendar je Kant prišel do sklepa, da npr. nekatere stvari, ki se smatrajo za dobre (kot inteligenca, ugodje, stanovitnost), v resnici niso dobre, saj niso takšne brez kvalifikacije: če občutimo ugodje (zadovoljstvo), ko gledamo drugega trpeti, to poslabša etičnost situacije. Ob tem Kant trči na pojem absolutnega dobrega in absolutnega slabega – in v odgovor ponudi zanj edino možno rešitev: dobro brez kvalifikacije (in zato absolutno dobro) je lahko samo dobra volja (ker se deontološka etika ne ozira na posledice, tudi zanemari nauk, ki izhajajo iz pregovora, da je pot v pekel tlakovana z dobrimi nameni; v okviru te etike tudi odpadejo vse dileme v zvezi s teodicejo). V skladu s tem je za Kanta dobra volja človeka izražena (le), kadar deluje iz spoštovanja do moralnega zakona, kar pa je posledica njegove dolžnosti, da tako ravna. Edino resnično sama-v-sebi dobra stvar je torej dobra volja, ki je dobra le, ko se človek odloči, da nekaj naredi zato, ker je to njegova dolžnost (dobro je torej odvisno od pravičnega). Iz tega izhaja tudi njegov kategorični imperativ: deluj v skladu le s tistimi načeli, za katera si želiš, da bi postala univerzalni zakon (Russell B., 2005, str. 238-243; Deontologija, 2008).

Intrinzično dobro je torej del tako deontološke, kot teleološke etike – njuna medsebojna ločitev poteka na ravni drugega pogoja, to je bistvenosti posledic. Teleološka etika verjame v višji smoter obstoja in njegovo popolno realizacijo v prihodnosti – zato je nujno

upoštevanje značaja posledic dejanj: te namreč določajo, ali je ta smoter bližje ali dalje svoji polni realizaciji. Zato ta etika ocenjuje značaj dejanj za nazaj in šele iz izkazanega značaja posledic. Aretska etika sicer prav tako prepozna intrinzično dobro, vendar se ne opredeljuje posebej do posledic, ker ve, da se ne more – zaveda se, da so pomembne, vendar je njihov končni rezultat (značaj) podvržen mnogim spremenljivkam, ki lahko popolnoma spremenijo njihov končni značaj. Zato glede posledic ni mogoče ničesar z gotovostjo napovedovati, ali predhodno soditi: še tako dobronamerno, premišljeno in odgovorno dejanje lahko povzroči slabe stvari – kljub temu pa je edino tako možno delovati in se odločati. Sam dober namen in premišljenost ne moreta dati popolne odveze od odgovornosti, vendar pa je ta odgovornost drugačna, kot če bi šlo za slab namen in nepremišljenost (četudi so posledice povsem iste; zato bi bilo nelogično, v kolikor bi kazenski zakonik sankcioniral posledice povsem enako, ne glede na okoliščine – če sem kriv za smrt človeka, moja odgovornost in krivda ne moreta biti enaki, ne glede na to, ali sem umoril namerno, ali pa je šlo za nesrečo).

Okoliščine so torej merodajne in označiti nekaj za dobro ali slabo ne glede na njih, se zdi nepravilno. Normativnost sprejemljivega je potem ravno v določitvi razpona odgovornosti glede na okoliščine. V tem pogledu je oblikovanje etičnih odborov (porot) še najboljša možna rešitev, saj se ljudje različno opredeljujemo do iste stvari. Ni gotovo, da je mnenje večine potem pravilno in pravično, je pa večja verjetnost, kot da ne – in višje od te verjetnosti trenutno ni moč priti z nobeno drugo (na normativnosti) organizirano presojo. Zakonodaja je lahko samo orodje v pomoč doseganja pravičnosti in njeno izvajanje ne more biti samo sebi namen; zato se zakoni tudi spreminjajo – ker se išče pravičnejša definicija normativnosti (v anglosaksonskem svetu se porota lahko izreče o krivdi ali nedolžnosti ne glede na obstoječo zakonodajo, saj odloča po vesti).

Biblična etika je torej najbližje Aristotelovi aretski etiki, ki stremi k krepostnemu, odličnemu, vestnemu in plemenitemu življenju, ki se ravna po zlatem in srebrnem etičnem pravilu, ki njuno kršenje opravičuje samo v nujnosti in ki se zaveda, da vse to ni dovolj, da bi rezultat vedno bil le najboljši – zato pa svobodno prevzema odgovornost za vse posledice dejanj.

6.2.1.2 Kritika antropocentrizma

Še naprej ostaja ne docela odgovorjeno vprašanje, zakaj okoljska etika tako vztrajno zavrača antropocentrizem. Light (2002) verjame, da odgovor leži v samem značaju instrumentalnosti. Kot nekaj samoumevnega in nujnega se namreč smatra, da so (vse) antropocentrične vrednote ekvivalentne instrumentalnemu vrednotenju narave – kar pa je še pomembneje: antropocentrizem se označuje (*ibid.*) kot nesposoben zagotavljanja

temeljev za nedvoumno zavrnitev določenih kulturnih oblik vrednotenja narave. Skrb neantropocentrikov je bolj usmerjena v to, da bi se dovoljevalo, da se okoljska vprašanja odločajo/presoajo v okvirih človeških prednosti, ki so utemeljene v kulturnih normah in družbenih praksah. Zgodnje kritike antropocentrizma, zaradi njegove (mi dodajamo: dozdevno imanentne) instrumentalnosti, so postale del splošnejše kritike zaznavne kulturne relativnosti večine sodobnih okoljskih politik. Potreba po akulturnem izhodišču določanja vrednosti narave pa gre še dalje, saj nekateri razumejo antropocentrične vrednote zgolj v odnosu do kulture. Če družba nima idealov, ki bi jih lahko simbolizirala narava in divjina (npr. da bi vrednotili plastična drevesa bolj kot naravna), potem ni nobenega smisla, da bi taka družba ohranjala naravo ali varovala divjino. Tisti znanstveniki in strokovnjaki s področja okoljske etike, ki zavračajo antropocentrizem, poskušajo ugotoviti in določiti neantropocentrično vrednoto narave – torej tisto vrednoto, ki ne bi bila pogojena s človeško kulturo.

Norton (1995; cit. po Light 2002, str. 7-8) je zato opisal alternativne temelje okoljske etike in to poimenoval »šibki« antropocentrizem. Mi smo to raje poimenovali kot »odrasli« antropocentrizem; kar se zdi ustrežnejše, saj je tak antropocentrizem »močan« in ne »šibek« v svoji sposobnosti samoobvladovanja in sprejemanja odgovornosti, za katerega smatra, da zaobjema misel, da bi človek lahko našel vrednost v naravi iz človeško osrediščenih razlogov, ki ne bi vodili do opisa narave kot zgolj instrumentalnega vira za kritje človekove potrebe. Vendar se kljub temu še danes antropocentrizem tesno povezuje s surovim instrumentalizmom – čeprav že slabi nekoč trdno zasidrano prepričanje, da je intrinzična vrednota mesto neantropocentrične določitve vrednosti narave. Tesna povezanost antropocentrizma in instrumentalizma pogojuje stalno zavračanje misli, da so človeški interesi ustrezni (primerni) temelji naravovarstvene etike (Light, 2002, str. 7-8).

6.2.1.2.1 Etika strahospoštovanja do vsega živega

Pri obravnavi Schweitzerjeve etike strahospoštovanja do vsega živega in pozneje tudi Jonasove etike odgovornosti smo večinoma sledili analizam in razlagam Globokarja (2002), ki je podal celovito podobo obeh etik na podlagi številnih izvirnih virov. Obe etiki sta za naš predmet raziskovanja velikega pomena, vendar bi natančna obravnava vsake od njiju zgolj s pomočjo izvirnih del zahtevala bistveno več prostora od razpoložljivega, zato smo nekatera temeljna izhodišča obeh etik povzeli po Globokarjevem delu. Pri prevodu Schweitzerjevega prispevka (1991) je njegova etika prevedena kot »etika spoštovanja do življenja« in ne kot etika straho-spoštovanja (kot smo jo prevedli mi sami). Menimo, da je možno oboje, a ker je Schweitzer tako močno poudarjal, da je etično razmišljanje (mora biti) tudi kozmično in mistično, menimo, da prav prevod »strahospoštovanje« poudarja to razsežnost njegove misli in občutenja fenomena življenja, kot nečesa neizmerno

veličastnega (*ibid.*, str. 1202). V kolikor njegovo etiko prevajamo zgolj z etika spoštovanja, je ob tem moč dobiti vtis, da gre pri tej etiki tudi za legalistično, kontraktualistično ali utilitaristično videnje nujnosti spoštovanja življenja.

Schweitzer je značilnost etičnega pripisoval samo človeškemu delovanju, saj etičnega zunaj tega delovanja (torej v tem, kar opisuje glagol »zgoditi se«) sploh ni (Globokar, 2002). Kot enega prvih odnosov, ki ga naj človek vzpostavi do svojega okolja (Schweitzer izpostavlja predvsem živi del narave), je postavil solidarnost, sam svet pa je videl – podobno, kot je to razumel že Schopenhauer – kot izraz »volje do življenja«. Vendar pa po Schweitzerju ta svet zaznamujejo številni paradoksi: grozovitost v čudovitem, nesmiselnost v smiselnem, trpljenje v veselju (*ibid.*, str. 129-143).

Pomembnejša pa je njegova razlaga nove, de-eschatološke vloge krščanske vere. Schweitzer je menil, da je krščanska vera v njegovem času postala de-eschatološka, saj je vero v božje kraljestvo vse bolj nadomeščala vera v vstajenje in odpuščanje grehov, kar pa je imelo pomembno posledico: čakanje bližnjega se je spremenilo v čakanje daljnega. To pa je vodilo v ne-živost krščanske vere. Posebno razlago, oziroma vlogo »deeshatolizacije« (te besede ne navaja Schweitzer; kljub njeni slovnični nekorektnosti smo jo izbrali, da bi izpostavili takratno pojmovanje končnega smisla krščanske vere kot posledico določenega zgodovinskega procesa) krščanske vere je Schweitzer videl v primeru protestantizma. Schweitzer je bil veren, vendar ne znotraj strogo protestantsko-konfesionalnih, ampak znotraj protestantsko svetovno-nazorskih okvirjev, saj je del protestantskega učenja, da je božje kraljestvo etično kraljestvo, ki bo sledilo na koncu evolucijske poti, zagovarjal tudi on (Globokar omenja tudi Rožanca kot zagovornika prevzemanja protestantske etike). Da ima ta (evolucijska) pot lahko svoj skorajšnji konec in da je sodni dan možna bližnja realnost, pa je vsaj od atomske bombe naprej dojemljivo vsakemu povprečnemu kristjanu oziroma Zemljanu, v kolikor verjame v to ali ono obliko »sodnega dne« (*ibid.*, str. 143-152).

Novi racionalizem združuje v sebi racionalno mišljenje in mistično izkušnjo ter poskuša odpraviti nezdržljivost, ali vsaj »napetost« med nasprotji. Govorimo lahko celo o nekakšnem mističnem racionalizmu ali racionalistični mistiki, pri čemer gre za doživetje lastnega življenja in povezanosti le-tega s celim svetom. Vsako globlje racionalno razmišljanje se mora nujno soočiti z mistiko, oziroma mora biti mistično. Ta mistična razsežnost racionalnega mišljenja je dosegljiva vsakemu človeku: »Denn das Denken und Mystik gehören zusammen« (Schweitzer 1966, cit. po Globokar, 2002, str. 154-156).

S tem se strinjamo, najprej zaradi tega, ker podobno opisujejo mnogi (ne samo kristjani), ki so doživeli trenutek »razsvetljenja«, »spoznanja« ali duhovne zamaknjenosti, to kot zavest o enosti vsega, kar je. Celotni univerzum je enota, ki je znotraj sebe smiselno prepletena z vsem, kar jo napolnjuje. Naslednji razlog za strinjanje z razlago, da ima bivajoče v sebi

nujno mistično razsežnost, oziroma, da obstaja nekaj takega kot Enost vsega, kar je, najdemo v sami bibliji: »bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28). Sicer je na podlagi tega bibličnega odlomka moč razumeti, da to velja za sam akt »dopolnitve časov«, ko bo konec zgodovinskega časa in se bo dopolnil božji načrt odrešenja, vendar pa je upravičeno sklepati, da je »Bog vse v vsem« že tudi sedaj, oziroma, da je bil v preteklosti in da bo tudi v prihodnosti, saj ne more na novo nastati z Bogom nekaj, kar še nikoli ni bilo. Nemogoče je namreč Bogu pripisati kvaliteto, ki je ne bi imel pred aktom stvarjenja in začetkom zgodovinskega časa (tu »zgodovinski« razumemo v ožjem smislu – v mislih imamo zgodovino, ki je določena z nastankom in razvojem človeške družbe. »Predzgodovinsko« bi v tem primeru pomenilo čas pred nastopom obdobja *Homo sapiens*).

Kot naslednji argument bi lahko navedli tudi nezmožnost mišljenja, da bi bilo izključno logično. Človek je sposoben logičnega mišljenja, vendar ga to ne določa kot edino možno. Ni človeka, ki bi ves čas lahko razmišljal samo algoritemsko in z uporabo logičnih operatorjev (npr. že samo tako preprost stavek, kot je: »Travniške cvetice so pomembnejše od gozdnih«, vsebuje vrednotno sodbo, ki ne temelji na nobeni logični predpostavki). Mišljenje je nujno tudi subjektivno, saj je rezultat procesa, v katerega vstopajo miselne aktivnosti, ki niso neodvisne od specifičnih okoliščin (izkušenj, asociacij, zunanjih dražljajev, čustev). Da dekodiranje vstopnih informacij ne more biti nikoli povsem objektivno, ponazarja tudi rek: »Kolikor glav, toliko mnenj!« (*Quot capita, tot sensus*; Novak, 2004, str. 176).

Temeljna izkušnja vsakega človeka je mistična izkušnja volje do življenja, ki se kaže v vseh živih bitjih. Ta »mistična temeljna izkušnja povezanosti z vsemi živimi bitji« tvori najglobljo podlago optimistično-etičnega svetovnega nazora. Schweitzer je s tem, ko je govoril o »dejavni mistiki« in »nujnorazmišljanem iracionalnem«, vpeljal dve novi sintagmi, da bi podkrepil nujnost novega načina razmišljanja – »denknotwendige Irrationale« (Globokar, 2002, str. 155-156).

Po Schweitzerju so trije načini mišljenja o biti: filozofski, religijski in mistični – pri čemer pa so vsi medsebojno povezani. Svoj svetovni nazor je povzel z besedami »dejavna mistika strahospoštovanja do življenja« (1966; cit. po Globokar, 2002, str. 154). Etika je tako celo del mistike, kot dejavna (a tudi pasivna) enost z Biti (»Einssein mit dem Sein«). Prava mistika ni v samo-predaji človeka svetu, ampak je tudi njegovo etično delovanje. Vendarle pa je Schweitzer etiko utemeljeval tudi kot občečloveško nujnost in ne zgolj kot versko pogojeno mistično izkušnjo povezanosti z vsem, kar živi. V svoji biografiji je priznal, da se po njegovem etika spoštovanja do življenja razširja (nadaljuje) v univerzalno etiko ljubezni. Ta pa je nujno razpoznavna kot etika Jezusa Kristusa. Vendar pa je zaradi želje, da bi dosegel tudi neverne, bolj izpostavljal etiko strahospoštovanja do življenja, kot etiko (krščanske/Kristusove) ljubezni (*ibid.*, str. 153-157).

Vedno znova pa pri Schweitzerju naletimo na že kar postulatno misel o dejavni mistiki, ki mora pretehtati pogostejše sprejeto mistiko pasivne predaje (prepustitve) posameznika v Biti. Čeprav je na neki način simpatiziral tudi z drugimi mističnimi praksami in izročili (Schweitzerju je bila blizu tudi taoistična mistika, ki je zanj na neki način tudi etična mistika), pa je vendarle kritično gledal tako na indijski, kitajski in latinski mysticism, saj je menil, da odpovedo s tem, ko kažejo zgolj na smer, ne dajejo pa poti. (Globokar, 2002, str. 158-163).

Mislimo, da je etika (do) življenja, kot odgovor na globalno ekološko krizo, premalo. Nekateri ljudje lažje spoznavajo Boga v veselju, puščavah, v gorah nad gozdno mejo, kjer ni očitnega življenja (sobitij). Gre torej za etiko biti, etiko vseh razsežnosti: materialnih, religioznih in mističnih. Vprašanje je, če se takšna mistika lahko povsem usidra v določeni versko-duhovni tradiciji. Beseda »*katholikos*« pomeni vesoljen (splošen) in kaže na ambicijo (oziroma poslanstvo), da se katolicizem interpretira kot nekaj »univerzalnega«, brezmejnega. Schweitzer sam (1991) je izrazilo čutil in sočustvoval predvsem z vsem živim in manj s celoto pojavnosti bivajočega. Etiko je imenoval »do brezmejnosti razširjena odgovornost za vse živo«. Sicer je dodal, da »postati etičen pomeni postati resnično misleč«, vendar ob tem ne moremo mimo občutka, da se »misleč« nanaša predvsem na živo. Pravi namreč, da se »vdanost življenju pojmuje kot vdanost človeškega življenja vsej živi biti« (*ibid.*, 1202-1205). V nekaterih primerih je po našem mnenju šel celo predaleč – tako je kot izkaz prave etične drže potrebno celo deževnika odstraniti z asfalta. A ne odgovarja na dejstvo, da se s tem morda ogroža drugo živo bitje, ki se hrani z deževniki in ki bo preživelo le, če ga bo zaužilo. Upoštevanje teh življenjskih (ekoloških) dejstev se pri Schweitzerju zdi včasih nekoliko nejasno in njegove razlage grede že v smeri jainizma. Če bi bil dosledno zvest mističnemu doživljanju življenja kot fenomena vesolja, potem ne bi videl v prihajajoči smrti deževnika, ki je po naravnem redu stvari hrana drugemu živemu bitju (ki se s tem ohranja pri življenju), nič proti-življenjskega. Schweitzerju je šlo bolj za vsako in konkretno življenje, ne pa za kontekst, v katerega je to življenje postavljeno. Sicer pravi, da je »vse, kar je, volja do življenja« (*ibid.*), a morda je premalo dobro videl, da je v tej »volji« tudi nujnost, da nekaj umre, da drugo lahko živi. Schweitzer je tako lahko zelo katoliški (vesoljen) v etičnem odnosu do življenja, manj pa v odnosu do vsega bivajočega.

Dokončna sinteza filozofije narave in etike Schweitzerju ni uspela (to dokazuje nedokončano delo *Kulturphilosophie III*), vendar pa po Globokarju (2002) ta »neuspeh« ne pomeni, da je s tem etika strahospoštovanja do življenja izgubila na veljavi kot širše sprejemljiv svetovni nazor. Etika mora imeti svojo utemeljitev v racionalni misli (logika je možna tudi v morali, v kolikor imamo vsaj eno premiso v imperativu) in ne zgolj v naravi – vendar pa mora ohraniti temeljno povezavo z naravo. Za Schweitzerja je bila odgovor na vprašanje, kaj lahko reši zahodno civilizacijo pred propadom, prav etika strahospoštovanja do vsega živega. Tudi zaradi tega je Schweitzer iskal končno racionalno načelo etičnega in

se ni zadovoljil s trditvijo Huma in Kanta, da etike ni moč utemeljiti v svetovni zgodovini (dogodkih), marveč je utemeljena sama v sebi (*ibid.*, str. 163-168).

Schweitzer je glede svetosti življenja ločil dve ravni. Prva je idejna: med bitji ni vrednotnega razvrščanja ali razločevanja (kar bi po našem mnenju vodilo do relativizacije) in zato ne obstaja »vredno« in »nevredno« življenje. Temeljna zapoved Schweitzerjeve etike je podpirati (*fördern*) življenje, čeprav se je zavedal, da mora človek za preživetje tudi ubijati. Vendar zunaj te nujnosti ni nobenega drugega sprejemljivega opravičila, zato je ta etika radikalna; pomagati je treba vsemu življenju, brez razlikovanja (Globokar, 2002, str. 168-171, 196-200). Takšen pristop pa lahko vodi v nesmiselnost, saj npr. jemanje antibiotikov, ko smo bolni, ubija živa bitja, čeprav gre za povzročitelje tistih bolezni, ki ne ogrožajo našega življenja, ampak »samo« oslabijo naše zdravje. V tem primeru ubijanje drugega živega bitja ni šlo na račun preživetja, ampak našega ugodja – zaradi česar pa jemanja antibiotikov še ne moremo označiti za neetično. Menimo, da relativizacije ni treba negirati za vsako ceno, saj je poleg prej omenjenih mejnih vprašanj, ko brez vrednotnega rangiranja in diferenciacije ne gre, vprašanje tudi, če se je človek pri sprejemanju odločitev sploh sposoben popolnoma izogniti vsakršni relativizaciji. To Schweitzerjevo etiko bi lahko označili tudi kot v neskončnost razširjeno odgovornost za vse, kar živi (pozneje jo je veliko natančneje razvil Jonas). Schweitzerja so imenovali Frančišek Asiški 20. stoletja (tako se je videl tudi sam že pred tem; prim. Schweitzer, 2003, str. 62), vendar pa se nam to, zaradi njegovega doslednega razlikovanja med živim in neživim pojavnim svetom ter javnim zanikanjem religiozne motiviranosti, ne zdi popolnoma upravičeno.

Druga raven je raven ravnanja, na kateri pa je potrebno sprejemati odločitve, kot rezultat razločevanja. Ko pride do konflikta, se je potrebno odločiti pomagati enemu preživeti s tem, da ubijemo druge. Ob tem pa še vedno lahko izkazujemo vsaj sočutje. Konfliktom, ki so nujni, se torej ne smemo izogibati, ampak jih moramo reševati s sočutjem – hkrati pa si ob tem ne smemo »prati vesti« s kako objektivno diferenciacijo živih bitij. Ne smemo vzeti življenja nekemu bitju, če ne obstaja nobena nuja, ki bi pogojevala njegovo smrt zaradi ohranitve življenja nekega drugega bitja. Etika strahospoštovanja do vsega živega ne omogoča normativnega sistema, ki bi akterju jemala njegovo subjektivno odgovornost, saj ne postavlja mej neizogibnega, ampak nalaga, da smo zavezani podpori življenju, kjer koli je to mogoče. V tem duhu je torej etično sporno npr. ubijanje muh, če nas motijo med našim počitkom v dnevni sobi. Za konfliktno situacijo je opredelil celo temeljno maksimo: »Kjer škodujem kateremu koli življenju, nam mora biti jasno, da je to nujno potrebno. Ne sme se preseči neizogibno, tudi če je na videz nepomembno. Vsak primer je potrebno posebej pretehtati«; (Schweitzer 1966, cit. po Globokar, 2002, str. 198-200).

Vendar je Schweitzer sam uporabljal (predvidel) delitev – če ne drugo, potem zagotovo vsaj delitev na človek : ostala bitja. Poleg tega pa je že iz naslova njegove etike jasna

delitev še na živo : neživo. Brez vrednotne opredelitve je etično delovanje v smeri dajanja življenju najvišjo možno vrednost neizvedljivo (Globokar, 2002, str. 201-203).

V njegovi etiki lahko odkrijemo še eno – tretjo raven, ki jo predstavljata krivda in sprava. Schweitzer je institucionaliziral slabo vest, saj je trdil, da ko človek škoduje ali uničuje življenja, ravna neetično, ne glede na okoliščine – v tem pogledu ni relativizacije, ni kompromisov, saj nas »nujnost« in »neizogibnost« ne rešita krivde. Nujnost zanj ni bila etična kategorija in v svojem delu *Kultur und Ethik* je to izhodišče celo poglobil, ko je zagovarjal mnenje, da je dobra vest izum hudiča. Poleg institucionalizacije slabe vesti pa je na tej tretji ravni definiral še nujnost etičnega ravnanja v obliki akta sprave, zaradi tega, kar je storil človek naravi. V potrebi po spravi človeka z vsemi živimi bitji se po Globokarju odraža vpliv protestantskega izročila na njegovo misel. V argumentaciji potrebe po spravi (»za vse je kriv človek«) pa leži hkrati past, saj: »če je kriv za vse, potem ni za nič kriv« (*ibid.*, str. 203-206).

S tem, ko je etika strahospoštovanja vsega živega enakovredno obravnavala vse živo, je predstavljala v tedanjih razmerah novost, saj je postavljala bitje kot moralni subjekt. Sicer je še vedno dovoljevala poskuse na živalih, če je to za dobro človeka. Ubijanje živali je nujno za človeka – a vprašanje je, kako se to zgodi: to ne sme biti ne igra, ne šport. Ne smemo se izogibati občutenju trpljenja živali, celo nasprotno – v tem je treba vzgajati že otroke. Schweitzer je izhajal iz tega, da je Bog Oče vseh stvari in da bo vse stvarstvo udeleženo v božjem kraljestvu, pri čemer navaja pismo Rimljanom (Rim 8,20-22). Na podlagi tega je sklepal, da imajo vsa živa bitja nekakšno hrepenenje po odrešitvi. Pri tem pa ostaja odprto vprašanje, zakaj zapoved ljubezni v Svetem pismu ni razširjena direktno na vse stvarstvo (*ibid.*, str. 209-211).

Menimo, da biblijo sicer lahko razumemo tudi kot nekakšen etični kodeks, vendar je to lahko le drugotnega pomena. Primarno je sporočilo odrešenja in da je človek (a z njim tudi celotno stvarstvo) po Jezusu Kristusu že odrešen. Etične normative, kako doseči lastno zveličanje, najdemo v bibliji zlasti v desetih božjih zapovedih, poleg tega pa jasneje izražene še v nekaterih drugih odlomkih, kot npr. v Pridigarju, Knjigi modrosti in Jeremiju. Zdi se, kot da je Schweitzer občutil nekakšen manko, ker biblija ni bolj nedvoumna, ko gre za vprašanja zahtevanega (ne zgolj priporočenega) odnosa do vsega živega in da je na neki način hotel v tem pogledu »dopolniti« biblično izročilo.

Glavni argument, zakaj v bibliji ni jasnejšega govora o odnosu do stvarstva, je Schweitzer videl v tem, da sta Jezus in Pavel pričakovala skorajšnji konec sveta. Vendar se nam zdi ta argument slab, saj ni nikjer nobenega nespornega namiga, da bi to bilo res, oziroma lahko velja samo nasprotno (Mt 24,36). A četudi bi bilo res, kratkost trajanja ne more biti razlog, da se v tako pomembni knjigi ne bi »splačalo« pisati o tako pomembni temi.

Schweitzer je trdil, da je etično več kot neegoistično in da je etično samo spoštovanje moje volje do življenja do vsake druge volje do življenja. Na tej osnovi lahko sklepamo, da je poudarjal horizontalno povezanost človeka z živimi bitji (vertikalno povezanost med živimi bitji je bolj poudarjal in natančneje obravnaval Jonas (1990), ki je trdil, da bo horizontalna družinska odgovornost vedno šibkejša kot vertikalna odgovornost staršev do otrok, oziroma da je vertikalna odgovornost v splošnem pomembnejša od horizontalne; str. 137, 177). Papeška enciklika »*Evangelium vitae*« pravi, da je življenje veliko Dobro in poziva ljudi k horizontalni in vertikalni odgovornosti do življenja. Grožnja globalne ekološke katastrofe pa postavlja vedno bolj v ospredje vertikalno, torej v prihodnost usmerjeno odgovornost (Globokar, 2002, str. 212-222).

Zaradi vsega, kar je napisal in kakor je živel, so Schweitzerja imenovali tudi predhodnik ali pripravljavec poti ekološke etike. Njegovo misel so nekateri imeli za primerno osnovo biocentrične ekološke etike. To se nam zdi preveč pavšalna ocena, saj kljub temu, da je zagovarjal mistično izkušnjo vsakega človeka o enosti življenja in kljub temu, da se ni imel za pravovernega kristjana, ostaja njegova vera v odrešitev zmeraj aktualna. Osnovna človeška izkušnja, da »je življenje, obdano z življenjem« (oziroma, da je »življenje sredi življenja«) nalaga, da prizna vsemu živemu njegovo vrednost – a brez prizvoka naturalizma, saj odgovornost ni deduktivno izpeljana iz Svete Narave, ampak je plod človekovega mišljenja; živali in rastline preprosto ne morejo ravnati etično (*ibid.*, str. 222-223).

Odločno se je postavil proti ideji človeka, kot »gospoda-rja in lastnika« (kar je v jasno izpostavil zlasti Descartes). Zato je po Altnernju (1975 in 1987) ravno Schweitzer tisti, ki je prvi govoril o človeku kot gospodarju. Etika strahospoštovanja do vsega živega z razširitvijo polja človeške odgovornosti za vse živo in z argumentacijo te nujnosti predstavlja izhodišče (nakazuje pot) do ekološke etike. Še danes nekateri uvrščajo Schweitzerja med biocentrike, vendar pa je taka označitev vprašljiva, saj se šele s pojavom (globalne) ekološke krize prvič srečamo z vprašanjem: »Antropocentrizem ali biocentrizem?«. Vsekakor se mu lahko upravičeno očita nejasnost rabe nekaterih pojmov, ki jih je pogosto uporabljal, po drugi strani pa se je zavedal, da je potrebno te in podobne besede približati tudi otrokom, oziroma da je nujno že najmlajše člane družbe vzgajati v tem duhu s pomočjo t.i. okoljske vzgoje. Sam se je zelo zavzemal za načrtno pedagoško delo prav na tem področju (Globokar, 2002, str. 224-230).

Etika strahospoštovanja do vsega živega ne predstavlja instance med absolutnim načelom etike in subjektivnim ravnanjem posameznika, zato nastane nepremostljiva razpoka med teorijo in prakso. Religiozno ozadje njegove etike lahko vidimo v njenem utemeljevanju preko intuitivne izkušnje povezanosti z vsem življenjem. Sicer je priznaval, da je želel več kot versko etiko, pravzaprav je želel nad-religiozno etiko, četudi je izvajanje te etike v praksi delo za Božje kraljestvo. Vendarle pa ostaja spoznanje, da je etika strahospoštovanja

do vsega živega možna tudi zunaj krščanstva. Vprašanje, ali je odgovornost implicitna izkušnji o povezanosti življenja, oziroma pojmu volje do življenja, pa je zanj ostalo nerešeno (*ibid.*, str. 230-233).

Po Globokarjevem mnenju ima etika strahospoštovanja do vsega živega svojo veljavo šele znotraj krščanstva, oziroma šele v krščanstvu dobi svojo potrditev. Dodaja še, da Schweitzer ne daje argumentativnega odgovora na vprašanje ali nekaj, kar želi živeti, tudi mora živeti. Na istem mestu Globokar navaja še Körtnerjev odgovor na to vprašanje: »Jaz sem življenje, ki se želi kot zaželeno, obdano z življenjem, ki se želi, kot želeno ali katerega hoteti živeti je želeno«. Na koncu pa dodaja, da je etika strahospoštovanja do vsega živega lahko le teološka etika (*ibid.*, str. 232).

Poriv, ki je vodil Schweitzerja ob prelomu stoletja k pisanju svojega najpomembnejšega dela (Kultura in etika), izvira predvsem iz njegovega velikega razočaranja nad stanjem duha v tedanji družbi. To razočaranje je bilo dvojno: najprej zato, ker se ni nihče uprl Nietzschejevi misli, da v evropski kulturi vlada duh slabotnega in boječega človeka in da je posledica tega etika sočutja do drugih ljudi. Nietzschejev »nadčlovek« in njegova morala gospodarja, ki sledi zgolj »volji do moči«, sta pri Schweitzerju naletela na velik odpor. Zelo ga je razočaralo, ko je videl, da niti religija, niti filozofija te Nietzschejeve misli ne spodbijata. Drugo vrsto razočaranja pa je doživel, ko je videl, da ideja etične kulture, ki jo je v tistem času razvil v svojih delih Tolstoj, v tedanji družbi ni našla plodnih tal za svojo uveljavitev. Zato ga je začelo še posebej zanimati, ali kultura sploh razpolaga z dovolj potrebne etične energije za spremembo. Dotedanja etika, ki so jo imeli za dokončno, ga je puščala nezadovoljnega, saj ni postavljala pred človeka ali družbo nobenih velikih zahtev. Imenoval jo je »umirjena« etika. Schweitzerjevo razočaranje pa je šlo še dlje: imel je občutek, da tedanja družba v svojem duhovnem življenju ne samo, da ni presegla predhodnih generacij, ampak da je začela celo razkrajati nekatere od duhovnih dosežkov prejšnjih generacij (zato je menil, da živi v obdobju duhovnega propadanja). S svojo etiko je torej hotel pomagati tedanji kulturi h kakovostnemu premiku (Schweitzer, 2003, str. 56-57).

Svoje delo je začel snovati na preučevanju filozofskih del o etiki z vidika njihovega obravnavanja odnosa človeka do živih bitij. Ob tem je dobil vtis, da se tisti, ki zagovarjajo vključitev živali v takšno etiko, za to poskušajo na neki način celo opravičiti. Že takoj na začetku razvoja svoje etike je intuitivno čutil, da je treba živalim priznati mesto v filozofski etiki. Nemoč tedanje etične kulture ga je še vnaprej vznemirjala do te mere, da se je odločil, da bom sam poskušal najti način, kako bi lahko prišlo do neke trajnejše, globlje in žive etične kulture. Ideja »spoštovanja do življenja« se mu je utrnila spontano, ko je potoval s čolnom po reki in gledal družino nilskih konj. To misel je takoj uvidel kot temelj svoje nove etike in rešitev problema. Logični zaključek je bil, da je etika, ki se ukvarja samo z ljudmi nepopolna, zato ne more imeti »popolne energije« – to je lahko le etika

spoštovanja do življenja. Preko nje človek spozna svojo povezanost z vsem živim. To pa posledično pomeni spoznati, da moramo vsakemu življenju pomagati in preprečiti, da bi mu škodovali. Etiko, utemeljeno na teh osnovah, je razpoznal kot »elementarno popolno etiko« (Schweitzer, 2003, str. 58-59).

Verjel je, da preko etike spoštovanja do življenja pridemo v duhovni odnos z univerzumom in da ga s tem ponotranjimo. To pa nam da voljo in sposobnost, da ustvarimo duhovno, etično kulturo, v skladu s katero se človek počuti na zemlji doma na neki drugi, višji način. Ta etika nas dela drugačne, boljše ljudi. Volja do življenja se mu je zdela univerzalna: posledica tega pa je, da se preko svoje volje do lastnega življenja začne spoštovati volja drugega do njegovega življenja (življenje drugega se doživlja v lastnem življenju). Razlika med dobrim in slabim je na ravni življenja: prvo ga ohranja, spodbuja in ga vodi do najvišje vrednosti; drugo ga uničuje, mu škodi ter ga tlači k tlom. To spoznanje je imenoval univerzalno, absolutno temeljno načelo etičnosti. Dotedanje etike so se mu zdele nepopolne in nezadostne, ker so se ukvarjale samo z ljudmi. Etičnemu človeku pa je sveto življenje kot tako – torej ne samo življenje ljudi, ampak vseh ustvarjenih bitij (etika vedenja med ljudmi je torej le izpeljana iz te splošnejše etike). Zavedal se je, da se lastno življenje včasih lahko ohrani le na račun drugega. Če smo zares etični, pa poskušamo ulti tej nujnosti, kolikor je le mogoče. Spoštovanje do življenja izvira iz misleče volje do življenja (torej ga je zmožen le človek) – posledica tega pa je, da človek lahko vzpostavi vrednote, ki omogočajo materialno, duhovno in etično nadaljevanje razvoja človeštva (Schweitzer, 2003, str. 60).

Schweitzer je vložil veliko napora, da bi oblikoval etiko, ki bi bila sprejemljiva za vse, vendar pri tem v njegovi etiki ni moč prezreti nekaterih (subjektivnih) vidikov, ki so zaznamovani predvsem z njegovo globoko (mistično) izkušnjo medsebojne povezanosti z vsem, kar živi. Morda nepripadnost (krščanski) veri res ni ovira, da se je ne bi dalo sprejeti, vendarle pa ostaja spoznanje, da je njegova etika veliko bližje verujočemu kot neverujočemu. Uvrščanje Schweitzerja med biocentrike sicer ni upravičeno, vendarle pa kaže na to, da je njegova etika pomemben odmik od antropocentrizma. Poskušal je združiti tako intimno mistično izkušnjo, religijsko nepogojenost in filozofijo – vendar je rezultat tega poskusa z vidika obče sprejemljivosti vprašljiv. Verem naravovarstvenik zlahka simpatizira z njegovimi idejami, pri čemer ga poskusi nekonfesionalne argumentacije lahko celo motijo. Obratno pa velja v manjši meri: neveren naravovarstvenik lahko sicer razume dober namen in sprejme marsikateri vidik te etike, vendar ga religiozna (tudi mistična) komponenta nujno moti. Ta komponenta pri Schweitzerju sicer resda ni v vlogi argumenta, vendar ostaja vprašanje, če se je temu sploh moč izogniti na način, kot je to poskušal prav Schweitzer.

Neveren naravovarstvenik lahko torej to etiko aplicira kot dober model, ne more pa se z njo poistovetiti. Poleg tega predpona »strah-« v Schweitzerjevi etiki straho-spoštovanja

vzbuja prej negativne kot pozitivne asociacije in omogoča prej religiozne (čustvene), kot pa racionalne izpeljave. Zakaj bi me bilo strah dejstva, da je skrivnost življenja okoli mene tako neznansko velika, nepojmljiva in nedoumljiva? To me lahko tudi navdušuje. Že moja lastna eksistenca je tako velik misterij, ki bi, če bi ga znal zadovoljivo razložiti, zlahka dal odgovore tudi na vse ostale misterije, saj ne bi bilo moč rešiti mojega misterija na način, ki ne bi bil »dober« tudi za vse ostale misterije. Rečeno z drugimi besedami: misterij je en sam in najprej sem ta misterij jaz sam in moja lastna eksistenca.

Ob tem pa se soočimo s soodvisnostjo: za odkrivanje misterija lastne eksistence namreč sploh ne bi imeli nobene možnosti, v kolikor ne bi ob nas bivalo tudi drugo (tu ne mislimo samo na bitja). Da sploh lahko mislim, da je moj lastni obstoj nekaj nedoumljivega in skrivnostnega, ter da ga lahko začnem odkrivati (razkrivati), je pogoj, da se zavedam, da so ob meni tudi druge entitete z enako lastnostjo. Vse bivajoče je del ene zgodbe, oziroma, vse je sestavni del edine zgodbe, ki sploh obstaja. V jeziku simbolov in prispodob to lahko poskušamo ponazoriti na naslednji način: sem na ladji, okoli mene pa so sama ogledala, različnih velikosti, oblik, barv, kakovosti in materialov. Zaradi teh razlik ogledala različno spremenijo podobe, ki se zrcalijo v njih. Moj odsev v njih je zato enkrat bolj, drugič manj avtentičen. Vsi sopotniki, celo ladja sama, morje in nebo so kot ogledala (v bistvu sem torej tudi sam ogledalo).

Tovrstno spoznanje je lahko mistično, lahko pa je tudi povsem »prisebno«: sestavlja nas ista snov, vladajo nam isti zakoni in vse preprosto »je«. Do drugega torej niti ne moremo biti bistveno drugačni kot do sebe samih – a z izjemo, da se zavedamo (drugače smo zagovorniki skrajnih idej globoke ekologije), da smo si ljudje medsebojno najnatančnejša »ogledala« in da zato preko odnosa s sočlovekom lahko o sebi spozna(va)mo več in bolje, kot preko odnosa s čimer koli ne-človeškim (tu se zavedamo nevarnosti dvokrožnosti sklepanja). Ni nujno, da so prav živali naslednja manj nenatančna »ogledala« – čeprav velja, da v povprečju več ljudi lažje čuti vzajemen odnos z živalmi, kot pa z rastlinami ali čim drugim.

6.2.1.2.2 Mističnost realnega

Mističnost zaznave pojavnega sveta kot smiselne enote je razumljena kot nujni rezultat aktivnosti našega razmišljujočega iracionalnega duha. To mističnost bi lahko vsaj deloma »dokazovali« tudi z empiričnimi spoznanji. Tako je npr. srednjeveški učenjak Fibonacci ugotovil, da se mnoge naravne pojavnosti izražajo v dokaj točno določenih številčnih razmerjih (npr. rastlinski poganjki, semena sončnice, luskine, zajčji zarod). Razmerje dveh sosednjih Fibonaccijevih števil daje vedno enako število, znano kot »zlati rez« – večja kot so sosednja števila, bolj podobni so si približki njihovih razmerij.

Izpostaviti velja tudi nekaj tako samoumevnega in elementarnega, kot je svetloba, saj jo je zaradi tega, ker v sebi združuje dva navidez nezdružljiva pojava narave – snov (telo, materija) in valovanje (nesnovnost) – težko znanstveno enoznačno opredeliti. Svetlobo je namreč možno opisati s korpuskularnimi in/ali valovnimi funkcijami. Nekateri vidijo prav v naravi svetlobe tisti most med empiričnim in mističnim (transcendentalnim), ki bi lahko služil kot »sprava« med znanostjo in religijo (Russell P., 2004, str. 104-119). Podobno lahko ugotovimo tudi za odnos med materijo in energijo, kot ga določa znana Einsteinova enačba ($E = mc^2$), po kateri je energija enaka masi in obratno (»c« je konstanta svetlobne hitrosti). Implikacije njegove teorije relativnosti so še mnogo širše, saj relativizirajo celo sam čas. Znanost še vedno ne more zadovoljivo pojasniti tudi elektrike, elektromagnetnega valovanja, magnetizma in gravitacije.

Prav tako ostaja še vedno znanstveno nepojasnjeno dejstvo, da je bilo ob njegovem nastanku v vesolju toliko delcev kot antidelcev. Današnje vesolje pa sestavljajo skoraj izključno le delci. Tako imenovana simetrija (med delci in antidelci) se je med začetkom oblikovanja vesolja morala spontano zlomiti. Trenutno ni zadovoljive znanstvene teorije, ki bi razložila, zakaj je do tega prišlo – dejstvo pa je, da brez tega zloma simetrije vesolja, kot ga poznamo danes, ne bi moglo biti. Delec in antidelec se medsebojno namreč izničita in spremenita v sevanje, zato če bi vsak delec našel svoj antidelec, snovi sploh ne bi bilo. A iz neznanega razloga (zakovitosti) so nekateri antidelci razpadli prej, preden so lahko izničili delec. Tako je iz simetričnega vesolja nastalo asimetrično. Napovedi rešitve tega problema gredo v smeri pojasnitve zunaj standardnega modela delcev (Strnad, 2008, str. 170-172). Dejstvo je tudi, da svet, kot ga poznamo, ne bi mogel obstajati, v kolikor bi vrednost osnovnega električnega naboja bila le za malenkost drugačna in v kolikor voda ne bi imela nekaterih neobičajnih lastnosti (v trdnem agregatnem stanju je redkejša, kot v tekočem. Z navajanjem zgornjih dejstev izpostavljamo zgolj to, da so trenutno nekateri pojavi znanstveno nepojasnljivi in ne želimo zamenjevati skrivnostnosti ali značaja nepojasnljivega z mističnostjo. Vendar pa misel, da obstaja trajna nezmožnost znanstvene spoznavne nekaterih naravnih pojavov omogoča odpiranje vrat za mistični pogled na nekatere vidike pojavnega sveta. V tem pogledu je poskus drugačne, neznanstvene teorije, tudi teorija t.i. morfogenetskega polja; Sheldrake, 1995).

Vtis mističnosti pojavnega sveta pa je pogosto pogojen, saj se za Schweitzerja in Jonasa zdi vprašanje povezanosti bistveno samo v odnosu do bitij in ne do vsega, kar je. Menimo, da je izkušnja o povezanosti, v kolikor je mistična, lahko le popolna, radikalna in torej zajema vso pojavnost vidnega in nevidnega sveta, ter nikakor ne more biti reducirana zgolj na živa bitja. V tem pogledu je izkušnja svetega Frančiška Asiškega v svoji preprosti posplošitvi sorodnosti bivajočega veliko bolj verodostojna (njegov znani vzklik: *Fratello sole, sorella luna!*), kot Schweitzerjeva »volja do življenja« ali Jonasova »odgovornost do vsega kar živi«, saj sta celo neživa Sonce in Luna Frančišku kot brat in sestra.

Že kar obvezno racionalizacijo iracionalnega – kar je izrazil Schweitzer s sintagmo »nujno razmišljano iracionalno« – je Günzler (1988) zavrnil kot neustrezno formulacijo. Globokar (2002, str. 156) opozarja, da se je tega zavedal sam Schweitzer (po našem mnenju je šlo v bistvu za Schweitzerjev eklektično motiviran poskus združevanja nasprotij), saj je ta izraz v poznejših delih popolnoma izginil iz njegovega besednjaka. Namesto tega vstopi intuitivno, kot nasprotje razumskega mišljenja. Resnično (pravo) mišljenje mora biti enovito, celota razumskega in intuitivnega. Podobno razlago lahko najdemo tudi pri svetem Avguštinu, ki pravi: »Večne in nespremenljive duhovne stvari pa umevamo z modrostnim vedenjem«. Avguštín je zavračal enačenje narave in Boga (»Narava ni Bog!«), saj je za človeka njegova najgloblja notranjost tisti *topos*, kjer se mu edino lahko razodeva božja narava. Avguštín je Boga imenoval kar »*interior intimo meo*« (vse cit. po Louth, 1993, str. 184-201).

Numinozno (sveto), kot je to opredelil Otto (1993), ima sebi lastno značilnost, da je izrazito dvoznačno – da odbija in privlači hkrati. Predstavlja iracionalno razsežnost svetega in je brez moralne in racionalne vsebine. V tem pogledu se tako sklada s pojmom strahospoštovanja, ki je osnova Jonasove etike. Jonas sicer ni iskal v naravi Svetega in narava zanj ni sveta, vendar vzbuja, tako kot sveto, hkrati občutek privlaka in odboja. V nasprotnem primeru – če bi šlo zgolj za spoštovanje narave – bi izpustil tako dosledno navajanje besede »Ehrfurcht« in bi uporabljal druge, npr. »Achtung«, »Respekt« ali »Schätzung«; samostojno besedo »Furcht« lahko v povedih prevajamo zgolj kot »strah« in »bojazen«, ki v sestavljenki »Ehrfurcht« (strahospoštovanje) sicer dobi nov pomen, a še vedno ohranja »pridih« negativnega strahu.

Pomembno je tudi učenje Gregorja iz Nise (331/334 – 394), ki je spoznavo Boga vezal na notranje in nikakor na zunanje okolje: »Bog se spoznava s pogledom vase« (Louth, 1993, ki se je pri tem skliceval na Jäger, 1960). Antipod tega učenja je palamitsko razlikovanje med nepoznatnim Božjim bistvom in Njegovimi energijami, ki je bilo v razvoju osnova pravoslavnemu duhovnemu izročilu. Po tem učenju je Bog spoznaven po svojih »energijah«. Različne razlage razmerja Bog – svet so v zgodnjem krščanskem obdobju pripeljale do t.i. nicejskega spora. Po razlagi nekaterih »*Logosa*« ni, oziroma ni ničesar med Bogom in svetom. Svet je rezultat stvarjenja iz nič (»*creatio ex nihilo*«; *ibid.*, str. 120-135).

Duša preide pot *nous – psihe – theoria* in nazaj, oziroma, vse tri razsežnosti se med sabo ciklično izmenjujejo. Slednja, torej *theoria*, pa se enači z motrenjem, ki je Origenu (pribl. 185 – 254) predstavljalo bistvo vsega (Louth, 2003). Patristična teologija se je tako z vso globino tega problema spopadla z vprašanjem ontološkega prepada med Bogom in stvarstvom, ter Bogom in dušo. Izstopal je zlasti Atanazij, ki je, nasprotno kot Gregor iz Nise, poudarjal pomen ikone »Očeta« v duši kot ogledalu (*ibid.*, str. 135-141).

Tradicijo te misli, ki se je pozneje razvila v vzhodno krščansko Cerkev (pravoslavno vero), je razvijal Dionizij Areopagit (5. stoletje), ki je izhajal iz pojma »dobrota«, kot razpoznani božji energiji. Iz tega je sklepal, da je tudi stvarjenje dobro. Vse bivajoče ima predznak dobro, saj je ustvarjeno od nje – Dobrote (Louth, 2003, str. 218-232). Bog ostaja (oziroma je lahko samo tak) nespoznaven, medtem ko z umom lahko dojamemo Božje samorazodevanje v stvarstvu. Ta misel predstavlja eno od težišč apofatične (zanikujoče) teologije. Katafatična (pritrdilna) in simbolna teologija, ki skupaj z apofatično tvorijo tri temeljne in avtonomne zvrsti teologije, sta za razliko od slednje bolj pozitivno usmerjeni: spoznanje Boga ali njegovega neposrednega odraza je možno. Apofatična teologija se pri tem razume le kot izvod, oziroma izpeljava katafatične in simbolne teologije (*ibid.*, str. 218-232). H katafatični teologiji lahko štejemo tudi teologijo Tomaža Akvinskega, saj je obstoj Boga dokazoval z naravno filozofijo. Ko je našteval pet »dokazov« za obstoj Boga, je na peto mesto uvrstil trditev, da je stvarstvo očitno usmerjeno, saj red in namen, ki ju vidimo v njem, ne moreta biti naključna. Ti dokazi so še vedno pomemben del katoliškega in protestantskega učenja (Armstrong, 2006, str. 220-223).

Patrist Dionizij Areopagit je v svojem razmišljanju prišel do zaključka: Bog je zaradi preobilja svoje ljubezni ekstatičen, kar pomeni, da izstopa iz sebe in »sestopa v vse« (cit. po Louth, 2003, str. 232-244). Pravi še: »Vse in sleherni del vsega je deležen Enega in vse bivajoče (*ta onta*) biva zato, ker biva Eno«. Louth je to Dionizijevo misel razlagal kot »globoko zavest o Božji imanenci v stvarstvu: vsako ustvarjeno bitje je neposredno odvisno od Boga, saj mu dolguje svoj lastni obstoj,« kar zopet kaže na redukcijo božje imanence z »vse in sleherni del vsega« na »vsako ustvarjeno bitje«. Lahko sklepamo, da se Božja imanentnost v živih bitjih zdi mnogim veliko verjetnejša, kot imanentnost v vseh stvareh (*ibid.*). Za odnos človeka do narave (s tem pa tudi za varstvo narave, če dopušča transcendenco) ne more biti vseeno, ali je »zadosti«, če so zgolj bitja »vredna« priznanja, da si delimo lastnost, da se po nas razodeva božja narava, ali pa ima to lastnost celotno stvarstvo. Pri tem se zavedamo nevarnosti možnega miselnega preskoka, ki bi mističnost in transcendenco zamenjeval kot možna sinonima. To seveda ne velja – mistika npr. nujno vključuje božanstvo, transcendenca ne. Tako v transcendenčni značaj narave lahko verjame tudi tisti, ki sicer ne verjame v božanstvo ali je agnostik; medtem ko tisti, ki verjame v mistični značaj narave, nujno verjame tudi v božanstvo.

Medtem ko je Dionizij Areopagit povsem odkrito in nedvoumno govoril o »vsem«, ki je deležno Enega, pa so mnogi misleci (tako Schweitzer, Jonas in Louth) dali prednost življenju, živečemu, (živim) bitjem pred ostalim pojavnim svetom – tudi, ko gre za opredelitev moralnih subjektov, do katerih je potrebno vzpostaviti etični odnos. To kaže na to, da je ljudem veliko lažje vzpostaviti osebno, racionalno in emocionalno korelacijo do živih bitij, kot do »vsega kar je«. Transcendenčnost se odslikava v tem, ali smo jo sposobni zaznati v bitjih, ne pa v stvareh. Po svoje je to samoumevno, vendar se samo z velike oddaljenosti lahko razlaga kot neproblemsko in neproblematično. Na očitnih in

reprezentativnih primerih je tako korelacijo moč hitro potrditi in sprejeti (npr. močno čustven in odgovoren odnos ljudi do konj, psov, mačk, delfinov, kitov, opic). Veliko manj ljudi je pripravljenih vzpostaviti tak odnos do »nižjih«, »primitivnejših« bitij (recimo rastlin), še manj do nežive narave. »Nižji« in »primitivnejši« sta neprimerna izraza in se ju v strokovnem dialogu ne uporablja, saj sta zavajajoča ter vsebujeta znanstveno neosnovano vrednotno sodbo, oziroma hierarhično klasifikacijo, ki temelji le na antropocentričnem vrednotenju. Strokovno korektnije je uporabljati izraze »izvirnejši«, »filogenetsko starejši« ali »organizacijsko manj kompleksni«. Ta t.i. »nižja bitja« so danostim okolja, v katerem živijo, optimalno prilagojena, oziroma trenutno »najvišje razvita« in zasedajo prostore, v katerih tudi »višja bitja« sploh ne bi uspela (npr. bakterije ob izvirih vroče vode v globokem morju).

Ko gre za vprašanje človeške etičnosti, se zdijo rastline v izrazito deprivilegiranem položaju glede na živali. Vendar je to lahko zgolj površna ocena, saj do dreves ali cvetic ljudje v povprečju gojijo močnejša pozitivna čustva in odnose, kot npr. do živalskih zajedavcev, glist, praživali. Posebno mesto obravnave bi si zaslužili virusi, ki so nekakšna ločnica med živim in neživim. Če so virusi živa bitja (netipično organska je njihova sposobnost kristalizacije), potem gre za skupino bitij, ki jih je na našem planetu daleč največ in že samo zaradi tega predstavlja za človeka vzpostavitev odnosa do njih velik izziv. Ker gre največkrat za patogene agense (virus v latinščini pomeni »strup«), se ta odnos pogosto samodejno reducira na občutek potrebe po njihovem sistematičnem in množičnem zatiranju, oziroma uničevanju (npr. virus malarije, HIV, aviarna influenza) – zlasti še, ker se mnogi med njimi zlahka prenašajo na nove gostitelje in povzročajo verigo okužb (epidemij ali celo pandemij).

Zato se kot odgovor na dilemo, kaj naj bo moralni subjekt, vračamo na pojme kot so »božja ekstatičnost v vsem kar je« ter Frančiškov »brat Sonce in sestra Luna«, s čimer želimo poudariti neupravičeno ločevanje, oziroma omejevanje sposobnosti samorazodevanja Boga zgolj na bitja. Če je Bog Stvarnik, potem je Stvarnik vsega in se nam lahko kaže preko vsega. Krščansko verujoči tako ne more verjeti, da so zgolj bitja ali povsem določeni elementi pojavnega sveta nosilci »razodetvene kapacitete«. Krščansko verujoči lahko reče le, da doživlja to razodevanje preko enih lažje, kot preko drugih.

Naivno bi bilo pričakovati popolno soglasje teologov in vseh verujočih o tako nedokazljivem in mistično-duhovno-teološko-teoretičnem vprašanju, kot je narava razmerja jaz-Bog. Bolj pomembno je, katere so možne versko-doktrinarne implikacije teh različnih učenj. Eno tistih, ki je imelo zelo daljnosežne posledice, je učenje Atanazija, ki pravi, da je ontološki prepad med Bogom in vsem kar je (torej tudi dušo) tako velik, da ga lahko premosti le Bog. Le, če se Bog »spusti«, postane spoznaven za človeka. Naj se človeške duše še tako trudijo dvigniti se k Bogu, ga ne morejo spoznati, zato »jih bo pritegoval preobraženi snovni svet« (Louth, 1993, str. 116-120).

6.2.1.2.3 Jonasova etika odgovornosti v delu Globokarja

Za Jonasa je »organizem« pomenil prvo paradigmo za konkretno in celovito razumevanje Biti. Sprva je videl v tehnološkem razvoju možnost etičnega in socialnega napredka, pri oblikovanju nove filozofije, ki naj bi v prvi vrsti presegla nihilistični dualizem, pa sta mu bila v veliko pomoč znanje gnostike in bližnje poznavanje Heideggerjeve misli (Globokar, 2002, str. 241).

Dualizem, ki je eden temeljev gnoze, se kaže v odnosu človek : svet, Bog : človek in Bog : svet; pri čemer stvarstvo kot tako ne odkriva (razkriva) volje, dobrote ali popolnosti in modrosti Boga. Kar Bogu ostaja »božjega«, je samo moč delovanja, zato človek ne dolguje Bogu nič, niti naravi spoštovanje. Za človeka je značilno, da ni ne prav »tu« in ne prav »tam« – torej v transcendenci. Prevladujoči dualizem je tisto, kar združuje poznoantični in moderni čas – in ravno dualizem duša : telo je po Jonasu najbolj zaznamoval etično tradicijo zahodnega krščanstva. V modernem času velja podobno v dualističnem paru duh : materija (*res cogitans* : *res extensa*), kar pa nujno vodi v nihilizem. Človek naj bi imel povsem sebi lastno dinamiko, pri kateri svet nima nobene veljave – to pa je možno izvesti v sklep, da je človek gospodar in lastnik sveta. Tak dualizem pa je po Jonasu moč preseči samo z metafizičnim monizmom (*ibid.*, str. 244-248).

Rešitev za preseganje dualizma in modernega nihilizma je Jonas poskušal najti na treh ravneh: naravoslovju in filozofiji organizma, kritiki tehnološke civilizacije in etike odgovornosti ter iskanju verodostojnega pojmovanja Boga. Ko obravnava prvega (torej naravoslovje in filozofijo organizma), trdi da je dualizem človek : svet nasproten izkušnji organizma, saj si med sabo vsi delimo »način bivanja«. Pri tem mu je kot izhodišče (intuitivno) za razvoj lastne filozofije organizma služil Whitehead. Jonas je razširil eksistencialno analizo na vsa bitja: »Biti« ni dano stanje, ampak je neprenehoma (stalno) oddajajoča, oziroma opuščajoča (»aufgegebene«) možnost. Svobodna volja človeka, kot krone evolucije, ni nujno samo dobra – lahko celo vodi do katastrofe. Njegova filozofija se konča z etiko, kjer eshatološki vidik nima prostora (*ibid.*, str. 249-250; prim. Jonas, 1990, str. 299-300). Biblična etika pa ga seveda nujno ima, oziroma je eden njenih osnovnih temeljev.

Naslov Jonasovega najpomembnejšega dela *Das Prinzip Verantwortung* kaže, da je načelo odgovornosti poskus oblikovanja in uveljavitve etike, primerne tehnološki civilizaciji. Potencialne (in dejanske) nevarnosti razvoja tehnike za prihodnost človeštva so vodile Jonasa pri oblikovanju njegove etične teorije. Osnova njegove etike tako ne temelji na teonomiji (Bog kot avtoriteta), avtonomiji (avtonomija subjekta), utilitarnosti (»skupno dobro«) ali diskurzivnosti (družbeno soglasje), marveč na Aristotelovi teleologiji, saj vidi v vsakem življenju vrednost-na-sebi. Ta pa nalaga človeku odgovorno ravnanje. Namerno se

ni naslanjal na teološke razlage, saj je želel ustvariti splošno veljavno ontološko utemeljitev (Globokar, 2002, str. 251).

Po bibliji ima svet pozitiven karakter, znanost pa mu daje nevtralnega, na temeljih zakona vzroka in posledice. Ena od posledic moderne je, da je »odčarala« (raz-očarala) naravo. Panvitalistično mišljenje: »Vse je življenje!«, daje osnovo monizmu, čeprav smrt tudi v tem primeru še vedno ostaja nerešen problem. Jonas ni trdil (kot nekateri), da sta iz biblije izhajajoča tradicija in krščanstvo kot taka kriva za kritično (ekološko) stanje zahodne civilizacije. Zahod v sedanji podobi je videl zlasti kot rezultat sinteze Aten in Jeruzalema, kar pomeni hkrati sintezo racionalnega in voluntarnega, univerzalnega in individualnega, kontemplativnega in aktivnega. Ločitev na relaciji Bog : svet se tako posledično odraža tudi v ločitvi duh : narava (*ibid.*, str. 260-271).

Po Jonasu je prva prepoved naravoslovne metodologije prepoved teleologije, oziroma imanentne teleologije. Ciljnost, namenskost stvarstva, kot osnovno gibalno v naravi, se lahko smatra celo kot izhodišče mehanicistične razlage. Druga prepoved, prepoved antropomorfne razlage, je v škodo znanosti, saj na koncu celo človek ni več razumljen antropomorfno, ampak kot naključje narave (*ibid.*, str. 267).

Judovsko-krščanska tradicija enači (nivelira) naravo z objektom za človeka. Druga nivelacija je v bistvu enakost vseh stvari, kjer ni več naravnega rangiranja. S tema dvema nivelacijama pa je judovsko-krščansko izročilo odprlo vrata mehanicističnemu pojmovanju narave. Posledica stvariteljstva sta tudi voluntarizem in individualizem. Bog je stvarnik ne samo splošnega, ampak tudi posebnega (*creatio continua*). Scotus pravi, da ima volja primat tako v človeku kot v Bogu (*ibid.*, str. 272-274).

Po Jonasu sta glavna problema moderne znanosti, da ne more razložiti, zakaj življenje živi (osredotoča se samo na njegove funkcije) in njena omejitev na mehansko kavalnost, pri čemer zanemara teleološki pomen organizmov in s tem razumevanje bitij kot takih. Menimo, da gre celo za zanikanje in ne »samo« za zanemarjanje smotra. V kolikor bi šlo za zanemarjanje, bi pomenilo, da znanost sicer priznava obstoj smotra bitij, vendar ga izrecno ne obravnava. Ker pa se v naravoslovnih znanostih govori izključno o nagonu po ohranitvi vrste, pri čemer nagon nima nobenih »smotrnostnih« ali kašnih drugih implikacij in je zgolj posledica snovno pogojenih fizikalno kemičnih procesov v telesu, je edini možni sklep, da znanost teleološkost organizmov v popolnosti zavrača. V monizmu pa je telo osnova za izkušnjo polarnosti in je tako model za konstituiranje Biti. Telo ni samo predmet našega spoznanja, ampak veliko bolj njegov izvor. Večina argumentov etike odgovornosti do vsega, kar živi, izhaja iz našega spoznanja tesne povezanosti z ostalimi bitji, zavedanja, da živimo in da tudi ona živijo. Gre za zmožnost so-čutenja, so-zaznave *biti* skozi *živeti* (*ibid.*, str. 277).

Jonas je videl v antropomorfnem razumevanju legitimni ključ za ustrezno razumevanje življenja in ni upošteval moderne dogme prepovedi antropomorfizma. Človek je merilo stvari, ne toliko zaradi svoje zakonodajalske moči, ampak skozi paradigmo psihofizične celovitosti. Svojo ontologijo je Jonas imenoval »filozofija življenja« in zanj človek ni lutka kavzalnosti ali zgolj produkt nevrofizioloških dražljajev, temveč je produkt lastne svobode. Skozi (vrednost) človeka tudi ostala bitja dobijo na (lastni) vrednosti. Načelo odgovornosti je Jonas poskušal opravičiti z enostjo Biti – vsako bivanje, bit, mora biti razumljeno z vidika načela kontinuitete biti. Načelo kontinuitete biti pa pomeni, da »luč višjega sije na nižjega«, kar pa zahteva obrat redukcionističnega videnja, ki začne pri nižjih oblikah (materiji), da bi lahko razložil najvišjo. Po Jonasu že sam fenomen življenja razkriva strukturo njene biti, oziroma bivanja kot takega (*ibid.*, str. 280).

Misel, da organsko telo po eni strani pripada svetu, po drugi ga lahko transcendentira, je skozi vso zgodovino filozofije predstavljala paradigmo biti, zaradi česar živi organizem predstavlja stalno latentno krizo ontologije. Živi organizem predstavlja največji izziv, saj je *biti* resnično zgolj znotraj *živeti*, oziroma, edino *živeti* šele resnično pomeni tudi *biti* (*Sein ist wirklich nur als leben*). Slutena stalnost (kontinuiteta) življenja se lahko razume kot konstanta *biti* in samo preko življenja vodi pot do spoznavanja notranje strukture biti. Globokar navaja Hirscha (2000), ki je branil antropomorfnost biti, saj se enost *biti* da pokazati samo s pomočjo antropomorfnih postulatov ontološkega opisa oblik življenja. Jonas je enost biti oblikoval kot postulat, ki ga je poskušal tudi dokazati, vendar pa so mu kritiki očitali, da je pri tem padel v začaran krog. V prvem stavku Filozofije življenja pravi, da filozofija življenja zajema filozofijo organizma in filozofijo duha. Fenomenološko dejstvo in metafizična interpretacija si stojita v izmenjujočem se odnosu, saj šele izkušnja naše lastne telesnosti omogoča spoznavanje narave – zato je interpretacija drugih bitij vedno indukcija človeškega opazovalca in temelji na lastnih izkušnjah telesnosti (Globokar, 2002, str. 281-283).

Naravoslovci so »prepovedali« immanentno teologijo, po kateri ima vsako bivanje notranji smisel in na osnovi tega smisla primerno eksistenco; Jonas pa je dodal, da se transcendentna teologija, po kateri obstaja končni smisel vesolja, lahko združi z mehanicističnim pogledom na svet in da zaradi tega mehanicizem ni pravi naslovnik za sodobno prepoved teleologije. Svet ima končni smisel – načela in zakonitosti pa vodijo do tega smisla (kot stroj, ki vodi do cilja), kar pomeni, da sta teleologija in mehanicizem pri Jonasu združljiva. Njegova immanentna teleologija govori o njeni rehabilitaciji. Če je človek, ki si postavlja cilje, prosto in odgovorno bitje, potem mora biti namenska upravičenost v naravi, iz katere izhaja človek. Za teleološko razlago je osnova vztrajanje na človeški svobodi in odgovornosti. Namenskost, smiselnost biti je postavljena kot ontološki aksiom, ki stoji v nasprotju z mehanicistično razlago sveta, po kateri je vse nujno ali naključno. Vsakemu bivajočemu je lasten notranji smisel. Smisel biti se po Jonasu imenuje ontološki aksiom (kar zanj hkrati predstavlja tudi »zadnjo metafizično izbiro«).

Smisel je to, zaradi česar neka stvar obstaja in ki daje odgovor na vprašanje, čemu je nekaj nastalo (*ibid.*, str. 284).

6.2.1.2.3.1 Jonasova razlaga evolucije

Jonas je trdil, da smoter ne obstaja zunaj človeka, da je čisto človeški pojem, ki je od človeka posredovan drugim stvarjem ali je vstavljen preko razlage – drugače ga v svetu sploh ni. Smisel leži v subjektu, ne v stvari sami. Temelj teleološke razlage narave je pri Jonasu njegova ontologija enosti biti: *biti* ali narava je eno. Ker je Jonas svojo etiko odgovornosti imenoval »odgovornost za vse, kar živi«, Globokar (2002) meni, da to kaže na to, da je Jonas svojo etiko do narave očitno reduciriral samo na »živo naravo«; (*biti*, ki je ključnega pomena za Jonasovo etiko, je možno namreč samo v živem). Jonas je zavračal Darwinovo učenje, da je vse živo samo plod naključij. Zanj je bil naravni izbor v svojem bistvu negativni nadomestek teleologije, saj pojasnjuje izginotje, ne pa nastanek oblik (procesa speciacije v tem oziru sploh ne obravnava) – poleg tega po njegovem naravni izbor celo zatira, ne pa ustvarja. Razvojno teorijo je Jonas označil kot končno zmago monizma nad vsakim dualizmom – tako platonističnim, kot tudi kartezijanskim. Poleg tega, da ima vse bivajoče smisel, je temelj Jonasove etike še spoznavno filozofski optimizem, da je človek sposoben resnično spoznati in doumeti smisel v stvareh (gre torej za spoznavni pozitivizem). V svojih nadaljnjih delih je obravnavo *smisla* nadgradil z obravnavo pojma *vrednost*. Sprejetje ideje o smiselnosti narave ima posledice tako za spoznavno teorijo, kot etiko in metafiziko. Tistega, ki se ukvarja z etiko, zanima prehod, oziroma razlika med smotrnostjo in vrednoto (Globokar, 2002, str. 287-290; Jonas, 1990, str. 75-77).

Če mutacije niso nič drugega kot anomalija zunanjega okolja (kot to pojasnjuje Jonas), potem so višji organizmi degeneracija nižjih življenjskih oblik in človek bi bil potemtakem velikanska spaka, ki je izrasla iz praamebe skozi dolgo zgodbo bolezni. Mehanicistična biologija, kot ekstremna oblika darvinizma, po Jonasu ne more zadovoljivo pojasniti fenomena (enkratnosti) življenja – vendarle pa je videl v evoluciji, ki predstavlja vrh materialistične razlage sveta, hkrati možnost za preseganje taistega materializma. Darvinizem ponuja možnost, da se življenje in notranjost razume sobivajoče, kar daje novo razumevanje evolucijske teorije, ki predstavlja temeljno premiso njegovega integralnega monizma. Če se je človek razvil iz živali in če se zaveda svoje notranjosti, potem morajo tudi živali imeti to notranjost (Globokar, 2002, str. 293). Glede Jonasovega pogleda na mutacije je potrebno dodati, da so mutacije neusmerjene in v veliki večini smrtonosne spremembe dednega materiala organizma. V zelo majhnem odstotku pa spremenijo osebek tako, da je le-ta glede na trenutno dane okoliščine okolja v prednosti pred ostalimi s katerimi tekmuje za isti prostor in/ali hrano. S tem pa se ta sprememba, ki je posledica

mutacije, ohrani, saj tak organizem preživi in zato ne propade njegov mutirani dedni material. V samo nekoliko drugačnih okoliščinah pa bi taista mutacija lahko bila letalna in je že v naslednji generaciji ne bi več bilo. Prilagoditve organizmov so torej po tej teoriji posledica naključja in ne vključujejo aktivnega sodelovanja organizma (še manj so inicirane z namenskostjo ali neko notranjo smotrnostjo organizma).

Razvojna teorija na novo postavlja vprašanje ontologije – v tem je Jonas videl njeno največjo vrednost. Organizem se danes primarno razlaga skozi okolje, ki določa pogoje eksistence in tako je organizem bolj rezultat kombinacije organizem–okolje, kot pa izraz neke avtonomne narave. Vloga okolja s svojimi pogoji in selektivnimi kriteriji pa narašča do maksimuma, zato je v evolucionizmu videl prikrita predhodnika eksistencializma. Darwinizem je pripravil tla za nihilistični eksistencializem, v katerem je narava človeka rezultat evolucije, brez posebnih ciljev ter sama po sebi ne predstavlja nobenega merila ali standarda: »biti« se razume v smislu »postati«. Fenomen smiselčnosti živih bitij je Jonasu kazal na ciljno usmerjeno evolucijo in razodeval teleološko strukturo kozmičnega nastajanja (Globokar, 2002, str. 294, 297). Jonas je celo menil, da je ideja, da bi se molekule po naključju zbrale in dale življenje brez predhodne tendence, ki se je s tem izpolnjevala, neumna. Ta tendenca je od nastanka življenja naprej vidna prav v evoluciji, oziroma v obstoju njenih stvaritev. Horizonti sebstva/sveta so že v najpreprostejšem živem, že na stopnji preduhovnih (predzavestnih) form. Smoter ostaja zunaj vsake zavesti in se razteza po celem fizičnem svetu, kot njegov lastni princip (ustvari namreč lahko živa bitja). Kako daleč navzdol po drevesu življenja gre smoter kot princip, pa Jonas ni posebej raziskoval. Menil je, da četudi bi bilo življenje naključje, se smoter lahko kaže kot naravi primarni in lastni princip (Jonas, 1990, str. 108-109).

V prapoku je moral obstajati vsaj potencial obdarjenosti z notranjostjo. Globokar (2002) navaja Whiteheada, ki je razmišljal podobno, Jonas pa je za razliko od njega videl ob začetku sveta zgolj *možnost* njegove morebitne (prihodnje) notranjosti: pramaterija torej ni bila že dejansko obdarjena z notranjostjo. Zato je logično, da ni enačil »je imelo notranjost« z »je imelo potencial za notranjost«; oziroma z drugimi besedami: kozmogoničnemu Erosu je dal prednost pred kozmogoničnim Logosom (*ibid.*, str. 295-297).

Pri predmetih (Jonas je navedel primer ladje) gre za zunanjo teleologijo, pri organizmu pa za notranjo. Koncept oblike ni dovolj, potrebno ga je natančneje opredeliti – in sicer s »potrebo« (Bedürfnis). Funkcije organizma, kot so dojemanje, gibanje in želja, imajo podlago v stalni polarnosti biti : ne-bit, jaz : svet, svoboda : nujnost. Popoln doseg manjkajočega bi pomenil prenehanje eksistence. Med amebo in fizično snovjo je razlika ontološka, ne samo epistemološko dejstvo. Osebk, se stalno menjajo, identiteta ostaja ista. Živo »biti« ni nikoli identično z vsoto substance organizma, čeprav se z njo pokriva (gre za paradoks), oziroma ji »svobodno« stoji nasproti (pri Jonasu je »svobodno« enako

»potreba«). Pri tem pa je ta »svoboda« zopet paradokсно odvisna od stalne izmenjave substance (Globokar, 2002, str. 301-302; Jonas, 1990, str. 118-119).

Menimo, da je potrebno, ko gre za vprašanje ali *in potentia*, ali *in actu*, v primeru sprejetja veljavnosti *in potentia* upoštevati možnost, da do nastanka človeka in *notranjosti* (ki je pogoj za spoznavo Boga) tudi ne bi prišlo; če pa je do človeka in notranjosti »moralo« priti, pa je možen edino odgovor o veljavnosti *in actu*, kakor razlaga tudi mistična deterministika. Zato *in potentia* in eshatološkost nista združljiva v okvirih iste paradigme. Zdi se, da je Jonas slučajnost vrednotil dvakrat, a različno: prvič se mu je zdelo to, da bi slučajno prišlo do živega, neumnost. Drugič, ko je od nezavednega živega prišlo do zavednega živega (oziroma zavesti), pa je to bilo možno zgolj kot evolucijska slučajnost. Šele živo razkriva smoter; dokler ni živega, tudi smotra, kot da ni. V neživem je torej že prisoten smoter, saj je le tako lahko bila pozneje ugotovljena smotrnost v živem – ni se mogla pojaviti iz nič, ko se je pojavilo življenje. A smotrnost se tu konča: možnost, da bi taista smotrnost *moral* »najti človeka«, je Jonas odločno zavračal. Smotrnost, ki je bila v neživem, je torej *moral* slej ko prej »najti živo«, da je pa »našla« tudi zavedna bitja in zavestnega človeka, pa je zgolj evolucijski slučaj.

Vendar pa edino človek kot zavestno bitje prepozna in dokazuje to smotrnost za nazaj, saj ustvarja smotrna orodja. Tega kot bitje slučaja drugače niti ne more, saj si ni sam podelil te sposobnosti (torej ustvarjati orodja, ki imajo namen), ampak mu jo je dala narava. Ta princip je torej moral biti že prej, pred človekom, v naravi sami (podobna »orodja« so organi organizmov, čeprav se je Jonas zavedal neontološkosti, ki tiči v smotrnosti organov). Torej, narava kot taka v sebi skriva lastno, primarno načelo smotrnosti, ki se uresničuje v živem (če je to živo zgolj nezavedno, potem se ta uresničitev zgodi, ne da bi kdo to vedel). V primeru, da se slučajno razvije bitje z zavestjo, pa to predstavlja primerno okolje, da v zavestnem delovanju bitja to načelo doseže nove razsežnosti (preko ustvarjanja namenskih orodij), kar je hkrati pogoj, da je ta smoter lahko tudi zavestno prepoznan.

Posebnost Jonasove filozofije je razširitev transcendence in svobode na ne-človeška bitja. Na začetku svoje filozofije je postavil središčno tezo, da »organsko v svojih najnižjih oblikah (Gebilde) izkazuje, odraža duhovno« in da duh vedno ostane del organskega. Kartezijansko ločevanje človeškega »*cogito*« in »razširjene biti« (*res extensa*) za razliko od Jonasa ne sprejema/dovoljuje pojma svoboda pri najpreprostejših organizmih. Za Jonasa je bila namreč oblika svobode že izmenjava snovi, saj je »svobodo« Jonas razumel kot modus »biti« in ne kot možnost izbire. Značilnost živega je njegova izpostavljenost možnosti »ne-bit«. Polarnosti in nasprotja imajo svoje klice že v najpreprostejših organizmih. Za Jonasa je bila možnost neobstoja konstitutivnega značaja, vendar pa se s prehodom od snovi do »oživljene substance« ni posebej ukvarjal (Globokar, 2002, str. 302-303; Jonas, 1990, str. 195-197). A ta prehod je po našem mnenju celo nujno razložiti in ga

ne obravnavati zgolj kot nadaljevanje ali dodatek v teoriji neke nove etike. Potrebno ga postaviti kot njen temelj, saj je značaj nastanka življenja konstitutivnega pomena za tako etiko (ali je torej lahko ontološka ali ne). Kako je neka etika lahko etika življenja, če se ne opredeljuje do fenomena nastanka življenja in ne poskuša opredeliti, kaj življenje sploh je (kdo je živ in kaj ni živo)? Podobno je z nastankom človeka: ali je oboje slučajnost ali pa je do obojega *moralo* priti?

Jonas (1990) je videl življenje kot jasno in izrecno konfrontacijo *biti* z možnostjo *ne-bit*i (kot njeno grožnjo ali antitezo); tudi zaradi že prej omenjene izmenjave snovi (in energije), kar je nujni pogoj vsake oblike življenja. Zahvaljujoč možnosti *ne-bit*i, ki se preko stalnega delovanja negira, se življenje v tej pozitivni težnji stalno in vedno znova samopotrjuje, izbira znova in znova sebe samo. Ta *da* življenju proti *ne* smrti, ki v naravi deluje slepo, postane nujen v svobodni volji človeka. Jonas se je retorično spraševal, zakaj naj bi se človek v svoji volji potem sploh omejeval? Če je svobodna volja najvišji izraz narave po *da* življenju, ali ni njena absolutna svoboda dejansko najboljša potrditev njenega uresničevanja? Sicer Jonas na to ni odgovoril takoj, vendar skozi celotno njegovo delo izhaja kot možni in verjetni odgovor, da bi ta absolutnost lahko paradokсно pomenila tudi največjo grožnjo življenju samemu – zlasti preko mnogih negativnih posledic nenadzorovanega tehnološkega razvoja, ki ogrožajo eksistenco človeka in ostalega življenja na zemlji (str. 118-120).

Na tem mestu si postavljamo vprašanje, ali sploh obstaja kaj takega, kot je »živa snov«? Pri enoceličnih organizmih je celotno telo ena celica. Same sestavine te celice so molekule, ioni ter druge »substance«, ki same zase niso žive – kot deli funkcionalno strukturirane organizacije pa omogočajo obstoj nečesa, kar imenujemo živa celica. Torej je »živo« kvaliteta, ki ne nastane s seštevanjem ali kakršno koli drugo interakcijo kvalitete »neživega«, ampak je povsem nova (dialektična) razsežnost bivajočega. Snov ne more »živeti«, daje pa (v kolikor zanikamo možnost obstoja nefizičnih življenj) nujno ter na poseben način strukturirano in organizirano materialno podlago za pojav in ohranjanje življenja kot nad-snovne kvalitete. Ker je organizem izpostavljen možnosti *ne-bit*i, se njegova identiteta vedno znova potrjuje z obstojem skozi permanentne interakcije: tako z zunanjim kot notranjim okoljem. Menimo, da je odločilnega pomena za razumevanje živega predvsem to, v kakšnem odnosu je do časa. To podpira tudi Heideggerjeva trditev (1995, str. 206), da je bit tista, ki določa čas in nikoli obratno.

»Živeti« pomeni »biti-v-odnosu« – odnos pa implicira transcendenco. Po Jonasu se svoboda organizma artikulira trikratno: kot dialektično nasprotje nujnosti, kot odprtost do zunanjega okolja in kot njemu lastna transcendenca, ki vključuje »notranjost«, oziroma subjektivnost. Globokar navaja Portmanna (1970), ki pravi, da je novo v biologiji priznanje dejstva, da so bitja subjekti (Globokar, 2002, str. 304; Jonas, 1990, str. 288-289).

Jonas je nadalje iskal odgovor na vprašanje, kaj loči človeka od živali. Za Aristotela je to bil *logos* (govor, razum), za biblijo človek kot podoba Boga, ki loči dobro in zlo. Krščansko učenje povezuje tako grško razumsko metafiziko kot judovsko izročilo o stvarstvu, s čimer je odprlo pot za skrajno ločevanje človeka od živali. Ta krščanska enoznačnost nad-naravnosti človeka se sooča z drugo, darvinistično enoznačnostjo, ki pravi, da je človek le biološko bitje brez transcendence (človek ni tudi-nad-naraven ampak samo-naraven). Jonas je poskušal najti pot med obema skrajnostma, kar je še vedno aktualna naloga filozofske antropologije. Za Jonasa nastanek človeka tako ni bil samo nekaj postopno novega, ampak bistveno novega – je kvalitativni preskok znotraj razvoja. Zanj so očitne vnanje značilnosti človeškega: orodje in tehnika, upodobitve in umetnost, grob (je človeški pojav, ki nakazuje na verske predstave in metafiziko – pride do novega modusa med subjektom in objektom: človek lahko sam sebe opredmeti) ter metafizika, svoboda in odgovornost. Od živali ga ločijo tri vrste svobode: izbira (možnost distance), neomejenost iz-mišljanja znotraj domišljije (modifikacija zunanjih zaznav v notranje simbolne podobe) ter transcendentiranje danosti. Človekova zavest je sama zase nova kavzalnost in ne samo nova kakovost glede na prejšnje, nižje stanje – poleg tega pa deluje povratno na prejšnjo kavzalnost in spreminja ravni pod sabo. Subjekt, ko je, deluje torej povratno na objekt iz katerega izhaja in ga spreminja. Prav to pa po monistični teoriji o emergencah naj ne bi bilo možno. Po tej teoriji je smoter/namen bil že v »rasti« (razvoju) kot pozitivna nastrojenost in tendenca. »Novo« je aktualizacija predhodne potencialnosti za to »novo«, je *telos*, izpolnitev usmerjenega gibanja (teleologija). V tem so vidne tesne povezave z Aristotelovo ontologijo, čemur pa se je Jonas načrtno želel izogniti. Če torej teorija emergenc po Jonasu ne more zadovoljiti logike, pa njej nasprotna, dualistična razlaga, ni zadovoljljiva z vidika ontologije, oziroma z vidika odgovora na vprašanje, ali je smotrna kavzalnost omejena na subjektivna bitja (Globokar, 2002, str. 310; Jonas, 1990, str. 97-102).

Ontološko bistvo človeka ostaja predmet znanstvenih razprav in dokler ni soglasja o tem, tudi izpeljave, ki vodijo do odnosa človeka z njegovim okoljem, naravo in celim vesoljem, ne morejo biti enotne. To pa pomeni, da se tudi še tako skrbno načrtovano argumentiranje etike varstva narave, ki le »diši« po transcendenci, zlahka relativizira. Ker cilj modernih naravovarstvenih prizadevanj ni absolutna etika, ampak obče sprejemljiva etika, pa tovrstno zavračanje lahko predstavlja le odpor do sprejema in priznanja nečesa, s čimer se osebno ne strinjamo. Podobno je v primeru Schweitzerjeve etike strahospoštovanja: apriorno zavračanje etike varstva narave, ki je sicer v veliki meri sprejemljiva in ustrežna, a ki v svoji argumentaciji uporablja kot dodatni (ne temeljni) argument tudi transcendenco človeka (ali teleološkost sveta), je podobno zavračanju jedi, ki nam je sicer zelo okusna in všeč, a ko zremo, da je v njej začimba, ki je kategorično ne maramo (a se je v sami jedi ne čuti), tako jed z odporom zavrnemo.

Če se bistvo človeka razume tako, kot to opisuje Dawkins (2006) – kar je po našem mnenju primer racionalizma brez vsakršne transcendence (str. 45-46, 69-70) – potem vendarle ne moremo mimo ugotovitve, da je zgolj z epistemološkimi argumenti težko razložiti, zakaj je evolucijski izbor »sebičnega« nadaljevanja gena tako absoluten in tako univerzalen. Četudi je človek poimenovan (tako kot vse ostalo, kar nosi v sebi dedni zapis) kot »naprava za preživetje« – in se zdi ta formulacija kot popolnoma brezosebna, nesubjektivna fizična nujnost – pa je ravno v tem poimenovanju skrit paradoks: da je vse podrejeno zagotovitvi preživetja in da se to potem skozi evolucijo tudi dokazano dogaja, mora biti načelo *per se*.

Dawkins se veliko ukvarja z vprašanjem verjetnosti in vedno znova našteva dokaze in primere, ki dokazujejo, da dedna enota (ni nujno, da je to gen) preprosto »ve« (op.: antropomorfnost seveda tu ni predmet naše kritike, saj sam avtor priznava, da gre za polstrokovno delo, katerega cilj je doseči širši krog ljudi – a je vendarle zanimivo, da se ga oklepa tako čvrsto), katera strategija prinaša največjo verjetnost preživetja. Vse je podvrženo temu preživetju – tu ni prostora za nesebični altruizem, evolucijo na ravni vrste ali skupine, ampak je *absolutno vse* podvrženo zakonitosti, da se dedna enota nadaljuje. A ta ultimativna sebičnost, ki ne dovoljuje, da bi nekaj prešlo, če se le da, se vsaj nekaterim kritikom lahko zdi več kot evolucijsko naključje.

Ko Dawkins govori o evolucijsko stabilnih strategijah in »tehtanju« verjetnosti uspešnosti posamezne variante ter »ugotovitvi« genov, katera varianta ima največjo možno verjetnost za nadaljnje preživetje, govori z vidika kategoričnega imperativa. V tem »žongliranju« z verjetnostmi se vedno izkaže, da se nadaljuje tista dedna enota, ki je »stavila« na najvišjo verjetnost glede na takratne okoliščine. A zakaj se to enkrat ne neha, ali slučajno prekine, zakaj je to (absolutno) nujno? Ali bi bilo slabo, če bi se neka sicer uspešna evolucijska pot dedne enote nehala – zakaj enkrat ne »stavi« na svoj konec? Zakaj naj bi nadaljevanje v nedogled bilo nujno boljše od preprostega prenehanja biti? Kako je lahko nekaj, kar se je izkazalo kot absolutno univerzalno načelo, rezultat evolucijskega naključja? V tem primeru še tako racionalna razlaga dobi »priokus« metafizike.

Naravovarstvenik, veren ali neveren, bo v vsaki naravovarstveni etiki lahko zaznal vsebine in vidike, ki ga motijo. Vprašanje je le, ali so te motnje odločilne, da se jo zavrne, ali pa je kljub nekaterim vidikom, s katerimi se ne strinjamo, določena etika vseeno primerna in uporabna kot učinkovito naravovarstveno orodje. Popolnoma razkrito in absolutno nesporno ontološko bistvo človeka ostaja velik izziv za sedanjost in prihodnost in vse dokler je tako, ne moremo pričakovati, da bo moč izoblikovati etiko varstva narave, ki bo brezpogojno sprejemljiva za vse.

Metafizični prepad med človekom in ostalimi bitji nastane zaradi njegove sposobnosti iznajdb (izumiteljstvo), domišljije (imaginacije), želje po iskanju smisla in predvsem

njegove moralnosti. Jonasa je zaradi njegove etične teorije še zlasti zanimal odnos telo : duša. Če se naravoslovje zaradi legitimnosti lastne metodologije mora oddaljiti od problema duše, pa tega problema filozofija ne sme ignorirati. Jonas je videl v iskanju odgovorov na ta psihofizični problem celo etično dolžnost. Brez moči subjektivnosti ni odgovornosti. Zadovoljiv odgovor na ta problem nista dala niti materializem niti idealizem, saj sta oba pripisovala telesnosti popoln determinizem. Jonasovo temeljno vprašanje je vprašanje statusa subjektivnosti v celotni strukturi resničnosti – torej objektivne postavitve subjektivnosti. Preden je Jonas podrobneje razložil odnos telo : duša, je obravnaval še materialistično razlago tega odnosa. Po tej razlagi obstaja t.i. nezdružljivostni moment, po katerem delovanje psihičnega na fizično nima nobene osnove, saj je fizična determinacija popolna – psihično delovanje niti ni možno, saj je samo spremljajoči pojav fizičnega. Jonas je poskušal pokazati, da človek ni lutka kavzalnosti in da njegova dela niso samo rezultat nevrofizioloških dražljajev, ter da se njegova eksistenca mora izražati skozi svobodo (Globokar, 2002, str. 315-318).

Človeka je razumel povsem ontološko – zato mu je bila zgolj zgodovinska razlaga premalo. Osnova etike je povezanost človeka z ostalimi bitji – ta zavest povezanosti budi v človeku čut odgovornosti. Filozofija duha po mnenju Jonasa nujno vključuje etiko – in s kontinuiteto duha z organizmom in organizma z naravo postane etika del filozofije narave. A tudi pri Jonasu človek še vedno ostaja edini moralni subjekt (Globokar, 2002, str. 330-331). Jonas (1997) se je tudi še spraševal, ali ima *bit*, ki nas je ustvarila, pravico zahtevati, da njene stvaritve ne uničijo stvarstva kot takega? To bi namreč po Jonasovem mnenju nujno pomenilo, da ima narava določeno transcendenco – v toliko, koliko je sama ustvarila nam podobna bitja. Naravi je na ta ali oni način uspelo ustvariti bitja, ki imajo zavest, čutenje, duha, radost in bolečino ... – kar pa samo po sebi še ni dovolj za osebo. »V *biti* mora biti nekaj, čemur ta dolguje svoj obstoj, na kar je navezana« (zelo drugače je to razumel D. Pirjevec: »*bit* je nič in nič je *bit*«; cit. po Lučič, 1991, str. 982-985. Čeprav – kot to razlaga Hribar, 2003, str. 27 – ta »nič« zanj ne pomeni odsotnosti bivajočega, ni praznina; kot bi lahko kdo pomislil. Jannaras (1991) pa to razlaga še natančneje: »obstoj sveta in človeka izvira zgolj iz nič ali ničesar ..., iz praznine neobstoja *izven* Boga ... Toda ta ... nič ne ostaja nerazloženi/ljivi aspekt Biti ..., ampak predstavlja možnost Božjega delovanja *izven* Boga. ... Bog je tudi nič *Vzrok*«; *ibid.*, str. 1035).

Snovi ni moč reducirati na golo nevtralnost čiste prostorsko-časovne *tu-biti*, kar poskušajo sodobne naravoslovne znanosti. *Tu-bit* prinaša s sabo obveznost od tistega trenutka naprej, ko nam je poleg zavesti dana tudi moč. Jonas je tako verjel v filozofijo narave, tudi metafiziko narave, kjer namesto osebnega boga deluje »globoko hotenje biti«. Govoril je celo o stremljenju snovi, ki se je začela zavedati sama sebe in ki čuti. Odgovornost, ki je vedno *pred* nekom, je v tem primeru *pred* prihodnjimi rodovi; v kolikor pa ti prihodnji rodovi ne obstajajo, smo še vedno odgovorni *pred bitjo*. Ob tem pa je opozarjal, da se s tem seveda vpeljuje metafizični ali mistični govor. Jonas ni dajal zadnje besede znanosti –

zanj dolžnost izhaja iz *biti* in etika je lahko utemeljena na ontologiji, na določenem mišljenju *biti* (tega ne more preprečiti niti prepad med *bitjo* in dolžnostjo do *biti*, katerega posledica je le subjektiven značaj vrednot; Jonas, 1997, str. 230-231).

Kot pozitivna izhodišča Jonasove etike se izpostavljajo: človeška neposredna izkušnja telesnosti in »živosti«, ki je podlaga za ontološko dobro vsega kar je, vpeljava teleologije ter ne-biološka, ne-naturalistična in ne-evolucionistična osnova etike. Kritika pa je bila naslovljena zlasti na njegovo argumentiranje nujnosti utemeljitve nove etike iz narave, s čimer pa se Globokar ne strinja, oziroma poudarja prav obratno: odločilni pomen, ki ga ima utemeljitev nove etike v naravi, saj ostane v nasprotnem primeru formalna in izpostavljena nevarnosti relativizma. Nadalje so kritike naslovljene na Jonasovo »sakralizacijo« narave, nekritično sprejemanje antropomorfizma ter razlago smotrnosti bitij brez aristotelovskega transcendenčnega vzroka, oziroma *telos*-a (Globokar, 2002, str. 336-341).

Jonas (1990) se je zelo posvečal vprašanju, zakaj nekaj sploh je in ni raje nič? Boga kot *causa sui* samovzročnosti je v tem pogledu odločno zavračal kot sprejemljiv odgovor. Bog je svet hotel, ker je njegov obstoj (torej sam obstoj sveta) dober; zato ne velja, da bi bil svet dober, ker ga je hotel Dobri Bog (kot je to razlagal D. Scotus – kar pa je Jonas odločno zavračal), oziroma, ker ga je Bog hotel narediti kot nekaj dobrega. Vprašanje obstoja (bivanja) sveta se po Jonasu namreč mora ločiti od vsake teze, ki bi bila vezana na njegovo avtorstvo. To je celo v interesu avtorja (če ta je), ker ga je edino na ta način sploh smiselno tudi ustvariti – če naj velja njegovo bivanje kot skladno s pojmom dobrega. Zato metafizika ni vzela ali prevzela tega vprašanja religiji ali teologiji, marveč je to vprašanje in dajanje odgovora nanj lahko le njena naloga. V trditvi, da nekaj mora biti v prednosti pred nič, je Jonasovo (zgolj metafizično pogojeno) pozornost pritegnil prav ta »morati«: zdelo se mu je ključno, da razume in pokaže, kaj je njegov smisel/smoter. Prednost biti/bivanja pred ničem in individuumom je videl že v tem, da pri obeh življenje ni največje dobro (Jonas, 1990, str. 72-74).

Izjemna pomembnost fenomena življenja pri Jonasu se kaže tudi s tem, da je iskal ontološke korenine kavzalnosti (imanentnega) smotra že v predzavestni naravi. Tako je želel že odkrito ontološko središče smotra z vrha subjekta razširiti po celotni širini bivanja/bitja, vendar kot »skrito«. Vendar tega »skritega« v nadaljevanju ne bi uporabil za razlago tistega, kar ga skriva. Jonas ni želel razlagati narave z zgolj verjetnimi smotri, ampak z dokazanim pojavom – da v naravi smoter je (za dokaz služi sam nastanek človeka kot zavestnega bitja, ki ga je v evoluciji razvila/ustvarila narava. Človek pa obstoj »skrite« immanentne smotrnosti v naravi samo še dodatno dokazuje/razkriva s svojim smotrnim delovanjem). Smotrnost narave je torej sam(ostojen) pojem narave in pri tem ostaja povsem odprto, kako se v polju nezavednega življenja (bivanja) ta splošna smotrnost

narave lahko uresničuje v njenem deterministično-kavzalnem procesu (kako torej »izgleda« ta »skritost« smotra v nižjih ravneh bivanja; Jonas, 1990, str. 101-104).

Jonas je negiral transcendenco, da bi poudaril avtonomijo sveta in svobodo človeka. Bog trpi (Gott leidet) od začetka stvarjenja – zato je s svojim videnjem odnosa Bog-človek drugačen od bibličnega; Bog ni vsemočen in je potreben pomoči, človek mora pomagati Bogu. Iz Jonasovega mitosa izhajata za etiko dve pomembni posledici: transcendenčni pomen na eni (človek ni ustvarjen, da bi bil del »slike«, ampak »za« sliko) in strašljiva dvoznačnost človeških dejanj na drugi strani. A tudi mitos ni brez notranjih napetosti: Bog je zainteresiran spremljevalec dogajanj in z nastankom človeka se je v polnosti samorazkrila »božja zadeva«, ki je zdaj izpostavljena možnosti, da tudi propade: odvisno od tega, kaj bo storil človek (Globokar, 2002, str. 362-365).

Za Jonasa sama eksistenca človeka še ne predstavlja nobenega imperativa, izpeljanega iz imanence sveta – človeka lahko tudi ne bi bilo in je le kozmično naključje. Človek je odgovoren za boga. Razumljivo, da je zato zavračal možnost, da je immanentni kozmogonični logos tista informacija, ki vodi cel proces – in s tem seveda tudi evolucijo. Če je bistvo imanence, da je svet le vsebina zavesti in bistvo transcendence, da je spoznava možna tudi brez izkustva, potem je Jonasovo zavzemanje za razlago nastanka življenja skozi evolucijo po čisto immanentno naravoslovno-filozofski poti in brez vsakršnega sodelovanja božje inteligence toliko bolj logično. Trdno je namreč verjel, da je obstoj smotrnosti v naravi moč razumeti tudi brez vključevanja transcendence. Vendar pa je vsaj fenomen duha razlagal ne-evolucijsko in ga torej ni imel za enega od produktov evolucije, marveč kot rezultat komunikacije med duhovnimi bitji in ne kot evolucijski produkt (*ibid.*, str. 369-373). Menimo, da če k ugotovljeni, razpoznani in priznani smotrnosti bitij (nalašč ne omenjamo celotne narave, ker je ta pojem pri Jonasu večinoma reduciran na živa bitja) štejemo njihovo celoto, torej tudi duhovni aspekt, potem ni nepomembno dejstvo, da je Jonasova smotrnost vendarle vsaj deloma tudi neevolucijsko pogojena, čeprav tega nikjer izrecno ne poudarja.

Jonas je dajal metafiziki očitno prednost pred vero, ker je želel oblikovati etiko za vsakega – tudi neverujočega. A vere vendarle ni popolnoma zapustil – že to, da je svet »dober«, je verska oznaka. V njegovi etiki nosijo osrednje mesto pojmi: svetost, strahospoštovanje, strah. Njegov imperativ je religiozen, kategorični in ne hipotetični: odgovornost za idejo človeštva je ontološka, človeštvo mora obstajati naprej (je absolutna zahteva) in svet mora obstajati dalje, ker se za Boga »zgodba sveta« ne sme izjaloviti (*ibid.*, str. 387-389; Jonas, 1990, str. 68-71, 119).

