

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Martina Mlinarič

Mentor: izr. prof. dr. Zlatko Šabič

Somentor: doc. dr. Marjan Smrke

**RELIGIJE IN MEDNARODNO VARSTVO OKOLJA S POSEBNIM
OZIROM NA VLOGO KRŠČANSTVA**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2004

Za Ise

Kazalo:

SEZNAM KRATIC	iii
UVOD	1
1. DRUŽBENA KONSTRUKCIJA NARAVE	6
2. NARAVA IN RELIGIJA	21
2.1. Tolmačenje tradicij	24
2.2. Krščanstvo	33
2.2.1. Narava v kontekstu krščanske misli	34
2.2.2. Senca preteklosti: človek – gospodar narave	44
3. ZAKAJ VAROVATI NARAVO?	53
3.1. Antropocentrične osnove mednarodnega varstva okolja	55
3.2. Poglobljanje mednarodnega varstva okolja s pojavom novih, neantropocentričnih idej	61
3.3. Vloga Religije	68
ZAKLJUČEK	72
VIRI	77

Seznam kratic

ANT	<i>Actor-network theory</i> (teorija akterjev v mreži)
ASEAN	<i>Association of South East Asian Nations</i> (Zveza jugovzhodnih azijskih držav)
CITES	<i>Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora</i> (Konvencija o mednarodni trgovini z ogroženimi prosto živečimi živalskimi in rastlinskimi vrstami)
CMS	<i>Convention on the Conservation of Migratory Species of Wild Animals</i> (Konvencije o varstvu selitvenih vrst prosto živečih živali)
EU	Evropska Unija
FAO	<i>Food and Agriculture Organization of the United Nations</i> (Organizacija Združenih narodov za prehrano in kmetijstvo)
IUCN	<i>The World Conservation Union</i> (Svetovna zveza za ohranitev narave)
OZN	Organizacija združenih narodov
SE	Svet Evrope
SSK	<i>Sociology of scientific knowledge</i> (sociologija znanstvenega védenja)
UNCED	<i>United Nations Conference on Environment and Development</i> (Konferenca Organizacije združenih narodov o okolju in razvoju)
UNEP	<i>United Nations Environment Programme</i> (Program Združenih narodov za okolje)
UNESCO	<i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i> (Organizacija Združenih narodov za izobraževanje, znanost in kulturo)
WCC	<i>World Council of Churches</i> (Svetovni svet cerkva)
WCED	<i>World Commission on Environment and Development</i> (Svetovna komisija za okolje in razvoj)
WSSD	<i>World Summit on Sustainable Development</i> (Svetovni vrh o trajnostnem razvoju)
WWF	<i>World Wide Fund for Nature</i> (Svetovni sklad za naravo)

Uvod

Okoljski izzivi, s katerimi se danes človeštvo sooča, so številni. Spremembe podnebja našega planeta so se tako pospešile, da se je zemljino ozračje le v 150-ih letih v povprečju otoplilo kar za pol stopinje, pri tem pa so spremembe lokalno še večje, kot je to na Arktiki, kjer je danes za 5 stopinj topleje, kot je bilo pred 100 leti. V primerjavi z otoplitvami, ki jih povzročajo naravni dogodki in potrebujejo kar tisoče let za le majhne spremembe – od zadnje ledene dobe pred okrog 13.000 leti se je ozračje otoplilo namreč le za štiri stopinje – je tokratno povišanje temperature zemljinega ozračja, ki je neposredna posledica tanjšanja ozonske plasti in učinkov tople grede, povzročilo človeško delovanje. Prehitro globalno segrevanje je posledično privedlo še do pospešene izgube biološke raznovrstnosti, saj se mnoge vrste flore in favne nanj ne morejo uspešno prilagoditi. Nadalje človeške aktivnosti alarmantno onesnažujejo in izčrpavajo naravne vire življenja, kot so voda, zrak in prst, hkrati pa se strupeni in nevarni odpadki kopičijo tudi globoko v oceanih, kar predstavlja za prihodnje generacije grožnjo, katere razsežnosti še ni mogoče dojeti. Eksponentno naraščanje prebivalstva pa degradacijo in izčrpavanje narave le še povečuje. Počasi, a vztrajno, zaradi nas propadajo vsi vitalni deli zemlje – močvirja, gozdovi, travniki in koralni grebeni.

