

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,349—364
 UDK: 27-18:574
 Besedilo prejeto: 6/2018; sprejeto: 6/2018

Roman Globokar

Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja

Povzetek: Judovsko-krščanski tradiciji se očita, da je zaradi Stvarnikovega naročila človeku, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje (1 Mz 28), glavni krivec za izkoriščevalsko držo človeka do naravnega okolja. Tezo je leta 1967 postavil Lynn White v svojem članku Zgodovinske korenine naše ekološke krize in z njo povzročil burno razpravo o povezavi med monoteističnimi religijami in uničevanjem narave. V prvem delu prispevka predstavljamo Whitovo razmišljanje in odzive nanj. White se ni odrekel krščanstvu, ampak je predlagal temeljito prenovno, ki bi spodbudila kristjane k odgovornemu odnosu do stvarstva. V drugem delu članka izpostavljamo sodobna eksegetska dognanja o prvih straneh Svetega pisma in njihov pomen za teološko in etično interpretacijo človekovega mesta znotraj stvarstva. Vse, kar obstaja, ima izvor v Bogu, zato ima tudi notranjo vrednost. Človek, ki je ustvarjen po božji podobi, pa je poklican, da je odgovorni oskrbnik stvarstva. Nikakor Bog človeku ne daje pooblastila, da bi lahko stvaritve poljubno izkoriščal v svojo lastno korist, ampak mu nalaga, da oblikuje in varuje življenjski prostor za vsa ustvarjena bitja. V sklepu kritično ugotavljamo dolgotrajno zadržanost uradne katoliške Cerkve na področju okoljske problematike. Šele okrožnica papeža Frančiška *Laudato si'* ponuja celovit nauk o odgovornosti človeka za celotno stvarstvo.

Ključne besede: antropocentrizem, ekološka kriza, Lynn White, ekološka etika, nauk o stvarjenju, človek kot božja podoba, *Laudato si'*

Abstract: **Christian Anthropocentrism and Man's Exploitative Stance toward the Natural Environment**

The Judeo-Christian tradition is blamed as the main culprit in man's exploitative stance toward the natural environment because of the Creator's command to man that he must subjugate the Earth and have dominion over it (Gen 1:28). This thesis was advanced in 1967 by Lynn White in his article *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, which engendered vigorous discussion about the connection between monotheistic religions and the destruction of nature. The first part of this article presents White's reasoning and responses to it. White did not renounce Christianity but called for its fundamental renewal in order to motivate Christians to assume a responsible attitude toward creation. The second half of the article highlights modern exegetic findings regarding the first

pages of the Bible and their significance for the theological and ethical interpretation of man's place within creation. Everything that exists has its origin in God and therefore also has its own intrinsic value. Man, who was created in God's image, is called upon to be a responsible steward of creation. In no way does God give man the authority to exploit creation in any manner to his own advantage, but instead charges him with shaping and protecting habitat for all living beings. The conclusion critically examines the lengthy reservation of the official Catholic Church regarding environmental issues. It is only Pope Francis's encyclical *Laudato si'* that has offered a comprehensive teaching on man's responsibility for all of creation.

Key words: anthropocentrism, ecological crisis, Lynn White, environmental ethics, doctrine of creation, human as image of God, *Laudato si'*

1. Uvod

V okviru razmišljanj o etičnih implikacijah monoteizma se bomo v našem članku osredotočili na očitek abrahamskim religijam, da spodbujajo izkoriščevalsko držo človeka do naravnega okolja ali je vsaj ne preprečujejo. Mnogi vidijo vzrok za sodobno ekološko krizo in uničevanje naravnega okolja v božjem naročilu človeku, naj si podvrže zemljo in gospoduje vsem živim bitjem, ki ga najdemo na prvih straneh Svetega pisma (1 Mz 1,28). Zato so tudi prepričani, da nauk monoteističnih religij ne omogoča ustrezne podlage za etični odnos človeka do naravnega okolja. V prvem delu se bomo posvetili vsebini članka Lynna Whita, ki je pred pol stoletja sprožil burno razpravo o povezavi med religijo in človekovim odnosom do naravnega okolja. Članek je doživel velikansko citiranost in številne interpretacije, ki se velikokrat oddaljujejo od izvirnega namena avtorja. V drugem delu bomo na podlagi sodobne eksegeze povzeli svetopisemski pogled na stvarstvo in na človekovo mesto v njem ter pokazali na nekatere temeljne elemente krščanske ekološke etike. V sklepu pa bomo predstavili, kako položaj človeka v stvarstvu razlaga papež Frančišek v okrožnici *Laudato si'*, ki je prvi obširni dokument katoliške Cerkve, posvečen okoljski problematiki.

2. Krščanski antropocentrizem kot izvor ekološke krize?

2.1 Teza Lynna Whita

Zgolj pet strani dolgi članek Zgodovinske korenine naše ekološke krize v reviji *Science* je leta 1967 sprožil izredno polemično razpravo o krščanstvu kot glavnem krivcu za ekološko krizo; polemika se še do danes ni podela. Ameriški zgodovinar Lynn Townsend White ml. (1907–1987) je objavil svoj pogled na izvor ekološke krize: »Naša ekološka kriza je proizvod nastajajoče, povsem nove demokratične

kulture. Vprašanje je, če lahko demokratični svet preživi svoje lastne posledice. Verjetno to ne bo mogoče, razen če ponovno premislimo svoje aksiome.« (1204) Po njegovem sta moderna znanost in tehnika proizvod zahodnega sveta. Njun izredno hitri razvoj pa temelji na predpostavki o neskončnem napredku, ki po Whitovem prepričanju izhaja iz judovsko-krščanskega pogleda na svet. V nasprotju s cikličnostjo časa, ki ga je poznal grško-rimski svet, je biblično pojmovanje linearosti in neponovljivosti časa odprlo možnost za vero v neskončni napredek. To naj bi bil temeljni aksiom naše civilizacije zadnjih tisoč sedemsto let in ostaja dejaven tudi v tako imenovani »postkrščanski dobi«.

Jedro krščanskega sporočila o položaju človeka znotraj naravnega okolja je pri-poved o stvarjenju. White zelo poenostavljeno in nekritično v enem odstavku povzame prvi dve poglavji Geneze in sklene, da je krščanstvo, še posebno v svoji zahodni obliki, »najbolj antropocentrična religija, kar jih je videl svet« (1205). Drugače od drugih religij naj bi krščanstvo uvedlo dualizem med človekom in naravo, še več, vztrajalo naj bi pri tem, da »je božja volja, da človek izkorišča naravo za svoje lastne namene« (1205). S tem ko je krščanstvo odpravilo poganski animizem, naj bi odprlo pot k izkoriščevalski držbi človeka. Zaradi »razčaranja« narave oziroma zanikanja tega, da bi naravna bitja imela svoje duhove, narava in nečloveška bitja niso imela več zaščite pred človekovim posegom.