Jonas (1990) je na tem mestu še dodal, da je pri Kantu za kategorični imperativ potrebno soglasje uma in da ni toliko v ospredju ideja delovanja. Vendar prvo načelo prihodnje etike prihodnosti ne bo (oziroma ni) utemeljeno v delovanju (torej etika prihodnosti ne bo toliko

etika delovanja), ampak je v metafiziki, kot učenju o bivanju/bit. Del tega (bivanja in torej metafizike) pa je tudi ideja človeka in le to lahko predstavlja temelj nove etike prihodnosti. Jonas je tako govoril o nujnosti metafizike v tej novi (makro)etiki. Zanj je že samo ločevanje med *biti* in *morati* bil izraz določene metafizike. Čeprav vera lahko da osnovo etiki, pa jo je Jonas v tem pogledu odločno zavračal – zanj je metafizika stvar uma. Filozof, ki torej želi oblikovati etiko, mora najprej ustvariti možnost racionalne metafizike. Osnovanje totalne etike prihodnosti (totalnost odgovornosti se odraža v tem, da zaobjema celovitost/totalnost *biti* svojih objektov, torej vse njihove vidike: od osnovne eksistence do najvišjih interesov), etike odgovornosti, je torej primarno in izključno naloga filozofije, ne religije (*ibid.*, str. 68-71, 147).

Kritiki njegove etike ugotavljajo zlasti tri nevarnosti, ali bolj nedoslednosti: njegovo razosebitev in razbožanstvenje Boga, manko eshatološke perspektive ter ločevanje transcendenčne in imanentne odgovornosti kot dveh vidikov iste odgovornosti: torej ali gre za odgovornost pred Bogom (do Boga) ali za odgovornost za Boga – za preneseno odgovornost, oziroma za odgovornost v njegovem imenu (Globokar, 2002, str. 391).

Globokar meni, da je Jonasova etika odgovornosti do prihodnosti odvisna od njegovega osebnega tolmačenja Boga. Ta odgovornost je transcendenčna – človek je odgovoren za »Božje delo«. Z večanjem moči vplivanja (oziroma spreminjanja, delovanja), se po Jonasu veča tudi odgovornost – zato je odgovornost v tesni korelaciji z močjo. Obseg in moč moderne tehnike ima tudi kvalitativne in ne več samo kvantitativne razsežnosti, kot je bilo to v času predmoderne. Modernega človeka lahko imenujemo *homo faber* namesto *homo sapiens*; menimo, da gre pri tem ločevanju predvsem za razliko med nujnostjo zadovoljevanja potreb in možnostjo zadovoljevanja želja. Človek je postal objekt tehnike. Svobodna volja človeka je za Jonasa absolutna in tudi zaradi tega je Jonasov Bog nekako »šibek« – s tem pa manj zanimiv tudi za postmodernega človeka. Duša in volja sta pri Jonasu namreč ponovno vrnjeni (vindicirani), kot načelo med načeli narave, a brez »nevarnosti«, da bi bilo zato treba pristati v dualizmu ali vpeljati Boga, kot njuna darovalca (*ibid.*, str. 398-401; Jonas, 1990, str. 95).

Značilnost nove (Jonasove) etike je zahteva odgovornosti do prihodnosti in Globokar (2002, str. 435-437) ugotavlja, da s tem stoji nasproti marksistični utopiji in osrednji misli Blocha, ki jo zagovarja v delu *Das Prinzip Hoffnung*: v vsaki družbi sta za zgodovino pomembna »še ne« in »načelo upanja« (Jonas je nalašč naslovil svoje delo kot parafrazo Blochovega dela). Napake marksizma so zlasti preveč zaupanja v tehnologijo, odtujena narava, napačna ocena bitij, ločitev svobode in nujnosti (ki je dejansko ni), ter, kot pravi Ferry (1998, str. 103-105), utemeljitev etike na znanosti. Antropološka zmota (marksistične) Utopije je v bistvu napaka *prihajanja* utopije in *ne biti* utopija, prihajanja »stvarnega« človeka, za dosego katerega je dovoljeno vse; kar pa je po Jonasu »metafizični smrtni greh« (Globokar, 2002, str. 437-440; Jonas, 1990, str. 254-256). Jonas je v svojem

delu posvetil zelo veliko prostora materializmu, marksizmu, marksističnemu utopizmu in utopiji kot taki (*ibid.*, str. 200-308).

Idejo Utopije je Jonas (1997) odločno zavračal, pri čemer je bilo zanj eno najodločilnejših vprašanj, vprašanje cene njene uresničitve. Marksistična utopija o sreči lahko ima za posledico (preko tesne zveze s tehnologijo, utemeljene na znanosti) velikanski prezir človeškega dostojanstva. Jonasova »utopija« je zmernejša, ni utopija v pravem pomenu te besede, je preživetje človeka, ki bo vredno človeka. Utopično pri tem je, da računa z opustitvijo nekaterih navad, kot je npr. izkoriščanje zemlje in virov bogastev, ne da bi ob tem pozabili na človeški potencial. Zato pa je po njegovem mnenju utopistična politika tista, ki se odpoveduje preveč ambicioznim načrtom o razvoju in preseganju vloge človeka na zemlji (v tem se loči od globoke ekologije). Jonasa je motiviral drugačen »utopični« cilj: nepristranska porazdelitev človeških pravic na zemlji. Za to idejo se je, kot je to sam rekel, »treba gnati«, to je treba storiti. Zato bi se morali tisti, ki imajo zdaj oblast, odpovedati privilegijem, ki jih uživajo. Po Jonasovem mnenju je nujno spoznati: i) našo lastno omejenost, ii) da je cena za srečo samoomejevanje ter iii) da izboljšanje življenjskih razmer ni več potrebno (domnevamo, da je imel pri slednjem v mislih družbe t.i. zahodne civilizacije). Zdi se nam pomembno, da je Jonas glede človeštva (čeprav kot evolucijskega naključja) prišel do sklepa, da človek, tak, kot je v svoji podstati, ni potreben nobenega izboljšanja. Vse mu je že ponujeno – potencial, da postane Nietzschejev nad-človek je (vedno) tu, tega ni treba šele pričakovati, razvijati in odmikati v prihodnost. Primer za to sta Beethoven in Frančišek Asiški (*ibid.*, str. 232). Tega za vsako preteklo stanje v zgodovini človeštva verjetno ne bi mogel reči. Zato bi lahko bil zelo zanimiv Jonasov odgovor na vprašanje, kdaj, kako in s čim je po njegovem mnenju v preteklosti prišlo do izpolnitve tega evolucijskega potenciala, ko je evolucija dosegla v duhovnem razvoju človeka svoj maksimum? Kaj je bila tista točka?

6.2.1.2.3.2 Preplet Jonasove etike in Kantove filozofije

Kant je določil dostojanstvo človeka kot namen po sebi, zato je nalagal vsakemu, da ravna tako, da ta maksima lahko postane univerzalni zakon. Ker pa po Jonasu zavedanje dejstva, da bo človeštvo nekoč nehalo obstajati, ne predstavlja nobenega protislovja, je potrebno najti nov temeljni imperativ. Menimo, da Kantov imperativ kljub temu ostaja veljaven – celo več: omogoča, da se bo nehanje obstoja človeške vrste zgodilo na najvišji možni točki njegove evolucije, kar z drugimi besedami pomeni popolno aktualizacijo vseh človeški vrsti lastnih potencialov. Jonas je uporabil različne formulacije, da bi izdelal ustrezno maksimo za nov tip človeškega ravnanja, kot npr.: »Ravnaj tako, da bodo učinki tvojega delovanja združljivi (neškodljivi) s stalnostjo pristnega človeškega življenja na zemlji!« (kar je zelo podobno današnji definiciji trajnostnega razvoja), in: »Vključi v tvojo današnjo

odločitev prihodnjo integriteto ljudi kot so-predmet tvoje volje!« Kantova etika je namenjena individuumu, novi imperativ pa nagovarja javno politiko. Kant je tipični zastopnik deontološke etične utemeljitve, posledicam dejanj ne daje nobene etične vrednosti – etično je le subjektivna samousklajenost, oziroma doslednost ujemanja, soglasja s samim sabo. Jonas je temu nasprotoval in trdil, da mora novi imperativ pozivati na novo soglasje – na soglasje končnih učinkov z nadaljnjim obstojem človekovih aktivnosti v prihodnosti. Kantovemu imperativu manjka tudi časovni horizont – pozna samo logično trenutno operacijo. Utemeljitev novega imperativa pa je vse prej kot lahka, saj zahteva odgovornost do nečesa, kar šele bo eksistiralo (Jonas, 1990, str. 27-28; Globokar, 2002, str. 429-430).

Globokar (2002) ugotavlja, da je po Kantu vsa morala v »delovanju iz dolžnosti« (dolžnost, da se želi dolžnost) – realnim posledicam dejanj ne daje nobenih etičnih vrednosti in etično je zgolj soglasje razuma s samim sabo. Nadalje Globokar navaja še Weberja, ki je predlagal odgovornost v kontekstu posledičnosti, Schweitzerja, ki je odgovornost razumel kot notranje osebno nazorsko-etično ravnanje, ter Jonasa, ki je kot zahtevo postavil neomejeno odgovornost do vsega, kar živi. S tem pa sta Jonas in Schweitzer pokazala na nujnost prehoda od etike dolžnosti na etiko odgovornosti. (Globokar, 2002, str. 530-531).

Kritiki očitajo Jonasu ozko gledanje Kanta, saj že ta predvideva prenos individualnega na kolektivno – je pa res, da »dobra volja« delujočega (po Kantu) tudi ni več dovolj. Globokar (2002) hkrati ugotavlja, da naslednji, ki je problematiziral etiko odgovornosti, M. Weber, tudi ni segel dovolj daleč, saj nalaga odgovornost samo za napovedljive (predvidljive) posledice – že Jonas pa je uvidel, da so posledice moderne tehnologije lahko povsem nenapovedljive (to se sklada z danes sicer splošno sprejetim, a premalokrat uveljavljenem načelom previdnosti; tu so še mnogi nenapovedljivi sinergični učinki različnih kombinacij različnih učinkovin). Čeprav je tudi Jonas na koncu priznal, da je subjekt etične odločitve individuum in da je »kolektiv« zelo nejasen pojem, pa je Jonasova etika odgovornosti do prihodnjih generacij kljub temu nekaj povsem radikalno novega (*ibid.*, str. 431-434; Jonas, 1990, str. 53-59).

Jonas (1990) je kot izhodišče za povzetek svoje teorije o nujnosti nove etike uporabil znani Kantov izrek (»Moraš, ker lahko!«) in ga na sebi lasten način pretvoril v rek: »Ker lahko, moraš!«. Ta »lahko« pa pri Jonasu ni isti, kot pri Kantu, saj pri Jonasu to pomeni pustiti kavzalna delovanja v svet in le-ta bodo potem tisti »morati« soočila (konfrontirala) z našo odgovornostjo (iz volje sledijo dejanja v svetu in do sveta, človek pa mora sprejeti odgovornost za posledice teh dejanj). »Najvišje dobro«, h kateremu se vse usmerja in podreja, je pri Kantu veliko bolj horizontalno kot npr. pri Platonu, a po Jonasu še vedno z jasno prisotnimi elementi transcendence; kot da bi Kant kljub vsemu še vedno računal na »pomoč« vertikalnega (torej transcendentnega) moralnega vzroka. Ni verjel, da bi sam

zgodovinski proces (oziroma fenomenalnost, fizična kavzalnost) lahko bil sam po sebi dovolj, da bo prišlo nekoč do splošnega idealnega stanja (to pa zaradi tega, ker je Kant še vedno računal s slučajnostjo časa, le-to pa po Jonasu niti ne sodi v fenomenalni, oziroma fizično-kavzalni svet). Zato je Jonas pri Kantu ugotavljal le polovično sekularizacijo, ko subjekt pod regulativnim idealom lahko gleda na svojo moralnost, *kot da* presega zgolj njega samega in s tem prispeva k moralnosti sveta. Šele Hegel je dokončno začrtal idejo radikalnega imanentizma: um ne deluje od zunaj, ampak kot notranja dinamika zgodovine, ki ima avtonomno moč (zato odpade tudi načelo kavzalitete subjekta). Jonas, ki je sebe imenoval postmarksist, je vendarle zavračal kakršen koli imanentni »um v zgodovini«, ali samodejni smisel v dogajanju. To zavračanje je utemeljeval prav na razvoju in moči tehnologije (tehnike), ki je dala tej zgodovinski dinamiki vidike, ki jih ni bilo še v nobeni predstavi o njej (niti se jih ni dalo predvideti; Jonas, 1990, str. 179-181).

6.2.1.3 Sklep

Kar učijo naravoslovne znanosti, nikakor ni dovolj, da bi se lahko vedelo vse o »stvari«. Svet ni samo korelat in zgradba zavesti, nekaj kar se šele tvori s premišljenimi namernimi dejanji. Celo pri Heideggerju je Jonas (1997) opazal nekatere značilnosti nemškega idealizma – predvsem v pojmu *tu-biti*. Njegov zakon skrbi se je Jonasu sicer zdel zelo dobra opredelitev *tu-biti*: vendar pa v samem temelju zanimanja te *tu-biti* za svojo *bit* Jonas ni mogel videti nujnosti, da za svoj obstoj potrebujemo sredstva zanj. Da torej nujno potrebujemo svet, stvarnost, snovnost in ne samo svet zavesti. Jonas je odkril, da je v gnozi radikalni dualizem, po katerem sta duša in duh tuja svetu – telo je ječa duše in resnična *bit* obstaja v svoji ločenosti. Tak dualizem je bil uspešen, ker je usmerjal pozornost k »pravi *biti* notranjega sveta, duši.« Avguštineve Izpovedi se časovno pokrivajo z začetkom te dualistične polarizacije, ki je imela svoje naslednike v Pascalu, Kierkegaardu in Heideggerju. Dualizem je bil koristen, ker je preusmeril pozornost do notranjega, ki je bilo prej zanemarjeno (spregledano) zaradi neposrednih zahtev zunanjega sveta. Kot metafizika, kot ontologija, pa je tak dualizem nezadovoljiv. Bivanje, ki ni zgolj snovno (niti zgolj duhovno, oziroma zgolj kot zavest), je vodilo Jonasa do poskusa razvijanja novega monizma, v katerem bi bila odpravljena razcepljenost *biti*. To je poskušal storiti s pomočjo posrednega pojma organske ondote *biti*, v kateri sta medsebojno prežeti notranjost in zunanost. *Biti*, ki se ohranja pri življenju z dejavnostjo (kot npr. metabolizem), budi zanimanje njena *bit*; medtem ko molekula, ko enkrat obstaja, obstaja še naprej, ne da bi se zanimala za svojo *bit* – ker pač že obstaja. Tako se je Jonas najprej soočil s filozofijo biologije, preden se je lotil etike. Eden od ključev te (nove) Jonasove etike je čisto posebna dialektika tehnološkega napredka, ki jo je razpoznaval že vse od šestdesetih let prejšnjega stoletja. Moderna znanost je razvila popolnoma nov način

sklicevanja na naravo, ki se je odražal predvsem v praktičnem odnosu človeka do narave (*ibid.*, str. 223-224).

Kot temeljni sklep, ki ga lahko izpeljemo na podlagi naše kritike antropocentrizma, se tako ponuja predvsem spoznanje nujnosti sprejetja in prevzema odgovornosti. Odgovornost je tako temeljni atribut etičnega delovanja, iz katerega vse izhaja in h kateremu se vse vrača. Dojemljivost in sprejemljivost etike odgovornosti znotraj varstva narave je še vedno v veliki meri odvisna od svetovno-idejnega nazora posameznika, vendarle pa je objektivno njena velika kvaliteta (pretežni) nadkonfesionalni karakter. Odgovornost kot imperativ, ki je argumentiran (dokazan) tako z vidika deontologije (tovrstno ravnanje naj bo univerzalni zakon, ne glede na posledice) ter teleologije (prihodnost vpliva na to, kako se danes odločam) pomeni skupni imenovalc obeh vrst etik; in če k temu dodamo, da je odgovornost ena izmed najboljših odlik znotraj odličnosti, ki je temelj tretje, aretske etike, potem skorajda ni več prostora za kredibilno argumentacijo (naravovarstvene) etike, katere ne bi temeljila prav na odgovornosti.

6.2.1.3.1 Meje Jonasove etike odgovornosti in poskus njene oživitve

Med značilnostmi nove Jonasove etike se omenja zlasti nova dolžnost do védenja in hevrastika strahu, ohranjanje nekaterih starih vrednot, kot so etičnost, karitativnost, pogumnost; ter uveljavljanje novih – kot skromnost, samoomejevanje posameznika ter samocenzura znanosti. Polje udejanjanja te etike bo po njegovem mnenju potekalo zlasti na dveh ravneh: individualno v procesu vzgoje in kolektivno kot skupna politika (Jonas, 1990, str. 47-48; Globokar, 2002, str. 446-460).

Jonas je ločil dve vrsti odgovornosti: za nazaj (retrospektivna odgovornost) in za naprej (prospektivna odgovornost). Sam pojem »odgovornost« pa ima zanj moč kavzalnosti med subjektom in posledicami, ter zato v prvi vrsti juristični pomen. Retrospektivno odgovornost običajno spremljajo določeni občutki (kesanje, ponos) in je po Jonasu predpogoj morale, ni pa še sama morala, saj v njej ni dolžnosti za ravnanje, ampak se že storjena dejanja naknadno vrednotijo (Globokar, 2002, str. 466-468).

Globokar ugotavlja, da je tako za Jonasa kot za Levinasa etika primarno ne-recipročen odnos, a je Levinas ob tem ostajal znotraj etike bližnjega – v intersubjektivnem srečanju vidi brezpogojno (nujno) pravico (zahtevo) mojega bližnjega do mojega etičnega ravnanja. Etika torej ni utemeljena v samouresničevanju avtonomnega subjekta, ampak v zahtevi ranljivega drugega. Odgovornost do bližnjega je za Levinasa v bistvu asimetrična: jaz sem drugemu izročen (izpostavljen) popolnoma pasivno. Tako nasprotuje klasičnim etičnim pravilom (kot npr. zlatemu pravilu, kategoričnemu imperativu, krščanski zapovedi ljubezni

do bližnjega), ki vsa temeljijo na etični reciprociteti. Jonas pa je šel še dalje: bližnji ni samo ranljiv drug človek tukaj in zdaj, ampak še ne živeči (prihodnji) človek, katerega eksistenca in kvaliteta življenja je odvisna od mojih zdajšnjih odločitev. Jonasova etika odgovornosti je jasno objektivna etika vrednot: *morati* je utemeljen v *biti*. Objekt (predmet) odgovornosti že sam po sebi nosi immanentno vrednost. Ločnica med obema je še v vrednotenju moderne tehnike, saj je Levinas v njej videl možnost zgraditve socialnega sveta (*ibid.*, str. 469-470; Jonas, 1990, str. 62-63). Menimo, da je etika odgovornosti na neki način vendarle tudi recipročna. Četudi namreč ni neke povratne namenske aktivnosti subjekta (ki je sicer objekt moje odgovornosti), mi njegovo drugačno stanje, ki je rezultat mojih odločitev/dejanj, pasivno »sporoča«, oziroma mi daje določen vtis, informacijo, dražljaj, ki je lahko eden od (četudi nezavednih) motivov mojih naslednjih ravnanj.

Globokar (2002) vidi kot najpomembnejše značilnosti Jonasove etike njeno totalnost (do totalne biti njenih objektov), časovno kontinuiteto (ni »odmora« od odgovornosti) in prihodnostni vidik (danes vpliva na jutri). Njena brezpogojna dolžnost je obstoj človeštva (*ibid.*, str. 471-475; Jonas, 1990, str. 60-68). Vsekakor velja, da si je Jonas zelo prizadeval, da bi ohranjanje biti/bivanja (ne samo človeškega življenja – v njem se »samo« razpoznava/razodeva, kaj vse je moč ustvarjanja narave) bila dolžnost, a ne dolžnost kot posledica svobodnega družbenega dogovora, kot nekaj legitimnega, kar se sme zahtevati od nas, marveč kot ontološkost. Za to pa je v prvi vrsti moral raziskati, kakšen je ontološki in epistemološki status vrednote, kakšna je njena objektivnost. Etično-metafizično vprašanje o tem, zakaj mora nekaj bivati in zakaj je nujno bivanje človeka v svetu, ki mora biti, se je tako spremenilo v logično vprašanje o statusu vrednote kot takšne. V razvoju tega vprašanja pa je Jonas prišel do še enega vprašanja: kakšno je razmerje med vrednoto in smotrom/namenom. Na tem mestu je hitro dal odgovor, da je smoter/namen tisto, zaradi česar nekaj sploh obstaja in zaradi česar pride do nekega postopka ali delovanja, ko se to uporablja ali ohranja. Ko gre za umetne naprave, sedež smotra ni v stvari, ampak zunaj njih – pri tistem, ki je napravo naredil (Jonas, 1990, str. 75-79).

Jonas je deduciral dolžnost do odgovornosti iz fenomena sposobnosti biti odgovoren, oziroma iz dejstva, da imamo to sposobnost; čeprav se je zavedal, da to še ni samo po sebi dokaz. Trdil je, da ker je sposobnost biti odgovoren sama po sebi dobro in ker daje vrednosti na sebi, ki so usidrane v biti, je torej to objektivno vrednost-vsebujoče. Prva dolžnost etike je tako prihodnost človeštva – v tem pa je prihodnost narave, kot nujni pogoj, že implicirana (Globokar, 2002, str. 478-482; Jonas, 1990, str. 48-49, 68-69, 143-144: obstoj človeštva je prva in ontološka zapoved).

Naše mnenje je, da celostno (totalno) varovanje narave samo zaradi tega razloga, ni niti zadostno, niti nujno. Če obstoja človeštva ne relativiziramo in ga postavimo kot absolutno vrednoto, potem lahko pridemo do sklepa, da ob pomoči modernih tehnologij ohranjena narava niti ni (ne bo) več nujni pogoj za golo fizičen obstoj človeštva. Le če je tudi

kakovost naravnega okolja nujni kompozit nove etike, postane skrb za prihodnost človeštva hkrati dovolj dober razlog skrbi za naravo. Pri tem ta kakovost ni določena z vidika subjektivne človeške presoje, kdaj je narava bolj ali manj kakovostna za bivanje in kdaj je v bolj manj primernem stanju za zadovoljevanje potreb razvoja civilizacije (torej z vidika njene instrumentalnosti in utilitarnosti), ampak gre za kakovost *per se*, ki izhaja iz njene ob-človeške, intrinzične vrednote. Pri tem se sprašujemo, ali je neka narava kakovostna, kot bi maksimalno lahko bila v nekem prostoru in času, ter kako daleč od tega je zaradi vplivov človeka. Gre za oceno stopnje odmika od izvirnosti, oziroma od »popolnoma avtentične narave«, ki je divjina. S tem pa divjina predstavlja tisto referenčno točko, na podlagi katere lahko ocenimo stopnjo odmika spremenjene narave, ki jo opazujemo.

Za to, kar obstaja neodvisno od človeka, človek ne nosi odgovornosti in zato tudi ne more odgovarjati za nadaljnji obstoj sveta. Jonas je trdil, da je lahko samo živo s svojimi potrebami in ogroženostjo predmet odgovornosti, pa tudi to ne nujno – človek lahko prevzame skrb samo za organsko življenje, ki je soočeno z možnostjo ne-biti. Jonasova odgovornost je torej samo odgovornost do življenja in ne do narave, in ustrezno temu jo je sam imenoval tudi etika preživetja. Torej je primarna dolžnost te etike, da obstane nosilec odgovornostnega potenciala znotraj samo-zadostne narave. V nadaljevanju pa je trdno zagovarjal nujnost ontološke utemeljitve prihodnostne etike, saj po njegovem »morati« mora biti utemeljen v »biti« – čeprav ena od dogem moderne misli to prepoveduje, ko pravi, da se iz »biti« ne da sklepati o »morati«. Sam je trdil, da ta dogma ni bila nikoli dokazana in da v naravi ni nobenih tendenc, ampak so zgolj dejstva – iz tega pa sledi, da so zapovedi samo čustvene, subjektivne odločitve (Globokar, 2002, str. 484-486).

Misel (z ambicijo, da se razume in sprejme kot ontološki aksiom), da ima svet vrednote, je Jonas (1990) direktno izpeljal iz tega, da ima smotre. Sama veličina sveta še ni avtoriteta po sebi in dokaz obstoja teh vrednot – zlasti po njeni demistifikaciji, ko se smoter in vrednost ločita. Da bi se lahko resnično in obligatorno potrdil izrek o nesubjektivnem značaju smotrov narave, je nujno vpeljati pojem dobrega – ki pa ne sme biti identičen z »vrednota«. To »dobro« je razlika med *vrednota po sebi* in *vrednotenje po drugem*, je razlika med *biti* in *morati*, je samo uresničevanje smotra. Če bi želeli zanikati, da je to v naravi sami (kot nesporno dejstvo), potem bi morali nujno vpeljati neko transcendenco – ta bi potem imela avtoriteto (bi to mogla in smela), da zanika, zavrne tisto prvo avtoriteto (t.j. narava je sama po sebi vrednota). To pa je možno le v dualizmu »svetu tujega boga«, oziroma le v primeru, da obstaja transcendenčna duša, ki ustvarja (večni) disenz (kar je značilnost gnoze, ki jo Jonas zavrača). Končni sklep je, da to zanikanje ni možno – kar pa Jonasu služi le kot delni dokaz (da narava torej je vrednota po sebi), saj se zaveda, da nezmožnost zanikanja še ne pomeni potrditve dokaza. Po smotrih, in iz tega neposredno izpeljanih vrednotah, je Jonas prišel torej do tretje kategorije – do (ontološkega) dobrega. Če to verigo (bit/bivanje-smoter-vrednota-dobro-dolžnost) obrnemo, dobimo celovitejšo

podobo logične Jonasove izpeljave načela odgovornosti: dolžnost (do) vrednote se razume kot dolžnost (do) prepoznavanja in sprejetja dobrega v biti/bivanju, ki je imanentno smotno. Narava, ki ima vrednote, ima tudi avtoriteto za njihovo sankcijo in da lahko od človeka (in vsake zavesti) zahteva njihovo priznanje (*ibid.*, str. 111-113).

Šele razpoznano *dobro v biti* ga postavlja nasproti volji. Neodvisno *dobro* zahteva (ima pravico), da postane smoter. Sicer ne more prisiliti volje, da ga naredi za svoj smoter – lahko pa ji naloži (vsili) priznanje, da je to njena dolžnost. Teorija odgovornosti mora imeti tako racionalno osnovo dolžnosti, kot psihološko osnovo, da se udejanji volja subjekta (*ibid.*, str. 122-123. Kirn, 1988, opozarja, da je bil antično-grški kozmos vrednotno-etično razumljen. Po Aristotelu, tako Kirn, vse znanje teži k dobremu, najvišje *dobro* pa je samo mišljenje v njegovi najčistejši obliki, čista forma, popolnost. To najvišje *dobro* ne ostaja nekaj imaginarnega, iracionalnega, nedosegljivega, saj je tudi skrajni cilj znanosti – s tem pa ni več zgolj etična vrednota ali cilj, ni človeško subjektivno, ampak povsem konkretna realnost vrednotno strukturirana; str. XLI).

Ko se torej dokaže, da ima narava vrednote, se s tem dokaže tudi avtoriteto za njihovo sankcioniranje in da se sme od nas in vsake zavesti zahtevati njihovo priznanje. Narava se je »odločila«, da bo imela vrednote – ima namreč moči, načine in zakonitosti, da ustvarja organizme. Med temi nekateri razvijejo zavest, ki omogoča, da delajo orodja in da dajo tem novim stvarjem smoter. To pomeni, da obstaja »skriti« smoter narave (ki ni teleološki), da narava razvije organizme, ki – če so zavestni – ta »skriti« smoter »razkrijejo« preko zavestnega delovanja (izdelava smotrnih orodij). Da je bil pri tem ta zavestni organizem človek, je le naključje. Sama z-možnost narave, da pride do zavesti (razkrila se je s človekom), nalaga vsakemu zavestnemu bitju odgovornost, da vse, kar biva/živi, varuje (hkrati s tistim, kar je nujna podlaga, da to živo lahko nastane – torej tudi neživo naravo), spoštuje in prepozna kot nekaj, kar nosi v sebi ta potencial in možnost kontinuitete. Kontinuiteta gre postopno, evolucijsko od spodaj navzgor, vendar ko (slučajno) pride do zavesti, to pomeni novo in sebi lastno kavzalnost. Ta nova kavzalnosti pa deluje povratno na nižje ravni bivanja ter jih spreminja (to pomeni, da bi se enako zahtevalo tudi od katere koli druge vrste na zemlji, ki bi dosegla isto ali vsaj podobno raven zavesti kakor človek). Zanimivo bi bilo vedeti, kaj meni Jonas o tem, da je pri toliko drugih vrstah, ki so imele zelo podobno evolucijsko podlago kot predniki človeka, ko so le-ti razvili zavest, slučajnost izbrala zgolj eno vrsto. Kako to, da ni v več deset tisoč letih ta slučajnost »našla« še vsaj dveh ali treh vrst izmed prednikov morskih sesalcev ali nekaterih vrst ptic; tem človek namreč nikakor ni mogel biti nelojalna konkurenca v razvoju (da bi jih recimo s svojim novim načinom življenja zavrl) – kot je lahko recimo druge primате, vključno s človečnjaki.

Po Globokarju (2002) so tri poti za argumentacijo Jonasove etike odgovornosti, ki pa se ne izključujejo, ampak skupaj tvorijo celoto: intuitivna (da naj človek obstaja naprej),

naravofilozofska oziroma teleološka (biti je bolje kot ne-bit, od »namenskosti« *biti* do »vrednosti« *biti*, prevzem odgovornosti) in teološka (*biti* je želena/hotena *biti*). »Nevsemogočnost« Boga, da želi *biti*, konstituira poudarek dolžnosti odgovornosti človeka. *Biti* kot od Boga želena *biti* in dejstvo, da je ta želja (volja) brez moči, tvorijo ontološko osnovo Jonasove etike. Jonas je potegnil tesno vzporednico med zapovedjo in dolžnostjo, pri čemer mu je bilo izredno velikega pomena, da bi to zapoved-dolžnost lahko utemeljil iz imanentne pravice »dobrega na sebi« na lastno realnost in da tako ta zapoved-dolžnost ne bi potrebovala v svoji utemeljitvi argumenta »božjega«. To *dobro* (oziroma *biti* kot *vrednota*) pa je ravno tisto, kar premošča prepad med *biti* ter *morati* in naša naloga je, da to kot tako tudi razpoznamo. Smotnost, kot ontološki značaj *biti*, je lahko priznana kot *dobro*, ne da bi to prej postala zgolj stvar nekega poljubnega dogovora ali presoje. Že samo sposobnost, da smotri lahko so (kar dokazuje »naravni« človek s svojim obstojem in delom s smotnimi orodji), predstavlja dobro po sebi. Kljub vsem naporom pa se je Jonas zavedal, da je ta ontološki aksiom (*imeti smoter* v primerjavi z *ne imeti smoter* je toliko več in boljše, da je zaradi tega že samo po sebi dobro) argument *ad hominem*, s katerim je izbrana ena od dveh možnih logičnih alternativ. Kot poskus nekakšnega kompromisa med ontološko in neontološko utemeljitvijo *dobrega* ter dolžnosti odgovornosti za to *dobro*, pa Globokar navaja Hirscha (2000), ki je govoril o »onto-teološki« utemeljitvi (Globokar, 2002, str. 487-494; Jonas, 1990, str. 114-116).

Jonas (1990) je zavračal vsako utemeljevanje o še neuresničenem potencialu človeka, kot tudi vsako misel, da bi bile vse možnosti človeka šele v razvoju in izpolnjene komaj некоč v prihodnosti. Zato je govoril o tem, da je »človeštvo vedno tu«, da prihoda Nietzschejevega nad-človeka nikoli ne bo, ker je ta nad-človek enako že človek preteklosti, kot sedanjosti in zato tudi prihodnosti. Človeštva ni treba šele razvijati, je že razvito – kljub temu, da je njegova sposobnost na področju razvoja tehnike očitno v navzkrižju z njegovo pripravljenostjo odgovornega soočenja z njo (čeprav vendarle že poseduje možnost, da jo obvladuje tako, da bo neškodljiva). Novi Adam ne bo prinesel nič novega, nič (ontološko) drugega. Velike in izjemne osebnosti preteklosti in sedanjosti to tudi dokazujejo (med te šteje sv. Frančiška Asiškega, Budo, Sokrata, Shakespeara, Beethovna idr.; mi pa dodajamo še A. Schweitzerja). Zgodovina (oziroma zgodovinsko) je zato le malo v primerjavi z organskim obstojem in se z njim niti ne more primerjati (*ibid.*, str. 156-157, 219-221, 304-308).

Če sklenemo, pozitivni vidiki etike odgovornosti so zlasti njena vloga mostu med naravo in etiko, priznanje intuicije in kolektivna odgovornost; medtem, ko se med vidiki, ki terjajo natančno kritiko, pogosto navajata predvsem heuristika strahu ter sama ontološka utemeljitev. Za slednjo se mnogi strinjajo, da mu ni uspela; kar je pozneje priznal tudi sam (Globokar, 2002, str. 498-501). Menimo, da bi se Globokar lahko odločneje distanciral od očitka nekaterih, da je varstvo narave našlo svojo legitimiteto pretežno v glasnem in ne povsem argumentiranem sklicevanju na katastrofičnost sedanjih ravnanj za prihodnost

človeštva in narave. Mnogi menijo, da se je trenutek treznjenja že zgodil in da je treba v varstvu narave/okolja storiti korak naprej in se ne sklicevati samo na domnevno apokaliptičnost sedanje dobe. Mistična navdahnjenost Schweitzerjeve etike strahospoštovanja do vsega živega in Jonasova ontološka etika odgovornosti, ki izhaja iz povsem novih družbenozgodovinskih razsežnosti, ki jih s sabo prinaša neverjeten razvoj tehnike, sta legitimni, dobro izpeljani, primerni in ustrezni etiki.

A ostaja dejstvo, da bi človek prihodnosti moral prej kot slej na novo definirati svoje mesto v naravi in svoj (ontološki/teleološki) odnos z njo. Akutnost, dramatičnost, daljnosežnost, uničevalnost ekološke krize je nedvomno to iskanje izjemno pospešila, a ni njen nujni pogoj, vzrok in temelj. Varovanje, spoštovanje in odgovorno upravljanje narave ne izhaja šele iz mističnega čutenja enosti z vsem živim, ali iz zavedanja njene ogroženosti in ogroženosti človeka, ali iz normativnega priznavanja njenih intrinzičnih pravic – vsaj ne v okvirih biblične etike. V kolikor bi morda kdo pred ali po ekološki krizi iz kakršnega koli drugega motiva sklenil razlagati biblijo v neredukcionističnem duhu, potem bi moral priti do istega spoznanja: v načrtu odrešenja je celotno stvarstvo, ne samo človek, in človek je odgovoren za to stvarstvo. Dosledno biblično gledano: dolžnost varovanja, spoštovanja in odgovornosti za naravo izhaja že dolgo pred ekološko krizo, izhaja že s samim začetkom človeka, z njegovo postavitvijo v Eden.

6.2.1.3.1.1 Diaforičnost nove etike

Nekoliko drugačno rešitev istega problema ponuja diaforična etika narave (Ošlaj, 2000). Osnovo diaforične etike predstavlja pojem »razlike«, in to na dveh ravneh: diafora človek – Bog in diafora človek – narava. Človekova ločitev od narave je ena najkompleksnejših in najpomembnejših sprememb, ki izhaja iz dialoškega razmerja človek – Bog, saj v tem razmerju človek (po judovski veri) ni več samo oseba, ampak bitje, ki ima edino odgovornost za lastno odrešitev in nihče drug. Človekovo doživljanje vsebinskih razlik med njim in ostalim (tako Bogom kot naravo, oziroma različnimi formami bivajočega) pa je osnovni pogoj za nastanek pojma odgovornost. Diaforična etika narave ima torej dve temeljni kategoriji, od katerih je prva (razlika) nujni pogoj za obstoj druge (odgovornost). Nadaljnja izpeljava te misli privede do logičnega zaključka, da »več diafore pomeni več odgovornosti«. Odgovornost je umetelni korektiv, katerega funkcija je, da »maši« prepad razlike (*ibid.*, str. 11-15, 128, 237).

Menimo, da je za odgovorno ravnanje občutek povezanosti lahko enako dober motiv kot občutek ločenosti, oziroma zavedanje razlik. Med pripadniki iste vrste (skupine) je več nesebičnosti, izkazane skrbi, pripravljenosti za pomoč ter sočutja, kajti sposobnost vživetja je lažja, če gre za zavest o sorodnostih in drugih skupnih imenovalcih. V skladu z

diaforično etiko narave velja, da večji ko je prepad (diafora), večje mašilo (odgovornost) je potrebno. Večja odgovornost pa ni nujno samo rezultat zavedanja večje razlike – celo nasprotno: lahko je rezultat tudi zavedanja večje povezanosti. Da večja moč pomeni večjo odgovornost, prav tako zagovarja Jonas (1990, str. 132-135, 183, 199). Celotna biblija (zlasti evangeliji) je uravnana in napisana tako, da bi vsak človek, v kolikor bi jo dosledno upošteval, postal svetnik. Svetnik pa v odnosu do narave ne more biti ne-etičen in ne more biti vzrok ekološke krize, saj se čuti neločljivo povezanega z vsem, kar biva, ker skozi vse »veje božji Duh« (Mdr 1,7).

Osrednji predmet diaforične etike je reč, oziroma etično razmerje do reči. Estetika narave (prim.: narava kot lep predmet in vzvišena predmetnost; Ošljaj, 2000, str. 200, 204-226) je odvisna od osnovnih temeljev tematizacije diaforične etike, ki jih predstavlja trialektika med rečjo, predmetom in človekom. Reč ni nikoli predmet, kot ga zaznava in pojmuje človek, saj je to dimenzija stvari, ki ostaja zunaj spoznave, torej zunaj zavednega ali nezavednega antropomorfizma. Če je narava celovitost reči in predmetov, etično razmerje do te narave ni del primarnega odnosa do reči, kajti slednja ne obstaja kot vrednotna kategorija (Ošljaj ločuje med vrednostjo in vrednoto narave. Pojasnjuje, da v kolikor so vse vrednote vrednote za človeka (str. 232), potem je v tem pogledu narava vrednota – ampak za človeka; torej antropocentrična vrednota. Ko pa narava v človeku deluje tako, da se nanjo odziva z estetično-kontemplativnim razmerjem, pa ima vrednost na sebi – torej ne vrednoto. Postati vrednotna kategorija v tem primeru ne pomeni isto kot biti vrednota na sebi. Vrednotna kategorija je nekaj, kar je vredno za človeka – ker je v odnosu do nje zaradi sebe in ne zaradi nje same; str. 232-233).

Reči postanejo skozi zaznavo človeka mentalni predmeti, vendar se ta mentalna preobrazba nadaljuje še naprej. Potrebno se je torej zavedati, da predmet obstaja zgolj kot mentalna kategorija, reč pa je tista, ki predstavlja tarčo človekovega delovanja na naravo – in ker je od človeka neodvisna, lahko preoblikujemo (predručimo, vplivamo) realno in ne zgolj virtualno. Iz te »drugosti« reči (reč je torej človekov »drugi«) pa izhaja skozi odnos jaz – drug nujnost prevzema odgovornosti. Sama po sebi reč nima vredno(s)tnega karakterja, tega dobi z našo vrednostjo, da je »drugi«, ki je hkrati samostojen in samozadosten (Ošljaj, 2000, str. 60-79). Menimo, da gre za dokaz nujnosti vzpostavitve odgovornosti do narave (kot celovitosti reči) brez hkratnega vpraševanja po njeni ontološkosti oziroma ne-ontološkosti. Primarno vrednost (kakršno koli že po predznaku) imajo samo predmeti – a le skozi njihovo prisvajanje/antropomorfiziranje. Iz tega sledi, da je neposredno etično razmerje možno le do predmeta, do reči (kar je enako do narave) pa je lahko le posredovano (posredno), diaforično, oziroma izvirajoče iz vedenja, da je med človekom, predmetom in rečjo trialektična diafora.

V tem kontekstu je u-stvar-jeno v domeni rečnosti, pred-predmetnosti, oziroma ne-predmetnosti. Stvar-nik je u-stvar-il stvar-i/reči in ne konkretnih predmetov. Sicer se

razpoznava Stvar-nika lahko začne le v svetu emanacij, torej predmetnosti, ker – kot pravi Ošlaj (2000) – etičen odnos lahko vzpostavljamo le do predmetov. A globljo resnico o Bogu Stvar-niku spoznamo (ne v epistemološko-spoznavnem, ampak intuitivnem smislu), če za predmeti vidimo možnost njihovega prehoda do stvar-nosti/rečnosti (ki jo Ošlaj enači z naravo). To še vedno ne pomeni, da je *Stvar-nik* = *stvar-nost* = narava, pomeni pa, da je *Stvar-nik* v *stvar-nosti stvar-stva* (ki ga je *u-stvar-il*) bolj *stvar-en*, kot v svetu predmetnosti. Ta igra besed je lahko sama sebi namen, lahko pa vsakemu, ki se ukvarja z varstvom narave, služi kot poskus razlage, zakaj nastane razlika, ko se na eni strani zlahka odzivamo na vidne, otipljive in merljive predmete okoli sebe ter do njih vzpostavljamo etični odnos, in ko na drugi strani odnosa do stvar-i/reči niti ne moremo prav definirati (kvečjemu ga lahko samo slutimo).

Zato ni težko razumeti naravovarstvenika, ki si prizadeva za dobro tega ali onega »predmeta«, ne glede na njegov osebni pogled na rečnost/stvar-nost. Veliko težja pa je empatija do drugega, ko gre za poskus vzpostavitve odnosa tudi do stvar-nosti in to (tako odnos, kot samo stvar-nost) vključiti kot argumenta svojega naravovarstvenega odločanja. Vendar prav zaradi tega v tem lahko vidimo možnost preseganja nekaterih konfliktov znotraj sfere naravovarstva. Tako ni moč obsojati (strokovne) nedoslednosti nekoga, ki ravna etično izključno do predmetov, stvar-nost in stvar-stvo pa zanj ne igrata nobene vloge (ker, če citiramo Ošlaja, le-to tako ali tako »ostaja zunaj spoznave«). A trialektika reč – predmet – človek pravi, da reč (kakršna koli že je) obstaja. Torej velja tudi obratno, ko kdo pri svojem naravovarstvenem delu želi upoštevati dejstvo obstoja te rečnosti: ker si zunaj predmetnosti ne moremo deliti objektivne spoznave stvar-nosti/rečnosti, oziroma, ker je ta spoznava tako ali tako relativna (kvečjemu intuitivna), ni moč obsoditi strokovne nedoslednosti tistega, ki pri oblikovanju odnosa do predmetnosti upošteva tudi svoj odnos do rečnosti (kakršen koli že je in na kakršen koli način se že izraža).

Ošlaj (2000, str. 170-171) dodaja, da je Kant priznal, da reči na sebi ne moremo (dokončno) spoznati, lahko pa ta prepad delno premagujemo skozi odnos, ki je zaznamovan z estetiko: »Lepe reči nakazujejo, da se človek ujema s svetom«. Človek je torej vseeno del sveta bivajočega in njegova vez s svetom preko estetičnih občutkov, ki je načelo *a priori*, je služil Kantu kot dokaz smotrnosti narave. Pri tem se je zavedal, da je razum lahko le v odnosu do predmetov in pojavov (torej ne celote reči, oziroma narave kot take), in da je odnos do enotnosti reči hipotetičen ter razločljiv le s tem, da estetični odnos ne potrebuje subjektivnosti, ampak je objektivna reč tista, ki lahko ima vpliv na človeka (»Rože ne pomenijo ničesar, niso odvisne od nobenega določenega pojma, kljub temu pa so nam všeč«; prim. Jonas, 1990, str. 127). Smotrnost narave *a priori* pa ni lastnost reči (narave) same in je zato transcendenčna in le navidezna, je le »forma smotrnosti«, saj njen cilj ni, niti ne more biti, spoznanje. Ta smotrnost je torej subjektivna in tako je estetični odnos do predmeta lahko le forma odnosa do reči na sebi. Gre torej za paradoks estetike, ki dozdevno lahko zajame reč samo, v resnici pa lahko le vzpostavi odnos do njene forme

(Ošlaj, 2000, str. 171-172). Zdi se, da je bistvo argumenta smotrnosti narave in mesta človeka, čeprav je nepopoln in paradoksen (torej, ali gre za odnos do reči same ali zgolj do njene forme), prav v zavedanju estetike, vzvišenega, oziroma presežnega.

Človek je nekaj, kar je sicer v naravi sami, a ni v celoti ona sama. V človeku je torej nekaj, kar v njem samem ni on sam – enkrat je to zaznavajoče telo (z vidika ekscentričnih form), drugič so to ekscentrične forme (z vidika zaznavajočega telesa). Mnogi filozofi, tudi Kant, so to razumeli kot človekov manko, oziroma omejitev (manko ali pomanjkljivost sta nerodna izraza, ker gre za posedovanje nečesa več od ostalih bitij). Diaforična estetika in iz nje izpeljana etika pa nasprotno to dejstvo sprejemata kot specifično prednost, ki jo je moč izkoristiti v prid vsega bivajočega. Diafora kot nasprotni pol distance namreč nalaga (usmerja) človeku osredotočanje tudi do tistega, česar praviloma ne sprejema kot subjekt – rečnost reči. Diafora je lahko resnična zgolj v človeku, ki je mejno bitje: tostran in onstran, in zato so posledice njegovega delovanja vidne nujno na obeh straneh. Od tu pridemo do miselne izpeljave, da šele, ko bo človek doumel, da »nič bolj nima svojega telesa, kot ima njegovo telo njega, da njegovo telo ni nič bolj njegova ječa, kot je on ječa za svoje telo«, bo moč doseči diaforično osvobajanje (človekovo odpiranje do rečnosti). To pa bo že tudi vrsta etičnega ravnanja in iskanje ravnotežja med obema stranema diafore. Telo, kot človeku lastni »metafizični instrument«, je tako kažipot diaforične etike in njeno trdno vsebinsko sidrišče (Ošlaj, 2000, str. 172-181). Zelo drugače to opisuje Naess (1995), ki v petem koraku izpeljave svoje ekozofije T govori o tem, da neizogiben proces identifikacije z drugim (tudi naravo) pogloblja in razširja jaz. V tej identifikaciji v drugem vidimo sebe. Samorealizacija drugega, s katerim se identificiramo, je tako tudi naša lastna samorealizacija (cit. po Ferry, 1998, str. 177).

Za dobro razumevanje odnosa med estetiko narave in etiko je potrebno po Ošlaju poznati koncepte, kot so jih razvili Kant, Seel in Böhme. Za Kanta narava ni toliko estetična kategorija sama, kot bolj potencial, možnost prehoda med estetičnim in etičnim. Brez nravnih idej je zanj narava sama zase lahko zgolj grozljiva in odbijajoča. Estetika narave predstavlja začetek »etike dobrega življenja«. Priznanje estetičnosti narave, validacija njenega estetičnega učinka ni cilj, ki bi bil v naravi sami, ampak je ta cilj postavljen v človeka – narava pomeni »ovinek za potrjevanje človekove svobode«. Ošlaj dodaja, da Seel enako kot Kant razumeta naravo kot dejanski prostor eksistence le v korespondentnem odnosu. Kant estetiko nadgradi z etiko takrat, ko posamično lepo, ki je lastno določenemu predmetu, nadomesti s splošno lepoto narave, kot splošnem refleksijskem pojmu. Narava zanj ostaja vredna spoštovanja zaradi strahospoštovanja do človeka, ki je subjekt deontološke etike. Seel je v marsičem podoben, vendarle pa odnos do narave postavlja kot nekaj konkretnega (ne abstraktno spoštljivega, kot pri Kantu), kar se odraža tudi v zapovedi njene zaščite in varovanja. Kljub vsemu ta zapoved ni postavljena zaradi narave same, ampak, kot pri Kantu, zaradi zagotavljanja uspešnosti eksistence človeške vrste – razlika je ta, da Seel postavlja to v kontekst teleološke etike (*ibid.*, str. 197-226).

Drugačen pogled na estetični odnos ugotavlja Ošljaj pri G. Böhme-ju (1992), ki ta odnos opisno označuje kot »hrano človekovih razpoloženj«. Čutno-čustvene kvalitete okolja sodoločajo življenjski občutek posameznika. Svet zunaj človeka obstaja sam od sebe in on se ga dotika preko lastne neodvisne bivajočnosti. To se sklada s tezo, ki jo zagovarja tudi Ošljaj, da človek lahko vzpostavlja odnos do narave kot avtonomne in od človeka neodvisne rečnosti, pri čemer je ta odnos neposreden – kar se kaže v reakcijah naših duševnih stanj ob vsakem čutnem stiku telesa z rečnostjo narave. A dokler je ta človek razumljen kot telesno-duševna enost, ni prostora za etiko – težave namreč nastopijo takoj, ko se od zaznavanja preide na vrednotenje teh zaznav. Böhme je razvil estetiko narave manj z vidika kvalitete človekove eksistence in bolj z vidika etične opredelitve narave kot dobrega. To pa za sabo potegne vnovični antropomorfizem, saj je, po trdnem prepričanju Ošlaja, to povsem socialna kategorija. Böhmove teorija je pomanjkljiva v tem, da varovanje narave pogojuje na subjektivnem počutju človeka – narava je torej dobra le, dokler vzbuja v človeku dobro počutje (Ošljaj, 2000, str. 226-227).

Ošljaj se nadalje opredeli tudi do misli Jonasa, čigar etiko imenuje etika preprečevanja in etika začasne prioritete, umešča pa jo med koncepte Seela in Böhmeja na eni ter lastno (Ošlajev) etiko na drugi strani. Slednja od človeka terja primarno odgovornost do primarne (četudi navidezne) vrednotne strukture narave. Primarno, avtonomno vrednoto narave priznava tudi Jonas, vendar je ta pri njem vsebinska in ne formalna, subjektivna, kot to razume diaforična etika narave. Jonas v naravi razpoznava interese in smotre (na antropomorfn način), kar ne pomeni samo, da jo obravnava kot analogon človeka, ampak jo po Ošlajevem mnenju reducira zgolj na živo naravo (*ibid.*, str. 232-237). S tem se strinjamo tudi mi, saj je skozi Globokarjevo analizo Jonasovih del razvidno, da Jonas neživi naravi sploh ne pripisuje nikakršnih smotrov in interesov (oziroma le v kontekstu njene nujnosti, da se življenje lahko sploh razvije, obnavlja in ohranja) – celo omenja jo bolj poredko. Celovita etika narave pa ne more prezreti, »preskočiti« ali zamolčati argumentacijo nujnosti in vrste etičnega odnosa do nežive narave, oziroma do celote narave (tudi tiste, ki je zunaj našega dosega), če se seveda želi imenovati celovita.

Vsakega zunanjega dogajanja »očiščena« zavest o diafori omogoča brezinteresno in neprizadeto zrenje narave kot avtonomne drugačnosti. Ošljaj (2000) je ne spoštuje, varuje ali neguje zaradi sebe osebno, ampak samo zaradi nje (t.j. narave) kot take, kot da je vrednost na sebi (op.: *kot* je v Ošlajevem delu napisan v kurzivu, s čimer poudarja nezmožnost nedvoumne spoznave te vrednosti). Govor je torej o naravi kot vrednosti na sebi in ne kot vrednoti (*ibid.*, str. 235). Zavestno rabo besede *vrednost* pojasnjuje zgolj v smislu pomožne sintagme, s katero se poskuša poudariti neantropocentričnost razmerja – čeprav je pojem vrednosti vselej antropocentričen – in neodvisnost narave od človeških želja in potreb. Sintagma po njegovem mnenju poudarja načelno drugačnost in neodvisnost narave, ki bolj obvladuje človeka, kot on lahko obvladuje njo (*ibid.*, str. 233). Nadalje Ošljaj meni, da nezadostnost antropocentričnih etik narave ni premočno izpostavljanje

človeka, marveč njegovo nezadostno oziroma nepravilno izpostavljanje. Človek ne postane »polnovreden« etični subjekt, če deluje odgovorno do enakega med enakimi (človeštvo), ampak če deluje odgovorno do različnega med različnimi (narava). Globlje kot je torej zavedanje brezmejnosti diafore (nepremostljive in večne različnosti med različnimi), več je odgovornosti. Diafora med rečjo in predmetom je trajna (neizbrisljiva) – in če smo do predmetov lahko v neposrednem odnosu, smo do reči lahko le v posrednem, ker smo v odnosu do »fundamentalne drugosti«. Posrednost, preko katere se ta drugost lahko ohranja v svoji drugosti, pa je domena izključno etike. Etičnost se namreč kaže prav v tem, »da spoštuječe dopušča drugost v njeni drugosti«. Izvajanje/življenje »diaforičnosti« (kakor koli se to lahko sploh kaže) je enako izvajanje/življenje etičnosti. »Le če bomo reči (celost reči pa je narava sama) zmožni misliti in/ali zreti ter tako o njih vedeti, bomo s predmeti lahko ravnali kot z rečmi, kot bi bili vrednosti na sebi;« (*ibid.*, str. 241).

Oslajeva etika je zelo prodoren in pomemben poskus utemeljitve etike odgovornosti, ki sloni na spoznanju večne ter nepremostljive razlike med človekom in rečjo. Ta etika zanika možnost njune medsebojne sorodnosti, zaradi česar si stojita naproti kot tujca, kot (ontološko) »druga« in »drugačna«. Sami se sicer nagibamo k iskanju utemeljitve etike odgovornosti na njuni sorodnosti, kar bi lahko vodilo do na novo ovrednotene in opredeljene ideje monizma. Katera etika je »resničnejša«, je pri tem manj bistveno, kot pa samo dejstvo, da je obema temeljno isto spoznanje. To spoznanje predstavlja njun skupni imenovalec, izražen pa je v obliki neizogibne dolžnosti človeka, da sprejme odgovornost do narave. Naj bo torej pot, ki jo ubere naš razum, usmerjena proti diafori ali proti sorodnosti, na koncu nas bosta obe pripeljali do istega cilja: neizogibnega soočenja z dolžnostjo prevzema odgovornosti.

6.2.1.3.2 Teleološki aspekt etike odgovornosti

Globokar (2002) navaja katoliškega moralnega teologa Auerja (1985), ki v svoji okoljski etiki ugotavlja, da brez vrnitve k strahospoštovanju do vsega živega ni možna sprememba sodobnega stališča do narave. Čeprav sta se Schweitzer in Jonas odpovedala religiozni utemeljitvi svojih etik, pa njuno učenje po Globokarju vendarle temelji na osebnem verskem prepričanju – kakor tudi razumevanje resničnosti, ki temelji na implicitni teološko-stvariteljski osnovi. Neizogibno je, da se verujoči in neverujoči ločijo v dojemanju/razumevanju resničnosti. Ker je za krščansko moralo vsaka danost stvarstvo Boga, je nujno, da je za razlago narave nujen hermenevtični ključ (Globokar, 2002, str. 541-545).

Več znanstvenikov in avtorjev je videlo v krščanstvu vzroke za današnjo globalno ekološko krizo. Med njimi tudi Globokar navaja White-a (1985, 1967, ki poleg ostalega

trdi, da se v vzhodnem krščanstvu ni toliko uničevala narava, ker je razumljena bistveno kot simbol Boga), Ameryja (1972; odlomek Gen 1,28 po njegovem daje človeku popolno in prosto gospostvo nad naravo kot nalogo) in Drewermanna. Pred vsemi prej naštetimi pa je na izvor neetičnega odnosa zahodnega človeka do narave, ki naj bi imel korenine v krščanstvu, nakazal – sicer le bežno – Lin (2007, str. 252-253). Izvirnik je bil objavljen namreč že leta 1937). Drewermann je v svoji kritiki precej radikalen, saj pravi, da je celotno biblično izročilo radikalno antropocentrično in »naravo-sovražno«, ter da je preko krščanstva pripeljalo do uničenja narave. Po njem je malo verjetno, da bi na biblični osnovi utemeljili celovito, ne zgolj na človeka nanašajočo se etiko narave. Globokar (2002) dodaja, da Drewermann vidi izhod iz krize v modrosti mitov ljudstev daljnega vzhoda in drugih »naravnih ljudstev« (Naturvölker; *ibid.*, str. 545-546). Ob tem pa se poraja dvom ali ne bi moderna tehnologija predstavljala »edenskega jabolka«, njene možnosti pa »kače«, ki bi ji zelo verjetno podlegla tudi »naravna ljudstva«, v kolikor bi razpolagala z njo.

Izročilo o stvarjenju je bilo po Jonasu in Globokarju pripravljavec poti za emancipiran razvoj modernega duha. Globokar (2002, str. 547) ugotavlja, da tako teologi, kot samo krščansko učenje, dolgo niso upoštevali ekoloških problemov – ti niso omenjeni niti v dokumentih II. vatikanskega koncila. To se začne spreminjati šele leta 1971 s papežem Pavlom VI., ki je v *Octogesima adveniens* (v točki 21) govoril o »nepremišljenem izkoriščanju narave in njeni degradaciji«. Po tem naslednjih deset let s strani rimskokatoliške cerkve ni bilo pomembnejšega uradnega teksta na to temo. Globokar meni, da vsaj White in Amery nista upoštevala biblične eksegeze in da so korenine antropocentrizma veliko starejše – začnejo se že s poljedelstvom in živinorejo (*ibid.*, str. 545-547).

Globokar nadalje še trdi, da prevzemanje načel, vrednot in odnosa do narave od »naravnih« ljudstev ne bi rešilo problema – ta možnost se preveč idealizira, saj njihov odnos dostikrat niti ni »visoko-etičen« in povsem nesporen. Domorodska ljudstva niso nikakršni naravovarstveniki. Bolivijski predstavnik gibanja domorodskih ljudstev je celo javno izjavil, da niso nikakršni ljubitelji narave. Ta ljudstva niso uničila narave toliko zaradi mitov ali ekološke zavesti, ampak bolj zaradi tega, ker nimajo tehnologije in ker jih je malo (*ibid.*, str. 548).

Z novim razumevanjem biblije se lahko poskuša izluščiti ustrezne vzgibe in usmeritve za današnji čas in v njej (t.j. bibliji) ni potrebno iskati konkretnih napotkov etičnega ravnanja v današnjem kriznem času. Globokar navaja delo von Rada (1958 in 1965), raziskovalca Stare zaveze, ki je ugotavljal, da je bila judovska vera prvotno vera v Boga, ki *osvobaja* in se je vera v Boga Stvarnika razvila šele pozneje. Opis stvarjenja v bibliji je po von Radu dobil svoje podrejeno mesto glede na odrešenjskost tudi zaradi nebibličnih mitov o stvarjenju starega srednjega vzhoda. Po mnenju Globokarja pa Westermann (1971 in 1972) kaže na to, da stvariteljstvo ni bilo »drugorazredno« glede na zgodbo o odrešenju zaradi

enostranske izkušnje ljudstva Izrael, ampak tudi zato, ker so sosednja ljudstva idejo stvarstva in nekatere druge motive iz biblije poznala že prej. Ta razlaga je drugačna od von Radove, saj po njej ideja stvarstva ni izpeljana iz zaveze, ampak jo je ljudstvo Izrael prevzelo od raznih sosedov (tako kot še nekatere druge mite) ter jih integriralo v svojo vero v Boga kot gospodarja zgodovine. To potrjujejo tudi nekateri glagoli, tipični za (mlajše) dele Stare zaveze, ki se pojavljajo v »starejših« opisih stvarjenja – literarna shema jahvista je tako podobna shemi pripovedi o zavezi na gori Sinaj (Globokar, 2002, str. 549-550).

Vendar to, da je opis stvarjenja razumljen znotraj zgodovine/zgodbe odrešenja, daje bibliji njeno originalnost in bistveno drugačnost od nebibličnih mitov o stvarjenju sveta. Akt stvarjenja je tako predstavljen kot del akta božje odrešitve. Bog je ustvaril svet z govorom, kar pomeni, da je stvarjenje racionalno in nadzorovano/urejeno. Stvarstvo je nekaj, kar je Bog obljubil človeku – če pa človek ne posluša božje besede, se svet spremeni v prekletstvo in zlo/nesrečo. V tej odrešitveni perspektivi stvarstvo ni statični oder, kjer se igra drama odrešenja, ampak je nekaj, v čemer deluje sam Bog in razodeva svojo dobroto. Za človeka, ki priznava biblijo, narava torej ni nevtralna danost, ampak dar Boga, on sam pa je upravitelj (Verwalter) tega daru. Krščansko razumevanje stvarstva je bistveno kristološko. Vlogo Kristusa v stvarjenju opisujejo sicer poznejša dela – za prve kristjane je bila v ospredju predvsem odrešitev. Da je Kristus hkrati tudi Stvaritelj, je bilo dodano pozneje – a še vedno nujno v luči njegove odrešitvene vloge (*ibid.*, str. 551-552).

Za človeka je, ko vstopi v stvarstvo, veliko stvari nepojmljivih, nesmiselnih in groznih – in to daje stavku »je vse zelo dobro« drugačen smisel. Kot Globokar navaja Westermanna (1971 in 1972), je zato človek rešen dajanja sodb o stvarstvu kot dobrem ali slabem, o presoji za optimistični ali pesimistični pogled na svet. Človek se lahko veseli nad vsem. Stvarstvo je tisto, ki trpi zaradi greha človeka – naravne nesreče so posledica napačnih dejanj človeka, ne Boga. Po potopu je obljuba zaveze neodvisna od prihodnjega vedenja ljudi – Bog zaradi ljudi ne bo več kaznoval cele zemlje. Stvarstvo ne pomeni zgolj materializacije, ampak je božja beseda, resnični izraz Boga. Teolog Greshake (1986 in 1992) pa po mnenju Globokarja razume stvarstvo kot zakrament samo-razkritja (razodetja) in samodarovanja Boga. Svet je medij za srečanje z Bogom, ni nevtralna danost, ampak je dar Boga. Človek na to mora odgovoriti s hvalo in zahvalo/slavljenjem. Narava ni sveta in nedotakljiva, ampak je izraz ljubezni, je darilo – ni golo dejstvo, temveč v sebi nosi smisel. Veren človek mora stvarstvo kljub fragmentiranosti, mnogoterosti in konfliktnosti videti kot eno, saj je simbolno znamenje za navzočnost Boga in si zato zasluži strahospoštovanje in čast. V tem pogledu je Sončeva pesem Frančiška Asiškega najboljša iztočnica pravega krščanskega razumevanja stvarstva (Globokar, 2002, str. 553-555).

Adam je izpeljanka iz *adamah* (kar pomeni plodna zemlja, ornica; Sir 33,10; 1 Kor 15,47), s čimer se kaže tesna povezanost človeka z okoljem (slovenski prevod Svetega pisma iz l. 1961 v opombah na str. 19 opozarja na drugo možnost izvora besede adam. V sumerščini

namreč »*ad-da*« pomeni oče, »*adamu*« pa moj oče. Morda so Hebrejci tako »*adamu*« šele naknadno spremenili v »*adamah*«, kar se podobno sliši in piše, pomeni pa nekaj drugega). Prah zemlje je začetek in konec (telesnega) človeka in tudi človek je ustvarjeno bitje, kot vse ostalo. Oživiljen je bil z božjim dihom. A tu ne gre za dualistično razumevanje človeka; duša ni vstavljena v materialno telo, ampak postane ves človek živa duša (*nefeš haja*); ta razlaga je po jahvistu. Različni avtorji navajajo različne možne oblike zapisa: *nefeš haja* ali *nepeš hayya*. Globokar kaže na to, da je po Westermannu (1971 in 1972) vsaka dualistična razlaga človeka znotraj bibličnega razumevanja napačna, zato je treba človeka v skladu z biblično razlago razumeti najprej v povezavi z vsem, kar ga obkroža in ne kot samostojen individuum (Globokar, 2002, str. 556).

Za opis stvarjenja živali in človeka je uporabljen isti glagol »*bara*« in vsi dobijo poseben božji blagoslov (kot moč plodnosti; Gen 1,22), kar kaže na bistveno povezanost človeka z ostalimi živim svetom. Solidarnost med živalmi kopnega in človekom se vidi tudi v dejstvu, da so bili vsi ustvarjeni isti dan in da je obema dano rastlinstvo v prehrano. V luči biblije je človek ustvarjeno med ustvarjenimi, bitje med bitji. V teologiji se v zadnjem času za poudarjeno označitev so-pripadnosti in skupnosti (enotnosti) vseh ustvarjenih stvari uporabljajo izrazi so-ustvarjenost, so-oblikovanost, s čimer se ne poudarja samo, da ima vse izvor v Bogu in da je vse minljivo in končno, ampak tudi, da so si vsa bitja v soodvisnosti in tesni povezanosti. Zato zahteva teološka etika življenja solidarno ravnanje človeka z vsemi bitji – iz česar pa sledi, da se mora angažirati za ohranitev (obvarovanje) skladnosti, oziroma celovitosti (integritete) stvarstva. To je ena osrednjih zahtev teološke etike življenja, ki ji dajejo aktualnost zlasti uničujoče posledice človeških dejanj (*ibid.*, str. 557-558).

A človek ima v bibliji tudi posebno, odlično mesto. V jahvistovi zgodbi o stvarjenju je človek ustvarjen najprej, šele nato Bog ustvari vrt in drevesa. Ko ustvari živali, jih vodi k človeku, da jih poimenuje – kar v bibličnem smislu pomeni, da jim določi smisel in da jim gospoduje, da jim je superiorno, nadrejeno bitje. Iz istega razloga se v borbi Jakoba z angelom slednji Jakobu ne predstavi z imenom (1 Mz 32,25-30). Drugače razlaga Hiebert (1996, str. 66), ki poimenovanje ne razume v ontološkem smislu človeka kot gospodarja, ampak kot funkcionalno razmerje med človekom in naravo. Poleg tega je človeku dano poimenovati Boga, kar dokazuje, da akt poimenovanja še ne pomeni hkrati akta gospodovanja. V obeh primerih pa je to gospodovanje miroljubno, saj so živali partnerice in ne nasprotniki; tudi ni boja za preživetje, ker so oboji vegetarijanci (to se nam zdi sporno, saj v bibliji piše, da je Jakob prevaral brata Ezava in ukradel očetov blagoslov prav s tem, da mu je pred Ezavom prvi prinesel divjad. Poleg tega na Izakovo vprašanje, kako mu je uspelo tako hitro uloviti divjad, Jakob odvrne, da mu jo je Gospod poslal naproti – v čemer lahko razpoznamo vero zgodnje starozaveznih ljudi, da je mesna jed izkaz božje naklonjenosti; 1 Mz 27). Da so rastline izvzete iz boja za preživetje se nam zdi smiselno, saj se veliko rastlin lahko uporablja za hrano tako, da pri tem sam organizem ni ogrožen,

oziroma živi naprej (zlasti, ko gre za sadje, semena, liste, dele korenin/korenik). Šele po potopu je človeku dovoljeno kosanje mesa, vendar še zmeraj ne sme jesti mesa, v katerem je kri (1 Mz 9,4), ker je kri simbol življenja in le Bog je edini Gospod nad življenjem (Globokar, 2002, str. 558).

V elohistovem poročilu o stvarjenju, ki je pol stoletja mlajše od jahvistovega, (a je v bibliji na prvem mestu), je posebnost položaja človeka še bolj poudarjena: človek je tu ustvarjen 6. dan in je vrh stvarjenja. V nebibličnih tekstih je bil le kralj podoba boga in gospodar kraljestva, v bibliji pa ti lastnosti dobi cel človeški rod – vendar samo, če ostane v tesnem odnosu z Bogom in samo, če ravna kot podoba Boga sme gospodovati nad živalmi. Zato se izrazi *kabaš* (podvreči) in *radah* (gospodovati) ne smejo razumeti v smislu totalnega in poljubnega gospodovanja, ampak kažejo bolj na »kraljevskost« tega gospodovanja. V starem Orientu podoba kralja ni bila podoba despota, ampak pastirja, ki skrbi za svoje ljudstvo in svoje gospodovanje razume kot službo, skrb in odgovornost. Naša pripomba je, da so primer tega kralji Salomon, David in Kir, ki so skladno z izročilom in zgodovinskim učenjem ustrezali temu opisu. Lehmann (1981) opisuje to vrsto gospodovanja kot odgovornost, saj Stvarnik človeku ni dal absolutnega polnomočja, brezpogojnega pooblastila za izkoriščanje ostalega stvarstva, temveč je kot podoba Boga določen to gospodovanje razumeti kot skrb in odgovornost za ohranitev zaupanega mu stvarstva. A gospodovanje nad človeškim življenjem še vedno ostaja izključna domena Boga (Globokar, 2002, str. 559).

Elohista je v svojem opisu stvarjenja v ospredje postavil človeka, vendar pa se poročilo ne konča z njegovim stvarjenjem, ampak s sabatom – kar kaže, da končni smisel človeka ni delo in podjarmljenje narave, ampak posvetitev dneva počitka. »Biti močnejši od lastne moči« – to je način za posnemanje Boga. Človeku ni bilo podeljeno absolutno gospostvo, zato ga naj posvečevanje sedmega dne spominja, da je le Bog absolutni Gospod. V jahvistu je meja tega gospostva še bolj jasna. Bistveni namen/poslanstvo človeka je služba na polju, »da bi ga obdeloval in **varoval**« (Gen 2,15; prim. Požarnik, 1994, str. 119-120). To je božje naročilo človeku, kot njegovi posebni nalogi. Vrt v Edenu ni kraj brezdelja, vendar to delo ni kazen (Globokar, 2002, str. 560). Menimo, da je varovanje narave s tem ontološko dejstvo človeka, saj gre za »gensko pogojeno namembnost človeka«, še preden je človek s prvim grehom radikaliziral moč svobodne volje; oziroma, še preden je zemlja postala sovražno okolje in so vrt začele ogrožati zveri, »škodljivci« (ko med živalmi in človekom še ni bilo »spora«) ali naravne nesreče, kot posledica človeškega greha. Delo in varovanje sodita torej med konstitutivne funkcije človeka.

Vsako človeško ravnanje je bistveno okarakterizirano z glagoloma del(ov)ati in varovati. Varovanje/ohranjanje je tu mišljeno kot nujnost ohranjanja rodovitnosti za naslednje generacije. Oboje je potrebno razumeti komplementarno: človek ima nalogo zaupano mu stvarstvo ohranjati in varovati. Stvariteljsko delovanje človeka (ob-delava/gradnja) mora

biti vedno tesno povezano z ohranjanjem življenjskega prostora. Človek sme svet spreminjati, preoblikovati, narediti iz njega »primerno hišo«, a za to nosi skrb in odgovornost. Zlasti iz jahvista je težko nesporno izpeljati biblično upravičenost (ali »teološko-ontološko legitimnost«) izkoriščevalskega ravnanja človeka. Posebnost mesta človeka v naravi se že od antike naprej poskuša opisati na različne načine – najprej z različnimi izrazi, kot npr. »bogupodobnost« (Gottesebenbildlichkeit); potem s tem, da je človek to, kar se izraža v duhovnih razsežnostih (Philo), ali skozi dušo (spomin, intelekt in ljubezen pri sv. Avguštinu), razum, svobodno voljo, neumrljivo dušo itd. Vendar Globokar (2002, str. 561) ugotavlja, da je pri von Radu prav »bogupodobnost« tista, ki kaže na poslanstvo človeka (oziroma je z njim notranje povezana), da je gospodar živali in zemlje. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, da bi mu kot svojemu predstavniku zaupal skrb za ostalo stvarstvo (kaj pomeni »bogupodobnost« povsem drugače razlaga Jannaras (1991), ko pravi, da je Bog sicer absolutno nepoznaven, »toda prek izkušnje Njegovega razodevanja v naravi in zgodovini spoznavamo način, kako obstaja. In ta način – po čigar »podobi« obstaja tudi človek – se nam kaže po osebnih Božjih Delovanjih«; *ibid.*, str. 1033-1034. Človek je bogupodoben torej po načinu kako biva. Človekovo bivanje je podoba načina, kako Bog še obstaja in kako deluje. Človek ni podoben Bogu, ker je bistvo Boga neumrljivo in ni podobno ničemu bivačemu.).

Po Westermannu (1971 in 1972), kot na to opozarja Globokar, pa sta gospostvo in skrb šele posledica te bogupodobnosti: le-ta ponazarja opis odnosa Bog – človek in ne opis človeških lastnosti, ki ga delajo takšnega. Kar ga dela posebnega v stvarstvu, je torej njegov odnos z Bogom. Za teološko etiko življenja veljata tako dve spoznanji: bogupodobnost ni kvaliteta človeka, ampak zaobsega njegovo človečnost kot tako onstran vseh razločkov (dostojanstvo vsakega človeka je popolnoma neodvisna od nacije, vere, položaja v družbi, zdravja), iz česar izhaja nedotakljivost in svetost slehernega človeškega življenja. Drugič, posebno mesto človeka pomeni tudi skrb in odgovornost za celotno stvarstvo. Človek je mandatar, namestnik, zastopnik, predstavnik Boga v stvarstvu, ki mu je dano v upravljanje. Človek torej ni zadnje merilo – ni mu dana prosta in samovladajoča oblast. V povezavi/napetosti med obdelovati in ohranjati, med preoblikovati in varovati (kot božjem naročilu v jahvistu), išče vernik v odgovornosti do Boga odgovornost do spreminjanja narave in njenega hkratnega ohranjanja. Stvarstvo človeka presega. Globokar zaključuje, da iz bibličnega poročila o stvarjenju ni moč izpeljati neposrednih navodil in norm za konkretno etično ravnanje človeka, oziroma njegovega odnosa do življenja v današnji znanstveno-tehnični civilizaciji (Globokar, 2002, str. 562-564).

6.2.2 Ekocentrično pojmovanje narave in njegova kritika

Ekocentrizem se preko svojih zagovornikov ponuja kot najboljša ali celo kot edina rešitev svetovnih ekoloških problemov, ki so posledica njegovega antipoda: dolgoletnega in

močno ukoreninjenega antropocentrizma. Da bi pa to samozvano ustreznost lahko natančneje raziskali in ocenili, se je potrebno v prvi vrsti natančneje seznaniti z njegovimi temeljnimi značilnostmi: izvorom, poslanstvom, metodami (ki jih uporablja in zagovarja), različnimi oblikami in načini njegove pojavnosti, ideološkim in idejnim ozadjem ter kratkoročnimi in dolgoročnimi cilji. »Vložek« je prevelik, da bi nekritično in samo na osnovi subjektivnih kriterijev smeli sprejeti ali zavrniti tezo, da je prav ekocentrizem tisti, k naj s čim prejšnjo in čim širšo uveljavitvijo (kot nove družbene norme), predstavlja najprimernejšo rešitev sedanje globalne ekološke krize.

6.2.2.1 Viri ekocentrizma

Svetost biti in življenja je bila za mnoga starosvetna ljudstva nekaj samoumevnega – žival, drevo, kamen in človek so bili enako vrednoteni (Armstrong, 2005, str. 25-31). Vendar v tem primeru ne moremo govoriti o ekocentrizmu, saj ni šlo za razumsko ali kakršno koli konceptualno razlago, ampak za mitičnost vsakršnega dojemanja realnosti. Kljub temu se nekateri sodobni ekocentriki v svoji argumentaciji ekocentrizma sklicujejo tudi na ta izvorna, nabiralniško-lovska ljudstva, kar pa je po našem mnenju napačno, prav zaradi te osnovne razlike: prvo je bilo pred vsakršno racionalno mislijo in niti ne kot religija, marveč kot mit; medtem, ko je za sodobnega človeka misliti zunaj racionalnega, religioznega in zgolj znotraj mitičnega nekaj nepredstavljivega in nerealnega.

V zahodnoevropski misli se svetost življenja in sfera biti predstavi kot filozofska misel deloma že v antiki z Aristotelom, ki je priznaval obstoj duše v vsem, kar živi (duša je počelo življenja in njena dejanstvenost): tako imajo že rastline dušo, oziroma nekakšno dušo rasti, prehranjevanja in reprodukcije (z drugim imenom se imenuje tudi vegetativna duša; prim. Ferry, 1998, str. 182). Živali imajo po Aristotelu animalično dušo, za katero je značilno, da zaobsega vse lastnosti vegetativne duše, poleg tega pa še gibanje ter zaznavanje in iz tega izhajajočo sposobnost želei. Človeku je lastna racionalna duša, ki pa je poleg vsega prej naštetega sposobna še mišljenja. A osnovno vprašanje, kaj in kako je, je dolgo ostajalo filozofsko nedotaknjeno, medtem ko je judovsko-krščanska religija z biblijo dala odgovor na to že razmeroma zelo zgodaj: vse, kar je, je od Stvarnika in je dobro. Predvsem mistiki in sholastiki so bili tisti, ki so se spraševali po najglobljem značaju bivajočega in njegovem razmerju do Boga in do drugega bivajočega.

Mitično, predznanstveno in mistično postavlja naravo znotraj ontologije sveta pred pojavom človeka, bivajoče pred človeštvo – človek se od narave razlikuje v stopnji, ne v neodvisni ali izolirani ontološki vsebini (kvaliteti); je ustvarjeno med ustvarjenim. Za filozofsko misel se je ta problem dolgo časa zdel pretežak, da bi ga sploh primerno naslovila. Enega najpomembnejših premikov v konceptualizaciji zahodnoevropske misli o biti in bivajočem predstavlja delo Heideggerja, ki je v marsikaterem pogledu prelomno. Za varstvo narave je Heideggerjeva misel izredno velikega pomena. Materialnost in časovnost po njem ni nekaj slučajnega in pomenskega, ampak je konstitutivno za *bit* in samozavedanje bivajočega, da sploh je. To se sklada z mnenjem Hieberta, ki je zemeljskost razumel kot konstitutivno za bit človeka. Le v tem kontekstu se lahko *bit* samo-razodeva ter hkrati prepozna druge *biti* in *bivajoče* – kakor tudi smisel, ki je ontološka vsebina (kvaliteta) teh razmerij. Ali je eksistenca le eksistenca človeka in to vedno kot izmikajoča se »možnost« v polju neštetih možnosti znotraj Niča, ter ali so stvari tiste, ki dejansko so (nasproti temu Niču), presega okvir tega dela. Možnih je več razlag, vendar je za nas

bistveno spoznanje, da je od tu naprej moč argumentirati nujnost tako obstoja kot zanikanja transcendence, kot pogoja eksistence.

Naš namen ni bil analiza Heideggerjeve fenomenologije, vendar pa je njegova misel zaznamovala ne samo filozofijo, ampak širšo mentaliteto (nekateri so iz nje izpeljevali celo slovensko državnost). Njegova »tubit« je dana (»es gibt«); gre torej za darežljivost biti, iz nje pa je moč izpeljati etiko (prim. Hribar, 2003, str. 416-438). Ta etika je v enem svojem delu izrazito usmerjena proti okolju/naravi in zato pomembna tudi za samo okoljevarstvo in naravovarstvo. Heideggerjeva misel se s tem postavlja v nasprotje z industrijsko družbo, ki želi le posedovati in vladati. Kljub temu pa je potrebno pri oblikovanju trdnih temeljev varstva narave in etike odgovornosti do nje iti dalje, saj Heidegger v tem pogledu ni šel do konca. Eden izmed najpomembnejših tovrstnih poskusov predstavlja Jonasova ontološko utemeljeno načelo odgovornosti, kot poskus etike za tehnološko civilizacijo. Darežljivost *biti* je lahko razpoznan v etični drži (jo torej ta razkriva) – šele takrat namreč spoznam, da me nekaj presega. To *nekaj* pa je *dobro*. V Sloveniji je misel darežljivosti biti izpeljal Hribar (2003) tudi skozi pojem svetosti biti, ki pomeni podarjenost življenja (Kovač, 2008).

Globoka ekologija lahko v Heideggerjevi misli najde veliko navdihov za podporo svojih teoretičnih izpeljav, vendar pa ostaja odprto vprašanje, ali jo lahko v celoti prevzame tudi kot svojo temeljno idejno izhodišče. Pri Heideggerju se narava znotraj sveta različno razkriva. Tuje mu je vsako moraliziranje narave, kot tudi odnosov človeka z njo. Njegov izrek »pustiti bivajoče biti« (lassen Seindes sein) ne spada v polje moralnega presojanja človeškega razmerja z bivajočim. Kljub vsemu pa takšna drža predstavlja radikalen odmik od trenutnega znanstvenotehnološkega in industrijskega manipuliranja z (vsem) bivajočim. Da bi bilo do narave (okolja) torej nujno zavzeti neko etično držo, oziroma uveljaviti neko novo ekološko/okoljsko (naravovarstveno) etiko, ni v skladu s Heideggerjevo mislijo (naša opomba je, da se v tem pogledu odmika od globoke ekologije, vsaj v tistem delu, kjer slednja zahteva razširitev moralne skupnosti na druga živa bitja). Po Heideggerju določitev nečesa kot vrednote pomeni zgolj, da je tistemu (bivajočemu) dopuščeno biti objekt človekovega čaščenja. S sledenjem njegovi misli bi lahko prišli do sklepa, da je okoljska kriza rezultat filozofije kot metafizike – njuno skrito bismo se razkriva v sodobni znanosti in tehniki (Kirn, 2004, str. 183). Katere razsežnosti vse so znotraj odnosa globoke ekologije in Heideggerjeve misli, ali ni morda slednja prvi lahko le dober korektiv, bo torej potrebno še raziskati (kot Heideggerjev učenec je Jonas, 1990, ugotovil, da je skladno z njegovo mislijo človek ontološko usmerjen v prihodnost; str. 300).

Za zagovornike neodarvinizma pa je utilitarizem tisti, ki naj usmerja človeka pri njegovem odločanju – tudi, ali celo zlasti, glede (varovanja) narave. Po njihovem prepričanju je namreč veliko tega, kar se običajno pripisuje moralnosti, v resnici mehanizem človeškega obnašanja, ki je rezultat evolucije. Vzajemni altruizem in družbeni dogovori o tem, kaj je

dobro in kaj ne, kaj je sprejemljivo in kaj ne, naj bi bili zgolj vedenjske prilagoditve, ki jih oblikuje naravni izbor in se izražajo v obliki t.i. »duševnih organov« – vse to pa obstaja zato, ker se je vsaj v predniškem okolju genom, ki je vodilo in usmerjalo tovrstno delovanje, to izkazalo kot uspešna prilagoditev/strategija v primerjavi z ostalimi in se je zato prenesla naprej v današnji čas. Moralnost je na neki način tako le del strategije, ki je posledica evolucijskega naravnega izbora in ki se je kot take niti prav ne zavedamo – prav zaradi tega, da bi bili v svojem delovanju prepričljivejši (torej je nezavedanje samo del razvite evolucijske strategije). Tudi ta »samoprevara« glede izvirnih virov morale (da torej mislimo, da smo moralni zaradi naše svobodne volje in plemenitosti našega duha) je posledica naravnega izbora in eden pomembnejših sestavin najboljše od vseh možnih strategij, ki so v evoluciji med sabo »tekmovale« za preživetje (Wright, 2008, str. 349-355, 370).

Delovanje ljudi za povečevanje skupnega dobrega, oziroma skupne koristnosti (vsota, različna od nič; *ibid.*, str. 322), bo tako rezultat čiste logike, ko se otresemo utvar, kaj vse moralnega počnemo iz naše svobodne volje (»Odrecimo se svobodni volji; nihče si ne zasluži ne kazni ne nagrade za karkoli, vsi smo sužnji biologije«; *ibid.*, str. 338). Svobodna volja je samo navidezna, saj gre za evolucijsko prilagoditev. Biološki determinizem določa, da ni moč nedvoumno razložiti kakršnega koli delovanja zunaj genov in okolja znotraj fizikalne resničnosti, to pa pomeni tudi zunaj znanstvenega diskurza. Darvinistični svet ni nemoralen, saj je moč že na podlagi preprostega sprejetja trditve, da je zadovoljstvo boljše od nezadovoljstva, iz tega izpeljati polno etiko z absolutnimi zakoni in pravicami. Ceniti in slediti je treba še vedno iste ideale, le razlaga zakaj, je v luči neodarvinizma drugačna. Po tej razlagi obstajajo regulatorji vzajemnega altruizma, ki omogočajo njegovo ohranjanje skozi rodove – in med temi regulatorji je eden najmočnejših impulz povračila (genska sebičnost, ki je plod teh impulzov, pa je seveda moralno nevtralna). Načelo utilitarizma – stvari so dobre, če večajo količino zadovoljstva in slabe, če večajo količino trpljenja – je torej najnižji, najosnovnejši možni družbeni dogovor iz katerega izhaja etika in ni nekakšna nujnost, ki bi jo lahko izpeljali iz narave. Narava si ne zasluži, da jo posnemamo, saj ni videti, da je delo dobrotnega in vsemogočnega boga (*ibid.*, 315-336).

Pomembne podobnosti in razlike v videnju značaja narave in človeka v primerjavi z utilitarizmom ponuja taoizem in konfucianizem, kjer sta tako začetek, kot najvišji cilj popolno razumevanje narave in harmonija z njo. Temu se lahko reče tudi »razumni naturalizem«. Celo bog in nebo sta razumna in zaradi tega je v naravi stvari, da se problemi rešijo nekako sami od sebe. Življenje se sprejema kot danost in nujnost, postane gol biološki proces – vendar to spoznanje ne pomeni razočaranja nad takšnim življenjem, marveč njegovo vdano sprejetje. Kljub vsemu je ta zemlja čudovita, plemenita ter ljubezniva in ta čustva ji je treba vračati; počutiti se moramo »sorodnika prsti« in si priznati, da smo živali. Pretiravanje s poudarjanjem duhovne plati človeka je povzročilo vse hitrejšo odmikanje človeka od njegove prave lastne narave, ki je vsaj toliko snovna, kot

je duhovna. Človek Daljnega Vzhoda zato živi življenje, ki je bližje naravi in otroštvu – zato je v skladu s tem dostojanstvo človeka največje, ko je kot potepuh na tem svetu (to se kaže tudi v odklanjanju metafizike). Človekova osebnost ni stvar materialistične dialektike in tudi zato je na Daljnem Vzhodu filozofija povezana s poezijo in ne z znanostjo kot na Zahodu (Lin, 2007, str. 24-37).

6.2.2.1.1 Teoretične osnove ekocentrizma

Kot prvega idejnega nosilca globoke ekologije mnogi namesto Naessa vidijo A. Leopolda in njegovo delo *Land Ethic* (tako Zimmerman in Taylor, 2005a). V tem delu je utemeljeval misel, da so ljudje dolžni ravnati (edino) tako, da pri tem varujejo dolgoročno uspevanje (obstoj) vseh ekosistemov in vsakega od njihovih konstitutivnih delov. Pogledi globoke ekologije se pogosto enačijo kar z ekocentrizmom ali biocentrizmom – odvisno, kaj se bolj poudarja kot idejno-vrednotno središče: ekosistem ali življenje. Antropocentrizmu, ki naravo obravnava zgolj kot nekaj uporabnega za človeka, pripisujejo krivdo za rušenje ravnovesij do te mere, da biosfera ne bo več mogla ohranjati živih sistemov. Zagovorniki globoke ekologije tako verjamejo, da je zahodna religija in filozofija vzrok antropocentrizma, ki ju je treba zavreči, če želi človek začeti trajnostno živeti na zemlji (ali vsaj do določene mere preoblikovati njune misli in zavedanja z idejami globoke ekologije). V splošnem globoki ekologi verjamejo, da bomo samo z resakralizacijo našega dojemanja narave lahko dali ekosistemom višjo veljavo od ozko človeških interesov (to je, tako menimo, prav tako napaka: v najglobljem interesu človeka je, da varuje naravo – le, da se tega še ni popolnoma zavedel). Zato to gibanje verjame, da je najboljšo možno podlago ekološke etike moč najti v kulturah domorodcev, poganskih in vzhodnih religijah (taoizem, budizem, hinduizem), ter da so te religije ekološko modrejše od zahodne religije (Zimmerman in Taylor, 2005a, str. 1).

Za globoko ekologijo je bilo prelomno leto 1974, ko je bila konferenca z naslovom »Rights of Non-Human Nature«. Ta je jemala svoj navdih v Stone-ovem (1972) vplivnem delu, ki je izšlo dve leti prej. Dva najpomembnejša arhitekta globoke ekologije, Naess in Session, sta se zgledovala po Spinozinem panteizmu, medtem ko so nekateri drugi, kot npr. Snyder (1969), poudarjali pomen lokalne duhovnosti ter domorodskih kultur animizma – skratka tega, kar je postala osrednja točka znotraj nekaterih subkultur globoke ekologije (na neki način so pripadniki panteizma in animizma v preteklosti že živeli globoko ekologijo, vendar ne kot zavestno izbrano svetovno nazorsko opcijo, ampak kot preneseno izročilo. V preteklosti tudi ni bilo sodobnih dilem glede negativnih posledic razvoja človeške civilizacije, zato globoka ekologija ni predstavljala možne točke spora med njenimi kritiki in privrženci). Shepard (1998) je v svojem delu izpostavil nabiralniško družbo kot ekološko superiorno v primerjavi s poljedelsko. Skupaj s Snyder-jem (1990) pa sta celo

izdelala novo kozmogonijo, ki je pojasnjevala padec človeka iz prvotnega naravnega raja. Abbey (1988) je puščavo opisal kot svet prostor, ki lahko ljudi preusmeri k neantropocentričnemu razumevanju narave. Tako so bili že v zgodnjih 70. letih 20. stoletja položeni idejni temelji globoke ekologije (Zimmerman in Taylor, 2005a, str. 2-3).

Gibanje se je širilo in močno vplivalo na evropsko naravovarstvo ter naravovarstvo v Severni Ameriki in Avstraliji. Tudi nekatera nova gibanja, kot radikalni Earth First!, so začela prevzemati idejne smernice globoke ekologije. Drugo tako gibanje, zajeto pod imenom bioregionalizem, ki poudarja »zeleni način življenja«, je prav tako našlo svoje idejno zatočišče v globoki ekologiji. Zaradi svojih primerjalnih prednosti, je bioregionalizem kmalu postal prevladujoča socialna filozofija znotraj globoke ekologije. Ameriški soustanovitelj Earth First! in avstralski soustanovitelj Rainforest Information Centre sta v začetku osemdesetih let prejšnjega stoletja uprizarjala potujoče predstave, da bi spreminjala zavest ljudi in promovirala naravovarstvo. Zatem sta načrtovala in izvajala rituale, ki naj poglobijo duhovno povezanost udeležencev z naravo. Enega izmed takšnih ritualov so poimenovali Council of All Beings, ki stremi k temu, da bi videli svet z vidika ne-človeških entitet (Zimmerman in Taylor, 2005a, str. 3-4. Ob tem se sprašujemo, kako je sploh možno pričakovati, da bi ljudje lahko videli svet enako kot ne-ljudje).

Schnedl (1997) deli neantropocentrične pristope na patocentrične (poudarek je na trpljenju naravnih bitij), biocentrične in fiziocentrične (holistične), a meni, da med njimi ni pomembnih razlik. Navaja nekatere avtorje (Meyer-Abich), ki trdijo, da antropocentrični model etike narave ni zmožen trajnostnega varovanja narave (*ibid.*, str. 253-255). Po Naessu (1973, 1989, cit. po Zimmerman in Taylor, 2005a) je zlasti osebna izkušnja duhovne povezanosti z naravo in s tem pogojeno dožemanje sebi lastne notranje svetosti v naravi tisto, kar daje temelj odločitvi za globoko ekologijo. Te osebne izkušnje pa so lahko različne in zato globoka ekologija spoštuje to različnost. Sam Naess zato verjame, da je mnogo filozofskih in verskih premis skladnih z osmimi točkami globokoekološke platforme, ki jo je sestavil skupaj s Sessionsom. Globoka ekologija, kljub kontroverznosti in kritikam, postaja vse bolj pomembna »zelena duhovnost« in etika, ki izziva konvencionalne antropocentrizme tudi kot radikalno gibanje.

Njen vpliv v okoljski filozofiji je zelo velik – zlasti, ker se tudi druge alternativne okoljske etike morajo odzivati na njeno vztrajanje po priznavanju intrinzične vrednote, svete narave sveta ter kritiki antropocentrizma. Njen največji vpliv pa je v različnih oblikah naravovarstvenega aktivizma in akcij, ki pospešeno oblikujejo okoljevarstvene (naravovarstvene) politike. Globoka ekologija ni samo prevladujoča duhovnost bioregionalizma in radikalnega okoljevarstva (naravovarstva), ampak je tudi trdna podpora dveh organizacij: International Forum on Globalization in Ruckus Society. Obe organizaciji sta močno vključeni v anti-globalizacijske proteste (Zimmerman in Taylor, 2005a, str. 7-8).

6.2.2.1.2 Ekocentrizem kot teoretsko izhodišče relativizacije nekaterih humanoetičnih vprašanj

Pri iskanju filozofsko-teoretskih argumentov dodeljevanja novih pravic živalim, ki občutijo ugodje in bolečino, se nujnost te dodelitve poskuša utemeljiti z dokazovanjem nezadostnosti argumentacije absolutnosti razlike, oziroma svetosti človeškega življenja (v vseh njegovih oblikah) nasproti ostalim, zlasti živalskim oblikam življenja (Cavalieri, 2006). Cavalierijeva meni, da filozofsko ali religiozno utemeljevanje ne uspe pokazati absolutne razlike, ki bi veljala med kakršno koli obliko človeškega življenja in vsemi ostalimi. Tu trčimo na drugo polje te obširne problematike in sicer na dileme znotraj bioetike, ki se v zadnjem času spričo razvoja znanosti, novih biotehnologij in širjenja idej liberalizma, z veliko hitrostjo razvija v povsem samostojno znanstveno disciplino. Cavalierijeva s problematiziranjem nekaterih bioetičnih dilem, kot sta vprašanja upravičenosti evtanazije in abortusa, dokazuje odločilni pomen razlike med osebo, ki ima »kazalce človeškosti« in bitjem (organizmom), ki sicer živi in pripada človeški vrsti, vendar nima teh kazalcev (npr. komatozen človek in fetus; *ibid.*, str. 12-20).

Po njenem prepričanju tako fetus kot komatozen človek nista osebi, saj nimata samozavedanja, razuma, samonadzora, občutka za čas, zmožnosti sporazumevanja in/ali sposobnosti vzpostavljanja odnosov z drugimi – skratka, nimata biografskega življenja. Karkoli se jima zgodi, nič se ju ne dotakne. Posameznik v trajno vegetativnem stanju zato ni človeško bitje, kot tudi ni fetus. Posledica takega izvajanja je med drugim tudi sklep, da se nekaterih pravic, ki se jih zdaj omejuje samo na človeška bitja, ne da zadovoljivo argumentirati kot izključno takšne in da ima žival, ki je v polni kondiciji in ki kaže interes po doživljanju ugodja in izogibanja neugodja, v primerjavi s fetusom ali nepovratno komatoznim človekom več človeškim bitjem lastnih lastnosti. To pa pomeni, da jim pripadajo tudi tiste pravice, ki jih sedaj družba še vedno (neupravičeno) priznava tudi fetusu in komatoznemu človeku, živalim pa jih odreka (*ibid.*, str. 20-22).

Menimo, da zgolj profano in sekularno argumentiranje absolutne razlike med organizmom, ki pripada človeški vrsti – ne glede na to v kateri fazi in v kakšnem stanju je – in ostalimi »interes izkazujočimi« živalmi, resnično ostaja velik izziv in težko dosegljiv cilj. Če želimo doseči širšo sprejemljivost argumentacije te razlike, se moramo odreči religioznim, mističnim in metafizičnim argumentom. Znanost se sicer trudi najti nesporne dokaze v podporo tej ali oni tezi, vendar ostaja razkorak med možnimi znanstvenimi razlagami nekaterih ugotovljenih dejstev (komatoznost, klinična smrt, katatoničnost, prednatalno psihično življenje, zaznavanje dražljajev) še vedno odprt in nepremoščen. Prav v primeru dokazane napačnosti dolgo uradno veljavnih razlag stanja katatonikov se je izkazalo, da je sklepanje, četudi se sklicuje na znanstveno metodologijo, lahko povsem napačno (o tem govori film *Awakenings*, posnet po resničnih dogodkih; Marshall, 1990).

Po našem mnenju tudi ne drži, da fetus nima osebne zgodovine, saj se od takrat, ko nastane, nanj prenese del osebne zgodovine matere in očeta. Osebna zgodovina fetusa je določena s predhodnim obstojem osebnih zgodovin staršev. Za zgodovino so namreč značilni nepretrganost, povezanost in prenosnost. Zgodovina ni nekaj, kar bi vzniknilo iz nič. Osebna zgodovina posameznika se torej ne more začeti iz nič in to šele v trenutku rojstva. Fetus ima osebno zgodovino, ker imata zgodovino mati in oče, iz katerih celic je fetus nastal. Ni fetusa brez matere in očeta, ter ni matere in očeta brez zgodovine. Zgodovine matere ni moč ločiti od celote njenega fizičnega in duhovnega telesa – torej nujno tudi fetusa, ki je del tega telesa. Ko fetus je, je to dovolj, da postane zgodovina matere nujno drugačna. Obstoj fetusa v materinem telesu postane sestavni del osebne zgodovine matere. Ta odnosnost pa ne more biti izključno enosmerna, zato velja tudi obratno. Če se fetus odstrani iz materinega telesa, ni moč reči, da je zgodovina matere potem še vedno ista – kar bi bilo možno, v kolikor fetus ne bi imel zgodovine. Ugovor temu argumentu bi lahko bil, da potemtakem imajo svojo zgodovino tudi živi organizmi, ki normalno bivajo v vsakem človeškem organizmu, živi povzročitelji bolezni in zajedavci. Vendar pa v primeru teh bitij ne gre za zgodovinsko kontinuiteto z materjo, saj so ti organizmi tujki, telo fetusa pa je sestavljeno iz celic ter dednega materiala matere in očeta. Gre torej za kontinuirano nadaljevanje življenja (dela) telesa. Četudi mora imeti vsak zdrav človek v telesu številne mikroorganizme, da lahko normalno funkcionira, pa so ti mikroorganizmi naključni (gledano posamezno – po pripadnosti točno določeni vrsti, ki jo telo potrebuje, pa so nenaključni) in vneseni od zunaj ter zato ne morejo predstavljati člena v zgodovinskem kontinuumu človeka.