Danes prevladuje večinsko mnenje o resnosti okoljskih problemov, na kar kaže krepitev zavesti o nujnosti ustrezne regulacije varstva s strani človeka vse hitreje degradirane narave. Države so tako sprejele vrsto pravnih instrumentov, pri čemer je bil prvotno nastali sistem pravnih norm namenjen predvsem preprečevanju onesnaževanja v človekovem okolju. Priznanje transnacionalne narave okoljskih problemov na konferenci v Stockholmu leta 1972 je namreč vodilo v proliferacijo mednarodnih dokumentov, ki so se nanašali predvsem na reševanje problemov kislega dežja, urejanje transporta nevarnih odpadkov, trgovine z ogroženimi vrstami, onesnaženost regionalnih morij, izkoriščanje morskega dna in problem Antarktike. Internacionalizacijo je še pospešila globalna konferenca v Rio de Janeiru leta 1992, ki je povzročila spremembo v smeri utrjevanja trajnostnega razvoja, s tem pa razpravo o varstvu narave, s povezavo okoljske s problematiko razvoja, prenesla na nov nivo. Postopoma se je tako uveljavila politika varstva, zaščite in ohranjanja narave, hkrati s tem pa je nastalo področje mednarodnega varstva okolja, kot razvijajoča se znanstvena disciplina. Kljub tovrstnim

prizadevanjem mednarodne skupnosti, ki obstoj soglasja o nujnosti zaščite in ohranjanja narave nedvomno potrjujejo, dogovora o razlogih, zakaj je naravo treba varovati in o obliki, ki naj bi jo s tem skladno delovanje prevzelo, vseeno ni. V tej luči postane jasno, da je razpravo o učinkovitem varstvu okolja, brez predhodne analize temeljnih vzrokov, ki so vodili v uničujoč odnos človeka do narave, nemogoče in tudi nesmiselno začeti. S tem pa tudi, da so politične in ekonomske okoliščine za pojasnitev okoljske krize premalo, saj njena razsežnost in kompleksnost razpravo nujno vodi tudi na duhovno, moralno raven.

Na človekovo pojmovanje in odnos do narave je vplivalo mnogo različnih idej, ki jih lahko v grobem razdelimo v tiste sekularnega in tiste religioznega značaja. V diplomskem delu se osredotočam na slednje, pri tem pa sekularne vplive omenjam le na mestih, kjer sta njihova predstavitev in razumevanje, zaradi večje jasnosti in konsistentnosti moje razprave, nepogrešljiva. Prav tako mi pomanjkanje prostora onemogoča poglobljeno analizo posamezne od religij, zato je večja pozornost posvečena predvsem kozmologiji krščanstva, ki se izkaže za bistveno pri oblikovanju tiste družbene konstrukcije narave, ki je posledično prevladala in določala človeške aktivnosti, ki so vodile v uničenje narave. Krščanstvo je namreč odločilno vplivalo na zahodno znanost in miselnost, ki sta se razširili in prevladali nad filozofskimi perspektivami v ostalih delih sveta, s tem pa lastno pojmovanje narave prenesli na svetovno raven. Za razumevanje okoliščin, ki so v večji meri še vedno določene z zahodnimi vrednotami in razumevanjem sveta ter katere predstavljajo osnovni okvir oblikovanju mednarodnega varstva okolja, je zato nujno treba osvetliti zgodovino krščanskega kozmološkega pojmovanja. Mnoga prepričanja, ki so vodila v naravi nenaklonjeno delovanje človeka, namreč izhajajo iz biblične doktrine, kot jo je zasnovala predvsem rimskokatoliška cerkev. Čeprav je takšen pogled večkrat naletel na kritike, saj interpretacija bibličnih tekstov ne privede nujno do idej, ki bi bile destruktivne za okolje (model skrbništva, ki se ga dotaknem v poglavju 2.2.1.), pa je pomembno predvsem to, katera od interpretacij je zgodovinsko prevladala. Tako je bil vzpostavljen dualizem človeka in narave, hkrati pa je krščanstvo poudarjalo, da je želja boga, da si naravo podredi in jo izkorišča v svoje namene. Tovrstna religiozna antropocentrična konstrukcija narave je ob vplivu raznih drugih dejavnikov posredno vplivala tudi na še danes prevladujočo družbeno konstrukcijo narave. Na tem mestu je treba izpostaviti, da je dejansko kartezijski (filozofski) antropocentrizem tisti, ki v obdobju sekularizacije (pri tem je zlasti pomemben nastop razsvetljenstva) omogoči umsko legitimacijo neomejenega, uničujočega posega

zahodnega človeka, željnega materialnega napredka, v naravo. Vendar pa vloge krščanstva vseeno ne gre zanikati, saj je filozofskemu antropocentrizmu nudilo pomembno religiozno izhodišče, hkrati pa zanj ni predstavljalo ovire, kar se izkaže, zaradi vseobsežnosti vloge, ki jo je krščanstvo v tistem času odigralo, za bistvenega pomena.