White razlikuje med vzhodnim, bolj intelektualističnim krščanstvom, ki odrešenje vidi v spoznanju, in zahodnim, bolj voluntarističnim krščanstvom, ki odrešenje vidi v pravilnem delovanju in s tem bolj spodbuja dejavno poseganje v naravno okolje. »Grški svetnik kontemplira, zahodni svetnik deluje.« (1206) Za zahodnega človeka narava ni bila zgolj predmet kontemplacije božjega stvarstva, ampak naj bi raziskovanje narave človeku omogočalo, da spoznava božji um; preučevanje narave je tja do konca 18. stoletja pomenilo globlje razumevanje Boga. Moderna znanost je po Whitovem prepričanju prevzela matrico krščanske teologije, zato krščanstvo nosi »veliko breme krivde za sodobno ekološko krizo« (1206). White dvomi, da bi izhod iz sodobne krize lahko omogočili boljša znanost in boljša tehnika. »Več znanosti in več tehnike nas ne bosta izpeljali iz sedanje ekološke krize, vse dokler ne najdemo nove religije oziroma ponovno premislimo našo staro religijo.« (1206)

Za izhod iz ekološke krize je po Whitovem prepričanju nujno treba zavreči krščanski aksiom, da »narava nima drugega razloga za obstoj, kot je ta, da služi človeku« (1207). White ne zagovarja tega, da je treba zavreči religijo. Ker je po njegovem prepričanju izvor sodobne ekološke krize religiozne narave, mora biti tudi rešitev religiozna.¹ Spogleduje se z azijskimi religijami, ki naj ne bi bile antropocentrične, vendar pragmatično sklene, da bi verjetno težko postale splošno sprejemljive v zahodnem svetu. V sami krščanski tradiciji odkrije zaklad, ki nam lahko pomaga iz krize. To sta misel in zgled življenja sv. Frančiška Asiškega, ki je poudarjal človekovo ponižnost nasproti Stvarniku in povezanost z vsemi stvarmi v stvarstvu. »Frančišek je poskušal odstaviti človeka z njegovega monarhičnega prestola

¹ »Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not.« (1207)

nad stvarstvom in vzpostaviti demokracijo vseh od Boga ustvarjenih bitij.« (1206) Zato White predlaga Frančiška Asiškega za zavetnika ekologov.²

2.2 Odmevi na Whitovo tezo

Glede na to, da se White ni lotil analize vzrokov ekološke krize prav poglobljeno in da ne navaja zgodovinskih virov, ki bi podkrepile njegovo tezo, dejansko prese- neča velikanski odziv, ki ga je njegov kratki prispevek dobil tako v strokovni kakor v širši javnosti. Tudi dobrih petdeset let po objavi se njegov članek omenja doma- la v vseh prispevkih o odnosu med religijo in ekološko etiko. (Whitney 2015) Pri krščanskih mislecih najdemo različne odzive: od apologetskega branjenja pravil- nega razumevanja bibličnih besedil prek ignoriranja pomena same teme za življe- nje kristjanov do (vsaj delnega) priznanja krivde in spodbujanja k vzpostavitvi odgovornega odnosa do stvarstva (Taylor 2010, 11–12). Večina je poskušala ovre- či Whitovo tezo in je poudarjala, da je znotraj bibličnega pogleda človek predsta- vljen kot oskrbnik stvarstva, ki je za svoje delovanje odgovoren Bogu, in da nikakor ne sme poljubno in uničevalno posegati v božje delo (Münk 1987; Fretheim 2012, 684; Village 2015, 24–29; Taylor 2016).

Kakorkoli že, danes lahko rečemo, da se je krščanska ekološka etika v marsičem oblikovala tudi kot odgovor na Whitove obtožbe. Sam o sebi pravi, da je nenamer- no postal začetnik ekološke teologije. (Rilley 2014, 943) Ne gre pozabiti, da White ne išče odgovorov zunaj religije, ampak poudarja, da so prenovljene religijske vrednote najbolj učinkovito sredstvo za izhod iz krize. Jenkins ugotavlja, da je Whi- tova teza pravzaprav koristna za religijsko etiko, saj poudarja pomen poznavanja religijskih korenin za razumevanje družbene situacije in vidi v prenovljeni religiji možnost izhoda iz aktualne ekološke krize. (2009, 287)

Zanimivo je, da je kljub težkim očitkom krščanstvu White ostal praktičen krist- jan vse življenje in si je zavzeto prizadeval za prenovo krščanskega sporočila, pred- vsem kar zadeva odgovoren odnos do drugih živih bitij. Dober poznavalec njego- vega življenja in dela, Matthew T. Rilley, navaja Whita, ki zase trdi, da je njegova misel pravzaprav teološke narave (*mens naturaliter theologica*). (2014, 945) Whi- te je odraščal v družini prezbiterijskega pastora in je tudi sam študiral teologi- jo. Znotraj krščanskega miselnega konteksta je želel oblikovati podlago za novo obliko demokracije, ki jo je sam poimenoval »demokracija vseh od Boga ustvar- jenih bitij« (1967, 1206). Vse, kar je Bog ustvaril, živa bitja in nežive stvari, slavijo svojega Stvarnika v skladu z naravo svojega bitja in človek mora upoštevati, da je povezan s preostalimi ustvarjenimi bitji. Po njegovem prepričanju je Frančišek Asiški zagovarjal »enakost vseh ustvarjenih bitij« (1206) nasproti ideji o neome- jenem gospodovanju človeka nad stvarstvom. Sam White ni natančno opredelil, kako naj bi bila konkretno videti duhovna »demokracija vseh ustvarjenih bitij« oziroma kako si predstavlja »enakost vseh ustvarjenih bitij«, poudarjal pa je, da

² Kakor vemo, je dejansko papež Janez Pavel II. leta 1979 sv. Frančiška razglasil za zavetnika okoljevarstve- nikov, Jorge Mario Bergoglio pa je leta 2013 kot prvi papež prevzel ime asiškega ubožca in s tem impli- citno nakazal poudarke svojega papeževanja, med katere sodi tudi poudarjanje odgovornega odnosa do naravnega okolja.

nas morajo voditi drže sočutja, tovarištva in medsebojne povezanosti z vsemi ustvarjenimi biti (Rilley 2014, 944).

Veliko avtorjev se ukvarja z raziskovanjem izvora Whitove teze. Bron Taylor (2016) s svojo temeljito analizo ovrže prepričanje, da je White začetnik kritike monoteističnih religij kot glavnega vzroka za izkoriščevalsko držo sodobne civilizacije do narave. Navaja številne mislece (med drugimi Alda Leopolda in Rachel Carson), ki so že v času po prvi svetovni vojni prišli do podobnih sklepov. Po Taylorjevem mnenju je imel velik vpliv na Whitea Albert Schweitzer, ki je v začetku prejšnjega stoletja kritiziral zahodni antropocentrizem in zagovarjal biocentrični svetovni nazor. (273) Je pa res, da se White pri oblikovanju svoje teze eksplicitno ne sklicuje na druge mislece, ampak predstavlja svojo misel kot izvirno. V njegovem času sta se že prebujala zavest ekološke krize in iskanje odgovorov v alternativnih, predvsem vzhodnih religijah. Lahko rečemo, da je v družbi obstajala neka določena splošna občutljivost oziroma sprejemljivost za takšno razmišljanje. Tudi dejstvo, da je bil članek objavljen v svetovno znani reviji *Science*, je zagotovo bistveno pripomoglo k temu, da je teza o krščanstvu kot glavnem krivcu za ekološko krizo dosegla široko publiko in sprožila tako množično razpravo.

Whitova teza je hitro odmevala tudi v Evropi, kjer sta jo še radikalizirala nemški okoljski aktivist Carl Amery in teolog Eugen Drewermann. Prvi je prepričan, da Bog v 1 Mz 1,28 daje človeku »izrecno naročilo popolne oblasti« (1972, 15), drugi pa celo trdi, da naj bi Sveto pismo poznalo »komaj kakšno mesto, kjer bi se izognilo uničujočemu antropocentrizmu« (1983, 103). Ker naj bi bil antropocentrizem immanentno bibličnega izvora, se je po Drewermannu pri snovanju ekološke etike treba opreti na modrosti naravnih mitov narodov Daljnega vzhoda in drugih naravnih ljudstev. Drugi, na primer Arnold Toynbee, vidijo rešitev v premiku od monoteističnega antropocentrizma v panteizem (Taylor 2016, 288).