Tretji argument neosebnosti fetusa in komatoznega človeka zaradi odsotnosti vsakršnih odnosov je lahko ključnega pomena za določitev absolutnosti razlike, ki jo ima organizem, ki pripada človeški vrsti (ne glede na stanje in obliko) v odnosu do vseh ostalih organizmov (zopet ne glede na njihovo stanje in obliko). Čeprav se fetusu ne bi dodelil status bitja, ni moč zanikati dejstva, da je nemogoče, da do njega ne bi vzpostavili odnos – še posebej to velja za mater. Sam ne more svojevoljno vzpostavljati odnosa, vendar je nemogoče, da odnosa sploh ne bi bilo. Že samo zaradi tega, da je, se nujno vzpostavi odnos. Ta odnos je vrstno specifičen – le do organizma človeške vrste je moč vzpostaviti tak odnos. Do »parazita« druge vrste tovrstni odnos ne more biti enak.

Kot razlagajo nekateri filozofi (zlasti Levinas, cit. po Kovač, 2007), se človek kot tak uresničuje in potrjuje šele v odnosu z drugim človekom. Človeškost je vrstna specifičnost znotraj relacije človek – človek. Tako za fetus kot za komatoznega pa je nemogoče, da ne bi bila v odnosu – in pri tem dejstvo obstoja tega odnosa ni pogojeno s sposobnostjo obojestranskega svojevoljnega razumskega ali čustvenega vzpostavljanja odnosa. Ta odnos preprosto nujno obstaja že s samim dejstvom, da obstaja fetus ali komatozen človek ter *drugi človek*, ki svojevoljno do katerega koli od njiju vzpostavlja odnos. Pri komatoznem človeku je to še toliko bolj izraženo. Če nekdo skozi živo prisotnost komatoznega človeka

občuti v sebi relacijo, ki je drugačna, kot če ta posameznik ne bi bil živ, potem je površno govoriti, da zdrav ne dobiva ničesar od komatoznega. Lahko govorimo o vrstah, oblikah, načinih, celo smiselnosti teh odnosov, lahko jih relativiziramo in domnevamo, da gre pri občutenju povratnega odnosa *verjetno* zgolj za projekcijo s strani zdravega – vendar ostaja, da se tega odnosa ne da absolutno negirati v njegovem vzajemnem učinku.

Če posplošimo, lahko rečemo, da obstaja absolutna razlika med živečim, ki pripada človeški vrsti, ne glede na njegovo stanje in obliko, in ostalim živečim. Ta razlika je predvsem jasna nujnost, unikatnost, oziroma vrstno pogojena specifičnost odnosa, ki se vzpostavi že samo z obstojem živečega, ki pripada človeški vrsti, in ostalimi (zavednimi) človeškimi bitji. Edino organizem, ki pripada človeški vrsti, lahko vzbudi (omogoči) vrstno specifični odnos z drugim človeškim organizmom (pogoj je, da je vsaj eden izmed njiju zaveden). Tudi ko gre za močnejša čustva, kot je ljubezen, velja, da je še tako pristna ljubezen človeka do živali nujno razpoznan kot ljubezen neenaka ljubezni do sočloveka. Četudi človek v svojem ljubezenskem odnosu do psa, mačke ali katere koli druge živali vidi v njej osebo (celo osebnost), to ne pomeni, da je ta ljubezen lahko povsem neodvisna od razlike, ki jo določa biološka pripadnost dvema različnima vrstama.

Nasprotno pa komatozen človek in fetus že s svojim (nerazumskim in nezavednim) obstojem omogočata obstoj takšnega odnosa z ostalimi (zavednimi) človeškimi osebami, ki mu ne more biti identičen noben odnos med človekom in ne-človekom. *Agape* je možna med zavednim človeškim bitjem in nezavednim komatoznim sočlovekom ali fetusom, medtem ko med človekom in ne-človekom zaradi atributov, ki so lahko le vrstno lastni, ni možen (tako ima specizem v tem pogledu svojo podlago, nima pa negativnih posledic za ne-ljudi). Ti vrstno lastni atributi so v primeru komatoznega lahko dejstvo zavedanja o skupnih spominih, doživetjih, so-čustvovanjih (čeprav pogojno enostranskega). V primeru fetusa pa je to lahko izkušnja (čeprav pogojno enostranska) delitve skupnega telesa – česar ne more biti med človekom (materjo) in ne-človeškim zarodkom ali drugim organizmom, ki živi v materi. Zato tudi *agape* in *eros*, kot specifično različna od *philia*-e, že sama po sebi med človekom in ne-človekom nista možna. Govoriti o *zoofiliji* je zato povsem upravičeno, medtem ko se nasprotno *zoagapija* in *zoerotika* slišita povsem tuje – če *agape* in *eros* razumemo z besedami Dionizija Areopagita: »moč, ki zedinja in veže skupaj ter udejanja nerazdružljivo zlitje v lepem in dobrem«, in ki »ne dopušča, da bi zaljubljeni pripadali sebi, ampak le ljubljениm« (cit. po Louth, 1993, str. 239-240; cit. po Jannaras, 1991, str. 1042). To pa je možno zgolj med ljudmi – četudi je v odnosu med dvema eden izmed obeh neparadigmatski človek.

Celotna argumentacija obstoja razlike med ontološkim bistvom vsakega človeka in katerega koli drugega organizma, kot smo jo predstavili zgoraj, služi v podporo trditvi, da obstaja upravičeno ločevanje med (vsakim, tudi neparadigmatskim) človekom in ostalim svetom, ko gre za vprašanje priznavanja pravic. To ločevanje lahko imenujemo tudi

specizem (in ga torej priznavamo), vendar, ker ima negativističen prizvok, njegova raba v smislu biblične etike varstva narave ni zaželena. Namesto tega je bolj smiselno uporabljati trditev o določeni ontološki posebnosti človeka v primerjavi z ostalimi bitji (vključno z najvišje razviti živalmi). Podmena, ki leži v ozadju poskusa izenačevanja človeka in živali (in s tem posledičnega priznavanja enakih pravic vsem), je ideja, da obstoj tovrstne razlike nujno vodi v izkoriščanje živali in nepriznavanje vseh njihovih pravic.

Človeški specizem je v skladu s to idejo torej zadosten pogoj za antropocentrizem, ki krši pravice živali. Vendar pa sami menimo, da je specizem manj pogoj neetičnega antropocentrizma, kot je vztrajno zanikanje specizma pogoj ekocentrizma. Če poenostavimo: specizem ne vodi nujno v skrajni antropocentrizem, njegovo absolutno negiranje pa zlahka vodi v skrajni ekocentrizem. Za varstvo narave, ki priznava in udejanja vse pravice živali, bitij in pojavnega sveta, torej ni nujno, da zavrže ali zanika obstoj ontološke razlike med človekom in ostalim svetom. Strah, da bi zaradi priznanja obstoja te razlike človek nujno deloval manj naravovarstveno, kot če te razlike ne prizna, je po našem mnenju neupravičen. Celo nasprotno: zavedanje in priznavanje te razlike (torej tega »specizma«), kot nujnost narekuje človeku prevzemanje večje odgovornosti za ostala bitja okoli sebe. Če smo, kot to trdi Cavalierijeva, samo enaki med enakimi, potem ni nobene nujnosti, da jaz prevzamem na kateri koli način večjo odgovornost za svojega psa ali konja, kot jo on lahko zame.

Ta različnost je potemtakem blizu Ošlajevi diafori (triafori), vendar ji ni enaka, saj v tem primeru ne gre za razliko med reč – predmet – človek, ampak za razliko znotraj dveh bližjih si ravni sorodnosti: med višje razvitimi (ali bolečino in ugodje čutečimi) živalmi ter človekom. Blizu sta si pa obe trditvi zato, ker v obeh primerih obstoj razlike, oziroma točneje naša zavest o njej, nujno nalaga večjo odgovornost človeka za vse, kar ga obkroža. Naravovarstveniku pri njegovem delu ni treba »bežati« od specizma in ga negirati, da bi lahko v polnosti izpolnil svojo nalogo, oziroma, da bi lahko dosledno upošteval vse pravice ostalega sveta.

Zaradi vsega naštetega popolno enačenje človeških in živalskih pravic ni upravičeno, z vidika normativnega zagotavljanja vseh potrebnih okoliščin, ki omogočajo živalim maksimalno ugodno stanje, pa niti ni potrebno. Razlika med človeškim organizmom (četudi je to fetus ali nepovratno komatozen) obstaja in ostaja – vendar pa samo dejstvo obstoja te razlike še ne pomeni, da se živalim odrekajo vse pravice, ki jim zagotavljajo življenje v skladu z njihovo naravo. Če odmislimo nekatere živalske vrste, ki jim je bilo »usojeno«, da ne bodo nikoli ostale divje, ampak bodo kultivirane in spremljevalke človeka (če ohranimo alegorično biblično govorico o izvornem namenu nekaterih živali, ki so bile »ustvarjene«, da bi pomagale človeku, kot npr. drobnica, osel, krava), potem so skoraj vse živali na zemlji primarno prostoživeče in svobodne vezi s človekom. Pravice teh živali lahko torej razpoznamo (oziroma jih moramo priznati) iz razumevanja njihovega

izvorno primarnega načina življenja. Naravno življenje teh vrst je torej tisti kriterij in tista referenčna točka, v odnosu do katere potem lahko vrednotimo stopnjo spoštovanja pravic. Pes in konj naravno živita v odprtem prostoru, kjer se lahko prosto gibljeta. Ko ju fizično omejimo s prostorom, ki smo ga sami določili, jima torej odvzamemo del njunih naravnih pravic. Še več pravic jima odvzamemo, če ta prostor zmanjšujemo in še več, če jima sploh ne omogočimo gibanja. Nadaljnji odvzem pravic storimo, če jima ne dajemo njune naravne hrane in če ju prikrajšamo za družbo sovrstnikov. V »zamenjo« za odvzem teh pravic pa jima lahko damo varnost, zavetje, čustveno naklonjenost in skrb za zdravje. Vendar ta nadomestitev ne more biti več pravična, ko je odvzem pravic prešel mejo sprejemljivega minimuma. Zato ne moremo upravičeno reči, da je pes, ki je stalno privezan na kratki verigi, v ustrezno zamenjo za izgubo pravice po prostem gibanju dobil vedno zagotovljeno varnost.

Kot eden poglavitnih problemov sedanje družbe se kaže prav to določanje meje še sprejemljivega minimuma. To je zelo težko natančno in nedvoumno opredeljivo, kot možen približek določitve pa bi lahko veljalo načelo o izbiri same živali: v kolikor bi namreč pustili vrata odprta in bi se konj ali pes vrnil, potem bi to pomenilo, da »se strinja« z izgubo dela svojih pravic, saj zanjo dobi vsaj toliko ali še celo več. V tem primeru bi to pomenilo, da z njim ravnamo tako, kot je to etično sprejemljivo. Nekatere živali (mnogi psi in mačke) niti ne bi odšli skozi odprta vrata, četudi se z njimi ne ravna etično, ker preprosto ne znajo živeti brez človeka – zlasti, če so znotraj urbanega okolja in če so ob človeku že od rojstva. Tako npr. tudi vse živali iz cirkusov in živalskih vrtov niti ne bi odšle skozi odprta vrata, saj bi strah pred zunanjim okoljem bil večji, kot možnost preživetja ob človeku – pa naj je to bivanje še tako nenaravno, izumetničeno in omejeno. Vendar so to mejni primeri, ki kažejo na degeneracijo naravnih instinktov živali, ki jih je človek naredil odvisne od sebe. Vendar pingvini in severni medvedi v živalskih vrtovih zmerne ali tropskega pasu, kiti v bazenih, opice, ki oblečene kot klovni jahajo konje, tigri, ki skačejo skozi ognjene obroče, sloni, ki se držijo z rilci za repe in stojijo na dveh nogah, ptice, zaprte v kletkah živalskih vrtov, zagotovo niso niti blizu svoji naravnosti.

Naš kriterij še sprejemljive meje kršenja naravnih pravic bi torej morali dopolniti s tem, da v kolikor žival niti noče poskusiti izkoristiti odprtih vrat, da je to potem že zadosten dokaz, da so jim pravice kršene čez mero. Problem teh živali ni, da nočejo iti skozi odprta vrata, ampak preprosto ne morejo, ker so preveč degenerirane (ali bolje »denaturirane«). Zato je velikega pomena, da obstajajo njihovi »divji« vrstniki v naravi, na podlagi katerih lahko spoznamo izvorno naravne potrebe te vrste. V kolikor bi čez čas ne bilo več prostoživečih opic, bi ljudje po nekaj generacijah lahko povsem upravičeno domnevali, da je »naravni« prostor opic živalski vrt ali cirkus in da je le znotraj teh prostorov možno njihovo »naravno« življenje.

Če torej »upravljamo« z neko živaljo, lahko približno ugotovimo, ali kršimo njene pravice čez mero ali ne, v kolikor ji odpremo vrata in vidimo, ali jih je najprej sposobna izkoristiti ter se potem tudi »željna« vrniti. Sama zavest o razliki med človekom in ugodje in bolečino čutečimi živalmi torej ne preprečuje dolžnosti in odgovornosti človeka, da zagotavlja vsaj minimalno sprejemljive pogoje njihovega naravnega življenja – celo nasprotno: ta zavest to odgovornost celo določa in stopnjuje. Bolj kot človek lahko zagotovi izvirnost življenjskih pogojev, bolj spoštuje njihove pravice – in obratno. Velika ovira za uresničevanje te dolžnosti pa je naraščajoča populacija ljudi in s tem povezano veliko število teh, ki živali potrebujejo bodisi za pomoč pri delu, hrano, razvedrilo, hobi ali družbo – poleg tega pa se s tem vse bolj manjša prostor, znotraj katerega bi lahko tem živalim omogočali vsaj približek naravnega življenja njihovih prostoživečih vrstnikov. Skrajno industrijska reja živali za hrano (piščancev, svinj, goveda) tako praviloma pomeni kršenje skoraj vseh pravic teh živali, medtem ko prosta reja, ki se trudi kar se da približati pogoje reje naravnim potrebam teh živali, dovoljuje prostor za trditev, da so njihove pravice v času življenja, čeprav so namenjene za prehrano človeka, vsaj v pretežni meri tudi spoštovane in uresničene.

Cavalierijeva (2006) očita behaviorizmu predvsem deproblematizacijo ravnanja z živalmi, saj zastopa mnenje, da je vsaka mentalistična razlaga neprimerna – tako za ljudi kot ne-ljudi; iz česar izhaja, da se dejstvo nedokazljivosti obstoja (živalskega) duha lahko neopazno posploši v trditev o njegovem neobstoju. Tako je protikartezijanski napor behaviorizma v primeru ne-človeških bitij vodil do skoraj identičnih ugotovitev, kot kartezijanstvo: živali so razpoznane in obravnavane kot preprosti avtomati. Morganovo pravilo prepoveduje pojasnjevanje vsakršnega živalskega obnašanja z višjo (človeško) ravni, če je to možno storiti z nižjo; to naj bi behavioristom služilo kot nekakšna Ockhamova britev, ki pa je vendarle dandanes izgubila na pomenu. Kriterij varčnosti po mnenju nekaterih avtorjev ne more upravičiti razlage na nižji ravni, ki bi dejansko v tem primeru morala biti zapletenejša – zato je skladno s tem kriterijem razlaga z višjo ravni, ki je ob tem lahko preprostejša, verjetnejša (*ibid.*, str. 23-24).

Druga norma (prepoved antropomorfizma, oziroma koncept atropomorfizma) določa, da z znanstvenega stališča ni dovoljeno povezovati, opredeljevati ali enačiti živalskega obnašanja s človeškim obnašanjem. Po Cavalierijevi se obtožba antropomorfizma kaže najprej kot *petitio principii*, saj ni moč *a priori* trditi, da je pripisovanje človeških mentalnih lastnosti živalim neznanstveno. Torej ni problem v antropomorfizmu, ampak v tisti obliki antropocentrizma, ki zaradi strahu pred vsakršno primerjavo človeka in živali izvzame človeško vrsto iz evolucijskega toka. Ker dejansko ni nobenega teoretskega razloga, zakaj naj bi mentalna stanja ne bi bila predmet (znanstvene) obravnave, nujno sledi, da kognitiven pristop postane sprejemljiv tudi pri obravnavi drugih vrst. Ob tem pa takoj trčimo ob naslednje vprašanje: kakšen smisel ima obstoj duha brez sočasnega obstoja zavesti? Behaviorizem zahteva odpravo vsakršne subjektivnosti iz analize duha, nasprotno

pa so nekateri (Cavalierijeva omenja Searla in Nagela) razvili nedihotomni pristop, po katerem je zavest biološki proces in zato nujno naraven del zgodovine živali (*ibid.*, str. 24-27).

Kot zastopnika darvinistične ideje o mentalni evolucijski kontinuiteti Cavalierijeva navaja Griffina (1992), ki zagovarja možnost zavestnega mišljenja pri živalih – kar je med drugim predmet nove discipline, kognitivne etologije, katere pionir je bil prav on (za to idejo je bilo dovzetno zlasti anglosaksonsko območje). Med nekdanjimi in modernimi raziskovalci pa obstaja pomembna razlika: sodobni etologi se pri svojem delu in razlagi rezultatov sklicujejo tudi na živalsko zavest. Cavalierijeva (2006) opozarja na Goodallovo, ki je še v obdobju dominacije idej behaviorizma v svojih poročilih uporabljala izraze kot »motivacija« in »razpoloženje« ter posameznim šimpanzom pripisovala individualne osebnosti. Čeprav so (tudi) zaradi tega nekateri poskušali njen prispevek k znanstveni obravnavi etologije relativizirati (uprabljala je metodo subjekt – subjekt iz družboslovja in ne toliko metode subjekt – objekt, značilne predvsem za naravoslovne znanosti), pa ji je vendarle uspelo z dolgoletnimi tudi povsem znanstvenimi pristopi spremeniti mnoge človeške predstave o življenju šimpanzov (*ibid.*, str. 28-30).

6.2.2.1.3 Moralni status bitij

Vprašanje veljavnosti trditev, ki niso empirično preverljive, ima za Cavalierijevo (2006) različne možne odgovore. Logični pozitivizem jim ne daje nobene objektivne vrednosti. Nasprotno pa emotivisti takšne trditve sprejemajo, saj je cilj moralnega jezika vplivati na ravnanje. MacIntyre (1984) – tako Cavalierijeva – tak emotivizem kot metaetično teorijo kritizira in pravi, da je zaradi tega vsakršno moralno razpravljanje skorajda nemogoče – s to kritiko pa ne seže samo do emotivizma, ampak zajame celotno sodobno etiko, ki v ospredje postavlja prav »emotivistični jaz«. Ta razsvetljenska moralna dvosmernost je po MacIntyru povzročila drastično ločevanje etike od vsakega teološkega ali metafizičnega okvirja in jo pripeljala v slepo ulico. Kot konzervativni filozof je prispeval k preporodu etike kreposti, po katerih je moralnost skupek usmeritev za namene razvoja oblik odličnosti (Cavalieri, 2006, str. 35-36).

Ko obravnavamo status bitij, imamo po Cavalierijevi v glavnem dve možnosti. »Moralni« status je predmet zlasti analitične anglosaksonske filozofije, ki pa ga v neangleško govorečih območjih pogosto zamenjuje »ontološki« status. Slednji naj bi bil celo podlaga moralnemu, oziroma ga lahko v celoti zamenja. Naloga tradicionalne etike je, da uresniči obveznost, ki je že v jedru same biti – v primeru Aristotelovega svobodnega človeka je to njegovo metafizično zrenje. Metafizični pristop k etiki, ki se kaže v »usojenosti« opravljanja nalog posameznika v skupnosti, s katero transcendentno upravlja bog, je

značilen za sodobno celinsko etiko, ki stremi k temu, da bi vzpostavila sistem nadznanstvenih razlag stvari (*ibid.*, str. 36-39).

»Ontološkost« se lahko nanaša na celoto empiričnih lastnosti bitja in na iz metafizične razlage sveta izpeljanih spoznanj, zaradi česar je naturalistična omejitev, po kateri znanost določa meje ontologiji, namerno prezrta. Cavalierijeva meni, da tisti, ki se sprašujejo po ontološkem statusu, dejansko poskušajo ravnanje z bitji opredeliti na podlagi »točno določenega metafizičnega pogleda na njihovo naravo in na celotno stvarnost«. V primerjavi zarodka in razumnega ne-človeškega bitja tako ni pomembna odsotnost zavesti zarodka, kot je pomembno, da na njuno ontološko (metafizično) naravo ne vpliva noben pojavi (empirični) vidik. Ta metafizično-ontološka klasifikacija pa razumna bitja (ljudi) samodejno postavlja na vrh verige biti. Sidgwick pa od moralne filozofije zahteva, da je osvobodjena vsakršne metafizike, saj morajo biti tako raziskave kot sklepi notranji sami disciplini – v tem primeru torej etiki. Zato ostaja eno ključnih vprašanj, ali lahko biblična etika, v kolikor je njena namera, da je del njenega ogrodja tudi moralna filozofija skladna s Sidgwickovim postulatoma, popolnoma zaobide metafiziko – torej tudi ontološkost.

Etične obravnave ne more biti brez vključitve neke teorije moralnega statusa, »ki je bistveni del teorije vrednosti« (Cavalieri, 2006, str. 40. Cavalierijeva uporablja besedo vrednost in ne vrednota, čeprav menimo, da bi bilo ustrezneje uporabljati slednjo. Težava nastane lahko že s prevodom, ko se angleška beseda »value« prevede kot »vrednost«. Ne vemo, kako to ločuje Cavalierijeva, vendar je brez poznavanja tematike in širšega konteksta besedila težko prevesti »value« drugače kot z »vrednost«, saj niti Sinclair (1993) ne dopušča mnogo prostora za drugačno razlago te besede. Gre torej za odločitev prevajalca, ki bi pa za prednostno rabo »vrednota« pred »vrednost« moral poznati tudi širše razsežnosti te razlike.). Etičnost kot vodilo se pripisuje le razumnim, avtonomnim bitjem. To pa lahko pomeni, da so le takšna bitja tudi moralno odgovorna (kar se zdi očitno), ali da ima le tisto, kar se zgodi takšnim bitjem, moralno težo.

Ta druga razlaga pa je lahko predmet podrobnejšega razmisleka. Etične norme se dotikajo samo povsem specifičnih akterjev – moralnih akterjev, ki jim za njihova dejanja lahko pripišemo odgovornost (kar so recimo vsi normalni ljudje po določeni starosti). Vendar pa je ta koncept stopnjevit in ni po načelu »vse ali nič«, saj abstraktno mišljenje ni nujno potrebno za neposredno in namerno moralno delovanje – moralni akter je namreč lahko tudi nekdo, ki je kreposten in katerega ravnanja vodi njegova zaznava interesov drugih. S takšno redefinicijo pa postanejo moralni akterji tudi otroci in mnoga ne-človeška bitja, čeprav (tako priznava Cavalierijeva) ne v polnem pomenu. Vendar pa je zanjo bolj pomembno vprašanje, kdo je »moralni pacient«. Ločnica poteka na ravni odgovora na vprašanje, kaj predstavlja predmet moralnega vrednotenja? V primeru moralnega akterja je to *njegovo ravnanje*, v primeru »moralnega pacienta« pa *ravnanje z njim*. Kot Cavalierijeva citira J. Warnocka (1971), so »moralni pacienti entitete, do katerih imamo

neposredno dolžnosti» (Cavalieri, 2006, str. 41-42). (Besedo »pacient« bi se lahko nadomeščalo tudi z »objekt«, vendar smo se odločili, da pustimo »pacient« tam, kjer to besedo uporabljajo avtorji, ki jih navajamo, saj gre za njihovo namerno izbiro te besede. Zato pa smo sintagmo »moralni pacient« vedno zapisali v narekovaju).

To pa ne vključuje nujno vseh bitij – nekatere entitete imajo moralni status ničelne stopnje. Po eni razlagi so vsi pripadniki moralne skupnosti med sabo enaki, po drugi pa status »moralnega pacienta« nima značaja »vse ali nič«, temveč je stopenjski. Moralna skupnost je zato hierarhična in le na njenem vrhu so polnopravni pripadniki. Tu je, po našem mnenju, napaka Cavalierijeve: zakaj naj bi pripadnost drugi moralno-hierarhični kategoriji samodejno pomenila pomanjkanje ali manj pravic, ki ji pripadajo. Vsaka moralno-hierarhična kategorija ima lahko vse pravice, ki ji pripadajo. Neumno bi bilo govoriti, da npr. krave (v kolikor jih zaradi argumenta razumemo kot člane moralne skupnosti) znotraj celotne moralne skupnosti niso polnopravni pripadniki nasproti pripadnikom neke druge (višje) hierarhične kategorije, zato, ker nimajo vseh njihovih pravic (da npr. niso polnopravne ljudem, ker nimajo pravice do osnovnošolskega izobraževanja). Če imam vse pravice, ki mi na neki ravni moralno-hierarhične skupnosti pripadajo, potem sem v primeru, da imajo vsi tisti, ki so na »višjih« ravneh, tudi vse pravice (čeprav je teh več), in tisti, ki so na »nižjih« ravneh, tudi vse pravice (čeprav je teh manj), član moralne skupnosti polnopravnih. Obstajata torej dve ločnici: prva loči tiste, ki pripadajo in ki ne pripadajo moralni skupnosti; druga ločnica pa določa primerjalni status bitij znotraj moralne skupnosti in jo tako deli v sloje (Cavalieri, 2006, str. 42-42).

Členjenje statusa je opazno najprej v zbirnem izračunu stroškov in koristi, kot metodi ugotavljanja moralne sprejemljivosti ali nesprejemljivosti nekega dejanja. Ta izračun je v primeru živali brez omejitev – zanje namreč velja, da ni nobena žrtev za »skupno dobro« (v narekovaju zato, ker je to običajno človeška korist) prevelika. Živali so torej sredstva za dosego (človeških) ciljev. Cavalierijeva navaja filozofa Nozicka (1974), ki ločuje etiko za ljudi, ki jo imenuje »kantovska«, in etiko za živali, ki je ozko utilitaristična. Lahko se strinjamo z ugotovitvijo, da je »menjalno razmerje« naših interesov proti interesom drugih (ne-ljudi) izredno visoko – seveda predvsem zato, ker ga postavljamo ljudje. Povsem običajni interes, če gre za interes človeka, dobi mnogo višjo relativno in absolutno vrednost, kot vsakršen še tako visok (eksistencialistični) interes ne-človeka. Končni razloček po mnenju Cavalierijeve pa nastopi s tem, ko se kljub priznavanju interesa za blagostanje živalim, interes za življenje še vedno pripisuje samo in zgolj človeku; le-ta pa v končni konsekvenci določa, kdo vstopa v družbo polnopravnih »moralnih pacientov« in kdo ne (Cavalieri, 2006, str. 43-44).

Problemu vključitve v moralno skupnost posveča veliko pozornosti tudi Sumner (1981), ki med vključitvenimi kriteriji navaja štiri: imeti intrinzično vrednoto, biti živ, biti zavesten in biti razumen. Cavalierijeva globokim ekologom očita popolno zavračanje pojma

moralnega statusa, a vendar vidi v novem področju okoljske etike možnost za novo opredelitev pogojev (kriterijev) vključitve v moralno skupnost; pri tem navaja misel J.B. Callicotta (1980), ki najvišjo vrednost prisoja biotski skupnosti; ta je lahko tudi na ravni habitata in ne samo ekosistema. Na podlagi tega imajo vse entitete te skupnosti posplošen, a nestalen moralni status, saj je odvisen od njihovega prispevka k »integriteti, stabilnosti in lepoti« celote. Čeprav je Callicot svoj ekocentrizem pozneje sicer omilil, pa je (novi) kriterij prispevka k delovanju biotske skupnosti še vedno primer celostnega pristopa pri obravnavi vprašanj, povezanih z moralnim statusom bitij (Cavalieri, 2006, str. 44-47). Menimo, da ta ekocentrizem niti ni nujno tako zelo očitno izražen, saj v sintagmi »lepota celote« lahko zaslutimo aluzije na metafizično pojmovanje Lepega pri Platonu, s tem pa bližnjico do transcendenčnega bistva sobivanja vsega živega. V kolikor bi ta kriterij preuredili na način, da bi se glasil, da je moralni status entitet, ki tvorijo biotsko skupnost, odvisen od njihovega prispevka k »razpoznavanju in realizaciji notranjega (ontološko-transcendenčnega) smotra«, bi se zelo približali našemu razumevanju biblične etike.

Zanimiva je pot izločevanja (redukcije), ki jo Cavalierijeva ubere, ko poskuša dokazati neustreznost večine kriterijev vključitve v moralno skupnost. Poleg že omenjenih štirih (Sumner), navaja še kriterije imeti vlogo v biotski skupnosti (Callicott), biti potencialno oseba, biti potencialno razumen in biti oseba. Po sicer postopni in tudi velikokrat prepričljivi argumentaciji, zakaj mnogi med temi kriteriji ne morejo veljati, zaključi, da je »kriterij zavesti edini prepričljivi kandidat za podelitev statusa »moralnega pacienta«, na katerega je moč pristati« (Cavalieri, 2006, str. 47-48, 56).

Predstavna identifikacija (empatija, zamenjava vlog) velikokrat velja kot »primarna oblika moralnega argumenta« (*ibid.*, str. 48). Le-ta pa med človekom in neljudmi ni možna (Leopoldova misel »razmišljati kot gora« ostaja zgolj motivacijsko načelo, vzpodbuda k trudu, in nikakor realna maksima), zato se strinjamo, da, če bi veljala presoja zgolj na tem kriteriju (da bi torej ta kriterij bil zadostni pogoj), ostali kriteriji, kot sta npr. vloga v biotski skupnosti in kriterij biološkega življenja, ne bi imela nobenega pomena več – a ga po našem mnenju nedvomno imata. Menimo, da za bistvo moralnega akterja ni edino pomembno ali je sposoben »postaviti se v kožo moralnega pacienta«, ampak ga lahko definirajo poleg te tudi druge sposobnosti oziroma značilnosti. Kot ugotavlja Cavalierijeva, bi se s tem verjetno meje tradicionalne etike res spremenile in v tej novi etiki bi bil prostor tudi za skrb za vsa živa bitja in ekosisteme. Menimo, da biblična etika predstavlja dobro osnovo takšne utemeljitve – ni pomembno, ali kaj najdem ali ne, ko se poskušam kot nesporni moralni akter »postaviti v kožo moralnega pacienta«. Četudi »tam, v drugem« (neparadigmatskem človeku, živali ali končno tudi rastlini) ne najdem ničesar, to še ne pomeni, da tisto »drugo« ne more imeti statusa »moralnega pacienta«.

Cavalierijeva (2006) posebej omenja Schweitzerjevo etiko »člaščenja življenja« (prevajalec tega dela prevaja »Ehrfurcht« s »člaščenje«, čeprav menimo, da je ustrežneje prevajati s

»strahospoštovanje« – ker je prevod izvirnejši in ker je »člaščenje« lahko tudi aluzija za malikovanje, česar pa Schweitzer kot protestant, čeprav ne ortodoksen, skoraj gotovo ni zagovarjal. Protestantskemu izročilu in duhu je bližje občutenje »strahospoštovanja«, kot pa občutenje »člaščenja«. Za njega je življenje sveto, ne glede na to ali lahko to življenje čuti ali ne – resnično moralen človek se namreč ne sprašuje ali neko življenje lahko občuti ugodje ali trpljenje (*ibid.*, str. 49). Ko Naess (1989; kot eden od teoretikov globoke ekologije) govori o ugodju, bi pričakovali, da ga definira tako, da bo definicija lahko vključevala tudi živali. Vendar se zdi, da tudi on podlega antropocentrizmu, saj ugodje (U) določa s strastjo (S), telesno bolečino (B_t) in duševno bolečino (B_d). Medtem, ko za slednji velja, da jo lahko pripišemo tudi živalim, pa strasti vendarle ne moremo. Njegova enačba $U = S^2 / (B_t + B_d)$ tako lahko velja le za človeka. Naess pojasnjuje, da je s tem hotel izraziti predvsem to, da je ugodje sorazmerno kvadratu strasti (vneme, gorečnosti). Naess sicer dodaja, da je pri tem ugodje (well-being) mišljeno kot sreča (happiness), oziroma kot (značilno človeška) razsežnost radosti in veselja (joy) – vendar to ne spremeni dejstva, da s tem besedo ugodje izolira zgolj za človeka in jo »odtuji« živalim (*ibid.*, str. 80-84). Če pa dosledneje ločujemo med ugodjem, zadovoljstvom ter srečo (pri čemer imajo pri slednjih dveh ključno vlogo tudi želje), in če želimo v definicijo vključiti tudi živali, potem je ugodje moč opredeliti kot delež časa pozitivnega fiziološkega odziva na vse instinktivne in avtonomne potrebe organizma (»pozitivno« pri tem ni mišljeno na način pozitivne in negativne povratne zveze, ampak na način izboljšanja prej neugodnega stanja), oziroma, še točneje, kot stopnjo stabilnosti homeostaze v času.

Ugovor, da je odnos do rastlin nujno drugačen od odnosa do živali, zato ker ne čutijo in ker nimajo interesov (da torej v nobenem primeru niso »moralni pacienti«), lahko velja le pogojno (interesi rastlin vsaj zaenkrat še niso nesporno dokazani, v kolikor ne upoštevamo Dawkinsonovega »egoističnega interesa« vsega živega, da preživi; oziroma da preživi DNK ne glede na to, kateremu organizmu pripada). Prvi razlog je ta, da je še danes dokaj težavna povsem nedvoumna znanstvena razmejitev organizmov na posamezne sistemske kategorije (glive, bakterije, virusi). Drugi razlog pa je, da ne moremo trditi, da vemo o rastlinah že vse – četudi nimajo ugotovljenih živalskih organskih sistemov, da bi lahko čutile (živčevje), je nemogoče z vso znanstveno gotovostjo trditi, da med rastlinami in okoljem zagotovo ne obstaja noben mehanizem izmenjave informacij. Primeri nekaterih raziskav na tem področju so objavljeni v delu Skrivno življenje rastlin (Tompkins, 1989), ki pa jih uradna znanost ne priznava.

Za idejo, kot jo dokazuje Cavalieri (2006, str. 50-52), pa je bolj pomembno vprašanje možnosti nemetafizičnega pristopa pri obravnavi moralne skupnosti. Okoljska etika – tako Cavalieri – večino razlag realnosti prevzema od naravoslovnih znanosti, vendar načelna objektivnost znanstvenih spoznanj ne preprečuje konfliktnosti med različnimi okoljskimi teorijami. Problem je v razlikovanju med dejstvi in vrednostmi, kar je temeljna ločnica med znanstvenimi in neznanstvenimi disciplinami. Dodeljevanje moralnega statusa

lahko spada le v domeno opisnih premis (pripíše se mu namreč določena *vrednost*. Na tem mestu se zopet soočimo z vprašanjem rabe besede »vrednost«. Opisan je (Cavalieri, 2006, str. 52) Callicottov poskus fenomenološkega dokaza intrinzične vrednote, pri čemer se poudarja, da intrinzična vrednota nikoli ne sme biti popolnoma skrčena na instrumentalno vrednost. (Ob tem opozarjamo, da vrednost in vrednota nista sinonima, ter da obstaja pomembna pomenska razlika med obema besedama. Vrednost vključuje neko količino, vrednota pa ne. Poenostavljeno povedano: prva je ekonomska, druga pa etična kategorija; čeprav so možne tudi drugačne razlage, kot npr. Ošlajeva (2000, str. 233). Ko je odvisno od naše presoje, se odločamo za »vrednota«, če se nanaša na intrinzičnost, in za »vrednost«, če imamo v mislih količinske odnose). Na podlagi Humovega zakona pa iz njih ni moč izvesti preskriptivnih sklepov, kar pomeni, da je strukturiranje moralne skupnosti zgolj na podlagi znanstvenih dejstev nemogoče.

MacIntyre (1984) verjame, da je sam Hume dopuščal možnost mosta med *je* in *mora biti*, med opisnim in normativnim, čeprav je zavračal vse tradicionalne načine tega premoščanja (Cavalieri, 2006, str. 51). Vendar pa je pri tem treba opozoriti, da je odnos do *je* nujno različen pri družbenih in naravoslovnih znanostih. Od fizika se ne pričakuje, da se bo izjasnil ali je gravitacija dobra ali slaba, ali je atom dober ali slab, ali je dobro ali slabo katero koli drugo fizikalno, oziroma naravoslovno dejstvo – to ne bi bilo v skladu s samimi naravoslovnimi znanostmi. Nasprotno pa se sociolog ne more ločiti od vrednotenja nečesa, kar je. Tako bi npr. ugotovljeno dejstvo, da je razlika med najnižjo in najvišjo plačo v nekem okolju 1 proti 500, bilo znotraj sociologije kot znanosti nujno pospremljeno z vrednotenjem, da je to dobro ali slabo. Tudi politolog, ki bi npr. ugotovil, da ni splošne volilne pravice ali da je inflacija nekaj sto odstotna, bi se do tega vrednostno opredelil, ker je to skladno s politologijo kot znanostjo (Kirn, 2008).

MacIntyre (1984) pa je možnost prehoda od *je*, do tega, kako ta *je mora biti*, videl v strasteh – vendar ne v smislu Callicottove razlage strasti kot moralno zaželenih obnašanj, marveč kot elementarnejše *želje* in *potrebe*. Temu pritruje tudi Cavalierijeva, saj se ji zdi to dovolj blizu njenemu stališču, da je »subjektivnost kot sedež pozitivnih in negativnih doživetij edini neposredni vir normativnosti«. Hkrati pa opozarja na (realno) nevarnost, da bi to izhodišče – torej pozivanje po utemeljenosti subjektivnosti, kot določevalca normativnosti – lahko vodilo v vključevanje entitet brez zavesti v moralno skupnost, kar pa sama odločno zavrača (Cavalieri, 2006, str. 51). V tem primeru se strinjamo s Cavalierijevo, da imajo okoljske etike, ki hočejo svojo utemeljitev graditi zgolj na znanstvenih argumentih opredeljevanja moralnih skupnosti, tehtne nasprotne argumente, ki jih lahko le težka zavržejo. Biblična etika ne temelji na znanstvenem definiranju moralne skupnosti, se pa od etike, ki jo zagovarja Cavalierijeva, ločuje na drugih pomembnih vidikih (npr.: biblična etika ne zanikuje ali podcenjuje vloge transcendence, intrinzičnosti in odgovornosti do celote narave – in ne samo do ugodja ali trpljenja čutečih živali).

Na poti zavračanja prej navedenih kriterijev uvrščanja v moralno skupnost Cavalierijeve (2006) intrinzično vrednoto razlaga zgolj kot zunanjo projekcijo (hipostazo) vrednosti, ki jo subjekt pripisuje samemu sebi. Zagovorniki objektivnih teorij izpostavljajo pomen prav intrinzičnosti – vrednota ni podeljena od zunaj, marveč je del bitja, ki se ne da (sme) reducirati na instrumentalno vrednost. To njenemu nosilcu zagotavlja, da ne bo obravnavan izključno utilitaristično, torej kot sredstvo. Vloga intrinzičnosti kot mostu med subjektivnostjo in objektivnostjo je po mnenju Cavalierijeve lahko zgolj navidezna, njena argumentacija kot kriterija uvrstitve v moralno skupnost pa je enako neuspešna kot v primeru argumentiranja kriterijev biološkega življenja in vloge v biotski skupnosti (*ibid.*, str. 52-52).

Kontraktualizem, ki temelji na recipročnosti, tudi ne more biti dovolj dober kriterij vključevanja v moralno skupnost, saj iz nje izključuje zavestna bitja, ki za razliko od razumnih ali samozavednih niso sposobna razumeti koncepta dogovora, kaj šele spoštovati načela recipročnosti. Intersubjektivni dogovor, ki daje razumnosti in osebstvu instrumentalno vrednost, tako za Cavalierijevo ne more predstavljati osnove za pripis moralnega statusa. Po eni od različic pogodbenne teorije je vrednost subjekta hkrati motivacija za njegovo priznanje, ki s tem poskuša rekonstruirati moralnost brez sklicevanja na intrinzično vrednoto; a z idejo o nepristranosti, ki je povezana z idejo enake individualne razumnosti – le-ta pa pomeni osebni interes. Cavalierijeva nadaljuje, da o nepristranosti ne more biti govora, v kolikor se prezrejo interesi tistih subjektov, ki nimajo sposobnosti vzajemnega ravnanja. Zato vzajemnost koristi, kot kriterij izveden iz »srebrnega« pravila (ravnaj z drugimi tako, kakor drugi ravnajo s tabo), ne more pa zagotavljati etične nepristranosti (nasprotno – ga celo uničuje), saj razumni pogodbeniki v primeru, da dajo jamstva tistim, ki enakega niso zmožni (ne-človeška bitja ter zelo duševno in telesno prizadeti ljudje), ne pridobijo s tem ničesar. Zato po mnenju Cavalierijeve znova ostaja kriterij zavesti edini možen, resnično nesporen ter veljaven za podelitev statusa »moralnega pacienta«. Navaja še McGinna (1995), ki moralno skupnost razume kot skupnost sebstev in kjer je »primarni objekt moralnega upoštevanja sebstvo – tisto, čemur se dogajajo doživetja«, kar pa je končno tudi stališče današnje morale. Naslednje vprašanje torej ni več povezano s tem, kaj sme (ali mora) biti objekt moralne skupnosti, marveč vprašanje primerjalnih stopenj znotraj le-te (Cavalieri, 2006, str. 54-56).

Zahodna filozofska misel je šele nedavna (z Descartesom) neljudem odvzela etično vsebino (Schweitzer, 1991, je njegov »Mislim, torej sem« označil celo kot »bedni« začetek razvoja neke misli; *ibid.*, str. 1202-1203). Kartezijanski kriterij, kaj sodi in kaj ne sodi v moralno skupnost, temelji na subjektivnosti – kjer ni subjektivnosti ni moralne presoje. Na neki način kartezijanstvo postavlja enačaj med subjektivnostjo in razumnostjo; slednjo pa preko zavesti lahko izvedemo celo do nesmrtni duše. Zdi se, da se Descartes boji, da bi v nasprotnem primeru med dušo živali in dušo človeka sploh ne bilo nobene razlike, kar pa bi ljudem dajalo slabo upanje, da je njihova usoda po smrti enaka živalski – tega pa

preprosto ni moč dopustiti. Vendar neke dokazane diskontinuitete med ljudmi in živalmi, vsaj glede razumnosti, ni. Z evolucionistično biologijo je dokazano, da ni ontološkega brezna med človeško vrsto in ostalimi (ideja zveznosti se je na neki način izkazovala tudi že pred tem: npr. pri Aristotelu in Montaignu). Tudi razvojna psihologija dokazuje, da razumnost ni podvržena zakonitosti »vse ali nič«, ampak jo določa več kriterijev (Cavalieri, 2006, str. 59-61).

Eno ključnih vprašanj celotne dileme je, kdaj nastopi subjektivnost. Cavalierijeva očita Descartesu, da brez metafizičnega razlikovanja njegova subjektivnost, kot posledica razumnosti, ostaja neprepričljiva – najbolj zaradi tega, ker v odsotnosti razuma potemtakem ne bi bila možna nobena zavestna izkušnja. Razlikovanje med *res cogitans* in *res extensa* po njenem mnenju zato ni možna na temeljih razumnosti, kot edinega pogoja subjektivnosti, ampak zgolj ob upoštevanju, da se »subjektivnost začne tam, kjer se začne zavest« (*ibid.*, str. 54, 57-61; prim. Globokar, 2002, str. 222). To pa pomeni, da tisti, ki ima zavest, nujno tudi doživlja in da mu/ji za ta doživetja ni vseeno (gre torej za interes ugodja in ogibanja bolečini).

Kot nov poskus zanikanja zavesti pri živalih Cavalierijeva (2006) navaja Carruthersa (1998), ki je zavest poskušal utemeljiti skladno z evlucijsko teorijo tako, da jo je razlagal kot prilagoditveno vrednost, ki je le v človeku pripeljala do sposobnosti, da ima misli drugega reda (misli o mislih). Vendar je ta ideja neveljavna, ker bi v evlucijskem razvoju to pomenilo prehod od bitij, ki so popolnoma brez zavesti, do bitij, ki to sposobnost naenkrat imajo. Primer drugačne razlage je po mnenju Cavalierijeve Frey (1980, 1987), ki postavlja jezikovno zmožnost za osrednjo ločnico ljudi in neljudi, saj je ta zmožnost predpogoj, da lahko nekaj verjamemo in da na podlagi tega tudi potem želimo. Vendar pa nadaljuje, da Searle (1998) kritizira tovrstno razlago, saj da je napačno pogojevati mentalne pojave na podlagi jezika. »Prav« in »narobe« spadata v sfero metaintencionalnega (čeprav sta metalingvistična predikata) in omogočata vrednotenje duhovnih predstav. Živali tako ne potrebujejo jezika, da bi lahko verjele ali želele, ampak potrebujejo »sredstvo za preverjanje, ali je svet takšen, kakršen se zdi (verjetje), in ali je svet takšen, kakršnega si želijo (želja)«; (Cavalieri, 2006, str. 62-64).

Tako Kant (za katerega živali sicer imajo zavest, a so le analogon človeka in so dolžnosti do tega analogona samo v funkciji podpiranja dolžnosti do človeka/človečnosti), Aristotel (živali obstajajo za človeka) in Tomaž Akvinski (svetopisemsko pozivanje proti krutosti do živali je zgolj v funkciji odvrčanja človeka od krutosti do soljudi) živali razumejo kot sredstvo z moralnim statusom ničelne stopnje, oziroma kot stvari, ki obstajajo za človeka in ne zase. Za vse je značilna metafizična argumentacija, pri čemer je teološka razlaga, da »jih (on, Bog) noče zavaljo njih samih, ampak zaradi drugih«, teološko zelo sporna tudi po našem mnenju (Cavalieri, 2006, str. 64-66). Svet z živalmi je bil dober še pred človekom (1 Mz 1,20-25) in ogromno vrst nima nobene neposredne zveze s človekom – kako je

potem možno upravičiti ta »višek« vrst zgolj z vidika obstoja zaradi človeka? To je možno, v kolikor človeka ne reduciramo zgolj na *homo faber*, na njegovo proizvodno funkcijo. To je zelo realna, pogosta, a z vidika biblične etike povsem napačna predstava o bistvu človeka. Človek, ki bi ga določevalo samo njegovo delo, oziroma proizvodnja, bi obstoj živali »zaradi njega« lahko sprejemal samo z utilitarističnega in instrumentalnega vidika. Zato lahko takoj, ko slišimo, da je nekaj ustvarjeno »zaradi njega«, pomislimo, da je s tem to izročeno v brezpogojno in popolno svobodno rabo – kot surovina, predmet, brezpravna danost. Prehod od rabe do izrabe in na koncu zlorabe pa je lahko zelo kratek (kar npr. dokazuje čas od izuma parnega stroja do globalne ekološke krize). Da se sposobnost človeka, da ustvarja in proizvaja, lahko obrne proti njemu samemu (kar se je zgodilo z izjemnim razvojem tehnike), zelo močno poudarja tudi Jonas (1990) v svoji kritiki *homo faber* (str. 24-25, 36).

V kolikor pa se zavedamo nevarnosti tovrstnega redukcionizma in ga razumemo zgolj kot posledico zgodovinskega razvoja proizvodjalnih sredstev in tehnologij, ter kot močno prirojeno nagnjenost človeka, da egoistično izkorišča svet okoli sebe za lastne kratkoročne koristi, potem nam biblične besede, da je vse ustvarjeno za človeka, več ne predstavljajo ovire za njihovo avtentično razlago. Človek v svojem (bibličnem) bistvu namreč ni *homo faber*, ampak *homo Christi*, kar pomeni, da je za dosledno razumevanje človeka potrebno upoštevati kristocentričnost njegove biti. Človek v svoji popolnosti je torej sam Kristus. Iz tega zornega kota pa prej navedene biblične besede več ne predstavljajo osnove za utilitaristično in instrumentalistično razlago smotra obstoja bitij in stvari, ampak pomenijo dokaz o zgolj eni zgodbi obstoja, v kateri obstaja notranja povezanost in soodvisnost med »najboljšim približkom Kristusa« (človekom) in ostalim svetom. Kristus je (fizično) prisoten v (njegovem) svetu preko človeka in vse stvari, ki obstajajo, so zato preko človeka povezane s Kristusom in s tem tudi s svojim Stvarnikom.

6.2.2.1.4 Ekocentrični pogled na živali v nekaterih starejših delih, napisanih v slovenščini

Sholastične okvirje Tomaža Akvinskega in njegovega razumevanja živali lahko zasledimo tudi v pouku, ki je temelj slovenskega dela iz prve polovice 19. stoletja. Slabo ravnanje, krutost in neusmiljenost do živali so nezaželeni predvsem zaradi tega, ker zlahka vodijo do podobnega ravnanja s sočlovekom: »Kdor je nevsmiljen do živali, je tudi nevsmiljen do ljudi« (Stojan, 1846). Odnos do živali je torej kot vaja, oziroma test za medčloveške odnose, čeprav je v konkretnem delu moč razbrati tudi emotivno konotacijo obravnave živali. Sklicevanje na biblične zapise je v funkciji podkrepitev poziva k milosrčnosti, usmiljenosti in sočutnemu ravnanju do živali. Živali se v tem delu vendarle vsaj deloma pojavljajo kot »vrednote na sebi« in ne zgolj kot bitja, ki izkazujejo nekatere sorodnosti s

človekom: »Tudi žival ima svoje občutke in svoje terpljenje, pa ne more kakor človek tožiti« (*ibid.*, str. 41-45, predgovor).

Podobno, kot smo že opisali ravnanje v skladu s tem, kar lahko razumemo pod izrazom »pravičnost iz vere«, tudi ta avtor že na platnici poudarja usmiljeno ravnanje pravičnega do živine in različne citate iz svetega pisma, ki dokazujejo, da je trpinčenje živali »zoper božjo postavbo« (*ibid.*). Da so živali v božjih očeh veliko vredne, avtor dokazuje tudi s tem, ko navaja odgovor Boga Jonu, da ima usmiljenje do grešnega mesta Ninive tako zaradi nedolžnih otrok kot živine (Jona 4). V delu so našteje tudi posamezne vrste trpinčenja, med katerimi je nekaj za današnji čas ne več običajnih: npr. »zasajanje metuljev in kebrov na igle s strani naravoslovcev« (*ibid.*, str. 51).

Naslednje delo, izdano v slovenščini (nekoliko mlajše od prejšnjega, a še vedno iz 19. stoletja), je bolj živinorejsko-gospodarsko usmerjeno in postavlja dobrobit živine v funkcijo večje učinkovitosti in donosnosti same živinoreje. Vendar pa je skrb za zdravje živali še vedno postavljena kot primarna naloga in dolžnost – mestoma se lahko razume celo kot pravica živali do tega, da jih gospodar ohranja zdrave, ne glede na to, ali mu to daje večji ali manjši zaslužek: »Zdrava žival je pazna, čila in vesela«, »Zdrava živina gleda veselo in živo« (Dular, 1894, str. 7-8). Živina je torej takrat, ko je zdrava, tudi vesela – kar pomeni dolžnost umnega živinorejca, da ga skrbi tudi čustveno stanje njegove živine.

Iz začetka 20. stoletja navajamo še eno delo, ki dokazuje, da je bilo dojemanje bistva živali v preteklosti na slovenskih tleh v marsičem drugačno, kot je danes, in da je vsebovalo tudi močan etični naboj. Za razlago bistva narave živali je bilo povsem sprejemljivo uporabiti tudi neznanstvene argumente, zlasti ko je ta interpretacija predstavljala del verskega pouka. O tem govori zgodba o stavi med nevernim in menihom o moči svete hostije (zgodilo naj bi se v 13. stoletju v mestu Rimini). Stava je vključevala žival, oziroma njeno sposobnost, da prepozna resnično pričujočnost Kristusa v hostiji. Po tej zgodbi je mula, ki so jo postili tri dni, na mestnem trgu pred množico prej pristopila k hostiji, ki jo je držal menih, in pred njo pokleknila, kot pa, da bi najprej pojedla ponujeno sveže seno (Valjavec, 1916, str. 94-96). Sama resničnost te zgodbe ni toliko pomembna kot dejstvo, da je v začetku 20. stoletja bilo očitno povsem samoumevno, da se v religiozno-poučnem delu kot tematika pojavi tudi sposobnost živali po doživljanju, zaznavanju in prepoznavanju tudi nečesa tako abstraktnega, kot je transcendenca. Tu ne moremo govoriti o prosti ljudski pripovedi ali posebni zvrsti literature (kot npr. v primeru basni, pregovorov, rekov, legend), kjer so živali antropomorfno personificirane zaradi lažje ponazoritve nekega moralnega nauka, marveč gre za resno delo s področja verskega pouka, ki jemlje tovrstne višje kognitivne sposobnosti živali kot njim lastne, nesporne in povsem verodostojne (opisali smo že podoben biblični primer Bileamove oslice, ki je govorila in bila pametnejša od svojega lastnika, glej str. 47).

Istega leta je bilo izdano še eno delo, ki, podobno kot prejšnje, govori o naravi živali in odnosu človeka do njih. Čeprav navaja različne vedenjske vzorce živali, citira poskuse in predstavlja tudi anatomsko zgradbo živali (npr. živčevje), se ograjuje od ambicije biti strokovno delo s področja zoologije (Pengov, 1916). Avtor odločno zastopa stališče, da niti opice, ki so najbližje človeku, nimajo »prav nobenega razuma«, in da »opica nima duše kakor človek, zato pa tudi ne pameti, razuma«. Sicer v začetku navaja besede sv. Pavla: »Zakaj kar je nevidnega na njem (na Bogu), se od stvarjenja sveta sem spozna in vidi po tem, kar je ustvarjenega« – kar mu skozi celotno delo služi za dokazovanje pojavnega sveta kot izraza božje volje: celo nagoni ptic selivk so razloženi s posredovanjem »premodrega in vsevednega Stvarnika«. Hkrati priznava, da bi kdo lahko nekatere pojavnosti iz življenja živali jemal tudi kot dokaz njihove pameti, oziroma umnosti; kar pa hitro zanika s trditvijo, da vse živali vodi edino nagon in da jim ostaja »nepoznana zveza med sredstvom in smotrom« (*ibid.*, str. 4, 11-23, 59-66, 124). Vendar pa ostaja delo pomembno tudi zaradi tega, ker kljub poudarjeni noti o samoumevnosti občudovanja stvarstva zaradi izražanja hvaležnosti in čaščenja njegovega Stvarnika, in zaradi tega, ker je to (tomistično) dobro za človeka – saj je »sredstvo, ki najlepše vzbuja vse duševne sile« in ker »pomaga tudi do veselega in zadovoljnega življenja in delovanja« (*ibid.*) – ostaja vtis (nikjer jasno izražena misel), da je pozitiven odnos do narave potreben že zaradi nje same.

Enajst let pred tem je bil v prilogi slovenskega časopisa (Kranjsko društvo ..., 1905) natisnjen nauk Kranjskega društva za varstvo živali. Namenjen je bil predvsem mladini, vseboval pa je enajst naukov. Med njimi je bilo nekaj splošno etičnih, razmerje med tistimi, ki upoštevajo intrinzično vrednoto živali in tistimi, ki se sklicujejo na njihovo instrumentalno vrednost za človeka, pa je približno enako. Argument božje volje in božjega stvarstva se navaja samo dvakrat. Živali je v skladu s temi nauki upravičeno ubijati zaradi hrane ali če so škodljivci, njihova intrinzična vrednota pa je najmočneje izražena v razširitvi srebrnega etičnega pravila, ki torej vključuje tudi živali.

Skoraj štiri desetletja pozneje je Šivic (1944) med navajanjem razlogov za dodelitev statusa domovinskega prirodnega spomenika navajal tudi prvotno bitnost, izginjanje terenov, lepot in redkosti. V tem prispevku je sicer opazna vsaj deloma tudi antropocentričnost ter instrumentalno vrednotenje narave, zlasti ko govori o gospodarsko važni pokrajini in znanstveno ter spominsko važnih »prirodninah« naše domovine. Kljub temu pa je vendarle moč zaznati tudi željo po varovanju narave zaradi nje same. Poleg »običajnih« spomenikov (kot so parki, geomorfološki pojavi, gozdovi, planinska flora, spominska drevesa) navaja tudi barske terene in rušje. To vsaj deloma kaže tudi na neinstrumentalno dožemanje vrednot narave. Glede zaščite živali se sklicuje na ukaz bana iz l. 1935 (popravljenega l. 1940), s katerim so bile nekatere živali (predvsem lovne, tudi medved) zaščitene – celo trajno (npr. kozorog). Avtor navaja tudi zakon iz l. 1922, ki je že zaščitil kozoroga, 22 vrst ptic, želvo sklednico, nekatere nevretenčarje (zlasti vse jamske

hrošče, pajkovce in mehkužce, ter nato še nekatere druge hrošče in metulje). Poznejši zakon in banovinska lovska uredba l. 1935 pa sta zaščitila že 109 vrst ptic (skupaj z gnezdi, mladiči, jajci). Sicer je uredba bana nekatere z zakonom že zaščitene vrste zopet določila kot lovne (tudi sokola selca), vendar ti zakoni in te uredbe vendarle kažejo na razmeroma dolgo tradicijo zavedanja nujnosti pravne zaščite živali pri nas.

Med navedenimi pa je najstarejše delo J.G. Wolsteina (1781, str. 20-23), znanega veterinarja iz druge polovice 18. stoletja, ki se je sicer rodil v Avstriji, kjer je tudi deloval večino svojega časa. Pisal je predvsem o boleznih in zdravljenju domačih živali in nekatera njegova dela so bila prevedena tudi v slovenščino. Za namene tega dela je pomembna zlasti njegova razprava iz leta 1781 (Anmerkungen über die Viehseuchen in Oesterreich: nebst einer Abhandlung gegen das Umbringen der Thiere in Seuchen) proti pobijanju živali, ki so obbolele za kugo. To delo ni bilo prevedeno v slovenščino.

6.2.2.1.5 Kritika utilitarizma, humanizma in specizma v delu Cavalierijeve

Kritika Kantovega antropocentrizma, zlasti ko govori o vrednosti neljudi, se zdi na mestu, saj mnogi teoretiki, ki sicer zagovarjajo humanistično paradigmo, ne morejo popolnoma soglašati s tezo, da imajo le umna bitja vrednost na sebi. Kant na več mestih brezumna bitja imenuje stvari z le omejeno relativno vrednostjo in poziva k ravnanju do njih skladno s tem. Osebe so zanj le umna bitja, ki so edina tudi svobodna, saj si postavljajo zakone. Um je tudi tisti, ki po Kantu omogoča (določa) moralnost, saj ni obstoja moralnega zakona brez svobode. Tisto, kar omogoča umnim bitjem, da so smoter na sebi, je njihova avtonomija. Načelo univerzabilnosti, ki sodi v samo središče morale, je tako omejil le na nekatera bitja, ki imajo to avtonomijo in ki so zmožna recipročnosti (zamenjave vlog) – vse ostalo je iz tega izvzeto. Cavalierjeva (2006, str. 66-74) na tem mestu Kantu najbolj očita »vsebinski zdrs«, saj samo iz obstoja moralne avtonomije (ki je sicer nedvomno nesporen formalni pogoj) ni moč nekritično sklepati o vsebini te avtonomije (dostojanstvu), zaradi katere so avtonomni moralni akterji hkrati tudi edini »moralni pacienti« (prim. Jonas, 1990, str. 128-129. Jonas v tem oziru namreč dodaja, da je Kant, čeprav je moralnost gradil na umu, vedel, da so pri tem pomembna tudi čustva in čuti; nujen je (vsaj) občutek spoštovanja, da bi se lahko izvajal zgolj na umski presoji utemeljen zakon).

Za Kanta izhajajo vse dolžnosti (volja kot zakonodajalec) le iz medsebojnih razmerij med umnimi bitji; kar je poleg prej omenjenega vodilo Schopenhauerja do teze, da v kantovskem načelu paritete akter-pacient, torej recipročnosti kot temelju moralne obveznosti, vidi zgolj egoistično utemeljevanje »srebrnega načela« (ravnaj z drugimi tako, kot naj bi drugi ravnali s tabo). Cavalierjeva (2006) zaključuje, da preizkus

univerzabilnosti Kantovega izključevalnega stališča dokazuje, da mu njegov namen, da bi moralnost (ki je izvedena iz njegove definicije kategoričnega imperativa) omejil samo na razumna bitja, nikakor ni uspel. Tako mu ni uspelo utemeljiti niti humanizma, oziroma ga je postavil na temeljih, ki ne držijo. Posledično Cavalierijeva sklene, da če kriterij razumnosti ne more prestatih vseh preverb in če ga ne podpirajo dovolj trdni dokazi, potem tudi kriterij pripadnosti človeški vrsti za vključitev v moralno skupnost ne more več veljati. Strinja se tudi s kritiko, ki jo je glede Kantove etike izrekel pripadnik njegove šole, Nelson: »Dejstvo, da ima človek oblast nad drugimi bitji in da jih je sposoben uporabljati kot sredstvo, je povsem naključno« (1956, cit. po Cavalieri 2006, str. 75-79).

Jonas (1990) je poudarjal, da spoštovanje Kantovega univerzalnega zakona ni dovolj. Močnejši, pomembnejši in nujnejši kot kateri koli drug, je občutek odgovornosti, ki nas primora k delovanju in ki povezuje subjekt z objektom. Ta odgovornost sproži v nas razpoloženje, da se z našim delovanjem podpira pravica objekta na obstoj. Pogoji te odgovornosti je kavzalna moč: storilec mora odgovarjati za posledice svojih dejanj. To, zaradi česar moram delovati odgovorno, je zunaj mene, a v dosegu/obsegu moje moči. Stvar postane moja, ker je moja moč in ker ima vzročni odnos s to stvarjo. Odgovornost za dobrobit drugih torej ne seže samo do namer delovanja z vidika njihove moralne sprejemljivosti, ampak zavezuje tudi delovanja, ki nimajo nekega posebej izpostavljenega namena. Dobro, interes, usoda drugega – vse to je prišlo zaradi okoliščin (naključja) ali dogovora v moje roke, kar pomeni, da moj nadzor nad tem drugim istočasno vključuje mojo dolžnost do njega. Izvajanje moči brez upoštevanja dolžnosti do odgovornosti je neodgovorno. Po Jonasu gre za jasno izraženo in popolnoma nesporno neregiprocitnost odnosa odgovornosti (s tem pa tudi seveda etike; str. 130-136).

V svoji etiki odgovornosti je Jonas (1997) tako zagovarjal nesorazmeren odnos – za razliko od etike vzajemnosti Levinasa, ki je bil enako kot Jonas Heideggerjev in Husserlov učenec. Levinas se je ukvarjal predvsem s fenomenologijo etičnih pomenov, medtem ko je Jonas zagovarjal normativno utemeljitev etike. To ga je pripeljalo zopet do kantovskega kategoričnega imperativa. Jonas med obema pristopoma ni videl velikih ali pomembnih nasprotij – še več: verjel je, da se oba pristopa dopolnjujeta. Pri Levinasu je temeljno etični položaj predstavljal »drugi, ki se me tiče«. To pa pomeni, da je ta »drugi« vedno *pred* mojimi lastnimi pobudami in mojo svobodo, da me obvezuje in da sem mu od vselej odgovoren. Jonasu je bil tako definiran etični položaj pomemben, a je ob tem opozarjal, da ostaja znotraj meja (zgolj) izkušnje (str. 233).

Jonasa (1997) je vendarle bolj zanimalo ali utemeljevanje etičnega položaja (oziroma odnosa) lahko gre dlje od (gole) izkušnje in ali se v tem odnosu do drugega lahko prepozna vsak posameznik kot tak. Njegov cilj je bil, da se pokaže, kako nas vse to zadeva, kako ne gre zgolj za položaj »hočeš-nočeš«, ampak za ugotovitev, da je ta odnos do drugega možno utemeljiti kot imperativ in ga ne zgolj opisati kot (subjektivno) izkušnjo. Veliko

intelektualnega napora je vložil v prepoznavo absolutne potrebe, ontološkega temelja, iz katerega bi lahko potem izhajal takšen imperativ. V tem pogledu zgolj fenomenološki opis po Jonasovem mnenju nujno ostaja prekratek. Jonasov etični cilj je bil tako celo nekoliko drugačen od Levinasovega. Najprej se je Jonas upiral novodobni ideji o nevtralnosti *biti*, ki je posledica sodobne znanstvene zavesti. Po njegovem mnenju gre pri tem za proizvod samoomejevanja znanosti. V pristopu znanosti, ki zgolj meri in izključuje vse, kar je vrednota in dobro, vidi neko vrsto askeze (mi bi to označili kot redukcionizem). Po eni strani je to sicer omogočilo velike uspehe teh znanosti, po drugi pa onemogočilo neki drugi pogled na *bit*. Jonas se je tako zavestno odločil za ontologijo, iz katere vrednota in dolžnost nista izključeni, oziroma sta celo njen nujen del (*ibid.*, str. 234).

Odnosa človeka do drugih bitij, ki je oblastniški in izkoriščevalski, dosledna razlaga biblije ne dovoljuje. To je lahko zgolj rezultat redukcionizma, ki izpostavlja le en vidik bibličnega izročila (duhovniški vir), drugega pa spregleda ali zanika (jahvist). Geneza, kot je opisana v bibliji, namerno zajema oba možna ekstrema odnosa človeka do ostalega sveta: na eni strani je človek, ločen od narave, bogupodoben in neomejeni gospodar, na drugi strani pa človek, zgolj enak med enako ustvarjenimi iz zemlje. Gre za notranje nasprotje, ki pa je zgolj navidez nepremostljivo. Človek namreč lahko gospodari s tem, da služi. V tem ni nobene izrabe ali zlorabe posebnega položaja človeka, prav tako pa tudi ni rezultat naključja. Izvorno biblično je torej človek določen kot gospodar-služabnik svojega okolja in upoštevanje zgolj enega pola tega para ne more biti v skladu z bibličnim izročilom. Način možnega preseganja tega navideznega protislovja se odraža v liku in življenju Jezusa Kristusa, ki je dokazal, da je moč »gospodovati« s tem, ko se »služi«. Kristocentričnost bistva človeka je torej tisto, kar določa naravo njegovega odnosa do sveta, ki ga obdaja – ta posebni status pa, kot rečeno, po bibličnem izročilu ni rezultat naključja, ampak je podarjen (Jn 18,9; Jn 17,11; Rim 6,11; Rim 12,5; 1 Kor 1,30; 1 Kor 4,15; 2 Kor 12,2; **Gal 3,28**; Ef 1,10; Ef 1,20; Ef 2,10; 1 Jn 5,20; 1 Tim 2,5; Gal 2,20; 2 Tes 1,12).

Cavalierijeva (2006) namenja več simpatij utilitarizmu, saj le-ta lahko v »objektivnem izračunu koristi in škode« dodeli enak rang pomenu trpljenja: trpljenje živali je enako trpljenju človeka. Utilitaristični nauk je svoj razmah dosegel zlasti v Angliji, kar je po svoje paradokсно, saj je v njegovem izhodišču želja po novi etični šoli, ki bi prekinila vsakršne prejšnje povezave s tradicijo in vero. Za utilitarizem je poleg tega značilno, da ne temelji več na tradicionalni pariteti moralni akter – »moralni pacient«. Moderni čas zaznamujeta dve moralno-filozofski smeri: deontološka (temelj je pojem pravičnega in zavezujočnost dejanj) in konsekvencialistična (dejanja se presojuje na podlagi posledic). Predstavnik prve je Kant, medtem ko je eden najznačilnejših predstavnikov druge Bentham (1948; načelo koristi je edino najvišje moralno načelo). Poleg njega navaja še Singerja (1990), ki upravičuje čutenje kot kriterij vključitve v moralno skupnost, saj meni, da »sposobnost doživljanja bolečine in ugodja je *predpogoj za to, da sploh imamo interese*«

(cit. po Cavalieri, 2006, str. 82). Vendar radikalno vztrajanje na izračunu interesov lahko pelje tudi v take sklepe, kot je Benthamov, ko pravi, da če je (izmerjena) »količina ugodja enaka, potem ima igra s kegeljci enako vrednost kot poezija« (ibid., str. 79-84).

To se nam zdi sporno že zaradi naslednjega razmisleka: ko poezija še ni bila razvita, niti ni mogla dajati enakega ugodja/koristi kot igre, ki so že bile razvite. Danes je to drugače: poezija lahko posamezniku daje enako ali celo večjo količino ugodja kot katera koli igra. To je možno zato, ker se je v razvoju poezije vseskozi upošteval tudi njen naraščajoč vpliv na ugodje (korist). Ta vseskozi sluten, a kljub temu polno upoštevan potencialni vpliv poezije na ugodje se je kasneje dokazal za resničnega. Potencial sam pa je v prvi vrsti bilo moč slutiti le zaradi tega, ker je že od samega začetka obstajal kot sestavni del notranje in avtonomne vrednosti poezije. Vrednost se torej ne sme računati samo s trenutnim, z danes in tukaj. Celoto vrednosti tvori vsota pretekle, sedanje ter prihodnje vrednosti (slutene ali predvidevane). Če bi kot merilo odločanja veljala samo trenutna vrednost, do višje vrednosti poezije v primerjavi z igro s kegeljci tako niti ne bi moglo priti. V skladu z utilitarističnim načelom večje koristi bi morali vedno izbrati slednjo. Ko je bila poezija še na začetku, je bila namreč njena takratna trenutna korist (če korist merimo samo z ugodjem) manjša od takratne trenutne koristi igre s kegeljci. A vendarle je bila že takrat celota njene vrednosti večja, kot celota vrednosti igre s kegeljci. Prihodnja predvidevana »korist« igre s kegeljci je bila vedno le veliko manjša od prihodnje predvidevane »koristi« poezije. V skrajnem primeru izvajanja utilitarističnega načela se človek zato nikoli ne bi smel truditi, tvegati in izpostavljati nevarnosti, saj mu to povzroča (za krajši ali daljši čas) manj neposrednih koristi, kot če se ne trudi, ne tvega in ne izpostavlja nevarnosti. V tem primeru praljudje nikoli ne bi smeli zapustiti jam ali podjarmljeni narodi začeti osvobodilnih vojn.

Po drugi strani pa prav Bentham sam vidi v sposobnosti predvidevanja prihodnosti (časovne projekcije) moralno lastnost, ki loči ljudi od neljudi – živali, ki gredo v zakol za hrano, so namreč nezmožne, da bi videle svojo »prihodnjo bedo«. Končno pa ostaja tudi on znotraj ločevanja med dobrohotnostjo in pravičnostjo, in prepoved mučenja povezuje s prvo – ki pa je v sekundarni družini idej, kot pravi Cavalierijeva, tam kjer sta še sočutje in usmiljenje. Če podobno razmišlja tudi Sidgwick (1981), ki enako kot Bentham (1948, 1970) neljudem poljubno pripisuje drugorazredni moralni status, pa Mill (2003) – tako Cavalierijeva – naredi odmik od benthamovske postulatno zapovedane enake (torej zgolj kvantitativne) obravnave enakih interesov (potreb). Zanj interesi neljudi niso vedno analogni interesom ljudi – tako morajo imeti npr. intelektualna ugodja, kot izključno človeška, v utilitarističnem izračunu višjo vrednost od čutnih (živalskih) ugodij (Cavalieri, 2006, str. 84-90).

Humanizem pomeni po eni strani vključevanje (vsi ljudje so prvorazredni »moralni pacienti«) in po drugi izključevanje (edino ljudje so prvorazredni »moralni pacienti«) – a

po Gewirthu (1978, 1981, 1982), tako Cavalierijeva, so »vse temeljne moralne pravice človekove in je za pridobitev človekovih pravic treba biti zgolj človek« (cit. po Cavalieri, 2006, str. 91-92). Cavalierijeva se strinja z nekaterimi drugimi kritiki te misli, saj meni, da pripadnost vrsti ne more pomeniti *ipso facto* moralne pripadnosti. Tako idejo označuje kot specizem, saj si ljudje (samo zato, ker so ljudje) lastijo privilegiran moralni status. Menimo, da ne gre za privilegij, ampak za drugačnost moralnega statusa, ki je ustrezen potencialom in dejstvom človeka.

Cavalierijeva tudi dokazuje, da je etika, ki zavrača rasizem in seksizem ter sprejema specizem, notranje protislovna. To bi seveda veljalo, v kolikor resnično ne bi obstajalo nič, kar bi bilo izključno vrstno človeško in česar vsi ne-ljudje ne bi imeli. Menimo, da Cavalierijeva v tem pogledu greši: anatomsko, fiziološko ali evolucionistično podloženo argumentiranje kontinuitete med ljudmi in neljudmi je seveda upravičeno – vendar pa bi za dokončno sodbo morali biti sposobni primerjati celoto vsega *človeškega* in celoto vsega *živalskega*. Če pa k celoti človeškega in živalskega spada tudi nefizično (duhovno in duševno – ki ni ozko podvrženo zakonom empirije), potem je treba priznati, da ta celota še vedno ni dosežena in s tem tudi ni dosežen pogoj za povsem veljavno, oziroma verodostojno primerjavo človeškega in živalskega. Lahko se strinjamo, da argumentiranje drugega, oziroma privilegiranega moralnega statusa človeka zgolj na evolucionistični podlagi, ne more biti popolnoma nesporno. Cavalierijeva sama velikokrat poudarja, da išče odgovor mimo metafizike in duhovnega (religije) – vendar pa s tem zanemarja dejstvo, da s tem ne zajema več celote človeške osebe (osebnosti). Ni moč hkrati zanikati/odmisliti duhovne in duševne komponente človeka in še vedno trditi, da je obravnavana celota človekovega bistva.

Če posplošimo: lahko se strinjamo, da telo človeka, ko sprejme dražljaj, reagira podobno, kot reagirata npr. krava ali kača – najprej je reakcija nagonna, nato je tudi »interesna« (v smeri ugodja ali izogibanja neugodju). Vendar pa se zaradi tega še ne more popolnoma enačiti celota človeka in celota krave ali kače (npr. verski mučenci so bili sposobni ignorirati bolečino mučenja prav zaradi svojega močnega duha). Že sama dilema, zakaj naj živali nimajo nekaterih pravic, kaže, da gre za konflikt znotraj človeka, ki je rezultat delovanja nečesa v človeku, česar živali nimajo – po našem vedenju namreč ne morejo biti same s sabo v notranjem konfliktu. V kolikor bi Cavalierijeva lahko nesporno izvedla postulate: človek nima duha, drugega od živalskega, ali: duh ne obstaja, ali: duh je popolnoma razpoznan v vsej svoji vsebini in strukturi, ali: možno je sprejeti sklepe in izvesti empirično teoretska spoznanja brez sodelovanja duha, ali: duh je popolnoma podvržen evolucijskim zakonitostim, potem bi bilo moč izvesti zaključke, da smo si ljudje in živali v bistvu enaki in da specizem nima nobene osnove. Ker to ni možno, duhovne vsebine preprosto ne upošteva kot bistvene, saj ji lahko le na ta način uspe zagovarjati kot nepomembno vsakršno drugo razliko med človekom in »interesnimi« živalmi.

Dokaz ločevanja ljudi od živali so tudi t.i. »divji otroci« (poleg resničnih primerov o tem govorijo tudi legende o Remu in Romulu ter Tarzanu), ki so bili sprejeti v živalsko družbo. Pomembno vprašanje je, ali so se živali zavedale razlik med njimi, česar pa znanstveno ni moč nedvoumno ne potrditi ne zanikati. Sklicevanja pripadnosti biološki vrsti zato ne moremo vrednotiti enako kot sklicevanja na rasno ali spolno pripadnost, in ga na tej osnovi označiti za popolnoma nesprejemljivega. Menimo, da ni korektno človekovo bistvo »sleči« vsakršne nematerialnosti in ga potem razglasiti za popolnoma objektivno dejstvo, ki vstopa v primerjave z drugimi materialnostmi. Že v osni dobi (800–200 pr. Kr.) so bili prepričani, da človeško življenje vsebuje bistveni transcendentni element, ki je bistvenega pomena za razvoj posameznika v popolno človeško bitje (izraz osna doba je skovanka, ki se pripisuje K. Jaspersu (1949) za opis dobe, v kateri naj bi prišlo na Vzhodu, Indiji in v t.i. Zahodnem svetu do hkratnega pojava revolucionarnih misli; »axial age«, »axis age«, »Achesnzeit«; Armstrong, 2006, str. 48-60; Sernec, 1994, str. 198).

Cavalierijeva (2006) dokazuje, da sklicevanje na biološke lastnosti ne more zadostiti pogoju moralne pomembnosti niti s pomočjo korespondenčnega pristopa. Poleg tega, da na koncu poskuša dokazati, da ta metoda ne daje želenih rezultatov v prid teze, da je sklicevanje na biološke lastnosti lahko moralno pomembno, omenjeni metodi očita, da so jo uporabljali rasisti. Hkrati tej metodi očita še, da se skupine ne izključujejo ampak prekrivajo, pa naj gre za katerikoli pojav oziroma lastnost. To pa vnovič dokazuje, da za katerokoli lastnost, ki jo primerjamo med človeško vrsto in kompleksno razvitimi živalmi, najdemo prekrivanje in ne izločevanja (*ibid.*, str. 92-96).

Za primerjavo pa Cavalierijeva omenja Rachelsa (1983, 1986, 1990, 1997), ki je razvil tezo, da ravnanje s posameznikom ne sme biti določeno z njegovo pripadnostjo poljubnemu razredu, ampak z njegovimi individualnimi lastnostmi (teza se imenuje »moralni individualizem«). Moralni status se določa na podlagi organizmu lastnih atributov in ne zaradi njegove pripadnosti razredu. To naj bi bil formalni pogoj etike *prima facie*, ki ga zahteva razumnost. Menimo, da je to lahko sicer res, a kdo bo ugovarjal, če se to pravilo zaradi etične doslednosti ne bi upoštevalo, ko bi šlo v dobro posameznika? Ali kršenje tega pravila, ki je »kršenje« na način, da se zaradi pripadnosti razredu s posameznikom ravna bolje in se mu prisoja več pravic, kot bi se sicer, lahko sploh imenujemo kršenje? Če je za nekoga, zaradi njegove pripadnosti razredu, predvideno celo boljše ravnanje, je upravičeno reči, da to ni etično – oziroma, sme se trditi, da bi se zaradi določenih lastnih atributov moralo z njim ravnati slabše (Cavalieri, 2006, str. 98).

V nadaljevanju svojega dela Cavalierijeva omenja Nozicka (1974, 1983), ki je poskušal, da bi pravice definiral le za svobodne in razumne moralne subjekte, sposobne uravnavanja in vodenja svojega življenja – zaradi česar bi te pravice pripadle samo ljudem. Cavalierijeva (2006, str. 99-100) pa popolnoma zavrača vsakršno možnost obstoja ločnice med človekom in živalmi. To radikalizira do te meje, da ljudi, ki imajo hude možganske

poškodbe, hude duševne motnje, nepovratno komatozne, anencefalitične bolnike imenuje za neljudi v filozofskem smislu – čeprav priznava, da vsaj biološko to še vedno so. Jedro zmote Cavalierijeve predstavlja prav filozofsko nepriznavanje statusa človeka tistim, ki ne kažejo samostojnosti, razumnosti ali samozavedanja. Komatozen, ali kateri drugi od prej naštetih, je po našem mnenju še vedno človek tudi v filozofskem smislu, saj deluje kot »pasivni akter« v odnosu do drugih (razumnih in samozavedajočih) soljudi. Cavalierieva odkrito pravi, da primerjava teh »netipičnih človeških bitij« v odnosu do pripadnikov drugih vrst pelje v prekrivanja, ki jih zagovorniki korespondenčne metode po njenem mnenju neuspešno zanikajo (*ibid.*).

Med avtorji, ki so poskusili dokazati veljavnost korespondenčnega pristopa, Cavalierieva omenja Cohena (1986), ki vztraja na pripadnosti rodu, kot dovolj prepričljivemu argumentu, da osebe, ki niso zmožne naravnih moralnih funkcij človeka, ostajajo vključene v moralno skupnost. Tak argument po našem mnenju nima dovolj velike filozofske teže, saj zagovor človeškosti temelji na rabi pojma človeškost (gre torej za očitno krožnost). Sicer poskuša nakazati rešitev v pravo smer, ko pravi: »Tega, kar ljudje ohranijo, tudi če so prizadeti, živali nikoli niso imele«. A ker tega očitno ne razvije, ali ne najde odgovor, kaj je »tisto, kar ljudje ohranijo«, Cavalierieva (2006, str. 100-103) vidi v tem zgolj namigovanje na specifično naravo ljudi, kar v nadaljevanju preko primerjave DNK in mentalnih pojavov med človekom in primati (oziroma ostalimi živalmi) popolnoma zavrne. Svojo zavrnitev sklene v misli, »da v sodobni znanosti ni mogoče zagovarjati obstoja kategorialne razlike med ljudmi in neljudmi« (*ibid.*), čeprav je njen zavrnitveni argument, da smo si po genomu s človeku najbližjimi živalmi podobni kar 98,4 %, v resnici nasprotni argument. Ni namreč moč s 100 % zanesljivostjo zagotoviti, da lastnosti (genotipske, fenotipske, etološke), ki izhajajo iz 1,6 % razlike, niso kategorialno pomembne. Res pa je, da Cohenov argument, poleg prej navedenih pomanjkljivosti, brez metafizične podmene (kot ugotavlja Cavalierieva) ne more veljati.

Naslednji argument zagovornikov korespondenčnega pristopa se dotika legitimnosti biti subjektiven, ko se sme sebi enakim pripisovati večja veljava, kot pa pripadnikom drugih vrst. Kot značilnega zagovornika tega argumenta Cavalierieva (2006) omenja Nozicka (1974, 1983), ki tudi zavrača načelo moralnega individualizma. Poleg tega ta argument pravi, da smejo moralni akterji do skupine »moralnih pacientov«, nekaterim med njimi zagotavljati prednostno obravnavo, zaradi posebnih odnosov, ki jih vzdržujejo z njimi. Cavalierieva ugovarja, da gre v tem primeru za sklicevanje na relacijske lastnosti, ki nimajo ničesar z intrinzičnimi (Cavalierieva, če želi vztrajati na zgolj znanstveni razlagi razlik, potem se na tem mestu ne bi smela sklicevati na intrinzičnost; 2006, str. 103-105). Te lastnosti tudi niso nevtralne in so odvisne od akterja.

Menimo, da je Nozick razvijal misel v pravo smer, vendar jo je zastavil preohlapno. Najprej je treba poudariti, da iz intrinzične lastnosti biti človek nujno izhaja relacijska

lastnost – *agape*, ki je, če že ne udejanjena, pa vsaj potencialna. Nadalje, izbiranje samo nekaterih neparadigmatskih ljudi za njihovo prednostno obravnavo kaže na močno subjektivnost in torej na odsotnost nevtralnosti. Prednostna obravnavo nekaterih pa je po našem mnenju upravičeno realno izražen potencial, ki ga imajo vsi tako imenovani neparadigmatski ljudje. Realizacija tega potenciala je resda odvisna od subjektivnosti akterja, sam obstoj potenciala pa ne. Četudi bi torej od rojstva komatozen človek zaradi spleta okoliščin nikoli ne doživel prednostne obravnave s strani svojega razumnega sočloveka, oziroma ne bi nihče do njega vzpostavil *agape*, pa to ne pomeni, da tega potenciala ni imel ves čas v sebi – kot intrinzično danost. Z drugimi besedami, vsak neparadigmatski človek potencialno lahko že samo s tem da je in da pripada človeški vrsti, vzbudi v paradigmatem sočloveku vrstno lastni odnos – *agape*.

»Filozofska vrata«, ki so z Nozickovim opisom ostala odprta, in ki so puščala prostor za domnevo o predsodkih, je Cavalieri jeva izkoristila in tako temu zagovoru očita možnost izpeljave celo do razizma. Argumentacija, kot jo ponujamo sami, pa te možnosti ne dovoljuje. Gre za intrinzično danost vsakega človeka, ki določa (potencialno) relacijsko lastnost do moralnega akterja, ki ni odvisna od njegove subjektivne volje ali izbora, in ki je vrstno lastna.

Blizu Nozickovi razlagi je po mnenju Cavalieri jeve (2006) tudi Midgleyeva (1980, 1983), vendar Cavalieri jeva njeno naturalistično metaetično stališče »biološko naravne« posebene naklonjenosti lastni vrsti kritizira kot utemeljevanje na bioloških dejstvih o naši naravi, ki so spoznana s pomočjo etoloških raziskav. Čeprav nekatere naturalistične ideje enačijo med dobroto (pravičnostjo) in »naravnimi« danostmi stvari, pa menimo, da ni ključnega pomena, kaj vse je za neko biološko vrsto »naravno«, ampak, kaj je »naravna« kategorijska razlika. Zato Midgleyeva ostaja znotraj novoaristotelovskega naturalizma, ki poskuša opredeliti dobro v človeku in iz tega izhajajoče izvrševanje dobrih človeških del. Poziva k poštenemu presojanju, saj t.i. mejni (neparadigmatski) ljudje niso sami odgovorni za svoje stanje, oziroma so taki zaradi naključij. Naključja pa – kot dejavniki, katerih pomen je stvar poljubne presoje in dogovora – ne smejo odločati o moralnih zahtevah mejnih ljudi (če želimo biti poštene). Nasprotno pa za neljudi to načelo ne velja (torej izkoriščanje njihove ranljivosti ni nepošteno), ker njihov položaj ni naključen. Ta argumentacija je po mnenju Cavalieri jeve zelo podobna Richardsove mu (1971) dokazovanju, izhajajočemu iz naključja (*fortuitousness*), ki pa zaradi svoje *petitio principii* (krožnosti) ostaja neveljaven. Teza, da naključnost velja le za neljudi, tako ostaja nedokazana (*fortuitousness* pomeni igro srečnih naključij, podobno kot pri Rawlsove mu (1973, 1999) konceptu naravne loterije; Cavalieri, 2006, str. 105-111).

6.2.2.2 Kritika ekocentrizma

Ekocentrizem danes združuje pripadnike zelo različnih političnih in socialnih skupin, saj njegove ideje prevzemajo mladi (še vedno v večini), izobraženi, bogati, revni, člani levih in desnih političnih opcij, meščani in podeželani (zanimivo bi bilo natančneje raziskati razmerje pripadnosti ekocentrizmu med slednjima skupinama ter najti razloge zanj). Ekocentrizem se je že dokazal kot realna alternativa antropocentrizmu, vendar samo na idejni ravni. Težko ali celo nemogoče ga je živeti znotraj moderne družbe, s čimer bi edino dejansko dokazali njegovo veljavnost. Običajno gre zgolj za posameznike, skupine, komune, ki bolj ali manj uspešno poskušajo živeti temeljna načela ekocentrizma. Vendar pa je kot ideja dosegel status, ki mu ga mnogi niso napovedovali. Pred pojavom globalnih ekoloških sprememb je veljal za muho enodnevnico. Prav zaradi dogajanj zadnjih desetletij, ko se je stanje na področju ogroženosti naravnega okolja, habitatov in vrst (ter zdravja človeka) naglo poslabšalo, pa vse hitreje pridobiva vse več privrženecv. Da se znotraj tega gibanja (ali ideje) najdejo tako različni ljudje, gre pripisati dejstvu, da predstavlja (v veliki meri) v prvi vrsti upor proti antropocentrizmu. Gre torej za refleks, za upor, potezo, s katero se želi predvsem izživeti globoko nestrinjanje z absolutno prevlado človeka in s sedanjim načinom vodenja držav ter izkoriščanja tehnologije.

Globalna okoljska vprašanja so postala zadeva že skoraj vsakega povprečno informiranega slehernika. Vse več je tistih, ki se v svojem vsakdanjem življenju soočajo z negativnimi posledicami preteklih ravnanj človeka. Zato je stopnja pripravljenosti in občutljivost ljudi za ideje varstva, kot tudi za vprašanja pravic človeka, vse višja. Zdi se, da je s središčnim umeščanjem človeka avtomatično in nujno, da se narava razpozna in obravnava (zgolj) samo še z vidika njene instrumentalnosti in da izguba svetega, tabuja in animaličnega v naravi ne more ostati brez usodnih posledic za samozaznavo človeka. Velik teoretični izziv se skriva tudi v vprašanju, ali je kultura in civilizacija zahodnoevropskega tipa z odtegotvjanjem od narave in težnjo po vedno manjši odvisnosti od nje, dejansko »uspela« doseči prav nasprotno – da je sodobni človek (in naslednje generacije) soočen z vprašanjem svoje eksistence zaradi globalnih ekoloških sprememb.

Med mnogimi deli, ki so nastala zlasti v osemdesetih in devetdesetih letih 20. st. in ki obravnavajo ekocentrizem, so tudi takšna, ki si zaslužijo več pozornosti, saj na temeljit in znanstveno korekten način obravnavajo in vrednotijo ta sodobni pojav. Za naše delo je bilo v tem pogledu pomembno delo L. Ferry-ja (1998), katerega tudi podrobneje obravnavamo. Sodobni človek živi v času in prostoru, ki ga zaznamujejo nekatere civilizacijske posebnosti glede na prejšnja obdobja. Napredek znanosti in tehnike, nagla rast prebivalstva in novi globalni problemi (ekološka kriza) porajajo vprašanja in izzive, ki jih lahko reši le nova etika. Vendar pa je Ferry eden tistih, ki se v kritiki te »nove« etike želi vrniti v preteklost h Kantu in izhajati iz njegove etike. Še posebej zavzeto se je spopadel z

okoljevarstveno/naravovarstveno mislijo. Skladno s Kantovo etiko postavlja svobodni subjekt kot edino veljavni temelj za utemeljitev katere koli etike. Karkoli drugega, kar bi utemeljevalo novo etiko – četudi so se zunanje okoliščine še tako spremenile – vodi v zmoto. Če se torej ekološka filozofija pri gradnji svoje etike odpove človeku, kot edinemu abstraktnemu svobodnemu subjektu, ki je agens in kriterij presoje neke moralne norme, to po Ferriju vodi v predrazsvetlensko in celo totalitarno pozicijo. Takrat je svoboda človeka relativizirana v odnosu do nečesa večjega, višjega, kar ekologi sicer ne imenujejo Bog ali Domovina, temveč Narava. Vendar pa je končni rezultat še vedno isti: zaradi te višje Stvari in njenih pravic se suspendirajo volja družbe in posameznika ter njegova pravica – samo zato, ker ni v skladu s pravico te Stvari (Omladič, 1998, str. 163-167).

A po našem mnenju je prav v tem celotna srž problema: v pravici te Stvari je človekova lastna pravica. Stvar ni diafora, nepremostljivo ločeno bistvo stvari od bistva človeka. Če človek hoče upoštevati vse svoje pravice dosledno, mora upoštevati pravice te t.i. »Stvari«. Ne glede, da kamen, voda, rastlina ali žival ne izražajo svojih zahtev, ne povejo ali hočejo biti ohranjeni in nedotaknjeni, da molčijo o svojem *interesu*, da ne izpolnjujejo nobenih *dolžnosti*, da ne morejo *odgovarjati* ... – ne glede na vse to jim je človek dolžan pripisati pravice v prvi vrsti zaradi sebe (končno so »pravice« človeški »izum« in bi brez njega niti ne obstajale kot pojem). S tem priznanjem pravic ne izgubi dela sebe in ga ne negira – nasprotno: končno prizna in potrdi tisti del sebe, ki ga je s stalno ločenostjo iz/od narave tako vztrajno negiral (tudi po zaslugi razsvetljenstva in bibličnega redukcionizma).

V kolikor torej uspemo pokazati npr. u Ferrijeve misli, da ne velja, da je »ljubezen do narave prikrito sovraštvo do ljudi«, marveč da je prav nasprotno (da je torej ljubezen do narave ljubezen do človeka), bomo odvzeli enega najmočnejših ugovorov proti širše družbeni uveljavitvi naravovarstvene/okoljevarstvene etike. Šele s popolnim sprejetjem celotne biosfere v koncept tega, kar imenujemo človek, se lahko torej pride do tega, da bomo tudi ostale ljudi lahko cenili, ljubili, spoštovali ter da bomo zanje odgovorni, kot je to potrebno. Zgled takšne etične drže je lahko sv. Frančišek Asiški.

Ne gre torej za absolutno privilegiranost Narave kot kriterija, oziroma kot motiva naravovarstva/okoljevarstva (kar bi bilo lahko značilnost globoke ekologije), ampak gre še vedno za človeka, vendar tokrat resnično v vsej njegovi polnosti. Narava ima svoje vrednote brez človeka – vendar, ker je človek tu in ker to lahko sprevidi, jih bo spoštoval in upošteval tudi zaradi tega, ker so del njega samega. Sam je del tega, kar je uvidel v drugem. Druge etike plitve ekologije (gibanja za pravice živali, resursizem, prezervacionizem, utilitarizem), poskušajo biti le čim bolj sprejemljivi družbeni dogovori, oziroma kompromisi ter zato ostajajo le delne, neontološke etike. Ferry je zaradi vsega tega zelo primeren za analizo; kajti če uspe npr. u njegove misli dokazati, da je človeka celo »več« (oziroma točno toliko, kot mora biti in kot je lahko), ne pa »manj«, če v svoje polje moralne skupnosti in etike vključi tudi ostalo naravo, potem marsikateri argument proti

širše družbeni uveljavitvi etike naravovarstva/okoljevarstva odpade. Šele prav definirani antropocentrični ekocentrizem je tisto, kar lahko daje pravo osnovo nove etike. Človekova svoboda v tem primeru ni relativizirana do nečesa višjega (kot to trdi Ferry), ampak se šele dokončno razkrije v svoji pravi podobi: to ni več svoboda v smislu ločenosti, neomejenosti/neodvisnosti z *drugim*. Svobodna je v spoznanju, da je (človeštvo) del ene zgodbe, istega »načrta«, da ni nobene »tekme«, nobenega »boja« za eksistenco s tem, kar je *drugo*, da je vse eno.

Naša (biblična) etika varstva narave ne ukinja človeka v njegovem mestu v naravi – nasprotno: le postavlja, umešča ga prav. Gre za izvirni, neredukcionistični antropocentrični ekocentrizem, oziroma za to, kar definira Kirn (2008a, str. 28): »Ekocentrizem naravovarstva je dolgoročno najbolj pristni antropocentrizem«. Šele če si priznamo, da smo del drugega in da je drugo del nas, da smo lahko le v odnosu, relaciji, da sami zase (kot »goli« človek) ne obstajamo, se lahko izrazi celota nas samih. S tem pa se dokončno zavrže Ferrijev poskus dokaza, da družbeno sprejeta in aktivna ekološka etika vodi do »sovrastva« do človeka, do anti-humanizacije družbe. Njegova je trditev (Ferry, 1998, str. 35), da če človeka loči od živali kultura, potem se z »osvoboditvijo« od kulture povrne v kraljestvo »ne-človeškega«. To bi bilo točno, ko bi bilo možno – a po našem mnenju ni. Človeka brez kulture ni. Če imamo vrsto, ki nima kulture, to potem ni človeška vrsta.

Vendar velja tudi obratno: kultiviranja človeka ni brez narave, oziroma brez narave ni kulture (torej tudi človeka, kot po kulturi različnega od drugih bitij). Nujni pogoj, da se ta različnost lahko sploh izrazi, je predhodna istovetnost človeka z naravo. Človek, ki je nosilec kulture in kulturnega, ne more reči, da je le-ta popolnoma neodvisna od narave, da je produkt, nastal iz »ne-narave«. Karkoli je »kulturnega« v kulturi človeka, je takšno lahko le zato, ker je njena podlaga v naravi. To je zelo podobno izrazil Meyer-Abisch (1984, cit. po Ferry, 1998, str. 93): »Narava se v nas nadaljuje tako, da postane jezik in umetnost, v drugih živih bitjih pa tako, da le-ta tako rekoč živijo njeno življenje. Naše življenje in življenje sveta okoli nas sta njeno življenje«. Za tako videnje stvari (vse je *natura naturans*) ni potrebno biti metafizični panteist, kot to meni Ferry, saj je holizem (resda neke druge vrste) moč najti tudi v nepanteistični bibliji (5 Mz 10,14; 1 Kor 15,28; Gal 6,14; Iz 66,1-2; Apd 7,49) in krčanskem mislecu A. Schweitzerju, ki trdi da iz živega pogleda na svet in življenje »raste mistika etičnega poenotenja z bitjo« (1991, str. 1203; prim. Potočnik, 1994, str. 209-227 in Grmič, 1994, str. 233-241). Čeprav, kot smo v tem delu že opisali, njegov odnos do *biti* vsega bivajočega, ne samo *biti* živega, ni povsem jasen. Enovrstnost in splošno/zborna enovitost vsega bivajočega, oziroma narave, pa poudarja tudi Dionizij Areopagit (cit. po Jannaras, 1991, str. 1041-1043).

Jonasova (1990) misel je temu dokaj podobna. Po njegovem bi človek moral – ne glede na to, če bi si lahko ustvaril povsem umetno okolje, ki bi mu zagotavljalo življenje – še vedno varovati ostalo zemljo z vsem njenim življenjem zaradi nje same. Interes človeka se v

svojem najbolj sublimnem smislu pokriva z interesi ostalega življenja, kot njegovo svetovno domovino. Zato sta pod enim pojmom dolžnost do človeka lahko mišljeni obe obvezi (do življenja, oziroma obstanka človeštva, kot tudi do vrednot narave kot take), ne da bi zato padli v ozek antropocentrizem. Tega ne spremeni niti potencialna skrajnost položaja, ki bi ga lahko opisali s sintagmo »ohranitev ali propad« (*ibid.*, str. 192-193). S tem se strinjamo tudi mi: »človeško« v svoji najčistejši vsebini in formi ne more biti »protinaravno«. Ko je človek protinaraven, je tudi proti samemu sebi – ne glede na to, da človek ni samo narava: dejstvo je, da ga brez narave vendarle ni in ne more biti. Nekoliko izven tradicije Zahoda to misel povzema konfucianizem: »Tisto, kar je dano od Boga, se imenuje narava; sledenje naravi se imenuje Tao (Pot); negovanje Poti se imenuje kultura ... Priti do razumevanja, da smo to resnično mi sami, se imenuje narava; priti z razumevanjem do resničnega jaza, pa se imenuje kultura.« (cit. po Lin, 2007, str. 141). Prav takšno izhodišče pa spodbija Ferry.