Pojmovanje človekovega odnosa do narave se je v drugi polovici 20. stoletja spremenilo, kar je med drugim ustvarilo potrebo po internacionalizaciji regulacije varstva okolja, do katere je prišlo na mednarodnih konferencah o okolju in razvoju. Številni pravni dokumenti, oblikovani ne teh srečanjih, so osnovani na različnih okoljskih filozofijah ali etikah, ki izhajajo iz različnih družbenih konstrukcij narave, kot take pa zajemajo različne načine vrednotenja narave in njenih delov, kar vodi v oblikovanje različnih pristopov zaščite in ohranjanja narave. Pri tem pa se za pomembno izkaže religijska opredelitev odnosa človeka do narave, saj lahko svetovni nazor in etika, ki ju neka religija oblikuje na zaveden ali nezaveden način, predstavljata osnovo vedênju in vrednotam določene kulture ali družbe. V luči tega premisleka me bo zanimalo v kolikšni meri lahko kulturna paradigma, ki jo religiozna konstrukcija narave s svojimi moralnimi in včasih tudi pravnimi implikacijami v določenem trenutku predstavlja, vpliva na človekov odnos do narave in posledično na oblikovanje načel oz. filozofske osnove mednarodnega varstva okolja.

Poglobljeno razumevanje družbene konstrukcije narave, ki mu namenjam poglavje za uvodnim, se tako izkaže za ključno za vso nadaljnjo razpravo, saj mi omogoča ustrezno umestitev religije v problematiko varstva okolja, hkrati pa postanejo bolj jasne tudi spremembe v razlogih zaščite in ohranjanja narave. Pozornost je namenjena predvsem različnim načinom razumevanja narave kot družbeno konstruirane, kar pojasnjuje raznolikost načinov dojemanja narave in samo življenje v naravi, s tem pa omogoči pojmovanje narave ne zgolj kot objektivne kreacije, ampak predvsem kot odsev zgodovinskih, kulturnih in geografskih lastnosti določene družbe. Pri tem kot posebno kulturno značilnost izberem religijo, umestitvi katere v širšo razpravo o etiki narave posvečam drugo poglavje. Osvetlitev etičnega razmerja človeka do narave, kot ga pojmuje posamezna religija, se zdi smiselna, saj me zanima predvsem, če je vsaka izmed njih zmožna uspešno odgovoriti na okoljsko krizo, ki hkrati predstavlja tudi globljo, duhovno krizo. Pri tem se z iskanjem vseobsegajoče, na različnih religijah osnovane pluralistične etike narave ne ukvarjam, saj bi tovrstno prizadevanje, zaradi svojevrstnosti, preseglo okvire moje razprave. Tako je pretežen poudarek v nadaljevanju drugega poglavja

namenjen proučevanju krščanskih simboličnih, svetopisemskih in etičnih dimenzij v razmerju do naravnega sveta, tako v smislu odgovora na sodobne okoljske probleme kot tudi zgodovinsko, kar mi omogoča opredeliti vlogo krščanstva pri oblikovanju danes prevladujoče antropocentrične konstrukcije narave. Slednje pa predstavlja izhodišče tretjemu poglavju, kjer skušam odgovoriti na vprašanje, zakaj je okolje zaščiteno in kako se ti razlogi oz. ideje kažejo znotraj področja mednarodne okoljske politike in prava, kar mi je omogočil krajši pregled vseh pomembnejših pravnih aktov s tega področja. Vendar pa je za koherentnost razprave smiselno ovrednotiti tudi vlogo religije, ki bi jo ta lahko ali jo prevzema znotraj področja mednarodnega varstva okolja. Tej problematiki, ki sloni predvsem na omejitvah vloge religije, posvečam zaključni del tretjega poglavja.