2.3 Iskanje alternativnih rešitev

Mnogi iščejo izhod iz pretirane antropocentrične drže človeka zunaj tradicionalnih religij. Ameriški okoljevarstvenik Bron Taylor opazuje, da se kot alternativa ponuja nova oblika naravne duhovnosti, ki v svojih zelo različnih oblikah (novo poganstvo, animizem, panteizem, new age ...) dosega globalne razsežnosti. Ta duhovnost izhaja iz prepričanja, »da je narava sveta, da ima notranjo vrednost in da je upravičena do spoštljive oskrbe« (2010, ix). Vsa bitja znotraj narave so med seboj povezana in soodvisna. Človekova izkušnja narave je zaznamovana s čudenjem in prevzetostjo. Človek se zaveda povezanosti z drugimi bitji, priznava notranjo vrednost vseh naravnih bitij, spoštuje naravo in skrbi zanjo. Taylor vidi v naštetem elemente »temno zelene religije (*dark green religion*)« (10),³ ki jo predstavlja kot zamenjavo tradicionalnih religij. Še zlasti je kritičen do abrahamskih religij, ker izpostavljajo posebno vlogo človeka in po njegovem omogočajo uničujoč odnos do okolja.

³ Samo skovanko *dark green religion* Taylor takole razloži: »I label such religion ›dark‹ not only to emphasize the depth of its consideration for nature (a deep shade of green concern) but also to suggest that such religion may have a shadow side — it might mislead and deceive; it could even precipitate or exacerbate violence.« (ix)

Da bi odgovoril na izhodiščno vprašanje: Ali religije in družbeni pojavi, ki so podobni religijam, zavirajo ali spodbujajo okoljsko razumevanje in okoljevarstvene dejavnosti? (Taylor et al. 2016, 307), je Taylor skupaj s sodelavcema pregledal prek sedemsto člankov, ki govorijo o povezavi med religijo in odnosom do okolja. Raziskali so poglede monoteističnih religij, azijskih religij in različnih prvotnih religij ter poglede na svet in oblike duhovnosti zunaj tradicionalnih religij. Na koncu niso prišli do povsem enopomenskega odgovora. Obstajajo raziskave, ki kažejo na negativen vpliv religioznosti na odgovornost do narave, druge raziskave pa, nasprotno, kažejo, da religije spodbujajo okoljsko razmišljanje in delovanje.

Domala vse raziskave v zadnjih desetletjih ugotavljajo, da se velika večina ljudi zavzema za držo sobivanja z naravnim okoljem in nasprotuje izkoriščevalski drži človeka do narave – vsaj na teoretični ravni. (344) Na splošno lahko rečemo, da je ekološka zavest v porastu. Toda kar nekaj raziskav je pokazalo, da okoljevarstvena drža nikakor ni med prioritetami pri verujočih ljudeh: »Večina religioznih posameznikov in skupin ostaja pretežno indiferentna do okoljskih tem, ali pa so te teme sicer izražene, vendar imajo pri njih tako nizko vrednost, da ne spodbujajo politično učinkovitega okoljevarstvenega delovanja.« (348) Nemalo religioznih ljudi naj bi iz verskih in ideoloških razlogov celo odkrito nasprotovalo okoljevarstvenim prizadevanjem. Taylor pogreša močan val religijskega okoljevarstvenega gibanja. Ugotavlja, da verujoči ne prispevajo pomembnega deleža k spodbujanju okoljske odgovornosti v družbi. Raziskava javnega mnenja v ZDA leta 2015 je pokazala, da se tisti, ki so manj verni, bolj zavedajo odgovornosti za klimatske spremembe kakor tisti, ki se opredeljujejo za verne. Druge raziskave pa so v istem času pokazale, da so tisti, ki živijo religijo bolj osebno poglobljeno, tudi okoljsko bolj osveščeni in odgovorni. (Konisky 2018, 269–270; Taylor et al. 2016, 352; Village 2015, 26) Konisky je pri longitudinalni raziskavi ameriškega javnega mnenja ugotovil, da skozi leta ni zaznati večje senzibilnosti ameriških kristjanov do okoljskih vprašanj, celo nasprotno: »rezultati kažejo, da so kristjani v zadnjih desetletjih manj zavzeti za okoljska vprašanja« (2018, 286).

Taylor s sodelavcema in Konisky se pri svojih ugotovitvah omejujejo predvsem na raziskave v ZDA, kjer je okoljska drža v veliki meri odvisna od politične pripadnosti, tako da je vprašanje, ali je glavni temelj za odnos do naravnega okolja politične ali religiozne narave. Velikokrat se lahko religiozni nauk uporablja za legitimacijo vnaprejšnjih političnih odločitev. Na drugi strani pa je raziskava med 537 konservativnimi protestanti v Veliki Britaniji, ki jo je leta 2009 opravil Andrew Village, pokazala, da se velika večina kristjanov zaveda skrbi za naravno okolje. Raziskava je prišla do sklepa, da imajo tisti, ki dobesedno razlagajo Sveto pismo, negativen odnos do človekove odgovornosti do narave, medtem ko tisti, ki simbolno razlagajo Sveto pismo, zagovarjajo človekovo odgovornost do narave in so tudi pripravljeni na osebno žrtev za ohranitev naravnega okolja. (2015, 39–42) Bolj kakor sama religijska opredelitev je torej pomembno, kako ljudje razlagajo sveto-pisemsko besedilo.

Kakor smo že omenili, nekateri vidijo v neantropocentričnosti azijskih religij podlago za okoljsko odgovornost. Analiza vpliva azijskih verstev na človekov odnos

do okolja je pokazala, da je takšen pristop do azijskih religij pretirano romantičen. (Taylor et al. 2016, 332) Že v svojem osrednjem delu *Dark Green Religion* Taylor (2010, 12) navaja geografa Yi-Fu Tuana, ki postavlja pod vprašaj okoljsko občutljivost azijskih religij, saj pravi, da se je na Kitajskem izvajalo množično iztrebljanje gozda mnogo pred stikom s krščansko civilizacijo. Podobno velja tudi za različna domorodna ljudstva (Taylor et al. 2016, 335–339). Temeljit vpogled v njihov način življenja je pokazal, da so prav tako izkoriščali in spreminjali naravno okolje za svoje lastne interese. Kljub vsemu pa so po mnenju Taylorja in sodelavcev ta ljudstva oblikovala neko določeno modrost sobivanja z naravnim okoljem, ki je lahko dobrodošlo tudi za sodobno znanstveno civilizacijo. (337) Da domorodna ljudstva »niso naravovarstveniki in da miti narave ne onemogočajo pretiranega izkoriščanja«, opozarja tudi nemški filozof Eckart Voland (2000, 140).⁴ Vse kulture poznajo izkoriščanje narave in v nobeni kulturi človek ne živi v popolnem sožitju z njo. To velja tudi za religije Daljnega vzhoda ali prvotna ljudstva Amerike, pri katerih današnji človek pogosto išče rešitev za izhod iz ekološke krize. (Taylor et al. 2016, 336–337)