6.2.2.2.1 Ferrijeva ekološka misel

Moralna in pravna oseba je za moderni humanizem zgolj človek, nikakor narava. Med zagovorniki tez radikalne ekologije Ferry (1998) navaja Stone-a (1996), ki argumentira naravo kot imetnika pravic – pri čemer pa je ta argumentacija zelo šibka, saj jo izvaja kot nekakšno logično (literarno) nadaljevanje: po pravicah otrok, žensk, črncev ... je zdaj napočil čas za pravice narave (op.: kot da so se njim odrekale pravice na podlagi istih argumentov kot naravi). Da bi nekdo (nekaj) lahko bil imetnik pravic, bi po Stone-u moral biti sposoben začeti pravne postopke v lastno korist in sodišče bi moralo biti v stanju oceniti škodo ali vsaj oškodovanost. To bi bilo moč uveljavljati tudi preko posrednika, oziroma zastopnika; kar zagovarjajo tudi nekateri pravniki. Ko dobijo naravna bitja status pravnih oseb, človek postane po mnenju Ferrija z vseh vidikov (etičnega, pravnega in ontološkega) le še eden izmed členov, ki je povrh vsega še celo najmanj simpatičen.

To bi po njegovem za sabo potegnili sklenitev »naravne pogodbe«, pri čemer naj bi šlo za predmoderne postmodernizem, ki želi humanistično pojmovanje prava nadomestiti s kozmičnim. Ekologija (op.: tu s to besedo označuje posebno zvrst nazora, misli, oziroma ideje, ne pa vedo o odnosih živih bitij in njihovega okolja; Ferry, 1998, str. 18) ima več oblik, a med njimi je tudi takšna, ki ima ambicijo postati »avtentična vizija sveta«, saj daje obljubo o končno objektivnem, torej novem idealu morale. Želi biti nesporna kot pozitivne vede, a hkrati globalna, kot je (bila) filozofija. Pozoren demokrat prepozna v (tej) sodobni ekologiji veliko nevarnost, saj zaničuje formalne socialdemokracije, čeprav »povprečna« ekološka ozaveščenost večine državljanov v teh demokracijah ne vsebuje elementov ekstremističnega in nedemokratičnega, saj gre bolj za »etiko pristnosti«, legitimne skrbi zase (Ferry, 1998, str. 16-19, 89-90).

Antihumanizem fašizma in nacizma se kaže v težnji po »ukoreninjenju« (nasprotno je »izkoreninjenje«, kot temelj kulture), kar je posledično omogočilo razmah izredne naklonjenosti ekologiji. Zato Ferry parafrazira Gaucheta (1985) in pravi, da je »ljubezen do narave (slabo) prikrivala sovraštvo do ljudi«. Tako ni čudno, da so zakoni s področja varstva narave in živali nastali že v času nacistične Nemčije (celo po osebni volji Hitlerja). Metafizični humanizem je bil (po našem mnenju: je še) resnični temelj kolonizacije narave. Vendar pa vrnitev k divjini (»resničnemu« življenju) po njegovem pomeni »uničenje vsega, kar imamo v moderni kulturi radi«. Civilizacija izkoreninjenja (ali kot tudi pravi »inovacij«) je lahko združljiva z upoštevanjem »naravne skrbi« le, v kolikor ekologijo ne razumemo v njeni notranji enosti, oziroma če razumemo, da so filozofije, ki so podlaga naravovarstvu, lahko med sabo različne, celo nasprotne – to pa preprečuje, da bi se »za« ali »proti« naravi lahko odločili na ravni globalne sodbe (Ferry, 1998, str. 20-21).

Ferry (1998) loči v glavnem tri ekologije (op.: zopet v smislu svetovnega nazora). Prva je najmanj doktrinarna in dogmatična, v njenem središču pa je vedno in povsod le človek. Okolje v njej nima lastne, notranje vrednosti, narava je razumljena le posredno, z vidika »humanizma« (torej povsem antropocentrično). Narava je medij, osredje in nikakor entiteta, ki bi imela sama po sebi absolutno vrednost. Druga dodeljuje moralen pomen ne samo človeku, ampak tudi nekaterim drugim bitjem – tistim, za katere vemo, da občutijo bolečino in ugodje. Sledi utilitarističnemu načelu, kjer korist ljudi ni edino merilo, oziroma da je vsoto trpljenja potrebno zmanjšati kar se da, ob tem pa povečati blaginjo. Značilna je za anglosaksonski svet, ki izhaja iz tega, da vsa bitja, ki lahko občutijo ugodje ali trpljenje, morajo biti priznana kot pravni subjekti. Meja med bitji, ki to občutijo in tistimi, ki ne, je postavljena na zmožnost človeka, da to ugotovi. Če npr. žival trpi, pa človek tega ne more ugotoviti ali prepoznati, potem se to žival praviloma obravnava, kot da bolečine ne občuti. Živali so tako vključene v polje moralnih vprašanj, kar ni več povsem skladno z antropocentričnim stališčem. Tretja pa je po njegovem že kar sporna globoka ekologija, ki zahteva pravice tudi za rastline in rudnine. Če k njenim zagovornikom prišteva Leopolda – kar je sporno zlasti zaradi časovnega razmaka (Leopold je umrl leta 1948, še preden se je globoka ekologija dokončno oblikovala kot ideja) – pa je uvrščanje Jonasa (1990) med zagovornike globoke ekologije več kot dvomljivo, saj v njegovi etiki ni čisto nič antihumanističnega (Ferry, 1998, str. 21-22).

Kot naslednjega Ferry navaja Serresa (1990), ki se je s svojimi razlagami dovoljenih sredstev in načinov za doseg pravic narave postavil proti samim temeljem humanizma. V skladu s to ekologijo (kot nazorom) je celotno vesolje pravni subjekt, ki ima lastno notranjo vrednost, ki naj bi celo presegala vrednost človeške vrste. Zaradi vsega naštetega je zato pri obravnavi ekologije potrebno najprej vedeti, ali gre za »globoko«, »ekocentrično/biocentrično«, ali »plitvo/okoljsko« (antropocentrično) ekologijo. Ferry (1998, str. 22) poudarja, da »renesansa občutka sočutja do naravnih bitij namreč vedno spremlja kritični odnos do modernosti«.

Radikalni ekologizem naj bi bil celo prvak v negativni kritiki modernega sveta (kaže, da ga Ferry postavlja celo pred anarhizem in nihilizem). Zaničevanje tehnološke znanosti po njem ni bilo tako močno niti v nacizmu ali stalinizmu – zakaj torej pri naravovarstvenikih? Ferry (*ibid.*, str. 23) te trditve ne podpre s konkretnimi primeri, kar nam dovoljuje upravičen dvom v trdnost te izjave. Omenja le javno razkrivanje škode, ki jo povzroča tehnologija, ter vse večjo popularnost radikalnega ekologizma, ki izreka do sedaj najbolj negativne kritike na račun modernega sveta in tehnološke znanosti. Ob tem je potrebno dodati, da pri stalinizmu ni šlo za zaničevanje tehnološke znanosti, ampak nasprotno, za njeno tehnicistično optimistično povzdigovanje (Kim, 2008). Sam Ferry kljub temu vztraja na prej zastavljenem retoričnem vprašanju in nanj ponuja dva možna odgovora.

Prvi Ferrijevi (1998) odgovor je hotena marginalizacija naravovarstvenikov (s tem, ko pozivajo k uničenju »sistema«, katerega del so sami) za lažje uresničevanje lastnih idej, drugi pa je zahteva po blaginji vseh, torej tudi ostalih bitij – s čimer si je ta zahteva (bolj kot proizvod in ne kot negacija modernega sveta) podobna splošnim demokratičnim težnjam posameznika v liberalnih državah. Kritika moderne civilizacije je tako utemeljena v preteklosti (nostalgija) ali prihodnosti (upanje) in je torej vselej zunanja, v imenu predmodernega ali postmodernega *drugje*. Globoka ekologija je praviloma radikalna, celo revolucionarna. Zaradi tega lahko v sebi združuje teme tako skrajne desnice, kot skrajne levice, ki se med sabo ločita le po tem, da prva poudarja nacionalno, druga pa lokalno »posamičnost«. Druži ju torej »popolno sovražstvo do vseh oblik humanistične kulture«, zlasti še vseh nasledstev razsvetljenstva. »Okoljska« ekologija sicer tudi temelji na kritiki modernosti, vendar je v tem primeru notranja, reformistična, kar pomeni, da je njen cilj izboljšanje sistema in ne nadomestitev z drugim (*ibid.*, str. 23-26).

V tem pogledu moramo do Ferrijeve misli zavzeti distanco. Najprej se zdi, da je Ferry (1998) velik del globoke ekologije reducirjal na njen skrajni del: »Naj dodam, da se v precej pogledih globoka ekologija približuje tistim vprašanjem, ki jih je Illitch imenoval radikalna ekologija« (opomba na str. 83). Po našem mnenju je storil napako, ki jo v našem delu pogosto omenjamo – idejo je obravnaval redukcionistično. Sicer govori o nevarnosti radikalnega ekologizma, vendar pa pri tem ne potegne meje – kdaj radikalni ekologizem ni več radikalni in preide v zmerni ekologizem (ki pa ne more več predstavljati nevarnosti, temveč postane del iskanja rešitve). Zdi se, da Ferry znotraj globokoekološke misli niti ne priznava obstoja nasprotnega pola radikalnemu, ki pa po našem mnenju vendarle obstaja in ki predstavlja realno in nenevarno idejno alternativo za varstvo narave v prihodnosti. Ekologizem je vse kaj več (in po vsebini drugo) kot pa revolucionarno politično gibanje. Ne zanikamo tistega dela znotraj polja globoke ekologije, ki zastopa radikalne ideje in ki dejansko išče svoj (nedemokratični in nekulturni) izraz tudi na političnem prizorišču – a to je njegov manjšinski in neavtentični del.

Globoka ekologija ne more biti radikalna in/ali revolucionarna, če sledi svoje izvirne in osnovne premise (zato ji pa Ferry očita dvoumnost; prim. Ferry 1998, str. 88). Vseh osem izhodiščnih točk globoekološke osnove je zelo »mehkih« in v ničemer radikalnih (razen morda zahteve po bistvenem zmanjšanju števila ljudi na zemlji). Kritična, neredukcionistična ocena globoke ekologije ne daje osnove, da bi lahko vsakega zagovornika globoke ekologije označili za revolucionarja, radikalca, antihumanista ali anarhista. Celo več: ko govorimo o nadkonfesionalnem karakterju biblične etike varstva narave ugotovimo, da se naravovarstvenik, ki je zagovornik biblične etike varstva narave, pri svojem delu lahko uspešno, tesno in brez zadržkov povezuje z naravovarstvenikom, ki je zagovornik plitve ekologije, a tudi »mehkega« (torej ne-radikalnega) dela globoke ekologije. Razlika v premisah je premajhna, da bi mogla relativizirati pozitivne vidike vzajemnega delovanja.

Ferrijev (1998) ugovor ideji globoke ekologije je v prvi vrsti ugotovitev, da je sovražstvo do umetnega hkrati sovražstvo do človeškega kot takega, saj človek ne more drugače, ker je protinaravno bitje (kar ga dela specifično različnega od drugih bitij). V živalskem svetu je namreč »popolna kontinuiteta«, zaradi katere živali nimajo lastne zgodovine (kulture/civilizacije). Zaveda se, da je kartezijski humanizem nedvomno doktrina, ki je med vsemi največ prispevala k razvrednotenju narave, še posebej živali. Zato je v procesu »razsrediščenja« antropocentrizma vprašanje živali prvo na vrsti. Sam verjame, da je nemetafizični humanizem tisto, kar lahko v prihodnosti reši tako sam »humanizem« kot vprašanja varstva narave.

Pomembno je Ferrijevo stališče do transcendence: čeprav je ne namerava dokazovati, pa se zaveda, da bi njeno popolno zanikanje pomenilo, da človeku ne pripisujemo sposobnosti, da lahko izdela svet, ki bo »presekal z naravno (nezavedno) dimenzijo družbenega ali biološkega življenja« (*ibid.*, str. 29-33). Torej gre pri njem za prepričanje v zmožnost neempirično pogojene preobrazbe (evolucije) kulturnega in naravnega v smeri »izpopolnjenosti«.

Romantika in razsvetljenstvo različno pojmujeta kulturo in zgodovino in Ferry (1998, str. 34-36) obema priznava dobre argumente. Za zagovornike prve je človek človek le, če je ukoreninjen v svoji skupnosti, zaradi česar kritizirajo interpretacijo svobode kot transcendence – če se človek hoče dokopati do svobode brez kulture (odrezan od korenin), potem po definiciji ni več človek. Izkoreninjenje je torej enako razčlovečenju, saj če je za ločevanje odločilno prav dejstvo, da ima človek kulturo, živali pa ne, je odvzem te kulture spust v sfero ne-človeškega. Razsvetljenstvo prav tako kot romantika priznava, da sta kultura in zgodovina človeku lastni, vendar romantika to specifičnost naturalizira, iz nje naredi drugo naravo, ki se ljudem vsiljuje od zunaj in jih s tem determinira. Za romantika abstraktni človek ni več človek, za zagovornika razsvetljenstva pa je prav ukoreninjen človek, ki ga položaj v celoti determinira, reducira nazaj na naravo, s čimer izgubi

človečnost. Ferry zagovarja možnost njune sprave, a daje prednost drugi razlagi, saj če kulturo sestavljajo *posebno*, *obče* in *posamično* (slednje kot zlitje posebnega in občega), prav moment iztrganja občemu v aktu svobode kot transcendence, »predstavlja človeški prostor v pravem pomenu« (*ibid.*).

Pomenljiva je njegova razlaga npravne teleološkosti, za katero meni, da nima temeljev, v kolikor se človeštvo definira preko izpopolnjenosti, oziroma zmožnosti, da preseže naravno ali zgodovinsko determiniranost. Po Aristotelu je vrlina v realizaciji njegovega *telosa*, bistva in končnega cilja obenem. Človek je po Ferriju brez lastne specifične funkcije, v njegovem »konceptu« ni razpoznavnega namena in v njegovi naravi ni razkritega poslanstva; kar po našem mnenju kaže na odsotnost vseh religioznih razlag smisla obstoja človeka. Nadalje meni, da o krepostnem delovanju človeka zato ne moremo razmišljati v okviru (notranjih) smotrov. »Vrlina« (*arete*) je zdaj ne-aristotelovska, beseda, ki v moderni postane rezervirana za ne-naravo, za človeka, in pomeni njegovo različnost od naravnega. »Vrlina« se na področju etike kaže kot preseganje lastnih koristi zavoljo koristi splošnega ali na področju kulture kot iztrganje »naravnim dokazom« nacionalne ali jezikovne tradicije (*ibid.*, str. 39. O Sokratovi intelektualistični utemeljitvi moralnosti (*epistémé* = *areté*; znanje = vrlina), o razmerju med racionalnostjo in etiko, ter o »vrlinah« in/ali vrednotah znanosti, glej Kirm, 1988, str. XXXV-XLI).

Človek, razumljen kot bitje proti naravi, je del tako judovskega izročila, kot učenja kritične filozofije, saj je na prvem mestu njegova ukoreninjenost v družbi in razumevanje sveta preko drugega – kot tak je torej bitje za zakon. Posledica tega je domneva, da med spoštovanjem do narave in skrbjo za kulturo obstaja nepremostljiva (radikalna) antinomija. Vendar, če bi bilo to res, bi vsaka izbira človeka lahko bila le proti naravi in izbira naravnega proti človeku. V tem primeru, če bi hoteli uveljaviti skrb za okolje, bi morali razstaviti in preseči humanizem v vseh njegovih oblikah (Ferry, 1998, str. 40-42).

Antikartezijanstvo in antiklerikalizem sta se povezala zaradi kartezijansko-krščanskega spiritualizma, ki radikalizira ločevanje duše in telesa in ki je po mnenju Ferrija odgovoren, da ljudje tako močno prezirajo živali. Za razliko od tega humanizem (naj bo materialistični ali panteistični) razlike med živaljo in človekom ne vidi v naravi, ampak zgolj v stopnji ter je zato bolj dovzeten za zaščito živali. Plod tega je Grammontov zakon iz leta 1850, ki je v Franciji prepovedal slabo ravnanje z živalmi; vendar zgolj z domačimi živalmi in še to samo v javnosti. Tako ta zakon ostaja antropocentričen, saj se ga je upravičevalo s tem, da s krutostjo in slabim ravnanjem človek poniža samega sebe in tako izgublja svojo človeškost. Zaščita živali je torej v vlogi pedagogike, zoofilija pa lekcija filantropije (*ibid.*, str. 44-49).

Utilitarizem predstavlja veliko več kot zgolj teoretizacijo osebnega egoizma, saj gre za univerzalizem, ki ga povzema misel: »dejanje je dobro, kadar pomaga ustvariti največjo

možno vsoto sreče za največje možno število ljudi, ki jih dejanje prizadeva.« Antropocentristični humanizem je s tem presežen, saj najvišji cilj moralne in politične dejavnosti ni svoboda, ampak kar največja stopnja sreče v svetu – ne samo človeka, ampak tudi tistih bitij, ki lahko občutijo ugodje in bolečino. S tem pa predstavlja eno od treh nasprotnih si filozofskih stališč do vprašanja pravic živali. Drugi dve sta kartezijsko ter republikanska in humanistična tradicija, ki jo po Ferriju predstavljata Rousseau in Kant. Ta daje pravice edino človeku, pri čemer pa cilj ni njegova sreča, ampak svoboda – človeka vežejo do živali le dolžnosti (*ibid.*, str. 49-51).

Individualizem in pravica do avtentičnosti sta ena od temeljev demokratičnega sveta, ki se skozi proces izenačevanja pogojev vse bolj pripisujeta tudi živalim. Na tem mestu Ferry omenja Salta (1894), ki pravi, da naj ljudje za živali zahtevamo pravico do »popolnega razvoja njihovega jaza«. Vendar pri tem Salt pojma pravice noče natančno opredeliti, ampak mu je dovolj, da se (vsaka) žival obravnava kot »spoštovanja vredno bitje na sebi in za sebe«; s tem pa je torej tudi moralni subjekt. Z njim se po mnenju Ferrija strinja tudi Regan (1976, 1989), ki zagovarja, da so živali »subjekti lastnega življenja«. Da žival lahko občuti ugodje in bolečino (kar je predpogoj, da »ima interes«), pa je – tako Ferry – po Singerju (1976, 1979) kriterij njenega razumevanja kot pravnega subjekta in temelj moralnega spoštovanja. Utilitarizem tu presega antropocentrizem (človek ni edini pravni subjekt), razlikuje pa se od globoke ekologije, saj v to definicijo ne vključuje rastlin in mineralov. Za Rousseauja in Kanta pa je prav zmožnost uiti interesom (svoboda), oziroma, da je »brez interesa«, osnovno kar določa dostojanstvo in postavlja bitje kot pravno osebo – temu pa odgovarja samo človek. Kot zaključuje Ferry, je Singer (1990) šel še korak dlje in vse živali, ki lahko občutijo bolečino in/ali ugodje formalno izenačil, ter v nekakšni »preambuli« antispecizma (Singer je prvi uporabil ta izraz) to formuliral kot: »Vse živali (med njimi človek) so enake« (Ferry, 1998, str. 51-59).

Ker se je Singer sam zavedal – tako Ferry (1998), da egalitarnost živali in človeka zaradi »interesa«, oziroma zmožnosti občutiti ugodje in/ali bolečino, ni nujno edini ali najpomembnejši kriterij, je hotel poudariti predvsem nujnost opustitve specizma – zaradi »bistvene kontinuitete med živalsko in človeško vrsto«. Čeprav je priznaval več možnih kriterijev (še zavest, racionalnost, družabnost), ni nikoli zavzel stališča do kriterija svobode, do zmožnosti iztrganja naravi, ki pa vendarle predstavlja osnovo celotne rousseaujevske in kantovske tradicije. Poleg tega naj ne bi bil problem v vsebini argumenta (živali imajo interese), temveč v osnovni premisi, da interes že sam po sebi upravičuje pravico. Nenazadnje pa je kljub očitnim znakom kontinuitete med živalmi in človekom, prav v svobodi nepremostljiv prepad, ki se izraža skozi zgodovino, tako posameznikovo (vzgoja) kot vrstno (politika). Brez svobode pa po Ferriju ni moč razviti kakršne koli normativne etike, kvečjemu je moč računati na napredek etologije (*ibid.*, str. 59-63).

Življenje, če je definirano kot »sposobnost, da delujemo na osnovi nekega smotra«, je analogon svobode. Pri živalih to sposobnost delovanja na osnovi smotra lahko razpoznamo, medtem ko je pri rastlinah (in drugih oblikah bivanja) ne moremo nedvoumno razpoznati. Zaradi tega so živali lahko predmet določenega spoštovanja, saj gre v bistvu za izraz spoštovanja do samega sebe preko njih. Na tem mestu se je Kant dotaknil globin judovske intuicije: človek je bitje proti naravi in bitje za zakon. Ekologizem zato ostaja (nepremostljiva) ovira med različnimi tradicijami kriticizma in judovstva. Pentatevh nalaga, da se zakol živali mora izvajati ne samo brez krutosti, ampak tudi zmerno. Do določene mere je torej razpolaganje z rastlinami in živalmi dovoljeno, vendar ne po mili volji. Takšno stališče Ferry označuje kot modro, saj ga ne upravičuje nobeno naturalistično ali vitalistično načelo, kar je mnogokrat edini »adut« zoofilov. Živalsko »dvoumnost« (menimo, da bi bil boljši izraz »dvonaravnost«) je bilo vedno težko ubesediti. Ferry (1998) je že v idejah evropske filozofije druge polovice 18. stoletja našel mnogo teoretičnih izhodišč, v skladu s katerimi živali nikakor niso razumljene zgolj kot stroji. To misel je pozneje v 20. stoletju na svoj način povzel Heidegger, ki je svoj pogled na svet oblikoval v definiciji: »Kamen je brez sveta, žival je revna s svetom, človek je tvorec sveta« (str. 66-74, citat str. 75).

Odzivi na dražljaje iz okolice se pri mnogih t.i. višje razvitih živalskih vrstah zdijo kot rezultat višjih kognitivnih sposobnosti. Zdi se, da nekatere vrste živali svobodno izbirajo med različnimi možnostmi, da bi zadovoljile svoje želje. Bolj, kot so te sposobnosti očitne, bolj je človek sposoben vživetja, s čimer pa tudi lažje priznava višjo stopnjo sorodstvenosti – ter posledično tudi več pravic. Delovanje v smeri zadovoljevanja želja in svobodno izbiranje med različnimi možnostmi, ki se zdi, da sta lastnosti nekaterih živali, omogoča človeku vzpostavljanje tesnejšega odnosa z njimi in priznavanje pravic, ki jih do ostalih vrst ne čuti in ne priznava. Pri tem npr. dejstvo, da se pes, ko se vidi v zrcalu, ne prepozna, ni ključnega pomena, da ne bi psu pripisali vsaj neko obliko posedovanja svobodne volje. V priznavanju »inteligentnosti« in »razvitosti« je človek zelo subjektiven in zato tovrstno razvrščanje nima posebnega znanstvenega pomena, ima pa zagotovo vzgojnega. Povprečni človek zato težko verjame, da je lahko hobotnica tako »pametna« kot pes, ali da je vrana »pametnejša« kot konj. Že to, da so papige »pametne«, je dovolj težko sprejeti, saj so ptice praviloma »neumne«. Sesalci, kot npr. kit, delfin, pes, konj, opica, smejo biti »pametni«, a svinje več ne (četudi so sesalci), saj je dosti lažje omejiti svobodo in pojesti nekoga, za katerega meniš, da ni »pameten« in zato tudi ne trpi in ne čuti pomanjkanja »svobode«.

Eden od najtežjih Ferrijevih (1998) očitkov ekologizmu je v absurdni alternativni, ki velja znotraj ekologizma: »korak nazaj ali barbarstvo«. Tovrstno alternativo povsem zavrača in kot eno od možnosti preseganja tradicije kartezijskega antropocentričnega humanizma (tudi t.i. »metafizike subjektivnosti«) postavlja zgled kanadskih odborov za živalsko etiko (op.: sam izraz »živalska etika« ni primeren in bi ga bilo bolje nadomestiti z »etika do živali«). Zaveda pa se, da »potrebujemo neko sintetično pojmovanje, ki bo med »pustiti-

biti«, heideggerjansko »Gelassenheit«, in oblastnim »civilizacijskim« delovanjem kartezijancev«. Ferry poziva na nenormativno vljudnost in omiko, sami pa menimo, da je sinteza znotraj biblične ontološke utemeljitve že zdaj mogoča.

V teoriji novega ekološkega fundamentalizma je humanizem prvotni vzrok ekološke krize in kot tak ne more predstavljati zdravila za krizo. Ferry navaja Devalla (1980), ki kot teoretik tega gibanja (ideje), meni, da sta za 20. stoletje značilna dva tokova ekološke misli, a je pri tem prvi, reformističen, v primerjavi z drugim, revolucionarnim, nezadosten. Slednji si prizadeva za novo metafiziko, novo epistemologijo, kozmologijo in novo naravovarstveno etiko. Nova vizija sveta, ki ima svoj zgled v misli norveškega filozofa Naessa (skupaj z Devallom in Sessionsom), nosi ime »deep ecology«. Greenpeace in Earth First imajo v njej idejno oporo svojih gibanj, kot tudi mnoge stranke zelenih in nekateri filozofi, kot Jonas in Serres (Ferry, 1998, str. 81-83). Menimo, da vsaj uvrstitev Jonasa med filozofe globoke ekologije zasluži natančnejšo kritiko.

Menimo tudi, da je pomemben korak v smeri definicije in širše družbene uveljavitve in utrditve biblične etike varstva narave uspel Midgleyevi (1983, 1985). Po njej nam naša moralna tradicija, vsaj od renesanse dalje, sploh ne omogoča več ustrezne verbalizacije – kot spontane reakcije naše tenkočutne vesti ob soočenju z uničevanjem (uničenjem) narave. Kot posrečen, a neverjeten (in zato dokazujoč) primer daje »popravljen« zgodbo o Robinsonu Crusoeju, ki da ob odhodu z veseljem uniči ves otok. Naše etične dolžnosti so od renesanse naprej del moralne tradicije, ki jo določa kontraktualistični model odgovornosti v odnosu do posameznikov, ki jih obravnavamo kot sebi enake. Polje veljavnosti moralnih pojmov se je zaradi modela družbene pogodbe omejilo samo na ljudi. »Popravljen« zgodba o Robinsonu pa tako dokazuje *ad absurdum*, da imamo moralne dolžnosti še do drugih entitet: ljudi, zarodkov, živali, rastlin, neživih, predmetov, sistemov, sebe in Boga (Ferry, 1998, str. 83-85).

Protihumanistične težnje globoke ekologije so preko holističnega vitalizma (»živo« kot edino sidrišče ciljev avtentičnega življenja) v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja našle svoj »dom« v dveh nasprotnih političnih taborih: nemški romantiki (ter tudi v skrajni francoski desnici) in levici. Prispodoba prve je lahko drevo, saj kot mogočna rastlina predstavlja učiteljico morale, predmet občudovanja, ker je najzvestejša skrivnemu razumu, »najbolj sublimni filozofiji, ki je sprejemanje nuje življenja«. Kot levičarski analog takega pogleda Ferry postavlja Jonasa, saj je ciljem svoje etike odgovornosti želel »najti dom v naravi«. Čeprav se Ferry zaveda pomislekov, da bi Jonasovo (protihumanistično) etiko uvrstili v ozek okvir filozofije biologije, pa je njegov glavni očitek ta, da je človek pri Jonasu realnost narave, produkt naravne (naključne) evolucije in manj kot resničnost svobode. Čeprav je prevzem odgovornosti pri Jonasu prostovoljen, pa je njegovo temeljno izhodišče, da »življenje reče da življenju« vse prej kot zadostno za njegovo netranscendenčno utemeljitev vrednot *nad* življenjem (če ni onstran življenja nič). Strinja

se s tistimi, ki ugotavljajo, da utemeljitev etike v biologiji ni zadostna, saj to, da narava »pravi DA življenju«, ne utemeljuje etične nujnosti akcije za njeno ohranitev. Povsem drugače je to videl Schweitzer, ki je menil, da »etika torej obstaja v tem, da doživljam nujno, da vsej volji do življenja izkazujem enako spoštovanje do življenja kot svoji« (1991, str. 1203). Sicer gre pri tem resda za mistično navdihnjeno čutenje in ne za znanstveno interpretacijo in na njej utemeljeno etiko – čeprav je Schweitzer sam svojo etiko imenoval tudi razumsko. A če je pri Schweitzerju »da« življenju dovolj dobra osnova za utemeljitev naravovarstvene etike, pa Ferry to možnost odločno zavrača. Ferry zaključuje, da sprejetje kantovskega tipa humanizma ni nujno v primeru, ko bi bile svoboda, zavest in volja sestavni del narave. V tem primeru bi bil po zgledu filozofije Schellingovega romanticizma človek del naravne evolucije in ne več bitje proti naravi (1998, str. 92-100).

Jonasova »hevrstika strahu« po Ferriju (1998) temelji na ogromnem prepadu med obsegom naše vednosti in potencialom uničenja, s katerim razpolagamo. Tehnika uhaja nadzoru (kot neizogibno dejstvo to opisujejo mnogi miti – pri čemer dodajamo, da je to še en dokaz, kako visoka literatura potrjuje sedanost) in svet je postal tako kompleksen, da ni moč predvideti (vseh) posledic naših odločitev (tehnoloških, ekonomskih in političnih). Strah dobi(va) razsežnosti moralne dolžnosti in celo spoznavnega načela, s čimer presega samo etiko in prehaja na polje teorije. Iz tega strahu izvira skrb za prihodnje rodove in aktivna odgovornost se začne že z vprašanjem »Kaj bo z *njim*, če *jaz* ne poskrbim zanj?« Manj, kot smo gotovi v odgovor, večja je odgovornost. Strah za drugega, za prihodnje rodove, po Jonasu določa sodobno ekologijo. A po Ferriju je občutek strahu še vedno le občutek in zato egocentričen – in prihodnji rodovi so omejeni samo na naše otroke. Vendarle pa priznava, da je ekologija verjetno »prvo revolucionarno politično gibanje, ki temelji na uničenju nevarnosti smrti in je v vseh točkah sovražna utopijam«. Vendar pomanjkanje transcendence zaradi postavitve življenja kot najvišje vrednote med vsemi (če ni nič onkraj ali nad biosfero) vodi v spoznanje, da je »bolje biti rdeč kot mrtev« (*ibid.*, str. 100-102. Na tem mestu se je prevajalec po našem mnenju pravilno odločil za rabo besede »vrednota«.).

Utemeljitev prakse z objektivnostjo katere koli znanosti po Ferriju ni možna (takšni poskusi so med drugim privedli do nacizma in stalinizma), vendar prav ekologizem poskuša znova dokazati nasprotno, in sicer s treh vidikov. Prvi je utilitarizem, katerega problem je matematična izračunljivost interesov – v kolikor je »matematika strasti« sploh možna. Drugi je biologija kot filozofija življenja, ki lahko ponudi objektivno osnovo etike (narava sama vsebuje določne cilje, smotre – npr. samoohranitveni nagon in »vztrajanje v bitju«). Po Jonasu se prepad med *biti* in *morati* lahko zapre z utemeljitvijo »dobro« ali »vrednost« v bitju samem, čeprav po Humeovem argumentu iz *je* ni moč izpeljati *mora biti*. Človek ni zgolj avtonomno bitje (kot v humanizmu, značilnem za družbe, ki so urejene na način republike), ampak proizvod narave, ki je sposoben umeti in postati odgovoren za zakone – svoje in naravne. Ekologija (op.: zopet je mišljena kot nazor) tako

stremi po aristotelovskem kozmosu in redu sveta, kot ga je odkrila teoretična modrost, v kateri je še prostor za imanentne pravice in prepoznavno vlogo in mesto slehernega. Po Ferriju si tako Serres kot Jonas želita konca nedoločenosti, kot značilnosti demokratičnega dialoga (*ibid.*, str. 102-105). Naš pomislek je, ali bo, kot pravi Serres, v naslednjem obdobju morala res postala objektivna.

Tretji vidik je vračanje (obračanje) k tradiciji empirizma. Gre za svojstven paradoks, saj je Hume prehajanje od znanosti k etiki (od *je* k *morati*) najodločnejše zavračal. Callicott (1984) – tako Ferry – kot globoki ekolog teh poti ne krši tako kot Jonas in Serres, ampak dokazuje, da je moč ostati zvest empiriji in kljub temu izvršiti ta prehod. Če ekologija želi utemeljiti moralno vizijo sveta, je treba znanstveno utemeljiti naravovarstveno etiko – in to znotraj Humeove filozofije. Čeprav je Callicottov silogizem po mnenju Ferrija dosleden, pa na koncu ne preseže stopnje etologije. Ferry tako vidi v vsakem pristašu globoke ekologije nekoga, ki ga vodi odpor do modernosti, sovraštvo do današnjega časa in ki zato niha med dvema revolucijama: romantično-konzervativno in progresistično-protikapitalistično. Cilj je v obeh primerih konec humanizma, pri čemer sta lahko celo nacizem in skrajno kulturno levičarstvo primerna podlaga za uresničitev tega cilja (Ferry, 1998, str. 105-107).

Menimo, da ravno v tem vmesnem polju objektivizacije morale in ohranitve pozitivnih vidikov humanizma (kot je npr. kultura), biblična etika varstva narave lahko nastopi kot alternativa. V tem primeru torej ne gre za korenito ali revolucionarno prenovu humanizma v njegovih temeljih, temveč za njegovo popravo. Objektivnost bibličnih etičnih načel izhaja iz ontološko-transcendenčne utemeljitve sveta kot nečesa, kar je »dobro«, ter iz razumevanja človeka kot naravnega bitja, ki je zaradi svoje svobodne volje edino presežno bitje. Notranji smisel narave je njej lasten in neodvisen od človeka (narava ima vrednote na sebi) – ni pa samozadosten. V popolnosti se lahko uresniči le v povezavi z zunanjim smislom. To se zgodi s tem, ko se notranji smisel narave stopi s smislom obstoja človeka. Šele tako lahko oba dosežeta svojo polno aktualizacijo v eshatološkem koncu.

V enem izmed del o pomenu nacistične ekologije je Schönichen (1934, 1942), eden glavnih nacističnih teoretikov okolja (njegovi deli sta »Naturschutz im dritten Reich« in »Naturschutz als völkische und internationale Kulturaufgabe«; sam temeljni zakon pa se je imenoval »Reichsnaturschutzgesetz«), varstvo narave že v naslovu definiral kot narodova in mednarodna kulturna naloga (na str. 114, v Ferry, 1998, prevajalec isto delo prevaja z Zaščita narave kot »ljudska« in mednarodna kulturna naloga. Vendar ga mi namerno prevajamo z »narodova« prav zaradi izkazane in priznane narodotvorne/državotvorne komponente, ki jo v sebi nosi identifikacija z lastnim ozemljem.). Ekološka skrb in politika sta se uskladili prav v zakonih nacistične Nemčije in teksti teh zakonov so pozneje navdihnili globoko ekologijo. To dokazuje s podobnostjo zelo izdelanih besedil, ki so značilna tako za neokonzervativno razlago kot globoko ekologijo; in s tem, da se filozofski

temelji nacističnih zakonov pogosto ujemajo z idejami globoke ekologije, saj oboji temeljijo na istem romantičnem/sentimentalnem odnosu med naravo in kulturo. Ferry razlaga, da pripadati kulturi pomeni biti brez domovine, biti izkoreninjen/iztrgan, biti protinaraven ter biti usmerjen v transcendenco. V kolikor se pripadnost kulturi dojema na tak način, potem ne čudi, da je tako globokemu ekologu kot hitlerjancu skupno preziranje vseh, ki za sebe trdijo, da pripadajo določeni kulturi (1998, str. 109-111).

Po Ferrijevem mnenju je eden največjih problemov teh dveh nacističnih naravovarstvenih zakonov ta, da nista izključevala sovraštva ljudi – čeprav ga po drugi strani tudi nista vključevala (*ibid.*, str. 110-112). Ne vemo sicer, zakaj bi se zakon o varstvu narave naj hkrati jasno opredeljeval tudi o ljubezni ali sovraštvu do ljudi. Vsak zakon na neki način odraža vrednotni sistem družbe v kateri je nastal. To pomeni, da se preko zakonov lahko bolj ali manj natančno predvideva, kakšna je hierarhija vrednot znotraj neke družbe. Vendar pa je po našem mnenju pomembnejše vprašanje, kaj je bilo v kulturi nacistične Nemčije tisto posebno, zaradi česar so bile ideje varstva narave tako zlahka in široko sprejete. Ferry opozarja, da je zlasti judovstvo (kot tudi še post-heglovska kritika in francosko republikanstvo) človeka poudarjalo kot bitje transcendence in s tem bitje proti naravi. Usmerjenost v transcendenco pa je, kot smo omenili že prej, ena od temeljnih značilnosti »kulturnosti«. Ker prav judovstvo tako zelo poudarja »kulturnost« in ker nacisti »kulturnost« enačijo z »biti brez domovine«, »ne pripadati naciji« in »biti izkoreninjen iz vsake skupnosti«, je logična posledica, da so bili nacisti proti-judovski. Narava (geografsko zamejena s političnimi mejami domovine) je za nacista »sidrišče« nacionalnega – mesto, kjer ima nacija, ki ji pripada, svojo stalno referenčno točko.

Po našem mnenju je velika privlačnost narave v času nacizma bolj refleksi, izzvan iz primarnega sovraštva do Judov, ki nimajo svoje »judovske zemlje«. Hiebert (cit. po 1996, str. 115) navaja Bruegemanna (1982), ki Izraelce imenuje »landless people« (narod brez zemlje) in »sojourners on the way to a land« (popotniki na poti do zemlje). Judeja kot realna geografska pokrajina sicer obstaja, vendar so Judje kljub temu že stoletja razseljeni po vsem svetu. V kolikor bi Judje bili v vseh pogledih podobni Nemcem, bi slednji prvim težko karkoli očitali. Tako je bilo potrebno delitev in diskriminacijo (kot tudi pregon in genocid) utemeljiti prav na razlikah – te pa so morale biti tako jasne in očitne, da jih je lahko doumel in sprejel vsak povprečen Nemec (dejanski razlogi pregona in genocida so bili seveda drugje – v tedanjih razmerjih političnih in ekonomskih sil – vendar to za to delo ni pomembno). Poleg ostalih razlik (pripadnost veri) je prav razlika v »lastništvu« domovine prispevala svoj delež pri »legitimizaciji« tega ločevanja. Potenciranje močnega nacionalnega naboja do lastne nemške zemlje je bilo smiselno le zato, ker Judje niso bili v položaju, da bi lahko storili enako. Gre torej za izgovor in ne za dejanski vzrok – ki so ga pa ideologi nacistične Nemčije uporabili predvsem zato, da bi se na vsem dovolj jasen in sprejemljiv (celo všečen) način lahko potegnili ločnica med Nemci in Judi (pravih motivov za genocid Judov se povprečen Nemec v popolnosti verjetno niti ni zavedal). V ozadju so

bili torej drugi interesi, ki so narekovali močno javno poudarjanje razlike v pripadnosti naravnemu okolju domovine.

Vprašanje pomena t.i. »domovinske« narave, kot nacionalne referenčne točke, pa s tem še ni docela odgovorjeno. Samoumevno je, da velja, da v kolikor ljubim »slovensko« naravo, kljub temu (ali pa prav zato) lahko ljubim tudi »aljaško«, »afriško« ali katero koli drugo naravo (narava ne pozna narodnostne pripadnosti in te primere navajamo v narekovajih, da bi lažje ponazorili geografski domet odnosa posameznika do narave). Ljubezen do »aljaške« ali »afriške« narave, oziroma narave kot take, ni pogojena s prejšnjo ljubeznijo do »slovenske« narave. Ne trdimo, da npr. za Slovenca/-ko ljubezen do narave lastne domovine predstavlja že zadostni pogoj za ljubezen do celote narave. Vendarle pa gre za vprašanje verjetnosti. V kolikor neki Slovenec/-ka ljubi naravo svoje domovine, je večja verjetnost, da bo ljubil tudi ostalo naravo. Da bo nekdo iz Slovenije ljubil naravo Aljaske, hkrati pa narave Slovenije sploh ne (ali da bo do nje povsem indiferenten), ni nemogoče, je pa malo verjetno. Menimo, da je del razlogov za to moč najti tudi v vsakodnevni in enostavni medijski dosegljivosti tujih krajev, ko se preko tiska, televizijskih programov in medmrežja predstavlja narava oddaljenih območij (pri tem igra zelo pomembno vlogo sam izbor in način te predstavitev, torej uredniška odločitev kaj in kako predstaviti).

Za človeka, ki se ni čustveno ali razumsko opredelil do narave v svoji neposredni okolici, je manj verjetno, da bo vzpostavil boljši odnos do ostale narave. Če mi je vseeno, kaj se dogaja z naravo okoli mene, je manj verjetno, da me bo skrbelo, kaj se dogaja s »tujco« naravo sto ali tisoč kilometrov stran. Trdimo, da stanje odnosa nekega naroda do »lastne« narave, kot se je oblikovalo v procesu civilizacijskega razvoja, pomembno sovpliva na oblikovanje odnosa posameznika do narave zunaj geografskih meja države. V skladu s to trditvijo je manj verjetno, da bo nekdo, ki mu ni mar za stanje narave v Sloveniji, šel v tuje kraje reševati krite ali deževni gozd, kot pa če mu/ji je mar. Lahko, da se bo aktivno angažiral prej v tujini kot pa doma – vendarle pa je verjetneje, da bo predhodno že imel (četudi pasivno ali podzavestno) vzpostavljen odnos do »lastne« narave. Menimo, da oblikovanje zavesti o pripadnosti nacionalni naravni referenčni točki nima nujno etično-normativnega značaja. Kljub temu pa to še zdaleč ne pomeni, da ta zavest, v kolikor obstaja, nima nobenega vpliva in pomena za samo naravovarstveno etiko.

Pretirano poudarjanje tega pomena lahko ima tudi negativne posledice – samozadostnost in zapiranje znotraj lastnih meja. Kljub vsemu pa vsaj načeloma velja, da je bolje, da je odnos posameznika do narave lastne domovine čim močnejši. Tako je namreč večja tudi verjetnost, da bo taisti posameznik imel podoben odnos še do preostale narave. Biblična misel po našem mnenju hkrati in enakovredno zaobjema razmerja znotraj obeh možnih poti: pot od makrokozmosa k mikrokozmosu in pot od mikrokozmosa k makrokozmosu. V skladu s prvo potjo je svet (celoten univerzum) dober zaradi dobrega Stvarnika – torej je lahko edino takšen tudi moj/naš del tega stvarstva (neposredna okolica, ozemlje nacionalne

države). Po drugi poti pa je človek iz prahu zemlje, vendar ne iz prahu neke »splošne« zemlje, imaginarne, marveč konkretne, te, ki me obdaja (človek zraste in živi s pomočjo hrane iz bolj ali manj lokalnega, regijskega prostora. To je v zadnjih desetletjih veliko manj očitno spričo globalne trgovine s hrano, vendar različni možni vidiki tega dejstva niso predmet naše obravnave. Zaenkrat je vsaj zagotavljanje vode še vedno pretežno regionalno pogojeno). Poleg tega je človeku dana v varstvo in upravljanje (kot vir preživetja) povsem konkretna zemlja; ker smo po bibličnem izročilu vsi ljudje bratje in sestre, je moč sklepati, da je skladno z duhom biblije, da so pravice in njihove dolžnosti ostalih ljudi do »njihove« zemlje (ter iz tega izhajajoče vrednotenje zemlje) enake ali vsaj zelo podobne našim pravicam in dolžnostim do »naše« zemlje.

Nekateri vidiki potrebe po nacionalni naravni referenčni točki se kažejo tudi v judovskem prazniku Tu Bishvat. Takrat se v skladu z običajem posadijo drevesa, v spomin na izgubljeno (nenajdeno) domovino, v kateri je malo dreves in kjer je vsako drevo velika vrednota. V Tori (podobno v Talmudu) je prepovedano uničevati sadno drevje in to celo v vojni. Še več: drevo (resda samo tisto, ki daje jed in s tem življenje) je vredno strožjega varstva od sovražnika: »Je mar drevo na polju človek, da bi ga moral oblegati?« (5 Mz 20,19-21). Da bi preprečili izgubo naravnih gozdov, so starešine Judom prepovedali povsem nekontrolirano pašo koziroma. Še danes mora v Izraelu vsak, ki hoče uničiti drevo, za to prej dobiti dovoljenje, čeprav je drevo na njegovi posesti (Tubishvat, 2007).

»Uspeha« naravovarstva v nacistični Nemčiji potemtakem ne razumemo kot posledico vsesplošnega sovraštva do ljudi ali logične zveze nacizem-vrednote-ekologizem, ampak nezrele racionalizacije želje po upravičenju nasprotja vsega, kar je značilno judovsko. V podkrepitev trditve, da nemško-nacistični ekologizem ni zgolj zunanji izraz absolutne in popolne negacije vrednot drugih nacij, lahko navedemo neskrito zgledovanje in prevzemanje na področju arhitekture (antična Grčija in Rim), umetnosti (Francija) in mitologije (Germansko-skandinavski miti) s strani vodilnih ideologov in voditeljev takratne nacistične Nemčije.

Nikakor pa ni moč zmanjševati pomena naravovarstvenih zakonov v takratni Nemčiji samo zato, ker je bil nacizem prevladujoča ideja. Jasno je treba izpostaviti, da ekocentrizem ne vodi nujno v nacizem. To so bili prvi pravni akti te vrste, ki so postali del pravnega reda takrat ene gospodarsko najrazvitejših družb zahodnoevropskega tipa. S tem pa se je zgodil tudi neke vrste družbeni preboj naravovarstvene misli, ki tako ni več ostala zgolj stvar posameznikov, nevladnih organizacij, civilne iniciative ali prostovoljnega udejstvovanja, marveč je dobila svoje trdne institucionalne okvirje. Preseneča, da je bilo to institucionaliziranje varstva narave več kot samo odziv ali refleks na ekološko krizo – saj te takrat (vsaj v današnjem obsegu) sploh še ni bilo. To z drugimi besedami pomeni, da so naravo vendarle želeli varovati, ne zato, ker je ogrožena in ranljiva, ker izginjajo habitati in vrste ali ker primanjkuje pitne vode, ampak ker se jo mora, ker je nesporna vrednota in ker

je to dolžnost in odgovornost človeka do svoje domovine. Le na varni, ohranjeni in zdravi zemlji človek sme upati na trdno in obetavno prihodnost zase in prihodnje rodove. A ne zgolj po materialni plati, temveč tudi po duhovni – lepa, varovana in ohranjena domovina vzbuja, krepi in ohranja občutek pripadnosti narodu in domovini. Globoka ekologija se je tako v svojih začetkih vsaj v dobrem delu lahko zgledovala po že obstoječem, čeprav domnevamo, da je bilo v tistih zakonih vseeno več antropocentričnih, kot ekocentričnih elementov. Vendar že samo dejstvo, da je šlo za legalizacijo varstva narave v državi, ki je zelo močno poudarjala pravni red in ker se v teh zakonih že razpoznavajo tudi nekateri obrisi ekocentrične ideje varstva narave, so ti zakoni nesporno izrednega pomena v evoluciji varstva narave kot ideje in kot znanosti.

Dokaz, da varstvo narave v Nemčiji ni bil nekakšen »nacistični izum«, ki se je rodil in padel skupaj z njim, po našem mnenju predstavlja tudi dejstvo, da je prav v Nemčiji še vse do konca prejšnjega stoletja bilo aktualno vprašanje ustavnih pravic narave. Greisch (Jonas, 1997) je v intervjuju z Jonasom navajal osnutek zakona nemške vlade, ki je predpisoval, da bi se zaščita narave in okolja vnesla v nemško ustavo. Že pred tem pa je besedilo zakona v prvem členu predvidevalo, da naj bo narava zaščiten, ne samo v dobro človeka, temveč »sama po sebi, zaradi nje same«. Jonasi je bila ideja zapisa zaščite narave v ustavi zelo všeč, saj se je za to po lastnih besedah že sam javno zavzemal l. 1987, ko je predlagal, da bi se to vključilo v ustave odgovornih sodobnih demokracij. Po njegovem mnenju je to enako upravičeno kot temeljne človekove pravice in vse kar zadeva mir: temeljni interesi narave so namreč neločljivi od temeljnih človekovih interesov. Zavračal pa je idejo, da bi po zgledu Serresa z naravo sklenili »naravno pogodbo«. V tej točki je bil odločen in je naravo jasno opredelil kot nekaj, kar nikakor ne more biti pravna oseba (*ibid.*, str. 228-229; prim. Visković, 1995, str. 602).

6.2.2.2.1.1 »Narava« narave

V grobem bi lahko vrednotne predstave o naravi v modernem času delili v okvire dveh estetik: klasicizma in sentimentalizma. Za prve, ki so »doma« v Franciji, je oddaljevanje od avtentične narave zdravo, celo edino smiselno. Zaradi bistva narave, torej same »narave narave«, je potrebno uporabiti umetnost in znanost, naravo je potrebno »geometrizirati«; od tod izhaja misel, da je francoski vrt v bistvu bolj naraven kot pragozd. »Lepo« je lahko le »umetna predstava neke resnice razuma«, kar neoskrunjena, divja narava (ki ponuja le poganske podobe in je zato na meji s satanskim), zagotovo ni, oziroma je to lahko zgolj »počlovečena« narava (Ferry, 1998, str. 112-113). Nasprotno pa estetika čustva poudarja izvorno avtentičnost narave, ki je »božja« zveza telesa in duše (*ens perfectum*), čustev in razuma. Nacistična ekologija je tudi s tem, da je besedo »narava« ponemčila (*ibid.*, str. 114-115, 144) iz »Natur« (ki je »slabega« latinskega izvora) v »Urlandschaft« vzpostavila

most med estetiko čustev in globoko ekologijo, ter tako ljudem še bolj približala osnovno sporočilo: svet si zasluži spoštovanje kot tak, neodvisno od upoštevanja človeških bitij (*ibid.*). Biblična etika varstva narave razume svet kot »dobro«, kot etično kategorijo torej, tudi brez človeka, a zato še ni del globoke ekologije. Slednja je veliko radikalnejša, ko npr. pravice divje narave enači ali postavlja pred pravice polj. To argumentira s tem, da »pravice polj« izhajajo iz utilitarističnega, s tem pa tudi »nenaprednega« antropocentričnega vidika (Ferry, 1998, str. 115). V biblični etiki varstva narave pa udejanjanje izvorne vloge človeka ne gre na škodo pravic narave – ko gre na škodo narave, človek presega svoje pravice, oziroma podeljeno mandatarstvo. Problem nastane, ko se zaradi upoštevanja načela, da je med večjim in manjšim zlom potrebno izbrati manjše, se zloraba pravic človeka do narave običajno razume kot manjše zlo.

Ferry (1998) priznava, da nikoli, ali vsaj še dolgo, ne bo razumnega soglasja okrog same »narave« narave. Zanj etični, politični ali pravni smotri nikoli ne bivajo v naravi – njej so lahko lastni le zunaj-moralni smotri. Narava ni agens, bitje z lastnostjo reprocitete, kar lahko nudi pravni *alter ego*. Tistim, ki vrednotijo biosfero v celoti, ker daje življenje, pripisuje fundamentalnost. Zanj so »škodljivci« dejansko samo škodljivi, katastrofe so nesreče (in ne naravni dogodki) in virusi naravno zlo (za ljudi); ter tako daje emotivne vrednotne sodbe, ki niti ne skrivajo ambicije apologije antropocentrizma. Narava sicer ima svoje vrednote, do katerih imamo obveznosti, a nikoli ne bo pravni subjekt. Zato ni jasno, kaj je tisto, kar je v naravi potrebno spoštovati. Ferry ne pristaja na to, da bi morali spoštovati naravo kot tako v njeni celoti. Njegov ugovor vsem, ki vidijo v biosferi »dobro«, je, da takšno dojetje rezultira v prepovedi vsakršnega intervencionizma (*ibid.*, str. 143-145, 149-150). Vendar Ferry po našem mnenju v tem očitku neupravičeno predpostavlja, da bo vsak poseg, ki ga načrtujemo in želimo, vodil le iz dobrega v slabo; in da sploh ni možno poseči tako, da bo »dobro« ostalo »dobro«. Sicer resda velja, da je v današnjem času zelo veliko posegov v prostor takih, ki povzročijo poslabšanje ekoloških razmer. A to ne pomeni, da je vsak poseg nujno takšen in da ne more biti tudi obratno. Z etično-odgovornim odnosom se je moč izogniti nevarnosti posegov, ki bi poslabšali stanje v naravi, ali pa jih je moč vsaj zelo omejiti.

Globoki ekologiji Ferry očita postavljanje narave (univerzuma) za etični model – kar pa da je nesmisel, ker »kot da je red sveta po sebi dober, vsa pokvarjenost pa izhaja iz človeške vrste«. Prav to pa trdi biblična etika varstva narave: ker v naravi razen pri človeku ni svobodne volje, narava tudi ne more storiti zla (greha), je lahko le »naravna«, saj ne more »nameravati« nekaj slabega. O »nedolžni« naravi bi bilo prav tako napačno govoriti, saj narava niti nima potenciala, da bi bila ne-nedolžna (tudi vse bolezni, vremenske katastrofe, škodljivci kulturnih rastlin itd., so samo dojetje človeka in ne objektivna resnica). Vendar pa biblična etika varstva narave zato še ne postavlja kozmosa kot etičnega modela – ta je možen zgolj iz odnosnega razmerja, kjer je pa prvi pogoj, da se »stranka« tega

odnosa zaveda, da gre za odnos, da je v odnosu – to pa je samo človek. Brez človeka ni etike, s človekom pa etika ne more biti ne-človeška (1998, str. 141-143).

Red naravnih stvari in naravne stvari same so po bibličnem izročilu lahko samo dobre – in čaka jih eshatološki konec, ki bo po krščanskem verovanju dober. To lahko spremeni samo človek z dejanji svobodne volje. Ne gre za sakralizacijo ali sakralni karakter naravne harmonije, kot pravi Ferry (1998, str. 144), ampak za sakralni izvor te harmonije. Ker Ferry ne dopušča možnosti obstoja Boga, tovrstni metafizični ali mistični optimizem v celoti zavrača. Projekcija kakršne koli »notranje vrednosti« v svetu je zato zanj lahko le subjektivni ali humanistični moment. V naravi ne more bivati smoter, ki je moralen, kot je to poskušal dokazati Jonas. Valorizacija narave je dejanje ljudi in potemtakem je po njegovem vsaka normativna etika nujno humanistična in antropocentrična. Vseeno pa se zaveda, da nasprotja zaradi tako različnih in nasprotujočih si razlag še dolgo ne bodo presežena, a je zaradi vse večje krize potrebno čim prej ukrepati. Pri tem poziva na »slavno previdnost Starih«, na *phronesis*, staro modrost kot intelektualno vrlino (definiral jo je Aristotel), praktično modrost, sposobnost razmisleka kako in zakaj naj ravnamo, da bi spremenili stvari (zlasti naša življenja) na bolje in dosegli zastavljene cilje (*ibid.*, str. 151-153). Aristotel je s *phronesis*, tako Tugendhat (1991), želel izpeljati, kaj je glede na dane okoliščine pravilno ravnanje, iz moralne vednosti. To je različno Kantovi utemeljitvi »zakonske etike« na splošnem moralnem načelu, zaradi česar se zdi, da v kantovski etiki ni prostora za *phronesis* (v tem delu definirana kot sposobnost pravilnega konkretnega npravnega presojanja). Pri Aristotelu *phronesis* ni »prosto leteča« sposobnost razuma, ampak je odvisna od afektivne konstitucije človeka – torej vzgoje (*ibid.*, 1187-1188. Avtor sicer meni, da tudi v moderni, postkantovski etiki, *phronesis* ponovno pripada pomembno mesto.).

Nujnost ukrepanja na področju varstva narave ni pogojena s filozofsko, versko ali znanstveno razlago ozadja tega delovanja, ampak s kroničnostjo in naraščajočo akutnostjo sodobnih naravovarstvenih problemov ter zavedanjem o njih. V tem pogledu sklicevanje na *phronesis* lahko predstavlja način preseganja razhajanja med različnimi pogledi na filozofske, etično-moralne, kulturne, civilizacijske, religijske in/ali metafizične argumente varstva narave. Vprašanje, ali bi bilo tako tudi, v kolikor ti ekološki problemi ne bi že neposredno vplivali na standard in zdravje ljudi ter ekonomije držav, ostaja zgolj hipotetično, saj je vsaj od priznanja človeških vzrokov za globalne klimatske spremembe stopnja soglasja o nujnosti planetarnih naravovarstvenih ukrepov (zmanjševanje emisij toplogrednih plinov) iz leta v leto višja. Menimo, da so strategije, politike, načrti in ukrepi za zmanjševanje onesnaževanja narave in nezaželenega spreminjanja habitatov vsaj na ravni vlad, držav in gospodarstev v pretežni meri okoljevarstvenega značaja in ne naravovarstvenega. Motivi za to so namreč predvsem v instrumentalni vrednosti narave: zaradi ohranitve visoke ravni življenjskega standarda, stalne gospodarske rasti, stabilnosti gospodarstev, zagotavljanja primernih pogojev za življenje in delo ljudi ipd. Le izjemoma

lahko na ravni vlad, držav in mednarodnih instanc ugotovimo »čisto« naravovarstvene motive pri sprejemanju politik, strategij, odločitev in ukrepov za ohranitev narave (tako niti kampanja bivšega podpredsednika Združenih držav Amerike Al Gore-a (2007) ne sodi (popolnoma) v sfero naravovarstva, ampak prej okoljevarstva. Med izjeme bi lahko uvrstili nekatera »zaprta območja«, ki so jih razglasile posamezne države zgolj zaradi narave same). Strinjamo pa se s Ferrijem (Ferry, 1998, str. 142-143), da ekocentrizma, očiščenega vsakršnega antropocentrizma, ki bi lahko govoril in opisoval vrednote mimo človeka, ni in ga ne more biti.

Tako v tem trenutku varstvo narave ni več zgolj gibanje, ampak postaja (morda kljub vsemu še vedno prepočasi) sestavni del sodobnega političnega in družbenoekonomskega življenja. Pripadnost varstvu narave ni več izbira, ampak nuja. Zato ne preseneča, da se z varstvom narave poklicno ali ljubiteljsko ukvarjajo predstavniki zelo različnih političnih in ideoloških provenienc: od skrajne levice do skrajne desnice, od društev do vlad držav. Osnovni cilj je pri vseh dokaj podoben, razlike pa so predvsem v značaju izvirnega motiva, stopnji aktivnosti, s katerimi se ta cilj želi doseči, v njihovem dometu ter izbiri samih metod. Kot primer lahko vzamemo trpinčenje živali med transportom, za odpravo katerega se zavzemajo tako tisti, ki v živalih vidijo moralni subjekt, kot tisti, ki tega statusa živalim ne priznavajo. Dandanes že skoraj vsak razumen človek priznava, da, ne glede na to, kako si razlaga bistvo krave, transport brez vode in v prenatrpanih vagonih ni sprejemljiv. Razlike med obema skupinama postanejo pomembne in očitne zlasti v mejnih primerih – npr. ali se sme izvajati poskuse na živalih v dobro človeka.

6.2.2.3 Sklep

Znotraj ekocentrizma se znova odpirajo vprašanja, za katera se je zdelo, da so že zaprta: kdo je moralni subjekt in kdo (ali morda le »kaj«) je »moralni pacient«, kaj je ontološka razlika med človekom ter ugodje in bolečino čutečimi živalmi, ter človekom in vsem ostalim. Poleg tega je zanimivo vprašanje, kako je možno, da se je tako hitro našla vez med skrajnimi političnimi gibanji, kot je nacizem, in globoko ekologijo. To zgodovinsko dejstvo se, tako menimo, nadaljuje tudi v današnji čas. Kot veliko idej ima tudi globoka ekologija znotraj sebe dokaj širok razpon možnih razlag in izpeljav – med njimi pa so tudi take, ki so skrajno radikalne (npr. »eko-teroristi«). V teh primerih se pripadniki skrajnih gibanj znotraj globoke ekologije spogledujejo tudi z metodami nasilja in vprašanje je, ali pri tem glasno deklariran naravovarstveni motiv ne služi le kot krinka za dokazovanje »upravičenosti« nasilnega reševanja problema. To vprašanje je težko razrešiti v okviru te naloge, saj najdemo zagovornike skrajnih metod reševanja ekoloških problemov tako med tistimi, ki so za ta namen pripravljeni iti na tuje in zunaj meja svoje države reševati »globalno naravo«, kot med tistimi, ki poudarjajo predvsem pomen nacionalnih meja in

varovanja »nacionalne narave«. Menimo torej, da se vez med skrajnimi političnimi gibanji in skrajnim delom globoke ekologije v modernem času ohranja, ali celo krepi. V podkrepitev tega se lahko sklicujemo na vedno večje število novic o spopadih med naravovarstveniki/okoljevarstveniki in organi oblasti.

Ekocentrizmu je težko očitati, da bi bil že v osnovnem idejnem izhodišču zlonameren do človeka ali človeške kulture – globoka ekologa Zimmerman in Naess sta vse prej kot to. Vsako misel je moč politično in ideološko zlorabiti; zato so bile nekatere izvirne misli (ki v sebi nimajo nič antihumanističnega) zlorabljene kot teoretsko izhodišče, ki je služilo za oblikovanje antihumanističnih teženj, v katerih pa ni bilo moč več prepoznati samega bistva izvirne misli, oziroma so ga te težnje celo negirale. Morda se kot antihumanistična ideja globoke ekologije lahko razume ideja po zmanjšanju števila ljudi (po našem mnenju namreč ni nujno potrebno takoj in drastično zmanjšati število ljudi, da bi se lahko vzpostavilo ustrezno ravovesje med človeško civilizacijo in naravo. Težko je namreč samo na podlagi argumenta, da je z vidika ekološke krize nujno zmanjšati število ljudi, nekomu odreči pravico, da se rodi in da biva na zemlji – zlasti, če prav s to etiko dokazujemo, da je biti/živeti neodtujljiva vrednota. Končno pa: kdo je tisti, ki bo to rekel – in komu?).

Ljudje se zatekajo k ekocentrizmu tudi zato, ker se zdi, da drugih ustreznih idejnih alternativ antropocentrizmu sploh ni. Globoka ekologija je v svoji platformi tako splošno sprejemljiva in dopadljiva, da vsak, ki želi veljati kot vsaj malo »human«, mora priznati, da je vseh osem točk, kot jih je ob pomoči Devalla in Sessionsa zapisal Naess (1984a in 1989), logičnih in pravičnih. Zanimive so predvsem kot referenčna točka mnogih naravovarstvenih prizadevanj, glasijo pa se: i) blaginja in uspevanje človeka in ne-človeškega življenja na zemlji ima vrednoto samo v sebi (intrinzična vrednota); te vrednote so neodvisne od uporabnosti ne-človeškega sveta za namene človeka; ii) bogastvo in raznolikost življenjskih oblik prispeva k realizaciji teh vrednot in sta tako tudi to vrednoti na sebi; iii) človek nima pravice zmanjševati tega bogastva in različnosti, razen da bi zadovoljil nujne življenjske potrebe; iv) sedanji vpliv človeka na ne-človeški del sveta je prekomeren in stanje se hitro slabša; v) uspevanje človeškega življenja in kultur je združljivo z bistveno manjšo človeško populacijo – uspevanje ne-človeškega življenja zahteva manjšo človeško populacijo; vi) v temeljih se morajo spremeniti politike na področju ekonomije, tehnologije in ideologije, kar bo rezultiralo v izboljšanju sedanjega stanja; vii) spremembe na področju ideologije bodo predvsem v večjem vrednotenju kakovosti življenja v primerjavi s stalnim povečevanjem življenjskega standarda in rezultat bo globoko zavedanje razlike med velikostjo in veličastnostjo ter viii) tisti, ki se strinjajo s prejšnjimi točkami imajo dolžnost neposredno ali posredno uresničevati potrebne spremembe (Naess, 1989, str. 29-32).

Naess je svojo filozofijo razvil še naprej in jo poimenoval ekozofija T. O njej je Naess sam menil, da je psihološka, oziroma ontološka, ne pa moralistično-aksiološka utemeljitev okoljevarstva/naravovarstva. To je tudi poskušal dokazati v šestih ločenih korakih, vendar pa te šest korakov/načel ekozofije T ne smemo zamenjevati z osmimi načeli globoke ekologije (prim. Ferrijevo kritiko te filozofije, 1998, str. 88).

Poleg tega je ekocentrizem všečen zlasti mladim, ker je »romantičen«: enakost in bratstvo med vsemi, vse je sveto, religije staroselcev so poznale več in globlje skrivnosti, kot jih poznamo sedaj, visoka tehnologija povzroča odtujenost od naravne vezi človeka, ki ga je tisočletja vezala na njegovo okolje, itd. Mnogi vidiki globoke ekologije so postali sestavni del različnih gibanj, ki jih danes poznamo pod imenom New Age in katera predstavljajo »idejno zavetišče« mnogim mladim. Ekocentrizem je sprejemljiv tudi znotraj mnogih verstev (zlasti Vzhoda), ki niso monoteistična, kar kaže na »večjo konkurenčnost« teh religij v primerjavi z monoteističnimi pri »dokazovanju« njihove »ekološke neoporečnosti«. Panteizem se kot ideja hitro širi tudi na dežele zahodnoevropskega tipa in zlasti krščanstvo je na udaru kritik ekocentrikov (če sledimo uradno katoliško razlago še s konca 19. stoletja, ki za današnji čas nepojmljivo enači živali z rastlinami in kamni, ker nimajo svobodne volje in ker je taka božja volja (Visković, 1995, str. 589-590), potem je v vsaj enem delu ta kritika tudi povsem upravičena. Tradicija te miselnosti namreč nikoli ni bila dovolj jasno prekinjena. Posamezni primeri, kot je npr. predsedovanje nadškofa iz Canterburyja Kraljevskemu društvu za preprečevanje krutosti do živali l. 1977, pa so to miselnost – čeprav pozno – vendarle začeli odločneje spreminjati; *ibid.*, 594).

Razlog za to vidimo v skoraj splošno sprejeti teoriji, da je za sedanji izkoriščevalski odnos zahodnoevropskega človeka do narave in sedanjo globalno ekološko krizo v prvi vrsti krivo krščansko učenje o večvrednosti človeka, »božji« legitimnosti njegovega absolutnega gospodovanja nad naravo ter naravi kot zgolj sredstvu za zadovoljevanje njegovih potreb. Kritika krščanstva pa je vendarle lahko povsem upravičena, saj so vse do sedaj najvišji predstavniki krščanskih cerkva le redko nesporno obsodili onesnaževanje in uničevanje narave, oziroma niso sprejeli nobenih vidnih ali pomembnih odločitev, še manj izvedli konkretnih ukrepov (morda gre pri širjenju števila pripadnikov in simpatizerjev panteizma tudi za neke vrste idejnega obrata ali refleksa iz revolta in/ali razočaranja nad krščansko vero s strani tistih, ki v naravi vidijo vrednoto po sebi, v krščanski veri pa tega niso mogli najti). V panteizmu ni prostora za enega in osebnega Boga, ampak je mnoštvo bogov, ki bivajo v naravi, oziroma so deli narave božanstva zase. Menimo, da se ta perspektiva zdi zlasti mlajšim generacijam privlačnejša, saj po eni strani odpravlja neposredni stalni in povsod navzoči »nadzor« enega Boga, ki kaznuje naše grehe in ki se hkrati zdi od narave nekako odtujen ter omogoča novega partnerja v dialogu: naravo, ki pa v sebi skriva nevidna duhovna bitja, bogove, ki dajejo tej naravi prijazen in strahospoštljiv značaj ter višji pomen (predstavljajo oprijemljivo in ne transcendenčno avtoriteto, ki pa nam ni »nevarna« kot krščanski Bog, saj panteistični bogovi niso absolutni nadzorniki in sodniki

vseh naših dejanj in misli. Zdi se, kot da so panteistični bogovi manj »zahtevni«, kot krščanski Bog).

Človek je edino bitje, ki lahko prevzame odgovornost za vsa ostala živa bitja na zemlji. Kot vrsta smo glede na obseg in načine vplivanja na naravo pred vsemi ostalimi vrstami. Potreba in interes, da se narava varuje, se je pojavila samo pri človeku. Ne glede na to, ali motiv varstva narave izhaja iz antropocentrizma ali iz ekocentrizma, trenutno so najpomembnejši sami rezultati tega varstva. Na neki način je ekocentrizem naravovarstva (gledano skozi prizmo daljšega časovnega obdobja) najbolj pristni antropocentrizem – končno je tudi sam ekocentrizem lahko le zadeva človeka. Ekocentrizem, ki bi človeka odmisli iz narave, bi se spremenil v antihumanizem. Sklep, ki izhaja iz tega, je, da sta za človeka uničujoča oba: tako ekocentrizem brez upoštevanja človeka, kot antropocentrizem brez upoštevanja narave – razlika je ta, da je slednji uničujoč tako za človeka, kot naravo. Antropocentrizem se v svojem središču mora omejiti (korigirati) in s tem se bo vzpostavila ekosredstvenost, ki pa ne bo izključevala človeka. Nenazadnje bo človek vedno ostal sestavni, čeprav specifični del te središčnosti in ne bo nikoli mogel biti zunaj nje ali nad njo. Kot problem sveta se torej ne kaže toliko antihumanistični ekocentrizem, ampak pragmatični, politični, ekonomistični antropocentrizem (Kirm 2008a, str. 28-29). Prav ugotovitev (to bi lahko imeli tudi za »bojazen«), da ekocentrizem nujno izključuje človeka, oziroma da biocentrična »egalitarnostna uravnilovka« vseh naravnih oblik življenja odvzema človeku njegovo mesto v redu stvari, pa je še vedno v ospredju mnogih kritik ekocentrizma (Matulič, 2006). Svojo kritiko sicer resda usmerja predvsem na radikalni pol biocentričnega koncepta, vendar se argumenti v tem delu zdijo preveč apologetični do krščanstva in kot apriorno zavračanje ekocentrizma (*ibid.*, str. 23-36).

Poglaviti problem ekocentrizma je po našem mnenju, da je zaradi skoraj splošnega nezadovoljstva ljudi nad stanjem sveta (ne samo ekološkim, tudi ekonomskim), njegovo idejno izhodišče nekritično splošno všečno in si ga zato po svoje razlaga veliko število različnih gibanj. Ohlapnost idejnega izhodišča je sicer tako po eni strani tudi njegova prednost, saj se z njim lahko strinja zelo veliko ljudi, po drugi pa predstavlja oviro, saj je zelo dovzetno za najrazličnejše (tudi nasprotujoče si) razlage. Med temi so nekatere tudi takšne, ki problema ne rešujejo, ampak ga samo poglobljajo (npr. že prej omenjene skrajne, že skoraj militantne okoljevarstvene skupine).

Naslednji problem (skrajnega) ekocentrizma je, da želi na vsak način relativizirati ali izničiti vse (objektivne in potencialne) razlike, ki ločijo človeka od ostalega sveta; namesto, da bi jih poskušal narediti za izhodišče pravičnega in odgovornega ravnanja. Z verskega vidika pa poskuša vzpostaviti poganstvo in odpravo vere v osebne in enega Boga, saj se to zdi najboljši porok, da človek ne sprejme nobene druge avtoritete, razen avtoritete Narave same (ki tako zamenja Boga). Kot naslednja slabost je njegova praktična neizvedljivost na širših ravneh (že osebno je za nekoga, ki živi v mestu, težko živeti po

ekocentričnih načelih), saj bi bilo za njegovo uresničitev potrebno stanje, ki ga v zdajšnjem času ni realno pričakovati (nagel padec proizvodnje, zamenjava energentov, upad rasti števila ljudi).

6.2.3 Biblično pojmovanje narave ali iskanje tretje poti

Zaradi nezadostnosti paradigme »svoboda« in nezadostnosti paradigme »narava« je potrebno poiskati novo (tu dodajamo predikat »naravovarstveno«) etično usmerjenost. Vendar pa ima vsaka kultura svoje vrednote in načela, ki so veljavna samo v njej – zato se absolutna, univerzalna, objektivna in brezpogojna etika zamenja z relativno, partikularno, subjektivno in protežirajočo etiko (Globokar, 2002, str. 519-521). Tako tudi biblična etika do narave (in ne celota te etike), kot poskus odgovora na potrebo po novi naravovarstveni etični usmeritvi, nikoli ni povsem absolutna, čeprav se s tem, ko svojo veljavnost gradi na ontoloških temeljih, temu poskuša vsaj približati. To pomeni, da tudi posamezniki in družbe, ki bibliji ne priznavajo versko-dogmatske avtoritete, vendarle lahko prevzamejo vsaj nekatera bistvena etična izhodišča v odnosu do narave, ki izhajajo iz hermenevitičnih razlag.

Osnovne značilnosti biblične etike varstva narave so, da je ontološka (»morati« je utemeljen v »biti«), da je tako horizontalna, kot vertikalna, saj se ne omejuje samo na živi del narave in ne nalaga odgovornosti zgolj za napovedljive posledice dejanj. To potrjuje biblično izročilo s tem, ko navaja, da je v načrt odrešenja vključeno celotno stvarstvo: »glej, vse delam novo« (Raz 21,5) in »ustvaril bom novo nebo in novo zemljo« (Iz 65,17; Iz 66,22; 2 Pt 3,13; Oz 10,12; Raz 21,1). Naslednje odlomke iz biblije, ki podpirajo zgornjo trditev, najdemo še na mestih, ko se gora imenuje »moja sveta gora«, ko je skala drugo ime za Boga (5 Mz 32,4; 1 Sam 2,2; Iz 26,4; Dan 9,20) in ko je veter tisti, skozi katerega se razodeva Bog. Podobnih primerov je še več: rodovitna prst je tako npr. deležna Božjega blagoslova (Heb 6,7) in v Psalmih so gore in reke posebej, da se lahko veselijo nad Stvarnikom.

Jonasovo (1990) videnje je v tem pogledu nekoliko drugačno: vertikalna usmerjenost prejšnjih etik je imela svoj cilj v večnosti (Platon) in je tako premoščala časovnost. Eros, kot poriv v smeri dobrega, je bil določen s »stvarjo«. A ta eros je dobro po sebi, ni od tega sveta (ali »stvar v svetu«), je absolutno in težnja k popolni *biti*. Ker je zunaj časa in prostora, ne razpozna v stvari vrednote po sebi. Eros je v tem primeru ontološko utemeljen – kot želi Jonas, da je tudi njegova etika. Vendar pa se ti ontologiji razlikujeta, saj Jonasova ontologija ni ontologija večnega, ampak ontologija časa (ob tem se sprašujemo, ali je najosnovnejša osnova stvarnosti sploh lahko relativna: vsaj glede na čas? Heidegger je zagovarjal, da *bit* določa čas in ne obratno). Po Jonasu je tako tisto »pravo« potrebno iskati v minljivem, brez transcendentnega bistva *biti*. Šele tako lahko

odgovornost postane dominirajoče načelo morale – zato Platonov eros v tem primeru odpade kot podlaga možne ontološke odgovornosti. Čemur se nič ne zoperstavlja (kot je to možnost *ne-bit*), kar torej samo *je* (naš medklic velja pomisleku, ali je nekaj, če *je*, res vredno oznake »samo«), kar ne podlega časnosti in se ne spreminja, niti ne more biti predmet odgovornosti (Jonas, 1990, str. 177-179). Skladno z bibličnim izročilom bo na koncu zmagalo dobro, eros bo pripeljal vse na svoje pravo mesto – s tem bo potrdil že prej obstoječi *telos* stvari (vse je ustvarjeno za bivanje, za večnost; Iz 45,18; Mdr 1,14-15).

Biblija povezuje večni obstoj stvari z nesmrtnostjo pravičnosti. To lahko izpeljemo z naslednjim silogizmom. i) Pravično je, da vsaka stvar je, saj je po volji Stvarnika. ii) Pravičnost je nesmrtna. iii) Vsaka stvar, ki je po volji Stvarnika, je nesmrtna. Smrt in greh – torej zlo – je prišlo šele po človeku (Rim 5,12; 1 Kor 15,21). S Kristusovim vstajenjem pa smrti ni več – s tem pa tudi ni več v nevarnosti eshatološka izpolnitev celotnega stvarstva, ki je bila zaradi greha človeka do tedaj ogrožena. Gre torej za spoznanje, da je modus večnosti za človeka še vedno odvisen od njegove volje, od svobodne izbire dejanj, da pa modus večnosti vseh ostalih stvari ni več pod vprašajem. Človek ne more (več) stvarjem zapraviti njihove končne usode – če neupravičeno ubija živali in nasploh uničuje naravo, s tem ne more spremeniti njihove eshatološkosti, ki se bo dokončno spolnila v večnosti. Človek lahko zaradi dejanj svobodne volje spreminja svoj končni status, stanje, kot ga bo imel v večnosti; »stvarjem« pa lahko spremeni status le znotraj časnosti, ne pa znotraj večnosti. V bibličnem jeziku rečeno: človek z uničevanjem narave ne pogublja narave, ampak sebe. Če je namreč *dobro* (vrednota po sebi) neodvisno od subjekta, ali to *dobro* lahko subjekt potem sploh spremeni, ali celo uniči? Ali se bit/dobro-na-sebi/smoter stvari spreminja, če je človek odgovoren za to stvar? Menimo, da ne. Človek nima pravice uničevati narave, vendar to lahko stori, ker ima za to svobodno voljo, moč in sredstva. Vendar pa cena za kršenje te pravice v eshatološkem smislu plača samo človek in ne narava.

Eshatološkost ni izključni motivator biblične etike varstva narave, k imperativu (pasivne) odgovornosti dodaja imperativ aktivne odgovornosti, kot nujnost od-govora na od Boga izročeni dar mandatarstva do narave (1 Mz 1,28; 1 Mz 2,19; 1 Mz 9,2). Poleg tega ni recipročna, saj je varovanje in spoštovanje stvarstva ontološko, »gensko« določeno in ni odvisno od vrste, oblike in/ali načinov povratnih relacij. To pomeni tudi, da je za biblično etiko varstva narave (kot je to razvidno tudi pri Schweitzerju) »moralni pacient« celotno stvarstvo – ni mogoče biti odgovoren samo do dela tega stvarstva. Za živali, ki občutijo ugodje in bolečino, se zdi njihova uvrstitev v moralno skupnost splošno družbeno upravičena, uvrstitev ostalega »stvarstva« pa za neverujočega ni več samoumevna. Pri vključevanju kamna, vode, zraka, rastlin, planetov (skratka vsega, kar je) v moralno skupnost je odgovornost argumentirana skozi dejstvo, da človek pri vzpostavljanju odnosa do njih ne more v njih videti nevtralnih danosti, predmetnosti brez vrednosti, ampak kot »dobro« (kar npr. Ferry vztrajno zanika). Zato človek ni svoboden v presoji, kakšna je ta

gora, ta reka, ta veter, to drevo, ampak se mora že v izhodišču do vsega tega opredeliti kot nečesa dobrega ter temu primerno prilagoditi svoje ravnanje. Zato je ta etika vseobsegajoča in ni pogodbeni (kontraktualistična).

Biblična etika varstva narave ni dualistična, saj že človeka razume kot celoto duše, duha in telesa (*nepeš haja*) ter določa njegovo bistvo skozi okolje (Westermann, 1984), ki ga obdaja – zato je tudi korespondenčna. V smislu vere v končno zmago Dobrega je romantična in tudi mehanicistična, pri čemer je njena mehanicističnost vseskozi zgolj latentna zaradi možnih katastrofalnih učinkov tehnologij in vojn, kot negativnih posledic svobodne volje človeka. Četudi je po bibličnem izročilu »usojeno«, da bo v vsakem primeru na koncu zmagalo Dobro, pa ne more biti vseeno, ali se bo to zgodilo po eni, dveh, treh, mnogih, ali nobeni svetovni kataklizmi. Človeštvo se sicer lahko vedno znova začne, preide različne stopnje razvoja ter prej ali slej pride tudi do svojega eshatološkega konca, vendar ni vseeno, ali je bilo pred tem uničenih toliko in toliko življenj, toliko in toliko narave. Edino merilo »uspeha« ni končna »bilanca stanja« (da je zmagalo Dobro), ampak tudi vse faze na tej poti, torej vsak posameznik in vsaka danost. »Kakovost stanja« vsakega posameznika v posmrtnem življenju je namreč odvisna od »kakovosti« zemeljskega življenja – in zato je individualna usoda posameznika tesno odvisna od okoliščin, v katerih je preživel zemeljsko življenje. Težje, kot so te okoliščine (npr. ob naraščajočih globalnih okoljskih problemih), manj je verjetno, da bo mnogim posameznikom uspelo realizirati svoje duhovne potenciale.

Biblična etika varstva narave daje prednost razlagi sveta, ki ima za izhodišče *in actu* in ne *in potentia*, saj zanjo človek ni zgolj evolucionistično naključje. Tudi zaradi tega je konzervativna, saj ostaja mesto človeka v naravi isto – posledica tega pa je tudi, da je v neposrednem razmerju do teološke etike življenja, ter da je reformistična in ne revolucionarna. Zagovarja idejo, da utemeljitev bistva smisla narave ni možna zgolj v njej sami, kar sicer vodi v nevarnost relativizma. Tega je moč preseči s tem, da se ta utemeljitev razume kot enkratni akt in ne kot stalno aktiven proces – svet je ontološko »dobro«, določeno ob njegovem stvarjenju, še pred človekom, enkrat za vselej. Vsa nadaljnja utemeljevanja narave v njej sami (kar je primat predvsem naravoslovnih znanosti) so legalna in legitimna, vse dokler cilji in metode ne presežejo okvirjev etičnega.

Normativnost biblične etike varstva narave je lahko le pogojna, saj biblija ne predstavlja etičnega kodeksa za konkretno varstvo narave, kot ne predstavlja posebej definiranih etičnih kodeksov za druge sfere javnega življenja. Poleg zadnjih sedmih božjih zapovedi, zlatega in srebrnega pravila ter konkretnih navodil za osebno in versko življenje, iz katerih je moč izpeljati splošne (in nekatere) konkretne etične norme, pa ni namen biblije, da bi služila kot etični priročnik za vsa posamezna moralno-problemska področja v neki družbi. Mnogih poklicev, javnih služb, tehnoloških možnosti, socialnih fenomenov, družbeno-političnih vprašanj v času nastajanja biblije sploh ni bilo – pa vendar se je na osnovi

splošnih etičnih norm, ki so v bibliji, moč opredeliti tudi do teh novih vprašanj z vidika biblične etike. Biblija je knjiga, katere osnovno sporočilo (soteriološkost) ni odvisno od zgodovinskih in družbenih okoliščin. Ker torej ni toliko poudarka na konkretnih vsebinah, jo je moč razumeti tudi kot meta-etiko – če bi bila normativna, bi bila (kot utemeljuje Ferry, 1998) nujno tudi antropocentristična. V tem primeru bi namreč šlo za vrednotenje, to pa je človeško subjektivno. Kot je ugotovil že Auer (1985), pa je za biblično razlago narave in iz nje izpeljane etike, nujno potrebna hermenevtika.

Zaradi svoje totalnosti (»moralni pacient« je celotno stvarstvo) biblična etika varstva narave še ni »sorodnica« globoke ekologije, predvsem zaradi bistvenega razločka med njima: biblična etika varstva narave ne briše mej med človekom in ostalim svetom zaradi želje po prisojanju zapostavljenih pravic preostalega sveta. Vse pravice, ki jih ima vse ne-človeško, ostajajo kljub meji med človekom in ostalim. Medtem, ko si globoka ekologija prizadeva izboljšati status živali, pa je biblična etika varstva narave radikalnejša, saj od človeka zahteva, da vidi v vsakem bitju in stvari »dobro«. Kamen, voda, zrak, rastline in živali imajo pravico, da jih človek mora obravnavati kot nekaj dobrega. Cavalierijeva (2006) se zaveda, da v kolikor postane subjektivnost edini neposredni določevalec normativnosti, to lahko vodi v vključevanje entitet brez zavesti v moralno skupnost. Biblična etika varstva narave pa tudi v entitetah brez zavesti vidi ontološko »dobro« ter na podlagi tega določa etičnost ravnanja človeka.

6.2.3.1 Temelji biblične etike: stvarstvo-preroštvo-eschatološkost

Stvarstvo ni zasebna stvar Stvarnika, ampak je del zgodbe odrešenja, ki se začne in konča s človekom (Rim 5,17). Stvarstvo je izročeno kot dar človeku v osebni odnosu, ki sicer ni povsem enakovreden – človek niti ni imel možnosti izbire in zavrnitve tega daru. Vendar ta zavrnitev daru niti ne bi bila možna, saj bi človek s tem zavrnil sebe samega. Ker je bil narejen iz zemlje (*adama*), tako kot ostala bit-ja, je bi(s)t-vo človeka neločljivo povezano z bi(s)t-vom vseh drugih bit-ij in narave same. Ker je človek vsaj v nekaterih pogledih bližji Bogu (bogupodobnost, svobodna volja, zmožnost ločevanja med dobrim in slabim), je tudi edini, ki more in mora skrbeti za celoto božjega dela. Pri tem ne gre za njegovo večvrednost, ampak za funkcijsko posebnost, ki mu narekuje, da neizbežno nosi odgovornost ter s tem zavzema posebno mesto v božjem načrtu. Tudi ostale (naravne) danosti, čeprav izhajajo iz istega Stvarnika, so različne, saj nimajo enakega »veličastva« (»Toda drugo je veličastvo nebesnih teles, drugo zemeljskih. Drugo je veličastvo sonca in drugo veličastvo lune in drugo veličastvo zvezd. Zvezda se namreč od zvezde razlikuje po veličastvu; 1 Kor 15,40-41). A ta različnost »veličastva« ne pomeni različnost v vrednotenju, v ljubezni njihovega Stvarnika. Ne gre torej za več- ali manjvrednost, ampak za različnost (diverziteto) forme, medtem, ko je vsebina (veličastvo) ista. Človek, čeprav le

malo nižji od Boga, se spričo veličastva stvarstva, v katerega je postavljen, čuti majhnega in nevrednega v primerjavi z njim; a zato tudi neizmerno hvaležnega, da mu je dano upravljati vsaj z delom te božje stvaritve, oziroma imeti nad njo oblast (Ps 8,4-10).

V bibliji sicer najdemo tudi odlomek, ki govori o tem, da je človek vreden »več kakor veliko vrabcev« (Mt 10,31; Lk 12,7; Lk 12,29-30; prim. še: Mt 6,26-30). A to je dejansko bolj dokaz proti nevrednosti vrabcev, oziroma proti nevrednosti česar in kogar koli v stvarstvu – zlasti vsega tistega, kar se zgolj skozi človeške oči zdi, *kot* da je nevredno (tako npr. ljudje dajemo vrabcem zelo malo ceno – v bibličnih časih se je par vrabcev prodajal za samo en novčič). Če se človek torej boji, da morda pred Bogom ne bi imel nobene vrednosti (ker je kot človek navajen, da se vsemu prisoja neka vrednost, ki je lahko tudi izjemno majhna), pa Bog celo tem, iz človeškega zornega kota gledano, skoraj nič vrednim stvarjem, daje oziroma priznava njihovo lastno vrednoto (kot to potrjujejo omenjeni evangelijski odlomki). Stvarstvo je torej podarjeno v dar, da bi z varovanjem in sočutno skrbjo (pravičnim upravljanjem) lahko človek hkrati izpolnjeval tri naloge: na najboljši možni način vodil stvarstvo na njegovi poti proti eshatološkemu koncu (tudi zaradi njega samega), spoznaval svoje bistvo ter postavil »materialno« podlago svojemu osebnemu odnosu z Bogom.

Stvarstvo torej ni neodvisni objekt, na katerem se zgolj odraža pripravljenost človeka, da uresničuje božji načrt, ampak poseduje sebi lastno vrednost popolnoma neodvisno od človeka. Ontološkega »dobrega« narave človek ne more ne odvzeti, ne spremeniti. Lahko pa glede na njeno stanje razpozna, ali so njegova dejanja dobra ali ne. Povezava med človeško moralnostjo in naravo se vidi zlasti v času pred potopom, ko je zaradi grehov človeštva kaznovana vsa narava. To se po potopu spremeni z obnovljeno zavezo (»ne bom več preklel zemlje zaradi človeka«) in določitvijo mavrice, kot simbola te večne zaveze (1 Mz 8,20-9,17). Vendar pa Bog še po potopu vsaj deloma (oziroma selektivno) kaznuje tudi naravo zaradi grehov ljudi. Tako po sklenitvi zaveze z Abrahamom pokonča skupaj s Sodomo in Gomoro tudi naravo (»razdejal je ... vso pokrajino, ... in vse rastlinstvo te dežele«, 1 Mz 19,25), čeprav je celo sam Abraham prosil za ti mesti. Hudobija povzroča, da se reke spremenijo v puščavo, izviri voda v suho pokrajino ter rodovitna dežela v solno pustinjo; v primeru blagoslova pa so te spremembe obratne in se zato lahko posejejo polja, zasadijo vinogradi ter razmnožuje živina (Ps 107,33-38).

Celotno egiptovsko deželo Bog kaznuje zaradi faraonove zakrknjenosti: kuga je uničila (samo) egiptovsko živino, gnojni mehurji so prizadeli tako ljudi kot egiptovsko živino, toča je pobila živino, poljska zelišča ter drevje na polju, na koncu pa so kobilice opustošile vse egiptovske pokrajine ter vsa zelišča in sadje na drevju, ki je preostalo po toči – ostalo ni nič zelenega (2 Mz 9,10). Ker so zaničevali »čudovito deželo« in niso verjeli ter izpolnjevali božje besede, je Gospod vzdignil svojo roko nad Izrael (Ps 106,24-26). Izaija pa napoveduje trnje na poljih in da ne bo trgatve, dokler bo človek živel nepravilno (Iz 32,10-

14); velika stiska ljudi in živali zaradi dolgotrajne suše je prav tako posledica blodenj ljudi, ki so zašli z Gospodove poti (konkretno kralja Manaseja v Jeruzalemu). Njihova krivda je toliko večja, ker so sledili prerokom, ki jih ni poslal Gospod in so jim verjeli, da dež bo. Bog celo odsvetuje Jeremiji, da bi molil za njih, saj bodo tako lažnivi preroki, kot oni sami, pokončani z lakoto, mečem in kugo (pozneje dodaja še pse, ptice in zveri; Jer 14,1-22; Jer 15,1-4). Prva opozorila, da njihova pot ni po volji Bogu, so se kazala v opustošeni deželi, za kar pa se ni nihče zmenil. Celo Gospod je žaloval nad to zemljo, ki je njegova »dediščina« in ki je vzdignila glas proti svojemu Stvarniku, ker jo je človek zapustil in zanemaril: »sejejo pšenico, žanjejo trnje« (Jer 12,7-13).

Podobno kazen Izraelu (lakoto, meč in kugo) zaradi nemoralnosti in odpada napoveduje tudi Ezekiel (Ez 7,15); nič manj pa Ozej, ki venečo deželo, sušo, ginevanje živali polja, ptic neba in rib v morju nesporno pripiše temu, da med ljudmi ni resnice, ne dobrote, ne spoznanja Boga in da vladajo krive prisege, laži, uboji, tatvine, prešuštvo (Oz 4,1-3). Izaija pa napoveduje, da se bo Davidova hiša očiščevala tudi tako, da bo »tisoč srebrnikov vredna« dežela preraščena z robidovjem in trnjem (Iz 7,23).

Primer popotopne zveze med moralo, oziroma zlimi dejanji človeka in kaznijo, ki se odraža v naravi, je jasno izražena tudi v Mojzesovi pesmi Izraelovi Skali, ko iz jeze zaradi zavrnitve izpolnjevanja njegove volje Bog kaznuje Izraelce z lakoto (»ogenj jeze je žrl zemljo in njene pridelke in požgal temelje gora«; 5 Mz 32,22). Podobno obljublja nerodovitnost zemlje, kot prekletstvo zaradi neizvajanja zakonov ter nespoštovanja zaveze (drevesa ne bodo dajala sadu, ljudi bodo napadale divje zveri in dežela bo opustošena; 3 Mz 14-35). Na vprašanje: »Zakaj je Gospod tako storil tej deželi?« (vsa zemlja je namreč žveplo in sol in pogorišče, nič ne poganja, nobena trava ne raste), je edini odgovor, ker so ljudje zapustili zavezo Gospoda in služili drugim bogovom. Od tod Gospodova jeza proti deželi, da »je spraval nadnjo vso prekletstvo«, ter da je zadržal dež in onemogočil, da bi zemlja rodila pridelek (5 Mz 21-27; 5 Mz 11,10-17). Zaradi Ahabovega umora božjih prerokov in duhovnikov ter vrnitvi k čaščenju Baala je Bog s sušo prizadel celo deželo (1 Kr 17,1; 1 Kr 18,1-17), v času kralja Davida pa je vladala triletna suša zaradi Savlovega poboja Gibeoncev (2 Sam 21,1). Velik del teksta Joela je posvečen klicu k spreobrnitvi ljudi, ki naj se vrnejo h Gospodu, saj je zaradi ljudi, ki so se odvrnili od Boga, zemlja opustošena zaradi kobilic (celo jih našteva: grizljivka, rojivka, skakalka, glodalka – v zaporednih fazah so glede na svojo anatomijo in način prehranjevanja dosledno uničile ves pridelek), suše in ognja (Jl 1,1-20; Jl 2,1-27; prim. še: Jer 51,48; Jak 5,18; Ag 1,10-11; Job 20,27; Zah 5,3).

Narava torej služi tudi kot znak, ki s svojo simboliko ponazarja stanje odnosa med Bogom in človekom. Na ta način, preko narave, se torej Bog lahko približa človeku in mu »sporoča«, kako dobro upravlja z njegovim darom in kako izpolnjuje prevzeto dolžnost. Simbolna govorica narave v bibliji (v mnogih bibličnih prispodobah nastopajo rastline in

živali: vinska trta, oljka, gorčično zrno, jagnje) je zelo mnogotera in večpomenska. Eden izmed teh pomenov je tudi njena preroškost: ne v smislu napovedovalke prihodnosti, ampak kot orodje opomina/spomina na božjo navzočnost. Bog posega v zgodovino, je aktivni Bog in zlasti preko narave lahko pokaže, kako je »zadovoljen« s človekom. Narava je torej prerokinja te volje in od vrste njenega odziva na dejanja človeka lahko sklepamo na verjetnost enake vrste odziva Boga (tega se ne sme jemati preveč dobesedno: ni namreč vsaka naravna nesreča že znamenje Božje kazni za slabo ravnanje človeka do narave in drugih ljudi; ampak je zgolj večja verjetnost, da ni v skladu z božjo voljo nekaj, kar ima negativne posledice na naravo in ljudi, kot če v teh posledic ni).

Eshatološkost narave je z vidika biblične etike varstva narave povsem nedvoumna, vendar je prav močan antropocentrični predznak človeške zgodovine kriv, da se zdi ideja večnega bivanja »novega neba in nove zemlje« (Iz 65,17; Iz 66,22; Raz 21,1; »vse delam novo«, Raz 21,5) v primerjavi z večnim bivanjem človeka manj verjetna. Pri Izaiji je narava torej celo prisposoda večnosti, a ne kot imaginarna prisposoda, marveč kot realnost – ta realnost bo sicer glede na sedanjo kakovostno povsem drugačna in bo predstavljala ontološko popolnost narave. To je moč sklepati tudi iz rabe korena *adama* za Kristusa, saj ga Pavel imenuje poslednji Adam, oziroma »oživljajoči duh« (1 Kor 15,45; prevod iz l. 1961 prevaja *adam* z »živo bitje«, najnovejši standardni prevod pa z »živa duša«). *Adama* torej ne bo izginila, ampak bo dobila novo kakovost, oziroma si zopet povrnila prvenstvo. Pavel sicer (Rim 5,12-21) poudarja nekatera razhajanja med prvim človekom (zemeljskim Adamom) in Kristusom (poveličanim Adamom) – prvi je storil prvi greh in priklical Smrt v bivanje, drugi greha ni imel in je z vstajenjem premagal Smrt. Vendar ostaja, da je isto ime ostalo, ker ju združuje ista vez: zemeljski Adam je imel prvine božjega in Kristus je prav tako deležen izkušnje zemeljskega življenja (po krščanski dogmi je Jezus Kristus pravi Bog in pravi človek). V njegovem bistvu torej za večno ostaja zemlja, saj če je hotel obstajati kot človek, ga je morala (ontološko) sestavljati taista zemlja. Ker pa je Kristus od vekomaj, tudi zemlja s tem prihaja (v človeško zgodovino) kot večna lastnost, ki bo tako tudi večno obstajala.

Naslednjo potrditev tega lahko najdemo na drugem mestu v bibliji, in to v Janezovem evangeliju (Jn 1), ki v uvodu pravi, da je vse nastalo po Besedi, ki je (bila) Bog. Ta odlomek naj bi opisoval celo pred-stvariteljski čas. Snovnost sicer je minljiva, a sama popolnost te snovnosti je večna (to je blizu Platonovemu ločevanju večnih Idej in minljivega Videza). V podporo tega lahko navedemo še eno mesto iz biblije, ki govori o večnem bivanju kot »vrhovnem smotru«: »Vse je namreč ustvaril za bivanje« (Mdr 1,13-14). Ker pa je Bog čista Ljubezen (1 Jn 4,8; 1 Jn 4,16), je vse, kar je ustvaril, lahko le »dobro« in, kot vidimo, v svoji popolnosti tudi večno (Raz 4,11).

6.2.3.1.1 Po Lepoti k Resnici (svet je ontološko dobro)

Po Kantu (2003, 2005) metafizično-filozofska spoznava Boga ni možna. Vendar pa se kozmogonija lahko razume tudi kot teogonija – stvarjenje sveta, kot očitno samo-razkritje (razodetje) Boga; ali z drugimi besedami: stvarjenje je »naredilo« Boga. Po Jonasu dobi svetost življenja svojo upravičenost šele z eksistenco človeškega duha – trditev, ki je postala pomemben vidik njegove okoljske etike. Nadalje je Jonas trdil, da je na vprašanje, zakaj je Bog ustvaril svet, običajni odgovor, da zato, ker je nekaj dobrega. Vendar pa se s tem sam ne strinja in ta odgovor nekoliko zasuče: »Bog je želel svet, ker je njegova eksistenca dobra, in ne, da je svet dober, ker ga je On hotel!« Torej gre pri Jonasu za logično os: vrednost sveta – zato želja Stvarnika, in ne obratno (Globokar, 2002).