Moje raziskovanje je vključevalo interpretacijo in analizo tako primarnih kot sekundarnih virov v povezavi z zgodovinsko analizo. Primarni viri, ki so bili analizirani so posamezni pravni akti (deklaracije, konvencije) in poročila na eni strani ter Sveti teksti na drugi. Za proučevanje pravnih tekstov je bila uporabljena tekstualna metoda ali metoda splošnega pomena besed (jezikovna metoda), s katero sem se osredotočila na običajni pomen besed teksta. Kot pomožno sem uporabila tudi teleološko metodo, s katero sem ugotavljala cilje dokumentov oz. njihov namen. Za smiselno pa se je izkazala tudi zgodovinska analiza, ki je zajemala tako zgodovinsko-razvojno kot tudi primerjalno-zgodovinsko analizo in je ob hkratnem ugotavljanju načina povezovanja subjektivnih namenov in ciljev z objektivnimi okoliščinami omogočila prikaz širših trendov v filozofski osnovi mednarodnega varstva okolja. Kot taka pa je analiza prešla v teleološko in delno tudi sistematično razlago. Pri proučevanju Svetih tekstov – predvsem je šlo za tolmačenje krščanske biblije – in nekaterih nebibličnih virov iz krščanske tradicije, pomembnih za razumevanje krščanske kozmologije, pa je bila uporabljena predvsem tekstualna, kot pomožna pa tudi teleološka metoda. Vendar pa bi bilo poznavanje kozmologije krščanske tradicije zgolj s proučevanjem samih, iz konteksta iztrganih tekstov, nujno zoženo, če ne že kar v naprej določeno, vprašanje o tem, kaj Sveti teksti govorijo o odgovornosti do narave, pa neustrezno odgovorjeno. Proučevanje različnih interpretacij Svetih tekstov skozi čas je zato nujno, za to pa smiselna primerjalna-zgodovinska analiza. S to je omogočeno predvsem kritično razumevanje kompleksnosti, konteksta in okvirov, znotraj katerih so posamezni raznoliki pogledi na odnos človeka do narave nastajali. Pri tem je treba izpostaviti, da so uporabljene metode interpretacije vseskozi slonele na hermenevtiki, saj je za potrebe moje naloge pri

interpretaciji sekundarnih, kot tudi primarnih virov, bistven družbeni kontekst, v katerem so ti viri nastali. Za osrednjo se je hermenevtična metoda izkazala prav pri interpretaciji tako religijskega izraza kot tudi religijskih in svetih tekstov. Sama krščanska tradicija namreč kaže na obstoj množice stilov tolmačenja Biblije, od katerih so se mnogi zdeli kasnejšim generacijam prav nenavadni. S tako metodo interpretacije sem želela integrirati dejstvo, da je vsaka religijska tradicija, tudi krščanska, zgodovinsko kompleksna in kulturno raznolika ter da so bili verovanja, teksti in same religijske institucije skozi čas predmet obsežnih razlag in posledično sprememb.

1. Družbena konstrukcija narave

Pristne 'narave' kot take ni, so le narave. In takšne narave so zgodovinsko, geografsko in kulturno določene. Zato ni naravnih omejitev kot takih, ampak je vsaka odvisna od določenih zgodovinskih in geografskih determinacij, kot tudi od samega procesa prek katerega je 'narava' kulturno konstruirana in vzdrževana, zlasti v odnosu do 'drugega'.

(MacNaghten in Urry 1995: 207-8)

Naše nestrinjanje o tem kaj narava¹ je in ali smo ljudje sploh del te narave, predstavlja glavno oviro pri uspešnem preprečevanju dejanj, ki vodijo v njeno uničenje. Iz tega sledi, da narava ni zgolj objektivna kreacija, ampak predvsem konstrukt družbe, ki v 'svoji' naravi odseva svoje lastnosti, določene zgodovinsko, kulturno in geografsko. Ideje o naravi, ki opredeljujejo tudi odnos ljudi do narave, so »očitno neštete, multivalentne in spremenljive, tako med različnimi populacijami kot znotraj njih« (Ellen 1996: 27). Razumevanje narave zato ne more pobegniti očem, skozi katere je ta interpretirana in konstruirana, saj le kot taka obstaja. To pa je posledica dejstva, da smo vsi kulturna in družbena bitja, ki realnost spoznavamo na kulturno in družbeno pogojen način, ter da vse kar lahko razlagamo konstruiramo in hkrati odkrivamo (Kubálková 2001: 59-60). Tako tudi Berger in Luckman (1988: 169), ki ju imamo za začetnika konstruktivizma,² navajata, da je »/č/lovek biološko predestiniran za to, da bo skupaj z drugimi