V nadaljevanju bomo na podlagi sodobne eksegeze in teološke interpretacije bibličnih pripovedi o stvarjenju oblikovali nekaj elementov za krščansko ekološko etiko. Po našem prepričanju nas biblična besedila spodbujajo k skrbi za stvarstvo in nikakor ne dajejo človeku pooblastila za izkoriščevalski odnos do naravnega okolja (Globokar 2002, 465–512; Lintner 2017, 34–52). Vendar pa je treba priznati, da je nemitološko razumevanje narave vodilo k pojmovanju, da narava ni sveta in ne božanska in da je človek svoboden znotraj narave. Kakor poudarja Jan Assmann, omogoča biblični monoteizem s strogim razlikovanjem med Bogom in svetom osvoboditev človeka iz kozmološke ujetosti znotraj sveta (2015, 249). Ta ločitev pripomore, da človek razume naravo kot »nevtrarno danost«, ki jo lahko preoblikuje v skladu s svojimi nameni. Kakor bomo videli, Sveto pismo zagovarja notranjo povezanost med Stvarnikom in stvarstvom, ki je delo njegovih rok, vendar po drugi strani daje avtonomijo ustvarjenemu svetu in še na poseben način človeku. Razločevanje med Bogom in naravo (ob pozabi, od koga je človek prejel navodilo, naj si podvrže zemljo!) je omogočilo triumfalni pohod »človeškega duha« na začetku novega veka. Šele z novoveškim izvzemom človeškega duha (*res cogitans*) iz preostale stvarnosti (*res extensa*) pride do prepričanja, da je človeku vsa narava podrejena in na voljo njegovemu duhu, da jo preoblikuje. Znotraj znanstveno-tehnične perspektive narava nima več nobene vrednosti sama v sebi, ampak ima vrednost, kolikor služi človeku. (Globokar 2002, 468–471; Edwards 2015, 159–161; Lintner 2017, 39; McDonagh 2017, 18; Münk 1987, 169–170) Poglobljeno branje Svetega pisma nam daje drugačno razumevanje narave in človekovega mesta v njej.

⁴ Voland citira bolivijskega predstavnika domorodnega ljudstva: »We aren't nature lovers. At no time have indigenous groups included the concepts of conservation and ecology in their traditional vocabulary.«

3. Svetopisemsko navodilo o gospodovanju zemlji

Že v izhodišču naj poudarimo, da besedil Svetega pisma ne bomo razlagali dobesedno, ampak si bomo njihovo sporočilo ogledali znotraj kulturnozgodovinskega okolja njihovega nastanka in iskali njihov globlji teološki pomen. V Svetem pismu najdemo več opisov stvarjenja, najbolj znani sta vsekakor pripovedi iz 1 Mz 1–2: prva pripoved o stvarjenju (1 Mz 1,1–2,4a) izpod peresa duhovniškega pisca je nastala v babilonskem izgnanstvu v 6. stoletju pr. Kr., druga pripoved (1 Mz 2b–25) pa je iz 10. stoletja pr. Kr. in je delo jahvističnega avtorja. (Palmisano 2014, 17–26) Namen obeh pripovedi ni, natančno opisati potek stvarjenja, ampak razložiti, kje je izvor vsega, kar obstaja, kako je vse med seboj povezano in kakšno je človekovo mesto v stvarstvu. Govor je pravzaprav o pogledu, kakšen bi bil svet, če v njem ne bi bilo zla. Temeljno sporočilo te vizije je zato aktualno tudi v naših povsem drugačnih zgodovinskih in kulturnih okoliščinah.

3.1 Temeljna dobrost vsega stvarstva

Svetopisemska pripoved vsebuje prvine vzporednih egipčanskih in mezopotamskih mitičnih pripovedi o stvarjenju, vendar oblikuje povsem izviren pogled na svet in na človekovo mesto v njem (Arnold 2009, 32). Bog pri stvarjenju nima nobenih rivalov in ne bije nobenega boja z nasprotnimi silami. Bog sam ustvari »nebo in zemljo«, to pa je značilen semitski merizem, ki označuje celoto ob izražanju njenih skrajnih delov. (Krašovec 2013, 32) Bog je torej izvor vsega, kar obstaja. Celotno stvarstvo je desakralizirano, zato se človeku ni treba podrežati naravnim silam, ampak mora biti predvsem poslušen božji besedi. Stvarjenje je svobodno in suvereno dejanje Boga (*bārā*). Bog ustvari svet z besedo, in to tako, da iz brezoblične praznine (*tōhū wābōhū*) prikliče v bivanje že oblikovan in urejen svet (1 Mz 1,2). Bog najprej ustvari svetlobo in loči svetlobo od teme (1 Mz 1,3–5) ter s tem ustvari čas, ki je v pripovedi »bolj pomemben kot prostor« (Arnold 2009, 39). Z ustvarjenim ritmom dneva in noči Bog vzpostavi prvotni red znotraj stvarstva, to pa omogoča nadaljnji proces stvarjenja, ki bo imel svoj vrhunec sedmi dan.

Zanimivo je, da Bog v proces stvarjenja vključi tudi svoje stvaritve. Tako že tretji dan zapove zemlji, naj požene zelenje, rastlinje in drevje (1 Mz 1,11), peti dan pa spodbudi stvarjenjsko delovanje voda, ko zapove, naj porajajo živa bitja (1 Mz 1,20). »Čeprav je Bog posredoval stvarjenjsko odgovornost eni od prvotnih sestavin sveta, pa je še vedno Bog tisti, ki ustvarja (ponovno glagol *br'* v vrstici 21).« (Arnold 2009, 43) Peti dan Bog prvič izreče blagoslov z naročilom, naj bodo vodne živali in ptice rodovitne in naj se množijo (1 Mz 1,22) in naj napolnijo življenjski prostor, ki jim je namenjen. Živa bitja imajo jasno naročilo, naj nadaljujejo stvarjenjsko dejavnost in naj preoblikujejo brezoblični in prazni svet z več življenja. Tudi pri stvarjenju kopenskih živali šesti dan Bog sodeluje skupaj z ustvarjeno zemljo in ji zapove, naj »rodi živa bitja po njih vrstah: živino, laznino in zveri zemlje po njihovih vrstah!« (1 Mz 1,24). Vendar tudi tukaj nato Bog sam naredi (*šh*) živali po njih vrstah (1 Mz 1,25). Pri stvarjenju človeka Bog uporabi posebno slovesen nagovor in s tem pokaže na edinstveno vlogo človeka v celotnem stvarstvu. Človek

je edini ustvarjen po božji podobi (1 Mz 1,26), z namenom, da bo v božjem imenu upravljal celotno stvarstvo. Bog tudi ob koncu šestega dne izreče blagoslov (1 Mz 1,28),⁵ s katerim človeštvu naroči, naj bo rodovitno in se množi ter vzpostavlja red znotraj celotnega stvarstva.

Drugače od prvih petih dni, ko Bog izrazi svoje zadovoljstvo z opravljenim delom z oceno »dobro«, pa ob koncu šestega dne Bog celotno stvarstvo ovrednoti kot »zelo dobro« (1 Mz 1,31). Razlagalci so si skoraj enotni, da govorimo pri izreku na šesti dan o oceni celotnega stvarjenjskega dejanja in ne zgolj o oceni vsega ustvarjenega na šesti dan (Arnold 2009, 47; Brown 2010, 73; Moberly 2009, 43). Celotno stvarstvo, vključno z vsemi ustvarjenimi bitji, ima svojo notranjo vrednost, ki je neodvisna od uporabnosti za človeka in izhaja iz božje ugotovitve, da je vse »zelo dobro«. Stvarstvo je »zelo dobro«, ker ustreza namenu, ki ga ima Bog z njim. (Fretheim 2012, 693) Kakor navaja Platovnjak, je krščanstvo skozi zgodovino »zelo pogosto zagovarjalo dobrost stvarstva, vključno z materialnim svetom« (2017, 86). Ustvarjeni svet ni gola dejanskost, ki jo lahko človek preoblikuje po svojem poljubnem načrtu, ampak je simbol in zakrament Boga, v katerem človek prepozna odtis božje ljubezni (Greshake 1986, 58).