Kant je tudi trdil, da je domneva absolutnega nujnost in ne izbira, pri čemer pa tega absolutnega ni potrebno natančneje definirati. Za Hribarja (2003) je bit sama tista, ki je absolutna (sveta), medtem ko Ferry (1998) poskuša upravičiti potrebo po t.i. agnostični duhovnosti (gre za svojevrsten oksimoron), vendar ne popolnoma brez transcendence. Paradoks, oziroma protislovje, ki se sluti v izrazu »nekonfesionalna absolutnost«, pa ni tako nepremostljiva ovira, kot se zdi na prvi pogled. Ovira je samo, v kolikor se »absolutnost« enači z »Bog« (oziroma »bog«). Vendar, kot ponavljamo s Kantom, »absolutnega« ni potrebno natančneje definirati – in v tem primeru si je pod to besedo moč predstavljati različne nekonfesionalne pojme: neomejenost (npr. neskončna vrsta naravnih števil $N+1$), absolutnost dvoma, neskončnost (v infinitezimalnem računu), absolutnost univerzalnih zakonitosti in podobno.

Nekoliko drugačen pogled na ontološko dobro stvarstva od njegovega samega začetka predstavlja Claeys (1987), ki v tem delu dokazuje, da moderna znanost potrjuje biblično sporočilo o svetu in naravi (da je svet nastal in se oblikoval fazno) – za kar uporablja analizo hebrejskih besed *beresheet* in *bara*, ki pomenita »v začetku« in »ustvariti«. Vendar pa se pri tem dotika tudi samega vrednotenja tega začetnega sveta, saj razlaga *tohu-wabohu* (pusta in prazna; Gen 1,1-2) kot nekaj grozovitega in odurnega, oziroma kot nekaj, kar ni bilo po božji volji: »Bog ni ustvaril zemlje »tohu«. V podporo tega sklepa navaja odlomek iz biblije, kjer je omenjeno, da »Ni je ustvaril kot zmešnjavo, za bivanje jo je oblikoval.« (Iz 45,18; Mdr 1,14). Torej je bilo začetno stanje zemlje neprimerno za bivanje in ko se je Bog odločil, da jo naseli z bitji in človekom, jo je moral najprej preoblikovati v nekaj, kar je šele postalo dobro. Menimo, da od te razlage do manihejstva ni daleč in da je pri Claeysu razlaga besed *tohu* in *wabohu* v vlogi subjektivnega dokazovanja »generalne« napake v stanju stvari po samem stvarjenju, ki ga je bilo potrebno popraviti in ne kot dopuščanje možnosti, da je tudi to bila ena od nujnih faz razvoja, ki sama po sebi ne more določati vrednosti celotne »stvari«, ali jo celo relativizirati. Tudi v epu Enuma eliš stvarjenje ni bilo iz nič – kaos ni bil kipeča gmota, ampak »razmočena godlja«, brez mej,

oblik, osebnosti (torej nekakšen *tohu* in *wabohu*). Iz te »brezoblične vodne širjave«, ki je bila sama božanska, so nastali bogovi – Apsu in Tiamat se prevajata s »prepad«, »praznina« ali »zaliv brez dna« (Armstrong, 2006). To kaže na zelo soroden pogled na sam izvor sveta med ljudstvi tedanje oikumene (tudi ekumena: del sveta, kjer se je razvijala t.i. zahodna civilizacija in kultura), ki ni temeljil na *creatio ex nihilo*, ampak na božji popravi že obstoječega naravnega nereda.

Potrebno je ločevati, da *dobro*, ko gre za biblično ontologijo, ni isto, kot *dobro*, ko gre za etiko. Pri etiki gre za sporazumni dogovor med ljudmi in za človeška spoznanja o dobrem in slabem, sprejemljivem in nesprejemljivem. Etika je stvar človeka. Biblično ontološko *dobro* pa je neodvisno od človeka in njegove subjektivne razlage. Je dejstvo zase, ki je pred in za človekom – je večna lastnost bivajočega, ki ni podvržena staranju, spreminjanju (kot smo že omenili, je človek z grehom to ogrozil, vendar je Kristus s svojim vstajenjem grožnjo izničil) in ni predmet dokazovanja. Nekaj, kar je etično *dobro* pa je moč relativizirati – ko se dejansko ali hipotetično postavlja v različne okoliščine, v različne postopke, se dobijo različni rezultati. Še tako na videz trdne in neomajne etične vrednote, kot je npr. zvestoba, je mogoče postaviti v okvirje, ki spremenijo vsaj stopnjo, če ne celo predznaka. Nekaj drugega je npr. zvestoba v času miru, kot pa zvestoba v kriznih, neobičajnih okoliščinah (npr. vojni). Če vzamemo hipotetični primer: bom ostal zvest, ker je to absolutna etična vrednota, ne glede na to, da bi z »izdajo« rešil veliko drugih življenj? Skladno s Kantovo etiko tega ne bi smel storiti. A rešiti človeška življenja je tudi nedvomno etična vrednota! Ali sta obe lahko absolutni ali pa sta obe nujno relativni (biblija namreč govori o tem, da kdor želi rešiti (najti, ljubiti) svoje življenje, ga bo namreč izgubil; Mt 10,39; Mt 16,25; Mr 8,35; Lk 9,24; Lk 17,33; Jn 12,25)? Po krščanskem učenju ni dovoljeno storiti moralno slabega dejanja za dosego moralno dobrega (cilj torej ne posvečuje sredstva). Vendar pa hkrati velja, da se je – ko je možno izbirati le med večjim in manjšim zlom – nujno odločiti za takrat manjše zlo (gre torej za izrazito relativnost).

Ko gre za *dobro* v smislu biblične ontologije, pa ni nobenega možnega konteksta, ki bi to *dobro* lahko relativiziral, ga spremenil vsaj v stopnji, kaj šele da bi obrnil predznak. Ko je nekaj razpoznano za ontološko *dobro*, je na človeku dolžnost, da do tega zavzame etičen odnos. Težko si predstavljamo, da bi bilo sploh možno ne vzpostaviti etičnega odnosa do nečesa, kar je ontološko *dobro* (v tem primeru predpostavljamo, da je to *dobro* sprejeto kot dejstvo in ni predmet presoje). Svet je bil dober že ob svojem nastanku in še pred pojavom človeka in tak bo tudi ostal. Ni postal dober šele s človekom in z njegovo vključitvijo v mrežo odnosov. Resda je samo človek tisti, ki lahko »ugotovi«, da je nekaj dobro ne glede na karkoli. Samo človek lahko podeli svetu predikat ontološko dober. A če je to antropomorfno, pa še ni nujno antropocentrično, saj s tem priznava to dejstvo zunaj vsakršnega objektivnega izkustva in na podlagi višje avtoritete (Stvarnik je rekel, da je to *dobro* – torej, ker verujem v Stvarnika, je to res *dobro*, ne glede na karkoli).

Ta »ugotovitev« torej nikoli ne more biti empirična, znanstvena in je lahko samo verska ali mistična izkušnja (v Vzhodni krščanski cerkvi se pri razlagi apofatičnega spoznanja sicer govori o t.i. spoznavni dinamiki empirizma odnosa človek – Bog, ki se odvija zlasti preko narave, skorajda metodološko. Vendar pa vsaj v nekaterih vidikih ta empirizem ostaja nujno tudi metafizičen – že v tem, da kot pogoj zahteva vero v Boga). S tem se postavlja pred vse verujoče obveza, da se do tega etično opredelijo. Tako to *dobro* ni enačeno z »dobrim« v smislu odličnosti kakega obrtniškega izdelka. S tem, ko je svet biblično ontološko *dobro*, ne mislimo, da je svet »dobro uspel« v videzu, strukturi in skladnosti, glede na prej zamišljeni načrt – kot »dober« izdelek rokodelca ali obrtnika. Sicer lahko velja, da je svet tudi »obrotniško dobro« narejen (čeprav je v njem videti tudi slabo, zlo, trpljenje, nasilje), vendar pa je to nekaj povsem drugega, kot *biti* ontološko *dobro*. V okvirih biblične etike varstva narave lahko govorimo torej o intrinzični objektivnosti, oziroma o tem, da ima narava vrednote neodvisno od presoje človeka in da ni vrednotno nevtralna/neopredeljiva (prim. Kirn, 2004, str. 174 in naš opis Sirahovega spoznanja na str. 189).

6.2.3.1.1.1 Pojem stvarjenja

Danes je v krščanskih cerkvah prevladujoče sprejeta predstava (verovanje), da je svet ustvarjen iz nič. Vsemogočnost Stvarnika to omogoča, znanstvena teorija o velikem poku, kot začetku (znanega) vesolja pa se v tem pogledu od vseh znanstvenih razlag še najbolj približa verski razlagi (zavedamo se, da med znanstveniki ni in verjetno nikoli ne bo enotnega mnenja o nastanku vesolja, zato je tudi teorija velikega poka samo ena izmed možnih. Poleg tega ta teorija ne predvideva, da je pred pokom bil zgolj nič, ampak v točki združena neskončno velika gostota energije). Ali je dejansko bilo tako, ali pa je sedanje stanje v bistvu poprava prejšnjega, za vprašanje izvora ni pomembno – v obeh primerih je Bog Stvarnik. Razlika je ta, da je v drugem primeru sedanji svet posledica nečesa, kar prej ni bilo dobro. Torej ni iz nič takoj nastalo nekaj, kar je dobro, ampak je dobro šele postalo z (vnovičnim) posegom Boga. Stvarjenje iz nič ima z vidika krščanske teologije več prednosti, saj ne predvideva nujnosti, da Bog »popravlja« za sabo in da potem, ko je nekaj že ustvaril, to šele naredi primerno za bivanje in naredi iz »zmede« ter nepopolnosti nekaj urejenega, smotrnega in dobrega.

Dosledna razlaga pojma stvarjenja sega globoko v domeno religije, filozofije, hermenevtike ter fenomenologije in zato tako podrobno obravnavanje te teme presega okvir te naloge. Kdaj sploh nekaj »je«, ali je ta »je« kakor koli pogojen ali ne, kakšna je razlika in razmerje med bitjo in bivajočim – vse to so vprašanja, s katerimi se človeštvo spopada že tisočletja. Kaj je smisel »biti«? Bit določa bivajoče kot bivajoče in zaradi biti je bivajoče samoumevno, ne glede na obliko in način obravnave. Bit tega bivajočega pa sama

zase ni bivajoče in nima nobenega značaja, kot ga ima bivajoče. Bit se ne da razložiti z razlago, z »zgodbo«, ampak to zahteva sebi lastno pojmovnost – in enako je s smislom biti. Pomenska določenost bivajočega, smisla biti in biti same se ne more zgoditi znotraj iste zgodbe, iste terminologije. Razlog ločitve biti od bivajočega ostaja nedefiniran; a pomembnejše je vprašanje, kako je to razlikovanje sploh moč dojemati (Kocijančič, 2007). Ali je ta ontološka diferenca brez rabe znanih in veljavnih simbolov ter procesov sploh možna (a prav to se zahteva, ko se sprašujemo o biti)? Ali lahko bit mislimo brez misli? Če ne, ostaja večno zgolj kot intuitivna slutnja, kot neverbalizirano čutenje (kaj natančno torej je, ne moremo reči, a bolj zaznavno lahko postane v posameznih eksistencialnih trenutkih – npr. ko se nam približa »kriza« lastne smrti).

Zdi se, da nam bivajoče ne dela posebnih preglavic – je vseprisotno in samoumevno (gora, reka, rastlina, žival, človek). Gre za paradoks: definirana *bit* ne bi mogla ničesar več povedati o *bivajočem*, saj bi med njima ne bilo več razlike. A kaj nedefinirana *bit* lahko pove o *bivajočem*? V slovenščini, se zdi, imamo neko primerjalno prednost: bit lahko dokažemo v bitju (bit je = bit-je). Živo bitje je (semantični) dokaz *per se*, da bit je in da bitja brez *biti* ne bi bilo. Težje je to uvideti ali vsaj sprejeti tudi v sferi nežive bivajočnosti (več o tem v: Kocijančič 1991 in 1992).

Že pri živem naletimo na težave z določitvijo nesporne meje med dvema organizmoma – npr. del gliv nekega gozda je lahko notranje neločljivo povezan in tvori en sam velikanski organizem. Podobno je s kormi in kolonijami. Listne uši na nekem listu so lahko zgolj kloni ene živali – ali je njihova bit zgolj v eni, ali je deljena, ali pa je bit listne uši identična biti v kateri koli drugi klonirani listni uši? Ali pa imajo vse listne uši isto bit, oziroma še več: ali je bit morda samo ena – za vse pojavnosti (v brahmanizmu je Brahma, kot temelj vsega bivanja, enak za vse in del vsake bivajočnosti)?

Dawkins (2006) je na lastno vprašanje, ali so bile prve molekule, ki so se bile sposobne podvojevati, žive, lakonično odgovoril: »Koga briga!«. Po njegovem zgolj raba besede (in sam njen obstoj) ne pomeni, da v resničnem življenju (verjetno bi na tem mestu Dawkins glede na svojo doživetje življenja bolje storil, ko bi uporabil besedo »svetu«) to pomeni kar koli določenega. Po njem ne moremo z gotovostjo povedati, če je nekaj živo ali ne – kar pa tudi ni tako pomembno, kot je pomembna sposobnost podvojevanja. Vendar, naj bo veljaven njegov razloček med »stvarmi«, ki so se sposobne podvojevati, ali razloček med živim in neživim, v obeh primerih velja, da je slutnja *biti* v stvareh, ki se ne podvajajo ali ki niso žive, veliko težja od slutnje *biti* v nečem, kar se podvaja ali kar je živo.

Jonas (2006) je v Heideggerjevi misli prepoznaval temeljno poganski značaj. Za Jonasa je naloga teologije, da ščiti radikalno transcendenco Boga, katerega glas ne prihaja *iz biti*, ampak prodira v kraljestvo *biti od zunaj* (Bog je torej transcendenčen *biti*). Zanj je bila Heideggerjeva misel (izrazito) poganska tudi zaradi njegovega govorjenja o klicu in samo-

razkrivanju. Na to je želel opozoriti tudi z objektivizacijo dveh stavkov, ki sta lahko le nezdružljiva: »Svet je božje delo« in »Bit razkriva samo sebe« (čeprav prvega stavka Jonas ni jemal dobesedno, oziroma ga je razumel v najbolj demitologiziranem pomenu). Ne gre namreč skupaj, da bi *bit* razkrivala samo sebe, po svoji pobudi, v izkušnji, v srečanju človeških bitij z bitji stvari; da bi torej bilo lahko razkritje imanentno svetu, da pripada njegovi naravi, da je torej svet božanski. S tem je po Jonasu Heidegger naredil prostor za bogove – kjer pa so bogovi, ne more biti Boga. Zato je bil Jonas presenečen nad (širokosrčnim) sprejemom »tega sovražnika« v teologiji. Heidegger po mnenju Jonasa tako ni bil ateist, ampak (tipični) panteist. Resničnega nasprotja krščanskemu in judovskemu nazoru pa zanj ni predstavljal ateizem (le-ta namreč verjame v nevtralen svet, v katerem je božanstvo nekaj, kar ni božje. Tako torej ni »nevarno« za religijsko upravičenost rabe in razlage »božanstva«), ampak poganstvo, ki pobožuje tisto, kar to ni – torej svet. Po Heideggerju (tako Jonas) bi šele iz resnice *biti* lahko mislili bistvo *svetega* ter iz bistva *svetega* nato bistvo *božanstva*. Po Jonasu pa judovsko-krščanski Bog ni »skrčen« na *bit*, je njej transcendenčen, je več kot samo *bit*. Bit se kvečjemu lahko (le) razkriva preko njega (Boga). Jonas je nato v nadaljevanju s pomočjo dialektike analiziral še teologijo s Heideggerjevega stališča (Primer tega je naslednja izpeljava: i) bitja so priložnost za izkušanje biti. ii) Bog je bitje. iii) Bog, ko se srečamo z njim, je priložnost za izkušanje biti. To pa se mu je zdelo zelo problematično, saj je *bit* možno misliti tudi kot *ne-bit*: v primeru Boga pa to, dosledno teološko, ne gre: v tem primeru bi bil Bog namreč zgolj prigodnost, slučajnost, možnost; *ibid.*, str. 9-10).

Biblična etika varstva narave kot svoj osnovni in temeljni motiv postavlja biblijo. Zato vsaj nekateri naravovarstveni motivi, ki izvirajo iz idej panteizma in panpsihizma (npr. da je naravo nujno varovati tudi zato, ker imajo posamezni deli narave značaj božanstva), ne bodo nikoli postali del biblične etike varstva narave. To pa še ne pomeni, da tako motivirano naravovarstveno delovanje biblična etika varstva narave more zgolj tolerirati, ampak ga pri skupnem delovanju lahko tudi sprejema. Izhodišča in premise se bodo razlikovale še naprej, a neredukcionistično in neizključujoče pristopanje k vprašanju reševanja problemov varstva narave bo omogočilo vzajemnost delovanja. Današnji čas je predvsem zaradi izrednih razsežnosti tehnološkega razvoja in vseh posledic, povezanih s tem, zgodovinsko gledano nekaj povsem novega. Grožnja uničujoče moči te tehnike ni zgolj latentna, navidezna ali rezultat neobjektivno pesimistične razlage posameznikov, marveč je razkrita in dejanska. To ni čas za kvietizem, ampak za aktivno skupno in usklajeno delovanje na področju varovanja narave med zagovorniki različnih idej. Nihče ne izgubi nič od »svojega«, če v prizadevanjih za ohranitev in varovanje narave sodeluje z drugim in »drugачnim«.

Krščansko verujoč naravovarstvenik ni na noben način ogrožen, če sodeluje pri varstvu narave z naravovarstveniki, ki pripadajo panteističnemu, ateističnemu, budističnemu, islamskemu ali kateremu koli drugemu svetovnemu nazoru – in obratno. V svojem

izvornem namenu delovanja ostaja vsak zase avtonomen, nepokvarjen in »nekontaminiran« z izvornimi nameni drugega. Etika spoštovanja in odgovornosti narave je skupna vsem in to predstavlja zadosten ter dovolj trden skupni imenovalec skupnega delovanja (ob samoumevni predpostavki, da nihče znotraj take skupnosti do drugega ne nastopa izključevalno in sovražno. Take primere lahko najdemo na medmrežnih forumih, ko se ob zavzemanju za varstvo narave in predvsem živali širi sovražno in izključevalno razpoloženje do cerkve). Ne varovati narave, ker bi za to moral sodelovati z drugim, ki ne pripada isti verski ali svetovno nazorski opredelitvi, v tem primeru pomeni zapasti v lasten redukcionizem, v kršenje lastnih premis.

Pojem stvarjenja v svojem bistvu zato ostaja (nujno večna) uganka, kar pa lahko samo povečuje željo/dolžnost po njegovem varovanju. Kaj je živo in kaj ni, kaj je zavest in kako je do nje prišlo, kdo (kaj) je subjekt in kdo (kaj) ni, kdo vse ima bit, kakšna je ta bit, ki jo v sebi le slutim, zaznavam, ne morem pa je izraziti? Je ta bit lahko podobna, sorodna z bitjo drugega? Človek je omejen s svojimi umskimi, telesnimi in duhovnimi sposobnostmi, in zato, v kolikor sluti obstoj realnosti zunaj teh omejitev (ali vsaj dopušča možnost njihovega obstoja), jih zaradi omejitev ne more vključiti v svoj lastni svet. Stvarstvo bo zato vedno presegalo človeka in ostajalo nedoumljivo – in že možnost, da je celota mojega lastnega jaza na kakršen koli način soodvisna, pogojena, vzročno povezana z vsem, kar nisem jaz, narekuje mojo odgovornost za to drugo.

Nikoli dokončno spoznana narava je tako nekaj, kar bo stalno spremljalo človeka in s čimer celo mora že vnaprej računati vsak – ne glede na to ali je veren ali ne, ali je znanstvenik ali ne. Narava ostaja za vse ljudi tudi v prihodnosti nedoumljiva skrivnost. Vprašanje, ali je svet dober zato, ker ga je ustvaril dobri Stvarnik, ali zato, ker je dobro že vsako bivanje samo po sebi, je pomembno na ravni akademskih razprav in iskanja filozofskih, idejnih in religioznih temeljev pojavnega sveta ter človekovega prostora v njem (Jannaras, 1991, razlaga, da je ustvarjeni svet od Boga bistveno različna eksistencialna dejanskost; str. 1034-1035. To pomeni, da »dobro« sveta ne smemo enačiti ali po podobnosti primerjati z »dobro« ali »Dobrota«, ki se pripisuje Bogu.). Ne more veljati, da se šele z dokončnim odgovorom na to vprašanje (tega niti ne more biti) izpolni pogoj skupnega naravovarstvenega so-delovanja. Različne teorije in razlage o ontološkem *dobrem* tudi ne morejo predstavljati kakršnega koli argumenta (še manj dokaza) pravilnosti, smiselnosti ali upravičenosti določene vrste naravovarstvenega pristopa pred drugim.

Biti uspešen naravovarstvenik/-ica torej ni odvisno od njegove/njene pripadnosti neki veri (oziroma to niti ne predstavlja pogoja), ampak je v prvi vrsti odvisno od intenzitete občutka zavedanja neločljive povezanosti (soodvisnosti) človeka z naravo in njene avtonomne vrednote, ki ni odvisna od človeka. Nadalje se uspešnost naravovarstvenika pogojuje z zavedanjem o možnostih, ki so nam kot ljudem dane, da se zavestno odločamo

tako za dejanja, ki popravljajo in preprečujejo, kar je slabo, kot tista, ki vodijo v trajno sožitje človeka s človekom in človeka z naravo. Druga bitja teh možnosti niti nimajo in tako se zaradi enkratnosti tega pojava te možnosti spremenijo v dolžnosti. Sprememba iz možnosti v dolžnost pa lahko poteka samo z zavestnim prevzemom odgovornosti za sposobnost posedovanja možnosti – kar pa je eden od temeljev nadkonfesionalne etične države plemenitosti in odličnosti v ravnanju (torej značilnost aretske etike). To etiko v popolnosti podpira biblična etika varstva narave, kot tudi obratno. Tako se uspešen »aretski« naravovarstvenik lahko počuti povsem »dobrodošlega« znotraj biblične etike varstva narave, kot se lahko uspešen »biblični« naravovarstvenik počuti »dobrodošlega« v aretski. Določanje prioritet – ali najprej sklenitev nekakšnega neformalnega sporazuma oziroma dogovora med naravovarstveniki o nujnosti takojšnjega skupnega delovanja, ali najprej iskanje skupnih idejnih okvirjev poznejšega delovanja – v tem primeru ne bi smelo biti problematično.

Dejstvo je, da je idejni okvir stvar osebne presoje, izbire in možnosti – naravovarstveno delovanje pa je stvar dolžnosti. Dovolj je že idejni okvir, ki ga povzema naslednja misel: Zemlja je naš skupni dom, ki omogoča življenje različnim organizmom, a ker je človek edini, ki lahko skrbi zanj in zlasti, ker ima sam izredno velik vpliv nanj, je ta skrb njegova stalna dolžnost – ne glede na čas in kraj bivanja ali pripadnost eni ali drugi ideji. Ob tem delovanju pa vzporedno poteka tudi učenje, popravljanje, spreminjanje, dopolnjevanje in izmenjava na idejnem polju vsakega posameznika, ko se v procesu naravovarstvenega delovanja srečuje z drugimi in v nekaterih pogledih drugače mislečimi. Prav to je bilo jedro ene zanimivejših diskusij med dvema vidnima sodobnima mislecema na tem področju: S. Bergmannom in C. Deane-Drummondovo na simpoziju Eco-Thee na Kreti, junija 2008. Prvi je zagovarjal hitro, konkretno in neke vrste »pogodbeno« naravovarstveno so-delovanje med vsemi naravovarstveniki ne glede na idejno pripadnost, druga pa smiselnost vsaj načelnega prejšnjega strinjanja o dovolj sprejemljivih idejnih izhodiščih za vse: npr. v Aristotelovi aretski etiki. Menimo, da je sprejetje drugega in drugačnega ter želja po skupnem delovanju za skupne cilje dejansko že sama po sebi del aretske etike.

6.2.3.1.1.2 Darežljivost biti

Ne glede na nikoli dokončno rešljivo dilemo o razmerju biti in bivajočega, je za biblično etiko varstva narave temeljno spoznanje, da stvarstvo ni nevtralna danost, ampak je kot materializacija božje volje in zunanji izraz božje ljubezni nekaj dobrega. Ontološkost stvarstva se razpoznava kot podarjena bit. Čeprav bit (Kocijančič, 2007) ostaja nekaj relativnega in je razumevanje bivajočega in biti zelo raznolično, pa je njuno zaznavanje in dojemanje (ter medsebojno razločevanje) možno le znotraj skriticve na osnovno, kjer

najdemo »golo« ontološkost. Dojemanje fenomena bivanja ni odziv na neko danost, obstoječo zunaj mene, ampak je samo po sebi izraz dejstva, da imam to bit v sebi: dovolj je torej, da se zavedam, da bivam, da bi lahko bivanje posplošil – ni mi treba dokazovati obstoja *biti* v iskanju v drugem, zunaj mene, da bi mi to potrdil ali dokazal. Podstat (hipostaza) je torej »le« nujnost (reakcija, odgovor), ki sledi zavedanju (o kakršnem koli vedenju, četudi nelogičnem, neepistemološkem, v tem kontekstu ni smiselno ali upravičeno govoriti) lastnega obstoja, s tem pa obstoja tudi drugega. Drugi je, ker sem jaz – in *bit* te njegove drugosti je v enakem razmerju do njegovega bivanja, kot je moje.

Kocijančič (2007) govori o »ničelni odgovornosti«, ko se lastna bit odziva na so-obstoj (so-bivanje) drugega – ne da bi to sploh želela ali ne. Ta odnos, od-govor moje biti do biti drugega, je onkraj želeti ali morati, tudi ni avtomatizem, saj ne deluje po zakonitostih kavzalnosti. Preprosto je. Poenostavljeno rečeno, ko nekaj je, je to lahko samo, če je hkrati v »dialogu«, od-govoru z drugim, ki »je«. To drugo nujno »je«, saj drugače tudi ne bi bilo »jaz«. Ker obstaja »jaz«, torej nujno obstaja tudi »drugi«; in ker je obstoj nekaj, kar je skupno obema, je moje bivanje nujno v povezavi z bivanjem drugega. Odnos in odgovor (ter s tem odgovornost) ni svobodna odločitev ali nekaj intencionalnega, zavestnega, ampak je nekaj veliko bolj elementarnega, ontološkega; je nujna podlaga *biti* (morda iz tega izhaja spoznanje, da je nemogoče se ne odločiti. Tudi če ne naredimo ničesar, to predstavlja odločitev s posledicami do stvari zunaj nas). Na vprašanje, ali *bit* lahko preseže podstat (hipostazo), iz katere izhaja, ali pa je to zgolj »pobožna želja« ontologije, Kocijančič odgovarja, da *bit* je in ostaja v podstati (hipostatično) utemeljena celota (totaliteta).

Drugi trdijo, da duhu pripada prvenstvo nad bitjo (Berdjajev, 1927-28, 1937) in da je duhovno življenje najresničnejše življenje – spoznanja lastnega duhovnega življenja se ne da zanikati. S človekom se dokazuje realnost duha. Vendar Šinigoj (2008) meni, da človeku, ki pozna le duševno izkušnjo, duhovnega ni moč dokazati – duh se lahko izkusi le notranje in neposredno. Možnost duševnega življenja človeka brez duhovnega pa se nam zdi vprašljiva (»Kar je rojeno iz mesa je lahko samo meso in duh je lahko rojen samo iz Duha«; Jn 3,6). Telo (meso) brez duha je namreč mrtvo, kar pomeni, da vse, kar živi, nosi v sebi duha, ki je iz Duha (Jak 2,26). Zato je težko predstavljivo, da človek ne bi mogel izkusiti obstoja lastnega duha (pri tem nimamo v mislih zarodka ali komatoznega).

Slutnja, da vse, kar je živo, je tako na podoben način, kot smo sami, v nas lahko vzbudi sočutenje (*sympatheia*). Tudi, če ne bi bilo bibličnih besed o istem dihu življenja (*ruah*, ki se lahko prevaja tudi kot »duh«), ki je v človeku in živalih (»Kajti usoda ljudi je usoda živali, isto usodo imajo: kakor te umrejo, tako umrejo oni, vsi imajo isti dih življenja, človek nima prednosti pred živino, kajti vse je nečimrnost; Prd 3,19), bi naše zavedanje fenomena »živeti« spontano vodilo do vsaj neke stopnje sočutenja, da je to življenje v osnovi istega izvora. To je podobno Körtnerjevemu (1988; cit. po Globokar, 2002, str. 232)

dopolnilu Schweitzerjeve etike: »Jaz sem življenje, ki se želi kot zaželeno, obdano z življenjem, ki se želi, kot želeno ali katerega hoteti živeti je želeno«. Stopnja te *sympatheia* na poti od kompleksnejših do izvirnejših živali in rastlin razumljivo pada (ker merimo »živost« življenja po sebi) – a še vedno je (prim. »edino« sporočilo J.Y. Cousteauja: »Kvaliteta človekovega življenja zahteva svobodo živali ... Vse, kar sem s posadko Calipso posnel na morju, vsebuje enotno sporočilo: spoštovanje življenja.«; cit. po Visković, 1995, str. 594).

Dih življenja ali življenjski dihanje je nekaj tako elementarnega in povezovalnega za vse, kar je živo, da je označeno kot nečimrnost, v kolikor človek meni, da je njegovo telo kakor koli izvzeto ali nad tem (Prd 3,19; 1Mz 6,17; 1Mz 7,15; 1Mz 7,22; Prg, 20,27; Job, 12,10; Job 27,3; Job 34,4). Ko pridemo do neživega, pa skupni imenovalac »živo« odpade in s tem, se zdi, tudi vez s svetom okoli nas. Vendar pa ta vez še vedno obstaja – a je manj očitna, manj prepoznavna in neposredna, vendar tako elementarna, da stoji celo pred vsakim življenjem (zato za ljudi tudi manj všečna). Četudi neživo ne živi, pa je človek tudi neživemu soroden, saj je bil sam prav tako najprej ne-živ, ko ga je Bog ustvaril iz prahu zemlje (1Mz 2,7) – šele dihanje življenja ga je umestil med živo. Človek je bil vse do tega dihanja (četudi je bil ta čas zelo kratek) stvar in s tem enak med enakimi – šele duh in duša sta mu omogočila zavzeti posebno mesto v razmerju do ostalih božjih stvaritev (odtod vprašanje stvora svojemu stvarniku, dr. Frankensteinu, ali ima dušo; Branagh, 1994). Kot je po eni strani torej človek le prah (»... ljudje pa so vsi le prst in pepel«; Sir 17,32; Sir 10,9), oziroma je ustvarjen iz zemlje, v katero ga Gospod zopet »usmerja« (1 Mz 18,27; Rim 9,20), tako mu je po drugi strani vendarle dana priložnost (čeprav le »nekajdnevna«), da uporablja stvari, ki so na zemlji (»V živa bitja je položil strah pred človekom, ki je dobil na posodo pet Gospodovih dejavnosti, šesto um in sedmo govor, ki naj služi za to, da se razlagajo Gospodova dela«; Sir 17,1-10).

V najelementarnejšem smislu torej človeka ne veže z ostalo naravo »živost«, ampak sama eksistenca – da biva, kot biva vse okoli njega: ne glede na to, ali je to nekaj živo ali ne. Materialnost se v tem primeru (ko gre za biblično izročilo) ne more jemati kot nekaj nevrednega – ko je Stvarnik ustvaril svet iz nič, je nastala snov, ki je neizbežna, nujna podstat človeškega (in vsega ostalega, kar gre skozi lastni razvoj). Duhovna bitja (angeli) nimajo snovnega telesa in niso ljudje – a zato tudi nimajo danosti, da bi svojo duhovnost lahko razvijali (angel, ki se želi osebnostno in emocionalno razvijati, mora najprej postati kot človek – smrten; Wenders, 1987). Materija je nujna, da se v času in prostoru lahko uresničuje in razvija božji načrt, katerega pomemben del je človek. Kot je materija minljiva in bo prešla, ko se bo soočila s svojim eshatološkim koncem, bo preoblikovana – materija bo večno eksistirala na nematerialni način (govora je o t.i. poveličanem telesu, poveličani materiji). To pomeni, da bo v prehodu v nepropadljivost tudi snovnost doživela svoje poveličanje – svet namreč ni slučajna vmesna zgodba, ki pride iz nič in se v nič povrne, ampak ostane skupaj s človekom v celoti soudeležen pri izpolnitvi božjega načrta

(»Kajti to, kar je propadljivo, si mora obleči nepropadljivost, in kar je umrljivo, obleči neumrljivost«; 1 Kor 15,53-54). Podobno, kot (minljivo) telo ne omogoča dokončne in polne realizacije uma in duha (a je nujni pogoj, da se lahko sploh razvijata) ter mora umreti in postati neumrljivo, da bi duh lahko živel v svoji polnosti – tako tudi (minljiva) materija ne more v polnosti uresničiti svojega smotra v minljivosti (biblični izraz za minljivost je še propadljivost; 1 Kor 15,42-54). To se bo zgodilo šele, ko bo spremenjena v podobo, ki jo bo imela v večnosti (»Kajti minljivo telo tlači dušo, zemski šotor utesnjuje zaskrbljeni um«; Mdr 9,15 – kar je zelo podobno Platonovemu Faidonu). Narava v biblični etiki varstva narave ni nekaj naključnega, začasnega ali nekaj »kar tako mimogrede«. Narava sama zase nadaljuje svojo zgodbo s človekom – z »dopolnitvijo časov« se ne bo vrnila, oziroma izničila v nič (*nihilo*), ampak bo spremenjena deležna večnosti.

Darežljivost biti se skozi oči naravovarstvenika dojema najprej kot za-čudenje nad skrivnostjo in nedoumljivostjo lastne eksistence. Jaz, ki sebe najbolj poznam, lahko o sebi z gotovostjo lahko rečem le to, da se zavedam, da sem. Tako materialno kot duhovno življenje mi predstavlja realnost, ki ji pa ne morem priti do dna. Tudi nevernemu naravovarstveniku, ki verjame, da je vse, kar obstaja živega, rezultat zgolj naključnosti znotraj zakonov evolucije, se ta evolucija mora vsaj v nekaterih ozirih zdeti »nenaravna«. Vsaj zdi se namreč, da je absolutna (tega niti za vse naravne zakone ni moč trditi zunaj meja zemlje in našega izkustva; npr. potovanje skozi čas ali antigravitacija) in da je zmožna doseči neslutene organizacijske stopnje življenja in zavesti. Wright (2008, str. 360) tako celo govori o popolni neusmiljenosti evlucijske logike in da je spričo tega človeška moralnost celo kot nekaj čudežnega.

Tako niti znanstveno najbolj podkovan neverni naravovarstvenik-evolucionist ne more z gotovostjo vedeti, kaj bo končni rezultat evolucije (če sploh obstaja), oziroma kaj je sploh njen možni potencial. Biti del te »zgodbe bivanja«, biti vključen v ta vesoljni proces razvoja od nastanka do prihodnjih stopenj življenja, pa naj ga vodi Stvarnik ali naključja evolucije, neizbežno vodi k za-čudenju, občutku izjemnosti, dragocenosti in posebnosti. Če sem uvidel svojo eksistenco na ta način, lahko verjamem, da so jo tudi drugi ljudje. Še več: v tem primeru mi ni niti treba vedeti, ali so na enak način kot jaz to uvideli tudi vsi *drugi* (v ta *drugi* so torej vključeni ljudje, živali in rastline), saj mi sam uvid narekuje, da tudi eksistenco vsega ostalega živega dojemam na enak način. Jaz sem poseben kot individuum, ampak kot »živo« sem v tej »zgodbi« enak ostalemu živemu. Polnost zavedanja fenomena življenja in bivanja (tu ni mišljeno, da je za to polnost potrebno vedeti popolnoma vse – kar je znanstvenega, metafizičnega in mističnega) v njegovi izjemnosti, neponovljivosti in dragocenosti vodi oba naravovarstvenika – tako vernega kot nevernega – k sorodnosti etične motivacije za delovanje v svetu.

6.2.3.1.1.3 Za-čudenje nad naravo

Vse do prihoda Jezusa Nazarečana, njegove smrti in vstajenja so prvine sveta zaslužjevale človeka. Človek, čeprav gospodar, je zaradi svoje duhovne »nedoletnosti« nesposoben iztrgati se vezem prvin sveta, ki ga zaslužujejo – in čeprav gospodarji, so ljudje do Kristusovega vstajenja pravzaprav sužnji (»dokler je dedič še nedoleten, se nič ne razlikuje od sužnja, čeprav je gospodar vsega ... Tako je bilo tudi z nami. Ko smo bili nedoletni, smo bili usužnjeni prvinam sveta«; Gal 4,1-3). Po Kristusu, kot človeku tudi bratu, smo deležni posinovljenja s strani Boga Očeta. Odkar se zaradi Kristusa upravičeno lahko smatramo za posinovljene, tudi nismo več »sužnji« prvinam sveta, ampak kot božji sinovi končno pravi gospodarji (Gal 4,4-7). Človek je torej pravi gospodar prvin sveta šele s Kristusovim vstajenjem – to gospodarjenje pa v luči Kristusovega nauka ne more pomeniti izkoriščanja in uničevanja, saj bi to nasprotovalo Kristusovemu zgledu in njegovemu sporočilu. Kaj je končna podoba človeka se je dokončno razkrilo šele s Kristusom in le v luči kristocentrične opredelitve človeka je tudi edino možna definicija gospod(ar)stva (na začetku Geneze je postavljena beseda, ne njena definicija). Ta definicija je možna šele po Kristusu. Človek ni več suženj prvin sveta (»nisi več suženj, ampak sin«; Gal 4,7) in tudi ni več v »sporu« s svetom – zdaj je to gospodarjenje dokončno definirano kot kristološko kraljevanje-služenje, ki se bo izpopolnjevalo do svojega eshatološkega konca.

To, česar po bibliji človek ne bi smel spregledati (ker je očitno), je, da celotno stvarstvo izpričuje obstoj Stvarnika: »zares so prazni vsi, ki so po svoji naravi ljudje, a ne poznajo Boga in iz vidnih dobrin ne morejo spoznati njega, ki je; ne prepoznajo mojstra, čeprav opazujejo njegova dela« (Mdr 13,1); »Zakaj iz velikosti in lepote ustvarjenih reči moremo s primerjanjem motriti njihovega Stvarnika« (Mdr 13,5). Ko mati tolaži že sedmega sina, ki ga bo kralj Antioh mučil in umoril, mu v tolažbo pretresljivo predloči dejstvo neminljivosti vsega, kar obstaja: »Prosim te, otrok, ozri se po nebu in po zemlji, oglej si vse, kar je na njiju, in spoznaj, da Bog teh stvari ni ustvaril iz bivajočih stvari in da tako nastaja tudi človeški rod« (2 Mkb 7,28). Lastna eksistenca na zemlji se s primerjanjem z eksistenco vsega ostalega sveta razpoznavna kot minljivo, ki je ustvarjeno iz neminljivega in je zopet na poti v neminljivo. Posebno vero v popolnost božjega stvarstva izpričuje modri Sirah: »Vesolju vlada z dlanjo svoje roke, vse se pokorava njegovi volji. Zaradi svoje moči je namreč kralj vseh stvari« (Sir 18,3); »Vse stvari so po dvoje, druga drugi ustrezajo in nobene ni ustvaril nepopolne« (Sir 42,24). Še veliko globlje, za Siraha tudi značilno razumsko (čeprav tudi neskrto čustveno), pa je celotno poglavje 43. V njem najdemo odlomke, kot: »... čudovita naprava je, delo Najvišjega ... in čudimo se temu, kar slišimo z lastnimi ušesi. Tam so namreč nenavadna in čudna bitja« (Sirah se navdušuje nad številno in neznano pestrostjo morij). Sklene pa z besedami: »On je vse. ... on prekaša svoja dela« (Sir 43,1-33). Podobno govori sicer že prej, ko pravi: »kako silno lepa so vsa Gospodova dela« (Sir 39,16) in v uvodu pred triinširidesetim poglavjem se navdušuje nad

kompleksnostjo narave: »Gospod ... prodira v njuno (t.j. brezno in srce) zapleteno delovanje« in vsa njegova dela so ljubka, ki v sebi nosijo (božansko) iskro (Sir 42,15-22).

V Jobovi knjigi prav tako beremo, da so v prepoznavanju Stvarnika po naravi ne samo živali, ampak celo rastline in zemlja pametnejše od človeka, saj one vedo, da jih je ustvaril Bog, medtem ko vsak človek tega ne sprevidi (Job 12,7). Bog je ustvaril samo dobre stvari, zato je na nas, da vse te danosti s hvaležnostjo »uživamo« (»Kajti vse, kar je ustvaril Bog, je dobro in ničesar ne smemo zametavati, le da to uživamo z zahvaljevanjem«; 1 Tim 4,4). Uživanje v tem kontekstu ne pomeni uživanja, ampak, kot na mnogih mestih v bibliji (3 Mz 6,19; 3 Mz 22,8; Iz 55,2; Prd 5,17) lahko pomeni jesti, piti, zmerno uporabljati za življenje (lahko pomeni še »biti deležen«) – zato je kot znak hvaležnosti potrebno za te »dobre stvari« moliti.

Narava je tu, s človekom, in bo tudi ostala. Človek se narave (naj bo v tej ali drugi obliki) nikoli ne bo »rešil«, saj se bo le skupaj z njo lahko »od-rešil«. Narava bo deležna istih dogodkov, istih procesov, istih preoblikovanj, iste večnosti kot človek: propadljivo bo postalo nepropadljivo in »smrti ne bo več« (Raz 21,4; 1Kor 15,53-54). Ta vzajemnost človeka in narave je dokončna in totalna. Vzajemnost biti pa je kategorija estetskosti, izjemnosti, enkratnosti – iz česar izhaja hvaležnost, iz nje pa etika. Kar je bilo enkrat podarjeno kot dobro, se ne vzame več nazaj in karakter daru se tudi nikoli več ne spremeni. Darovi Boga so namreč nepreklicni in zanje se Bog ne kesa (Rim 11,29). Človek vodi stvarstvo k večnosti, saj ni bil samo človek, ampak vsa narava in ves svet ustvarjen in namenjen za večnost (Sandu, 2005, str. 36). Pričakovanje in obljuba prihodnosti tako določa sedanjost.

Vzhodna krščanska cerkev zagovarja idejo dvojne obnove: notranje narave človeka, ki je »denaturirana«, pokvarjena z grehom, in osvoboditev celotnega stvarstva od vezi zla, ki obstajajo zaradi vzajemnosti s človekom. To je moč doseči z očiščenjem razuma in duha ter s pretrganjem želje po materialnih dobrinah, ko te postanejo izključni življenjski cilj. Nevidni del (izvirnega) greha je bila (menimo, da tudi še vedno je) človeška aroganca in pomanjkanje spoštovanja do stvarstva in Stvarnika. Človeštvo je začelo naravo zaradi pohlepa in samozadostnosti zlorabljati, namesto upo-rabljati. Ekološki problemi tako niso nekaj sedanjega in ne zadevajo samo vodo, zrak in zemljo, ampak tudi zdravje duše in zavest vesti. Narava, ki je oropana vsakršne duhovne vrednote (komponente), postane zgolj mesto materialnega izkoriščanja njenih virov. Izvirni greh je zato bil *inter aliis* upor proti zmernosti. Odgovornost človeštva tako ni zamejena zgolj na dimenzijo človeškega, ampak do celotne skupnosti (občestva) in narave v njeni celoti. (Sandu, 2005, str. 37). Menimo, da v kolikor človeka razumemo kot ontološko neločljivega od »zemlje« (»prah si«; 1 Mz 3,19), potem je razsežnost »naravnega« hkrati del razsežnosti »človeškega«. Človeka namreč ni moč razumeti ločenega od ostale narave – obstaja lahko le zaradi tega, ker obstaja tudi stvarstvo. Njegovo bistvo, njegova »človeškost« ni določena z zgolj ne-

naravnim, zato je v »človeškosti« vedno tudi komponenta »naravnosti«. Ko človek dela proti stvarstvu, proti naravi, s tem dela tudi proti delu samega sebe.

Že Stara zaveza se sooča s človeškim sovraštvom do stvarstva (3 Mz 18,25; 5 Mz 29,22-25; Amos 4,7; Raz 8,10-11). To pa pomeni, da se je tudi apostol Pavel v svojih pismih vendarle lahko zavedal razsežnosti človeškega uničevanja narave, čeprav v njegovem času ni bilo tako očitnih znakov kot danes (verjetno je na številnih potovanjih tudi videl opustošenja zaradi požarov, povzročenih zaradi malomarnosti, nekdanje pašnike, ki so se zaradi preveč intenzivne paše spremenili v nerodovito pokrajino; Jl 1,19). Človek je bil v padcu vedno eno z naravo (»celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine«; Rim 8,22), katera bo prav tako deležna eshatološke odrešitve. Odrešitev zadeva tako človeka, kot stvarstvo – oboje mora ponovno vzpostaviti harmonijo z Bogom v procesu, ki se imenuje *theosis*, oziroma deifikacija: postati kot Bog. Pravi kristjan zato ni, niti ne more postati, osvajalec narave (Sandu, 2005, str. 37-38).

6.2.3.1.2 Teleološkost narave

Apostol Pavel v pismu Rimljanom med drugim govori o prihodnosti in božjem načrtu, v katerega je vključeno celotno stvarstvo. Njegove besede vlivajo eshatološko upanje, da se bo tako človeštvo, kot »tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok«, saj »nestrpnost hrepeni (op. stvarstvo) po razodetju Božjih sinov« (Rim 8,19-21). Smoter ali *telos* narave lahko razpoznamo tudi iz psalmistovih besed, ko veselo pričakovanje pravične božje sodbe ni samo stvar človeka, ampak celotnega stvarstva (Ps 96,10-13). Nebesa se veselijo, zemlja se raduje, morje je razburjeno, polje in drevesa vriskajo od veselja, ker prihaja Stvarnik. Zgodba odrešitve človeštva je del večje zgodbe in sama zase sploh ne obstaja. Pavel sebe celo vidi kot postavljenega na odru, vsem na ogled, kot da je vse apostole Bog namenoma postavil na zadnje mesto, kot obsojence na smrt, da bi se na njih videlo rešenje. Ta »prizor« je namenjen tako angelom in ljudem, kot celemu svetu (1 Kor 4,9). Še bolj, kot je lahko nebogljen svet, se nebogljene počuti apostol, vendar s pomembno razliko – ima živo vero v odrešitev. Svet tako lahko opazuje apostole, kako jih Bog rešuje iz najbolj zavrženega položaja in s tem kaže, kakšna je tudi njegova usoda.

V kolikor razumemo človeško telo kot prisposodbo snovnosti in propadljivosti, Pavel prav tako opozarja, da je telo »za Gospoda in Gospod je za telo« (1 Kor 6,13). Človeško telo je na mističen način del Kristusovega telesa in zato neminljivo ter dolžno posebne skrbi. Telo je tempelj Svetega Duha. Telo niti ne pripada samo človeku, saj je bilo vsako telo odkupljeno za visoko »ceno«. Bog sam je postal del našega telesa (vseh teles), zato je potrebno poveljevat Boga v svojem telesu (1 Kor 6,13-20); telo, ki se ga živi zgolj kot

nekaj mesenega in čutnega, ki sledi hrani in (predvsem) spolni sli, pa je potrebno »moriti«, da ne bi zaradi tega umrli (Rim 8,13).

Večna modrost je bila predpogoj stvarjenja, potrebna, da je svet in vse na njem lahko sploh nastalo – modrost je med vsemi ustvarjenimi stvarmi prvoustvarjena (Prg 8,22-31, Sir 1,4). Po tej modrosti pa je **vse ustvarjeno za določen namen**, zaradi česar celo **nihče** niti **nima pravice dvomiti ali spraševati: »Kaj pa to? Čemu to?«**, saj je vse (vsaka stvar) **ustvarjeno z namenom** (Sir 39,21). S tem Sirah **odpravlja vsak dvom o intrinzični vrednoti in telos-u vsega bivajočega**. Po temeljitem premisleku Sirah znova pride do (zdaj neomajnega) spoznanja, da so vsa Gospodova dela lahko le dobra in da nihče nima pravice komu ali čemu reči, da je boljše ali slabše, saj se bo ob svojem času vse (vsaka reč) izkazalo za dobro (Sir 39,33-34). Vsa dela Stvarnika so ljubka, celo »živijo« (torej tudi neživo na neki način živi v Bogu, biva), ostanejo na veke, ter so popolne (Sir 42,15-25). Ta odlomek je eden temeljnih za opredelitev bibličnega odnosa do narave, oziroma za biblično hermenevtiko sveta sploh.

Psalmist podobno kot Sirah pravi, da je zemlja in vse, kar jo napolnjuje, Gospodova. Bog jo (zemljo) je osnoval na morjih in utrdil na veletokih (Ps 24,1-2; tudi v epu Enuma eliš je voda prav tako osnova vsega: bog Marduk razpolovi morje Tiamat in iz njega nastane nebo in zemlja, zemeljske in nebesne vode; Bohanec, 1963, str. 82-98). V Razodetju pa beremo, da bosta v eshatološkem času nebo in zemlja sicer bivala, vendar drugače, kot »prvo« nebo in »prva« zemlja – takrat ne bosta več utemeljena na morju (»Kajti prvo nebo in prva zemlja sta izginila in morja ni bilo več«; Raz 21,1). To pomeni, da zemlja, kot jo poznamo zdaj, v večnosti ne bo imela več istega značaja, iste osnove (podstati) – morja (oziroma vode; 2 Pt 3,5). V zgodovinskem času, ki ga živimo, je po bibličnem izročilu temelj sveta torej morje (oziroma voda; kot prispodoba kaosa). Sveta v eshatološkem času tako ne bodo pogojevali isti temelji, iste danosti – eksistenca bo drugače utemeljena. To ne pomeni, da v tem eshatološkem času ne bo več morja (vode), ampak pomeni, da ne bo več predstavljalo temeljev zemlje. V bibliji je »živa voda« omenjena na številnih mestih, zato je upravičeno sklepati, da voda v eshatološkem času ne bo preprosto izginila, ampak bo kot kristalna reka, ki »izvira od prestola Boga in Jagnjeta« (Raz 22,1).

V bibliji je smiselnost in urejenost stvarstva kot dokaz obstoja Stvarnika in Gospodarja jasno izpostavljena na več mestih. Eden najdaljših odlomkov je v Jobovi knjigi, kjer je med temami dialoga med Bogom in Jobom tudi veličastvo narave, ki služi kot argument majhnosti človeka ter nedoumljive božje vsemogočnosti, ki določa naravo v njenih največjih (»... ali ti rahljaš vezi Oriona?«) in najmanjših (»Kdo pripravlja plen za krokarja, ko njegovi mladiči vpijejo k Bogu?«) stvareh (Job 36,24–39,30). »Samoumevnost« in logičnost obstoja stvariteljske roke se skozi naravo (stvari) dokazuje tudi v knjigah Izaija (Iz 40,12), Amosa (Amos 5,8) – predvsem pa že prej omenjene Knjige modrosti (Mdr 13,1-9), v kateri piše, da še tako lepo stvar presega lepota Boga (zato same lepe narave ne

smemo zamenjevati z božanstvom) in še tako mogočno stvar presega mogočnost Boga. Tisti, ki občudujejo naravo in jo raziskujejo (torej tudi znanstveniki), pa pri tem niso sposobni uvideti njihovega Stvarnika, si zaslužijo (čeprav se jim priznava dober namen) kljub vsemu manjšo grajo – dana jim je namreč sposobnost ugibanja o večnosti, pa vseeno ne odkrijejo njihovega Stvarnika. Vse ustvarjene stvari pa so dolžne, da služijo svojemu Stvarniku (Jdt 16,14).

Razumevanje kavzalitete se v modernem času omejuje na *causa efficiens*, zato za *causa finalis* v moderni naravoslovni razlagi in moderni filozofiji ni prostora. Vzrok ni več načelo *biti*, kot pri Aristotelu ali sholastiki, ampak je kavzalnost reducirana na sosledje dogodkov ali na kategorijo razuma, kot *a priori* našega razumevanja sveta. Jonas (1990) je želel s *causa finalis* odgovoriti na vprašanje o notranjem smislu bivajočega in s tem utemeljiti objektivno vrednost bivajočega. Nastavek svoje filozofije je celo začel s teleološko razlago bivajočega (Globokar, 2002, str. 283-284). Teleološkost Jonasove etike pa pomeni smotrnost brez transcendenčnega smotrnostnega vzroka (ločeval je namreč med dvema tipoma teleologije: imanentno in transcendentno). V tem pogledu je le delno prevzel Aristotela (celo več: od njega se je hotel načrtno in na vsak način oddaljiti; prim. Jonas, 1990, str. 99-101), ki je poleg imanentne smotrnosti bivajočega predpostavljal tudi transcendenčni *telos*. Po Aristotelu smotrnost ni rezultat slepe volje, ampak nameravana. Imanentna teleologija brez transcendenčnega *telosa* izgubi smisel, saj ni osnove v težnji po samoohranitvi (Globokar, 2002). V tem pogledu je Aristotelovo (pogansko) razmišljanje bližje izvorno bibličnemu, kot Jonasovo. Jonas se je tako močno zavzemal za širše družbeno soglasje glede lastne etike, da je vztrajno zavračal »versko sporno« idejo transcendenčnega smotrnostnega vzroka in vedno znova poskušal to smotrnost predstaviti kot rezultat naravnega razvoja.

6.2.3.1.2.1 Preko narave se človek uresničuje

Cel svet je Bog Oče podvrgel svojemu Sinu in nazadnje se bo tudi Sin podvrgel njemu, da bo Bog vse v vsem (1 Kor 15,28; Heb 2,8). Po Kristusu je vse, kar biva v njem, nova stvaritev – staro je minilo in nastalo je novo. Človek je spravljen z Bogom, a ima dolžnost, da to spravo prevzame kot dolžnost in zavezujočo službo – po Kristusu ni samo človek, ampak ves svet spravljen z Bogom, ne da bi ljudje za to morali plačati račun. Človeku je zaupana beseda sprave, ki jo mora sedaj širiti in nadaljevati. Ker je bila sprava dosežena, ne da bi človek za to kaj »plačal«, je ves »dolg«, ki izhaja iz tega dejanja, nujnost nadaljevanja istega procesa – torej sprave. Ta sprava je torej dolžnost, obveza in služba, ki mora podobno zajeti vse: tako ljudi, kot stvarstvo (2 Kor 5,17-19). Vse je namreč »vaše«, vsi ljudje, cel svet, celo življenje in smrt, sedanjost in prihodnost; »vi« pa Kristusovi, Kristus pa Božji (1 Kor 3,21). Nič se več ne ločuje med sabo – vse je in biva v Kristusu

(pri evharistiji se moli z besedami: »po Kristusu, s Kristusom in v Kristusu«) in ima enotno, oziroma eno usodo. Po Kristusu je bil križan tudi svet zaradi slehernika in zato se zdaj vsak posameznik mora (recipročno) dati v »križanje« svetu – mu torej služiti (Gal 6,14).

Zdi se, kot da bi bil apostol Pavel celo nekoliko nepotrpežljiv pri dopovedovanju tega novega »aksioma«, oziroma da se čudi, kako tega ni mogoče dopovedati: ni več ločevanja, izvoljeno ljudstvo ni samo Izrael, ali Izrael skupaj z Judi ali Grki, ali (zgolj) vsi ljudje, ampak: v Kristusovi smrti in vstajenju **je vsebovano vse, kar je**. Nihče in nič nima večje ali manjše pravice (zasluge) biti soudeležen v Kristusovi odrešitvi. Zdaj tudi ne gre več za upanje, ampak »samo« še za potrpežljivo pričakovanje. Vse stvarstvo skupaj s človekom torej »samo« še pričakuje (vendar je to pričakovanje aktivno, ne pasivno) – upati ni kaj več, saj se je zgodilo (Rim 8,24). V tem se odraža totalnost vključenosti stvarstva in načrta odrešenja: ni se nekaj začelo, da bi se ne nadaljevalo, da bi preprosto nehalo obstajati – iz *ex nihilo* ni več povratka v *nihil*. Če vso stvarstvo »zdihuje in trpi v porodnih bolečinah«, potem to vendarle pomeni, da ni več vprašanje ali »plod« (odrešenje) je tu ali ga ni – to je s Kristusovo smrtjo in vstajenjem postalo dejstvo. Vprašanje je torej »le«, kdaj bo ta »porod«, kdaj bo drugi Kristusov prihod, ko se bo preoblikovala sedanja eksistenca v večnost. Z vidika stvarstva bi do tega že lahko prišlo in to si tega tudi »želi«, a ker je neločljivo vezano na človeka, mora prenašati »porodne bolečine« vse dotlej, dokler ne bo tudi človeštvo doseglo tistega stanja, ki bo omogočilo drugi prihod Kristusa.

Beseda »svet« ima v bibliji mnogo različnih pomenov, zato je potreben skrben razmislek, kaj pisec s to besedo misli. Na eni strani je »svet« vse, kar odvrta človeka od Boga – torej sile zla (»Ne ljubite sveta in tudi ne tistega, kar je v svetu! Če kdo ljubi svet, v njem ni Očetove ljubezni, kajti vse, kar je v svetu – poželenje mesa, poželenje oči in napuh življenja – ni od Očeta, ampak od sveta. Svet in njegovo poželenje mineta«; 1 Jn 2,15-17), po drugi pa je svet vse, kar je ustvaril in kar neskončno ljubi (»Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina«; Jn 3,16).

Podobno je z besedo »dela«, ki se lahko nanašajo na božja dejanja (Tob 12) ali na vse ustvarjeno (Job 37,14). V Sirahovi knjigi je pri opombah (Biblija, 2008) razlaga božjega »dela« reducirana na zvezde, vendar menimo, da to v tem primeru lahko zajema celotni red stvari, oziroma celotno stvarstvo (»Od začetka Gospod sodi svoja dela, že od ustvarjanja jim je dal določene naloge. Svoja dela je uredil za večnost in za vse rodove njihova počela«; Sir 16,26-30). Odlomek kaže na vnaprej določeno smotrnost vsega ustvarjenega, ki se bo nadaljevala v večnost. Narava je za Boga subjekt, saj ima svoj večni namen (*telos*), poleg tega pa se odziva na njegovo voljo. Tej volji se mora pokoravati celotno vesolje (Sir 18,1-3) – kar pomeni, da je celotno vesolje odzivno na voljo Boga in ni inertno ter prepuščeno samo sebi; stvarstvo na Božjo voljo reagira s pokorščino.

Človeštvo ima nalogo zagotavljanja preživetja Božjega stvarjenja (Sandu, 2005). To se ponazarja v Cerkvi skozi vsakodnevno liturgijo, v kateri je svet dinamično zastopan (*leitourgos* po grško pomeni (božji) služabnik; Dokler, 1915); druga beseda za liturgijo pa je evharistija (*euharisteo* po grško pomeni »zahvalim se«, »sem hvaležen«; Dokler, 1915). V liturgiji je prisoten tudi Bog, ki posvečuje in blagoslavlja vse – tudi ljudi, združene v službi Stvarniku in spoštovanju stvarstva, ki je posvečeno po duhovniku in simbolično darovano Bogu. V pravoslavni liturgiji se zato še vedno moli: »Tvoje od tvojega ti darujemo vse stvari, za vse stvarstvo«. Duhovnik zato predstavlja vse stvarstvo, ne samo ljudi. Človek lahko le vzame delček narave, ki pripada Bogu, in pusti na njej svojo sled, ga preoblikuje na svoj način in vrne Bogu v obliki kruha in vina. V zameno Bog podeljuje svetost ljudem, ki je obnovljena v občestvu (pri obhajilu) s Stvarnikom. Dobro delo z naravo, ko jo človek preobraža, dobi od Boga blagoslov. Liturgija je tako v bistvu preoblikovanje narave v dejanju zakramenta, ki združuje vse ljudi, v vseh časih in vseh krajih, zemlje in nebes, vidnega in nevidnega sveta, ustvarjenega in neustvarjenega. Vključuje žrtev, saj je nekrvava ponovitev dejanja Kristusove žrtve na križu (Sandu, 2005, str. 38-39).

Ekologija ni ekskluzivna znanost upravljanja z okoljem, ampak zadeva tudi praktične teologije (Sandu, 2005). Teologija Zahoda je velikokrat notranje deljena – na akademsko teologijo in praktično teologijo, ki se živi po krščanskih občestvih. V Vzhodni cerkvi te deljenosti ni ali pa je manj prisotna in zato je teologija in duhovnost izražata hkrati in komplementarno. Molitev, zahvale in blagoslovi so sestavni del dneva vernika in občestvo izraža svojo vernost ne samo doma in v župniji, ampak tudi v naravi, ki se smatra kot dar Boga. Prav tako uči zmernost in v pridobivanju dobrin ne vidi pravega (izvornega) človeškega poslanstva. Poskuša ohranjati mejo med naravo kot predmetom izkoriščanja človeka in naravo kot iluzijo – s čimer potrjuje izhodišče, da je narava sredstvo po katerem (s katerim) človek (človeštvo) lahko doseže večno življenje. To je v skladu s patrističnim učenjem, po katerem narava ni »stvar« (thing; kar bi lahko prevedli tudi kot »reč«, v kolikor želimo dosledneje razlikovati med rečnostjo, kot celoto narave, in stvar-nostjo, kot posameznostjo v svetu predmetnosti), ampak druga eksistenca (being), ki so-deluje z drugo naravo, ki je človek. Vzhodna cerkev vidi človeka predvsem kot romarja na zemlji, katerega dolžnost je prenesti celovitost okolja na naslednje generacije. Posebna oblika prepoznanega in sprejetega romarstva je asketizem, ki s tem predstavlja tudi tršo, strožjo obliko skrbi za naravo in pozornosti do Boga, saj je glavno vodilo asketizma, da ni človek, ampak Bog tisti, ki je edini gospodar zemlje in neba. Podoba Boga v človeku ne zadeva izključno samo duše, ampak tudi njegovo telo, ki ga je treba obravnavati z zmernostjo (*ibid.*, str. 39-40).

Zavedamo se, da je to lahko samo približek popolnejše razlage pravoslavja o mestu in vlogi človeka ter narave, saj je razlaga dokaj idealizirana in delo enega avtorja, ki je povrh vsega delo napisal z očitnimi apologetičnimi nameni. Zato te razlage ne navajamo kot reprezentativne, znanstveno kritične ali pravoslavno »kanonične«, temveč zgolj kot enega

od možnih vidikov pravoslavne razlage stvarstva. To dokaj obširno in zahtevno tematiko obravnava več del. Tako npr. Jannaras (1991) med drugim pravi: i) »Določitev nič kot nedoločene meje aporetičnega mišljenja je očitno izhodišče ontologije, ki pred-postavlja tako teistično, kot ateistično stališče. ii) Božanstvo se bivajočih stvari dotika le kot povezujoča Previdnost in Skrb zanje. iii) ... *zgolj način, kako bivajo* bivajoče stvari, pripelje k prepričanju in gotovosti o obstoju Boga. iv) ... o Bogu ni prav uporabljati izraza narava. v) ... bivajoče stvari kot ikone odražajo Boga Stvarnika ...« (*ibid.*, str. 1024-1028). Nekatera v slovenščini napisana dela, ki obravnavajo to tematiko, so še: Dionizij (1991), Maksim Spoznavalec (1991), MacIntyre (1992), Cerkveni očetje (1983).

Asketizem (*askesis*) ima torej v pravoslavju dve razsežnosti: telesu odreči to, kar si želi iz poželjivosti greha, in krepitev volje v zavračanju tega, kar je všečno človeku in sprejemanju tega, kar je všečno Bogu. Cilj tega je gospodariti grešnim strastem, dvigniti se nad materialni svet in obnoviti status, ki ga je imel človek v raju. Asketizem krepi občutek dolžnosti zahvaljevanja za vse, kar nam je Bog ponudil kot svoj dar. Abstinenca posvetnih dobrin in želja zato med drugim pomeni tudi spoštovanje do stvarstva. Asket tako ne stremi k lastni eksistenci, ampak k vezi (odnosu) z Bogom in s soljudmi ter stalnemu zahvaljevanju Stvarniku – kar je vodilo nekatere teologe, da so kristjana poimenovali tudi *homo eucharisticus* (Sandu, 2005, str. 40-41). Pravoslavna cerkev v Romuniji je ustanovila več romarskih centrov, ki nudijo med ostalim tudi ekološko vzgojo. Romar išče v stvarstvu duhovni pomen in se polno zaveda nujnosti spoštovanja življenja, kot daru Boga, in stremi k vzpostavitvi skupnosti z Bogom, sabo, soljudmi in naravo. Vodniki in vodje romanj promovirajo zavest o pripadnosti cerkvi, pomenu krščanske identitete in odgovornosti do Božjega stvarstva. Krščansko vzgojo na področju ekologije tako na najboljši možni način zaobjema t.i. teologija romanja (*ibid.*, str. 41-43).

6.2.3.1.2.2 Narava je na poti do novega miru v večnosti – narava kot hipostaza

Človek in stvarstvo sta ontološko povezana. Zato nekateri govorijo tudi o relacijski ontologiji (Nicolaidis, 2005), znotraj katere se predlaga model, po katerem sta človeštvo in narava v interakciji, učinkujeta in vplivata eden na drugega. V tem primeru se ne poudarja (ali išče) subjekt in se poskuša obiti to, kar se imenuje »monizem subjekta«. Namesto tega se odgovor išče v razmerju, v inter-akciji, ki združuje v skupnost različne entitete. Ta interakcija je tako močna (tesna), da si je nemogoče zamisliti te entitete kot izolirane subjekte. Namesto tega, nasprotno, razmerje in interakcija sama vzpostavljata (omogočata) obstoj teh entitet. To pa pokriva t.i. relacijska ontologija (*ibid.*, str. 27). To se sklada s tem, kar tudi sami ugotavljamo: bistva človeka ni mogoče ločiti na materialno, zemeljsko in minljivo ter duhovno, transcendenčno in večno, saj vse tvori celoto bistva človeka. Vprašanje pa je, kako je potem sploh moč govoriti o entitetah, če niso med sabo ločljive. S

tem se vrnemo na osnovno vprašanje, kaj je stvar sama na sebi, kaj je bit in kaj bivajoče (Heideggerjev *peccatum originale*) – kar še vedno ostaja izziv zahodne filozofske misli.

Nadalje Nicolaidis (2005) trdi, da je načelo relacijskosti vključeno (notranje) v samo Božjo eksistenco. Relacijskost je tako najvišji ontološki predikat Boga in ima konstitucionalni karakter Božjega obstoja. Narava ni upravljana ali oblikovana po enem zakonu, na način *paspartu*, ampak se razpoznavajo na različnih ravneh organizacije in različnih ravneh vedenja (npr. klasična fizika in kvantna fizika, za kateri sta značilna dva različna formalizma). Nadalje ugotavlja, da je v teku naraščajoč (stopnjujoč) proces unifikacije, ki vodi do novih ravni realnosti, kjer je potreben tudi nov jezik, kompleksnejši in abstraktnejši in manj vezan na neposredno izkušnjo. V tem procesu unifikacije, ki ga enači kar z evolucijo, razpoznava namen, oziroma *telos*: nižjim ravnem realnosti vladajo strogi zakoni kavzalnosti, medtem ko v višjih ravneh lahko najdemo spontanost in svobodo (*ibid.*, str. 28). To pa vendarle kaže na dvoznačnost znotraj same narave. Kako bo potem ta proces unifikacije, ta evolucija, lahko kdaj koli presegel prepad med vsem, kar je »nižja raven realnosti« in vsem, kar je »višja raven realnosti«?

Nicolaidis (2005) dodaja, da je vsaka raven vedenja označena z relativno nespoznavnostjo (zanikanjem, apofatičnostjo) glede na prejšnjo: da bi določili entiteto, ki živi (»living«; verjetno je ustrezneje govoriti o »biva«) na višji ravni, ne moremo uporabljati predikatov nižje. Z naraščanjem procesa unifikacije se približamo nepredstavljeni (»unthinkable«; zanimivo, da slovenščina ne pozna več besede »nezamisljiv«, ampak se namesto tega uporablja »nepredstavljen« – kar pomeni, da se misel enači s sposobnostjo predstavljanja, ustvarjanja podob) meji misli, unifikacijskemu načelu, Enemu (Nicolaidis to imenuje »EN«: Eno), ki je onstran vseh logičnih kategorij. V razmerju do Enega pa obstaja absolutna nespoznavnost (zanikanje, apofatičnost). Noben logični predikat (operator) ne more razložiti ali nasloviti te entitete. Zato se relativna apofatičnost razpoznava v znanosti, absolutna apofatičnost pa v teologiji. Univerzum se večno spreminja in vsa zgodovina kaže na to, da prihaja do izločitve ostrega dualizma in pojava triadičnih relacijskih vzorcev. Očiten proces evolucije preoblikuje univerzum iz ne-določenega, homogeno amorfnega objekta, kaosa brezosebnih čustev, v partikularno, heterogeno, konkretno in unikatno entiteto, hipostazo (*hypostasis*). Cilj raziskovanja Nicolaidisa in sod. so bile prav sledi Božje relacijskosti (odnosnosti) v stvarstvu (*ibid.*, str. 28-29).

Med drugim Nicolaidis (2005) še ugotavlja, da je znanost 20. stoletja razumela naravo predvsem kot ogromno in zelo gosto mrežo odnosov, ki se povezujejo in tvorijo kontinuum, ki sledi vzorce, predlagane z relacijsko logiko. Vsi dualizmi so odpravljeni, saj so zgolj nezadostni približki, slabi opisi ali degenerirane oblike nečesa bolj temeljnega: triadičnega razmerja. Kot izredno pomemben element smatra evolucijo – vse se spreminja in z nastopom človeka je prihodnost neznanka, vedenje in izkušnje strmo naraščajo in pojavljajo se nove oblike umevanja. Evolucija je vodilna zakonitost, motor in rezultat zelo

kompleksne dinamike. S tem so se zavestno obrnili v stran od grške misli, ki je iskala ozadje pojavnosti, sprememb, nastajanja – iščoč stalnico, nespremenljivko, prvo načelo. Sami so se raje posvetili vse-navzočnosti časa kot vse-povzročajočega in nastajanju kot nujnemu pogoju obstoja. To nad-vlado, ta superiorni karakter časnosti in nastajanja so lahko sledili vse do njihovih korenin v bibliji. Naslednji pomemben premik (morda celo pomembnejši) je prenos interesa ontologije od »kaj je to« na »kako je to«. Z drugimi besedami, kategorija relacije (odnosa, oziroma funkcionalnosti), prevlada nad kategorijo bistva (op.: tu pa se znova srečamo s Heideggerjevo mislijo). Sam Nicolaidis vidi prav v vzhodni krščanski tradiciji temeljne nastavke za oblikovanje koherentne misli, ki vključuje prej naštetе smernice (*ibid.*, str. 29). To bi lahko veljalo tudi za zahodno krščansko tradicijo, saj spoznanja vzhodne cerkve izhajajo iz istega vira: biblije. Pomenski poudarki obeh cerkva se sicer ločujejo, a če zahodna krščanska tradicija bolj poudarja razumskost od intuicije, potem bi lahko sledila tudi skoraj epistemološkemu spoznanju modrega Siraha, ki je v stvarstvu jasno razpoznal to relacijskost, ta ontološki »kako je« in ne »kaj je«: »Vse stvari so po dvojje, druga drugi ustrezajo in nobene ni ustvaril nepopolne. Ena stvar podpira dobre lastnosti druge« (Sir 42,24-25).

V nadaljevanju se Nicolaidis (2005) sklicuje na Dionizija Areopagita (PG 3), ki je trdil, da človek lahko dojame, oziroma prepozna Božanske kreativne energije z opazovanjem (preučevanjem) ureditve vsega bivajočega. Resnica ni zaobjeta v bivajočem (stvarih samih), ampak v njihovi urejenosti, redu – v načinu, kako vse biva in kako je soodvisno, soodnosno. Ta urejenost je analogna podoba božanske paradigme. Zatem Nicolaidis omenja še nekatere druge vzhodne teologe in cerkvene očete med 7. in 14. stoletjem, ki so izpostavljali pomembnost razmerja (odnosa) – tako iz gnoseološkega kot ontološkega vidika. Nekateri med njimi so močno poudarjali imanentno transcendentalno naravo stvarstva s tem, ko so razlagali, da je človek, ko je vstopil v svet inteligibilnega, začel raziskovati *logoi* vseh stvari (vsega bivajočega) in potem združil vse te različne *logos* v en *Logos*. Eden temeljnih vidikov vzhodne krščanske teologije je tako razločevanje med Božjim bistvom in Božanskimi energijami. To razločevanje omogoča, da se stvarstvo razpozna kot izraz Božanskih energij (ki so ne-določene in ne-oblikovane), a hkrati ohranja ontološki prepad med stvarstvom in Bogom (*ibid.*, str. 30).

Na tem mestu Nicolaidis zaključuje, da poteka stalni, nenehni dialog med človeškim logosom in Božanskim Logosom. Poleg stvarstva človek ustvarja pravi univerzum podob, znakov in simbolov, zato je človek ustvarjen stvarnik. S človekom, ki je podoba Boga, narava postane podoba podobe. Globoka medsebojna vez in privlačnost med kozmosom in človekom je v temelju domnevno zakritega dualizma: *anthropos* je mikrokozmos in kozmos je makro-*anthropos* (o tem govori tudi Sandu, 2005, str. 37-38). Ta tesna vez med človekom in naravo je našla svojo dokončno utemeljitev v krščanski religiji: v inkarnaciji, z učlovečenjem, ko Bog vstopi v stvarstvo in božje so-biva z naravnim, neustvarjeno z ustvarjenim. S tem se dokončno utrdi temeljno triadično razmerje Bog-človek-narava in

zato je naloga človeka, da ohranja in krepi to razmerje, ta odnos, ki je navsezadnje temelj (»ground«; lahko se prevaja tudi kot »vzrok«) obstoja vsega stvarstva (Nicolaidis, 2005, str. 30-31).

Zaključek, ki sledi, je, da človek ne more razmišljati o lastni večnosti in doseganju lastnega večnega miru, ne da bi v to bilo vključeno tudi vse stvarstvo. Pot človeka je pot vsega stvarstva; človek ne more nikoli nikamor, ne da bi z njim stopalo tudi celotno stvarstvo – in obratno. Človek je namreč stvarstvo (univerzum, kozmos) v malem in stvarstvo je človek v velikem (skrajnem) – oba skupaj pa sta zaobjeta v skupnem Stvarniku. V kolikor človek verjame, da bo nekoč dosegel lastno večnost in večni mir, mora znova spoznati in sprejeti dejstvo, da bo ta cilj dosežen lahko le na en način: sočasno z vsem stvarstvom. Ko rečemo: »Človeštvo je na poti v večnost«, se lahko beseda »človeštvo« zamenja z besedo »stvarstvo«. Če človek želi in dela, da bi bil cilj večne pravičnosti, miru in sreče dosežen, potem ne sme »pozabiti« na vlogo celotnega stvarstva pri tem. Oddaljevanje od prepoznavanja (priznavanja) soodvisnosti človeka in ostalega stvarstva na skupni eshatološki poti je hkrati oddaljevanje človeka od tega cilja. Čim bolj namreč človek izključuje naravo s poti, za katero si napačno domišlja, da je samo njegova, in čim bolj so učinki njegovega delovanja na naravo uničevalni, tem manjša je verjetnost, da bo našel tisti modusa so-bivanja z naravo, ki bi ga lahko pripeljal do želenega eshatološkega cilja.

Na tej točki je doseganje nadkonfesionalnega soglasja nekoliko težje, veliko lažje pa je verjetno v sprejemu upravičenosti ontološkega premika s »kaj je« na »kako je«. Iz tega namreč izhaja odnosnost, razmernost, relacijskost, funkcionalnost in »Galilejeve mere« bivajočega niso več prvo določilo eksistence, ampak način njegove vpetosti v splet odnosov z drugimi eksistencami, skratka njegovo funkcioniranje. Iz tega pa izhaja drugačno vrednotenje: na podlagi zavedanja povezanosti in soodvisnosti narave in človeka se samodejno ravna drugače, predvsem pa veliko bolj odgovorno. Kar je potrebno (ponovno) obuditi v naravovarstveni vzgoji in izobraževanju je, da se preplet živega in neživega (z vsemi odnosi znotraj tega prepleta) izpostavi, predstavi in poudari kot nekaj mnogo bolj usodnega, temeljnega – zlasti z vidika človeškega razvoja. Ponovno je potrebno učiti, da gre v tem pogledu celo za ontološko razsežnost razmerja človek – narava. Gledano iz tega zornega kota pa meje etičnega niso več iste, saj s tem odgovornost za posledice dejanj postane veliko večja.

6.2.3.1.2.3 Narava kot znamenje etične pravičnosti

Bog v bibliji kaznuje človeka preko naravnih nesreč na različne načine (o popotopni povezavi med človekovo moralnostjo in dogodki v naravi smo že pisali), s čimer Bog naravo uporablja tudi kot instrument, s katerim poskuša človeku na posreden, a hkrati

dovolj očitni način sporočiti, da je zašel z začrtane poti. Narava deluje kot ogledalo značaja človeških dejanj in porušenje naravnega ravnovesja (suše, poplave, velikanski roji kobilic) ima funkcijo kazni. Človek se zaradi nje začne zavedati, da je zašel na stranpot in se začne spreminjati. Kazen praviloma cilja na temeljno mesto eksistence – varnost in hrano. Napuh in zmotna vera v samozadostnost človeka, ki začne živeti brez Boga, se maščuje z »dokazom«, da je to zmotno: človek je odvisen od Boga, od naravnega reda stvari, od zemlje.

Narava je torej orodje božje pravičnosti, vendar ne v smislu slučajnosti – Bog bi za kaznovanje človeka uporabil veliko neposrednejša in še očitnejša znamenja (npr. vzpostavljanje neposrednega stika z ljudmi po sanjah in v čudežnih prikazovanjih; po ljudeh, prerokih, tega ni več pričakovati, saj je vse razodeto: Janez Krstnik je bil zadnji prerok; Mt 11,13; Lk 16,16). A s tem, ko za to namenja naravo, hkrati vedno znova poskuša pokazati in dokazati človeštvu, da človek nikoli ne bo osvobojen narave in narava ne bo osvobodjena človeka. Nedolžna narava nosi posledice človeške krivde in človek bo moral prej ali slej sprevideti, da je le življenje v skladu z božjo voljo lahko pogoj trajne mirne zveze med človekom in naravo (Mdr 11,15; Mdr 12,27). V bistvu gre že za neke vrste avtomatizem – Bog niti ne posega toliko aktivno v samo kaznovanje človeka zaradi njegovih napačnih odločitev, ampak dopušča, da se mu negativne posledice dejanj vračajo preko porušenih naravnih ravnovesij. Nekateri vetrovi, ogenj, toča, lakota, smrt, so bili celo ustvarjeni samo zato, da bi služili v primeru kaznovanja človeka ter potolažili srd svojega Stvarnika zaradi človeških grehov. Celo nekatere živali (zveri, škorpioni, kače) so del tega, vendar kot aktivni udeleženci, saj »ne bodo prelomili besede«, ko jih Bog pokliče, da izpolnijo svojo nalogo (Sir 39,28-31). V kolikor ljudje ne storijo vsega, da bi imeli zemljo, ki jim jo je namenil Gospod, grešijo zoper njega, zaradi česar bodo kaznovani (»... se vrnete šele potem, ko bo dežela osvojena pred Gospodom, boste brez krivde pred Gospodom in pred Izraelom ... Če pa ne storite tako, glejte, ste grešili proti Gospodu in vedite, da vas bo vaš greh našel«; 4 Mz 32,22-23).

Pravičnost bo temeljna značilnost »nove« narave: »Mi pa po njegovi obljubi pričakujemo nova nebesa in novo zemljo, v katerih biva pravičnost« (2 Pt 3,13). Spoznanje, da pot do te nove pravičnosti (ki človeka torej lahko vodi le skupaj z naravo, oziroma preko nje) nalaga človeku izjemno odgovornost za *danes* in *jutri* ter je nepreklicna. Njeno kršenje (tudi zavračanje, neprevzemanje) ima za človeka drastične posledice: »... da se pokončajo tisti, ki pokončujejo zemljo« (Raz 11,18). V knjigi Razodetja se na več mestih omenjajo »štiri živa bitja«, katerim pripada ob končni sodbi zelo pomembna vloga pri vzpostavitvi te večne pravičnosti (Raz 4,6; Raz 6,1; Raz 19,4; Ez 1,5-21). Ta štiri živa bitja so po eni razlagi angeli, po drugi pa bitja, ki so *kot* človek, lev, bik in orel. To si razlagamo tako, da je bitje, ki je kot človek predstavnik človeške vrste (sicer vzvišen nad ostalimi tremi – kot pravi ena od razlag – a nad vsemi in celim svetom je vzvišen Sveti, ki naj ga vsi slavijo), bitje kot lev je predstavnik vseh zemeljskih divjih živali (vrst), bitje kot bik (oziroma

junc) je predstavnik vseh udomačenih živali (vrst) ter bitje kot orel predstavnik vseh živali (vrst), ki niso vezane na človeka in zemljo (ki torej živijo v zraku ali vodi). S tem so zajeta vsa živa bitja Zemlje (to se sklada tudi s simboliko štirih novozaveznih evangelistov), ki skupno in enakovredno nastopajo v apokaliptičnih dogodkih pred dokončno vzpostavitev Kraljestva pravičnosti in miru. Težje razložljivo je nadaljevanje odlomka, ki govori celo o tem, da so vse stvari bivale že pred stvarjenjem (»... ker si ustvaril vse reči, po tvoji volji so bivale in bile ustvarjene«; Raz 4,11).

Zato moderni in zgolj k profitu usmerjeni kapitalizem najverjetneje ne more biti po volji Boga, saj zagovarja zakon kapitalsko močnejšega in legitimnost interesa kapitala pred interesi človeka – to pa nujno rojeva nove in nove krivice. Posledice teh krivic pa se odražajo tudi na naravi: sedanja globalna ekološka kriza tako ni nič drugega, kot zunanji dokaz, da trenutni ekonomski, politični in družbeni sistemi in odnosi niso dobri (in s tem hkrati, da niso v skladu z božjo voljo). Zato narava lahko služi tudi kot vir etičnega razmisleka in kot raven etičnega ravnanja in odločanja. Idealno družbeno stanje, ki je po božji volji, se zato vedno umešča v neki konkreten naravni prostor. Ta prostor je seveda eden, rajski vrt, v katerem vse (tako narava, kot človek) biva v idealnih razmerjih. Prisposoba urejenosti in odnosov znotraj tega prostora kaže, kaj bi lahko bilo, oziroma moralo biti na zemlji, da bi bilo po volji Boga: človek zemljo hkrati obdeluje in varuje. Svojo polno potrditev doseže, ko iz svobodne volje ne stori vsega, kar bi lahko (da bi več užival), ampak se prostovoljno omeji. Gre torej za samopotrjevanje s samoodpovedovanjem.

V sedanjosti gre veliko čezmernega črpanja surovin in izkoriščanja narave na račun zgolj zadovoljevanja želja, ne pa potreb. Mnoge med temi željami pa so motivirane s še bolj elementarnimi željami – tako je npr. želja po kopičenju kapitala velikokrat motivirana z željo po moči in političnem ter ekonomskem obvladovanju drugih. Vzdržnost in odpovedovanje nista nujno samo posledica prevzema idej asketizma – lahko gre preprosto za prostovoljno sprejeto etično držo, ki te odpovedi ne postavlja v ospredje kot žrtev, niti je ne razume kot takšno. Samoodpoved je osmišljena s spoznanjem, da čezmerno kopičenje kapitala vodi (tako človeka, kot celotno družbo) v nepravična družbena in ekonomska razmerja, kjer večina doživlja krivico, manjšina pa privilegije, ki ji ne pripadajo. Ker človek hoče, kar je zame dobro in želim to dobro tudi ostalim okoli sebe, ne morem izkoriščati naravnih danosti kot orodje, da bi zapustil dobro in prešel v nadvlado drugega.

6.2.3.1.3 Kraljestvo miru

Napoved Kraljestva miru je etična zaveza za človeka že danes, saj kaže, da ogroženost ni v končnem smislu kraljestva miru in če človek ogroža vrste, dela s tem proti uresničitvi te harmonije. Opis Kraljestva miru (kateremu je posvečen velik del enajstega poglavja Izaije) torej dokazuje, kaj je pravilno stanje – vsaka vrsta sme eksistirati v miru z drugimi vrstami. Če se vrste prej (pred Kraljestvom miru) ogrožajo (v Kraljestvu miru tega ni), koliko bolj potem človek (ki poseduje sposobnost etičnega razmisleka) ne sme že danes (še pred nastopom časa Kraljestva) ogrožati vrst. Zaveza človeka je v tem, da če varuje, oziroma preprečuje ogroženost že zdaj, potem že izpolnjuje prihodnost. Ne gre torej samo zato, da je to Kraljestvo zgled (v smislu »ne sovraži«), ampak človeka hkrati zavezuje k njegovemu uresničevanju, saj ga drugače sploh ne bo.

Narava in njeni prebivalci kot nedolžni soudeleženci v skupni zgodbi odrešenja nosijo posledice človeških napak in zaradi tega trpijo. Zemlja žaluje skupaj z duhovniki, živina toži, drobnica trpi, poljske živali zdihujejo k Bogu – a ko se ljudje spreobrnejo, Bog odvzame svojo kazen in najprej potolaži svojo deželo (celo razvnel se je zanj, se je usmilil kot prve), šele nato se usmili tudi svojega ljudstva. Zemlja se ga naj več ne boji, zdaj se ga lahko raduje in veseli, kot tudi vse (poljske) živali. Kobilice, velika božja vojska, je odpoklicana (Jl 1,10-20; Jl 2,1-25). Bog naravo uporabi proti njej sami in proti človeku – poruši naravno ravnotežje in s tem na očiten, drastičen in pogojevalni (»dokler vi, ljudje, tako, tudi jaz tako«) način pokaže, da je red stvari porušen. Porušitev moralnega reda se odraža v porušitvi ekološkega reda. Dokler je na svetu greh, bo trpela tudi narava – vendar ne kot krivec, ampak kot neločljiv del človeka, ki je greh storil. Trajno ekološko ravnovesje naj bi torej nastopilo šele, ko ne bo več greha. Narava je lahko vedno samo druga – človek je tisti, ki s svojim darom, svobodno voljo, izbira tudi greh. Narava pa se vseskozi »zaveda« (antropomorfnost, oziroma alegoričnost je edini možni način opisa teh razmerij), kdo je njen Gospod, komu je dolžna svoj obstoj in se nikoli ne postavlja nad Njega – svoj »naravni ego« (v smislu: sem kar sem in tega mi nihče ne more vzeti) lahko celo tako ukloni pred Stvarnikom, da se »denaturira«, samo da bi ostala v njegovi ljubezni (milosti): »pred njim trepetala zemlja, se trese nebo, sonce in luna temnita, zvezde izgubljajo svojo svetlobo« (Jl 2,10).

Eshatološki vidik narave kaže novo harmonijo. Ne ukinja namreč vrst (ali različnosti kot take) ter s tem kaže, da nobena vrsta ne bo ogrožena. V smislu eshatološkosti je, da bo vsaka vrsta ohranjena in ne bo ogrožena (ta harmonija bo torej nad-ekološka, saj ne bo gospodovana s sedanjimi odnosi, ki lahko ogrozijo eksistenco vrst: npr. plenilec : plen). Izaija to tudi napoveduje, ko pravi, da blagor ljudem, ki bodo dovolili, da bodo »voli in osli prosto hodili«. To se bo namreč zgodilo, ko bo vladala pravičnost, ki je temelj in pogoj miru. Mir zaradi pravičnosti človeka se bo odražal v (božjem) miru pred grožnjami

nevarnosti in lakote: sadovnjak bo velik kot gozd in bo obilno rodil, polja bodo prostrana in rodovitna tako zelo, da bo človek mirno dopustil vsem živalim, da se prosto hranijo po poljih. Puščava bo postala vrt, vrt pa bo sedež pravičnosti. Trajni mir in konec nevarnosti bosta lahko nastopila torej šele, ko bo človek stopil na pot pravičnosti: kralj bo zopet kraljeval pravično in laži ter zlih namenov ne bo več. A dokler tega ni, dokler človek ne živi pravično, mu narava ne more biti v blagoslov: »... odpadla bo trgateg, pospravljanje ne bo prišlo ... Bijte se po prsih zaradi krasnih polj, zaradi rodovitnih trt, zaradi njiv mojega ljudstva, kjer poganja trnje in grmovje ...« (Iz 32,1-18).

Dokler človek ne ravna pravično in skladno z božjo voljo, ne more biti miru, niti popolnega naravnega ravnovesja (Ez 7,25-26) in dokler vsi narodi ne živijo v slogi, tudi ni pričakovati, da bodo naravne grožnje in nevarnosti (dež, ki pade zaman, plenilci in zveri, ki pustošijo med divjimi živalmi in čredami) odpravljene (Mih 5,6-8). Usmiljenje in ljubezen do človeka pa Bog izkazuje (poleg veselja mnogih starcev in otrok) tudi preko obilja narave: »Kajti setev bo v miru, vinska trta bo dajala svoj sad, zemlja bo dajala svoj pridelek, nebo bo dajalo svojo roso«. Tako velik blagoslov pa ima »samo« nekaj pogojev in med njimi je na prvem mestu resnica in mir (»... drug z drugim govorite resnico, pri vaših mestnih vratih sodite po resnici in pravici za mir. ... Nihče naj v svojem srcu ne snuje zlega zoper svojega bližnjega ...«; Zah 8,1-17). Ko bo zavladal krotak in miroljuben mesija ter bo od morja do morja in vseh koncev zemlje vladal mir, se bo to videlo tudi v sožitju narave in človeka: »In kakšna bo njegova dobrota, kakšna njegova lepota: žito bo dajalo rast mladeničem, vino devicam!« (Zah 9,9-17).

Besedi mir in blaginja sta v mesijanskih napovedih izredno tesno povezani, oziroma je blaginja nujna posledica miru, ta pa posledica pravičnosti (pravičnost-mir-blaginja-sožitje narave in človeka; Bar 5,8). Pravičnost, mir in zemlja so torej v ozki korelaciji: če ni pravičnosti, je zemlja negostoljubna in ogroža življenje; če pa se človek spreobrne in živi pravično, potem mu tudi zemlja daje vse potrebno za mirno življenje – poleg Elije, ki je z molitvijo za tri leta priklical sušo zaradi Antiohove krivde in jo potem po njegovem spreobrnjenju z molitvijo znova preklical, da je padal dež (Jak 5,17-18; 1 Kr 17,1; 1 Kr 18,1), to potrjujejo tudi Ozejeve prerokbe. Dokler ljudstvo moli in veruje, da je Baal tisti, ki daje življenje, bo Bog kaznoval svoje ljudstvo: »naredim jo kakor puščavo«, »ona ni spoznala, da sem ji jaz dajal žito in vino in olje ... zato vzamem spet nazaj svoje žito ... in svoje vino ... opustošil bom njeno trto in njeno smokvo«. Šele po spreobrnitvi v puščavi, ji »dam njene vinograde in dolino Ahor naredim za vrata upanja«. Zopet bo sklenjena zaveza z živalmi polja, s pticami neba in lazino zemlje, saj bosta zopet vladali pravičnost in resnica: »... uslišal bom nebo in to bo uslišalo zemljo. Zemlja bo uslišala žito, vino in olje in te reči bodo uslišale Jezreéla« (samo ime Jezreéla pomeni »Bog seje«, kar je tudi ime, ki ga je Ozej dal svojemu otroku; Oz 2,1-25; Oz 4,1-3). Samo od Boga blagoslovljen kruh daje tudi duhovno (večno) življenje – če je pridelan v krivičnost, omogoča zgolj preživetje telesa (Oz 9,4). Toliko bolj pa je zato pravičnost ljudi nagrajena z darovi zemlje (Oz 14,8).

Sodobna naravovarstvena misel tako (dokončno) sprejema, da je del njenih dolžnosti nujno usmerjenih tudi v aktivnosti za doseganje trajnega miru znotraj človeške družbe. Ne gre torej več za vprašanje, kaj je čemu pogoj: ali etično ravnanje z vrstami, habitati in zemljo, da bi lahko prišlo do etičnih odnosov med ljudmi, ali obratno. Oboje poteka sočasno in soodvisno. Naravovarstvo ne more doseči ozkih naravovarstvenih ciljev (varovane in ohranjene narave) v kolikor se pri tem izključi ali oddalji od prizadevanj za krepitev trajnega miru med ljudmi. V najglobljem bistvu in smislu naravovarstva je biti del družbenega dogajanja ter vplivati na spremembe, ki bodo vodile k miru. To je sicer zelo široko zastavljena, a nujna sestavina naravovarstva. Zato noben naravovarstvenik, ki se želi upravičeno imenovati tak, ne more vse svoje pozornosti, časa, energije, dela in prizadevanja usmeriti samo v naravo, ampak nujno tudi v medčloveške odnose – z jasnim zavedanjem: brez doseganja trajnega miru v človeški družbi ne more biti trajne neogroženosti narave in obratno.

To spoznanje je zaveza vsakemu, ki želi varovati naravo, k etičnemu delovanju v družbi; je naloga, ki ni predmet izbire, marveč eden od ključnih in nujnih pogojev. Pravi naravovarstvenik, verni ali neverni, je tako nujno tudi družbeno angažiran, političen, konstruktiven v družbenem dialogu – vse z jasnim motivom in ciljem: le trajni mir bo lahko zagotovil trajno neogroženost vrst in habitatov, ohranil ekološka ravnotežja, prehranjevalne verige in primerno bivanjsko okolje za vse bivajoče; kot bo lahko le odgovornost in spoštovanje vsega življenja, narave in Zemlje kot take, vodila do sožitja med ljudmi. Eno brez drugega ne gre: trajno pozitivno stanje ne more biti omejeno samo na en pol: človeško družbo ali naravo. V tem pogledu dosledno etično (biblično) naravovarstveno delovanje ne more ostati na pol poti in biti usmerjeno samo do narave. Naravovarstvo kot znanost je torej dvosmerno: v svoje polje obravnave poleg narave nujno vključuje tudi družbene odnose, jih poskuša spoznati, razumeti, analizirati ter nato tudi vplivati na njih tako, da bodo lahko podlaga trajnega miru.

6.2.3.2 Primerjalne prednosti biblične etike varstva narave pred drugimi etikami

Ena od pomembnejših primerjalnih prednosti biblične etike varstva narave pred drugimi etikami je v tem, da ne zahteva zavrnitve vsega, kar je bilo do sedaj pozitivnega v evoluciji zahodnoevropske misli. Antropocentričnost, ki se je z razsvetljenstvom okrepila, kljub svojim mnogim negativnim pojavnostim ni v popolnem nasprotju z biblično etiko. Njeno preraščanje je mogoče v obliki bibličnega ekohumanizma, ki določeno (zdravo) mero antropocentričnosti ohranja v izročilu o posebnem mestu človeka v naravi – vendar je to mesto z vidika bibličnega humanizma definirano na način, ki ne dovoljuje zlorabe tega položaja. Človekova izjemnost gospodarja je lahko izjemna le v luči besed Salomona (Mdr 9,3), ki prosi Boga modrosti, da bi znal upravljati ter ministrirati (služiti) ljudem in vsemu

stvarstvu. Razen človeka ostalo stvarstvo ne nosi odgovornosti, saj ne ločuje dobrega od zlega, tako kot človek.

Ta »nova« antropocentričnost, zajeta v bibličnem ekohumanizmu, je »odrasla« in ni »otroška«, kot je bila do sedaj, niti »šibka« (kot to definira Norton, 1995). Za otroke je značilna izrazita egocentričnost in z odraslostjo se ta nujno spreminja v smeri zavedanja, da kompleksnost in prepletenost medčloveških odnosov in človeka s svetom daleč presega meje posameznika. Podobno je »otroško« antropocentričnost potrebno preseči z njeno »odraslejšo« obliko, ki posebno mesto človeka ne vidi kot brezpogojni privilegij, kateri bi zaradi božanskega »biano« dovoljenja omogočal povsem poljubna ravnanja do stvarstva, ampak ga razume predvsem kot dar, kateremu je notranje vključena odgovornost. Kot »materializiranega« ga torej razume šele v osmišljanju odnosa do drugega in ne kot nenamensko danost *per se*. Človek ima tak odnos, ko zavzame držo, ki smo jo opisali kot »poljedelec-kralj«. Zaradi pogoste omembe pastirja v bibliji, ki mnogokrat služi kot primerna prispodoba za opis odnosa, ki naj ga ima človek do svojega okolja, bi to držo lahko opisali tudi kot »pastir-kralj«. To bi bilo sicer bolj v duhu biblije, a ker je v današnjem času primerov idealnega pastirstva zelo malo in zato v kolektivnem spominu verjetno ne predstavlja več tistega vzora, ki ga je lahko v bibličnih časih, in ker je poljedelec vendarle bolj vezan na zemljo, njeno rodovitnost in ni nomad, je poimenovanje te drže »poljedelec-kralj« sicer nekoliko manj lirično in manj zveneče kot »pastir-kralj«, vendar glede na predpostavljena tipična razmerja poljedelca in pastirja do narave ustrežnejše.

Biblična etika varstva je lahko blizu vsem veram, ki ne jemljejo materialnega sveta za zlo (manihejstvo, doketizem). A tudi znotraj krščanstva je npr. Tomaž Kempčan (1920) v začetku 15. stoletja pozival k popolnemu odpovedovanju in zaničevanju sveta, ker to prinaša srečo. Tako med drugim navaja apostola Petra (1 Petr 2), ki kristjanom svetuje, naj so kot tujci in popotniki na tem svetu (*ibid.*, str. 281). To je potrebno razumeti predvsem v duhu učenja o koristnosti nenavezave na materialne dobrine in odpovedovanja posvetnim strastem. Besedilo je vključeno v široko razpredanje misli, med katerimi je tudi ta (kristocentrična): »komur je vse eno, kdor izvaja vse v eno in v enem vse gleda, ta bo z Bogom v miru« (*ibid.*, str. 8. Prim. še 1 Kor 6,15-20: materialno človeško telo je podoba Kristusovega telesa in zato vse prej kot nevredno ter zahteva posebno spoštovanje in skrb). Še bolj radikalno pa je njegovo spoznanje, da če človek prek služenja drugim služi Bogu, da to ni nič posebnega in da pravzaprav Bog bolj služi človeku kot pa človek Bogu. Nebo in zemlja, ki ju je ustvaril človeku v službo, čakata božjih ukazov in vsak dan izpolnjujeta, kar jima zapoveduje. Preko zemlje (njene rodovitnosti) in neba (toplote, vode, svetlobe) je tako Bog tisti, ki nenehno služi človeku, da lahko živi in mu vrača s hvaležnostjo in ljubeznijo – to pa se na najboljši možni način izraža zopet preko služenja (Kempčan, 1920, str. 160-161).