¹ Literarni kritik Raymond Williams (1988: 219), ki je besedo narava označil kot morda najbolj kompleksno v jeziku, razlikuje med tremi osnovnimi, med seboj prepletenimi pomeni besede narava: 1) narava kot osnovna lastnost ali značaj neke stvari (gre za naravo neke stvari); 2) narava kot inherentna sila, ki usmerja delovanje sveta (gre za silo, zakone narave); in 3) narava kot sam zunanji, materialni svet, ki lahko človeška bitja vključuje ali jih ne vključuje. V tem tretjem pomenu, ki ga poglobljam z razumevanjem narave kot spleta soodvisnih biotskih skupnosti ali naravnih bitnosti, med katere sodi tudi človek, bom besedo narava v svojem diplomskem delu uporabljala tudi sama. Na tem mestu pa se zdi nujno opozoriti še na pomensko razmerje med besedama narava in okolje, pri katerih gre za zgolj »navidezno terminološko zamenjavo« (Pličanič 1999: 304). S terminom okolje je ločenost človeka od narave mnogo bolj poudarjena, kar kaže na antropocentričnost sodobnega dojetja narave, saj je uporaba termina okolje splošno sprejeta. Najlepši primer za to je poimenovanje Mednarodno varsto *okolja*, in ne narave, s čimer je varovanje narave že v začetku omejeno. Je pa treba izpostaviti, da sta tako okolje kot narava, vsaj v epistemološkem smislu, družbena konstrukta. Več o razmerju okolje-narava v nadaljevanju diplomskega dela.

² Zasnove konstruktivizma lahko najdemo že v fenomenološki tradiciji in post-saussurejevski lingvistiki (Smith 1999: 336). Strukturalist De Saussure je bil namreč mnenja, da znaki, ki predstavljajo arbitrarno stičišče označenca in označevalca, svojega pomena ne dobijo prek neposredne odslikave sveta, ampak s svojo vpetostjo v širši jezikovni sistem, ki je, kot dinamični splet diferenc, vedno proizvod kulture in zato znotraj različnih kultur vodi v različno razumevanje realnosti (Stankovič 2002: 29-30). De Saussurejevo misel nadgradi Derrida, ki nakaže na nestabilnost, mnogoznačnost in spremenljivost pomenov teh znakov, iz česar sledi, da je tudi družbeni svet le

konstruiral in naseljeval svet, ki postane zanj dominantna in definitivna realnost. Narava mu seveda postavlja meje, toda tudi konstruirani svet vpliva nazaj na naravo.« Nevtralnih in objektivnih sodb zato ni, ampak vsaka do določene mere odseva posebnost svojega izvora v družbenih okoliščinah.

Ta družbeni relativizem je zajet tudi v naših pojmovanjih narave, ki v zahodnem svetu oz. v moderni misli, kljub temu, da so ugotovitve konec dvajsetega stoletja ne le v družboslovju, ampak tudi v naravoslovnih znanostih privedle do spoznanja, da preprostega in trajnega razlikovanja med naravo in družbo ni, še vedno predstavlja objektivno, od kulturnega poseganja ločeno področje, ki mu je dana ontološka prednost. Dihotomija narava-družba, ki je podstat takemu pojmovanju, pa se pri razumevanju drugih 'ne-zahodnih' kultur izkaže za neustrezno. Še več, tak tip dihotomije ne vzdrži niti v praksah moderne znanosti, saj so »hibridni artefakti in fenomeni,« ki so nastajali z vpletanjem materialnega v družbene dogovore, že od nekdaj proizvod te znanosti (Descola in Pálsson 1996: 8).³ Podobno Harawayeva (1999: 241-292) uporabi podobo kiborga za omajanje ontološke nespornosti narave in družbe. Kiborg, ki predstavlja »našo ontologijo«, je »kibernetični organizem, križanec med strojem in organizmom, bitje družbene stvarnosti in hkrati fiktivni stvor« (Haraway 1999: 241, 242) in je poskus razumevanja narave na način, ki izpodbija značilnosti kulturno uveljavljenega pojmovanja narave. Ta močna ontološka trditev o hibridni strukturi sveta vpeljuje izredno negotovost in dvom v konceptualne meje tega, kar pojmuje kot človeško, oz. tega, kar pojmuje kot naravno. Kiborgi se namreč pojavijo, kjer so te meje med človeškim in živalskim, med organizmom in strojem, med fizičnim in nefizičnim prekoračene (Haraway 1999: 245-247). Harawayeva (1999: 292) pojasnjuje, da nam lahko »/k/iborške prisposode pokažejo /.../ pot iz blodnjaka dihotomij, znotraj katerega smo pojasnjeval/i/ naša telesa in naša orodja, ki so nam pomagala priti do nas samih.« S tem je ontologija, ki je osnova epistemologiji v zahodni vednosti, preprosto izgubljena.

nestabilen svet znakov (Stankovič 2002: 50-51). Znotraj konteksta razprave o družbeni konstrukciji narave to pomeni, da narave, ki nam ni posredovana z znaki, ne moremo doumeti.