3.2 Človek kot eno od ustvarjenih bitij

Če povzamemo prve strani Svetega pisma, potem lahko rečemo, da ima vse, kar obstaja, izvor v Bogu in da vsa ustvarjena bitja obstajajo v odvisnosti in povezanosti drugo z drugim. To povezanost teologija označuje z izrazom »soustvarjenost«. Za Konrada Hilperta priznavanje soustvarjenosti pomeni ugotovitev, da »obstaja sredi kaotičnosti in potratnosti narave več kot samo kaos in potrata, saj obstaja tudi zakonitost, cikličnost, red v majhnem in najmanjšem, skupna pripadnost v celoti« (1990, 43).

Tudi človek je ustvarjeno bitje sredi drugih ustvarjenih bitij in svoje življenje lahko oblikuje le v povezanosti z drugimi stvaritvami. V jahvistični pripovedi (2,4b–25) je človek (*ādām*) ustvarjen iz zemeljskega prahu (*ādāmāh*), ki je začetna in končna točka njegovega bivanja (1 Mz 3,19). Duhovniška pripoved uporablja za stvarjenje živali peti dan (1 Mz 1,21) in človeka (1 Mz 1,27) isti glagol in obe pripovedi se končata s posebnim božjim blagoslovom (1 Mz 1,22.28). Solidarnost med zemeljskimi živalmi in človekom se izraža v dejstvu, da so bili ustvarjeni isti dan in da so vsem rastline na voljo kot hrana (1 Mz 1,29–30), poleg tega pa človek z njimi deli tudi življenjski prostor. (Westermann 1972, 72)

Ustvarjena bitja nimajo svojega namena samo za človeka, ampak imajo svojo lastno vrednost in namen, zato je ohranitev integritete stvarstva ena bistvenih zahtev krščanske ekološke etike. V dobi znanstveno-tehnične civilizacije lahko člo-

⁵ Med razlagalci obstajajo deljena mnenja, ali je blagoslov ob koncu šestega dne namenjen zgolj človeku ali tudi živalim, ki so bile ustvarjene na šesti dan (Lintner 2017, 40–42; Arnold 2009, 47). Po stvarjenju kopenskih živali ni posebnega blagoslova zanje, zato bi lahko sklepali, da je blagoslov namenjen tudi njim. Vendar pa je blagoslov dialoške narave, saj neposredno nagovarja moškega in žensko. Vsebina blagoslova govori tudi o gospodovanju nad vsemi živalmi; tako je vsekakor bolj prepričljivo, da je v 1 Mz 1,28 blagoslov, ki je namenjen samo človeku.

vek namreč tako posega v naravno kroženje, da v kratkem času izumrejo številne biološke vrste in celo ekosistemi. Zelo jasno je notranja integriteta preostalih ustvarjenih bitij izpostavljena v psalmih, še posebno v Ps 104 in v Jobovi knjigi. Bog pred Jobove oči razgrne dogajanje v celotnem stvarstvu in pokaže, kako mogočne in veličastne stvari se dogajajo v njem neodvisno od človeka (Job 38–41). Človek je znotraj skrivnostnega stvarstva, katerega del je in ki človeka presega, poklican k ponižni drži pred Stvarnikom in k priznanju, da je Bog vdahnil življenje tudi drugim bitjem (Ps 104,30) in jim s tem podelil njihovo lastno integriteto, ki jo mora človek spoštovati. Skupaj z drugimi stvaritvami je človek poklican, da slavi Boga (Ps 148; Dan 3,51–90). Vsako bitje slavi svojega Stvarnika na svoj edinstveni način. (Horell 2010, 49–61)

3.3 Človek kot božja podoba v stvarstvu

Sveto pismo pa človeka ne vidi samo v njegovi soustvarjeni povezanosti z vsem stvarstvom, ampak mu pripisuje osrednjo vlogo med ustvarjenimi bitji. V prvi pripovedi je človek zadnje ustvarjeno bitje. Ustvarjen je po božji podobi in samo njemu je zaupana posebna naloga gospodovanja nad zemljo. Drugače od egipčanskega in mezopotamskega pojmovanja, po katerem je božja podoba na zemlji le kralj, ki mu je podeljeno gospodovanje nad njegovim kraljestvom, razširi biblični pripovedovalec kraljevske lastnosti na ves človeški rod. (Arnold 2009, 45) Vsak človek, ne samo kralj, je ustvarjen po božji podobi in v moči te podobnosti ima nalogo, da si podvrže zemljo in ji gospoduje (1 Mz 1,26–28).

Tukaj smo pri jedru Whitove obtožnice krščanstva. Še vedno obstajajo različne interpretacije, kaj dejansko pomenita glagola »podvreči« (*kābaš*) in »gospodovati« (*rādāh*) in kakšen pomen imata za razumevanje človeške vloge znotraj stvarstva. Prav gotovo glagola ne označujeta popolnega in poljubnega vladanja, ampak – kakor poudarja že Westermann – govorimo o »kraljevskem« načinu gospodovanja (1971, 75–80). Ne smemo pozabiti, da v starem Orientu idealna podoba kralja ni bila absolutni despot, ampak pastir, ki razume svojo oblast kot službo in skrb za svoje ljudstvo. Lintner spominja, da ima glagol *kābaš*, ki izvorno pomeni »stopiti na«, ambivalenten pomen, saj lahko pomeni vzeti v zavetje ali pa podvreči, in da često vključuje tudi nasilje. Človek ima v svoji svobodi dejansko možnost, da naravno okolje uničuje ali pa ga neguje. (2017, 42–43) Tudi glagol *rādāh*, ki pomeni »pohoditi«, je ambivalentne narave. »Gospodovanje vedno predpostavlja odnos moči in sile ter omogoča zlorabo moči.« (43) Zato je po njegovem pomembno, da vrstico 28 beremo skupaj z vrstico 26, v kateri se uporablja isti glagol. Človek je postavljen v svet, da bi bil predstavnik Boga in da bi tako kakor Bog potrjeval življenje, ga varoval in spodbujal. (44) V tem smislu zelo veliko teologov v zadnjih desetletjih to naročilo razlaga v smislu skrbništva (*stewardship*) zemlje v odgovornosti do Stvarnika, kateremu pripada celotno stvarstvo (Horrell 2010, 34; Fretheim 2012, 684). Nekateri pa še vedno vztrajajo, da pomeni 1 Mz 1,26–28 »sivo« besedilo znotraj Svetega pisma, to pa pomeni, da ga ni mogoče uporabiti za utemeljevanje človekove odgovornosti do stvarstva, ampak ga je treba zaradi zgodovinske in kulturne odvisnosti zavreči kakor nekatera besedila s patriarhalno vsebino. Ha-

bel vztraja, da ni mogoče omiliti pomena glagola *kābaš*. »*Podvreči zemljo pomeni poteptati nasprotne sile.*« (2000, 47) Po njegovem svetopisemsko besedilo daje človeku pooblastilo, da zavlada nad drugimi stvaritvami in si podvrže zemljo. Razprava o pravilni interpretaciji teh stavkov med eksegeti še vedno traja, saj je, kakor pravi Horrell, treba priznati, »da je, najmanj, kar je, besedilo odprto za različna možnosti branja in da izraz o vladanju in oblasti lahko prav gotovo vsebuje tako brezobzirno in silno gospodovanje kot tudi dobrohotne oblike avtoritete« (2010, 34).⁶ Kljub vsemu pa menimo, da je razlaga o odgovornem skrbništvu kot nalogi človeka v stvarstvu bolj prepričljiva, če upoštevamo odnosni kontekst, znotraj katerega je bilo izrečeno to pooblastilo.