Širše družbena sprejemljivost avtentičnega bibličnega izročila do narave, ki je rešeno vsakršnega redukcionizma, tako ne more biti problematična. Že babilonski ep o Gilgamešu (1963, ki je v obliki, kot jo poznamo danes, nastal v 12. stoletju pr. Kr., zapisan pa je bil verjetno že veliko prej) ima glede razlage temeljnih vezi in odnosov med človekom in naravo veliko vzporednic z biblijo. Gilgameš je bil spočet iz device, kot bog-človek. Vzgajal ga je vrtnar, vendar je pozneje kot kralj to »vrtinarskost«, oziroma »poljedelskost« (ki jo razumemo kot sinonim za zavest o neločljivi soodvisnosti človeka z naravo in njegovi dolžnosti, da ji služi) zaradi prevzetnosti izgubil (podobno kot v bibliji kralj Nabukadnezar, Dan 5,20 – in tudi tirski kralj). Zaradi tega je postal tog in nepravičen ter odtujen svetu okoli sebe. Ravnovesje se znova vzpostavi, ko manko enega pola znotraj celote »poljedelec-kralj« nadomesti Engidu. Ta je do prvega uživanja kruha, vina in obleke (zlasti pa srečanja z žensko) bolj žival kot človek. Sicer narejen iz gline in sprva povsem prvinski, živalski, enak med enakimi, ki živali brani pred lovci. Po srečanju z žensko, uživanju kruha in vina pa mu je zraslo spoznanje in razširila misel, zato je za živali postal tujec.

Gilgameš in Engidu postaneta neločljiva prijatelja (hodita vedno z roko v roki) in tako prvi šele preko drugega zopet rekonstruira svojo popolnost, svoj manjkajoči »poljedelski« del (vidimo, da je tudi tu prisotno načelo kraljevskosti človeka, kot pri bibličnem duhovniškem viru, in načelo človeka zemlje, kot pri bibličnem jahvistu). Gilgameš tako znova postane velik in pravičen junak. Le skupno z Engidujem lahko premaga Humbabo, velikana, ki pooseblja zlo in ki je kriv za vesoljni potop (Humbaba se enači s cedro, oziroma je zaščitnik cedrovih gozdov. S tem pa se tudi gozd enači z nevarnim in zloveščim. Nastanek in razvoj civilizacije je bil v marsičem odvisen od gozda, zlasti zaradi zagotavljanja lesa in novega prostora za poselitev in kmetovanje. V liku Humbabe se tako zreali prvinski odnos civilizacije do gozda, kot nečesa, kar je človeku in njegovemu razvoju nevarno, celo sovražno in kar je potrebno na vsak način ukrotiti; Kim, 2008). Preko neločljive vezi med Gilgamešom in Engidujem, ki vnovično vzpostavlja porušeno ravnovesje in oba (v bistvu je to samo en – če razumemo par kot sintezo dveh, oziroma kot eno funkcionalno enoto) vodi k pogumnemu služenju in delu za splošno dobro vseh (*phronesis* in *arete*), še enkrat dobimo potrditev o nezadostnosti tako antropocentričnega kot ekocentričnega človeka.

Kristjan, ko si slika podobo nebes, v njih ne vidi samo duhovnih bitij, ampak tudi novo nebo in novo zemljo – z vsem kar je na njej; pravi kristjan ne more biti ljubosumen na stvarstvo, ki je prav tako vključeno v načrt odrešenja in večnega bivanja (zemlja ni bila namenjena za to, da bi ostala zgolj »masovno grobišče«). Biblična etika varstva narave ne more ne povečevati in ne zanižati pomena tako antropocentrizma kot ekocentrizma – more pa najti njuno preseganje v bibličnem ekohumanizmu. Biblična etika vrednoti skozi prizmo ontološke povezanosti vsega, kar je. Kljub vsemu, kar smo definirali kot njen nadkonfesionalni značaj, pa ostaja dejstvo, da se z njo lažje identificirajo verni. Neproblematična je tudi za agnostike, medtem ko je za ateiste njena transcendenčna

pogojenost in imanentna entelehičnost vsega kar biva, težje sprejemljiva (o nadkonfesionalnem značaju nove etike prihodnosti, ki pa bo vsebovala elemente in vrednote krščanskega etosa, glej Požarnik, 1994, str. 123-127).

Biblična kozmogonija in temeljni postulati človeške umeščenosti v svet so rezultat prepleta mnogih drugih idej, mitologij, filozofij in religij (helenizem, platonizem, babilonska kultura, zoroastrizem ipd.) in tudi zato je biblična etika lahko razmeroma blizu širokemu krogu ljudi zunaj krščanskega prostora. Iz tega vidika je ta etika tako v mnogih pogledih nadkonfesionalna, docela pa ne bo nikoli, saj se brez transcendenčnega (metafizičnega) vzroka ne da argumentirati ontološko dobrega karakterja vsega kar je. Ta etika ne more zadovoljiti (vseh) kriterijev deontoloških etik, čeprav se v marsičem prekriva s Kantovo etiko: dolžnosti, spoštovanje drugega in drugosti ter delovanje v smeri pravičnosti imajo podoben predznak, a različen izvor. Ne more pa zagovarjati humanističnega, idealističnega, racionalističnega ali katerega koli drugega (ideološkega) dualizma, saj so vsi ti dualizmi v bibličnem ekohumanizmu preseženi.

Biblična etika varstva narave ne zahteva recipročnosti, kot pogoja za vključitev znotraj polja človeške odgovornosti (to polje je logično zamejeno z dometom vpliva človeškega delovanja) in je po svoji naravi križna, saj je tako vertikalna kot horizontalna. Upošteva to, kar še ni, kar bo v prihodnosti (*telos*) in upošteva vse, kar je (vse je »moralni pacient«). Naravo jemlje kot dobro na sebi in vsaka sodba o karakterju narave je odveč, saj celotno stvarstvo ni nevtralna slučajnost, ampak je ustvarjeno dobro. »Dobra narava« je lahko emanacija svetega, kot je svet njen Stvarnik, ni pa sama zase bog. Narava ne more in ne sme biti objekt krščanskega čaščenja, saj bi s tem malikovali in se odmaknili od vere v enega in osebnega Boga.

Ravnovesje človeka in narave se skozi biblično izročilo kaže že v samem človeku, ki je celovit zgolj kot neločljivo in soodvisno sobivanje nad-naravnega (duha) in naravnega (telo). Biblična etika usmerja k preseganju obeh možnih skrajnosti preko dokazovanja načinov tega preseganja: mir med ljudmi in z naravo je moč doseči le z modrostjo in pravičnostjo. Ta modrost v sebi združuje oba pola (transcendenco in snovnost, gospodovanje in služenje) v skladno celoto, ki smo jo poimenovali »poljedelec-kralj«. Njena normativnost je v zapovedi odgovornega delovanja, ki je označeno s hkratnim varovanjem. Tako ta etika zahteva, da se človek ob vsakem dejanju zaveda, kaj ta stvar, na katero vpliva, je (ni prepovedano loviti, ubijati, izkopavati rudnine, graditi – a le, ko je nujno in ko se zaveda, kaj to pomeni in povzroča).

6.2.3.2.1 Biblični ekohumanizem

Vse, kar je ustvarjeno, je Stvarnik namenil za bivanje (Mdr 1,14) in zemljo je utemeljil za vekomaj (Bar 4,5). Pojavni svet tako ni nekaj mimobežnega, začasnega, trivialnega, postranskega ali nepomembnega, kot tudi ni samo nujna scenografija za dramo človeštva, ki z nastopom eshatološkega časa izgubi svoj smisel in zato neha obstajati. Na človeštvu je krivda prav posebne vrste, saj je s stvarstvom človeku dano, da z umom prepozna(-va) tudi nevidno v tem svetu; ustvarjena bitja in celotno stvarstvo do-kažejo obstoj Boga (Rim 1,19). Celota »rečnosti« biva zgolj zaradi volje Boga (Raz 4,11; Raz 10,6) in če človek z razumom tega noče uvideti, nosi breme odgovornosti; razum je med drugim dan tudi zato, da se z njegovo pomočjo lahko razkrije ne-vidno, ne-očitno; torej tisto, kar zaobjema ves pojavni svet. Ne gre za to, ali posameznik ima to danost (milost) ali je nima – povprečen um je zmožen to sam ugotoviti. Gre torej za vprašanje volje, odločitve, ali človek to hoče ali noče (ali se vsaj trudi) videti, ali pa ta potencial zanemarja: »On je podaril ljudem znanje, da bi ga mogli proslavljati v njegovih čudovitih delih« (Sir 38,6) in »Svoje oko je položil v njih srca, da jim pokaže veličino svojih del. Dal jim je, da bi bili na veke ponosni na njegova čudovita dela. Hvalili bodo njegovo sveto ime, da bi oznanjali veličino njegovih del.« (Sir 17,8-10).

Biblični ekohumanizem tako zavrača zlasti oba redukcionizma, ki temeljita na skrajnostih: da je človek *zgolj* bogupodobno, duhovno bitje, ki je za nekaj let ujeto v fizičnem svetu, ter da je človek *zgolj* enak med enakimi, narejen iz zemlje, brez česar koli, kar ga dela drugačnega od vsega ostalega.

Iz tega izhaja, da je v najglobljem duhu bibličnega ekohumanizma preseganje obeh redukcionizmov, na način, ko človek uporabi vse svoje potenciale, danosti, znanje in čute za odkrivanje resnice o samem sebi in svetu v katerem živi. Zavedanje o sebi lastni razpetosti med obema skrajnostma – materialnim in duhovnim – človeku narekuje, da se v svojem raziskovanju in iskanju usmerja tako k enemu kot drugemu. Moderno naravovarstvo zato v bibličnem ekohumanizmu lahko prepozna kompetentnega sogovornika, partnerja, neke vrste »idejnega sorodnika«, ki poskuša podobno kot ono samo najti celostne rešitve prihodnje ureditve sveta in odgovore na nekatera temeljna vprašanja, npr.: Kaj sme ali mora biti »*modus vivendi*« (način sobivanja) prihodnje družbe, da bo možno polno uresničevanje potencialov, tako posameznika kot družbe, ob hkratnem zagotavljanju spoštovanja vseh pravic, vrednosti in vrednot, ki jih ima narava? Ni moč pričakovati, da bo tako velik izziv kdaj koli uspešno razrešen, če se bo njegovo reševanje omejevalo na eno samo znanost, na eno vrsto znanstvenega pristopa. Zavedanje, da zadovoljivega dokončnega odgovora na zgornje vprašanje ne moremo najti znotraj ozkega antropocentričnega ali ekocentričnega koncepta, počasi dozoreva kot splošno priznano spoznanje.

V tem pogledu je alternativa, ki jo izzivom modernega naravovarstva ponuja biblični ekohumanizem, od vseh možnih alternativ med najbolj primernimi, saj se pri svoji obravnavi dotika celotne sfere pojavnosti: civilizacije, kulture, tehnologije, materije, žive in nežive narave ter duha; pri tem pa ni izključujoč do drugih alternativ, ki temeljijo na drugačnih idejnih premisah.

6.2.3.2.2 Vpliv biblične misli na aktualna naravovarstvena stališča Katoliške cerkve

Poglavitni zaključek, ki izhaja iz obravnave Cerkvenih dokumentov (2003) je, da je uradno stališče RKC do ekologije zadržano pozitivno, oziroma, da je zelo previdno do različnih vrst ekološke misli zaradi njihovega filozofskega, moralno-etičnega in/ali religioznega ozadja. Tako nekatere vrste ekologij (tu je ekologija mišljena kot svetovni nazor), ki so sicer na prvi pogled všečne zaradi svojih naravovarstvenih idej, za samo katoliško vero niso sprejemljive (oziroma je do njih potrebno imeti odklonilen odnos), v kolikor niso skladne z veljavnimi krščanskimi dogmami (da teološka kritika znanosti in tehnologije modernega sveta ni bila usmerjena na njune negativne učinke na naravo, je ugotavljal že Kirn, 1988, str. XXXIX).

Kovač (2004 in 2007) opozarja, da v Sloveniji še ne moremo govoriti o izoblikovani ali izostreni krščanski zavesti glede etično odgovornega odnosa do narave. Slovenska rimskokatoliška cerkev ne sledi nekaterim ostalim škofovskim konferencam, ki so ustanovile posebno telo, da bi se v sferi civilne družbe skupno zavzemali za ohranitev stvarstva. Slovenski frančiškani, ki se v imenu slovenske rimskokatoliške cerkve udeležujejo mednarodnih konferenc na to temo, so ustanovili Komisijo za Pravičnost, Mir in Ohranjanje Stvarstva (KPMOS). S tem sledijo novejšim papeževim okrožnicam, ki vendarle natančneje obravnavajo ta vprašanja – pri čemer se kot vodilna misel izpostavlja nauk, da se uničevanja narave ne more upravičevati z ekonomskimi vprašanji, četudi so ta nujna in pereča. Biblija nas namreč opozarja, da narava ni dana brezpogojno, ampak, da je ranljiva in da jo je moč s požrešnostjo in nespametjo tudi uničiti (*ibid.*).

To dokazuje naročilo Boga človeku, da mora od samega začetka varovati edenski vrt. Naročilo je bilo zapovedano še preden je storil prvi greh, oziroma še preden je bilo moč razbrati, kaj je tisto, kar ta vrt ogroža (2 Mz 15). Ni potrebno, da obstaja neka neposredna zunanja nevarnost, ki ogroža vrt, da bi ga bilo potrebno zaradi tega varovati. Upravljanje, vzdrževanje, ohranjanje in varovanje narave so v tem primeru sinonimi in če je kaj, kar ogroža ta vrt, potem je to sam človek, kateremu je ta vrt izročen v dar. Varovanje narave spada torej med najbolj primarne dolžnosti človeka in gospodovanje nad naravo, ki mu je dana v upravljanje, je torej že od vsega začetka pogojeno z njenim služenjem in varstvom.

Pomemben korak naprej je bil storjen v začetku l. 2008, ko je škof Girotti, regent Apostolske penitenciarije, ob zaključku študijskega srečanja spovednikov javno spregovoril o modernih oblikah greha, med katerimi je izpostavil mnoge s področja etike – a tudi onesnaževanje okolja, oziroma čezmerno izkoriščanje narave (Gori, 2008). V tem primeru ne gre za nove grehe, kot so nekateri razlagali povedano v tem intervjuju, ampak gre za nove izraze istih grehov, ki v moderni družbi dobivajo oblike in razsežnosti, ki jih v preteklosti ni bilo. Gre predvsem za t.i. družbene razsežnosti greha, ki presegajo zgolj individualno zamejenost osebne odgovornosti za storjena dejanja. Na ta način se onesnaževanje okolja in čezmerno izkoriščanje narave izpostavlja kot novo polje kritike in učenja uradne Cerkve, s čimer le-ta vstopa v širši družbeni dialog o moralno-etičnih vidikih okoljevarstvenih in naravovarstvenih vprašanj. Cerkev se sicer razmeroma pozno, a opazno vse pogostejše javno opredeljuje tudi do globalnih ekoloških vprašanj, in glede nekaterih izmed njih že zavzema mesto razsodnika: onesnaževanje narave tako ni v skladu z Božjo voljo. Od posameznih komentarjev papeža Pavla VI na to temo, preko prvih dokumentov Rimskokatoliške cerkve za časa papeževanja Janeza Pavla II, je moralo miniti več kot 30 let do javne in enoznačne opredelitve, da je tudi onesnaževanje narave greh (oziroma da je moderni izraz »starih« grehov). V božični poslanici pa je, sicer le v enem stavku, a vendarle dovolj jasno poudaril pomen varovanje narave in družbene vloge Katoliške cerkve na tem področju tudi sedanji papež (Benedikt XVI, 2008): »Cerkev se ne more omejevati in se ne bo omejevala le na prenašanje sporočila o odrešitvi. Braniti mora zemljo, vodo in zrak kot darove stvarstva. Zaščititi pa mora tudi človeka pred samouničenjem.« To pa predstavlja nepogrešljivo osnovo za nadaljevanje sistematičnega teološkega in pastoralnega dela pri soočanju z ekološkimi problemi sedanjosti in prihodnosti.

Potočnik (1994) je 14 let pred tem zagovarjal idejo nekaterih ljudstev in verstev, da je v človeško družino potrebno vključiti celotno stvarstvo. Hkrati je opozarjal na možnost, da je ekološka katastrofa v bistvu odsev nezvestobe krščanstvu in da sprožilec ekološke krize ni bila judovsko-krščanska religiozna miselnost in kultura. Biblija namreč potrjuje, da »je v ozadju vsega smisel, vir in začetek vsega bivajočega.« Ekološke prvine krščanstva je tudi po njegovem najlepše izrazil sveti Frančišek. Vse večja (navidezna) neodvisnost modernega človeka od narave pa je slednjič vodila v usodno odtujenost človeka od narave – »sestra« odtujenosti pa je sodobna ekološka problematika. Tudi zato moderna teologija potrebuje nov (teološki) jezik, s katerim bi lahko primerno ponazorila jedro problema človekovega uničevanja narave. Tako Potočnik navaja primer teologa J. Zinka, ki je namesto prvih »sedem dni« zapisal svoje dramatično videnje zadnjih »sedem dni« (*ibid.*, str. 209-224). Grmič (1994) je istega leta navedel zgled A. Schweitzerja, kot primer globokega občutenja tesne povezanosti človeškega življenja z ostalim življenjem na zemlji. Opozarjal je na to, da v bibliji nikakor ne gre za antropologijo gospodovanja, ampak za antropologijo služenja v ljubezni. Resnični antropocentrizem pa se kaže kot fiziocentrizem. Nova etika bo morala biti etika odgovornosti za naravo in bo vključevala tri kvalitete: spoštovanje, razumnost in

zmernost. Dokler pa ta nova etika še ni natančneje izdelana, je izrednega pomena duhovno obnebjje, izhajajoče iz nove ekološke zavesti, nove antropologije in kozmično naravnane duhovnosti. Iz tega duhovnega obnebjja človek lahko črpa ustrezno motivacijo za ravnanje po etičnih načelih – in to ne samo glede narave, ampak tudi glede ostalih družbeno-ekonomskih vprašanj (*ibid.*, str. 233-241).

6.2.3.2.2.1 Kritičnost do industrijske družbe

Moderna industrijska družba je podlegla prepričanju, da stanje okolja ne more predstavljati nujnega kriterija prihodnjega odločanja. Tega resda ni moč povsem posplošiti, saj k modernim industrijskim družbam štejemo i) kapitalistično visoko znanstveno-tehnično ekonomsko razvite, bogate družbe, ii) revne kapitalistične družbe in iii) kvazisocialistične družbe, kot so npr. Kitajska, Severna Koreja, Vietnam in Kuba; skupni imenovalac vseh treh tipov modernih industrijskih družb predstavlja njihov osnovni cilj, ki je (nenehna) gospodarska rast (Kirn, 2008). Samoomejevanje in prenehanje podrejanja zgolj temu cilju pa se vse bolj kaže kot nujni pogoj za bodoče preživetje teh družb (zlasti bogatih) in omilitev globalne ekološke krize. Razmerje med EF (ekološki odtis) in BIO (biološka zmogljivost) indeksoma pokaže na t.i. ekološko mejo, ki je pri mnogih razvitih in bogatih družbah v škodo BIO indeksa, saj ga EF indeks znatno presega – tudi v Sloveniji (drugače povedano: vpliv družbe na naravo je večji, kot bi to bilo še sprejemljivo z vidika narave in njene zmožnosti, da prenese obremenitve življenja družbe neškodljivo tako za človeka, kot njo samo). Visok BIO indeks v bogatih industrijskih družbah je tako postal redkost (Kirn, 2008a, str. 31-33).

Tudi ne čudi, da so prav v teh državah zaradi premajhnega zavedanja o nevarnostih posledic takega stanja in želji, da bi se še naprej bogatile na račun naravnih danosti, veliko bolj privrženi t.i. konceptu »šibke trajnosti«, kot pa konceptu »močne trajnosti«. »Šibka« trajnost ne priznava mej za tržno vzpodbujeno in motivirano znanstveno-tehnično nadomeščanje naravnih virov s »človeško narejenim kapitalom«. Kdaj, kako in koliko – torej pri katerih mejah človeški kapital sme nadomestiti naravni kapital – pa je temeljna vsebina »močne« trajnosti. Po doseženi določeni točki razvoja gospodarska rast ne deluje več kot vir zadovoljstva. V Kanadi je bil celo že izdelan scenarij nizke ali ničelne rasti. Revne države to rast še potrebujejo (a upoštevajoč načelo »močnega« koncepta trajnosti), že bogate države pa se ji morajo nujno odpovedati; drugače bo nenehna rast prihodnosti pomenila ekološko in družbeno tragedijo (Kirn, 2008a, str. 31-33). Klici k nujnosti sprememb postajajo vse bolj glasni in dramatični – tako je v dokumentu Sveta za varstvo okolja RS na strateška vprašanja upravljanja z okoljem v Sloveniji za obdobje 2007-2013 zapisano, da nekateri ocenjujejo, da t.i. trajnostni razvoj tako ali tako ni več mogoč in da se

(ekološko) katastrofo lahko samo še omili, ne pa prepreči. Tako se predlaga celo zamenjava sintagme »trajnostni razvoj« s sintagmo »razvoj za preživetje« (Svet za varstvo okolja RS, 2006).

Svarilo Indijancev Cree (Delitev bo rešila svet, 2002), da se bo zahodni človek ustavil šele, ko bo posekal zadnje drevo in zastrupil zadnjo reko, je že skoraj splošno znano – vprašanje pa je, koliko ljudi (razen zagovornikov globoke ekologije) ga jemlje resno. Nekoč so pomemben del lokalne ekonomije gospodinjstev prispevale tudi npr. nekatere rečne ribe, ki jih je pa danes že zelo malo ali jih sploh ni več. A problem je veliko širši – tudi »nezahodna« ljudstva v želji po dvigu standarda in boljšem zaslužku uničujejo lastne naravne danosti za kratkoročne koristi. Vendar, če je vprašanje preživeti, ali ne preživeti, potem lokalnim prebivalcem sekanje amazonskih gozdov ali pobijanje afriških nosorogov sploh ne predstavlja moralne dileme. Zaslužek, čeprav minimalen (večino profita gre posrednikom in trgovcem), pa je vendarle možen samo zaradi globalnega razmaha industrije, oziroma ekonomije zahodnoevropskega in severnoameriškega tipa.

Na več mestih lahko najdemo biblično podporo trditvi o neposredni (ontološki) povezanosti in soodvisnosti človeškega telesa z naravo (materijo) in človeškega duha z nekaterimi procesi v naravi. Človek je vzet iz zemlje in je prah, ilovica (1 Mz 3,19; Job 10,9; Job 33,6; Ps 22,16) in če ne uvidi tudi pri sebi nujnosti umiranja, kot je to v naravi (le tako lahko pride do novega rojstva), potem ne zmore doumeti bistva svojega življenja (1 Kor 15,36; 1 Kor 15,42; Jn 12,24). Tudi zato je za krščansko verujočega tako pomemben pokop: telo se vrne tja, iz česar je bilo vzeto, da bi se lahko znova rodilo.

Prav zavedanje, da je človek sestavljen iz narave, ki ga obdaja, da se v njo vrne in da je del neke večje celote, ki z njim deli isto »usodo« nastanka, razvoja, rasti in smrti (ter nato večnosti, če vanjo veruje), ga uči, pomirja in vodi k spoznanju, da je sestavni del mnogo večje zgodbe. Ker torej za vsem tem lahko sluti, »vidi« (kot pravi Sirah) neko univerzalnost, višjo silo, moč, načelo, se lažje sooča z dilemami lastne eksistence in jih sprejema kot neizbežno nujnost, ki pa ima svoj globlji smisel. V kolikor človek ni deležen neposrednega doživljanja naravnih procesov (vzhajanja in zahajanja sonca ter lune, prihoda dežja in s tem nove pitne vode, rasti in odmiranja, skratka osnovnih naravnih zakonitosti in ritmov), potem mu manjka eden od osnovnih in nujnih pogojev, da bi sploh kdaj razumel sebe samega. S tem pa ostaja v neki stalni notranji napetosti, razdvojenosti in konfliktnosti. Gre torej za vprašanje narave in ne okolja, saj je narava tista nujnost, da se človek lahko prepozna kot »živo med živim«, da torej sploh lahko išče svojo resnično identiteto (in posledično odgovore na eshatološka vprašanja). V okvirih bibličnega izročila pa s to vključenostjo, povezanostjo in (eshatološko) soodvisnostjo z naravo (ne okoljem) lahko čuti ali vsaj bežno zaznava tudi transcendenco.

6.2.3.2.2 Znamenje upanja

Bogupodobnost človeka se razpoznavata tudi (ali zlasti) v njegovi etični komponenti – razlikovanje med dobrim in slabim lahko vodi v odločanje v smeri dobrega in zavračanja slabega. Sama sposobnost razlikovanja pa še ne pomeni, da se bo vedno in vsak odločil raje za dobro, kot za slabo. Človek je božja podoba – tudi etično, saj se je sposoben spremeniti. Ta nujnost po spremembi bo v prihodnosti od zahodnoevropskega človeka zahtevala novo definiranje lastnega mesta v naravi. Nadkonfesionalna »nova« biblična etika namreč ni utemeljena v redukcionizmu, ki izpostavlja zgolj gospodovanje (duhovniški vir), služenje (jahvist) pa pusti ob strani. Na ta način ne utemeljuje več svoje legitimnosti na biblični zapovedi »kabash« – vendar pa tudi ne gre v njeno nasprotje. S tem bi prav tako zapadla v redukcionizem, ki bi popolnoma ignoriral duhovniški vir in prepotenciral jahvista ter njegov »abad«. Znamenje upanje je tako preseganje redukcionizma znotraj biblične hermenevtike, saj sama biblija (tako po strukturi, kot vsebini) za to ponuja zadosti argumentov: oba vira si stojita eden ob drugem in oba, vsak po svoje, opisujeta skrajnost možnega odnosa. Zlitje, oziroma njuno preseganje, pa je prav tako pogost motiv same biblije, ki se kaže predvsem skozi človeka, posamezne človeške zgodbe, ki so se dotaknile obeh skrajnosti in izšle kot nova kvaliteta, ki smo jo poimenovali poljedelec-kralj.

Ne gre več torej za možnost kakršne koli znanstvene ali strokovne neoporečnosti bibličnega zagovora človeka, ki je gospodar naravi, niti da je njen služabnik, ampak za iskanje njunega preseganja, središčne točke ekvilibriuma, ki je nekje vmes med obema skrajnostma in v bližini tega, kar je Salomon imenoval »modro upravljanje« (Mdr 9,1-4). Iskanje popolnosti človeka je ideal, kateremu je bil posvečen velik del intelektualnih in duhovnih naporov že v antiki – in v sodobnem času se iskanje prav te popolnosti postavlja kot izziv za prihodnost. Ta se, kot izhaja iz napisanega, po našem mnenju nahaja prav v preraščanju nasprotij med antropocentrizmom in ekocentrizmom, katerega možni model je biblični ekohumanizem, eden od izrazov pa biblična etika varstva narave.

Biblična etika varstva narave na novo aktualizira vprašanje združitve ekologije in humanizma na novih-starih temeljih, ki ne podlegajo skušnjavi popolnega prevzema enega od obeh polov (narave ali človeka), kot edino možnega izhodišča. Človek je narava, a ni zgolj narava sama. Paradoks, ki se ga edino človek lahko zaveda in edini tudi poskuša preseči, saj ima edini potencial za to. Prav biblični ekohumanizem pomeni tak poskus preseganja navidez nepomirljivega dualizma, izvirajočega iz dileme: najprej narava ali najprej človek? Za karkoli od tega bi se odločili, bi v skladu z biblično etiko varstva narave, ki ne priznava redukcionizma, storili napako. Vendar pa se hkrati zaveda, da je v odnosu človek – narava edino človek tisti, ki lahko stori prvi korak (iz sebe in za sebe) ter v njega pritegne tudi drugega – naravo. To mora storiti takoj po tem, ko se je korak začel in

kot nujno, če hoče dokončati korak kot »cel«. Če svojega nad-naravnega dela, ki stori začetek, ne dopolni s svojim drugim »naravnim delom«, ostane korak le delen, nepopoln. Korak torej lahko in mora začeti iz svojega nad-naravnega dela, a da bi korak dokončal, mora za sabo »povleči« še drugi del sebe, svoj »naravni« del – na katerega pa je neločljivo vezana vsa preostala narava.

Nekoliko poenostavljeno rečeno: da bi se prvi del (označimo ga kot antropocentrični) lahko sploh aktiviral in izpolnil, se mora skleniti z ekocentričnim. Ekocentrični konec osmišlja in pogojuje antropocentrični začetek (s tem je vključena totalnost pojavnosti). A brez antropocentričnega začetka niti ne more biti ekocentričnega konca. Ekocentrični začetek pa se v skladu s to etiko ne more končati v ekocentrizmu, še manj v antropocentrizmu, saj v obeh primerih izostane tisti del človeka, ki ni »zgolj narava« (torej v bibličnem ekohumanizmu, oziroma biblični etiki varstva narave, ne more biti ekocentričnega začetka). Tako niti antropocentrizem sam zase, kot tudi ekocentrizem sam zase, ne moreta biti dokončna koncepta znotraj biblične etike varstva narave. Biblična etika varstva narave postane, če in ko ji uspe preseči ta antagonizem, totalna: tako po časovni vertikali (od preteklosti do transcendenčne prihodnosti), kot po materialno-duhovni horizontali (od kamna do človeka). S tem tvori enakostranični križ, ki v nobenem delu ni neuravnovešen. V njegovem središču ostajata ontologija, saj izhajata iz *biti*, in transcendenčni *telos*. Predvsem pa priznava intrinzično vrednoto narave neodvisno od človeka, ne zahteva recipročnosti in išče svojo potrditev v konkretnem delovanju.

6.2.3.2.2.3 Uveljavljanje celostnega pojmovanja človeka

Zapoved ljubezni se v novi zavezi imenuje tudi »kraljevska« (Jak 2,8) in ker je eden njenih najpomembnejših izrazov služenje (služba) drugemu, lahko iz tega kraljevsko-služabniškega odnosa znova potrdimo ideal biblične popolnosti človeka, ki pomeni preseganje dihotomije klasičnega ločevanja kralj – služabnik, oziroma človeka razpoznava kot celotnega šele v preseganju tega tradicionalnega konflikta. Na drugem mestu je to poudarjeno s preseganjem podobnega (navideznega paradoksa): kdor hoče biti prvi, mora biti vsem služabnik (Mr 9,35; Mr 10,44); velik je ta, ki je med vsemi najmanjši (t.j. najponižnejši, najbolj služi; Lk 9,48) in največji med vami bodi vaš strežnik (Mt 23,11). Menimo, da je prav v tem utemeljeno eno temeljnih vodil življenja v samostanih, redovnih in meniških skupnostih: molitev se prepleta s konkretnim delom (*Ora et labora*). Veliko redov priporoča prav osnovna kmetijska/poljedelska dela (sadjarstvo, zeliščarstvo, vrtnarjenje v cvetličnih in zelenjavnih vrtovih, čebelarstvo, rejo nekaterih domačih živali), kot nujni sestavni del življenja v skupnostih. Kontemplacija se izmenjuje s periodami fizičnega dela na zemlji. V tem fizičnem delu ni neke nujnosti zaradi zagotavljanja samozadostnosti (čeprav verjetno tudi ta vidik ni zanemarljiv), ampak gre verjetno za način

preseganja dihotomije Bog – svet, duh – materija, transcendenca – tuzemsko; s čimer se preprečuje redukcionizem zgolj enega pola te dihotomije, oziroma se dihotomija preseže ter preoblikuje v zaključeno celoto. Duh je (načeloma) lahko zdrav le v zdravem telesu (*Mens sana in corpore sano*; Novak, 2004, str. 136).

Čeprav Globokar (2002, str. 564) opozarja, da biblija nedvoumno in neposredno ne definira natančnih in konkretnih etičnih norm za ravnanja človeka do (žive) narave, pa je iz bibličnih tekstov vendarle moč izpeljati vsaj nekatere nesporne značilnosti te etike. Naša hipoteza, da je v judovsko-krščanski bibliji moč najti etični koncept zunaj konfesionalnosti in jo aplicirati kot univerzalno etiko tudi v odnosu do varstva narave, temelji na ugotovitvah, da biblija jemlje kot temeljno izhodišče ontološko bistvo sveta, ki je – s človekom ali brez njega – dobro (»dobro« je že etična kategorija), a nikakor božansko; da je iz nje moč razbrati, da je narava etično nevtralna in da je življenje človeka sredi narave lahko usmerjeno k realizaciji lastnih potencialov le, če je v vsakem poseganju (delu) imanentno in jasno vključena tudi odgovornost; da človek vloge najrazvitejšega bitja ne more polnovredno udejanjati, v kolikor zanika možnost transcendence (v pogojih ne-konfesionalnosti se ta transcendenca ne enači z Bogom, ampak pomeni kantovsko neizkustveno spoznanje, oziroma sprejetje nadčutnih, ne-epistemoloških pogojev); da v bibliji pojem gospoda oziroma gospodarja ne temelji na liku absolutnega tirana ali suznjelastniškega ali kapitalističnega avtokrata, marveč na izvornem liku izbranca, ki je zaradi svoje modrosti in visokih moralnih načel izvoljen kot najsposobnejši in najprimernejši, da odgovorno sprejema odločitve za sebe in tiste, do katerih ima mandatarstvo.

Sicer antropocentrično, a vendar logično je domnevati, da bi na prvih volitvah rastline in živali izvolile človeka za svojega mandatarja, v prepričanju, da je med vsemi najbolj moder in najprimernejši, da odloča o »skupnih zadevah« v dobro vseh (da bo znal najti najboljše možne kompromise). Njihove »glasove« je Bog le zbral in »artikuliral«. Sodobno mandatarstvo človeka že dolgo ni več skladno s starozaveznim vladanjem modrih gospodarjev-kraljev ali novozaveznih gospodarjev-ministrov, v dobesednem pomenu te besede – torej ponižnih služabnikov (Jn 13,12-14; Mt 23,11; Lk 22,26). Zato bi bila upravičena in potrebna globalna revizija tega mandatarstva, tožba bi se pa lahko glasila: »zloraba in prekoračitev pooblastil vse do dimenzij možnega globalnega ekocida«.

Za mnogo ver, ideologij ali svetovno-nazorskih prepričanj so značilne enake ali zelo podobne ideje, vendar jih združene v eno celoto lahko najdemo le znotraj bibličnega izročila. Na ta način se induktivno pokaže univerzalnost in nad-konfesionalnost bibličnega izročila odnosa do narave. Le hermenevtična pogojenost biblične razlage predstavlja objektivno oviro, da bi jo lahko v popolnosti sprejeli vsi zunaj judovsko-krščanske vere. Teza, da je biblična etika odnosa do narave lahko nad-konfesionalna obča etika prihodnosti, se zdi dovolj utemeljena, da lahko predstavlja realno opcijo. Kritika njene

antropocentričnosti je le deloma upravičena in ne more temeljiti na hermenevtičnih spoznanjih. Dejstvo, da je svet dober, ne glede na to, ali je človek v njem ali ne, dopušča prostor celo domnevi, da je biblično izročilo prej ekocentrično kot antropocentrično. S vstopom človeka postane svet »zelo dober«, kar pomeni stopnjevanje v kakovosti in ne ontološke spremembe. Sicer je človek več vreden, kot ptice, in malo manj, kot angeli, a so lilije lepše kot vse Salomonove obleke (Mt 6,26-29; Heb 2,7). »Večvrednost« si razlagamo kot posledico večje »odvisnosti« Boga od svobodne volje človeka, saj je preko tega »v igri« usoda celotnega njegovega stvarstva in posledice za celotni svet niso iste, če človeku uspe ali ne uspe (to dokazujeta izgon iz raja in vesoljni potop). Zato je človeku naložena veliko večja odgovornost, iz katere pa izhajajo tudi nekatere pravice, ki jih preostalo stvarstvo posledično nima. To stopnjevanje je pomembno zaradi samorefleksije človeka, kar mu omogoča, da razpozna svoje mesto v naravi ter odgovorno sprejme in izpolni vlogo mandatarja.

Stopnjevanje gre v smeri dobrega in ne slabega; višje dobro ne ukinja nižjega, ampak ga samo stopnjuje, potencira. Tako npr. stopnjevanje, ki ga lahko zaznamo v ločevanju na »čiste« in »nečiste« živali, ne pomeni zanikanja etične odgovornosti do prvih, vendar pa do drugih nalaga etično odgovornost, ki je glede na odgovornost do prvih še dodatno poudarjena. Pri tem pa tako definirano stopnjevanje ne pomeni, da je etična odgovornost do »nečistih« živali kakor koli pomanjkljiva, oziroma nezadostna v upoštevanju vseh njihovih pravic. Tako se že prvim prisoja »vse«, kar živalim glede na biblično izročilo pripada, pri drugih pa se k temu »vse« lahko prisodi še dodatni potencial – da npr. človek v odnosu do njih čuti še tesnejšo povezanost in soodvisnost.

Druga vrsta stopnjevanja, ki bi jo lahko »očitali« bibličnemu izročilu v smislu njegove nedoslednosti glede totalnosti varstva narave, je v padanju etičnega v smeri od živali do rastlin. Menimo, da je to padanje samo navidezno in da pomeni še en vidik splošno razširjenega redukcionalizma biblične razlage odnosa človek – narava. Kot to dokazuje Hiebert (1996), je človek lahko prepričan, da ga spremlja božji blagoslov, če mu zemlja obilno in redno rodi (Heb 6,7). Resda so živali imenovane kot pomočnice človeka, vendar ni nobenega objektivnega dokaza, da so v bibliji zaradi tega (ali česa drugega) vrednotene etično višje od rastlin. Zaradi očitnega posebnega ontološkega statusa rastlin bi bilo moč trditi celo nasprotno: večno življenje in spoznanje je namreč »utelešeno« v drevesih rajskega vrta (drevo življenja ostaja motiv vse do konca biblije – oziroma se z njim celo zaključuje!; Raz 22,14-19) in njihov sadež predstavlja simbol prehoda iz človeškega v sfero božjega (ločevanje dobrega in zlega). Rastline so nekaj najbolj primarnega in najbolj nujnega za obstoj življenja, ustvarjene dva dni pred živalmi in celo preden je Bog ustvaril Sonce in Luno. Bog sam je zasadil hraste in oni nosijo njegovo ime (4 Mz 24,6; Iz 61,3). V grmu na Sinaju je doma Bog (2 Mz 3,2; 5 Mz 33,16); poleg tega so še tudi druge rastline »osebki«, skozi katere se razodeva Bog: teofaniji pri hrastih (Sihem, 1 Mz 35, 1 Mz 13,18) in tamariši (Beeršeba 1 Mz 21,33). Preobsežno sekanje velikih dreves in gostih gozdov je

vredno objokovanja (Zah 11,2); v Jotamovi basni pa so poosebljene samo rastline (Sod 9,7-15).

Rastline služijo kot pogoste metafore za temeljne novozavezne nauke (gorčično zrno, seme, ki pade na kamnita ali plodna tla), kot dokaz v reševanju sporov (kje se je dogajalo prešustvovanje; DanD 3,54-58). Rastline tako kot živali trpijo posledice človeške nemoralnosti – oziroma še bolj dosledno (kobilice so šle dlje v kaznovanju Egipta, saj so uničile še zadnje rastline). Prvi znaki nemilosti pri Bogu se kažejo na rastlinah – tako je skupaj z boleznimi kazen za nespoštovanje božje volje znamenje, da se seme zaman seje. To se stopnjuje, ko zemlja postane nerodovitna kot bron in drevje ne daje več sadu. Nadaljevanje neposlušnosti in nespreobrnitve stopnjuje kazni, ki se končajo v opustošenju dežele in zemlja si šele po pregonu ljudi lahko znova opomore od krivičnih gospodarjev (niso je pustili počivati v soboto; 3 Mz 26,14-34). Polje, ki je v času praznika prosto, pa postane sveto za Gospoda (3 Mz 27,21). Vsi ti navedki dokazujejo, da imajo rastline nepogrešljivo vlogo pri uresničevanju celotnega božjega načrta ter da se skozi sobivanje človeka in narave, ki ga obdaja (skupaj zemlja, rastline in živali) uresničuje, izraža ter razvija (tudi korigira) celotni načrt odrešenja – v pomembnem delu pa tudi odnos med Bogom in človekom.

Razumljivo je torej, da se nam Jonasov imperativ, da je naravo potrebno varovati predvsem zaradi zagotavljanja materialne podlage trajne eksistence človeka, zdi nezadosten – tudi zato, ker že današnja tehnologija omogoča veliko manjšo odvisnost človeka od narave, kot je bila nekoč. Človeško eksistenco – če je to edina maksima, ki se ne sprašuje po kakovosti same eksistence – je moč zagotoviti tudi v degradiranem ali umetno ustvarjenem okolju. S pomočjo umetne sinteze vode, hrane, z umetno svetlobo in ostalimi življenjskimi nujnostmi, zagotovljenimi s tehnološkimi postopki, je golo fizično zagotavljanje nadaljevanja človeške vrste celo manjši problem. Jonasovo vztrajanje na »treznosti« tako tudi s povsem racionalnega stališča ne rešuje vprašanja, zakaj naj človek ne bi čezmerno izkoriščal narave. Zato menimo, da stopnja ohranjenosti narave predstavlja pomemben kriterij pri razločevanju etično sprejemljivih od etično nesprejemljivih odločitev – še vedno sicer z vidika odgovornosti, a ne več kot »Jonasove« odgovornosti do ohranjanja življenja, marveč kot »ontološko-transcendenčne« odgovornosti do intrinzičnih vrednot vsega bivajočega.

Če izpostavimo preroški aspekt biblije lahko ugotovimo, da se pomen stvarstva s tekom časa nikoli ne reducira – kar bi ob predpostavki, da je edino pomembno preživetje človeka, lahko bil logičen sklep; nasprotno, celotno stvarstvo je vseskozi vključeno v načrt odrešitve in zaseda svoje mesto tudi ob dopolnitvi eshatološkega časa (Iz 65,17; Iz 66,22; Raz 21,1). Nova zaveza radikalizira trajnost narave kot »dobro« in ji daje mesto v večnosti: kar je dobro, ne neha biti dobro, saj je večnostna kategorija. »Ontološkost« narave se bo tako s časom samo stopnjevala. S tem pa se etična odgovornost človeka do narave zaradi

njenih eshatoloških dimenzij samo še stopnjuje. Že danes nam posebej lepi deli narave služijo kot najboljša možnoprjava idealnega večnega *toposa* (npr. izrazi: »tu je lepo, kot v raj«, »tu bi lahko lebdela duša«; prim. Smej, 1994). Lepota raja (nebes) v skladu s krščanskim izročilom presega vse nam znane naravne oblike in dimenzije, vendarle pa potencial narave, da v ljudeh vzbuja asociacije in slutnje absolutno Lepega, daje taisti naravi metafizično, transcendenčno komponento.

Samo bistvo modernega razumevanja nekonfesionalno utemeljenega varovanja narave lahko zasledimo že v Stari zavezi. Skozi besede kralja Salomona (»... ki si s svojo modrostjo izoblikoval človeka, da bi gospodaril nad stvarmi ..., da bi svet upravljal s svetostjo in pravičnostjo in sodil iz svoje poštene duše ...«, Mdr 9,2-3) je moč razumeti, kakšna je izvorna vsebina odnosa človeka do narave. V njegovem položaju in besedah se združuje nekaj že večkrat omenjenih elementov: Salomon je bil kralj, torej gospodar – vendar to ni pomenilo trinoštva, ali kakršne koli oblike despotske avtokracije, marveč zavedanje večje odgovornosti in rabo lastnih sposobnosti za služenje interesom v skupno dobro. Takšen gospodar, ki je moder, tega svojega položaja ne jemlje toliko kot nezaslužen privilegij, ampak ponižno kot dolžnost in nalogo, ki ju mora upravičiti. Iz te (stare) modrosti, na katero se sklicujemo tudi v tem delu, je na podlagi Salomonovih besed moč ugotoviti, da resnično moder človek gospodovanja ne razume absolutno, ampak kot odgovornost: gre za gospodarjenje nad stvarmi, s katerimi se mora upravljati s svetostjo in pravičnostjo ter iz poštenja svoje duše. Že v besedah kralja Salomona se torej srečamo z izrazi, s katerimi želimo ponazoriti moderni pristop pri reševanju te problematike: gospodovanje je v resnici gospodarjenje, oziroma upravljanje na temeljih pravičnosti, svetosti in poštenja (s temi besedami – torej gospodarjenje in upravljanje – se prevaja že izdaja Svetega pisma iz leta 1961).

6.3 ZAMENJAVA IDEOLOGIJE, ZAČETEK MODROSTI

Bistvo sedanje naravovarstvene problematike je, da obstajata dva pglavitna miselna toka znotraj varstva narave: antropocentrični, ki razume okolje preko človeka, in kot reakcija na to ekocentrizem, ki razume človeka zgolj kot del narave. Do narave, ko je razumljena zgolj iz perspektive človeka, človek ne more vzpostaviti tiste vrste odnosov, ki jih zagovarja naravovarstvena stroka. Narava je v tem primeru instrumentalizirana, njena intrinzična vrednota se ne prizna (ali pa je njen pomen minimaliziran) in upoštevanje ekoloških zakonitosti (kot je npr. kritičnost okoljskih sprememb po preseženi nosilni kapaciteti okolja) ne predstavlja kriterija za sprejemanje političnih odločitev. Kot reakcija na to se je tudi naravovarstvena stroka omejila na instrumentalnost doseganja ciljev, pri čemer je prezrla in/ali podcenila njeno nezadostnost in omejenost (tako vertikalno-časovno, kot horizontalno-geografsko) ter zapostavila nujnost širše družbene uveljavitve nove ekološke etike, kot temelja nove civilizacijske paradigme in prihodnjega načina življenja. Ta

naravovarstveni »etični vakuum« je bil eden od motivov nastanka novih del, ki poskušajo problematizirati vprašanje sedanjega in prihodnjega odnosa človeka do sebe in lastnega okolja.

Menimo, da sta za družbe zahodnoevropskega tipa, ob ustreznih korekcijah, uporabna oba idejna koncepta (oziroma njuna kombinacija): antropocentrični se mora nujno korigirati z imperativom odgovornosti do narave, ekocentrični pa s središčno vlogo človeka, ki izhaja iz njegove svobodne volje in večje odgovornosti. Vendar tudi ti popravki niso povsem dovolj za trajno rešitev vseh naravovarstvenih problemov – zlasti tistih, ki so bolj domena etike kakor pa ekologije in tistih, kjer ni trdnih dokazov za to, da nekaj škodi, niti jih ni, da ne (npr. vpliv gensko spremenjenih organizmov, oziroma genske tehnologije nasploh na naravo in zdravje ljudi, vpliv uporabe nanotehnologij in neionizirajočih sevanj, vprašanje novih patentov, izumov in tehnologij, katerih učinki na naravo in okolje niso dovolj preverjeni ter tudi vprašanje mnogih t.i. robnih primerov. Med slednjimi je npr. vprašanje evtanazije živali, vprašanje načrtnih pokolov dela populacije, da populacija lahko sploh preživi v nekem okolju, vprašanje upravičenosti varovanja *ex situ*, vprašanje upravičenosti živalskih vrtov, ipd.).

Zato postaja iskanje tretje možne poti nujen izziv, ki pa je postavljen v nekoliko bolj oddaljeno prihodnost, če predpostavimo, da so prej omenjeni popravki antropocentrizma in ekocentrizma kratkoročno realnejši in hkrati zadosten garant za zadovoljive naravovarstvene rezultate. Tako po načelu analogije primerjamo Levinasovo etiko, ki temelji na judovsko-bibličnem izročilu, in Heideggerjevo etiko, ki temelji na visoki grški tragediji. Levinas je opozoril na to, da se je vsaj s holokavstom pokazalo, da Kantova »univerzalna etika« ni dovolj, ampak da je potrebna »izjemna etika« do človeka kot takega. Heidegger je zagovarjal, da so vse velike ideje človeštva že razkrite v visoki literaturi, v kateri dobijo filozofi navdih za svoje ideje, ki jih nato samo še konceptualizirajo. Nova okoljska paradigma zato terja ekspozicijo kot tudi superpozicijo odnosa do narave in šele znotraj take etike bodo možne »varovalke«, ki bodo preprečevale zlorabo »ekskluzivne« pravice človeka, da izkorišča naravne danosti.

Sinteza, ki je rezultat te analogije, omogoča sklep o sprejemu etičnih načel, ki izhajajo bodisi iz biblije, bodisi z grškega Olimpa, ne da bi za to morali prevzeti tudi njuno religioznost – torej judovsko-krščansko ali grško politeistično religijo. Tako je bilo v antični Grčiji moč sprejeti tragičnost človeka, ne da bi zato moral »stopiti na Olimp«. Podobno sprejetje celotne narave kot »moralnega pacienta« za zahodnoevropskega človeka še ne zahteva judovskega ali krščanskega krsta. Plod te sinteze je obča humana modrost, ki bi lahko uspela utemeljiti etiko varstva narave v moderni tehnološki družbi – pri čemer ta nova okoljevarstvena etika ni pogojena z nobeno osebno konfesionalno pripadnostjo.

To tretjo pot je torej mogoče najti (tudi) v judovski bibliji, če jo razumemo filozofsko etično in ne konfesionalno-dogmatično. Vzor tovrstnega razumevanja je Weber (1988), ki je na protestantskih temeljih izdelal svoj model etike, kateri ne zahteva konfesionalne pripadnosti. Protestantska individualna odgovornost predstavlja tisto vrsto mentalitete, ki se ne ozira na osebno vernost ali nevernost. Zlasti skandinavske družbe so laične in sekularizirane, a je v njih uveljavljena protestantska etika, ki sega onkraj osebne vernosti. V tem smislu je moč oblikovati predlog, da bi biblično etiko varstva narave razumeli kot etično-univerzalno, ki ne zahteva nujno konfesionalnosti, in ki se ponuja kot rešitev za ekološko krizo današnje tehnološke družbe. Ta odločitev ni poljubna, samovoljna ali zgolj dogovorna, marveč dosega dimenzije univerzalne etičnosti. Univerzalnost judovske etike se kaže že preko dekaloga. Naša ugotovitev je, da je v bibliji moč najti etični koncept zunaj konfesionalnosti in jo vzeti kot izhodišče za univerzalno etiko v odnosu do varstva narave – tudi zato, ker biblična transcendenca že v svojem izhodišču pomeni etično zahtevo.

Natančnejša razčlenitev odnosa pripadnikov nebibličnih kultur in neverujočih (tako agnostikov kot ateistov) do biblične etike varstva narave zahteva širšo analizo in presega okvirje tega dela. Kot enega glavnih problemov znotraj tega vprašanja razpoznavamo dilemo, ali je nujno potrebno poistovetenje s celoto biblične etike varstva narave, da bi jo lahko prevzeli tudi neverujoči. Verjamemo, da je vsestranska uporabnost biblične etike znotraj varstva narave tako očitna in ima toliko prednosti (je totalna, horizontalna in vertikalna, ne da bi zato zapadla v antropocentrizem ali ekocentrizem), da je njena izključitev zgolj zaradi podmene o Božjem izvoru narave in imanentni teleološkosti celo nelogična. V kolikor namreč ponuja neka rešitev odgovore na veliko večino aktualnih vprašanj, potem ni nujno, da njena subjektivna komponenta, ki jo prevzame del njenih »uporabnikov«, da bi se z njo lahko popolnoma poistovetil, postane nepremostljiva ovira. Uporabnost torej ni pogojena s poistovetenjem.

Celo med verujočimi ni enotne predstave o tem, kaj natančno naj bi bilo temeljno biblično sporočilo – od tu tudi v prvi vrsti redukcionizmi, ki so dolga stoletja bili vzrok močne antropocentričnosti znotraj hermenevtike. Stvarjenje sveta v sedmih dneh, rajski vrt in vesoljni potop so alegorije in vernemu v pomoč za oblikovanje lastne projekcije sveta. Ali je Bog, kot ga uči krščanska vera, Bog zgodovine ali ne, koliko in kako se »vmešava« v sam tok dogodkov, ali je eshatološki konec determiniran in ali je imanentna teleološkost popolnoma nedvoumna – vse to so vprašanja, do katerih niti verujoči nimajo izoblikovanih enakih odgovorov. Fenomen eksistence je sicer v krščanstvu definiran kot nekaj dobrega, vendar tudi neverujoči intelektualci, misleci in filozofi priznavajo, da je »biti« tako nekaj enkratnega, da to nujno terja od človeka neki odnos, ki je (v kolikor se lastna eksistenca pojmuje kot nekaj dobrega, neodvisnega od verske izkušnje) lahko le odgovoren in spoštljiv. Gre torej za stopnjo možnega občega prevzemanja biblične etike znotraj varstva narave, ki jo upravičuje njena uporabnost in primerjalne prednosti, nikakor pa ne gre za poistovetenje z njo, kot nujnem pogoju njene sprejemljivosti.

Možnost skorajšnje in vsaj začasne rešitve za globalne ekološke probleme vidi Ferry v upoštevanju starih modrosti in zato poziva k *phronesis* (krepost moralne misli, praktična modrost, preudarnost, razsodnost). Meni, da bodo v nasprotnem primeru posledice odlašanja skupnega reševanja globalnih ekoloških problemov, zaradi nasprotnih različnih razlag, idej in ideologij, lahko katastrofalne. Pri tem metafizično ozadje različnih idej ne sme biti ovira, da ne bi mogli zdravorazumsko iskati najboljših rešitev. V potrditev tega so tudi besede kralja Salomona, ko je prosil za dar modrosti, saj je le na ta način možno prav presoјati stvari in odnose (Mdr 9,1-4).

Svet brez ideologij verjetno niti ni možen, saj je ideološka že sama ideja, da je ideologij lahko kdaj koli konec; če drugega ne, bo vselej prisotna vsaj ideja o napredku. Vendar, kot se ideologije pojavijo in dosežejo svoj višek, mnoge med njimi tudi zatonejo in postanejo del zgodovine. Izprazen prostor na ideološkem polju pogosto kmalu zapolnijo nove. Zdi se, da se v primeru ekologizma dogaja prav to: začel je zapolnjevati nastali prazen prostor – zlasti, ko se je z razmahom ekološke krize pokazalo, da sistemi in ideje, ki so to krizo povzročili, zgolj sami iz sebe ne bodo mogli ponuditi ustreznih rešitev za izhod iz nje (morda so nespremenjeni sistemi lahko dovolj le za omilitev krize, nikakor pa ne za njeno dokončno in trajno odpravo). To pa predstavlja eno največjih nevarnosti za sam ekologizem kot idejo – da bi se torej ujel v past skušnjave in postal sam sebi dogma. Vprašanje je, kako se je moč temu izogniti in preprečiti, da bi se izgubila stalna prisotnost odkrite samokritike. Menimo, da je možna rešitev prav v preraščanju nasprotij med obema skrajnima centrizmoma. Biblični ekohumanizem nima ambicije, niti si ne sme želei (če hoče sebi dobro), da bi postal ideologija – vseskozi pa je lahko instrument (ali kot smo imenovali v tem delu: tretja pot), da se izognemo prevladi ali sploh pojavu dogmatičnega ekologizma.

Zaključimo lahko, da je ideja, naj je še tako dobra, brez konkretnih del nezadostna; in da je zgolj delovati, ne da bi se pri tem zavedali motiva, prav tako nezadostno. Vendar, če je v prvem primeru dejanski rezultat enak nič, v drugem ni. Manj narobe je zato delati dobro za varstvo narave, četudi se ne zavedamo v polnosti idejnega motiva svojega delovanja (dokler se držimo nekaterih omejitev – npr. da ne zapademo v skrajnosti, kot je ekoterorizem, ali da ne postanemo izključujoči do drugih). Ali so v najbolj prečiščeni obliki naši motivi skladni le s katoliško doktrino, s panteizmom ali humanizmom, na začetku niti ni toliko pomembno. Modrost, ki vodi in usmerja delovanje, je lahko isti skupni imenovalec vseh teh motivov (etik) – preprosto vemo (čutimo), ne glede na naše idejno ozadje, da je modro in prav ravnati tako in ne drugače. Ob tem nujno prihaja tudi do robnih primerov in dilem, ki pa se lahko rešijo le z razjasnitvijo do tedaj nejasnega idejnega ozadja. Vendar je do tja zelo široko polje možnosti nekonfliktnega so-delovanja med različnimi naravovarstveniki, ki ne zahteva od nobenega konfesionalne pripadnosti, da bi lahko družno ukrepali.

Velikokrat je dovolj že to, da se kot skupno izhodišče sprejme zlato (oziroma srebrno) etično pravilo, kot eno najosnovnejših in najmanj spornih globalno-etičnih pravil. Tako menimo, da bi morala imeti z vidika aktualnosti in akutnosti problemov varstva narave razvoj in vzgoja čutov ter čustev v tem trenutku prednost pred željo po izoblikovanju trdnih znanstvenih teorij, ki bi nato lahko predstavljale primerne idejne podlage naravovarstvenega delovanja. Oblikovanje trdnih teorij je problem sam zase, saj kot smo videli, niti še tako skrbno razdelana etika odgovornosti, kot jo je oblikoval H. Jonas, ne predstavlja dovolj trdne in nesporne osnove etičnega delovanja za vse (vsaj v enem delu tudi po našem mnenju upravičeno). Poleg tega bi dokončnemu oblikovanju take teorije nato sledil še njen prenos na ostalo populacijo, bodisi skozi izobraževalni proces, bodisi kako drugače – kar pa zahteva veliko časa (za reševanje akutnih globalnih okoljevarstvenih problemov pa je to velika ovira).

6.3.1 Modrost starih

Motiv, ki je za to delo bistvenega pomena in ki ga prepoznavamo kot rdečo nit, ki se razteza preko celotne biblije, lahko imenujemo z eno besedo »poljedelec-kralj«. Beseda je sestavljanka para, ki označuje dvojnost (dihotomnost) dveh možnih skrajnosti človekovega bivanja, vendar je v tem ta dvojnost tudi presežena. Točnejša trditev je celo, da šele združenost, oziroma presežnost te dihotomije ponazarja celoto bistva človeka. Prvi pol ne pripada samo poljedelcem, ampak vsem »tuzemskim«, profanim, ročnim, do narave prvim in prvinskim, najbolj neposrednim delom: poljedelstvu, ribištvu, živinoreji, sadjarstvu (torej kmetovanju v širšem pomenu) in nabiralništvu. Drugi pol (ekstrem) pripada »transcendentalnim« delom in poklicem: kraljevanju (vladanju), prerokovanju, učenju, duhovništvu ali umetniškemu ustvarjanju.

Posameznike, ki so v sebi združevali in (kar je še pomembneje) presegali to dihotomijo ter jo na ta način spojili/preoblikovali v novo kakovost, najdemo v bibliji predvsem v likih Abrahama, Jožefa (Izraelovega/Jakobovega sina), Mojzesa, kraljev Davida in Savla, Janeza Krstnika, Jezusa Kristusa in apostola Petra. Med ženami bi v to skupino lahko uvrstili Ester, Marijo Magdaleno in Marijo, Jezusovo mater. Abraham je bil preprost pastir (kmet), a ga je Bog naredil za »očeta narodov«, Jožef je bil prav tako pastir, a je postal nižji samo od faraona (1 Mz 41,37-45), Mojzesa so našli puščenega v košari in naplavljenega na bregu reke, postal pa je »bog za faraona« (2 Mz 71) in lahko bi postal sin faraonove hčerke (Heb 11,24) – a namesto tega je postal voditelj vseh zaslužjenih Izraelcev.

David je prav tako pasel drobnico svojega očeta (1 Sam 17,12-15), postal pa je eden največjih judovskih kraljev vseh časov (2 Sam 5). Tudi njegovega sina, kralja Salomona, bi lahko dodali v ta seznam, saj njegova mati Batšeba prav tako ni bila kraljevega rodu (oče

Eliam je imel svojega gospodarja). Janez Krstnik je največji od vseh, ki so rojeni iz žene (Mt 11,11; Lk 7,28). Njegov oče Zaharija je sicer bil član Abijeve duhovniške skupine (Lk 1,5-7), vendar ni bil visok ali slaven svečenik in tudi že v letih, ko se mu je rodil Janez. Jezus iz Nazareta je bil tesarjev sin (Mt 13,55) in kralj – čeprav njegovo kraljestvo ni od tega sveta (Jn 18,36). Apostol Peter je bil ribič, a je postal prvak apostol in prvi rimski škof – na neki način torej verski vodja (»kralj«) vseh kristjanov. Ester je imela enake značajske odlike, ko je bila preprosto dekle, kot pozneje, ko je bila žena kralja Artakserksesa; Marija Magdalena je od svoje grešne človeškosti (obsedalo jo je sedem demonov; Lk 8,2) prešla do kraljevo junaškega poguma, saj je bila pogumnejša od skoraj vseh apostolov, ko je stala pod križem (Jn 19,25). Marija, Jezusova mati, je bila preprostega rodu, v katoliški in pravoslavni cerkvi pa je čaščena tudi kot Kraljica. Vsi ti liki so odlikovani s »pravimi« lastnostmi: modrostjo, altruizmom, pravičnostjo, miroljubnostjo, delavnostjo – z vsem, kar zaobsega *arete* in kar je nujno za »poljedelca-kralja«. Pri tem torej ne gre za to, da bi moral vsak človek v svojem življenju živeti kot kralj in kot poljedelec; lahko pa prepozna in prevzema najboljše odlike teh statusov ter jih vključuje v svojo osebno strukturo vrednot.

Pomembnost sočasnega obstoja parov in njihovega preseganja (preoblikovanja) v novo kakovost ponazarjajo še drugi pomembni momenti iz biblije. Eden teh je navodilo, da človek ne živi samo od kruha, ampak od vsake božje besede (Mt 4,4; Lk 4,4). V prvi vrsti je obstoj človeka odvisen od kruha (zemlje, narave), vendar to samo zase ni dovolj – potrebna je tudi božja beseda (transcendenca); ki pa po drugi strani sama zase prav tako ni dovolj. Naslednji tak moment je sam zakrament evharistije, kjer zopet naletimo na par, oziroma dvojnost polov pojavnosti bistva narave (celote stvari): kruh in vino.

Naslednji zanimiv biblični par je samo rojstvo Jezusa Kristusa, ki se je zgodilo v hlevu in ob pastirjih kot prvih pričah. Temu pa je takoj zatem sledil obisk kraljev, kar znova potrjuje pastirsko-kraljevo vsebino in formo (točneje: vsebino-formo) dogodka, ki šele s tem postane celovit in popoln. Samo »poljedelskost« brez »kraljevskosti« ostaja nezadostna in nepopolna, ne-osmišljena. Enako velja obratno. Transcendenca (»kraljevskost«) je sama zase nedorečena in nesmiselna brez s-tvarnosti (tu-zemstva, »poljedelstva«). Zato so bila vsa ozdravljenja, ki jih je storil Jezus v času svojega javnega delovanja, hkrati dogodek dveh vidikov iste osebe: telo (snovnost) se je restavriral šele (ali hkrati), ko se je restavriral vera (duhovnost). Dvojnost je razpoznal že Sirah: »vse stvari so po dvoje, druga drugi ustrezajo« (Sir 42,24). Resda so stvari, ki jih je naredil Stvarnik popolne, a šele skozi svojo relacijskost, t.j. soodnosnost.

Par poljedelec-kralj lahko kot ideal najdemo tudi v od biblije časovno in geografsko oddaljenih kulturah. Izpostaviti velja vsaj dve zgodbi (Armstrong, 2005, str. 82-84). Po prvi je Jao, prvi od petih Modrih kraljev iz pradavnine, Kitajcem razkril pomen vrline *rang* (kar bi verjetno lahko enačili z grško *arete*). Ker med svojimi (kraljevimi) sinovi ni našel primerne naslednika, je za to mesto izbral krepostnega kmeta Šuna. Ta je popolnoma upravičil zaupanje in postal dober vladar. V drugi zgodbi se je zlata doba na Kitajskem

končala s smrtjo junaka Šen Nonga, ki je ljudi naučil kmetovanja. Njegov lik se je s časom prelevil v lik vzornega vladarja, ki ni imel ene same prestolnice, ki je vladal brez zakonov in ki je bil popoln vzor – kot pomemben del tega ideala se izpostavlja njegova navada, da je polja oral z ramo ob rami s svojimi podložniki. Vse to kaže na to, da človek ostaja nepopoln, če v svoji kraljevskosti (duhovnosti) nima nič kmečkega (zemeljskega) in če v svoji kmečkosti nima nič kraljevskega. Biblija tako celo enači brezmejnost zemlje in neba z brezmejnostjo kraljevega srca (Prg 25,3). Kar se na prvi pogled zdi kot nemogoč paradoks, pa se preko zgodovinskih ali mitičnih likov in njihovega zgleda vendarle predstavlja kot skrajna možnost, kateri pa se je moč vsaj približati. Tak lik iz preteklosti imamo tudi v slovenskem prostoru. Kneгинja Hema ali sv. Ema Pilštanjska je bila ena najbolj premožnih žena tedanje dobe; po izročilu je vsako leto obiskala vse kraje svoje ogromne posesti, učila je kmečke žene dobrega gospodinjstva in može dobrega kmetovanja, ustanavljala je hospice za revne in bolne, mnogim prvorojenim sinovom je odkupila dolžnost služenja plemstvu, pogosto se je pogovarjala s svojimi podložniki v njihovem jeziku (Faganel, 2007).

Po našem mnenju je zelo nazorno in jasno primerjavo med antično etiko (torej etiko »starih«) in moderno etiko podal Tugendhat (1991), ko je iskal razlike v temi, ki se skriva pod besedo »dobro«. To »dobro«, kot predmet etike, je torej (dozdevno) različno v antiki in moderni etiki. Antična razlaga je »dobro« (*agathon*, oziroma lat. *bonum*) opredeljevala kot konkretno dobro za posameznika in za njegovo blaginjo, to, s čimer se izpolnijo njegova hotenja. Moderna kantovska ali utilitaristična etika pa ima za svoj predmet predvsem medosebne norme. Skladno z antično etiko se zato sprašujemo, kaj je tisto, kar dejansko hočemo zase, znotraj moderne etike pa, kaj je tisto, kar naj storimo glede na druge. Tugendhat je v tem pogledu izpostavil dejstvo, da to ne pomeni, da se v antiki niso zavedali pomena odnosnosti (in da so bili usmerjeni izključno do jaz-a) – le poimenovali in razlagali so jo drugače (kot *to kalon* in ne kot *to agathon*). Gre torej za to, ali se *to kalon* (lepo, dobro) izpostavlja kot sam svoj cilj, ali pa je le del širšega vprašanja o (osebni) sreči, vprašanja o (osebnem) interesu. Pri Kantu je Tugendhat sicer ugotavljal strogo ločevanje med moralo in srečo – slednja ne more biti predpisana in za dosego sreče ni objektivnih splošno veljavnih pravil ravnanja, medtem ko so v morali (kaj *naj* bi storili) lahko. A človek, kot razumno bitje, nujno razmišlja o svoji sreči, o svoji razpetosti med dejanskimi in resničnimi interesi; temu se ne more izogniti.

V antiki so se tega zavedali in so (osebno in resnično) srečo opredelili kot nekaj, kar je nujno povezano z odnosi (torej moralo): resnično smo srečni šele, ko smo moralni (takšno videnje sreče in morale pa je bilo Kantu povsem tuje). Tugendhat zagovarja ponovno vključitev *phronesis* v moderno zavest in vključitev pri reševanju problemov ter hkrati opozarja, da pri tem naj ne iščemo njegovega ponovnega dokazovanja in utemeljevanja. S tem ne pristanemo na (neokartezijansko) načelo, da smemo govoriti samo o tem, kar je zagotovo mogoče utemeljiti, o vsem drugem pa je treba molčati. Stremljenje po (resnični)

sreči torej ni sebičnost in zato tudi ne ne-moralno. Tako je v skladu z antično mislijo in njeno etiko, da je prav razumljeno bistvo lastnega interesa, oziroma prav razumljeno »dobro« in prav razumljena »sreča« (k čemur je usmerjena volja posameznika), doseženo/izraženo prav v moralnem ravnanju; da je prav *kalon* resnični *agathon* (*ibid.*, str. 1189-1191).

6.3.2 Modrost tradicionalne družbe

V času antične Grčije so mlade moške v obdobju njihovega izobraževanja in vključevanja v družbo polnopravnih članov vodili skozi faze vzgoje (*paideia*). Ena od teh faz je bila seznanitev z *arete*, ki ima mnogo pomenov, a vse vrline: dobroto, odličnost, krepost, pravičnost, samovzdržnost, moč, pogum, neustrašnost, nedolžnost, neoporečnost, predanost, zvestobo, ponižnost, služenje. Stremljenje k temu idealu pomeni v prvi vrsti dolžnost do sebe samega, zvestobo poti iskanju lastne popolnosti in realizacije vseh potencialov. Gre za stanje duha, ki je odločen ravnati in dojemati (čustveno in razumsko) stvari okoli sebe na način, kot bi to storil kar najbolj odličen človek. Te vrline so nujna sestavina vsakega pravega antičnega heroja. Platon je poskušal te vidike vključiti v svojo moralno filozofijo, ki je pozneje postala pomemben (centralni) del krščanske misli. Doktrina *arete* pa je prišla do polnega izraza pri Aristotelu (čeprav Aristotel sam predanega nikoli ni označil za odločilno; cit. po Tugendhat, 1991, str. 1188).

O tem, kar imenujemo *arete*, je pisal tudi apostol Pavel v pismu Filipljanom: » ... bratje, vse, kar je resnično, kar je vzvišeno, kar je pravično, kar je čisto, kar je ljubeznivo, kar je častno, kar je količkaj krepostno in hvalevredno, vse to imejte v mislih« (Fil 4,8). Antični ideal plemenitega heroja je tako zelo blizu krščanskemu idealu pravega kristjana. V obeh primerih so dela plemenitosti najprej dolžnost do samega sebe in altruističnost do okolja je le posledica te dolžnosti. Ljubezen do bližnjega je torej pogojena najprej s »kakovostjo« ljubezni do samega sebe – v bibliji je kar sedemkrat ta soodvisnost povsem enako formulirana: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« (Mt 19,19; Mt 22,39; Mr 12,31; Lk 10,27; Rim 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8). Nobena zapoved ni večja kot ta in »na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki« (Mt 22,40). V tem je tudi osnovan Avguštinov temeljni etični postulat: »Ljubi in delaj kar hočeš!« (*Dilige et quod vis fac*; Vattimo, 2004).

V srednjem veku naj bi ta ideal živeli in poosebljali vitezi. Viteštvo in različni viteški redovi so vsak na svoj način nadaljevali antično tradicijo *arete*. Njihovi kodeksi so kot temeljne izpostavljali skoraj enake vrline, kot jih povzema antični *arete* (tudi v SSKJ je viteštvo med drugim opisano kot plemenitost in velikodušnost). Zgodbe o kralju Arturju in vitezih okrogle mize so že dolgo tega prešle mejo legende in prevzele lastnosti mita (op.: SSKJ mit definira kot »zelo pozitivna, a nerealna predstava o določenih dogodkih, pojavih, ljudeh«). Pravi antični heroj/vitez znova v sebi združuje/presega oba človeška ekstrema, ki

smo ju imenovali »poljedelec« in »kralj«. Najprej v sebi čuti celoto razpona lastne osebnosti, ki sega od zemlje do neba. Zatem pa tak heroj/vitez deluje enako do vseh: če je pomoči potreben preprost kmet ali kralj, obema bo enako zavzeto pomagal. Dobro se počuti tako ob boku kralja, kot v družbi vaščanov. Ob tem obstaja latentna nevarnost, da bi ga zaradi tega prevzel občutek večvrednosti, napuha (*hybris*) in da bi prestopil mejo, izgubil kritično samodistanco ter se samopovzdignil. Zato je potreben nenehen notranji boj in vaja duha v kreposti (»Kdo med vami je moder in razumen? Z lepim življenjem naj pokaže svoja dela v krotkosti modrosti«; Jak 3,13).

Če si dovolimo nekoliko svobode, lahko globalne ekološke probleme sedanjosti analogno primerjamo s srednjeveškimi zmaji in varstvo narave kot viteza, ki poskuša uničiti grožnjo. Odlike naravovarstvenikov so (ali bi vsaj morale biti) viteške: v prvi vrsti je to lastno samoodpovedovanje, požrtvovalnost, predanost, zvestoba, delo za skupno dobro, pravičnost, pogum – skratka drža, ki jo odlikuje etičnost. To pa se mora nato od posameznika prenesti na celotno družbo. Gre torej za več kot *phronesis*, ki je pragmatična in zahteva zgolj strinjanje in privolitev, ne pa osebnega karakternega zasuka ali posebne etične drža. Ravno zaradi tega pa je uporabna in širše družbeno sprejemljiva – kar je v tem obdobju tudi njena največja prednost. V tem smislu je torej znotraj naravovarstvenih prizadevanj smiselno sklicevati se na *phronesis*, a hkrati ob tem delovati tudi na (vnovični) uveljavitvi *arete*. Etično delovati v svojem zemeljskem življenju je tudi zadnje sporočilo, zadnji nasvet, ki ga izza smrti Engidu preda prijatelju Gilgamešu (Bohanec, 1963).

Modrost starih bi lahko umestili v obdobje nastanka več svetovnih religij, to je v čas t.i. osne dobe, med leti 800 in 200 pr. Kr. Z razmahom mest in večjih svetovnih religij v tem obdobju se je začela intenzivneje spreminjati struktura prebivalstva – dokončno se je izoblikovalo meščanstvo, vojska, duhovščina in vladajoče plemstvo. Verska praksa in pravila, kakor tudi civilni zakoni tako nastajajočih družb, so se v marsikaterem pogledu naslanjali na starejša izročila (npr. Hamurabijev zakonik). Temelji etike so v svojem bistvu ostajali podobni, vendar je z naraščajočo kompleksnostjo družb bilo treba ustrezno nadgraditi tudi moralno-etično podlago, da bi bilo možno sožitje in sobivanje vseh družbenih slojev. Tako je tudi etično izročilo pridobilo na kompleksnosti, saj so se dodajali zakoni, pravila in običaji, ki so izhajali iz nekih novih zgodovinskih okoliščin in novih družbenih odnosov.

Modrost tradicionalnih družb je zato nadgradnja »modrosti starih«, v novih, kompleksnejših, manj izvirnih družbenoekonomskih okoliščinah, da bi v prvi vrsti družba lahko sploh učinkovito funkcionirala (določile so se pravice posameznega družbenega sloja, potrebno je bilo razrešiti vprašanje razdelitve dobrin in načinov njihove menjave ter porabe). Pravila so se zapisala, del njih so postali zakoni in njihovo kršenje se je sankcioniralo. Izvirni ideali »modrih« tradicionalnih družb so torej še vedno pomenili nadaljevanje tradicije »modrosti starih«, vendar v novem zgodovinskem kontekstu: vse več

je bilo tistih, ki si hrane niso pridelali sami in so postali specialisti za posamezno veščino; zaradi trgovskih poti in vojn ter osvajanj pa je v prostoru bilo vedno več novih dobrin, blaga, tujcev, sužnjev, sirot, ranjenih, obolelih za novimi boleznimi, invalidov, beračev ipd.

6.3.3 Tradicija se spreminja, da ostaja ista: re-aktualizacija »starih« modrosti

Novo razmerje do stare tradicije lahko v luči biblije razpoznamo na razmerju Nove zaveze do Stare zaveze. Poleg vseh že ugotovljenih in splošno priznanih je za obravnavo biblične etike varstva narave bistven predvsem nov način sprejemanja zapovedi, ki naj ne bodo zgolj same sebi namen, ampak naj postanejo tudi iz svobodne volje razpoznane vrednote. V Stari zavezi je treba zapovedi spolnjevati, ne da bi se ob tem spraševali, ali se z njimi strinjamo ali ne. Zgolj avtomatično slednje starim zapovedim v Novi zavezi ni več dovolj. »Stare« modrosti so v Novi zavezi re-aktualizirane s svobodnim in svojevoljnim prevzemom v lasten etični sistem. V Stari zavezi se te modrosti lahko razpoznavajo kot take zgolj s strani posvečenih in redkih posameznikov, ki so umeli, da se za zapovedjo »skriva« še kaj več. Povprečen pristaš starih tradicij je zato videl le zapovedi in ne modrosti. Zapoved je treba spolnjevati, modrost pa se hoče živeti.

Spolnjevanje postave (tudi, če je bilo slepo) je bilo v Stari zavezi dovolj za izpolnitev dolžnosti kot posameznika, vernika in člana družbe. V Novi zavezi pa to ni več dovolj – odrešitev samo s slepim spolnjevanjem (Mojzesove) postave ni možna (Gal 2,21; Gal 5,4). Te stare modrosti, prej »v obliki« zapovedi, z Novo zavezo niso več samo stvar elite, ampak slehernega posameznika. To je moč razbrati predvsem iz zgodbe o bogatem mladeniču (Mr 10,17-31; Lk 18,18-30; Mt 19,16-22). Jezus vzljubi mladeniča, ki zvesto spolnjuje vse božje zapovedi, znane že od Mojzesa. A hkrati ga Jezus opozori, da mu do popolnosti manjka nova kakovost – osebno spoznanje, da je ljubezen do bližnjega temelj vseh teh zapovedi in da v kolikor tega spoznanja (in posledičnega ravnanja) ni, človek ne more biti popoln. Nova etična drža, ki ni zapovedana in je izraz svobodne volje ter se odraža v samoodpovedovanju, žrtvi, ponižnosti, služenju, skratka ljubezni do bližnjega, šele lahko vodi v popolnost človeškega bivanja.

Naslednji, in celo pomembnejši primer nove tradicije, ki temelji na stari (a jo tudi bistveno nadgrajuje), je razviden iz Govora na gori (Mt 5,1-10; Lk 6,20-23), ko v devetih (pri Luku v štirih) primerih Jezus blagruje vse tiste, ki ne ravnavo več etično zgolj iz poslušnosti do postave, ampak iz osebnega spoznanja in ljubezni do bližnjega. V nadaljevanju (Mt 5,13-48) Jezus še podrobneje razloži skozi več natančnih razlag, da ne gre za zanikanje prejšnje postave, ampak njeno dopolnitev; ki pa zahteva od vsakega novo etično držo, rojeno iz svobodne volje (Hočem!) in ne prisile (Moram!) – ter katere temelj je ljubezen do Boga, sebe in bližnjega. Jezus ne omili teh različnih konkretnih (Mojzesovih) zapovedi, ampak

jih celo stopnjuje, zaostruje – prav zaradi možnosti, ki jih ima od sedaj naprej vsak posameznik, da jih (stare zapovedi) razpozna kot nekaj novega, kot modrosti, ki jih je dobro in zato tudi nujno slediti. Ta možnost pa ni poljubna, ampak je dolžnost – ker vemo, da možnost spoznave o višjem smotru »starih« zapovedi in njihovi združitvi v novi zapovedi ljubezni obstaja, smo dolžni ta potencial odkrivati in se odpraviti na to pot iskanja (bolje biti »vroč« ali »mrzel« – torej neuspešen pri tem iskanju – kot pa »mlačen«; Raz 3,16). Osebna odgovornost človeka Nove zaveze je zato v primerjavi s človekom Stare zaveze veliko večja – zdaj se za zapovedmi lahko prepoznajo njihovi smisli. Novozavezni človek mora biti celo bolj pravičen, kot so bili pravični farizeji in pismouki v Stari zavezi, sicer ne pride v nebeško kraljestvo (Mt 5,20). Postava, ki je bila prej posredovana »od zunaj« enako za vse, bo ponotranjena, osebno sprejeta (Jer 31,33), nov božji duh pa bo prebival v mesenem (torej subjektivnem) srcu, ki bo zamenjalo kamnito (Ez 36,26-27). Človek je lahko popoln, kot je popoln nebeški Oče, in to mora biti cilj, h kateremu mora stremeti, oziroma do katerega se mora opredeliti (Mt 5,48).

Temelj nove tradicije, ki se predstavlja z reaktualizacijo modrosti stare tradicije, pa predstavlja to, kar razpoznavamo kot enega temeljnih postulatov nove krščanske etike in ki jo povzema pisec Jakobovega pisma: vera brez del je mrtva (Jak 2,14-26; že v antiki so poznali vodilo: »*Acta, non verba!*«, Novak, 2004, str. 15). Velik del Jakobovega pisma predstavljajo navodila za pravilno krščansko življenje, o čemer govori tudi apostol Pavel na mnogih mestih v svojih pismih (1 Tes 4; Heb 13).

Človek se opraviči (kar je biblični izraz za zveličati se) iz del in ne samo iz vere (Jak 2,24) in edino dela (ne besede) dokazujejo pravo vero. Sama dela ljubezni imajo zato prednost pred zgolj deklarativnostjo vere – bolje je delati dobro in ne biti konfesionalni vernik, kot pa brez del javno in glasno razglašati svojo vero ter si domišljati, da si na zveličavni poti. Prav v tem momentu pa je moč razpoznati nadkonfesionalni značaj bibličnega izročila, ki so se ga zavedali že sami avtorji. V zgodbi o vlačugi Rahabi, ki najprej gosti in nato reši Jozuetove poslane pred kraljem Jerihe (Joz 2,1-7), je ta kljub svojemu (nepostavnemu) načinu življenja in kljub temu, da je pripadala ljudstvu, katerega ozemlje so zavzeli Izraelci, na koncu vendarle odrešena zaradi svojih del.

Enak zaključek o nadkonfesionalnem karakterju dobrih del lahko dobimo tudi na podlagi drugih bibličnih odlomkov: Bogu je všeč vsak, ki deluje pravično (Apd 10,34-35), vsakemu bo povrnjeno po njegovih delih in vztrajanje v dobrih delih se poplača z večnim življenjem (Rim 2,6-7), vsak, ki dela za mir in dobro (tudi če je »Grk« – torej pogan), bo užil slavo, čast in mir, saj »Bog ne gleda na osebo« (Rim 2,10-11). Pravičnost pred Bogom se ne doseže s poslušanjem, marveč spolnjevanjem postave – četudi je to spolnjevanje intuitivno, nekonfesionalno, naravno, po vesti: »Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar velewa postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričuje tudi njihova vest in

misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo» (Rim 2,13-15). Prizadevanje za pravičnost mora biti prednostno, celo pred skrbjo za lastno ugodje in preživetje (torej velja absolutno): če si bomo prizadevali za pravičnost/božje kraljestvo, bo vse ostalo, kar potrebujemo (hrana, pijača, obleka), prišlo »samo od sebe«, oziroma kot božja nagrada (v tem pogledu je ločnica med vernim in nevernim ta, da je prvi dolžan razumeti nujnost delovanja za dosego pravičnosti tudi kot božjo voljo, kot višji smoter, ki je pred skrbjo za njegovo lastno preživetje; Mt 6,31-34; Lk 12, 29-30).

Med pravili krščanskega življenja je Pavel posebej poudarjal ljubezen, spoštovanje, vztrajnost, dobra dela, skromnost, mir, usmiljenost in poslušnost (Rim 12,9-21) – kar je zelo blizu grški *arete* in idealom viteštva. Za biblično etiko varstva narave to pomeni predvsem, da je vsako dobro delo in delovanje na področju varstva narave dobro tudi v božjih očeh in bo nagrajeno, ne glede na to, ali je bilo motivirano zaradi vernosti človeka, ki v naravi vidi delo Boga in naravo zaradi tega razume kot »dobro«, ali pa zaradi povsem nekonfesionalnega poriva, ki izvira iz same vesti, oziroma svobodne odločitve. Biblična etika varstva narave je ontološka (svet je dober), a priznava vso vrednost tudi tistim dejanjem, ki ne temeljijo na tej ontološkosti. Poenostavljeno rečeno: dobra dela vsakega naravovarstvenika ali človeka, ki deluje za dobro narave, bodo hočeš nočeš nagrajena – pa če je človek veren ali ne. Razlika med vernim in nevernim naravovarstvenikom (oziroma vsakim, ki varuje naravo) je v bistvu samo v tem, da ima verni zaradi vere »samo« še večjo odgovornost, saj živi in deluje v prepričanju, da transcendenca obstaja in da je dober Bog ustvaril dober svet, ki nam je dan kot dar v upravljanje.

»Nagrada« za vernega zaradi tega ni nič večja kot »nagrada« za nevernega. Vendar pa je kazen za nespoštovanje in nedelovanje za vernega večja, saj ni vseeno, ali razumemo naravo kot neko naključno fizično danost, ali kot materializirano Božjo dobroto in ljubezen, ki nam je neposredno izročena v upravljanje. V prispodobi bi lahko rekli, da ni vseeno, ali smo izgubili prstan/naravo, ki smo ga prej slučajno našli na cesti, ali prstan, ki ga je sam izdelal in nam ga dal partner; npr. pri poroki. Kazen se kaže predvsem v samoobsojanju. V prvem primeru nam bo žal samo za prstanom kot takim, v drugem pa tudi zaradi tega, ker smo se izneverili zaupanju partnerja. Primer je uporaben tudi za ponazoritev »teže« same skrbi: v kolikor skrbimo za prstan, ker nam ga je dal partner in ker je sam po sebi lep, nam bo to partner vzel za dobro. V kolikor pa bomo za njega skrbeli, ker je sam po sebi lep, a ne vemo, da nam ga je dal partner (ker smo to npr. pozabili), pa bo ob tej skrbi enako zadovoljen (saj ni ljubosumen na predmet, ki ga je sam naredil). Le prstana ne smemo poistovetiti s partnerjem, saj bi mu s tem pripisali lastnost, ki je nima.

Verni naravovarstvenik zato v duhu biblične etike varstva narave ne sme vrednotno soditi med naravovarstvenimi dejanji z vidika konfesionalnosti – njegova »prednost« pred nevernim je predvsem v tem, da je njemu bližja samoumevnost nujnosti tovrstnega

delovanja, saj temelji na odgovornosti, oziroma dolžnem odzivu na že izvedeno dejanje s strani Boga: Bog je ustvaril, to je »dobro« in zdaj mi je izročeno kot dar v upravljanje. Od tega trenutka naprej ne moremo uiti odgovornosti in posedovanje te zavesti ne more ostati brez odgovora – sprenevedanje nas ne odvezuje odgovornosti do prevzetega daru. Torej tudi odločitev za neodgovor in neravnanje je pravzaprav odločitev, ki ima posledice. Ker vemo, se ne moremo izgovarjati na »nisem vedel«; zato je za vernega neizbežno, da se sooči s tem dejstvom – in ker v njem vidi izraz ljubezni in dobrote, ga ne bo jemal kot kazen ali nadlogo, marveč kot priložnost, da se z veseljem odzove ter tako na najboljši možen način vsaj deloma povrne in upraviči tako veliko darilo.

Kaj je resnično plemenito, kaj pa samo »plemenito« in zavito v strategijo, ki je v nas evolucijsko pogojena, da na ta način še najbolj koristimo sebi, kot »vozilom« za gene – kot to trdijo neodarvinisti? Ali je etičnost zgolj krinka, strategija varanja, ki služi kot skozi dolga tisočletja razvijajoči se prirojeni mehanizem, da se njegov lastnik lahko uspešneje reproducira v nujno hierarhični družbi (ter na ta način zviša verjetnost uspešnega prenosa nosilcev takega vedenja – genov – v naslednjo generacijo). Je človek izvorno sposoben delati dobro za drugega, ne da bi za to sam imel kakršne koli razpoznavne koristi, oziroma ne da bi ta gensko pogojeni podzavestni mehanizem vključujočega vzajemnega altruizma moral vedno dati vsoto različno od nič? Ali je potemtakem tudi naravovarstvu moč pripisati nezavedne egoistične motive? Menimo, da vendarle obstajajo tudi naravovarstveniki, ki želijo spremembe na bolje in se jih trudijo uveljaviti brez ugotovljivih zavednih ali nezavednih egoističnih motivov. Truditi se za varovanje narave zaradi nje same je lahko možen motiv resničnega altruističnega delovanja (ali kot to v petem in šestem koraku izpeljave svoje ekozofije T opisuje Naess (1995): lastno samouresničevanje implicira altruizem. Tisto drugo, s čimer se identificiramo, je kot ekološko sebstvo tudi narava – zato opustošenje planeta zmanjšuje potencial za izpolnjeno eksistenco drugih bitij, pa tudi nas samih. Ekološki imperativi varstva in spoštovanja narave torej izhajajo iz naše lastne težnje po samouresničevanju; cit. po Ferry, 1998, str. 177).

Kirn (2008a, str. 34) govori o tem, da se skupaj s spreminjanjem družbeno-ekološke trajnostne paradigme spreminja tudi družbena vloga znanosti. Ločevanje med pozitivnimi in normativnimi izjavami, kar je bilo značilno za klasično normalno znanost, v postnormalni znanosti ne drži več. V slednji se spremeni odnos med etiko in znanostjo, saj znanost odpira prostor za vrednote in etiko. Znanost postaja vse bolj nujna, ob tem pa tudi vse manj zadostna za družbeno razlago resnice. Po našem mnenju bo v prihodnosti prav to dejstvo predstavljalo trdno osnovo skupnega delovanja okoljevarstvenikov in naravovarstvenikov, ne glede na njihovo konfesionalnost. Veren naravovarstvenik bo v tej nujnosti etične komponente znotraj svojega (znanstvenega) dela videl več kot samo priročno vez, ki ga bo povezovala pri skupnih prizadevanjih z nevernimi naravovarstvenikom (in obratno). Vrednote narave in etične razsežnosti tega bodo postale

nujna sestavina rednega znanstvenega dela znotraj naravovarstva – posledica tega pa bo nenehno zmanjševanje razlik med konfesionalno in nekonfesionalno motiviranim delom. Nova tradicija se bo tako nujno soočala z mnogimi izzivi, ki jih v človeški zgodovini še ni bilo. Uspešnost njene uveljavitve in ponovna vključitev starih modrosti na nov način bosta v marsičem odvisni od sprejemljivosti in razpoložljivosti ustreznih korektivov na tej poti spreminjanja. Menimo, da biblični ekohumanizem, kot smo ga predstavili v nalogi, lahko predstavlja enega izmed tovrstnih korektivov. Tudi Wright (2008, str. 357-358: sicer zagovornik neodarvinizma in deterministične pogojenosti morale) priznava, da je bila resnica, na katero so pokazali stari modreci, ne le tehtna in koristna, temveč ji je bilo usojeno, da njen pomen s časom narašča. Četudi samo zaradi povsem utilitarističnih vzgibov.

7 RAZPRAVA

Biblična poročila o stvarjenju – zlasti elohist – dovoljujejo razumevanje, da je svet ontološko dobro. Etično merodajnost biblije določajo jasni postulati, postavljeni po volji absolutnega Boga, zaradi česar so prikrojene, svobodne (hagadične) razlage zaznamovane s subjektivnimi interpretacijami posameznih razlagalcev biblije ter zato ne morejo veljati kot kanonične (med te spada tudi ozko antropocentrično razumevanje vloge in pomena človeka v stvarstvu). Biblija ni ekološki ali kakršen koli drugi »priročnik« in zato ne govori posebej o posameznih poklicih, socialnih kategorijah, družbeno-političnih ureditvah, športu in kulturi. Med največjimi nevarnostmi zato prepoznavamo prav redukcionistične pristope pri razlagi biblije in njeno »zlorabo« v podporo širše družbene legitimizacije ozkih interesov posameznih skupin (vendar je to širši problem, saj se podobno dogaja tudi z drugimi t.i. svetimi spisi). Zato se pri obrambi svojega in napadanju nasprotnega stališča dogaja, da se oba protagonista znotraj takega dialoga sklicujeta na isti vir – v tem primeru na biblijo. V kolikor se posamezni odlomki biblije iztrgajo iz celotnega konteksta, jih je moč zlorabiti kot argument, da je celo »višja« volja, da je nekaj tako, oziroma, da ni tako. Konkreten primer tega je vprašanje vegetarijanstva. Tako zagovorniki vegetarijanstva (Božja zapoved: Ne ubijaj!, in predpotopno vegetarijanstvo), kot njihovi nasprotniki (celo vstali Kristus je jedel s svojimi učenci ribo in čudežno pomnožil ribe ter naročil vreči mreže na drugo stran čolna, da je bil ulov večji), v posameznih odlomkih biblije lahko najdejo »višjo« podporo *svojemu* videnju te problematike. Zelo podobno je z vprašanjem odnosa do narave: gospodovati naravi je zapisano v sami bibliji, zato je povsem legitimno in etično, da tako tudi počnemo; vendar pa je po drugi strani zapisano tudi, da je človek le prah (in da se v njega povrne) ter da mora služiti zemlji. Kako je potem biblija sploh lahko vir rešitve, ne pa vir večnega konflikta?

7.1 KONEC REDUKCIONIZMOV

Glede na povedano se zdi, da biblija namenoma ne postavlja nedvoumnih etičnih norm glede vprašanj človekovega odnosa do narave in da je prav zaradi tega človekova »vest« (namenoma) na preizkušnji, kako se bo »umerila« na zapisano. Kot nekakšen test je v bibliji zapisana dozdevna legitimnost obeh skrajnosti in od človeka odvisno, po kateri od njiju bo posegel. Vendar takoj, ko se odloči za eno izmed njiju, spregleda, oziroma zanika drugo skrajnost – to pa pomeni podleči redukcionizmu in prevzeti biblijo kot izvor svojih antropocentričnih ali ekocentričnih nazorov. Možna pa je tudi tretja pot, ki ni redukcionistična, saj se zaveda vsega napisanega, obeh skrajnosti; poleg tega pa celo v sami bibliji išče in tudi najde odgovor, kako med sabo pomiriti ti dve skrajnosti. Ta

odgovor je tretja pot, je njuna sinteza, preseganje, oziroma to, kar smo poimenovali biblični ekohumanizem, oziroma s sintagmo: »poljedelec-kralj«.

Težava torej ni (toliko) v samem prevodu besed iz originalnih spisov, marveč v razlagi njihovega pomena. V kolikor naj človek prihodnosti, zlasti pa človek zahodnoevropske kulture, najde trajno sožitje družbe in narave, bo kot osnovni pogoj treba doseči višjo stopnjo soglasja glede ugotovitve, da je tako sedanji antropocentrizem, kot tudi ekocentrizem v marsičem rezultat redukcionističnih naziranj. Konec redukcionizmov znotraj zahodnoevropske okoljske (naravovarstvene) paradigme pomeni sprejetje nadkonfesionalnega karakterja biblične etike varstva narave, ki ni zgolj primeren model, ampak se kaže celo kot ena redkih realnih opcij prihodnosti.

7.1.1 Antropocentrični redukcionizem

V predpotopnem času je vez med moralno človeka in plodnostjo zemlje enako pomembna kot odnos ljudi in njihovega boga. Jahvistov predpotopni bog in kultura prednikov se ne da definirati zgolj skozi zgodovino. Bog ni v popolnosti transcendenten naravi, ampak je intimno povezan s pokrajino, ki jo opisuje jahvistov ep. Njegova prisotnost se posreduje/kaže preko naravnih pojavov, ki so karakteristični za pokrajino. Teofanije in božji nastop na zemlji dajejo svet značaj zemlji nasploh in povezavi ljudi do nje – na poseben način pa konkretnim točkam, kjer se te ofanije zgodijo: Sihem, Betel, Hebron, Beršeba in Sinaj (Hiebert, 1996, str. 150-151).

Bog je pri jahvistu zelo oseben, antropomorfen in povezan z naravnimi fenomeni: govori iz groma, iz hrasta pri Sihemu, hodi v vetru Edena. Liturgični koledar ljudstva Izrael je po jahvistu v bistvu agrikulturni koledar – njegova historizacija je nastopila šele v postbiblijskem judaizmu, ko so bili ti prazniki povezani z dogodki iz izraelske zgodovine. V biblični obliki pa izraelski liturgični koledar praznuje oboje, kar znanstveniki imenujejo naravni ciklični čas in linearni čas zgodovine. Za jahvista je po mnenju Hieberta ideja odrešitve močno umeščena v svet stvarstva, posebej v agrikulturno pokrajino, do katere imajo ljudje ob začetku sveta intrinzičen odnos (tu Hiebert zamenja izraz »Izraelci« s splošnim »ljudje« in zopet namiguje na možnost opredelitve skupnega ontološkega imenovalca). Odrešitev je odvisna od te plodne in mirne/varne zemlje. Zemlja (ki določa karakteristike in obrise človeškega življenja) ima za jahvista končno, ultimativno vrednost. V tem ni nobenega filozofskega ali teološkega dualizma po katerem bi lahko svet razumeli kot dve ločeni ontološki resničnosti – človek in svet, zgodovina in narava, duh in telo, razum in snov (*ibid.*, str. 151-152).

Hebrejski spisi delijo to jahvistovo unitarno metafiziko – apokalipsa (Danielova knjiga) razbija unitarnost s tem, ko vpelje (sicer šele na tem mestu prvič) misel o življenju po

smrti: zemlja ni pravi dom človeka. Odrešitev je možna le s preoblikovanjem naravnega reda stvari in novo eksistenco v sferi nad-naravne realnosti. Zgodnje krščanstvo je bilo zelo zaznamovano s to apokaliptično zavestjo in doktrina dveh svetov je postala temeljna za krščanski zahod. V kombinaciji z mnogimi drugimi idejami – najprej z neoplatonizmom, ki je ločil dušo od telesa in pozneje z drugimi oblikami idealizma – je krščanstvo v svoji srčki razvilo globok metafizični dualizem. Ta poznejša dediščina dualizma, ki korenini v apokaliptični misli in grški filozofiji idealizma, je tisto, kar je primarni predmet zanimanja zgodovinarjev in teologov, ki obravnavajo zahodne okoljske (naravovarstvene) vrednote. Ena prvih večjih kritik okoljskih vrednot zahodne verske tradicije, ki izvira iz judaizma in krščanstva, je White-ova obsodba, da prav ta tradicija vsebuje nevarni dualizem človeka in narave. Enako trdi W. Berry (1986, cit. po Hiebert, 1996, str. 153-154), ki pravi, da ločitev duše in telesa ni samo neka bolezen ali odstopanje, temveč prelom v miselnosti institucionalne vere.

Kot ugotavlja Hiebert (1996), v tej smeri nadaljuje tudi Kaufman (1972), saj le-ta meni, da pojmovanje boga in človeka na način tradicije zahodne religije deluje predvsem v smeri ločevanja človeka od narave. Narava ni primarno razumljena kot človekov pravi dom in resnično pravi vir in podlaga človeške eksistence, ampak kot del veliko širšega konteksta in material za teleološko dejavnost nenaravne volje po njej in v njej. Kaufman poziva k teološki rekonstrukciji vse do najglobljih korenin občutenja in besednjaka zahodne religije – šele to (rekonstrukcija) bo omogočilo, da bomo lahko znova videli združeno to, kar zdaj imenujemo »narava« in »zgodovina«. Kaufman je opisal naravo človeškega življenja kot »biozgodovinsko«. S to besedo je izrazil željo po integraciji človeka, kot bitja, ki je medsebojno prepleteno in soodvisno z vsemi drugimi oblikami življenja ter ki je hkrati tudi kulturno-ustvarjalno in zgodovinsko bitje (Hiebert, 1996, str. 154).

Naslednji pomemben poskus preseganja dualizma zahodne religije je po mnenju Hieberta (1996) predlagal T. Berry (1987), ki celo poziva k novi zgodbi o stvarjenju, ki bi zaobjela integralnost in harmonijo celotnega kozmičnega reda – v to zgodbo bi bila vključena nova znanstvena spoznanja o prostorskem in kronološkem vidiku evolucije vesolja in o nastanku človeka kot vrhunca tega procesa. Isti avtor meni, da dokler človek ni razumljen kot razsežnost zemlje, nimamo gotove/nedvoumne podlage za razumevanje katerega koli vidika človeka. Človeka lahko pravilno in v popolnosti razumemo samo skozi zemljo. V nadaljevanju Hiebert navaja še McFagueovo (1993), ki je predlagala metaforo sveta kot božjega telesa, da bi se v zahodni misli presegel ontološki dualizem med bogom in svetom. Svetovni svet cerkva pa je v podporo bolj celostnemu pristopu k oblikovanju vizije cerkve (cerkva) za naslov svojega okoljskega programa izbral Popolnost Stvarstva (Hiebert, 1996, str. 154).

Jahvistov pogled je pomemben v kontekstu sodobnih prizadevanj za preseganjem dualistične naravnosti zahodne teologije in nas opominja, da ta dualizem ni bil edini

model za razumevanje mesta človeka v svetu. V svojih najglobljih koreninah je zahodna vera videla človeštvo kot del ene (enotne) sfere realnosti, v kateri je zemlja razumljena kot pravi dom človeka. Odrešitev je bila videna kot trdno, zdravo razmerje z zemeljskim okoljem, ne kot njena transcendenca. V tem pogledu je White-ova trditev, da ima zahodni dualizem svoje korenine v biblični zgodbi o stvarjenju, napačna. Celo duhovniški vir, ki človeka raje vidi kot povzdignjenega in bogupodobnega, tega ni razumel kot ontološko dejstvo, ampak kot funkcionalno razmerje (*ibid.*, str. 154-155. Jannaras (1991) razlaga, da je Dionizij Areopagit človekovo bogupodobnost videl v tem, da se človek podobno kot Bog udejanja v svojem obstoju z ljubezenskim samopreseganjem in samodarovanjem, ter da je njegov *način obstoja* predvsem osebne narave: »oseba je najprej ljubezenska kategorija in ljubezen je najprej osebna kategorija;« str. 1042-1043. Govori tudi o t.i. »spoznavni dinamiki empirizma Odnosa;« *ibid.*, str. 136).

Kot je na to opozoril Hiebert, je unitarnost misli v bibličnem sporočilu opazil tudi Cobb (1993 in 1995). Zanikal je svoj prejšnji kriticism bibije, ki je temeljil na argumentih White-a. Zdaj smatra, da je predmoderna biblična misel v mnogo tesnejši kontinuiteti s postmoderno mislijo, kot to zahteva potreba preseganja antropocentrizma, individualizma in dualizma modernosti. Za močno ukoreninjenost dualizma krivi moderno biblično znanost (ki ima podlago v moderni filozofiji in teologiji), ki je bibliji »vsilila« ta dualizem narave in zgodovine. Tak dualizem je bil tuj staremu Izraelu in bi moral tak (tuj) postati tudi za sodobnega Zahodnoevropejca. Pravi: »Postopno sem spoznal, da je iskrena vrnitev k bibliji lahko prej pozitivni vir, kot pa ovira za način mišljenja in delovanja, kot ga zdaj potrebujemo« (cit. po Hiebert, 1996, str. 155). S tem ne zagovarja poskusa vrnitve k predmoderni misli – to ni mogoče in niti ni zaželeno. Vendar pa se je v iskanju manj dualističnih modelov (modusov misli) dobro ponovno spoznati s tistimi pogledi iz začetka zahodne intelektualne tradicije, ki poudarjajo integralnost pred ločenostjo. Tak je zagotovo jahvistov pogled – in zato lahko služi kot sidrišče in vzpodbuda (nove) moderne misli (*ibid.*).

Jahvist razume mesto človeka v naravi (na tem mestu Hiebert navaja »nature« in ne »environment«) drugače kot duhovniški vir, kar je raziskoval – tako Hiebert – tudi Callicott (1991). Slednji svoj pogled pripisuje komentarjem o jahvistovi razlagi stvarjenja: ključno za razumevanje jahvista je njegova primerjava z duhovniškim virom, pri katerem je glavna tema bogupodobnost A glede na to, da v izraelski misli ni bilo dualizma med duhom in snovjo, dušo in telesom, ta podoba ne daje ljudem posebnega ontološkega statusa v stvarstvu. Pravilneje je sklepati, da raje dodeljuje ljudem posebno funkcijo, kot od Boga postavljenim predstavnikom ali upraviteljem (oskrbnikom) ustvarjenega reda. Vendarle pa postavlja človeka v posebno zvezo z božanskim in v tem pogledu razločno loči človeka od vseh ostalih oblik življenja. Ta posebni status v odnosu do Boga je viden v psalmu 8 (Hiebert, 1996, str. 156; podobno sporočilo lahko razberemo tudi v bibliji iz psalmov 96, 97 in 98).

Za jahvista je, nasprotno, bistvenega pomena, da človek izhaja iz zemlje, jo obdeluje in se vrača vanjo. V svoji osnovni naravi so tako ljudje bolj povezani z zemljo, kot z božanstvom, s stvarstvom bolj kot s Stvarnikom. Prav tako so rastline in živali narejene iz iste snovi, dih življenja v prvega človeka ne daje človeštvu posebne božanske esence, ker je to na isti način storil tudi živalim (1 Mz 2,7; 1 Mz 6,3). Različno razumevanje narave človeka se povezuje z različnim pogledom na razmerje človeka do živali. Pogled duhovniškega vira je hierarhičen. Po stvarjenju so ljudje določeni da vladajo (*rada*) in gospodujejo nad življenjem. *Rada* se lahko razume samo kot »kontrola« in/ali »moč«, saj se običajno uporablja za kralje in vedno za tiste, ki imajo oblast nad drugimi (*ibid.*, str. 156-157).

Po jahvistu so živali narejene tako kot človek iz zgornjega sloja zemlje, zato nimajo drugačnega ontološkega statusa – oboji so živa bitja – *nepeš hayya*. Človek in živali si delijo govor in znanje, kot to dokazuje modra kača. Živali so videne kot pomočniki, spremljevalci v kmetijski pokrajini. Dejanje dajanja imen v tem primeru ni rabljeno in razumljeno kot demonstracija moči ali kontrole, ampak kot dejanje identifikacije in vzpostavitve razmerja/odnosa – splošno napačno razlago je treba razumeti kot posledico zakoreninjenosti veljavnosti zgolj duhovniškega vira in njegovega razumevanja sveta (*ibid.*, str. 157).

Razmerje človek – zemlja je v primeru duhovniškega vira videno kot podrejanje (*kabaš*) zemlje – tudi ko gre za kmetijstvo. *Kabaš* je močna beseda, ki se v bibliji uporablja za nasilno podreitev drugega. Opisuje poraženje sovražnika v vojni, zaslužjevanje in prisilstva. Za duhovniški vir je zemlja nasprotnik (sovražnik), ki ga je treba prisiliti v služenje. Za jahvista pa je poljedelstvo razumljeno kot služenje (*abad*) zemlji (1 Mz 2,5; 1 Mz 3,23; 1 Mz 4,2). Jahvistov izraz za kultiviranje je običajni hebrejski izraz za služenje nadrejenemu – to je, gospodarju ali bogu. Za jahvista je torej zemlja suveren, kateremu je treba služiti (*ibid.*, str. 157). Nekoliko poenostavljeno bi lahko rekli: človek duhovniškega vira = gospodar; človek jahvista = služabnik. To hkrati pomeni, da je: duhovniški vir ↔ jahvist = gospodar ↔ služabnik = *kabaš* ↔ *abad* = antropocentrizem ↔ ekocentrizem.

Nasprotje med duhovniškim virom in jahvistom glede vloge človeka-gospodarja, oziroma človeka-služabnika, simbolizirajo tudi oltarji. Oltarji, kot jih opisuje duhovniški vir, so narejeni po točnih navodilih Boga Mojzesu na Sinaju in so umetniški dosežek – s tem pa odražajo najbolj imenitne dosežke človeške tehnologije (ker so obdelani z najboljšimi orodji in po najboljših možnih postopkih). Pri jahvistu so oltarji zgrajeni iz zemlje in kamna ter nujno neobdelani. Vsak človeški poseg na ta oltar se smatra kot profanacija (skrunjenje) oltarja, ki mora ostati naravno izviren, nedotaknjen od kakršne koli človeške tehnologije. To kaže tudi na to, da morajo znanstveniki in umetniki ostati podrejeni večji Kreaciji. Človek iz opisa stvarjenja po duhovniškem viru nosi mnogo značilnosti samega duhovništva – to je vloga ločenega, elitnega dela izraelske družbe, tesno povezanega s

kraljevskim. Jahvistov človek pa je združen s preostalim stvarstvom in umeščen kot podrejeni, kot služabnik (Hiebert, 1996, str. 158).

Moderni razlagalci biblije opisujejo vlogo človeka v duhovniškem viru kot skrbnika (steward) – torej kot posameznika, ki mu je dana avtoriteta s strani višje sile, da bi upravljal in nadzoroval zemljo, ki je pod njegovo kontrolo. Za razliko pa je pri jahvistu vloga človeka opredeljena kot služabnik (»servant« – ta izraz je vseč tudi Hiebertu), kar je smiselno ime znotraj tega besednjaka (predvsem zaradi izraza *abad*). V tem pogledu odgovornost človeka ni videna kot administriranje ali nadzor nad naravo, ampak kot spoštovanje in uboganje (uresničevanje, uslužnost) naravnih zakonov in reda stvari (*ibid.*, str. 158-159. Na tem mestu Hiebert zopet uporablja posplošitev na vse ljudi).

Jahvist nam tako daje dodatni primer skromnega-čednostnega pogleda človeškega življenja, ki ga lahko razberemo zlasti iz Jobove knjige. Bog govori Jobu o moči narave, da bi ga prepričal o njegovi neznatni in majhni vlogi v večjem načrtu stvari (opisali smo že v poglavju »Nova okoljska/ekološka paradigma«, kakšna je Žižkova razlaga istega dialoga). Jahvistov odnos nam za sodobno teologijo narave lahko predstavlja dodatni zorni kot v diskusijah o podlagah tradicije zahodne religije. Sam kontrast med duhovniškim virom in jahvistom glede vloge človeka po Hiebertovem mnenju ponazarja starost (trajanje) in razsežnost razprav o ontološki naravi človeka in sveta, ki se nadaljujejo v obliki sodobnih diskusij o okoljskih (naravovarstvenih) vrednotah (Hiebert, 1996, str. 159).

Opis duhovniškega vira je bil s strani zgodovine sprejet kot normativni biblični pogled. Tega še zdaj podpirajo zagovorniki človeške premoči in dominance kot pozitivnega in konstruktivnega modela za odgovorno rabo moči. Vendar pa pravilno opozarjajo, ko govorijo o oskrbniku tipa duhovniškega vira, da izvrševanje človeške avtoritete ni dano kot neomejeno od božanskega Stvarnika. Slednji pričakuje, da bo človek srednik med njegovo (božjo) voljo in njegovim načrtom s svetom. A v predindustrijskem času ljudje seveda niso niti imeli sredstev moči ali nadzora nad svojim okoljem, kot imajo to sedaj (*ibid.*, str. 159-160).

Hkrati ob tem pa je pomemben del tradicije okoljskega gibanja zagovarjal, da podoba človeškega nadzora v luči pripovedi duhovniškega vira ni pravilen opis dejanskega položaja človeka v naravi in da je napačen model, po katerem bi se sploh lahko (oziroma smelo) uravnavalo človeško ravnanje. Ti zagovorniki verjamejo, da mora okoljevarstvena etika temeljiti na veliko bolj skromnih-čednostnih pojmovanjih položaja človeka v naravi – to je pojmovanje, ki je v mnogih ozirih podobno jahvistovemu pogledu človeka kot služabnika naravnega reda stvari in njenih (naravnih) potreb. Eden izmed teh zagovornikov je Leopold – njegova etika zemlje razume človeka kot navadnega člana in državljana zemlje. Po mnenju Callicotta (1991, cit. po Hiebert 1996) prav Leopoldov koncept (model)

»državljanstva« najbolje zaobsega jahvistov koncept človeka v stvarstvu (*ibid.*, str. 160-162).

Napačno umeščanje človeka v svet in zgrešeno pojmovanje pomena njegovega logičnega intelekta lahko ima zelo dolgoročne in daljnosežne posledice – tega se je zavedal tudi Jonas (1997). Trdil je namreč, da se je skoraj splošno prepričanje, da ima znanost opraviti z bitjo v njeni najčistejši obliki in da je vse, kar obstaja, moč strniti v trdilne stavke, pokazalo kot očitna zabloda moderne dobe (po našem mnenju je to druga oznaka za redukcionizem antropocentrično pogojene znanosti). Iz te zablode se je poskušal izviti tudi s svojim poskusom celovitejšje teorije *biti* kot temelja etike, ki nas poziva in nam prinaša dolžnost (*ibid.*, str. 231). Vendar, če že o *biti* ne more biti nekega vsaj načelnega soglasja med samimi filozofi in drugimi misleci, kako potem utemeljiti etiko na *biti*? Še več – če je v pojmu *biti* to, da se je ne da definirati, zakaj potem na njej sploh iskati *logično* utemeljitev etike? A bit vendarle nekako slutimo in verjamemo, da je to tista temeljna stvar, iz katere izhaja bivajoče. Zato nova etika prihodnosti lahko govori o *biti*, lahko predstavlja del njenega koncepta – vendar ta koncept sam po sebi ne sme imeti ambicije, da bi bil *zgolj* logičen. Življenje ni *zgolj* logika, zato ga tudi *zgolj* logika ne more pravilno opisati. Verjetno, da je prav to imel v mislih tudi Jonas.

Ali je zaklati domačo žival, preorati travnik v njivo, regulirati strugo vodotoka, osušiti mokrišče in posekati gozd neetično ali etično dejanje? Enoznačnega in nespornega, absolutno veljavnega odgovora ne more biti – lahko je le relativen. Odgovor je torej odvisen od okoliščin: v nekih okoliščinah je to lahko neetično, v drugih pa ne. V kolikor bi se dalo vse take in podobne primere razmejevati na etične in neetične na podlagi normativnosti, ne bi potrebovali etičnih komisij. Normo, ki bi vsebovale vse možne okoliščine, pa tudi ni mogoče ubesediti v povsem enoznačnem in nedvoumnem zapisu. Jonas (1997, str. 231; in nekateri drugi) je zato zagovarjal, da se dejansko edino preko subjektivne presoje skupine ljudi (etične komisije), ki poznajo tudi vse argumente in vidike objektivnosti, lahko najbolj približamo pravični etični presoji posameznega primera. Subjektivnost tako predstavlja tudi kriterij objektivnosti – če npr. vsi člani neke etične komisije enoglasno in zelo podobno sami zase subjektivno presodijo neki dogodek ali položaj, to potem daje odločitvi, ki iz tega sledi, značaj objektivnosti. (Na ta način deluje tudi del pravnega sistema, kjer gre za odločanje porote – ta namreč lahko odloči tudi proti veljavnim zakonom, a se kljub temu upošteva njena odločitev. Celo sklicevanje na te odločitve pri naslednjih podobnih primerih postane legitimno orodje pravnega postopka; t.i. pravni precedensi).

Verjamemo, da sta logika in normativnost sami zase nesposobni neproblematično uravnavati prav vsa etična vprašanja, saj življenje zaobjema tudi nelogične stvari in dogodke. Jannaras (1991) piše, da »... je vsaka oseba ... nepodobno in neponovljivo dejstvo absolutne eksistencialne samosvojosti, ki je ni moč podvreči objektivnosti« (*ibid.*, str.

1034). Schweitzer (1991) pa pravi, da nam nobena znanost ne more povedati kaj je življenje (str. 1202). Logično bi bilo torej pričakovati, da logika sama spozna in prizna, da je nezadostna pri reševanju teh vprašanj. Biblični ekohumanizem tako pomeni tudi humanizacijo logike in s tem se ponuja kot učinkovito orodje na področju varstva narave; zlasti tam, kjer se to ukvarja z vprašanji, ki presegajo okvirje logike. Edina norma, ki si jo znotraj okvirjev biblične etike varstva narave upamo postaviti kot nesporno, je »dobro in natančno poznavanje celotne biblije«. Spoznanja in odločitve, ki sledijo na podlagi teh spoznanj, so lahko različni – a vsi legitimni.

Verjamemo, da je zelo majhna verjetnost, da bi nekdo, ki dobro in natančno pozna celotno biblijo, lahko svoje odločitve, ki gredo čezmerno in nepotrebno na škodo narave, upravičeval z biblijo. Iz »dobrega in natančnega poznavanja celotne biblije« po našem mnenju ne more izhajati noben neetični odnos do narave – zlasti še, če dobro poznamo in razumemo nekatere pomembne odlomke biblije (na nekatere med njimi smo še posebej opozorili). Kdaj je nekaj čezmerno in nepotrebno (in torej neetično) pa, kot smo že rekli, ni moč določiti enoznačno in normativno – višje kot je strinjanje različnih ljudi, večja verjetnost je, da je tisto pravilno; saj je bila vključena celota »človeškega« – torej tako objektivnost (znanje), kot subjektivnost (kar bi lahko imenovali tudi tenkočutnost ali vest).

7.1.2 Ekocentrični redukcionizem

Globoka ekologija je izraz, ki ga je, kot navajata Zimmermann in Taylor (2005a), leta 1972 prvi uporabil norveški filozof Arne Naess, da bi izrazil misel, da ima narava intrinzično vrednoto, ki je ločena od človeka (ali njegove razlage). S tem je hotel predstaviti nasprotje temu, kar je imenoval »plitka ekologija«, za katero je značilno, da vso ekološko skrb utemeljuje zgolj iz skrbi za človeka. Pomen besedne zveze »globoka ekologija« pa se je medtem nekoliko razširil – vključuje tako globoko občuteno duhovno povezavo z vsemi na zemlji živečimi (namesto »living« bi avtorja verjetno ustrezneje uporabila besedo »existing«, saj sta naslavljala celotno naravo in ne samo njen živi del) sistemi, kot etično dolžnost, da se jih varuje. Poleg tega je to postalo tudi ime globalnega ekološkega gibanja.

Svoje videnje pa Naess (1973) utemeljuje na osebni izkušnji povezanosti in celovitosti, zaradi katere intuitivno in čustveno doživlja svetost in medsebojno povezanost narave. V skladu s tem spoznanjem ali izkušnjo (doživetjem), ki se včasih imenuje tudi »ekološki jaz«, posameznik sebe ne vidi več ločenega ali nadrejenega vsemu drugemu, ampak zgolj kot majhen del celotnega kozmosa. Ta izkušnja omogoča spoznanje, da ima vse sebi lastno, notranjo ali intrinzično vrednoto – vrednoto, ki je neodvisna od tega, ali je nekaj koristno za človeka ali ne (Zimmerman in Taylor, 2005a, str. 1-2). Tu avtorja »korist« slabo definirata, saj mislita na proizvodno, kapitalsko korist – vzgojne, doživljajske ali verske koristi pa ne prištevata h koristim. Narava seveda lahko ostaja koristna, oziroma je

za človeka nujno koristna – poleg zmernega zadovoljevanja potreb tudi v smislu zavedanja povezanosti in višjih smotrov obstoja: kot delo Stvarnika človeka nenehno opozarja, uči in spodbuja, da se zaveda višjih resnic svojega in celotnega obstoja.

Nekateri zahodni teologi (Zimmerman in Taylor, 2005a, navajata Foxa in Berry-ja) pa so pokazali, da je krščanstvo, kot zahodna religija, lahko v marsičem podobno in kompatibilno z globoko ekologijo. Pod pojmom globoka ekologija se združuje večina neantropocentričnih etik. (*ibid.*, str. 2) Na tem mestu se sprašujemo, kaj je lahko še bolj »totalno« in radikalno, kot prve vrstice judovsko-krščanske kozmogonije, ki pravi, da vse, kar je, je dobro. Ostale politeistične religije enačijo pojav, kamnino, rastlino ali žival z bogom. V tem mnogoboštvu je torej ogromno bogov – in niso vsi dobri. V judovsko-krščanski religiji pa je samo en Bog, ki je čista ljubezen, ki je vse ustvaril iz ljubezni, po ljubezni in za ljubezen – vse, kar je, je podoba te ljubezni.

Globoko ekologijo so med drugimi kritizirali predstavniki socialne ekologije, socialistične ekologije, liberalne demokracije in ekofeminizma. Zlasti Bookchin (1987, 1991) je kot snovalec anarhistične zelene socialne filozofije pod imenom Social Ecology ostro napadal globoko ekologijo zaradi njene intelektualne nedoslednosti, zanemarjanja socio-ekonomskih dejavnikov in okoljskih problemov ter zaradi simpatiziranja z misticizmom in mizantropijo. Kritiziral je poglede nekaterih njihovih članov, ki so v lakoti videli rešitev za prenaseljenost in degradacijo okolja. Eden glavnih očitkov globoki ekologiji s strani socialistične ekologije je, da pretirano poudarja kulturne dejavnike (svetovni nazor, religije, filozofijo), ko išče vzroke in rešitve okoljevarstvenih problemov. S tem pa zmanjšuje pomen socialnih, političnih in ekonomskih dejavnikov, ki so lastni globalnemu kapitalizmu (Zimmerman in Taylor, 2005a, str. 3-5).

Liberalni demokrati (Zimmerman in Taylor, 2005a, navajata L. Ferry-ja) pa menijo, da je globoka ekologija nezmožna predstavljati okvir moralnega odločanja, ker ne daje človeškemu življenju večje vrednosti od ostalih oblik življenja. Preko žrtve posameznega človeka za dobro ekološke celote, oziroma tega, kar je Leopold imenoval »the land«, pa promovira tudi ekofašizem, ki se v svoji skrajni obliki veže na rasno čistost in upravičuje odstranitev vseh tujih ljudstev ter celo zagovarja individualno ali kolektivno žrtv lastnih ljudi za dobro naravnega okolja. Med najbolj doslednimi zagovorniki globoke ekologije (tudi pred takimi napadi, ki prihajajo s strani socialne in socialistične ekologije ter liberalne demokracije) se v modernem času predstavlja B. Callicot, ki je nekakšen pionir sodobne filozofije narave (Zimmerman in Taylor, 2005a, str. 6).

Kritika globoke ekologije s strani ekofeminizma pa je usmerjena predvsem v dejstvo, da beli moški, pripadniki srednjega razreda, ki so člani tega gibanja, zanemarjajo pomen in vpliv patriarhalnosti, ki pomaga ustvarjati in večati okoljevarstvene probleme. »Ekološki jaz« globoke ekologije po njihovem mnenju konstituira totalitarnost, ki briše legitimno

razločevanje med »jaz« in »drugi«. S tem globoka ekologija nemodro sledi tradiciji racionalizma in utemeljuje moralno odločanje v »nepristranski identifikaciji«, ki preperečuje, da bi bile povsem partikularne (subjektivne) vezi, ki jih imajo recimo naravovarstveniki in domorodci, merilo njihovega delovanja. Fox (1989) to za zanika in pravi, da nepristranska identifikacija ne izključuje partikularne ali osebne navezanosti (povezanosti) z okoljem, ampak jo nasprotno postavlja v kontekst širše obsegajoče skrbi, ki bi drugače bila spregledana. K temu dodaja, da je njegova kritika antropocentrizma usmerjena zlasti v to, da si dodeljuje status socialnega agenta za legitimizacijo zatiranja vsega, kar se ima za sub-človeško ali ne-človeško (Zimmerman in Taylor, 2005a, str. 6-7).

Kot odgovor na kritiko, da je globoka ekologija totalitaristični svetovni nazor (torej je tu mišljena politična razsežnost globoke ekologije), ki izključuje alternative in ki ogroža kulturno raznolikost, Naess (1973, 1989, cit. po Zimmerman in Taylor, 2005a, str. 7-8) odgovarja, da je prav nasprotno in da globoka ekologija temelji na mnogih pogledih ali »ekozofijah« ter da je združljiva s številnimi različnimi religijskimi in filozofskimi pogledi. Nekateri drugi kritiki globoke ekologije, kot npr. Wilber (2000; *ibid.*), pa trdijo, da človeštvo prikazuje zgolj kot eno izmed niti v spletu življenja, s tem pa se nagiba k eno-dimenzionalni, ravninski metafiziki. S tem, ko se materialna narava smatra kot konstituirana celota, katere človek je samo del, se, paradokсно, globoka ekologija v marsikaterem pomembnem vidiku prekriva z modernim naturalizmom. Ta namreč zagovarja, da je človeštvo pač pametna in sposobna žival, ki je zaradi tega tudi upravičena do prevlade nad drugimi oblikami življenja v boju za preživetje in moč (*ibid.*). Menimo, da če je človek res samo enak med enakimi, potem prejšnja trditev res velja in zato po naravnih zakonih sme izrabiti vse prednosti, ki jih ima. Če pa naj prednosti ne uveljavlja v vsej polnosti, potem zato, ker vendarle ni enak. Če recipročnost ni nujni pogoj človeškega delovanja, potem je njegova odgovornost drugačna kakovost, ki ga ločuje od ostalih bitij. Človek torej ni enakovreden z ostalimi bitji. Še globlja ekologija, nadaljuje Wilber (2000, cit. po Zimmerman in Taylor, 2005a, str. 7-8), bi spoznala in nato sledila dejstvu, da je kozmos v smislu kompleksnosti hierarhično urejen – vendar si spoštovanje in sočutje zaslužijo vsi fenomeni, ker so izraz božjega.

Če si globoka ekologija lasti »izum« intrinzične vrednote narave, potem moramo tako mišljenje zavrniti, saj je (kot smo to že navedli) v samem začetku biblije vsaka stvar in vsako bitje razpoznano kot dobro. Modri Sirah pa ljudem celo prepoveduje, da bi se spraševali o značaju stvari: nič ni slabše od drugega, vse je z namenom in vse je dobro (Sir 39,21-34).

Načela globokoekološke platforme so zelo splošne in brez količinskih kriterijev. Naess (1989) ponekod uporablja tudi napačne pojme: tako v prvi točki govori o ne-človeških življenjskih oblikah, potem pa v nadaljevanju pojasnitve v pojem »življenje« vključuje reke, krajine, ekosisteme in celo kulture (kar je kljub izrecno namerni posplošeni rabi

pojma vendarle nesprejemljivo). Ko razlaga drugo točko in argumentira nujnost upoštevanja bogastva in ne samo raznovrstnosti narave, to pojasnjuje z rabo besede abundanca – čeprav je iz njegove obrazložitve očitno, da misli na viabilnost populacij. Glede tretje točke se sam strinja, da je postavljena prestrogo in da je sintagma »nujne življenjske potrebe« dokaj nejasna. V četrti točki govori o nujnosti ohranjanja in večanja obsega območij divjine (in skoraj-divjine), predvsem z vidika ohranitve velikih sesalcev in ptic, vendar zopet ne predstavi nekih oprijemljivih kriterijev. V sedmi točki upravičuje nejasnost sintagme »kakovost življenja« z nekoličinskim značajem samega izraza. Popolnoma pa se strinjamo z njegovo razlago osme točke, kjer opozarja, da različnost mnenj glede postavljanja prioritet glede tega, kaj je nujno, kaj potrebno in kaj le želeno, ne sme preprečevati hitrega in povezanega sodelovanja pri reševanju naravovarstvenih vprašanj (*ibid.*, 29-32).

Problem za biblično etiko je pravzaprav le peta točka, ki predvideva manjše človeške populacije – vendar pri tem niso navedena nobena kvantificirana merila (Naess, 1989, govori o nujnosti vmesnih/začasnih strategij, o trenutno »skrajno resni situaciji« in da je večanje prebivalstva neposredno povezano s hitrostjo in obsegom izumiranja vrst; *ibid.*, str. 30-31). Vprašanje velikosti človeške populacije na zemlji, ki bi bila znotraj meja nosilne kapacitete narave/okolja, je zelo vsestransko in je nanj težko odgovoriti povsem enoznačno. Gre za vprašanja razporejenosti celotne populacije, njihovega načina prehranjevanja (ista površina plodne zemlje lahko nahrani tudi do desetkrat več vegetarijancev kot mesojedcev; Kirn, 2004, str. 193), načina življenja, velikosti bruto družbenega proizvoda, obsega in načina varčevanja, porabe, transporta itd.

Nekoliko »nefilozofsko« je Jonas (1997) napredovanje tehnike imenoval »noro« (ob tem se lahko vprašamo, kako bi to napredovanje označil danes), čeprav se je zavedal, da brez sodobne tehnologije na svetu ne bi moglo živeti toliko ljudi, kot jih živi sedaj (če k sodobni tehnologiji prištevamo cepiva proti boleznim, fitofarmacevtska sredstva, mineralna gnojila in kmetijsko mehanizacijo, potem je te tehnologije deležen tudi t.i. tretji svet). Vendar je prav demografsko eksplozijo razumel kot eno največjih nevarnosti in je pozival k njeni ustavitvi (v tem pogledu se je približal idejam globoke ekologije), čeprav za to sam ni imel konkretnega predloga rešitve (*ibid.*, str. 228). Kim (2004) navaja, da je tudi Slovencem blizu tovrstni (demografski) redukcionizem, pri čemer ugotavlja, da je za strinjanje s trditvijo, da je za normalno življenje in sposobnost trajnostnega preživetja na zemlji sedanje število ljudi že preveliko, pomembna verska pripadnost. To utemeljuje tudi s tem, da se znotraj uradne doktrine krščanstva ne vidi in ne priznava usodnost povezave med rastjo prebivalstva in degradacijo okolja. Opozarja pa na to, da je poleg samega števila ljudi pomembno tudi, kako dolgo je okolje s svojo zmogljivostjo sposobno prenašati vse razsežnosti snovnega in energetskega pretoka, nujnega za ohranjanje nekega življenjskega standarda določenega števila ljudi (*ibid.*, str. 264).

Ob tem je za biblično etiko varstva narave nujno še naslednje razločevanje: narava ni sveta, je pa odraz svetosti njenega Stvarnika (»Zamenjali so svojo Slavo za podobo bika, ki je zelišče«, Ps 106,20; »Božjo resnico so zamenjali z lažjo. Častili in oboževali so stvarstvo namesto Stvarnika ...«, Rim 1,25). Poleg tega bi se kot možno razhajanje med ekocentričnim in bibličnim pristopom varstva narave lahko izpostavila časovna razsežnost odgovornosti za posledice svojih dejanj. Zdi se, kot da ekocentrični pristop poleg neposrednih učinkov na naravo v primerjavi z bibličnim pristopom veliko bolj poudarja odgovornost za posredne, nenapovedljive in časovno oddaljene učinke. Po našem mnenju je ta razlika lahko samo navidezna. Omenili smo, da je biblična etika varstva narave totalna – torej je tudi vertikalna in polno upošteva časovno razsežnost odgovornosti. Kraljestvo miru in pravičnosti iz biblije (ki je torej tudi naravovarstveni ideal) je obet prihodnosti in zato se varstvo narave, kot izhaja iz biblije, nujno usmerja in uravnava tudi do posledic, ki jih imajo odločitve in dejanja sedanjosti za prihodnost.

V bibliji je tudi večkrat izražena misel, da se odgovornost za krivdo staršev prenaša na naslednje generacije (2 Mz 20,5; 2 Mz 34,7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 5,9; Kol 3,6; Sof 1,8; 1 Sam 20,1-8; 2 Sam 14,9; 2 Sam 21,1; 1 Kr 17,18; Jer 36,31; Ezk 4,4-6; Iz 49,22; 1 Sam 8,11; Est 9,25; čeprav so tudi izjeme: Ezk 37,21; Ezk 18,20). To pomeni, da je časovna razsežnost odgovornosti v bibliji še kako močno izpostavljena (Kristus je prišel na svet prav zaradi prenosa krivde skozi človeški rod). Če se biblična etika varstva narave sklicuje še na modrost starih (*phronesis*), na pragmatično delovanje, to pomeni, da se sklicuje tudi na načelo previdnosti (previdnost je ena od lastnosti modrosti). Zagotovo ne more biti v duhu biblične etike varstva narave kakršno koli ravnanje, za katerega ne vemo, ali se morebiti v prihodnosti ne bo izkazalo kot zelo škodljivo.

7.2 POSKUSI NOVIH IDEOLOGIJ

Zagovarjamo prepričanje, da je ekologizacija družbenih znanosti potrebna in koristna, medtem ko bi prevlada ekologizma kot ideologije (četudi se lahko zdi mnogim naravovarstvenikom vabljiva kot najboljša možna rešitev), skupaj z neko novo in sebi lastno ikonografijo, vodila v stran od izvirnih idej varstva narave. Načeloma namreč ni moč hkrati zagovarjati dveh različnih ideologij, kar pomeni, da zagovarjanje ene (oziroma pripadnost njej) sočasno zahteva zavračanje druge (oziroma vsaj onemogočanje le-te). Varstvo narave pa bo lahko učinkovito, daljnosežno in dolgoročno le, če bo uspelo združiti različno misleče za skupno delovanje pri doseganju svojih ciljev. Pripadnost ekologizmu kot ideologiji tako niti ne sme biti pogoj, da bi se smelo in moglo odločno ukrepati na področju varstva narave (oziroma je v tem smislu lahko le ovira). Trdno teoretično jedro ideje varstva narave je moč izoblikovati znotraj različnih empiričnih in teoretičnih ved, ki se ob tem dopolnjujejo še s spoznanji neznanstvenih dejavnosti (npr. umetnosti). Na ta način bodo vsa ta posamezna znanstvena in neznanstvena jedra tvorila enotno polje, ki pa

kot tako ne bo podlaga nastanku nekega ločenega, samostojnega in izoliranega ekologizma.

Nezadostnost, predvsem pa neuspešnost mnogih sodobnih uveljavljenih ali prevladujočih idej pri naslavljanju in reševanju ekoloških problemov (tu mislimo predvsem na antropocentrizem in idejo o neizčrpnosti naravnih virov ter stalne gospodarske rasti) je povzročila nastanek nove idejne praznine. V tem izpraznjenem prostoru zdaj lahko najdejo svoje primerno »gojišče« zametki različnih idej, ki se utegnejo razrasti v nesamokritično, samozadostno in do drugih izključevalno ideologijo. Biblični ekohumanizem in biblična etika varstva narave v tem pogledu ne moreta biti nevarna ali sploh imeti tovrstne ambicije, v kolikor želita ostajati dosledno zvesta svojim izvirnim postulatoma. Vendar pa se je nekaterim drugim idejam že uspelo okrepiti do te mere, da jih njihovi zagovorniki razumejo in navzven predstavljajo kot samozadostne in edino prave pri reševanju globalnih ekoloških problemov (npr. New Age, ki že dolgo ni več samo gibanje). Kljub mnogim nesporno pravilnim usmeritvam in ugotovitvam, ki jih glede okolja/narave in mesta človeka v svetu te ideje poudarjajo, pa so v njih z vidika širše družbene sprejemljivosti tudi nekatera spornejša teoretska izhodišča – zlasti tista, ki jo poskušajo umestiti kot dogmo in jo postavljajo v ekskluziven položaj glede na ostale. Želja, da bi se z neko novo in celostno oblikovano mislijo uspela zaobjeti celota pojavnosti sveta, je prisotna tako v New Age-u, kot pri drugih idejah – tudi bibličnem ekohumanizmu. Oblikovanje enotne monistične teorije je velika in privlačna ambicija več teoretskih sistemov, vendar je pri oblikovanju takšne teorije nujno upoštevati realnost verjetnosti napake (vsak tak sistem je vendarle delo človeka, ki je že po definiciji zmotljiv) in možnost, da je lahko resnica opisana na več načinov – da imajo torej tudi druge razlage svoj prav.

V centru kritike uradnega cerkvenega učenja je zlasti t.i. »nova doba«, oziroma holistična paradigma, ki se smatra kot »resnična nevarnost«, saj njena misel temelji na tej totalitarni enotnosti (Jezus Kristus ..., 2003). Da izključna in skrajna antropocentričnost, kot eden temeljnih očitkov krščanskega izročila, nima nobene »domovinske pravice« znotraj samega jedra religije, se poskuša dokazati z naslednjo mislijo: »Človeška oseba je skrivnost, v polnosti razodeta le v Jezusu Kristusu in dejansko postaja pristno človeška šele v svojem odnosu do Kristusa po daru Duha. To je daleč od skarikiranega antropocentrizma, ki ga pripisujejo krščanstvu in ga številni novodobski pisci in privrženci zavračajo« (*ibid.*, str. 23-33, 38; citat str. 69).

Ena temeljnih kritik nove dobe je v skladu s to razlago v njenem izrazito pelagijanskem razumevanju človeške narave (Jezus Kristus ..., 2003); menih Pelagij je namreč učil, da ni izvirnega greha in da se človek lahko zveliča brez božje milosti. Tuje krščanskemu učenju je tudi novodobsko zavestno in namerno zamegljevanje (pogosto se omenja tudi »mešanje«, »spajanje«; *fusion*) resnične razlike med stvarnikom in stvarstvom ter človeštvom in naravo. Vloga razuma pri utemeljevanju krščanske vere, razumevanju Boga,

sveta in človeške osebe je po tem dokumentu še vedno visoko cenjena vrednota. V kolikor se želi odgovoriti na izziv, kako hkrati izboljšati človeško življenje ter spodbuditi spoštovanje stvarstva, je potrebno odnos med razumom in vero opredeliti v prvi vrsti kot partnerski (*ibid.*, str. 70-79).

Papež Janez Pavel II je novodobskosti, kot specifičnemu kulturnemu pojavu, sicer priznaval nekatere pozitivne vidike, zlasti novo ekološko občutljivost, vendar pa je hkrati opozarjal na njihove »prvine, ki niso spravljive s krščansko vero«; pogosto je med tem izpostavljeno novodobsko predlaganje panteističnega pojmovanja Boga (*ibid.*, str. 81-82). Bolj izpostavljena pa je ostala njegova misel, da je ekološka kriza samo odraz veliko širšega problema globalne krize moralnih vrednot (zelo podobno je ugotovil tudi Kirn (1988), ko je že pred več kot dvajsetimi leti trdil, da »ekološki problemi in ekološka spoznanja spreminjajo vrednotne premise človekovega obnašanja do narave, do vsega živega, pa tudi do medsebojnih odnosov, ko se odkriva, da je izkoriščanje narave v sedanjih obliki povezano z izkoriščanjem ljudi ...«; str. XL).

Pomemben pozitiven premik je opazen v tem, da je krščanskim skupinam, ki si med drugim prizadevajo za krepitev skrbi za zemljo kot božje stvarstvo, treba izkazati dolžno priznanje. Tako bi tudi v katoliških šolah tema varovanja in spoštovanja stvarstva lahko postala predmet načrtno obravnave; pri čemer se zdi problematičen odnos do časovnega okvira realizacije te ideje, saj ne predstavlja prioritete naloge (načelna konzervativnost po našem mnenju spričo akutnosti in kroničnosti te problematike nikakor ni upravičena). Večina radikalnih zahtev ekološkega gibanja je v duhu tega dokumenta (Cerkveni dokumenti, 2003) neskladnih s katoliško vero. Menimo, da je uporaba ednine v primeru kritike ekološkega gibanja neupravičena, saj obstaja veliko različnih ekoloških gibanj, med katerimi so pomembne razlike v stopnji radikalnosti njihovih zahtev. Uporaba ednine kaže na posplošitev značaja vseh ekoloških gibanj s strani Cerkve. Sicer je naraščajoča splošna skrb za okolje razumljena tudi kot znamenje časa v smeri povečane odgovornosti za to, kar daje Bog, vendar pa se odgovornost znotraj krščanskega upravljanja (torej ni več govora zgolj o gospodovanju) reducira na njegovo »morebitno značilnost« in še vedno ni razpoznavna kot njen imanentni del. Medtem pa se »deep ecology« (imenovana tudi aktivistični ekologizem) razume kot na panteizmu ter občasno na gnostičnih načelih temelječe gibanje, znotraj katerega lahko skupine, ki so »dejansko sovražno nastrojene do evangelija«, tiste, ki se ukvarjajo z vzgojo, zavedejo zaradi njihovega pomanjkljivega znanja o njihovi resnični nevarnosti (Cerkveni dokumenti, 2003, str. 84).

Zaradi novodobskega poudarjanja monizma (»vse je eno«), panteizma (»vse je v božanstvu«) ali celo panenteizma (»vse je eno samo božanstvo«), se včasih rabi izraz »neognosticism«, da bi novodobsko gnozo lahko razlikovali od tradicionalnega pojmovanja gnosticizma. »Celotnost« se razpoznavna kot njen osrednji metodološki in ontološki pojem, kar naj bi bilo nasprotno izkušnji »naraščajočega drobljenja«, tako v

znanosti, kot v običajnem življenju. Menimo, da mnogi znanstveniki še vedno vidijo možnost spoznavne objektivne resnice v »drobljenju« lastne znanosti, vendar je tudi vse več takih, ki vidijo to možnost v interdisciplinarnem součinkovanju (t.i. enotne teorije so vse pogostejša tema resnih znanstvenih razprav, npr. Einsteinova relativnostna teorija ali teorija fraktalov). Nadalje je problematizirano novodobsko umeščanje človeštva v svet le kot dela enega živega organizma, oziroma »harmonične mreže dinamičnih odnosov«. Človeštvo je torej razumljeno kot del kozmičnega spleta narave in sveta, ki se stalno usklajuje s sleherno prvino te skorajda presežne avtoritete. Šele, ko človek dojame in sprejme svoje mesto v božanski naravi (božanskem kozmosu), lahko spozna, da sta »celota« in »sveto« eno. Pomen in vloga holizma sta po tej razlagi najbolj očitna v hipotezi o »Gaji« (prim. Ferry 1998, str. 169-170).

V dokumentu je ponovljena dogma (kot ena izmed temeljnih), da je v osnovah vsakega bitja in vsega bivajočega »kozmični Kristus«, oziroma »kristična energija«. Tudi zato je zelo vprašljivo tesno razmerje nekaterih »novopoganskih« religij (ali »sodobnih izmišljij«, kot so še imenovane) z izvirnimi oblikami poganstva. To naj bi veljalo zlasti takrat, ko so del sodobnih ideoloških tokov, npr. ekologije, feminizma ali mita o rasni čistosti. V panteizmu (gr.: *pan* – vse; *theos* – bog), ki je verovanje, da je vse bog, ali, ko gre za panenteizem, da je bog v vsem, se sleherna sestavina sveta razume kot božanska in da je božanstvo enako navzoče v vsem; to pa je nesprejemljivo predvsem zato, ker v nasprotju s klasičnim teizmom ne daje prostora za Boga kot različno bitje (Cerkveni dokumenti, 2003, str. 60-63, 96).

Glede na nekatera temeljna razhajanja med različnim verami in idejami (ki se kažejo že v razlagi tako osnovnih vprašanj, kot kaj je življenje in kaj je bistvo človeka), je nemogoče pričakovati popolno razumevanje vseh vidikov ene ali druge. Vendar popolnost razumevanja ni pogoj sprejemanja (zgled za to je v krščanstvu lik Marije, ki ni razumela marsičesa, kar se je dogajalo z njo in okoli nje – kljub temu pa je to sprejemala; Lk 1,26-38; Lk 2,48-51). Čakati na popolno poenotenje ali popolno medsebojno razumevanje bi bilo nesmiselno, saj ni pogoj, da bi se lahko skupno delovalo pri reševanju sedanjih naravovarstvenih problemov – določena mera simpatičnosti ali sorodnosti med nekaterimi verami in idejami vendarle obstaja (npr. zlato etično pravilo, ideal miru, ljubezni in solidarnosti, načelo soodgovornosti itd.). V kolikor so torej izpolnjeni minimalni pogoji (da neka ideja ni sovražna in/ali izključevalna do drugih), je delo na področju varstva narave lahko celo najmanj sporno polje tega so-delovanja. Prav preko istega interesa – obvarovati naravo zaradi nje same in zaradi njene prihodnosti ter prihodnosti človeštva – je varstvo narave lahko tisti dosegljivi in za vse sprejemljivi »poligon«, kjer se poleg konkretnega skupnega delovanja zagovorniki različnih idej srečujejo še s pluralizmom idej in nazorov ter tako živijo ideal medsebojne strpnosti in miroljubnega sožitja. Pri tem gre torej tudi za proces vzajemnega učenja in poučevanja, vzgajanja, izmenjave izkušenj – gre torej za proces humanizacije različnosti idej.

To je moč nazorno predstaviti z nekoliko spremenjeno shemo, kot jo je za primer globoke ekologije predlagal A. Naess (1995). Z diagramom predpasnika (t.i. »Apron diagram«) je Naess poskušal poenostavljeno in jasno predstaviti možnost, da se na 1. ravni izhaja iz dveh različnih izvorov »poslednjih premis« (izvor so različne religije ali filozofije), ki pa se na 2. ravni logične izpeljave združijo kot (ožja, enotnejša) temeljna načela. Iz njih izhaja tretja, nekoliko širša raven splošnih, ne konkretnih nazorov (sem uvršča življenjske sloge in politike), kar se konča s četrto ravni praktičnih in konkretnih odločitev ter ravnanj. Kot primer dveh »naramnic predpasnika« na prvi ravni je Naess navedel budizem in krščanstvo (cit. po Ferry, 1998, str. 174-175).

Sicer ima Ferry prav, ko pravi, da kateri koli dve različni idejni izhodišči ne moreta zasedati mesta naramnic predpasnika (če se namreč izključujeta), vendar pa je njegovo načelno nasprotovanje poskusu iskanja skupnih (naravovarstvenih) imenovalcev različnih idej in svetovnih nazorov dokaj prozorno – zdi se, da želi na vsak način (logično) prepričati, da pač vsi ljudje ne moremo skupaj delovati za dobro narave, ker zastopamo različna idejna izhodišča (kot smo že omenili, po našem mnenju zgolj z logiko ni moč veljavno potrditi ali ovreči tudi nelogičnih stvari, recimo mističnega čutenja enosti življenja – ki pa je kljub temu, da ni logično, realno za tistega, ki tako čuti). Univerzalnost varstva narave (ali točneje univerzabilnost – ker gre za vprašanje, ali je ideja varstva narave sploh moč trdno postaviti kot teoretično načelo za celotno človeško družbo; ali ima torej sama ideja varstva narave v sebi ta potencial, postati univerzalna) po njem zato naj ne bi bila niti mogoča, po drugi strani pa naj bi bilo iskanje identifikacije človeka/človeštva v ekološkem sebstvu celo škodljivo in na neki način celo nevarno (*ibid.*, str. 177-190. Če je narava organizem-celota, potem ta organizem ni skladen, kot trdijo ekologi, »temveč nosi kal svoje potencialne destrukcije«. Ferry poleg tega še trdi: »človek je svoboden, prav kolikor ni ekolog oziroma ekološko sebstvo«; *ibid.*, str. 182-183).

7.3 PREBUJANJE K NOVI ODGOVORNOSTI

Nova odgovornost zahteva opustitev egocentričnega »otroškega« antropocentrizma in preoblikovanje v njegovo zrelo, »odraslo« obliko. Zrelost (torej ne samo telesno, ampak predvsem duhovno odraslost) označuje sposobnost razločevanja, kaj je za človeka dobro in kaj hudo. Na več mestih biblija poudarja prav odraslost kot tisto stopnjo v evoluciji posameznega človeškega življenja in njegove zavesti, ki je podlaga (modrega) uvida v bistvo stvari in jih je zato sposobna ločevati med sabo na dobre in slabe (5 Mz 1,39; Iz 7,15; 1 Kor 14,20; Sir 17,7; še posebej izrazito pa je to v Heb 5,14: »Kdor se namreč hrani z mlekom, nima izkušnje z besedo pravičnosti, saj je še otrok. Močna hrana je za odrasle, za take, ki imajo zaradi svoje trajne drže izurjena čutila, da razlikujejo med dobrim in zlim.«). Še posebej se ta modrost pripisuje kraljem, oziroma je ta sposobnost (ki se enači z modrostjo), nujnost dobrega in pravičnega kraljevanja (2 Sam 19,36; 1 Kr 3,9; 1 Kr 3,28; 1

Kr 5,14; 1 Kr 10,23; 2 Krn 9,22, Mdr 6,20-21; Apd 7,9-10; Ezk 28,1-14 – sicer se v tem zadnjem primeru modrost tirskega kralja spridi, ker so ga uspeh, lepota in moč prevzeli; kralj je postal nasilen in krivičen: Ez 28,15-19).

»Odrasel« antropocentrizem je torej realiziran s ponižnim in modrim »kraljevanjem«, ki se izraža najprej skozi služenje pravičnosti in miru. Zato tak antropocentrizem zavrača biti poimenovan antropocentričen, ker ne jemlje kot središče vsega svojo izjemnost, ampak služenje; h kateremu pa je zaradi darov, ki jih je edini prejel (to niso samozaslužene sposobnosti) med vsemi stvarmi na svetu prvi in edini poklican. Človek se zaradi podarjenih sposobnosti mora odzvati na ta klic in šele, ko nanj odgovori, ta njegova izjemnost dobi svoje mesto in svoj smisel. Človekovo »odraslo« vladanje (kraljevanje) torej ni *nad* stvarstvom, ampak *v* njem. Človek je edini del tega stvarstva, ki ta potencial sploh ima – zaradi svoje svobodne volje ta potencial more in mora prepoznavati; a če ga želi upravičiti, ga ne sme zlorabljati. Zloraba pa je seveda možna, ker je to eden sebi lastnih potencialov svobodne volje in ker v stvarstvu ni nekega avtomatičnega mehanizma, ki bi to preprečeval (so pa znaki, kot smo že opisali zvezo med človekovo moralnostjo in ekološkim stanjem narave) – a je izraz nezrelosti, egocentričnega »otroškega« antropocentrizma in splošno razširjene indolentnosti. Le povratne negativne posledice, ki so rezultat neupoštevanja izvirnega namena posedovanja samo človeku lastnih danosti in zanemarjanja osnovnih ekoloških zakonov, počasi delujejo kot dovolj očiten dokaz nepravilnosti takega »otroškega« ravnanja.

V božjem načrtu ni, da človek posega v spreminjanje temeljev naravnega toka stvari, v zakone rasti in umiranja – zato številne vrste so in bodo še naprej nastajale in izumirale, tudi brez vpliva človeka. Tuzemska, »materialna usoda« bivajočega ni nujno neposredno vezana na človeka (medtem ko »eshatološka usoda«, kot to predstavljamo v tem delu, seveda je). Domet človekovega vpliva skozi zgodovino vedno narašča, a naj bodo tehnološke zmožnosti še tako velike, nikoli ne bo moč neposredno vplivati na življenje vseh vrst – sicer posredni vpliv lahko zajema veliko več vrst kot neposredni, a tudi ta ne more nikoli biti absoluten. Ni namen obstoja sleherne vrste v tem, da se njena pot nujno križa s potjo človeka – človek je na zemlji, gledano s perspektive zgodovine živega, le zelo malo časa. V načrt odrešitve pa je vključeno tudi pred-človeško stvarstvo. Brez človeškega greha novo nebo in nova zemlja ne bi bila potrebna, saj je smrt prišla na svet »še« z grehom človeka (Rim 5,12; 1 Kor 15,21) in bi se tako *telos* vsega bivajočega dopolnil s »starim« zemeljskim rajem. Ker pa je s človekom, njegovim grehom in Odrešenikom celotno stvarstvo deležno nove perspektive, je človek odgovoren za vsa svoja dejanja in ne samo za tista, ki izkazano imajo vpliv na posamezne vrste. Ta odgovornost, kot smo jo definirali znotraj okvirjev biblične etike, je torej tako totalna, da se ne ustavlja le pri vrstah, ampak kot svoj objekt razpoznavajo celo naravne procese – in to ne samo zaradi njihovega vpliva na človeka in živa bitja, ampak zaradi njih samih (npr. gibanje morskih in zračnih tokov).

Ideja pristnega, neredukcionizmu podvrženega in »odraslega« antropocentrizma se po našem mnenju sklada s tem, kar je Jonas (1990) napisal o dehumanizaciji. Po njegovem mnenju zožitev vsega na človeka, kot različnejšega od narave, pomeni celo dehumanizacijo samega človeka, krnitev polnosti njegovega bitja. V resnično človeškem pogledu nujno ostaja naravi njeno lastno dostojanstvo, ki nam stoji nasproti samovolji naše moči. Tudi zato, ker nas je ustvarila (v tej trditvi lahko vidimo Jonasovo nereligiozno razumevanje nastanka človeka), dolgujemo zvestobo do vsega, kar nam je podobno/sorodno in tvori celoto njenega stvariteljstva. Pri tem je zvestoba našemu lastnemu bivanju samo njen najvišji vrh. Če je torej ta zvestoba pravilno razumljena, zaobjema vse, kar se nahaja pod njo. Dolžnosti do človeka tako ni mogoče ločiti od dolžnosti do narave. To, kar v Utopiji pomeni humanizirana narava, je tako po Jonasu pravzaprav njeno popolno nasprotje: človek več ne služi naravi in ona služi samo njemu – oba torej nista več to, kar »naravno« sta. Gre za njuno medsebojno odtujitev, ki jo mnogokrat spremlja tudi skrajno ponižanje organizmov (ta odtujitev je dvakratna: gre tako za odtujitev samemu sebi, kot odtujitev drugemu. To dvojje je nujno povezano: če se človek odtuji samemu sebi, se namreč posledično nujno odtuji tudi naravi). Od ljubezni do narave v Utopiji ne ostane nič. Spremenjena narava, ki je zgolj služkinja človeka, ni humana (*ibid.*, str. 193, 268-269, 293-297).

Iz prej napisanega sledi, da lahko izviren, »odrasel«, avtentičen, nereduciran antropocentrizem deluje pri varovanju narave enako uspešno kot ekocentrizem ali celo uspešneje, saj v ničemer ne krni avtentičnega značaja kulture, kot človekove posebnosti. Popolnoma degradirana narava torej zagotovo ne more biti »humana«. Vendar ob tem menimo, da ne more popolnoma veljati nasprotje tega: da je le povsem neokrnjena divjina ideal humane narave – zgolj divjina namreč ne omogoča človeškega življenja, oziroma njegove kulture. Človek mora preoblikovati naravo, da lahko zagotovi svoj obstoj in s tem ohranja in razvija svojo kulturo. Humana narava je torej vendarle vsaj deloma tudi ne-divjina, je spremenjena: a meja, do kod so te spremembe še znotraj »humanosti«, je določena predvsem z naravnimi zakoni. Ko so npr. spremembe šle čez mejo viabilnosti populacij in nosilne kapacitete prostora, lahko rečemo, da so s tem šle tudi čez mejo »humanosti«. Del naravnega prostora ob tem nujno ostaja izviren, avtentičen (torej kot »divjina«, ki je del dolžnosti človeka do narave), saj se le na ta način ohranja možnost reference (popolnoma nehumanizirana narava) in s tem zagotavljanja pogoja, da se lahko pravilno presodijo razsežnosti odklona od tega referenčnega stanja. To pa je nujno zaradi postavitve meje, kdaj je ta odklon še znotraj sprejemljivega in ekološko dovoljenega – torej znotraj pojma »humanizirana narava«.

Vendar to ni edini argument dolžnosti človeka, da del narave ohranja tudi kot divjino. Človek sme loviti ribe, spremeniti gozd v polja, travnike in sadovnjake, odvzeti del naravnega prostora in ga spremeniti v umetnega za svoje bivanje in podobno. S tem pa ima tudi pravico vpliva na abundanco posameznih populacij in skupno površino posameznih

habitatnih tipov. A če v tem procesu humanizacije narave torej nujno vpliva na številčnost populacije in površino habitatnega tipa, pa je ta vpliv lahko human le, dokler ne ogrozi obstoja same populacije in habitatnega tipa. V tem primeru gre torej za intrinzične pravice narave same – da torej še naprej obstaja taka, kot je. Ne gre torej samo za omejitve razsežnosti spreminjanja narave z vidika želja in potreb človeka, ki na ta način vidi, na kakšen način in do kod sme izpeljati to spreminjanje (torej ne služi preostanek nehumanizirane narave, divjina, kot zgolj referenčna točka za človeka). To bi lahko ilustrirali s primerom: z izsušitvijo določenega dela mokrišč se je npr. omogočilo človeku življenje v tistem prostoru: njegova naselitev je tako mogoča le na račun zmanjšanja površine habitatnega tipa ter številčnosti in gostote populacij vrst, ki so vezane nanj. Vse dokler to ne pomeni grožnje njihovem obstoju, smo ravnali »humano«. Če bi neki prostor človek lahko naselil samo tako, da bi pri tem povzročil izginotje oziroma izumrtje prej tam živečih vrst in habitatnih tipov, potem tega nima pravice storiti (to pa pomeni, da tam v skladu z načelom humanizirane narave preprosto nima pravice bivati).

Če povzamemo: narava je lahko glede na razsežnosti sprememb, ki jih je povzročil človek, v dveh skrajnih stanjih. V prvem primeru so te spremembe minimalne ali jih sploh ni. Tako stanje narave običajno opisujemo s pojmom divjina. V drugem primeru so spremembe tako velike, da narava več ne podpira nadaljnjega obstoja in razvoja človeške kulture. To stanje narave lahko označimo kot dehumanizirana narava. V nobenem od obeh skrajnih stanj uspevanje človeške kulture ni možno. Zato je izraz humanizirana narava neprimeren za katerokoli skrajno stanje narave. Humanizacija (počlovečenje) narave pomeni človeško spreminjanje narave, vendar znotraj določenih meja. Te meje so določene z nosilno sposobnostjo prostora in z nekaterimi drugimi že omenjenimi naravnimi zakonitostmi. Ko je človeško pogojeno spreminjanje narave, torej njena humanizacija, šlo čez te meje, smemo govoriti samo še o dehumanizirani ali raz-človečeni naravi. Nasprotje tega stanja, ki je divjina, pa tudi ne more nositi oznake humanizirano, kot bi lahko izhajalo iz Jonasove razlage. To pa zato, ker biti humaniziran že samo po sebi pomeni biti po-človečen, prilagojen, spremenjen zaradi človeka. Zgolj divjina ne omogoča obstoja in razvoja človeške kulture, zato ne more nositi predznaka »humana«. Celotna možna pot spreminjanja narave zato poteka od ne-počlovečene narave (ne-humanizirana narava, antropogeno nespremenjena narava, divjina) preko počlovečene narave (humanizirana ali antropogeno spremenjena narava znotraj meja, ki omogočajo trajen obstoj človeške kulture) do raz-človečene narave (dehumanizirana narava). Naš sklep se zato glasi, da sta ne-humani obe: tako ne-počlovečena, kot raz-človečena narava.

7.3.1 Prebujanje nove razumnosti

Apostol Pavel je pozival, da nehamo misliti kot otrok in da odrastemo v govoru, mislih in sklepanjih (1 Kor 13,11). Vladanje človeka se uresničuje preko sodb in sojenja, torej posledično razsojanja, kaj je prav in kaj narobe (1 Kr 3,9). Modrost tako ne odpravlja kraljevanja, ker za to ni potrebe, oziroma to ni njen namen – ko je kraljevanje namreč takšno, kot edino sme biti (torej modro), predstavlja najboljše orodje pravičnosti in miru. Pravo kraljevanje ni avtokratsko trinoštvo, ampak je predvsem modro in ponižno služenje. Veličina modrega kralja se odraža v njegovi ponižnosti, saj se zaveda, da ni sam zaslužen za sposobnosti, ki jih ima, ter da imajo te sposobnosti in darovi smisel samo, v kolikor jih nameni za služenje drugim. Vsak modri kralj ve, da je popolnoma enako kot ostali ljudje podvržen vsem naravnim zakonom (Mdr 6,20-21; Dan 5,17-23; Mt 18,4; Jak 3,17).

Šele z vladavino modrosti dobi kraljevanje svojo legitimiteto in se kot tako dokončno konstituira. Kraljevanje brez modrosti je zloraba te besede in v nasprotju z njenim temeljnim namenom: pomagati voditi vse, za katere se na podlage te modrosti lahko prevzame (kraljevsko-pastirska) odgovornost, k miroljubnemu sobivanju. Vsak, kdor želi vladati, se mora najprej učiti modrosti (Mdr 6,1-11) in veliko lažje je poznati skrivnosti zemlje in se navduševati nad dosežki tehnologije, obvladovanja naravnih ciklov rasti in izkoriščanja surovin, kot pa spoznati izvor modrosti – ta je znana le Bogu in če je on ne podeli človeku, jo ta zaman išče (Job 28,1-28).

Biblični ekohumanizem tako predstavlja primernejši termin, s katerim bi se lahko poistovetil »odrasli«, oziroma zreli antropocentrizem. Hkrati namreč zaobjema vse bistvene elemente stvarnosti, kot jo dojema: s transcendenco, z imanentno entelehičnostjo vsega bivajočega ter s komponento človeškega, ki je vez med obema. Biblična etika varstva narave je neločljiva komponenta bibličnega ekohumanizma in njeno priznavanje vladarskega mesta človeka v stvarstvu iz razlogov, ki smo jih navedli, ne more imeti nobenih negativnih ekoloških posledic, niti ne more na kakršen koli način kršiti intrinzičnih pravic bivajočega.

Jonas (1990) je menil, da je narava s človekom nekako prišla sama sebi v napoto in samo zato, ker ga je obdarila tudi z moralo, še ima neko možnost (oziroma način), da se izravna narušeno ravnovesje. Moč človeškega mišljenja (in iz tega izvirajoče moči tehnične civilizacije) je povzročila, da ena oblika življenja (človek), lahko ogrozi vse ostale. Narava je »tvegala«, ko je v človeku razvila svobodno voljo, saj jo zdaj lahko ogrozi. To je za Jonasa že zadosten dokaz, da ni moč govoriti o neki aristotelovski teleološkosti narave, ki služi sama sebi in vse integrira v celoto. Nevarnost po imenu »človek« odkriva, da je potrebna primarna dolžnost, da bi se reklo »ne« nič, »ne« ne-bivanju. Ta dolžnost nalaga etiko ohranjanja, varovanja ter zaščite in ne etike nebrzdanega napredka in izpopolnjevanja. To je etika moči nad močjo, etika »obsednega stanja za ogroženo

prihodnost«, ko se bo kolektivno uresničeval »da« biti – kot obveza človeka, ki jo pred človeka postavlja celostnost stvari (*ibid.*, str. 194-199).

Menimo, da je v tem oziru Jonas s svojo hevristiko strahu vendarle šel predaleč. Dejanska in potencialna grožnja človeške tehnike za obstoj življenja na zemlji je brez dvoma izjemna in bo s časom verjetno samo še naraščala. A četudi vzamemo, da je življenje samo na zemlji, je le malo verjetno, da bi človek lahko kdaj popolnoma uničil *vse* življenje na njej. V kolikor bi človek hipotetično vendarle nekoč povzročil globalni ekocid, pa bi kljub temu še vedno delovale zakonitosti evolucije. Resda to pot evolucija morda ne bi znova pripeljala do človeka – morda že zato ne, ker bi prej zmanjkalo časa (po nekaterih ocenah je naše osončje že na polovici svoje življenjske dobe). Narava bo v vsakem primeru obstajala še naprej, četudi še tako spremenjena. Vendar pa pri tem ni toliko pomembno, ali človek lahko uniči vse ali skoraj vse življenje na zemlji. Upravičenost hevristike strahu ni utemeljena v možnih, domnevnih in skrajnih nevarnostih človeškega razvoja – upravičena je s tem, kar je človek že povzročil. Razum terja, da človek (naj bo izbran od Boga ali le kot slučaj) zaradi nesporne moči, ki jo ima in ker je edini, ki lahko skrbi ne samo zase, ampak za celoto narave, spozna nujnost samoomejevanja in prevzema odgovornosti. Če sebe prepozna kot uresničitev tistega dela potenciala narave, da ustvari in razvija življenje, ki deluje smotrno, potem se tej dolžnosti ne more izogniti. V nasprotnem primeru bo narava sama (tako Jonas, 1990, str. 310) obrzdala galopirajoči napredek na sebi lasten (surov) način.

7.3.2 Klic k novi svobodi

Nova svoboda človeka prihodnosti bo zaznamovana predvsem z izgubo strahu pred tem, da bi odpoved hermenevtičnim in filozofskim redukcionizmom kakor koli ogrozila možnosti polnovredne zadovoljitve potreb. Zdi se, kot da je sedanje togo vztrajanje na močno potenciranem antropocentrizmu zahodnoevropskega človeka na neki način izkaz njegove bojazni (vsaj podzavestne, če že ne zavestne), da bo v primeru sprejetja ideje o večni soodvisnosti človeka in ostalega stvarstva ter izjemnosti človeka, predvsem v luči njegove odgovornosti za »božjo stvar«, človek razvrednoten in ogrožen. Ponovna podelitev »državljanstva« človeku za vključitev v družbo vsega bivajočega, ki je na poti do svojega eshatološkega konca, v skladu s tako miselnostjo pomeni degradacijo in deprivilegiranje glede na sedANJI status. Nesvoboda modernega človeka pa je prav v tem: tako se boji stopiti nasproti in odgovoriti na klic k prevzemu odgovornosti, da ostaja suženj lažnemu občutku varnosti. Ta pa se kaže tudi preko čezmernega, nepotrebne in samemu sebi namenjenega izkoriščanja in gospodovanja.

Razlika med nujnostjo zadovoljevanja potreb in zmožnostjo zadovoljevanja želja je dandanes tako velika in problematična tudi zato, ker je človek začel želji pripisovati

lastnosti potrebe (skladno z načelom: če želimo uspevati kot civilizacija in družba, moramo nenehno zagotavljati večanje gospodarske rasti). Redukcionizmi so tako značilni za samoohranitveno motivirane vladajoče politike, za znanstveno nedosledne in mnoge posplošene laične razlage. Trenutno je prav redukcionizem v obliki nespoštovanja in/ali podcenjevanja pomena osnovnih zakonov narave eden od tistih dejavnikov, ki najbolj ogrožajo prihodnost človeka in narave. Kulturni, družbeni in gospodarski razvoj ni možen ob neupoštevanju zakonov narave, kot je to postalo že skoraj splošno (redukcionistično) prepričanje dedičev zahodnoevropskega razsvetljenstva in karteizijanstva.

Človek se verjetno nikoli ne bo mogel povsem osvoboditi redukcionizmov – to bi namreč pomenilo tudi odpravo vseh predsodkov (kar pa je le malo verjetno). Eden od teh predsodkov je, da bi človek zato, ker na tem svetu »dela« več kot vsa ostala bitja in ker je odgovoren za bistveno več stvari, moral biti zato tudi bolje poplačan. Božja ljubezen in nagrada v skladu s tem predsodkom ne sme biti enaka za vse njegove stvari. Zato si človek sam jemlje ta »dodatek v plačilu«, ki mu ga Bog »noče dati« in s čezmernim izkoriščanjem narave »le popravlja to krivico« (kar je podobno vedenju užaljenega otroka). Globalna ekološka kriza je zato po našem mnenju tudi posledica zatajevanje želje, da človek dokaže svojo večvrednost v primerjavi z ostalim stvarstvom. Razum, kultura, civilizacija, tehnologija, sposobnost izbiranja med možnostmi in imaginacije, duh, bogupodobnost ... skratka vse, kar je človeku lastno, ni dovolj, da bi bilo nagrada sama po sebi, ampak ima skladno s to miselnostjo smisel le, če pomaga ustvarjati razliko, ki naj dokaže, da je človek do nje (razlike) upravičen samo zaradi tega, ker je človek.

Jonas (1990) je želel človeštvo nekako »potolažiti«, ko je zapisal, da narava na noben način ni oškodovana ali prevarala človeštva v njegovi rojstni pravici. Tako ni nobenega upravičenega razloga, da bi lahko naravni red stvari imel za svojega sovražnika, ki človeku brani ali onemogoča uresničiti vse svoje potenciale. Če bi tako gledali na naravo, bi bilo to do nje krivično in slabo samo po sebi – poleg tega bi pa prav zaradi takšnega pogleda lahko hitro zgrešili »tisto pravo« resnico o bistvu narave in nas samih (Jonas, 1990, str. 268). Na svojstven način je to potrdila izjava nekega beduinskega pastirja, objavljena v eni od dokumentarnih oddaj na televiziji. Ta je na vprašanje, kaj meni o klimatskih spremembah, širjenju puščav in nemiru v njegovi deželi odgovoril, da bodo šli pač tja, kamor bodo šle njihove koze. Kjer bo namreč dobro za koze, bo dobro tudi za pastirje).

Osvobojeni človek bo »zdrav« – v simbolnem in dobesednem pomenu. Mnoge nevarnosti, ki v začetku 21. stoletja grozijo človeštvu, so posledica neupoštevanja in nespoštovanja naravnih zakonov. Kršenje naravnega reda stvari povzroča bolezen (»Kdor greši zoper svojega Stvarnika, naj pade zdravniku v roke«; Sir 38,15), a prav narava je tista, ki lahko povrne bolnemu zdravje (»Gospod je naredil, da zemlja daje zdravila«; Sir 38,4; Sir 38,7). Vez med božjim načrtom in naravo je tako tesna, da se Božja moč mnogokrat enači z vodnim izvirom – pogoji za razcvet življenja so dani, ko se človek zaveda izvora milosti

življenja: živa reka, ki teče izpod templja, prerašča v reko, ki zdravi in daje obilo življenja; kamor pride reka, vsa živa bitja oživijo. Njena zavezanost podpori vsega življenja je tako močna, da celo v svojih močvarah daje življenjsko potrebno sol; ta sol se uporablja v zahvalnih obredih – kar kaže na nenehno kroženje med duhovnim (tempelj) – anorganskim (voda) – organskim (živa voda in živa bitja) – anorganskim (sol) in zopet duhovnim (obredi v templju). Sadno drevje na bregovih te reke daje obilen sad in njegovo listje je zdravilno (Ezk 47,1-12; 1 Mz 2,9; Raz 22,2). V takem okolju ni ekološkega neravnovesja in grožnje eksistenci ali zdravju kogar koli. Redukcionizmov osvobojeni človek tako ne potrebuje izkoriščanja sebi lastnih in v naravi enkratnih potencialov, da bi s čezmernim izkoriščanjem narave ustvarjal občutek zavesti, da je večvreden in da je njegova usoda v temelju drugačna od usode ostale pojavnosti. Osvobojeni človek zagotavlja pogoje svoje polne potrditve, zavedajoč se nujnosti upoštevanja omejitev/meja, ki jih svobodno sprejema. Te meje izhajajo iz spoznanja, da je človek del enotne zgodbe odrešenja in da je njegova izjemnost že nagrada sama po sebi, ki mu daje pravico do odgovornosti za usodo celotnega stvarstva, ne daje pa mu pravice, da sebi določa »višino svojega plačila«.

7.3.3 Klic k novi ustvarjalnosti

Nova ustvarjalnost zahteva od človeka svobodno prevzeto držo odgovornega skrbnika. Meje ustvarjalnosti ne postavlja zgolj domišljija človeka, pri čemer bi bila narava popolnoma izvzeta, marveč zdaj tudi odgovornost do podarjenega sveta. Nova ustvarjalnost se ne »skriva« več za navidezno legitimnostjo antropocentričnega umeščanja človeka v naravi, saj se zaveda, da je to posledica redukcionističnih razlag, ki naj služijo kot pretveza egoističnim interesom po moči. Samovzdržnost, samoomejevanje, skromnost in skrbnost, plemenitost – skratka *arete*, v najširšem pomenu te besede, je edino veljavno izhodišče nove ustvarjalnosti.

Že v raju dano navodilo, da naj človek varuje naravo, se zdi kot nelogičnost in nesmisel – zakaj nekaj varovati, če sploh ni ogroženo. Edenskega vrta zagotovo ni nič ogrožalo, a kljub temu je ta zapoved (navodilo) ena prvih, ki jo prejme človek v drugem poročilu o stvarjenju (1 Mz 2,15). Vendar je ta paradoks samo navidezen. Varovanje je namreč eden od nepogrešljivih izrazov ljubezni – ni mogoče nečesa ali nekoga ljubiti, ne da bi to ali tega ne želel varovati. »Varovati« je imanentno »ljubiti«; in s tem, ko Bog človeku zapoveduje, da naj varuje edenski vrt, ga v bistvu nagovarja, naj ga ljubi in skrbi zanj. To je človek celo dolžan sprevideti – najprej zaradi njega (vrta) samega, saj je nekaj dobrega in izraz samega Stvarnika, potem pa tudi zaradi sebe samega, saj je človek v večni in neločljivi zvezi z vrtom (oziroma naravo). Nespoštovati to naravo, zavrniti ta dar, ki je izraz samega Stvarnika, ne more obstati brez posledic za človeka samega – to pomeni zavrniti vez, ki omogoča, da se človek prepozna in uresničuje kot tak.

Če je še pred industrijsko revolucijo to zavračanje imelo razmeroma omejene posledice, pa se v današnjem času prav preko globalne ekološke krize človek znova srečuje s temeljnimi vprašanji svoje eksistence: Koliko je človek v naravi in koliko je iz nje? Katera so temeljna izhodišča vrednotenja? Katere so možne in katere sprejemljive meje odločitev in ravnanj? Odgovori na ta vprašanja bodo morali biti drugačni od prejšnjih, saj je očitno, da je človek v preteklosti napačno ocenil svoje dolžnosti, pravice in mesto v naravi. Novi odgovori bodo temeljili na novih razlagah starih virov, v katere se je od razsvetljenstva naprej vse bolj dvomilo. Ta dvom je temeljil (in še temelji) predvsem na redukcionizmih, prikrojenih partikularnim interesom. Dogodki zadnjih desetletij dokazujejo, da neomejena svoboda človeške volje ne more biti referenčna točka vrednotenja, odločanja in delovanja in da z neupoštevanjem naravnih zakonov človek v bistvu ne upošteva sebe samega. Jonas (1990) ni verjel v prirojeno dobro ali slabo človeka: človek ima le sposobnost, da je dober ali slab. Vendar pa je spoštovanje, ki odkriva v naravi »sveto« (mišljeno nereligiozno, kot nekaj, kar se ne sme poškodovati), tisto nujno, ki nas bo obvarovalo, da bi zaradi prihodnosti škodovali sedanjosti (*ibid.*, str. 306, 314).

Jonas (1997) je v času, ko je dal intervju (l. 1990), že ugotavljal agresijo človeka zoper neokrnjenost narave, kar pa je povezoval z agresijo do neokrnjenosti narave v nas samih. Jonasa je vznemirjala vsakdanja uporaba moči v miroljubne namene: višanje standarda, udobje, številne dobrine, tehnološko izkoriščanje narave ipd. To z moralnega stališča samo po sebi še ni vredno graje, vendar pa vse to (gledano dolgoročno) pripravlja mnogo bolj temno usodo, kot jo lahko atomska bomba. Ko gre za orožje, je nevarnost celo manj grozeča, saj se je zaradi večje očitnosti bolj zavedamo in ga (orožja) zato tudi ne uporabimo. Tistega, kar je postalo vsakdanjost, pa ni moč zapustiti čez noč. To nevarnost je Jonas imenoval »plazeča se apokalipsa« in jo je resnično dojemal kot večjo grožnjo človeštvu v primerjavi z orožji za masovno uničenje. Zgodovinsko gledano so to povsem nove okoliščine in zato je Jonas na etiko naslavljal povsem nove zahteve, jo postavljaj pred povsem nove naloge. Spraševal se je, kaj se bo zgodilo z naravo, prepuščeno človeku. Prej je šlo za etike do sočloveka, za pravila, ki so moralna načela. Zdaj pa moramo preiti v odgovorno razmerje (do narave) tudi zato, ker je narava v oblasti človeka, kot še ni bila nikoli. Ugotavljal je, da gre za nekaj novega, ne samo s stališča zgodovine, ampak tudi s stališča etične teorije. To spoznanje je imel za enega svojih najpomembnejših prispevkov; da je torej pokazal na nujnost poskusa teoretične obdelave tega novega zgodovinskega stanja, kot etičnega Rubikona, kot »resnično odločilen zasuk v zgodovini človeštva«. Jonas je zato tudi poudarjal, da je tako težka in odločilna naloga, kot je ta (ko gre za odgovornost za prihodnost človeštva in Zemlje), stvar, ki presega zmožnosti delovanja posameznika, da je to stvar vseh (*ibid.*, str. 225-227).

S prejšnjo Jonasovo ugotovitvijo se strinjamo tudi mi in v tem kontekstu dodajamo, da je eden od teh možnih (in nujnih) poskusov oblikovanja nove etike tudi biblični ekohumanizem, oziroma biblična etika varstva narave. Ena izmed posledic tega je, da bo v

prihodnosti izredno pomembno vlogo odigrala tudi teologija. To pa pred njo postavlja veliko povsem novih izzivov. Popolnoma objektivnega jezika v teologiji po mnenju Jonasa (2006) namreč nikoli ne bo, saj ga niti ne more biti (neobjektivno mišljenje je npr. molitev, pridiga, lirika). A teolog je v teoretičnem diskurzu zavezan objektivnemu mišljenju in govoru. Ne gre torej za vprašanje: »Objektivacijska in nato hermenevitična napaka – da ali ne?« Ta napaka mora biti, do nje neizogibno pride. Vprašanje je le njena stopnja, oziroma (kot to imenuje Jonas) kako naj bo ta neustreznost *prepustna* za to, kar je treba z njo nakazati. To je bistvo prihodnje naloge teologije. Četudi se je Jonas strinjal, da imajo verjetno prav tisti, ki pravijo, da »so koncepti Heideggrove eksistencialne analize bolj prilagojeni razlagi krščanskega razumevanja človeka kakor mitološkim koncepti, ki so jih uporabljali pisci Nove zaveze«, pa po Jonasu to velja le z ozirom na človeka – ne more pa veljati z ozirom na Boga. Jonas je zato, ko gre za razumevanje Boga, puščal prostor za simbolični govor in za simbole mita pred (objektivnimi) miselnimi koncepti (cit. po Jonas, 2006, str. 16-17. S tem se strinjamo tudi mi in ponavljamo že zapisano, da so etični in nekateri drugi koncepti, ki jih je težko ali celo nemogoče normirati – npr. modrost starih – še najboljše predstavljeni in izraženi v visoki literaturi. Biblija je eden izmed teh primerov visoke literature).

Jonas (2006) je priznaval, da zgolj načelo samo ne more utemeljiti etike in se je strinjal, da se skozi pogovor kot sredstvo lahko ugotovi, kaj je dobro. Vendar pa to ni nujno – veliko je primerov, ko je pogovor dal neki sporazum, ki pa ni bil pravičen (str. 235). A kaj ostane drugega, kot delovati, najsi je etika varstva narave utemeljena na (nedokazani) Jonasovi ontološkosti, na Levinasovi vzajemnosti, deontološki etiki Kanta in njegovem kategoričnem imperativu, aristotelovski aretski etiki vrlin, konfucijskih ali taoističnih načelih, bibličnem ekohumanizmu ali čem drugem. Človek, ki svet vsaj poskuša razumeti, spontano razume, da takšen razvoj tehnike in gospodarstev, kot je sedaj v družbah zahodnega tipa in ki ne spoštuje naravnih zakonitosti, preprosto ni več mogoč v nedogled – še več: spoznal bo, da do njega niti nimamo pravice (zakaj in kako to, pa različne teorije argumentirajo različno; mi smo v tem delu predstavili argumente z vidika biblične etike).

7.4 VELJAVNOST ZASTAVLJENIH HIPOTEZ

Menimo, da smo uspeli potrditi prvo zastavljeno hipotezo o nadkonfesionalnem značaju etičnega koncepta znotraj judovsko-krščanske religije. Varstvo narave se tako kot tudi družboslovna veda pri svojem delu lahko naslanja na etična izhodišča odnosa človeka do narave, kot jih je mogoče izpeljati iz biblije. Dilema, ki izvira iz naslova našega dela, se torej upravičeno lahko razrešuje tudi s pomočjo biblije.

Druga hipoteza, da je za ukoreninjenost antropocentrizma v Zahodnem svetu kriv tudi redukcionizem v razlagah biblije, je po našem mnenju prav tako potrjena. Izkazalo se je, da

je ta redukcionizem bil in je še vedno bolj močan v zahodnokrščanskih cerkvah kot v vzhodnokrščanskih. Teološke razlage, ki so podlegle temu redukcionizmu so nato prevzele status standardnih razlag, zaradi česar se je kmalu razširilo prepričanje o izrazito antropocentrični bibliji, ki je s tem hkrati tudi proti-naravna, najprej med pripadnike cerkva, nato pa kot skoraj splošno sprejeto dejstvo tudi v širšo družbo. Antropocentrični redukcionizem je še vedno zelo močno prisoten v razlagah odnosa človek – narava s strani uradne Rimskokatoliške cerkve in le okrepljeno strokovno in sistematično delo ter povezovanje med različnimi vedami bo na tem področju lahko pripeljalo do ustreznih popravkov.

Drugi del te hipoteze, da celovitejša obravnava biblije odkriva ekocentrične razsežnosti je delno potrjena, saj v središču biblije ostaja človek in stvarstvo in ne samo stvarstvo brez človeka. Obstajajo posamezni deli biblije, ki bi se jih, iztrgane iz celotnega sporočila in duha biblije, dalo izkoristiti za ekocentrične razlage. Vendar dosledna razlaga bibličnih virov ne omogoča označitve biblije za ekocentrično, ampak za redempciocentrično (soteriološko), kjer je osrednje sporočilo, sporočilo odrešitve vsega sveta: ne samo človeka in ne samo narave, ampak hkrati vsega. Označiti biblijo za ekocentrično bi torej pomenilo zapasti samo v drugo obliko redukcionizma. Posebno mesto človeka ne pomeni posebnega odrešenja, ampak posebne danosti, ki mu dajejo mandatarstvo in moči, katerih nima nihče drug. S to močjo pa prihaja tudi odgovornost – krivda nespoštovanja božje volje se od človeka širi tudi na stvarstvo. Stvarstvo v luči biblične etike ni nevtralna danost; je dobro, ki pa je v skupni zgodbi odrešenja s človekom in z njim ne samo zunanje, ampak tudi notranje soodvisno. Ker so izvor, pot in končna usoda obojega isti, je vsako dejanje človeka (kot zavestnega in posebej obdarjenega bitja) v neposredni soodvisnosti s celotnim stvarstvom.

Tretja hipoteza, da je neredukcionistična razlaga bibličnih virov učinkovita podlaga oblikovanja bibličnega ekohumanizma, je po našem mnenju potrjena v celoti. Etika, ki izhaja iz tega, ima nadkonfesionalni značaj, s čimer predstavlja učinkovit instrument pri oblikovanju nove nad-antropocentrične in ne-ekocentrične paradigme. S to paradigmo bodo nastali pogoji, da se presežejo sedanja nasprotja med antropocentrizmom in ekocentrizmom na področju varstva narave. Biblični ekohumanizem, oziroma biblična etika varstva narave ne ogroža nikogaršnjih pravic – ne človeka in ne narave. Človek prepozna in priznava, da njegove pravice niso neomejene, da so omejene z drugim – to drugo pa ni samo drugi človek, ampak tudi narava. Omejevanje pa ni rezultat pragmatičnih, utilitarističnih ali kontraktualističnih vzgibov, ampak izhaja iz spoznanj, izpeljanih iz ontoloških lastnosti človeka in ostale narave. To tudi zahteva vsaj metafizični pristop, kar pa je prednost in ne slabost, saj življenje in celota pojavnosti sveta ni zamejeno z zakoni logike.

8 SKLEPI

Naš končni sklep začnemo s spoznanjem, da obstaja biblično in nebiblično nekonfesionalno preseganje nasprotij med antropocentrizmom in ekocentrizmom. Čeprav bo za dokončno zmago nad »otroškim« antropocentrizmom verjetno predhodno potreben celo prometejski obrat v znanosti (Kirn, 2008a, str. 33), pa je pred nastopom tega obrata (ki se vendarle kaže kot proces in ne kot revolucionarni dogodek) potrebno skupno nadkonfesionalno naravovarstveno delovanje. Ekocentrizma na neki način sploh ni – to je še vedno stvar človeka, ki želi sebe, kot del stvari, postaviti zunaj te stvari, da bi šele mogla biti stvar v polnosti upoštevana in vrednotena (od človeka). Ekocentrizem namreč nujno vključuje človeka in brez njega tudi »eko« kot celota ne obstaja (vendar se tega zaveda sam ekocentrizem – vsaj praviloma. Zato so kritike, da je ekocentrizem že sam po sebi dokaz napake krožnega mišljenja in dokaz napake v sklepanju (*petitio principii*) v razvoju ideje, neupravičene; prim. Matulić, 2006, str. 26). Enako antropocentrizem, če je odrasel, avtentičen, neredukcionističen, nima v centru »samo« človeka, ampak resničnega in polnega človeka – ta človek pa ni v vojni z naravo, ji ni odtujen, v večni diafori, ampak ji protikartezijansko priznava, da »je«, četudi »ne misli«. Še več: priznava ji, da je ontološko *dobro* – s tem pa nujno v etičnem odnosu.

Torej ne gre več za vprašanje, antropocentrizem da ali ne, temveč za vprašanje, ali je antropocentrizem, ki postavlja človeka v središče takega, kot resnično je, lahko protinaraven? Sklep tega dela je, da ne. Z vidika bibličnega ekohumanizma ta ugotovitev ne more biti sporna; Jonasova ontološka utemeljitev, čeprav ne povsem dosledna, pa je vsaj blizu nekonfesionalni potrditvi tega spoznanja. Kultura, kot »ne-naravni« del človeka, kot tisto, kar bi ga naj ločevalo in dvigovalo od narave, je v bistvu značilna sposobnost človeka, ki mu omogoča, da prepozna in spozna, kaj narava sploh je. To je to njegovo »drugačno veličastvo«, kot pravi biblija, in ta njegova »bogupodobnost« – to je resnična posledica užitja sadu drevesa spoznanja.

Poskusi nekaterih zgolj filozofsko ali zgolj logično zavrniti spoznanja, ki pri oblikovanju monistične (celostne) etike varstva narave nujno izhajajo tudi iz sfere ne-logike (npr. kozmogonični miti, transcendenca, eshatologija), ne morejo biti zadovoljivi. Visoka literatura objektivno logično vedenje in spoznanje združuje s subjektivnim človeškim izkustvom. Biblija spada v to visoko literaturo, zato njeno sporočilo ne more biti (zgolj) normativno. Kdor bi želel utemeljiti legitimnost za svoje uničevalno delo do narave v bibliji, bi se lahko opiral le na posamezne iztrgane odlomke – s tem pa bi zlorabil samo biblijo. Biblijo je potrebno prebrati v celoti in natančno. Ko je to izpolnjeno, pa po našem prepričanju, ki je utemeljeno s tem delom, ni več moč dokazovati uničevalnega odnosa sodobne zahodnoevropske civilizacije do narave skozi biblično izročilo. Spoznanje, ki

izhaja iz ustreznega poznavanja biblije (s posebnim poudarkom na tistih pomembnih odlomkih, ki so bili mnogokrat namerno ali nenamerno prezrti in na katere smo v tem delu zato še posebej opozorili) je, da biblija uničevanja narave ne more ne vzpodbujati ali tolerirati. Še več: predstavlja ga lahko le kot dejanje proti miru, pravičnosti, proti Božji volji in proti najglobljim interesom človeka samega. Biblični ekohumanizem zato pomeni tudi humanizacijo logike – subjektivnost ni ovira, ampak eden od pogojev spoznanja in nato sprejema izvirnega bibličnega sporočila v vsej njegovi polnosti.

Strah nekaterih, da je treba živalim, ki kažejo več »človeških« lastnosti, kot nekateri ljudje, podeliti iste pravice – pri tem pa v moralno skupnost nikakor ne vključiti ostale narave – kaže bolj na poskus prepričevanja o nujnosti razširitve sedanjega polja pravic tudi na živali s pomočjo filozofsko-logične argumentacije. Tak poskus je lahko hvalevreden v namenu, vendar so sredstva, ki se pri tem uporabljajo, lahko vprašljiva: zanikanje človeškosti t.i. neparadigmatskim ljudem v korist priznavanja pravic živalim je nevarno. Nevarno je torej, če se specizem človeka predstavlja kot edino nevarnega; če je specizem rezultat redukcionizma bistva človeka, potem to tudi je – če pa človek v svojem bistvu ni pojmovan redukcionistično, pa specizem ne more biti več »nevaren« živalim, rastlinam, bitjem in naravi kot taki. Ko je specizem podlaga odgovornosti zrelega, »odraslega« antropocentrizma, nikakor ne krši katerega koli smotra, interesa ali pravice česar koli bivajočega. Na ta način je celo veliko bolj »naravi prijazen« in veliko bolj naravovarstveno radikalen kot marsikateri ekocentrizem (spomnimo samo na rek, da je *anthropos* mikrokozmos in da je kozmos *makroanthropos*).

Pravilno razumljeni človek, ki je tako postavljen kot središče neke ideje (antropocentrizma), zato na noben način ne more biti nevaren ali grožnja ostali naravi, ker bi to pomenilo negacijo njegovega bistva. Pravilnost razumevanja človeka bo vedno pod vprašanjem, saj bistvo človeka ostaja večna uganka. Vendarle pa je moč argumentirano in mimo spekulativnosti trditi, da je vsaj del bistva človeka – tisti del, ki ga je moč razpoznavati in ki se nam razkriva – tako neločljivo povezan z naravo, da mu nobena druga razpoznana (ali domnevna in še nerazpoznana) ontološka lastnost ne more odvzeti bremena odgovornosti za njegova dejanja do narave.

Za skupno naravovarstveno delovanje je obstranskega pomena ali se v bivajočem odraža transcendenčni ali imanentni telos, ali je ontološka diferenca absolutna ali relativna, ali je pogoj večje odgovornosti večje zavedanje o diafori, ali večje zavedanje o skupnem značaju ekološkega sebstva. Ljubezen do narave tudi ne more pomeniti sovraštva do ljudi. Prav nasprotno – eno pogojuje drugo. Ne velja namreč predpostavka, da se človek mora najprej naučiti dobro ravnati z naravo, da bodo potem dobri tudi medčloveški odnosi (da je torej varstvo narave neke vrste »vaja«, predpriprava, uvertura v boljšo prihodnost medčloveških odnosov). Enako ne velja nasprotna predpostavka, da je potrebno najprej delati samo na medčloveških odnosih in počakati, da se le-ti uredijo, da bi lahko prišla na vrsto še narava

(da bi torej mir med ljudmi bil predhodnica spoštovanja in varstva narave). Tudi v tej negaciji obeh predpostavk se razpozna eden izmed nadkonfesionalnih vidikov biblične etike varstva narave: pravičnost, ki vodi v mir in sožitje, ni razdeljena na prednostno pravičnost do ljudi in nato vsega drugega, ampak je pravičnost ena – tako za človeka kot celoto ostalega stvarstva.

Utilitarizem, kontraktualizem in podobni poskusi oblikovanja trdnih teoretičnih osnov prihodnjega (splošnega) odnosa človeka do narave so v mnogih vidikih lahko uspešni in hvalevredni poskusi spreminjanja trenutnega nevzdržnega stanja na bolje. Nekateri imajo tudi mnogo dobrih teoretskih izhodišč, a pri vseh je moč iskati in končno tudi najti teoretske, paradigmatske, aksiomske, induktivne, deduktivne in podobne nedoslednosti. Biblična etika varstva narave pri tem ni izjema, zato se zavedamo, da nam ni uspelo popolno delo in da ponuja mnogo točk za dodatno kritično presojo. Vprašanje je, kaj bi prineslo nadaljnje raziskovanje biblične etike varstva narave (oziroma bibličnega ekohumanizma) z vidika teorije emergence in onto-teološke utemeljitve etike. To ostaja izziv za prihodnost, ki ga to delo lahko le nakazuje in vzpodbuja.

Prepričani smo, da smo s tem delom (znova) pokazali na (ne upamo si trditi, da smo odkrili) univerzalno nadkonfesionalno etično razsežnost biblične etike. Prerok Izaija govori o vseh narodih in prerašča ožji judovski ekskluzivizem. Vsak narod in človek je izvoljen – to ne pomeni nad-človeka, niti nad-privilegirane človeka, ampak človeka polne in svobodno prevzete odgovornosti do drugih in narave. Univerzalna biblična etika varstva narave pa potrebuje za svojo uspešno in širšo družbeno uveljavitev dodatne motivacije in korektive: napaja se lahko iz različnih duhovnih izkustev. Ta so lahko različna od doživljanja Stvarnika v naravi ali gredo mimo tega (svet je bodisi nastal, bodisi je bil ustvarjen); preko krščanskega pojmovanja narave kot svetišča, pa tja do čistega metafizičnega, mističnega in agnostičnega doživljanja narave – premise so in ostajajo različne, delovanje pa je skupno. Končno ni pomembno, ali narava v nas budi odnos in doživljanje, ki se predaja bolj pesniškemu občutenju, ali pa znanstvenemu čudenju znanstvenika, ki presenečen prepozna veličino predmeta svojega raziskovanja – pri čemer se mu razodeva, da je v svoji nikoli popolnoma razpoznani naravi več kot predmet.

Širše razumljena biblična etika, zunaj ožjih okvirov varstva narave, je lahko sprejeta kot nadkonfesionalno vodilo, ki je motivirano iz različnih razmerij in odnosov; tudi iz osebno zavzetega odnosa do sočloveka. S tem pa tvori hrbtnico bibličnega ekohumanizma, kot organske celote te etike.

Ekologija (v širšem smislu, ne kot znanstvena disciplina) ali varstvo narave ne smeta postati nadomestka za izpraznitev ideološkega prostora. Preraščanje »otroškega« antropocentrizma je ena od možnih poti, da se izognemo tej nevarnosti in skušnjavi. Varstvo narave zato potrebuje vzore in ideale, ki niso izključno porojeni iz ekocentrizma,

saj se zgolj s silami iz sebe same temu ni zmožna upreti. Odpiranje idejnega prostora varstvo narave zato krepí, dela bolj odporno in bolj učinkovito. Premise in motivi skupnega naravovarstvenega/okoljevarstvenega delovanja so lahko različni, oziroma celo nujno različni, saj gre za posameznike, ne pa za zahtevo po slepo fanatičnem sledenju eni ideji. Različna temeljna izhodišča torej nikakor ne izključujejo naravovarstvenega delovanja. Vsa osebna občutja, izkustva, prepričanja in nagnjenja sicer niso pogoj za etično naravovarstveno delovanje, so pa lahko nova motivacija, opora in vzgib, da to delovanje resnično zaživi – pri posamezniku, skupnosti in širši družbi. Narava je (tudi skozi pričujoče delo) razpoznan etična kategorija – ne samo v primeru, ko izhajamo iz antropocentričnega izhodišča narave kot vira estetičnega akta kontemplacije, ampak je etična kategorija, ker je ontološko dobro in ker je zaveza prihodnosti.

Izhodišče, da je preseganje ekocentrizma potrebno, se kaže kot upravičena zahteva (ki jo je možno in potrebno izpolniti), v kolikor predpostavljamo, da je i) ekocentrizem razumljen kot izključevanje človeka iz narave kot posebnega bitja, in ii) da je človek sicer v naravi, toda zgolj eno in enako med mnogim. Ekocentrizmov je več vrst in vsaj nekateri med njimi dovoljujejo tovrstno razumevanje mesta človeka v naravi. Razlike med plitvo in globoko ekologijo so velike, vendar imajo tudi podobnosti: gre za stalno problematiziranje vprašanja, kam s človekom, kam ga umestiti? Po drugi strani pa so vsi ekocentrizmi prav tako stvar človeka. Razširitev moralne skupnosti na živali, rastline ali vse bivajoče je presoja človeka in stvar njegove odločitve, da naj bo tako in ne drugače (da mora biti tako, pa je nemogoče nedvoumno utemeljiti). Mnogi zagovorniki ekocentrizma pričakujejo, da bodo zgolj z negiranjem človekove »bogupodobnosti«, pomena kulture, civilizacije, zavesti ali česar koli, kar naj bi upravičevalo postavljanje človeka v center, iz katerega se vrednoti, omogočili dokončno rešitev konflikta.

S tem pa se problem ne more rešiti, saj še vedno ne daje dokončnega odgovora na vprašanje, kaj človek v odnosu do narave sploh je. Kar se sliši kot paradoks ali kot oksimoron, je po našem mnenju najbližje rešitvi tega vprašanja: ekocentrizem (naravovarstva) je dolgoročno najbolj pristen antropocentrizem; in obratno: izvirni (zreli) antropocentrizem na najboljši možni način uresničuje in potrjuje vse vidike in cilje, ki jih zagovarjajo ne antihumanistični ekocentrizmi, saj postavlja odgovornost za celotno naravo v samo središče bivanja človeka. To ontološko bistvo človeka je predmet biblične etike varstva narave in predstavlja njen center ter hkrati pomeni preseganje nasprotij med redukcionistično »obdelanima« ekocentrizmom in antropocentrizmom.