Tudi jahvistična pripoved pripisuje človeku posebno mesto. V njej Bog najprej ustvari človeka (1 Mz 2,7), šele nato zasadi vrt in stori, da poženejo drevesa (1 Mz 2,9).⁷ Da človek ne bi bil sam, Bog iz poljske zemlje ustvari živali (1 Mz 2,19), ki jih pripelje k človeku, da bi jih poimenoval. V bibličnem svetu dati nekomu ime pomeni, neko resničnost usmeriti za neki določen cilj. S tem ko človek poimenuje živali, ima dejansko neko oblast nad njimi. (Palmisano 2014, 25) Bog je ustvaril človeka s posebnim namenom, da bi bil kot božji predstavnik oskrbnik zemlje, da bi »obdeloval in varoval« (1 Mz 2,15) edenski vrt. »Vrt potrebuje oboje: človekovo obdelovanje grude in rastlin na zemlji (*abad*) in tudi človekovo skrb oziroma ohranjanje (šamar) stvarjenjske integritete in splošne dobrobiti teh rastlin in tudi zemlje, na kateri rastejo.« (Roper 2007, 14) V teh dveh državah je strnjen svetopisemski pogled na človekovo delo in tudi na njegov odnos do naravnega okolja: »obdelovati« pomeni ustvarjalno, oblikovalsko dejavnost človeka, »varovati« pa kaže na nujno ohranitev danosti za prihodnje generacije. Oba vidika sta komplementarna. Načrtovanje stvariteljske (preoblikovalne) dejavnosti mora biti vedno povezano z ohranjanjem in varovanjem življenjskega prostora. Pri tem je zelo zanimivo še dejstvo, da je za človekovo dejavnost predviden samo del (edenski vrt) in ne celotna zemlja. Za vrt je uporabljena hebrejska beseda *gan*, ki izhaja iz glagola zaščititi ali ograditi. Znotraj nekega določenega ograjenega dela torej lahko človek preoblikuje zemljo in si ustvari svoj kultivirani dom, pri tem pa mora poskrbeti za ohranitev celotnega življenjskega prostora. Roper predlaga, da celotno zemljo razumemo kot »vrt za vsa ustvarjena bitja«, to pa ima dve posledici za človekovo delovanje:

»Prvič, paziti moramo, da ne bomo razširjali človekovega habitata, obdelovanja in razvoja na celotno zemljo. Drugič, zavedati se moramo, da mora biti dejavnost preoblikovanja vedno v sozvočju z ohranjanjem in varovanjem življenjskega prostora nečloveških bitij.« (14–15)

⁶ Horrell zato predlaga, da bi za utemeljevanje biblične ekološke etike uporabili tudi druga mesta v Svetem pismu, ki imajo dosti bolj izrazito »zeleno« sporočilo (2010, 35).

⁷ V 1 Mz 2,9 najdemo koren *hmd* v deležniški obliki nifala v ednini moškega spola, ki označuje posebno razmerje med človekom in stvarstvom: drevje je bilo »prijetno« (*neh'mād*) za pogled. Koren skupaj z omembo vida in okusa predstavi izvor želje kot izkušnjo zunanje stvarnosti. To je edini primer v celotnem Svetem pismu, ko glagolska oblika korena *hmd* ne označuje pohlepa (želja po večanju imetja, ki vključuje nasilje), temveč označuje željo po hrani, to je, temeljno človekovo potrebo. Koren oziroma celotna vrstica tako (tudi na semantični ravni) jasno govori o povezanosti in vzajemnosti med človekom in stvarstvom. (Skralownik 2016, 90–92; 2017, 273–279)

Vsekakor daje jahvistično besedilo še manj možnosti za utemeljevanje izkoriščevalske drže človeka do naravnega okolja.

3.4 Pomen sobote

Pomembno je pripomniti, da duhovniški spis ne konča zgodovine stvarjenja s stvarjenjem človeka, ampak s šabatom, s sedmim dnevom. Celotno stvarstvo je okronano s soboto, to pa pomeni, da mora človek pri svojem gospodovanju zemlji upoštevati Boga sobote. (Arnold 2009, 50) Namen sobote je slavljenje Boga s počitkom, ki naj ga človek nameni sebi, bližnjim in tudi živalim (2 Mz 23,12; 5 Mz 5,12–14). Na soboto so vsi enakopravni, vsi imajo pravico do počitka. To je vpisano v samo strukturo človeka, saj je človek ustvarjen po božji podobi, Bog pa je sedmi dan počival. Crossan poudarja, da »v bibličnem izročilu nenasilna distributivna pravičnost ni božja zapoved, ampak je božja lastnost« (2015, 78). Bog nas je ustvaril po svoji podobi, da bi tudi mi kot skrbniki in upravljavci stvarstva omogočali vsakemu živemu bitju, da bi lahko razvijal svoje življenje.

Dalje Bog naroča svojemu ljudstvu, naj zemlja vsako sedmo leto počiva in naj človek sedmo leto ne seje in ne obrezuje vinograda, ampak naj uživa tisto, kar bo zemlja obrodila sama od sebe (3 Mz, 25,1–7). Na sobotno leto naj se tudi osvobodijo sužnji (2 Mz 21,2) in se odpišejo dolgovi (5 Mz 15,1–2). Na jubilejno leto (3 Mz 25,8–54) pa naj se spet vzpostavi prvotna razdelitev zemlje med Izraelove rodove in na novo izenačijo možnosti za dostojno življenje vseh rodov. To je vizija, ki ni imela zgodovinske implementacije, prav gotovo pa daje vedeti, da znotraj bibličnega izročila lastnik zemlje ni človek, ampak Bog: »Zemlje ne smete prodajati za zmeraj, kajti zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači pri meni.« (3 Mz 25,23)

3.5 Stvarjenje kot odprt proces

Stvarjenje ni zgolj enkratno božje dejanje, ampak je odprt proces (*creatio continua*). Tako tudi oznaka, da je stvarstvo »dobro« oziroma »zelo dobro«, ne pomeni ocene končanega izdelka, ampak pravzaprav označuje, da je celoten proces usmerjen k »dobremu«. Ob stvarjenju človeka Bog izroči moč upravljanja stvarstva v roke svojega predstavnika znotraj stvarstva. Človek je poklican, da ureja stvarstvo tako, da bo nadaljnji proces stvarjenja naravnan k »dobremu«. Ameriški strokovnjak za staro zavezo Terence Fretheim razlaga stvarjenje kot odnosno dejanje, saj Bog ne ustvarja stvarstva od zunaj, ampak od znotraj, skupaj z vsemi ustvarjenimi bitji, zato je stvarjenje tudi odprt proces. Človek je poklican, da posnema Stvarnikov način vladanja in da prevzame njegov odnosni model in podeli svojo moč v odnosu z ustvarjenimi bitji. »Bog udejanja gospodovanje tako, da daje dejansko moč ustvarjenim bitjem zavoljo neokrnjenega odnosa.« (2012, 690–691) Ta način odnosa do ustvarjenih bitij po Fertheimu razodeva božjo ranljivost. Bog namreč dopušča, da stvari ne bodo šle po njegovem planu. Prav človek ima ključno vlogo v procesu stvarjenja. »Človeško delovanje je bistvenega pomena, če naj bo stvarjenje to, kar Bog namerava. Ljudje so ustvarjeni zavoljo prihodnosti zemlje.« (691) Povedano ima seveda tudi močno etično implikacijo: Človek ima glavno odgovornost za prihodnost stvarstva in ne sme pričakovati, da bo Bog prevzel skrb za vse, ampak se mora dejavno vključiti v proces stvarjenja.