Vprašanje je torej, zakaj bi ohranitev človeka kot izhodišča vrednotenja (on je tudi edini, ki sploh lahko vrednoti), nujno bilo slabo za naravo? Menimo, da nam je s tem delom uspelo dokazati in potrditi tezo, da je v okvirih bibličnega izročila neredukcionistično pojmovanje človeka lahko v središču vrednotenja, pa zato narava v ničemer ne izgublja svojih pravic,

smotrov in interesov. Celo več: tako razumljen človek nujno zagotavlja spoštovanje vseh dolžnosti, ki jih kot edino zavestno bitje ima za ostalo stvarstvo.

8.1 BIBLIČNI EKOHUMANIZEM

Biblični ekohumanizem postavlja v ospredje ideal človeka vrlin, ki je sposoben v sebi nekonfliktno združevati obe resnični plati svoje narave: zemeljskost in transcendenčnost. Zaradi svobodne volje je človek to razpetost med nebom in zemljo zmožen tudi prepoznavati – od nje se lahko svobodno odteguje v eno ali drugo smer, a oboje pomeni zanemarjanje enega pola na račun drugega. Veliko večja je skušnjava pomika proti nebu – to pa povzroča tudi uničevalni odnos do »zapuščenega« pola, narave. Prepoznavanje tega središčnega mesta je eno, njegovo sprejetje in zavzetje pa drugo (in veliko težje). Uresničeno je bilo v tistem nad-človeku, ki ga lahko prepoznamo v nekaterih zgodovinskih (npr. kralj Salomon, sv. Frančišek Asiški in po našem mnenju tudi A. Schweitzer ter J.Y. Cousteau) ali legendarnih in mitičnih osebnostih. Vse te osebnosti krasi predvsem *arete*, oznaka za več vrlin in osebnostnih odličnosti, ki so jih kot posebjali s svojim življenjem. *Arete* kot ideal so učile že modrosti starih – ne samo tistih iz t.i. antičnega prostora, ampak globalno. Tak človek ne gospoduje nad naravo kot uničevalni, trdosrčni zavojevalec, ampak kot odgovoren in sočuten mandatar, (o-)skrbnik; sam služi, da bi mu tisto, čemur služi, tudi samo lahko služilo. Ne poskuša razumeti povezanosti in soodvisnosti samo s sočlovekom, ampak s celotnim stvarstvom – za vsem vidi isto Ljubezen, isti smoter, isti načrt, istega Stvarnika. Vse, kar je, je manifestacija nečesa, kar presega zgolj človeka in njegovo razumevanje – lahko pa to presežnost sluti in čuti ter v celoti pojavnosti sveta prepozna odraze istega vzroka, ki je počelo vseh stvari.

Biblični večni ideal je dobri pastir, ki da življenje za svoje ovce (Jn 10,11): ne zato, ker je odvisen od njih, ampak ker jih ljubi. Tak pastir presega »pastirsko« logiko s svojo »kraljevsko« skrbjo. Njegovo ravnanje je ravnanje višje zavesti – zgolj pragmatično, ozko človeško gledano je nesprejemljivo, da bi dober pastir bil tisti, ki ogrozi sto ovac, da bi šel iskat eno izgubljeno. V tem ni nobene, ozko človeške, utilitaristične logike. Ne gre več zgolj za preračunljivo »zdravo pamet« (dobiček je manjši od možne škode in stroška), ampak za »logiko« i-racionalne ljubezni (do živega, do *bivajočega*). Tak pastir se tudi ne sprašuje, ali je religiozno ali mistično motiviran, ali sledi normam neke etike – preprosto ravna tako, ker iz opazovanja in doživljanja sveta ve in čuti, da je to edino prav. To pomeni, da je *phronesis* dovolj za začetek (kot preseganje razlik med različnostmi in pogoj začetka so-delovanja), ni pa dovolj za korak naprej k utelešenju ideala.

V tem delu predstavljeni lik poljedelec-kralj (pastir-kralj, tudi kmet-kralj) tako ponazarja motiv človeka, ki mu je tuj kartezijanski razkol in ki je uspel razrešiti notranjo ter za človeka značilno razpetost med snovnim in duhovnim. Radikalizacija te razpetosti je

človeka pahnila v na videz nepomirljiv kartezijski dualizem. Biblični ekohumanizem je ena od možnih poti iz tega dualizma: to pa ne pomeni, da se zahteva verska pripadnost ali revolucionarni zasuk v naši miselnosti. Pomeni pa, stopiti na evolucijsko pot ponovne redefinicije mesta in vloge človeka v svetu, ob hkratnem spoznanju, da to pot morajo od samega spremljati začetka konkretne spremembe v nekaterih sedanjih ravnanjih – predvsem tistih, ki ogrožajo vrste, habitate in naravna ravnovesja.

9 POVZETEK

Vse večje razsežnosti globalne okoljske krize so že v prejšnjih desetletjih vodile mnoge mislece in znanstvenike k iskanju globljih korenin razdiralnega odnosa človeka do lastnega okolja in narave nasploh. Mnogi med njimi so kot glavnega krivca izpostavili krščanstvo in biblijo, v kateri naj bi bil tak odnos izražen celo kot višji smoter, kot želja Boga. Iz tega izhajajoča tradicija je to voljo uresničevala na najbolj grob način, ki se danes spričo razvoja možnosti, ki jih ima tehnika, kaže celo kot nevarnost globalnega ekocida. V teku dosedanjega raziskovalnega dela smo se srečali z mnogimi vidiki te miselnosti: od posplošenih kritik domnevno sovražnega odnosa krščanske vere do narave, vedno bolj problematiziranega iskanja trajnih rešitev globalne ekološke krize, do povsem konkretnih in življenjskih odločitev ljudi v prostoru, ki so kazale na močno ukoreninjenost prepričanja, da je narava zgolj orodje in vir zadovoljevanja človekovih potreb in želja. Velika večina normativov, odločitev in ravnanj v zvezi z naravo je izhajala zgolj iz človeka – koliko so se posegi v naravo pač povratno odražali na njem samem – nikoli pa iz narave same, iz njene notranjosti (bistva) in iz njej lastnih vrednot. Še pravice trpljenja in ugodja zavedajočih se živali so bile priznane počasi in niti ne povsod. To pa je le del veliko večjega polja naravovarstvenih, okoljevarstvenih (pa tudi bioetičnih) problemov, ki izvirajo iz modernega odnosa človeka do narave, kot nasledstva preteklih in na dualizmu temelječih tradicij.

Ko smo iskali okvir nove možne naravovarstvene paradigme, smo se spraševali, ali je antropocentrizem, kot ga poznamo danes, res dedič zgolj krščansko-judovskega izročila; ali je v svojem bistvu nujno uničevalen, oziroma, ali ga je, če želimo najti trajno rešitev, treba v popolnosti negirati; ter tudi, ali je ekocentrizem zmožen zasesti mesto antropocentrizma – ne da bi človek ali narava pri tem izgubila kar koli svojega ali pa morda pridobila, kar ni njuno. Tako smo si postavili kot izhodiščni problem ugotoviti značilnosti izvirnega bibličnega pogleda na odnos človek – narava in biblično videnje značaja narave. Hkrati smo želeli ugotoviti, ali je biblija v razumevanju tega odnosa resnično tako enostranska in antropocentrična, kot to trdijo mnogi kritiki in analitiki sedanje ekološke krize. V ta namen smo najprej sledili zgodovinski razvoj oblik družbenih razmerij do narave, od antike in razsvetljenstva, do moderne in postmoderne dobe.

Potem, ko smo natančno opredelili predmet našega raziskovanja, smo postavili tri na kratko povzete hipoteze: i) da je v judovsko-krščanski religiji moč najti etični koncept zunaj konfesionalnosti, ki ga je moč uporabiti kot orodje obravnave odnosa človeka do narave; ii) da je vzrok za močno ukoreninjenost antropocentrizma znotraj družb zahodnoevropskega tipa in v splošno sprejeti trditvi, da je k temu odločilno pripomoglo biblično izročilo, predvsem iskati v redukcionizmu njenih razlag ter iii) da je na bibličnem

izročilu, ki ni rezultat nobenega redukcionalizma, moč oblikovati biblični ekohumanizem in iz njega izpeljano biblično etiko varstva narave, ki bo zmožna preseči nasprotja med antropocentričnimi in ekocentričnimi pristopi pri reševanju naravovarstvenih vprašanj.

Sledil je izbor raziskovalnih metod, kjer smo med možnimi izbrali analitično-sintetično metodo, historično-kronološko metodo, Millovo metodo skladnosti, induktivno generalizacijo ter metodo refleksije. Na ta način smo pristopili najprej k pregledu pomembnejših domačih in tujih del 20. in 21. stoletja na tem področju ter na kratko izpostavili tiste avtorje in tista dela, ki so po našem mnenju med najpomembnejšimi. Zaradi aktualnosti, širine in celovitosti analize ter kritike te problematike smo uvodoma več prostora namenili delom Kirna, kar je upravičeno tudi z vidika predstavitve razvoja slovenskega prispevka na tem področju. V nadaljevanju smo določili vsebinski skelet dela po posameznih poglavjih, ki z zaporedjem in naslovom poglavij že sam po sebi nakazuje logični potek analitično-sintetičnega raziskovanja. Posebej smo se posvetili antropocentričnemu in ekocentričnemu pojmovanju narave ter njuni kritiki. Znotraj prvega smo natančneje obravnavali Schweitzerjevo etiko strahospoštovanja do vsega živega, Jonasovo etiko odgovornosti ter Globokarjevo kritiko teh dveh etik. Ob tem smo se dotaknili še Aristotelove, razsvetljenske, Kantove in Ošlajeve misli.

Ob kritiki ekocentrizma smo se srečali z mnogimi drugimi avtorji, med katerimi po obsegu izstopajo dela Ferrija in Cavalierijeve. Poleg njunih del, smo v teh, kakor tudi v naslednjih poglavjih, obravnavali še mnogo drugih avtorjev in virov – vse z namenom pridobivanja verodostojnih izhodišč in argumentov za oblikovanje lastnih sklepov. V delu naloge, ki je posebej posvečen bibličnemu ekohumanizmu, smo ta spoznanja primerjali s tistimi mesti v bibliji, ki so z vidika določitve avtentičnega bibličnega odnosa človek – narava in opredelitve izhodišč biblične etike varstva narave še posebej pomembna. Od del, ki celovito ter natančno obravnavajo problematiko jahvista – še posebej pomembnega vira za biblično etiko varstva narave – smo podrobneje raziskali delo Hieberta. Izkazalo se je, da je bil jahvist kot vir zelo pogosto prezrt ali premalo ter napačno upoštevan. To pa pomeni, da je prav biblični redukcionalizem v primeru jahvista pomembno sovplival na oblikovanje tradicionalnega odnosa zahodnoevropskega človeka do narave.

Delo smo nadaljevali s sintetičnimi ugotovitvami prednosti bibličnega ekohumanizma, oziroma biblične etike varstva narave, kot dokazano nadkonfesionalne in aktualne podlage, ki lahko učinkovito odgovori na zahteve sekularne družbe po združenem so-delovanju na področju varstva narave. Ugotovitve in sklepi tega dela postavljajo tako teologijo, razlagalce biblije, uradne predstavnike krščanskih cerkva, kot tudi strokovnjake na področju etike okolja, varstva narave, ekologije ter vse, ki poklicno in strokovno delujejo na področju varovanja narave ali okolja, pred nova dejstva ter nova spoznanja – s tem pa tudi pred nove naloge. Ne gre samo za nove termine kot so zooagapija, biblični ekohumanizem, poljedelec-kralj, zrel antropocentrizem ali redempciocentričnost, ampak

za dokazano neupravičenost sklicevanja na biblijo kot vir, ki utemeljuje uničevalni odnos človeka do narave. Nasprotno: to delo dokazuje, da je tako znotraj pastoralno-teološkega, kot laičnega vzgojno-izobraževalnega procesa biblično izročilo treba znova jasno izpostaviti kot pomemben in referenčen vir, ki pa je bil mnogokrat zlorabljen. V kolikor ni obravnavana redukcionistično, biblija uči človeka o pravi naravi narave ter mu nalaga zanj odgovornost kot stalno dolžnost. V najglobljem duhu biblije je lahko le takšen odnos človeka do narave, ki vodi v trajno pravičnost, sožitje in mir, ter naravi priznava pomen in mesto, ki ju ima že vse od samega začetka.

V zaključku smo predstavili osnovne značilnosti bibličnega ekohumanizma in biblične etike varstva narave ter navedli ugotovitve, ki izhajajo iz tega dela in ki po našem mnenju pritrdilno odgovarjajo na vprašanje, ali biblična etika varstva narave upravičeno predstavlja nesporno in trajno osnovo za preseganje nasprotij med antropocentrizmom in ekocentrizmom.

9.1 SUMMARY

The increasingly extensive dimensions of global environmental crisis have led many philosophers and scientist to search for deeper roots of destructive character in human relation to its own environment and nature as such. Among them are many who exposed Christianity and the Bible as the main reason; as this kind of relation was believed to be conveyed by the Bible as the higher design and will of God. The tradition derived from this belief resulted in the most severe way of fulfillment of the supposed God's will. This was done in a manner which, in the face of permanent growth of the potentials of modern technologies, is presenting itself today as a threat to global ecocide. In the course of our recent research we have unfolded many different aspects of such mentality: from generalized critiques of Christian adversary relation towards nature, the over-emphasized problem-oriented search for lasting solutions to the global environmental crisis, to people's concrete and everyday decisions. All that is pointing to the strongly embedded conviction of nature being merely just a tool and source for the contentment of men's needs and desires.

When dealing with nature, large majority of norms and conducts were conceived solely by men's interest (as far as interventions in nature have always had recurring consequences on men), and never from nature as such: from its interior and its own values.

Even the rights of suffer-and-pleasure-conscious animals were recognized slowly and not universally. This is just a minor insignificance in the nature protection, environmental (as well bioethical) problems, which derive from modern relation of humankind towards the nature. We regard this relation as an inheritance of the past and the tradition based on dualism. When searching for the framework of the possible new environmental paradigm, we asked ourselves, if the anthropocentrism as known today is truly an heir to the solely Christian-Jewish tradition. Furthermore, we raised the question, whether anthropocentrism is necessarily destructive in its character, and, if it is compulsory to reject anthropocentrism completely in case of finding the lasting solution. Next question was, if eco-centrism is capable of replacing anthropocentrism without taking or giving the humankind and nature something that is theirs.

Accordingly, as our initial problem we have defined the authentic Biblical view on this relation, e.g. Biblical aspect on character of nature; and to find out whether the source alone is truly so unilateral and anthropocentric in the scope of conception of human – nature relation; as is the common belief. First we followed historical evolution of social relations forms towards nature, from Antiquity and Enlightenment to the Modern and Postmodern Age.

After defining the object of our research, we have outlined three summarized hypotheses: i) in Christian-Jewish religion a non-confessional ethical concept is to be discovered, which can be used as a tool for the study of the human – nature relation; ii) the reason for so deeply-rooted anthropocentrism within the western societies and within the common accepted claim that the decisive factor was Biblical tradition is to be searched in the reductionism of Biblical interpretations; iii) within Biblical tradition free of any reductionism it is possible to outline Biblical eco-humanism. Consequently, this enables the Biblical nature protection ethics to surmount the conflict between anthropocentric and eco-centric ways of dealing with the nature protection issues.

This was followed by selection of researching methods. Among feasible ones we have selected the method of analysis and synthesis, the method of chronology, Mill's method of agreement, inductive generalization and the method of reflexion. Furthermore, we approached to the examination of publications and authors of 20th and 21st Century, which were in our opinion of higher significance to our topic.

Due to contemporaneity, broadness and comprehensiveness of analysis and critique of this subject, special focus has been given to the work of Kirn. This is justifiable also to closely present the evolution of Slovenian contribution to this subject. In continuation we have defined the structure of the thesis through selection of chapters which demonstrate logical course-line of our analysis and synthesis with their sequence and titles. Additional attention has been devoted to anthropocentric and eco-centric understanding of nature and some of its critiques. Within the first one we have closely analyzed Schweitzer's Reverence for Life ethics, Responsibility ethics by Jonas and Globokar's critique of both. Besides, we have investigated one part of Aristotle's, Kant's and Ošljaj's ideas, as well as some ideas distinctive to the Enlightenment Age.

When evaluating eco-centrism we have encountered many other authors. The main reference are the works by Ferry and Cavalieri. In these as well as in the following chapters we have examined various other authors and sources with the aim to assure valid basis and arguments to generate our own conclusions.

In the part of the thesis, which was principally dedicated to the Biblical eco-humanism, these findings are compared with different sections in the Bible. These sections are more important for the accurate definition of authentic Biblical relation humankind – nature; and for defining the grounds of Biblical nature protection ethics.

Among literature, which is available and which comprehensively and in detail examines the problem of Jahvist (which is particularly important Biblical source to set the grounds of Biblical nature protection ethics), Hiebert's work is more closely evaluated. The Jahvist story is proven to have very often been overlooked from early times, ignored or not

rightfully appreciated. Accordingly, we have concluded that Jahvist story was in most cases the victim of reductionism, at least regarding the formation of traditional relation humankind – nature.

In continuation we have used synthesis to describe the basics of Biblical eco-humanism, and Biblical nature protection ethics proven as non-confessional and up-to-date platform, which can effectively respond to the demands of modern secular society for a joint cooperation in nature protection.

Findings and conclusions of this work challenge theology, the interpreters of the Bible, the official representatives of Christian Churches and all the experts in the field of environmental ethics, nature protection and environmentalism, with some new facts and cognitions, and with some new tasks, accordingly.

By that we do not only refer to new terms like zoo-agape, Biblical eco-humanism, husbandman-king, grown-up anthropocentrism or redemption-centrism, but above all the proven groundless reference of the Bible as a source which sets the grounds for destructive relation of humankind towards nature.

On the contrary, this work proves that as well as within the pastoral-theological as laic educational process Biblical tradition should be clearly outlined as an important source of significant reference, though often being misused. Interpretations of the Bible, if safe of any reductionism, can teach us about the true nature of nature and how to accept the responsibility for the nature as our everlasting duty. Therefore, in the deepest sense of the Bible there can only be the relation of humankind towards nature, which leads to lasting justness, cohabitation and peace, and which recognizes nature's significance and position from the very beginning onward to the appearance of humankind.

In our conclusion we have presented basic attributes of Biblical eco-humanism and Biblical nature protection ethics and have pointed the findings of our research. We are convinced that this gives an affirmative answer to the question, whether Biblical nature protection ethics is justified to represent unquestioned and firm foundation to surmount the conflicts between anthropocentrism and eco-centrism.

10 VIRI

- Abbey E. 1988. *Desert solitaire*. Tucson, University of Arizona Press.
- Abram D. 1997. *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. New York, Vintage Books.
- A catechism of creation 2005: an episcopal understanding.
<http://www.dfms.org/documents/CreationCatechism.pdf> (14.1.2009)
- Adams C. 1995. Destabilizing patriarchal consumption. V: *This sacred earth: religion, nature, and environment*. Gottlieb R.S. (ur.). Routledge: 397–401.
- Adams W. M. 2004. *Against extinction: the story of conservation*. London, Earthscan.
- Akvinski T. 2008. *Of god and his creatures*.
<http://www.ccel.org/ccel/aquinas/gentiles.html> (odlomek iz: *That God is one*) (14.1.2009)
<http://www.ccel.org/ccel/aquinas/gentiles.iv.xxxvii.html#iv.xxxvii-p8.5>
(v opombah; 9.4.2008)
- Alexander R. D. 1987. *The biology of moral systems*. N.Y., Hawthorne, Aldine de Gruyter.
- Allen Gunn P. 1995. The woman I love is a planet: the planet I love is a tree. V: *This sacred earth: religion, nature, and environment*. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 364–368.
- Alt A. 1968. *The God of the fathers*. V: *Essays on old testament history and religion*. Wilson R. A. (prev.). Garden City, NJ, Archer Books.
- Alt F. 2002. *Der ökologische Jesus: Vertrauen in die Schöpfung*. München, Der Riemann Verlag.
- Altner G. 1975. *Zwischen Natur und Menschengeschichte: antropologische, biologische und ethische Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie*. München.
- Altner G. 1987. *Die Überlebenskrise in der Gegenwart: Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie*. Darmstadt.
- Altner G. 1989. *Oekologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*. Stuttgart, Kreuz Verlag.
- Altner G. 1996. Koncept održivosti između zahtjeva i stvarnosti - s posebnim osvrtom na kulturne, tehnopolitičke i društvene probleme. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 5, 3: 295-310.
- Amery C. 1972. *Das Ende der Vorsehung: die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek bei Hamburg.
- Anderson B. 1975. Human dominion over nature. V: *Biblical studies in contemporary thought*. Ward M (ur.). Burlington, VT, Trinity College Biblical Institute.
- Anderson B. 1983. Creation and ecology. *American journal of theology and philosophy*, 1: 14-30.

- Anderson B. 1992. Subdue the Earth: what does it mean? Bible review, 4, 10.
- Anderson B. 1994. From creation to new creation. Minneapolis, Augsburg Fortress.
- Ankerberg J., Weldon J. 1993. The Facts on creation vs. evolution. Harvest House Publishers. (del objavljen v: What is the Probability of Evolution Happening Solely by Natural Means? Part 3)
http://www.ankerberg.org/Articles/_PDFArchives/science/SC3W0102.pdf (8.4.2008)
- Anko B. 1995. Intrinzična vrednost narave. Kočevski naravni park, 3: 5.
- Anko B. 2000. Program varstva okolja in okoljska vzgoja. Okoljska vzgoja v šoli, 2, 2: 5-9.
- Armstrong K. 2005. Kratka zgodovina mita. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Armstrong K. 2006. Zgodovina Boga. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Armstrong S. (ur.), Botzler R. G. (ur.). 1998. Environmental ethics: convergence and divergence. New York, McGraw Hill.
- Artić M. 2003. O simboličkoj viziji prirode u kršćanskoj tradiciji. Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline, 12, 3/4: 165-177.
- Attfield R. 1991. The ethics of environmental concern. 2nd ed. Atlanta, Ga., University of Georgia Press.
- Attfield R. 2003. Environmental ethics: an overview for the twenty-first century. Cambridge, Polity Press.
- Attfield R. 2006. Creation, evolution and meaning. Ashgate Pub Co.
- Attfield R. 2009. Social history, religion, and technology: an interdisciplinary investigation into Lynn White, Jr.'s »Roots«. V: Environmental ethics, 31, 1: 31-50.
- Auer A. 1985. Umweltethik: ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. Düsseldorf.
- Avguštin A. 1984. Izpovedi. Sovre A. (prev.), (Cerkveni očetje 3). Celje, Mohorjeva družba: 389 str.
- Avguštin. 1955. La Trinite. 1. del. Hendrix E. (uvod), Mellet M., Camelot Th. (prev. in opombe 1. del). Agaesse P. (prev. 2. del), Moingt J. (opombe 2. del). Paris.
- Bakken P., Gibb Engel J., Engel J. R. 1995. Ecology, justice, and Christian faith: a critical guide to the literature. Westport, CN, Greenwood Press.
- Barbour G. I. 1993. Ethics in an age of technology. SCM Press.
- Barbour G. I. 1997. Religion and science: historical and contemporary issues. San Francisco, Harper.
- Barbour G. I. 2000. When science meets religion. San Francisco, Harper.
- Barbour G. I. 2002. Nature, human nature and God. Fortress Press.
- Beck U. 1992. Risk society: towards a new modernity. London, New Delhi, Thousand Oaks, SAGE Publications.
- Benedikt XVI. 2008. Božična poslanica.
<http://www.rtvsl.si/play/zrcalo-tedna/ava2.25372946/> (29.12.2008)
- Bender F. L. 2003. The culture of extinction: toward a philosophy of deep ecology. Amherst, NY, Humanity Books.

- Benson J. 2000. Environmental ethics: an introduction with readings. New York, London, Routledge.
- Bentham J. 1948. An introduction to the principles of morals and legislation. New York, Hafner Press.
- Bentham J. 1970. Anarchical fallacies. V: Human rights. Melden A. I. (ur.). Belmont, Wadsworth.
- Beravs T. 1999. Svetovne religije in ekologija: odnos svetovnih religij do naravnega okolja: diplomsko delo. Ljubljana.
- Berdjajev N. 1927-1928. Filozofija svobodnega duha: problematika i apologija hristianstva. Pariz.
- Berdjajev N. 1937. Duh' i real'nost. Osnovy bogočelovečeskoj duhovnosti. Pariz.
- Bergmann S. 1995. Geist, der Natur befreit: die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag.
- Bergmann S. 2002. Raum und die Gerechtigkeit: ethische Perspektiven eines großräumigen Umweltschutzes. V: Grossräumiger Umweltschutz. Hahlweg D. in sod. (ur.). (Schriftenreihe für Ökologie und Ethologie, 28). Wien, Facultas-Verlag: 33-58.
- Bergmann S. 2005. Space and spirit: towards a theology of inhabitation. V: Architecture, aesth/ethics and religion. Bergmann S. (ur.). Frankfurt-am-Main, IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Berry T. 1987. Economics: its effects on the life systems in the world. V: Thomas Berry and the new cosmology. Lonergan A. (ur.), Richards C. (ur.). Mystic. CT, Twenty-Third Publications.
- Berry T. 1990. The dream of the earth. San Francisco, Sierra Club Books.
- Berry W. 1986. The unsettling of America: culture and agriculture. San Francisco, Sierra Club Books.
- Berry W. 1987. Altars of unhewn stone: science and the earth. San Francisco, North Point Press.
- Berry W. 1987a. Does community have a value? V: Home Economics. New York, North Point Press.
- Biblija 2008. Sveto pismo na internetu. Svetopisemska Družba Slovenije. www.biblija.net (14.1.2009)
- Birnbacher D. (ur.). 1980. Ökologie und Ethik. Stuttgart, P. Reclam.
- Black R. 2008. Stopping the next extinction wave. <http://news.bbc.co.uk/1/hi/sci/tech/4780876.stm> (8.4.2008).
- Bloch E. 1955. Das Prinzip Hoffnung. Bd. 2. Berlin, Aufbau.
- Bohanec F. 1963. Ep o Gilgamešu: spremna beseda. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Böhme G. 1992. Natürlich Natur: über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a. M.
- Bookchin M. 1987. Social ecology versus »deep ecology«. Green perspectives, 4/5.

- Bookchin M. 1990. *Remaking society: pathways to a green future*. Boston, South End Press.
- Bookchin M, Foreman D. 1991. *Defending the earth*. Boston, South End Press.
- Bowers C. A. 1995. *Educating for an ecologically sustainable culture: rethinking moral education, creativity, intelligence, and other modern orthodoxies*. Albany, State University of New York Press.
- Branagh K. (režiser) 1994. *Frankenstein*. Shelley M. (knjižna predloga), Lady S. (scenarij). American Zoetrope. (DVD).
- Brennan A. (ur.). 1995. *The ethics of the environment*. Aldershot, Hampshire, UK, Dartmouth.
- Brennan A. 1988. *Thinking about nature: an investigation of nature, value, and ecology*. London, Routledge.
- Brown C. S. (ur.), Toadvine T. (ur.). 2003. *Eco-phenomenology: back to the earth itself*. Albany, State University of New York Press.
- Brown C. S. (ur.), Toadvine T. (ur.). 2007. *Nature's edge: boundary explorations in ecological theory and practice*. Albany, State University of New York Press.
- Brück M. 1992. *Verantwortung für die Schöpfung in den Weltreligionen*. Golser K. (ur.). Innsbruck, Wien, Tyrolia.
- Brueggemann W. 1982. *Genesis*. Atlanta, John Knox.
- Budiansky S. 1996. *Nature's keepers: the new science of nature management*. London, Orion house.
- Callicott J. B. 1980. Animal liberation: a triangular affair. V: *Applied ethics: critical concepts in philosophy*. (Environmental Ethics, 2). Chadwick R. (ur.), Schroeder D. (ur.). London, New York, Routledge: 84-114.
- Callicott J. B. 1984. Non-anthropocentric values and environmental ethics. *American Philosophical Quarterly*, 21, 4: 299-309.
- Callicott J. B. 1989. In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy. Albany, N.Y., State University of New York Press: 340 str.
- Callicott J. B. 1990. The case against moral pluralism. V: *Environmental ethics* 12: 9-24.
- Callicott J. B. 1991. Genesis and John Muir. V: *Covenant for a new creation: ethics, religion, and public policy*. Robb C. S. (ur.), Casebolt C. S. (ur.). Maryknoll, N.Y., Orbis: 107-140.
- Callicott J. B. 1994. Moral monism in environmental ethics defended. V: *Journal of philosophical research*, 19: 51-60.
- Callicott J. B. 1994. *Earth's insights: a multicultural survey of ecological ethics from the Mediterranean basin to the Australian outback*. Berkeley, Calif., University of California Press.
- Callicott J. B. 1995. Intrinsic value in nature: a metaethical analysis. *Electronic journal of analytic philosophy*, 3: 4. in 5. odstavek.
- Callicott J. B (ur.), Nelson M. P. (ur.). 1998. *The great new wilderness debate*. Athens, University of Georgia Press.

- Callicott J. B. 1999. *Beyond the land ethic: more essays in environmental philosophy*. Albany, N.Y., State University of New York Press.
- Callicott J. B. (ur.), Palmer C. (ur.). 2004. *Environmental philosophy: critical concepts in the environment: vol. 5*. London, New York, Routledge: 402 str.
- Caputo J. 1993. *Heidegger and theology. V: The Cambridge companion to Heidegger*. Guignon C. (ur.). Cambridge.
- Carr B. (ur.). 2007. *Universe or multiverse?* Cambridge, Cambridge University Press.
- Carruthers P. 1998. Natural theories of consciousness. *European journal of philosophy*, 2: 203-222.
- Carson R. 1972. *Nema pomlad*. Ljubljana, DZS.
- Cataldi S. L. (ur.), Hamrick W. S. (ur.). 2007. *Merleau-Ponty and environmental philosophy: dwelling on the landscapes of thought*. Albany, State University of New York Press.
- Catton W. R. Jr., Dunlap R. E. 1980. A new ecological paradigm for post-exuberant sociology. *American behavioral scientist*, 24, 1: 15-47.
- Cavalieri P. 2006. *Živalsko vprašanje: za razširjeno teorijo človekovih pravic*. Ljubljana, Krtina.
- Cerkveni očetje. 1983. Celje, Mohorjeva družba.
- Chalier C. 1989. *L'Alliance avec la nature*. Paris, Cerf.
- Cifrić I. 1992. Čovjek između prirode i tehnike: antropocentrizam, naturalizam, tehnicizam među studentima: usporedba istraživanja 1988. i 1992. *Revija za sociologiju, sociologijski tromjesečnik*, 23, 3/4: 179-192.
- Cifrić I. 1992a. Elementi ekološke strukture Genesisa. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 1, 1: 19-35.
- Cifrić I. 1994. Antropocentrizam i naturalizam - uporišta modernog mišljenja. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 3, 2: 123-147.
- Cifrić I. 1997. Traganje za svjetskim ekološkim etosom. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 6, 1/2: 53-70.
- Cifrić I. 2002. Dubinski ekološki pokret: »ekozofija T« Arne Naessa. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 11, 1/2: 29-57.
- Cifrić I. 2002a. Okoliš i održivi razvoj. Zagreb, HSD i Zavod za sociologiju Filozofskog Fakulteta.
- Cifrić I. 2005. Antropocentrična i biocentrična odgovornost za život. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 14, 3: 195-215.
- Cifrić I. 2006. Odnos prema životu: kontekst biocentrične orijentacije. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 15, 1/2: 43-79.
- Claeys K. 1987. *Die Bibel bestätigt das Weltbild der Naturwissenschaft*. 2nd ed. Christiana-Verlag.
- Clapsis E. 2000. *Orthodoxy in conversation: orthodox ecumenical engagements*. Geneva, WCC Publications.

- Clark S. R. L. 1984. The moral status of animals. New York, Oxford, Oxford University Press.
- Cobb J. B. 1995. Is it too late?: a theology of ecology. Rev. ed. Denton, Environmental Ethics Books.
- Cobb J. B. Jr. 1992. Sustainability, economics, ecology, and justice. Maryknoll, NY, Orbis Books.
- Cobb J. B. Jr. 1993. Postmodern Christianity in quest of eco-justice. V: After nature's revolt: eco-justice and theology. Hessel D. (ur.). Minneapolis, Augsburg Fortress: 21-22.
- Coetzee J. M. 2004. Život životinja. Zagreb, AGM.
- COF 2008. The Center for environmental philosophy.
<http://www.cep.unt.edu/centerfo.html> (14.1.2009)
- Coff C. 2006. The taste for ethics: an ethic of food consumption. Dordrecht, Springer.
- Cohen C. 1986. The case for the use of animals in biomedical research. New England journal of medicine, 315: 865-870.
- Collin P. H. 1997. Dictionary of ecology and the environment. 3rd ed. Peter Collin Publishing.
- Conradie E. 2005. An ecological Christian anthropology: at home on earth? Ashgate.
- Conradie E. 2006. Christianity and ecological theology: resources for further research. Sun Press.
- Cooper D. (ur.). 1992. The environment in question: ethics and global issues. London, New York, Routledge.
- Cooper D. (ur.), Palmer J. (ur.). 1998. Spirit of the environment: religion, value and environmental concern. New York, London, Routledge.
- Cooper T. 1990. Green Christianity: caring for the whole creation. London, Spire.
- Coward H. (ur.), Maguire D. C. (ur.). 2000. Visions of a new earth: religious perspectives on population, consumption, and ecology. Albany, N.Y., State University of New York Press.
- Cox H. 1965. The secular city: secularization and urbanization in theological perspective. Collier Books.
- Cuomo C. J. 1998. Feminism and ecological communities: an ethics of flourishing. London, Routledge.
- Curry P. 2006. Ecological ethics: an introduction. Cambridge, Polity Press.
- Curtin D. 2005. Environmental ethics for a postcolonial world. Lanham, MD, Rowman and Littlefield Publishers.
- Dallmeyer D. G. (ur.). 2003. Values at sea: ethics for the marine environment. Athens, University of Georgia Press.
- Darier É. (ur.). 1999. Discourses of the environment. Oxford, Blackwell Publishers.
- Dawkins R. 1996. River out of eden: a Darwinian view of life. London, Phoenix.
- Dawkins R. 2006. The selfish gene. 30th anniversary ed., Oxford, Oxford University Press.
- Dawkins R. 2007. Bog kot zabloda. Ljubljana, Modrijan.

- De Jonge E. 2004. Spinoza and deep ecology: challenging traditional approaches to environmentalism. Aldershot, Ashgate.
- Deane-Drummond C. 1996. A handbook in theology and ecology. London, SCM Press.
- Deckers J. 2004. Christianity and ecological ethics: the significance of process thought and a panexperientialist critique of strong anthropocentrism. *Ecotheology*, 9, 3: 359.
- Dekker P., Ester P., Nas M. 1999. Christianity and environmental attitudes in Europe: a comparative study. V: *Modern society and values: a comparative analysis based on ISSP project*. Toš N. in sod. (ur.). Ljubljana, Faculty of Social Sciences, ZUMA, Center for Survey Research and Methodology: 361-381.
- Deontologija. Wikipedia.
http://en.wikipedia.org/wiki/Deontological_ethics (14.1.2009)
- Derr P. G., McNamara E. M. 2003. Case studies in environmental ethics. Lanham, MD, Rowman and Littlefield Publishers.
- DesJardins J. (ur.). 1999. Environmental ethics: concepts, policy, theory. Mountain View, Calif., Mayfield Publishing.
- DesJardins J. 2006. Environmental ethics: an introduction to environmental philosophy. 4th ed. Belmont, CA, Wadsworth.
- Devall B. 1980. The deep ecology movement. *Natural resources journal*, 10, 2.
- Devall B., Sessions G. 1985. Deep ecology. Salt Lake City, Peregrine Smith.
- Devall W., Sessions G. 1985. Deep ecology: living as if nature mattered. Salt Lake City, Utah, Gibbs Smith.
- Dewitt C. B. 1994. Earth wise: a biblical response to environmental issues (Issues in Christian living). Faith alive Christian resources.
- Dionizij A. On the divine names. Migne J. P., PG (*Patrologiae Graecae*) 3, 869CD-872A.
- Dionizij A. 1991. O mistični teologiji in poslanice 1-5. *Nova revija*, 111/112: 1049-1057.
- Dobel P. 1977. The Judeo-Christian stewardship attitude to nature. *Buddhist-Christian studies*, 32.
- Dokler A. 1915. *Grško-slovenski slovar*. Ljubljana, Knezoškofijski zavod sv. Stanislava.
- Domazet A. 2000. Strahopoštovanje pred životom kod Alberta Schweitzera. V: *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 9, 1/2: 35-47.
- Dower N. (ur.) 1989. Ethics and environmental responsibility. Aldershot, Brookfield USA.
- Drengson A. 1989. Beyond environmental crisis: from technocrat to planetary person. New York, Peter Lang Publishing.
- Drengson A. (ur.), Inoui Y. (ur.). 1995. The deep ecology movement: an introductory anthology. Berkeley, CA, North Atlantic Books.
- Drewermann E. 1983. Der tödliche Fortschritt: von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums. 3. erweiterte Aufl. Regensburg, F. Pustet.
- Dürr H. P. 1994. Respekt vor der Natur – Verantwortung für die Natur: Gespräche mit Michael Haller. Zürich, Pendo-Verlag.
- Edwards D. 1995. Jesus the wisdom of God: an ecological theology. Homebush, N.S.W., St Paul's.

- Eisler R. 1995. Messages from the past: the world of the goddess. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 369–381.
- Eksistencializem 2008.
<http://www.britannica.com/eb/article-68501/Existentialism>, (18.4.2008)
- Eliade M. 1954. The myth of the eternal return or, cosmos and history. Princeton, Princeton University Press.
- Eliade M. 1996. Zgodovina religioznih verovanj in idej 1-3. Ljubljana, DZS.
- Elliot H. 2005. Ethics for a finite world: an essay concerning a sustainable future. Golden, CO, Fulcrum Publishing.
- Elliot R. 1985. Meta-ethics and environmental ethics. *Metaphilosophy*, 16.
- Elliot R. 1997. Faking nature: the ethics of environmental restoration. London, Routledge.
- Empatija 2008.
<http://sl.wikipedia.org/wiki/Empatija> (26.4.2008).
- Engels F. 1970. Dijalektika prirode. Beograd, Kultura.
- Environmental dilemmas: ethics and decisions. 1993. Berry R. J. (ur.). London, Chapman & Hall.
- Environmental ethics: divergence and convergence. 1998. Botzler R. G. (ur.), Armstrong S. J. (ur.). 2nd ed. Boston (Mass.), McGraw-Hill.
- E-slovar 2008.
<http://i.eslovar.com/intrinzen.html> (14.1.2009)
- Ethics education 2005. A journal for applied philosophy and ethics in the Christian tradition, 11, 2.
http://cathlink.acu.edu.au/Ethics_Education_v11_i2_2005.pdf (18.4.2008)
- Evans J. C. 2005. With respect for nature: living as part of the natural world. Albany, State University of New York Press.
- Fabel A. (ur.), St. John D. (ur.). 2003. Teilhard in the 21st century: the emerging spirit of earth. Maryknoll, NY, Orbis Books.
- Faganel J. 2007. Ema Krška: hagiografije. Celje, Celjska Mohorjeva družba.
- Farber P. L. 1994. The temptations of evolutionary ethics. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Farkas J. 2008. Did god create the heaven and the earth out of nothing or out of pre-existent matter?
<http://www.bcmmin.org/create.html> (5.2.2008)
- Ferry L. 1998. Novi ekološki red: drevo, žival in človek. 1. izd. Ljubljana, Krtina.
- Foltz B. V. 1995. Inhabiting the Earth: Heidegger, environmental ethics, and the metaphysics of nature. Amherst, NY, Humanity Books.
- Foltz R. 2003 (ur.). Worldviews, religion, and the environment: a global anthology. Australia, Belmont (CA), Thomson/Wadsworth.
- Foreman D. 1991. Confessions of an eco-warrior. New York, Harmony.
- Fox M. 1988. The coming of the cosmic Christ: the healing of mother earth and the birth of a global renaissance. San Francisco, Harper & Row.

- Fox W. 1989. The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels. *Environmental ethics*, 11: 5-25.
- Fox W. 1990. *Toward a transpersonal ecology: the context, influence, meanings, and distinctiveness of the deep ecology approach to ecophilosophy*. Boston, Shambhala Publications.
- Fox W. 1995. Transpersonal ecology and the varieties of identification. V: *This sacred earth: religion, nature, and environment*. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 436-444.
- Fox W. (ur.). 2000. *Ethics and the built environment*. London, New York, Routledge.
- Fox W. 2006. *A theory of general ethics, human relationships, nature, and the built environment*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Frey R. G. 1980. *Interest and rights: the case against animals*. Oxford, Clarendon Press.
- Frey R. G. 1987. Animal parts, human wholes. V: *Biomedical ethics reviews*. Humber J. M. (ur.), Almeder R. F. (ur.). Clifton (N.J.), Humana Press.
- Friedrich G. 1982. *Ökologie und Bibel: neuer Mensch und alter Kosmos*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer Verlag.
- Gaard G. 1994. *Ecofeminism, women, animals, and nature*. Philadelphia, Temple University Press.
- Gauchet M. 1985. *Le désenchantement du monde*. Pariz, Gallimard.
- Gehlen A. 1990. *Čovjek, njegova priroda i njegov položaj u svijetu*. Sarajevo, Veselin Masleša, Svjetlost.
- Gewirth A. 1978. *Reason and morality*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Gewirth A. 1981. The basis and content of human rights. V: *Nomos 23: human rights*. Pennock J. R. (ur.), Chapman J. W. (ur.). New York, New York University Press.
- Gewirth A. 1982. *Human rights*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Gilcrest D. W. 2002. *Greening the lyre: environmental poetics and ethics*. Reno, University of Nevada Press.
- Global resources analysis 2008. Volume I/II/III (draft version May 18, 2008). Holland, Economical Development Organization, Indus Corporation.
- Globokar R. 2002. *Verantwortung für alles, was lebt: von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*. Editrice pontificia Universita Gregoriana.
- Godfrey-Smith W. 1980. The rights of non-humans and intrinsic values. V: *Environmental philosophy*. Mannison (ur.), McRobbie (ur.), Routley (ur.).
- Goodin R. 1990. International ethics and environmental crisis. *Ethics and international affairs*, 4.
- Gore A. 2007. *Neprijetna resnica: svetovna nevarnost globalnega ogrevanja in kako lahko ukrepamo*. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Gori N. 2008. The new forms of social sin: a meeting with the regent of the penitentiary at the conclusion of the course for confessors. *L'Osservatore Romano* (9. marec).
- Gorke M. 2003. *The death of our planet's species: a challenge to ecology and ethics*. Nevers P. (prev.). Washington D.C., Island Press.

- Goršak B. 2003. Rastlinstvo vodnih habitatov ob Muri in njihovo varstvo: magistrsko delo. Ljubljana.
- Göteborgska strategija (2001).
http://www.europarl.europa.eu/summits/pdf/got1_en.pdf (30.12.2008)
- Gottlieb R. 1995. *This sacred earth: religion, nature, and environment.*; 1st ed. Routledge.
- Gottlieb R. 2006. *The Oxford handbook of religion and ecology.* Oxford, Oxford University Press.
- Gowan J. A. 2005. The fractal organization of nature. *Advances in systems, signals, control and computers*, 3: 119-123.
<http://www.people.cornell.edu/pages/jag8/fractal.html>; Cornell University (8.4.2008)
- Grad A., Škerlj R., Vitorovič N. 1994. *Veliki angleško-slovenski slovar.* Ljubljana, DZS.
- Granberg-Michaelson W. 1992. *Redeeming the creation.* Geneva, WCC Publications.
- Green K. 1996. Two distinctions in environmental goodness. *Environmental values*, 5.
- Greshake G. 1986. *Gott in allen Dingen finden: Schöpfung und Gotteserfahrung.* Freiburg.
- Greshake G. 1992. *Wenn Leid mein Leben lähmt: leiden – Preis der Liebe?* Freiburg.
- Griffin D. R. 1992. *Animal minds.* Chicago, The University of Chicago Press.
- Griffin S. 1995. Excerpt from *woman and nature: the roaring inside her.* V: *This sacred earth: religion, nature and environment.* Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 361–363.
- Grizzle R. E., Barrett C. B. 1998. The one body of Christian environmentalism. *Zygon*, 33, 2: 233–253.
- Grmič V. 1994. Odgovornost za naravo. V: *Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik.* Tarman K. in drugi (ur.). 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport: 233-241.
- Grmič V. 1996. Ekološka etika. V: *Profesionalna etika pri delu z ljudmi.* Toplak L. (ur.). Ljubljana, Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno: 283-291.
- Grmič V. 2001. Ekološka teologija – Bog in temelji evangelijskega etosa. *Znamenje*, 31, 5/6: 3-13.
- Gruen L. (ur.), Jamieson D. (ur.). 1994. *Reflecting on nature: readings in environmental philosophy.* New York, Oxford University Press.
- Gudorf C. E., Huchingson J. E. 2003. *Boundaries: a casebook in environmental ethics.* Washington, D.C., Georgetown University Press.
- Günzler C. 1988. *Ehrfurcht vor dem Leben: Albert Schweitzers Ethik als Grundimpuls für die Umwelterziehung.* V: *Ethik und Erziehung.* Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: 171-202.
- Günzler C. (ur.), Grässer E. (ur.). 1990. *Albert Schweitzer heute: Brennpunkte seines Denkens.* Tübingen.
- Günzler C. 1996. *Albert Schweitzer: Einführung in sein Denken.* München.
- Hall J. D. 1990. *The steward: a biblical symbol come of age.* Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- Hancock J. 2003. *Environmental human rights: power, ethics and law.* Aldershot, Burlington, Ashgate.

- Hargrove E. C. 1986. Religion and environmental crisis. University of Georgia Press.
- Hargrove E. C. 1989. Foundations of environmental ethics. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Hargrove E. C. 1992. Beyond spaceship earth: environmental ethics and the solar system. University of North Texas.
- Hargrove E. C. 1992a. The animal rights: environmental ethics debate: the environmental perspective. State University of New York Press.
- Hargrove E. C. 1995. Faces of environmental racism. Rowman & Littlefield Publishers.
- Hargrove E. C. 1996. Foundations of environmental ethics. Environmental Ethics Books.
- Hart J. 1984. The spirit of the earth: a theology of the land. New York, Paulist Press.
- Hart J. 2004. What are they saying about environmental theology. New York, Paulist Press.
- Hartman T. 1992. Sto let varovanja pragozdov na Slovenskem. Dolenjski zbornik: 109-116.
- Haught J. F. 1995. Christianity and ecology. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 270–285.
- Heidegger M. 1967. Izbrane razprave. Urbančič I. (prev.), Majer B. (avtor dodat. besedila). Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Heidegger M. 1995. Uvod v metafiziko. Ljubljana, Slovenska matica.
- Heidegger M. 2005. Bit in čas. Ponatis. Ljubljana, Slovenska matica.
- Hendry G. 1980. Theology of nature. Philadelphia, Westminster.
- Hessel D. T. 1996. Ecumenical ethics for earth community. Theology & public policy, 8, 1/2: 22.
- Hessel D. T. (ur.), Radford-Ruether R. (ur.). 2000. Christianity and ecology: seeking the well-being of earth and humans. (Religions of the world and ecology series). Center for the Study of World Religions Harvard Divinity School.
- Hessel D. T. 2002. Sustainability as a religious and ethical concern. V: Stumbling toward sustainability. Dernbach J. (ur.). Washington, DC, Environmental Law Institute.
- Hessel D. T. 2004. Becoming a church for ecology and justice. V: The prophetic call: celebrating community, earth, justice, and peace. Sanborn H. (ur.). St. Louis, Chalice Press.
- Hiebert T. 1996. The Yahwist's landscape: nature and religion in early israel. New York, Oxford University Press.
- Hirsch H. G. 2000. Umwelt, Natur und Moral: eine Kritik an Hans Jonas, Vittorio Hösle und Georg Picht. Freiburg i.Br., München.
- Hoffman A. (režiser). 2000. Red planet. Pfarrer C. (scenarij). Village Roadshow Pictures.
- Hribar T. 2003. Dar biti: darovanje in žrtvovanje. Ljubljana, Slovenska matica.
- Hüttermann A. H., Hüttermann A. P. 2002. Am Anfang war die Ökologie. München, Verlag Antje Kunstmann.
- Jäger W. 1960. Gregorii Nysseni opera. Kritična izdaja. Leiden.

- Janežič M. 2001. Etika kot temeljno izhodišče za ohranjanje narave in okolja: diplomsko delo. Ljubljana.
- Jannaras C. 1991. Heidegger in Areopagit ali o Božji odsotnosti in nespoznatnosti. V: Nova revija, 11, 111/112: 1021-1048.
- Jaspers K. 1949. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. 1st ed. München, Piper Verlag.
- Jezus Kristus, prinašalec žive vode. 2003. (Cerkveni dokumenti 104). Valenčič R. (ur.). Ljubljana, Družina: 117 str.
- Johnson L. E. 1991. A morally deep world: an essay on moral significance and environmental ethics. Cambridge, Cambridge University Press.
- Jonas H. 1984. Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. I. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Jonas H. 1990. Princip odgovornosti: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju. Novakov S. (prev.), Šarčević A. (avtor dodat. besedila). Sarajevo, Veselin Masleša.
- Jonas H. 1992. Hudemu koncu bliže: pogovor s filozofom tehnike Hansom Jonasom o človekovem ravnanju z naravo. Naši razgledi, 41, 11: 353-355.
- Jonas H. 1994. Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt am Main, Leipzig, Insel.
- Jonas H. 1997. Od gnoze k načelu odgovornosti. Perko J. (prev.). 2000, 99/100/101: 221-235.
- Jonas H. 2006. Heidegger in teologija. Jagodic L. (prev.). Tretji dan, 35, 9/10: 2-19.
- Jukić J. 2002. Ekologija u novoj religioznosti. Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline, 11, 1/2: 57-81.
- Jurić H. 2000. Princip očuvanja života i problem odgovornosti. V: Izazovi bioetike. Čović, A. (ur.). Zagreb, Pergamena i HFD: 141-148.
- Kalanj R. 1995. Descartesova krivnja. Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline, 4, 4: 319-330.
- Kant I. 1963. Lectures on ethics. Hackett, Indianapolis.
- Kant I. 2003. Kritika praktičnega uma. Riha R. (prev.). 2. natis. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kant I. 2005. Utemeljitev metafizike nravi. Riha R. (prev. in avtor dodat. besedila). Ljubljana, ZRC SAZU, Založba ZRC.
- Katz E., Light A., Rothenberg D. 2000. Beneath the surface: critical essays in the philosophy of deep ecology. Cambridge, MA, MIT Press.
- Kaufman G. 1972. A problem for theology: the concept of nature. Harvard theological review, 65: 353-356.
- Kearns L. (ur.), Keller C. (ur.). 2007. Eco-spirit: religions and philosophies for the earth. Fordham University Press.
- Keller C. 1997. The lost fragrance: protestantism and the nature of what matters. American Academy of Religion, 65: 355-370.
- Kempčan T. 1920. Hoja za Kristusom. Jugoslovanska knjigarna. 2. izd. Kalan A. (prev.). Ljubljana.

- Kempton W., Boster J. S., Hartley J. A. 1996. Environmental values in American culture. London, Cambridge (Mass), MIT Press.
- Kennedy G. 2007. An ontology of trash: the disposable and its problematic nature. Albany, State University of New York Press.
- Kinsley D. 1995. Ecology and religion. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Kinsley D. 1996. Christianity as ecologically harmful. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Rutledge.
- Kirn A. (ur.). 1985. Pasti razvoja: ekološke študije. Ljubljana, ČZDO Komunist.
- Kirn A. 1985a. Ekološke omejitve in protislovja družbenega razvoja. Ljubljana, RSS.
- Kirn A. 1987. Vrednotni temelji in vrednotne razsežnosti znanosti: letno poročilo. Ljubljana, RSS.
- Kirn A. (ur.). 1988. Znanost v družbenovrednotnem svetu: zbornik. 1. natis. Ljubljana, Delavska enotnost.
- Kirn A. (ur.). 1991. Ekologija-ekonomija-entropija. Maribor, Aram.
- Kirn A. 1992. Ekološka (okoljska) etika. Maribor, Aram.
- Kirn A. 1992a. Od antropocentrične k ekocentrični etiki ali od etike gospodarjenja nad naravo k etiki sožitja. Raziskovalec, 22, 3: 6-19.
- Kirn A. 1998. Nekoliko temeljnih dilema ekološke etike. Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline, 7, 3: 257-270.
- Kirn A. 1998a. Između ontološke i antropološke opasnosti: Martin Heidegger i "usuda biti". Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline, 7, 4: 331-341.
- Kirn A. 1998b. Samo človekove moralne dolžnosti ali tudi pravice živali? Raziskovalec, 27, 5: 86-90.
- Kirn A. 2003. Ekološka/okoljska zavest Slovencev na pragu tretjega tisočletja. V: Teorija in praksa, 40, 1: 17-36.
- Kirn A. 2004. Narava, družba, ekološka zavest. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- Kirn A. 2008. »Etika, varstvo narave in varstvo okolja«. (osebni vir, maj 2008)
- Kirn A. 2008a. Varstvo narave in kriza napredka. Varstvo narave, 21: 25-40.
- Klopčič V. 2000. Vrednote človeka in izziv ohranjanja naravne dediščine: magistrsko delo. Ljubljana.
- Kocijančič G. 1991. Bivajoči in bivajoče. Nova revija, 10, 111/112: 1058-1076.
- Kocijančič G. 1992. Bivajoče in skrivnost. Nova revija, 11, 125: 1017-1038.
- Kocijančič G. 2007. O biti(h).
http://www.kud-logos.si/logos_1_2007.asp (14.1.2009)
- Kodrin M. 1999. Ekološka etika: diplomsko delo. Zgornji Boč.
- Kohák E. V. 2000. The green halo: a bird's-eye view of ecological ethics. Erazim V. (prev.). Chicago, La Salle, IL, Open Court.
- Konfucij 2008. Analekta.
<http://friesian.com/confuciu.htm>, (8.4.2008)
- Korsgaard C. M. 1983. Two distinctions in goodness. V: The philosophical review, 92.

- Korthals M. 2004. Before dinner: philosophy and ethics of food. Dordrecht, Springer.
- Körtner U. H. J. 1988. Ehrfurcht vor dem Leben – Verantwortung für das Leben: Bedeutung und Problematik der Ethik Albert Schweitzers. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 85: 329-348.
- Kos D. 1993. Spreminjanje ekološke zavesti in vidiki ekološke mobilizacije. V: Ekološke sondeže. Toš N. (ur.). Ljubljana, FDV-IDV: 45-74.
- Kovač E. 1993. Hvalnica stvarstva svetega Frančiška Asiškega. Celovski zvon, 11, 38: 37-42.
- Kovač E. 1993. Zaveza z naravo. Dom in svet: zbornik: 21-28.
- Kovač E. 2004. Izgon iz raja. Družina, 32.
- Kovač E. 2007. Goslač med nebom in zemljo. Družina, 42.
- Kovač E. 2007a. »Misel filozofa Levinasa«. Ljubljana. (osebni vir, Ljubljana, 2007).
- Kovač E. 2008. »Darežljivost biti«. (osebni vir, Ljubljana, oktober, 2008).
- Kovačič A. 2002. Filozofski vidik ekološke krize: diplomsko delo. Ljubljana.
- Kovel J. 2002. The enemy of nature: the end of capitalism or the end of the world? London, New York, Zed Books.
- Kožuh Š. 1988. Človekov odnos do stvarstva: ekološki problemi v luči teologije: diplomsko delo. Ljubljana.
- Kranjac T. 2004. Spreminjanje odnosa človek – narava npr. u analize osnovnošolskih učbenikov: diplomsko delo. Ljubljana.
- Kranjsko društvo za varstvo živali izda za mladino o varstvu živali sledeče nauke. 1905. Slovenec, 94 (25. april 1905), priloga.
- Krečič J. 2007. Sami rešite, kar se rešiti da: predavanje Slavoja Žižka. Delo: Kultura, 14. november 2007: 16.
- Kremžar S. 2005. Ekološka osveščenost: diplomsko delo. Ljubljana.
- Krolzik U. 1975. Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28. Ökologische Theologie: 149-163.
- Kronawetter K. H. 1999. Die Vergöttlichung des Irdischen: die ökologische Lebensphilosophie von Ludwig Klages im Diskurs mit der christlichen Theologie. Bonn, Bouvier.
- Lah A. 1994. Kriza okolja. V: Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik. Tarman K. in drugi (ur.). 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport: 135-145.
- Lehmann K. 1981. Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde. V: Macht euch die Erde untertan?: Schöpfungsglaube und Umweltkrise. Schmitz P. (ur.). Würzburg: 65-88.
- Leopold A. 1933. The conservation ethics. Journal of forestry, 31: 634-644.
- Leopold A. 1966. The land ethic. V: A Sand county almanac. Oxford.
- Leopold A. 1987. A Sand county almanac. New York, Oxford University Press.
- Leopold A. 1990. Means and ends in wildlife management. Environmental ethics, 12.

- Leopold A. 1995. Excerpts from a Sand county almanac. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 29–31.
- Levinas E. 1969. Totality and infinity: an essay on exteriority. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Levinas E. 1998. Discovering existence with Husserl and Heidegger. Evanston, Northwestern University Press.
- Light A (ur.), Katz E. (ur.). 1996. Environmental pragmatism. London, Routledge.
- Light A. (ur.) 1998. Social ecology after Bookchin. Guilford, New York, London.
- Light A. 2002. Contemporary environmental ethics: from metaethics to public philosophy. *Metaphilosophy*, 33, 4.
- Light A. (ur.), Rolston H. (ur.). 2003. Environmental ethics: an anthology. Malden, MA, Blackwell Publishers.
- Lin J. 2007. Pomembnost življenja. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Lizbonska strategija.
http://ec.europa.eu/growthandjobs/pdf/european-dimension-200712-annual-progress-report/200712-annual-report-integrated-guidelines_sl.pdf (9.1.2009)
- Louth A. 1993. Izvori krščanskega mističnega izročila: od Platona do Dionizija: kritični prevod Kocijančič N., Kocijančič G. Ljubljana, Društvo za primerjalno religiologijo, Nova revija.
- Lovelock J. E. 1979. Gaia: a new look at life on earth. Oxford, Oxford University Press.
- Low N., Gleeson B. 1998. Justice, society and nature: an exploration of political ecology. New York, Routledge.
- Lučič B. 19991. Pirjevčevo pojmovanje dejavne ljubezni. Nova revija, 111/112: 976-995.
- MacFague S. 1993. The body of God: an ecological theology. Minneapolis, Augsburg Fortress.
- MacIntyre C. A. 1984. After virtue: a study in moral theory. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre A. 1992. Krščanstvo. Nova revija, 11, 125: 1005-1038.
- Maksim S. 1991. Sholija k Mistični teologiji in poslanicam 1-5. Nova revija, 111/112: 1049-1057.
- Manes C. 1990. Green rage: radical environmentalism and the unmaking of civilization. Boston, Toronto, London; Little, Brown and Company.
- Marangudakis M. 2001. The medieval roots of our ecological crisis. *Environmental ethics*, 23, 3: 243-326.
- Marentič Požarnik B. 1994. Učenje, poučevanje in vloga učitelja v ekološki vzgoji. V: Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik. Tarman K. in drugi (ur.). 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport: 167-187.
- Marietta D. E. 1995. For people and the planet: holism and humanism in environmental ethics. Philadelphia, Pa., Temple University Press.

- Marietta D. E. (ur.), Embree L. (ur.). 1995. Environmental philosophy and environmental activism. Lanham, MD, Rowman and Littlefield.
- Markus T. 2003. Više-nego-ljudski-svijet: dubinska ekologija kao ekološka filozofija. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 12, 3/4: 143-163.
- Markus T. 2004. Ekološka etika – razvoj, mogućnosti, ograničenja. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 13, 1: 1-25.
- Marović G. 1998. Narava kot družbenozgodovinska kategorija: diplomsko delo. Ljubljana.
- Marshall P. (režiser). 1990. Awakenings. Sachs O. (knjižna predloga), Zaillian S. (scenarij). Columbia Pictures Corporation.
- Matthews C. (ur.), Tucker M. E. (ur.), Hefner P. (ur.). 1999. When worlds converge: what science and religion tell us about the story of the universe and our place in it. Open Court Publishing Company.
- Matthews F. 1991. The ecological self. London, Routledge.
- Matthews F. 2003. For love of matter: a contemporary panpsychism. Albany, NY, State University of New York Press.
- Matthews F. 2005. Reinhabiting reality: towards a recovery of culture. Albany, State University of New York Press.
- Matulić T. 2006. Ideja antropocentrizma u ozračju biocentričke paradigme. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 15, 1/2: 23-41.
- McCloskey H. J. 1980. Ecological ethics and its justification. V: Environmental philosophy. Mannison (ur.), McRobbie (ur.), Routley (ur.).
- McDonald H. P. 2004. John Dewey and environmental philosophy. Albany, State University of New York Press.
- McFague S. 1995. The scope of the body: the cosmic Christ. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 286–296.
- McGinn C. 1995. Animal minds, animal morality. *Social research*, 62: 731-747.
- McLaughlin A. 1993. Regarding nature: industrialism and deep ecology. Albany, N.Y., State University of New York Press.
- McShane K. 2007. Why environmental ethics shouldn't give up on intrinsic value. *Environmental ethics*, 29, 1: 43-61.
- Meadows D. H. 1972. The limits to growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind. 3rd izd. New York, New American Library.
- Meyer-Abich K. 1984. Wege zum Frieden mit der Natur. München.
- Meyer-Abich K. 1992. Samovrijednost prirodnog susvijeta i zajednica prava prirode. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 1, 3: 335-345.
- Midgley M. 1980. The absence of a gap between facts and values. *Aristotelian society supplementary*, 54: 207-223.
- Midgley M. 1983. Animals and why they matter. Athens, The University of Georgia Press.

- Midgley M. 1983. Duties concerning islands. V: Environmental policy: a collection of readings. University Park London, Pennsylvania State University Press.
- Midgley M. 1985. Evolution as religion: strange hopes and stranger fears. New York, Methuen.
- Mihelič B. 1996. Od človekosrediščne k okoljski-vesoljni etiki: diplomska naloga. Ljubljana.
- Mill J. S. 2003. Utilitarizem: in o svobodi. Klampfer F (prev.), Gaber S. (avtor dodat. besedila), Erbežnik Z. (prev.). Ljubljana, Založba Krtina, 276 str.
- Mills S., Brokaw T. 1990. In praise of nature. Washington, Island Press.
- Milton K. 1993. Environmentalism: the view from anthropology. 1. izd. London, New York, Routledge.
- Mlinarič M. 2004. Religije in mednarodno varstvo okolja s posebnim ozirom na vlogo krščanstva: diplomsko delo. Ljubljana.
- Moltmann J. 1933. Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre. 4. izd. Gütersloh, Kaiser.
- Monod J. 1971. Chance and necessity: an essay on the natural philosophy of modern biology. New York, Vintage.
- Moseley A. 2006. Philosophy of love.
<http://www.iep.utm.edu/l/love.htm> (10.4.2008)
- Možina S. in sod. 2002. Management: nova znanja za uspeh. Radovljica, Didakta.
- Muir J. 1995. Excerpt from thousand mile walk to the Gulf. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 27–28.
- Naess A. 1973. The shallow and the deep: long-range ecology movement: a summary. Inquiry, 16: 95-100.
- Naess A. 1980. Environmental ethics and Spinoza's ethics: comments on Genevieve.
- Naess A. 1984a. The deep ecology platform of Naess, Devall and Sessions: basic principles of deep ecology. Philosophy, 6, 2.
- Naess A. 1984b. The arrogance of anti-humanism? Ecophilosophy, 6: 8-9.
- Naess A. 1989. Ecology, community, and lifestyle: outline of an ecosophy. Cambridge, Cambridge University Press.
- Naess A. 1995. Self-realization: an ecological approach to being in the world. V: The deep ecology movement anthology. Drengson (ur.), Inoue (ur.). Berkely, North Atlantic Books.
- Nash J. A. 1991. Loving nature: ecological integrity and Christian responsibility. Abingdon Press.
- Nash J. A. 1996. Toward the ecological reformation of Christianity. Interpretation, 50, 1: 5–15.
- Nash R. 1977. Do rocks have rights? Center magazine, 10.
- Nash R. 1989. The rights of nature: a history of environmental ethics. Madison, University of Wisconsin Press.

- Nash R. (ur.). 1990. American environmentalism: readings in conservation history. New York, McGraw-Hill.
- Nash R. 2001. Wilderness and the American mind. 4th ed. New Haven, CT, Yale University Press.
- Nelson L. 1956. Duties to animals. V: System of ethics. Guterman N. (prev.). New Haven, Yale University Press (prva objava 1932 v Nemčiji).
- Newton L. H. 2003. Ethics and sustainability: sustainable development and the moral life. Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall.
- Newton L. H., Dillingham C. K. 1994. Watersheds: classic cases in environmental ethics. Belmont, CA, Wadsworth.
- Newton L. H., Dillingham C. K. 1997. Watersheds 2: ten cases in environmental ethics. Belmont, CA, Wadsworth.
- Newton L. H., Dillingham C. K. 2002. Watersheds 3: ten cases in environmental ethics. Belmont, CA, Wadsworth.
- Newton L. H., Dillingham C. K., Choly J. 2006. Watersheds 4: ten cases in environmental ethics. Belmont, CA, Wadsworth.
- Nicolaidis A. 2005. Nature as hypostasis. European journal of science and theology, 1, 4: 27-31.
- Northcott M. S. 1999. Environment and Christianity. Cambridge, Cambridge University Press.
- Norton B. G. 1991. Toward unity among environmentalists. New York, Oxford University Press.
- Norton B. G. 1995. Why I am not a nonanthropocentrist: Callicott and the failure of monistic inherentism. Environmental ethics, 17: 341-358.
- Novak I. 2004. Latinski reki in pregovori. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Novak P. 1994. Energija in okolje. V: Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik. Tarman K. in drugi (ur.). 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport: 39-77.
- Novak T. 1994. Oris varstva okolja z vidika klasične ekologije. Biologija v šoli, 3, 1: 4-19.
- Novak T., Mršić N. 1994. Ekološka in okoljevarstvena problematika: ključni za določevanje edafskih živali: seminarsko gradivo za učitelje. Ljubljana, Ministrstvo za šolstvo in šport, Zavod RS za šolstvo in šport.
- Nozick R. 1974. Anarchy, state and utopia. New York, Basic Books.
- Nozick R. 1983. About mammals and people. The New York Times Book Review.
- Oelschlaeger M. 1991. The idea of wilderness: from prehistory to the age of ecology. New Haven, Yale University.
- Oelschlaeger M. (ur.). 1995. Postmodern environmental ethics. Albany, State University of New York Press.
- Omladič L. 1998. Ekološka filozofija in epistemološka zmeda nove dobe. V: Novi ekološki red: drevo, žival in človek. Ferry L. Ljubljana, Krtina: 163-190.
- O'Neill J. 1992. The varieties of intrinsic value. Monist, 75.

- Ošlaj B. 2000. Človek in narava: osnove diaforične etike narave. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Otto R. 1993. Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega. Ljubljana, Nova revija.
- Ouderkirk W. (ur.), Hill J. (ur.). 2002. Land, value, community: Callicott and environmental philosophy. Albany, State University of New York Press.
- Palmer C. 1998. Environmental ethics and process thinking. Oxford theological monographs. New York, Oxford University Press.
- Patterson C. 2005. Vječna Treblinka: naše postupanje prema životinjama i holokaust. Zagreb, Genesis.
- Pavel J. II. 1990. »Mir z Bogom Stvarnikom pomeni mir z vsem stvarstvom«. Pismo miru.
- Pavel VI. 1971. Octogesima adveniens.
http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1971-05-14__SS_Paulus_VI__Octogesima_Adveniens__IT.doc.html (5.12.2008)
- Pažanin A. 2000. Jonasov princip odgovornost kao problem a ne rješenje suvremene etike. V: Izazovi bioetike. Čović, A. (ur.). Zagreb, Pergamena, HFD:127-140.
- Pedersen K. 1998. Environmentalism in interreligious perspective. V: Explorations in global ethics. Twiss S. (ur.), Grelle B. (ur.). Boulder CO, Westview Press.
- Pengov F. 1916. Podobe iz narave: 1. zvezek. Celovec, Družba sv. Mohorja.
- Perenič I. 1994. Sožitje z naravo – resničnost ali utopija. V: Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik. Tarman K. in drugi (ur.). 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport: 149-165.
- Peterson A. L. 2001. Being human: ethics, environment, and our place in the world. Berkeley, CA, University of California Press.
- Plato 2003. Poslednji dnevi Sokrata, Apologija, Kriton, Faidon. 2. ponatis izd. iz l. 1955. Slovenska matica.
- Plumwood V. 1993. Feminism and the mastery of nature. London, Routledge.
- Plut D. 2004. Okoljske razsežnosti strategije gospodarskega razvoja Slovenije (2001-2006). Geografski vestnik, 76, 1: 67-77.
- Pojman L. (ur.). 1998. Environmental ethics: readings in theory and application. Belmont, Calif., Wadsworth.
- Pojman L. 1999. Global environmental ethics. New York, McGraw-Hill.
- Popa G. 1999. Teologie și ecologie: Câteva repere hermeneutice pentru o eco-teo-logie creștină. V: Proc. of 16th symp. on human ecology. Bejan V. (ur.). Axis, Iasi: 10-30.
- Portmann A. 1970. Entläßt die Natur den Menschen? München.
- Potočnik V. 1994. Holistično videnje sveta in človeka v krščanstvu. V: Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik. Tarman K. in drugi (ur.). 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport: 209-227.

- Požarnik H. 1994. V alternativni. V: Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik. Tarman K. in drugi (ur.). 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport: 107-128.
- Požarnik H. 1994a. Za drugačno gospodarjenje in življenje. V: Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik. Tarman K. in drugi (ur.). 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport: 83-104.
- Preston C. J. (ur.), Ouderkirk W. (ur.). 2006. Nature, value, duty: life on earth with Holmes Rolston, III. Dordrecht, Springer.
- Rachels J. 1983. Do animals have a right to life? V: Ethics and animals. Miller H. B. (ur.), Williams W. H. (ur.). Clifton (N.J.), Humana Press.
- Rachels J. 1986. The end of life: euthanasia and morality. Oxford, Oxford University Press.
- Rachels J. 1990. Created from animals: the moral implications of darwinism. Oxford, Oxford University Press.
- Rachels J. 1997. Can ethics provide answers? Lanham, Boulder, Rowman & Littlefield.
- Rad von G. 1958. Theologie des Alten Testaments I: die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München.
- Rad von G. 1962. Old testament theology: volume 1. New York, Harper & Row.
- Rad von G. 1965. Gesammelte Studien zum Alten Testament. München.
- Rad von G. 1966. Theological problem of the old testament: doctrine of creation.
- Rad von G. 1966a. Some aspects of the old testament: world-view. V: The problem of the Hexateuch and other essays. London, SCM: 144. (prevedeno po: Rad von G. 1964. Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses. Evangelische Theologie, 24: 57-73).
- Ramsey G. W. 1988. Is name-giving an act of domination in Genesis 2,23 and elsewhere? Catholic Biblical quarterly 50: 24-35.
- Rankin J., Brown A., Gateshill P. 1992. Ethics & religions. London, Longman.
- Rasmussen L. 2000. Global eco-justice: the church's mission in urban society. V: Christianity and ecology. Ruether (ur.), Hessel (ur.). Harvard University Press, 5: 515–529.
- Rawls J. 1973. A theory of justice. Oxford, Oxford University Press.
- Rawls J. 1999. The law of peoples. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Razsvetljenje, 2008.
www.kalidej.net/zapiski/nss-zapiski.rtf (28.4.2008)
- Regan T., Singer P. 1976. Animal rights and human obligations. New Jersey, Prentice Hall.
- Regan T. 1981. The nature and possibility of an environmental ethic. Environmental ethics, 3, 1: 19-34.
- Regan T. (ur.). 1984. Earthbound: new introductory essays in environmental ethics. New York, Random House.
- Regan T. 1989. The case for animal rights. V: Animal rights and human obligations. 2nd. ed. Regan T. (ur.), Singer P. (ur.). N.J., Prentice Hall, Englewood Cliffs.

- Regenstein L. G. 1991. Replenish the earth: a history of organized religion's treatment of animals and nature - including the Bible's message of conservation and kindness to animals. London, SCM Press.
- Richards D. 1971. A theory of reason for action. Oxford, Clarendon Press.
- Riedel M. 1989. Hermeneutika prirode i etika u Heideggerovom mišljenju. Gledišta, 30, 5/6: 7-26.
- Riem J. 1911. Natur und Bibel: in der Harmonie ihrer Offenbarungen. Zweite Auflage. Hamburg.
- Riley Shantu S. 1995. Ecology is a Sistah's issue too: the politics of afrocentric ecowomanism. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 346-360.
- Ritchie D. G. 1916. Natural rights: a criticism of some political and ethical conceptions. London, George Allen and Unwin.
- Roach C. M. 2003. Mother/Nature: popular culture and environmental ethics. Bloomington, Indiana University Press.
- Robinson A. B., Robinson N. E., Soon M. 2007. Environmental effects of increased atmospheric carbon dioxide. Journal of american physicians and surgeons, 12: 79-90.
- Robinson H. W. 1946. Inspiration and revelation in the old testament: the Hebrew conception of nature. Oxford, Clarendon.
- Rolston H. 1988. Environmental ethics: duties and values in the natural world. Philadelphia, Pa., Temple University Press.
- Rolston H. 1989. Philosophy gone wild: environmental ethics. Buffalo, NY, Prometheus Books.
- Rolston H. 1994. Conserving natural value. New York, Columbia University Press.
- Rolston H. 1994a. Value in nature and the nature of value. Philosophy and the natural environment: supplement, 36.
- Rothenberg D. 1987. A platform of deep ecology. The environmentalist 7, 3: 185-190.
- Routley R., Routley V. 1980. Human chauvinism and environmental ethics. V: Environmental philosophy. Mannison (ur.), McRobbie (ur.), Routley (ur.).
- Ruether Radford R. 1995. Ecofeminism: symbolic and social connections of the oppression of women and the domination of nature. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 322-333.
- Russell B. 2005. Mudrost zapada. Split, Marjan tisak.
- Russell P. 2004. Od znanosti do Boga: skrivnost zavesti in pomen svetlobe. Ljubljana, Alpha center.
- Rymer M. (režiser). 2003. Battlestar Galactica. Ronald D (scenarij), Moore R. D. (scenarij), Glen A. L. (scenarij). British Sky Broadcasting (BSkyB). TV serija.
- Sachs W. (ur.). 1995. Global ecology: a new arena of political conflict. London, Zed Books.
- Sachs W., Loske R., Linz M. 1998. Greening the north: a post-industrial blueprint for ecology and equity. London, New York, Zed Books.

- Sagoff M. 1988. *The economy of the earth: philosophy, law, and the environment*. New York, Cambridge University Press.
- Salt S. H. 1894. *Animals' rights, considered in relation to social progress*. New York, Macmillan & Co.
- Sandler R. (ur.), Cafaro P. (ur.). 2005. *Environmental virtue ethics*. Lanham, MD, Rowman and Littlefield Publishers.
- Sandu D. 2005. Eastern orthodox theology and practices related to ecological issues. *European journal of science and theology*, 1, 2: 35-44.
- Santmire P. 1985. *The travail of nature: the ambiguous ecological promise of Christian theology*. Philadelphia, Fortress.
- Sarkar S. 2005. *Biodiversity and environmental philosophy: an introduction*. New York, Cambridge University Press.
- Schaeffer F. A. 1970. *Pollution and the death of man: the Christian view of ecology*. Wheaton, Illinois, Tyndale House Publishers.
- Schalow F. 2006. *The incarnality of being: the earth, animals, and the body in Heidegger's thought*. Albany, State University of New York Press.
- Scherer D. (ur.), Attig T. (ur.). 1983. *Ethics and the environment*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Schmidt A. 1981. *Pojam prirode u Marksovu učenju*. Beograd, Vuk Karadžić.
- Schmidtz D. (ur.), Willott E. (ur.). 2002. *Environmental ethics: what really matters, what really works*. New York, Oxford University Press.
- Schmitz Ph. (ur.). 1981. *Macht euch die Erde untertan?: Schöpfungsglaube und Umweltkrise*. Würzburg.
- Schmitz Ph. (ur.). 1985. *Ist die Schöpfung noch zu retten?: Umweltkrise und christliche Verantwortung*. Würzburg.
- Schnedl H. 1997. *Pojmovanje narave na področju varstva okolja in narave*. *Časopis za kritiko znanosti*, 25, 182: 247-262.
- Schneidau H. N. 1976. *Sacred discontent: the Bible and western tradition*. Berkeley, University of California.
- Schönichen W. 1934. *Naturschutz im dritten Reich*. Berlin.
- Schönichen W. 1942. *Naturschutz als völkische und internationale Kulturaufgabe*. Jena.
- Schuenemann T. 2006. Ecological aspects of religion: Christianity and Daoism. *UW-L Journal of undergraduate research*, 9.
- Schwartzchild S. S. 1984. The unnatural Jew. *Environmental ethics* 6, 4: 347–362.
- Schweitzer A. 1958. *Aus meinem Leben und Denken*. Frankfurt am Main, Fischer.
- Schweitzer A. 1960. *Kultur und Ethik: Sonderausgabe mit Einschluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. München, Beck.
- Schweitzer A. 1966. *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben*. München.
- Schweitzer A. 1991. *Etika spoštovanja do življenja*. *Nova revija*, 10, 113/114: 1202-1205.
- Schweitzer A. 1995. *Man and creature. V: This sacred earth: religion, nature, and environment*. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 408–409.

- Schweitzer A. 2003. Nastanek nauka o spoštovanju življenja in njegov pomen za našo kulturo: Lambarene, 21.4.1965. Globokar R. (prev.). Tretji dan, 32, 6/7: 56-64.
- Scott P. 2003. A political theology of nature. Cambridge University Press.
- Scriven T. 1997. Wrongness, wisdom, and wilderness: toward a liberation theory of ethics and the environment. Albany, State University of New York Press.
- Searle J. R. 1998. Animal minds. *Etica & Animali*, 9: 37-50.
- Sernec I. 1994. Modrost in vrednotna izročila holističnih civilizacij. V: Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik. Tarman K. in drugi (ur.). 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport: 193-203.
- Serres M. 1990. Le contrat naturel. Paris, F. Bourin.
- Serres M. 1993. Naravna pogodba. *Časopis za kritiko znanosti*, 154/155: 121-139.
- Sessions G. (ur.). 1995. Deep ecology for the 21st century. Boston, Shambhala Publications.
- Sheldrake R. 1993. The rebirth of nature: the greening of science and God: new science and the revival of animism. London, Rider.
- Shepard P. 1998. Coming home to the pleistocene. San Francisco, Island Press.
- Shiva V. 1989. Staying alive: women, ecology, and development. London, Zed Books.
- Shiva V. 1995. Nature as the feminine principle. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 382–385.
- Sideris L. 2003. Environmental ethics: ecological theology and natural selection. Columbia University Press.
- Sidgwick H. 1981. The methods of ethics. 7. izd. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Singer P. 1972. Famine, affluence and morality. *Philosophy and public affairs*.
- Singer P. (ur.), Regan T. (ur.). 1979. Animal rights and human obligations, 2nd ed. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Singer P. 1980. Utilitarianism and vegetarianism. *Philosophy & public affairs*, 9. 4: 325-337.
- Singer P. 1990. Animal Liberation. 2nd ed. London, Pimlico.
- Singer P. 1993. Practical ethics. 2nd ed. Cambridge, Cambridge University Press.
- Singer P. 1998. Oslobodenje živali. Zagreb, Ibis grafika.
- Singer P. (ur.) 2006. In defense of animals: the second wave. Oxford, Blackwell.
- Singler J. (ur.) in ostali. 1993. Collins Cobuild English language dictionary. Harper Collins Publishers.
- Smej Š. 1994. Mura, tu bi lahko lebdela duša: hier kann man die Seele umherschweifen lassen. Murska Sobota, Podjetje za informiranje.
- Smith M. 2001. An ethics of place: radical ecology, postmodernity, and social theory. Albany, State University of New York Press.
- Smith P. 1997. What are they saying about environmental ethics? Mahway, NJ, Paulist Press.

- Snyder G. 1969. Turtle island. New York, New Directions.
- Snyder G. 1990. The practice of the wild. San Francisco, North Point Press.
- Sommer V. 1996. Sind die Affen denn auch Leute?: ja. Denn zwischen Natur und Kultur fließen die Übergänge. *Etica & animali*, 8: 75-95.
- Spangler D. 1980. The new age vision. Forres, Findhorn Publications.
- Spomenica, ki jo je predložil odsek za varstvo prirode in prirodnih spomenikov 20. januarja 1920. pokrajinski vladi za Slovenijo v Ljubljani. 1920. Odsek za varstvo prirode in prirodnih spomenikov.
- SSKJ: slovar slovenskega knjižnega jezika: elektronska izdaja, verzija 1.0. Ljubljana, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. DZS.
- Steffen H. L. 1992. In defense of dominion. *Environmental ethics*, 24, 1: 63-80.
- Sterba J. P. (ur.). 1995. Earth ethics, environmental ethics, animal rights, and practical applications. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Stojan M. 1846. Miloserčnost do žival: poduk za mlade in stare ljudi. Ljubljana, Jožef Blaznik, doklada Novic (verjetno deloma prevod nemškega dela: *Mildherzigkeit gegen Thiere*. Innsbruck 1843).
- Stone C. F. 1987. Earth and other ethics. New York, Harper and Row.
- Stone C. F. 1996. Should trees have legal standing?: and other essays on law, morals, and the environment. 25th anniversary ed. New York, Oxford University Press.
- Strnad J. 2008. Nobelova nagrada za fiziko za leto 2008. *Proteus*, 71, 4: 167-172.
- Sumner L. W. 1981. Abortion and moral theory. Princenton, N.J., Princenton University Press.
- Sveto pismo stare zaveze: prvi del. 1961. Ponatis. M. Slavič (prev.). Ljubljana, Latinski škofijski ordinariat v Mariboru.
- Sveto pismo stare in nove zaveze. 1975. Ljubljana, Britanska biblična družba.
- Sveto pismo. 2005. Slovenski standardni prevod. Osnovna izd. Svetopisemska družba Slovenije.
- Svet za varstvo okolja RS 2006. Pogled Sveta za varstvo okolja Republike Slovenije na strateška vprašanja upravljanja z okoljem v Sloveniji za obdobje 2007-2013. Ljubljana, 14.11.2006.
<http://212.18.47.244/web/portal.nsf/dokumentiweb/E10B9BC20928A6F1C12572A6003E9719?OpenDocument> (20.11.2008)
- Swartz D. 1995. Jews, jewish texts, and nature: a brief history. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 87-103.
- Sylvan R., Bennett D. 1994. The greening of ethics: from human chauvinism to deep-green theory. Tucson, Ariz., University of Arizona Press; Cambridge, White Horse Press.
- Šinigoj B. 2008. Vprašanje duha in biti v filozofiji Nikolaja Berdjajeva.
<http://www.kud-logos.si/LOGOS-2-2201/Bora-%20Berdyayev-%20slov.htm>
(14.1.2009)
- Širca A. 2006. Modus loquendi mysticorum: mistični govor in mistično pesništvo.
<http://www.zrc-sazu.si/sdpk/images/2006-2.pdf> (5.2.2008)

- Šivic A. 1944. Domovinski prirodni spomeniki. Prirodoslovna izvestja, 1: 189-197.
- Šmitek Z. (ur.). 2001. Od kod je ta naš svet?: slovenske pripovedi o poreklu stvarstva. Radovljica, Ljubljana, Didakta. ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje.
- Tarman K. 1994. Ekologija in njen pomen. V: Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik. Tarman K. in drugi (ur.). 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport: 9-33.
- Tarman K. in drugi. 1994. Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik. 1. natis. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport.
- Taylor B. 1995. Earth first!: from primal spirituality to ecological resistance. V: This sacred earth: religion, nature, and environment. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 545–557.
- Taylor P. 1986. Respect for nature. Princeton, Princeton University Press.
- Taylor P. 1986a. Respect for nature: a theory of environmental ethics. Princeton University.
- The Rio declaration on environment and development. 1993. Rio de Janeiro, Earth Summit: CD-ROM.
- Thompson J. 1990. A refutation of environmental ethics. Environmental ethics, 12.
- Thompson P. B. 1995. The spirit of the soil: agriculture and environmental ethics. London, New York, Routledge.
- Tompkins P. 1989. The secret life of plants. Perennial Library.
- Trplan T. 1998. Radikalna ekološka misel: diplomsko delo. Ljubljana.
- Tubishvat 2007.
<http://www.templesanjose.org/JudaismInfo/time/tubishvat.htm>. (14.1.2009)
- Tugendhat E. 1991. Antična in moderna etika. Nova revija, 10, 113/114: 1185-1194.
- Uršič M. 1994. Gnostični eseji. Ljubljana, Nova revija.
- Uršič M. 2007. Empedokles: Fragmenti. Ljubljana. RTV Slovenija.
http://www.rtvsl.si/odprtikop/knjiga_mene_briga/empedokles-fragmenti/ (8.4.2008)
- Uršič M. 2008. Marsilio Ficino o duši in angelu.
<http://www2.arnes.si/~mursic3/Renesansa%20CD%202005%202-Ficino M. .pdf>
(28.4.2008)
- Ustava Republike Slovenije. 1991. Ur. l. RS, 33/1991.
- Valentinčič I. 2003. Odnos do živali kot indikator spremembe vrednot - od antropocentrične k ekocentrični etiki narave: magistrsko delo. Ljubljana.
- Valjavec J. 1916. Skrivnost presvetega rešnjega telesa. Katoliška tiskarna.
- Van Dyke F. in drugi. 1996. Reedeming creation: the biblical basis for environmental stewardship. InterVarsity Press.
- VanDeVeer D., Pierce C. (ur.). 1995. People, penguins, and plastic trees: basic issues in environmental ethics. Belmont, Calif., Wadsworth.
- VanDeVeer D. (ur.), Pierce C. (ur.). 2003. The environmental ethics and policy book: philosophy, ecology, economics. 3rd ed. Belmont, CA, Wadsworth.

- Varner G. E. 1998. *In nature's interests?: interests, animal rights, and environmental ethics*. New York, Oxford University Press.
- Vattimo G. 2004. Mislim, da verujem: je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi? Ljubljana, KUD Logos.
http://www.kud-logos.si/pdf/Vattimo_69_79.pdf (20.4.2008)
- Veber F. 1931. *Sv. Avguštin - osnovne filozofske misli sv. Avgušтина: poizkus kulturno-zgodovinske apologije novega življenskega idealizma in svetozonega optimizma*. Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna.
- Veliki splošni leksikon v osmih knjigah. 1997-1998. Javornik M. (ur.). Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Verbinc F. 1982. *Slovar tujk*. 7. izd. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Visković N. 1992. Mednarodna prava zaštita žvotinja. *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 1, 3: 287-296.
- Visković N. 1995. Pravice živali. *Pravnik*, 50, 11/12: 589-602.
- Visković N. 2001. *Stablo i čovjek: prilog kulturnoj botanici*. Zagreb, Antibarbarus.
- Waldau P. (ur.), Patton K. (ur.). 2006. *A communion of subjects: animals in religion, science, and ethics*. Columbia University Press.
- Warnock G. J. 1971. *The object of morality*. London, Methuen.
- Warnock M. 1990. *Ethics since 1900*. 3rd ed. Oxford, Oxford University Press.
- Warren K. (ur.). 1994. *Ecological feminism*. London, Routledge.
- Warren K. 1996. *Ecological feminist philosophies*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.
- Warren M. A. 1983. *The Rights of the nonhuman world*. V: *Environmental philosophy*. Elliot R. (ur.), Gare A. (ur.). University of Queensland Press.
- Waskow A. 1995. What is eco-kosher? V: *This sacred earth: religion, nature, and environment*. Gottlieb R. S. (ur.). Routledge: 297-300.
- Watson R. A. 1983. A critique of anti-anthropocentric biocentrism. *Environmental ethics*, 5, 3: 245-256.
- Weber M. 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana, ŠKUC, Filozofska fakulteta.
- Wenders W. (režiser). 1987. *Der Himmel über Berlin*. Handke P. (avtor knjižne predloge), Reitinger R. (scenarij). Road Movies Filmproduktion.
- Wenz P. S. 1988. *Environmental justice*. Albany, N.Y., State University of New York Press.
- Wenz P. S. 1992. *Abortion rights as religious freedom*. Philadelphia, Temple University Press.
- Wenz P. S. 1996. *Nature's keeper*. Philadelphia, Temple University Press.
- Wenz P. S. 2001. *Environmental ethics today*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- Westermann C. 1971. *Schöpfung*. Stuttgart, Berlin.
- Westermann C. 1972. *Genesis 1-11*. Darmstadt.

- Westermann C. 1984. Genesis 1-11. Scullion J.H. (prev.). Minneapolis, Augsburg.
- Weston A. (ur.). 1999. An invitation to environmental philosophy. New York, Oxford University Press.
- Westphal D. (ur.), Westphal F. (ur.). 1994. Planet in peril: essays in environmental ethics. Fort Worth, Tex., Harcourt Brace.
- White L. 1967. The historical roots of our ecological crisis. *Science*, 155, 3767: 1203-1207.
- White L. 1985. Zgodovinske korenine naše ekološke krize. V: *Pasti razvoja – ekološke študije*. Kirn A. (ur.). 1985. Ljubljana, Komunist: 36-48.
- White L. Jr. 2002. The historical roots of our ecological crisis. V: *Environmental ethics: what really matters, what really works*. Schmidtz D. (ur.), Willott E. (ur.). Oxford Press.
- Wikipedia 2008.
<http://en.wikipedia.org/wiki/Arete> (14.1.2009)
- Wikipedia 2008a.
http://en.wikipedia.org/wiki/Actus_et_potentia (29.12.2008)
- Wikipedia 2008b.
http://en.wikipedia.org/wiki/Prima_facie (29.12.2008)
- Wikipedia 2008c.
http://en.wikipedia.org/wiki/Res_Cogitans (29.12.2008)
- Wilber K. 2000. Sex, ecology, spirituality: the spirit of evolution. 2nd rev. ed. Boston, MA, Shambhala Publications.
- Williams B. 1992. Must concern for the environment be centred on human beings? V: *Ethics and the environment*. Taylor C. C. W. (ur.).
- Williams G. H. 1962. Wilderness and paradise in Christian thought. New York, Harper.
- Williams R. 1988. Keywords: a vocabulary of culture and society. London, Fontana.
- Winkler U. 1997. Vom Wert der Welt: das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura: ein Beitrag zur ökologischen Schöpfungstheologie. Innsbruck, Wien, Tyrolia-Verlag.
- Witoszek N. (ur.), Brennan A. (ur.). 1999. Philosophical dialogues: Arne Naess and the progress of ecophilosophy. Lanham, MD, Rowman and Littlefield.
- Wittgenstein L. 2004. O gotovosti. Ljubljana, Društvo Apokalipsa.
- Wolfe C. (ur.). 2003. Zoontologies: the question of the animal. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Wolfe C. 2003. Animal rites: American culture: the discourse of species, and posthumanist theory. Chicago, University of Chicago Press.
- Wolstein J. G. 1781. Anmerkungen über die Viehseuchen in Oesterreich: nebst einer Abhandlung gegen das Umbringen der Thiere in Seuchen. Wien, Joseph Edlen von Kurzbeck.
- Wright E. G. 1952. God who acts: biblical theology as recital. London, SCM.
- Wright R. 2008. Moralna žival. Ljubljana, Mladinska knjiga.

- Yannaras C. 2005. On the absence and unknowability of God: Heidegger and the Aeropagite. London, Clark Publishers.
- Young J. 1992. Post environmentalism. London, Belhaven Press.
- Zakon o ohranjanju narave. 2004. Uradno prečiščeno besedilo. Ur. l. RS, 96/2004.
- Zakon o varstvu okolja. 2006. Uradno prečiščeno besedilo. Ur. l. RS, 39/2006.
- Zeidler S. 2004. Etika v pogajanjih pri prodajanju: diplomsko delo. Univerza v Mariboru. htdkum.uni-mb.si/Dokument.php?id=1806 (28.4.2008)
- Zimmerman M. E. 1983. Toward a Heideggerean ethos for radical environmentalism. *Environmental ethics*, 5, 2: 99-131.
- Zimmerman M. E. 1993a. Heidegger, Buddhism and deep ecology. V: *The Cambridge companion to Heidegger*. Guignon C. (ur.). New York, Cambridge University. Press.
- Zimmerman M. E. 1993b. Rethinking the Heidegger-deep ecology relationship. *Environmental ethics*, 15: 195-224.
- Zimmerman M. E. in drugi. 1993c. *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*. Upper Saddle River, Prentice-Hall.
- Zimmerman M. E. 1994. *Contesting earth's future: radical ecology and postmodernity*. Los Angeles, Berkeley, CA, University of California Press.
- Zimmerman M. E. in sod. (ur.). 2005. *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*. 4th ed. Upper Saddle River, NJ, Prentice-Hall.
- Zimmerman M. E., Taylor B. 2005a. *The encyclopedia of religion and nature*. London, Continuum.
- Zizioulas J. D. 1985. *Being as communion*. New York, St. Vladimir's Seminary Press.
- Zoloth L. 2000. The promises of exiles: a jewish theology of responsibility. V: *Visions of a new earth: religious perspectives on population, consumption, and ecology*. Maguire, D. C. (ur.), Coward H. (ur.). Albany: State University of New York Press: 95–109.
- Žagar J. 1997. *Pasti koncepta trajnostnega razvoja in določanja njegovih kazalcev: diplomatska naloga*. Ljubljana.
- Žerjav P. 2002. *Nova ekološka etika in ekološko pravo: diplomatska naloga*, Ljubljana.

ZAHVALA

Prof. dr. Edvard Kovač

Zahvale s tem zaključnim dejanjem ne more biti konec, zato naj raje obljubim, da prevzemam stalno, nikoli dokončno zahvalo, katera se naj uresničuje skozi rezultate mojega nadaljnega dela. Misli, spoznanja in ideje, porojene v teh štirih letih Vašega mentorstva, naj živijo skozi mene in naj se na ta način vsaj deloma »odkupim« za vse, kar mi je bilo tako velikodušno podarjeno.

Prof. dr. Boštjan Anko

Če se božja naklonjenost do človeka odraža tudi v ljudeh, s katerimi se je nekdo v svojem življenju imel priložnost srečati in spoznati, potem me je Bog obilno blagoslovil z milostjo vsaj bežne soudeležbe v osebnih zgodbah ljudi, ki živijo in poosebljajo *arete*. *Gloria discipuli, gloria magistri*.

Prof. dr. Andrej Kirn

Veliko razlogov, zakaj moji lastni dosežki lahko zahtevajo ali zaslužijo le precejšnjo mero skromnosti, mi je bilo že znanih. A skozi minuli študij sem spoznal, da je bilo te skromnosti še premalo in da so bile nekatere strme in pionirske smeri v »visokogorje humanizma« postavljene že v časih, ko sem sam šele začel pohajkovati po gričevnatih transverzalah. Če že nisem traser, pa sem lahko pogost, navdušen in hvaležen pohodnik po »Kirnovi smeri«.

Msgr. dr. Peter Štumpf

Spoštovani gospod škof, dragi boter in bratranec, Peter! V tej disertaciji so samo besede, nič slik, števil, grafov ali česa podobnega. A kako močna je lahko beseda vem zlasti sedaj, ko gledam nazaj na čas, ko je bilo veliko bolj verjetno, da delo ne bo nikoli končano. Nekaj tvojih besed iz najinih pogovorov je bilo dovolj, da se je zid začel rušiti. A brez skrbi – midva že veva, »kak si bouva gverala«, ne?

Prof. dr. Tone Novak

Brez tebe tega dela ne bi bilo. Celo upam, da se z vsem zapisanim ne strinjaš – bo vsaj dovolj snovi za najine, žal ne dovolj pogoste diskusije. Zagotovo pa boš v tem delu prepoznal tudi del tistega, kar si nam kot nadoletnikom obilno razdajal že pred leti.

Prof. dr. Mitja Kaligarič

Nekatera semena potrebujejo pač več časa, da vzklijejo. Vendar pa je pomembno, da so bila sploh kdaj posejana. Nekaj, kar danes klije, je bilo zasejano tudi s tvojo roko in besedo.

Starši

Zaključuje se samo ena od etap na zdaj že kar dolgi poti, ki je bila velik del samostojno prehojena, vendar vedno opremljena s kaŕipoti. Niste dali vseh kaŕipotov, a dali ste tiste najpomembnejše.

Kozjanski park

Vsem sodelavcem, zlasti pa g. direktorju Ivu Troštu, iskrena hvala za vso vzpodbudo, razumevanje in tudi povsem konkretno pomoč pri mojem študiju in dokončanju dela.

Mag. Maja Boŕiĉ, Gozdarska knjiŕnica

Zahvala velja zaradi velike mere strpnosti in razumevanja ob mojem »spopadanju« z vsemi formalnimi zahtevami tovrstnega dela.

Ga. Martina Krivec

Lektoriranje takega besedila je vse prej kot lahko delo. Hvaleŕen sem, da je kljub temu bilo opravljeno kakovostno, skladno z zahtevami stroke ter mojimi lastnimi priĉakovanji.

Valvasorjeva knjiŕnica Krŕsko

V veliko pomoĉ mi je bilo hitro in prijazno posredovanje mnogih virov, za kar sem iskreno hvaleŕen.

Neimenovanim prijateljem

Sicer moram na »slavo« videti ĉisto drugaĉe skozi vaŕe oĉi, saj me predobro poznate in veste, koliko »tehtam« v resnici. Vendarle pa mi naj bo dopuŕĉeno in odpuŕĉeno, ĉe sem zaradi tega dela nekoliko bolj ponosen sam nase. Vi tako veste resnico, da brez vas ne bi zmogel.