S tem ko se Bog odpove popolnemu nadzoru nad procesom stvarjenja in vanj vključi tudi svoja ustvarjena bitja, pa se odpre možnost tudi za zlo znotraj sveta. Sveto pismo pove povsem jasno, da je vse, kar je ustvaril Bog, dobro. Prav tako zavrača vsako vrsto dualizma. Po razlagi prvih poglavij Geneze je zlo prišlo na svet zaradi človekove nepokorščine; zaradi nje se poruši človekov odnos z Bogom, s sočlovekom in tudi z naravnim okoljem (1 Mz 3,14–19; 6,12). Tudi na drugih mestih v Svetem pismu, na primer Oz 4,1–3, je izpostavljeno, da zaradi človekovega greha trpi celotno stvarstvo. Kljub vsemu pa je treba reči, da človek ni izvor vsega zla in vsega nasilja v stvarstvu. Tudi zunaj dometa človekovega delovanja obstajata uničevanje življenja in trpljenje. (Johnson 2014, 181–210) Dejstvo je, da stvarstvo ni popolno, da je v procesu nastajanja še vedno navzoč tudi kaos, zato je stvarstvo krhko in ranljivo. Povsem jasno pa je, da je človek med vsemi ustvarjenimi bitji edini, ki je zaradi svoje bogopodobnosti odgovoren oskrbnik celotnega stvarstva. Njegovo poslanstvo je, da uravnava procese v naravnem okolju tako, da bo postalo življenjski prostor zanj, za soljudi, za vsa živa bitja in za prihodnje generacije. Upanje za delovanje pa dobiva iz vere v Boga, ki vedno znova obnavlja svojo zavezo s človekom in s stvarstvom (1 Mz 9,9–10; Rim 8,18–24). Nova zaveza poudari kozmično razsežnost Kristusovega odrešenjskega dejanja: celotno stvarstvo je odrešeno prek Kristusovega trpljenja in vstajenja (Kol 1,15–20) in določeno za povečanje (Raz 21–22).

4. Onkraj antropocentrične paradigme?

V tem članku smo se odzvali na očitke, da je krščanstvo glavni krivec za izkoriščevalski odnos človeka do naravnega okolja. Pokazali smo, da ustrezno razlaganje Svetega pisma ne daje podlage za takšno obtožbo. Vsekakor pa smo zaskrbljeni nad dejstvom, da imajo kristjani (vsaj v ZDA) manj razvito etično občutljivost za naravno okolje kakor neverujoči. Vsekakor bi bilo zelo zanimivo opraviti podobno raziskavo tudi v Sloveniji.

Strinjamo se s papežem Frančiškom, da »verska prepričanja ponujajo kristjanom, pa tudi drugim verujočim, plemenite spodbude pri zavzemanju za naravo in za najšibkejše brate in sestre« (2015, tč. 64). Misel je bila izražena v okrožnici *Laudato si'* (2015), ki je prvi dokument uradne katoliške Cerkve, posvečen okoljski tematiki. V njej so v veliki meri povzeta razmišljanja sodobnih eksegetov in teologov o človekovem mestu znotraj stvarstva in o njegovi odgovornosti za naravno okolje. Papež Frančišek zavrača razlago, da bi Sveto pismo človeku omogočalo gospodovanje in izkoriščanje zemlje. Prizna resda, da »so si včasih kristjani narobe razlagali Pisma«, a da je treba »danes odločno zavriniti, da bi iz dejstva, da smo ustvarjeni po božji podobi, iz poslanstva, da naj si podvržemo zemljo, mogli izpeljati polno prevlado nad drugimi ustvarjenimi bitji« (tč. 67). V skladu s hermenevtično razlago bibličnih besedil papež zagovarja, da je človek postavljen v svet, da spoštuje »naravne zakone in občutljiva ravnovesja med bitji tega sveta« in da »Sveto pismo ne daje povoda za gospodovalni antropocentrizem, ki mu ne bi bilo

mar za druge stvari« (tč. 68). Tudi na drugih mestih v okrožnici eksplicitno nasprotuje »neurejenemu« (tč. 69), »sodobnemu« (tč. 115), »izkrivljenemu« (tč. 119) antropocentrizmu. Označuje ga kot »človekovo pretirano osredinjenost nase« (tč. 116), ki je po papeževem prepričanju značilna za sodobni čas. Pretirani antropocentrizem torej ne izhaja iz svetopisemske tradicije, ampak se je izoblikoval znotraj moderne znanstveno-tehnične civilizacije, v kateri skuša človek uveljavljati neodvisnost od narave in prevzeti božje mesto v njej (tč. 117). Ekološka kriza je po njegovem »pokazatelj ali zunanji izraz npravstvene, kulturne in duhovne krize moderne dobe« (tč. 119).

Papež se v svoji analizi stanja našega planeta ne izmika poudarjanju človekove odgovornosti za okoljske spremembe. Že na začetku okrožnice izpostavi, da se sestra zemlja »pritožuje zaradi zla, ki ji ga povzročamo z neodgovorno rabo in zlorabo dobrin, s katerimi jo je obdaril Bog« (tč. 2). Kot prvi papež izrecno zagovarja, da so klimatske spremembe posledica neustreznega človekovega odnosa do okolja (tč. 23; 25; 51). (McDonagh 2017, 21) Tudi za izginotje na tisoče rastlinskih in živalskih vrst naj bi bil v pretežni meri kriv človek: »Mi bomo krivi, ker na tisoče vrst ne bo moglo s svojim obstojem slaviti Boga niti nam posredovati svojega sporočila.« (Francišek 2015, tč. 33) Skozi celotno okrožnico se poudarja, da imajo tako posamezna bitja (tč. 69; 76) kakor tudi ekosistemi (tč. 140) svojo lastno vrednost ne glede na njihovo koristnost za človeka. Je pa res, da ni povsem jasno izraženo, v čem je ta posebna vrednost drugih ustvarjenih bitij in kakšne konkretne posledice ima to za delovanje človeka.

Lahko rečemo, da okrožnica zagovarja neko obliko moderiranega antropocentrizma. Papež izrecno nasprotuje temu, da bi se odpovedali antropocentrizmu in ga nadomestili z biocentrizmom, hkrati pa opozarja, da je imela »neustrezna razlaga krščanske antropologije« za posledico napačno pojmovanje človekovega odnosa do naravnega okolja. »Pravilna razlaga pojmovanja človeka kot gospodarja stvarstva pa pravi, da ga moramo razumeti kot odgovornega upravljavca.« (tč. 116) Prepričan je, da za odgovoren odnos do okolja potrebujemo ustrezno antropologijo. »Če pojmujeemo človeka samo kot eno izmed bitij, ki izvira iz igre naključja ali iz telesnega determinizma, tvegamo, da bo v ljudeh oslabela zavest odgovornosti.« (tč. 118) Človek ima znotraj stvarstva nalogo, da odgovorno upravlja celotno stvarstvo. »Človek je del sveta z nalogo, da zanj skrbi, ga po svojih močeh ščiti in razvija njegove zmožnosti.« (tč. 78)

Vsekakor ima okrožnica *Laudato si'* izredno bogato in navdihujočo vsebino, ki spodbuja okoljsko odgovornost in socialno pravičnost. Resnici na ljubo je na mestu kritična pripomba, da je prišla z veliko zamudo. Razlogi za zadržanost cerkvenega učiteljstva so lahko zelo različni, verjetno pa je eden od njih tudi prepričanje, da okoljska gibanja promovirajo »zeleno ideologijo«, spodbujajo panteizem in novo poganstvo. Francišek je že z izbiro svojega imena nakazal, da sta skrb za okolje in skrb za uboge zanj osrednjega pomena. Pomembno je, da vsebina okrožnice pride v krščanska občestva in pregnete miselnost verujočih. Podpiramo predlog irskega teologa Seana McDonagha, da bi imeli znotraj katoliške Cerkve triletno sinodalno gibanje, posvečeno krepitvi okoljske zavesti in spodbujanju etičnega odnosa do

okolja. Prvo leto bi potekalo na lokalni ravni, drugo leto na nacionalni ravni, tretje leto pa na globalni ravni. (2017, 27–29) Kot cilje sinodalnega procesa predlagamo osveščanje o dejanskem stanju našega planeta v dialogu z znanostjo in z ljudmi različnih verstev in prepričanj, ekološko spreobrnjenje (Frančšek 2015, tč. 114), spodbujanje ekološke duhovnosti in oblikovanje bogoslužij z okoljskimi vsebinami ter seveda zavzeto in odgovorno okoljsko delovanje. Svetopisemsko navodilo nam nalaga, da odgovorno upravljamo naravno okolje, tako da bomo omogočili življenjski prostor soljudem in tudi preostalim živim bitjem ter poskrbeli, da bodo imele tudi prihodnje generacije človeštva dostojne možnosti za življenje na zemlji, ki je »naš skupni dom« (tč. 1).

Reference

- Amery, Carl.** 1972. *Das Ende der Vorsehung: die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Arnold, Bill T.** 2009. *Genesis*. New York: Cambridge University Press.
- Assmann, Jan.** 2015. Ambivalenzen und Konflikte des monotheistischen Offenbarungsglauben V: *Monotheismus unter Gewaltverdacht: zum Gespräch mit Jan Assmann*, 246–268. Ur. Jan-Heiner Tück. Freiburg: Herder.
- Brown, William P.** 2010. *The Seven Pillars of Creation: The Bible, Science, and the Ecology of Wonder*. Oxford: Oxford University Press.
- Crossan, John D.** 2015. *Jesus and the Violence of Scriptures: How to Read the Bible and Still Be a Christian*. New York: HarperOne.
- Drewermann, Eugen.** 1983. *Der tödliche Fortschritt: von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Edwards, Denis.** 2015. Humans and Other Creatures: Creation, Original Grace, and Original Sin. V: *Just Sustainability: Technology, Ecology, and Resource Extraction*, 159–170. Ur. Christiana Z. Peppard in Andrea Vicini. New York: Orbis.
- Frančšek.** 2015. *Laudato Si' – Hvaljen, moj Gospod: okrožnica o skrbi za skupni dom*. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Fretheim, Terence E.** 2012. Genesis and Ecology. V: *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, 683–706. Ur. Craig A. Evans, Joel N. Lohr in David L. Petersen. Leiden: Brill.
- Globokar, Roman.** 2002. *Verantwortung für alles, was lebt: von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*. Rim: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Greshake, Gisbert.** 1986. *Gott in allen Dingen finden: Schöpfung und Gotteserfahrung*. Freiburg: Herder.
- Habel, Norman.** 2000. The Earth Story in Genesis 1. V: *The Earth Story in Genesis*, 34–48. Ur. Norman C. Habel in Shirley Wurst. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hilpert, Konrad.** 1990. Verantwortung für die Erhaltung der natürlichen Umwelt? *Theologie der Gegenwart* 33:37–48.
- Horell, David G.** 2010. *The Bible and the Environment: Toward a Critical Ecological Biblical Theology*. London: Equinox.
- Jenkins, Willis.** 2009. After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems. *Journal of Religious Ethics* 37, št. 2:283–309.
- Johnson, Elizabeth A.** 2014. *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*. London: Bloomsbury.
- Konisky, David M.** 2018. The Greening of Christianity? A Study of Environmental Attitudes over Time. *Environmental Politics* 27, št. 2:267–291.
- Krašovec, Jože.** 2013. The Poetic and Narrative Shape of the Hebrew Bible and Literary Forms of Antithesis. *Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education* 1, št. 1:25–39.
- Lintner, Martin M.** 2017. *Der Mensch und das liebe Vieh: ethische Fragen im Umgang mit Tieren*. Innsbruck: Tyrolia.
- McDonagh, Sean.** 2017. *Laudato Si': A Prophetic Challenge for the Twenty-First Century. V: Laudato Si': An Irish Response*, 7–30. Ur. Sean McDonagh. Dublin: Veritas.
- Moberly, R. Walter L.** 2009. *The Theology of the Book of Genesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Münk, Hans J.** 1987. Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 28:133–206.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2014. *Eksegeza Peteroknjižja: »Ker je ljubil tvoje očete«*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthesis philosophica* 1:79–92.
- Riley, Matthew T.** 2014. The Democratic Roots of our Ecologic Crisis: Lynn White, Biodemocracy, and the Earth Charter. *Zygon: Journal of Religion & Science* 49, št. 4:938–948.
- Roper, Duncan.** 2007. The Earth as a »Garden« for all Creatures: Lynn White Forty Years on. *Stimulus: The New Zealand Journal of Christian Thought & Practice* 15, št. 4:12–20.
- Skralovnik, Samo.** 2017. The Dynamism of Desire: The Root h̄mnd in Relation to the Root ,wh. *Vetus Testamentum* 67, št. 2:273–284.
- — —. 2016. The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire. *Bogoslovni vestnik* 76:89–99.
- Taylor, Bron R.** 2016. The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr and Claims that Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions they are Becoming Environmentally Friendly. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture* 10, št. 3:268–305.
- — —. 2010. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Bron, Gretel Van Wieren in Bernard Zaleha.** 2016. The Greening of Religion Hypothesis (Part Two): Assessing the Data from Lynn White, Jr, to Pope Francis. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture* 10, št. 3:306–378.
- Village, Andrew.** 2015. Was White Right? Biblical Interpretation, Theological Stance and Environmental Attitudes among a Sample of UK Churchgoers. *Journal of Empirical Theology* 28, št. 1:23–48.
- Voland, Eckart.** 2000. Welche Werte? Ethik, Anthropologie und Naturschutz. *Philosophia naturalis* 37:131–152.
- Westermann, Claus.** 1972. *Genesis 1–11*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- — —. 1971. *Schöpfung*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Whitney, Elspeth.** 2015. Lynn White Jr.'s »The Historical Roots of Our Ecologic Crisis« after 50 Years. *History Compass* 13, št. 8:396–410.
- White, Lynn, jr.** 1967. The Historical Roots of our Ecologic Crisis. *Science* 155, št. 3767:1203–1207.