³ Gre za prvotno Latourjevo trditev, da začne v trenutku, ko modernost izumi močno razlikovanje med naravo in družbo kot pogoj svojega obstoja, med nečloveškim področjem narave in človeškim področjem kulture nastajati vmesno območje objektov, oblik, idej in praks. Tako, celo v zahodni misli »ni konsistentne dihotomije, ampak le matrika kontrastov«, iz česar sledi, da ni le narava, ampak tudi kultura družbe družbeni oz. kulturni konstrukt (Marilyn Strathern: No nature, no culture: the Hagen case; v Nature, culture, gender, ur. C. MacCormack and M. Strathern, 174-219. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. V Ellen 1996: 4). Če to drži, potem je tudi kultura, ki konstruira, konstruirana, in tako naprej *ad infinitum*, 'resnična' realnost narave pa se nam izmika tako hitro, kot ji pristopamo (Ingold 1996: 120).

Zapletene in raznolike ideje o naravi, ki vključujejo dojetanje in vrednotenje narave ter opredeljujejo odnos ljudi do narave,⁴ so tako nedvomno vezane na nenehno spreminjajoče se zgodovinske, na jezikovne ter kulturne kontekste in dogovore, zunaj katerih se izkažejo za nerazumljive.⁵ Objektivnost in univerzalnost narave se v luči tega spoznanja razblini. S tem pa izgine možnost jasnega in razločnega spoznavanja narave, saj narava ni »preprosta stvar,« ki bi jo lahko človeško védenje »skrbno zrcalilo« (Rorty 2002: 9).⁶ Je družbeni konstrukt. Ampak, ali je zgolj to in zato sama po sebi preneha obstajati? Vendar, če družba oblikuje »načrt gradnje,« in če je narava »zgradba«, se sprašuje Ingold (1996: 118), »odkod potem prihaja gradbeni material?«

To vprašanje je povod za razumevanje narave kot družbeno konstruirane na dva osnovna načina. Prvi način, ki je danes splošno veljaven in neizbežen, izhaja iz spoznanja, da so pojmi in ideje človeška stvaritev, in da se zaradi družbenih procesov dogovarjanja in novih spoznanj, spreminjajo skozi čas in prostor. Gre za epistemološki argument, da različne družbe in tudi posamezniki, v različnih časovnih obdobjih, s tolmačenjem ontološko nesporno obstoječe narave znotraj kulturnih kategorij in pomenov, oblikujejo svojo verzijo narave. S tem posamezno verzijo narave razumemo v smislu kategorije, ki so si jo izmislili ljudje, da bi vanjo umestili vse sile in procese realma, ki obstaja neodvisno od našega pojmovanja, torej tudi takrat, ko nismo pozorni (Rolston 1997: 41-42). Vsi pojmi, ki naravo in njene lastnosti označujejo, so torej človeški pojmi, ki nosijo kulturne, zgodovinske in celo politične pomene, brez katerih je naravo nemogoče izkusiti. Medsebojna povezanost teh različnih pojmovanj narave pa se kaže, poudarja Demeritt (2002: 778), v različnosti »lingvističnega nasprotovanja temu, za kar se meni, da je kulturno, umetno ali kako drugače človeškega izvora«. Razumevanje narave kot epistemološko družbeno konstruirane tako pomeni, da »kar je konstruirano niso fizični predmeti

⁴ Naš odnos do narave je namreč »posledica našega mnenja tako o nas samih in o tem, kaj je to na kar delujemo« (Simmons 1993: 1).

⁵ Descola (1996: 87-93), ki namesto o družbeni konstrukciji narave govori o »družbeni objektivizaciji neljudi,« ki jo razume kot različno kombinacijo »načinov identifikacije,« »načinov klasifikacije« in »načinov odnosa« do neljudi, izpostavi tri, kulturno pogojene, načine družbene konstrukcije narave oz. »objektivizacije neljudi« in sicer: *totemizem*, znotraj katerega se neljudi smatra za znamenja; *animizem*, znotraj katerega neljudje pridobijo družbene lastnosti in *naturalizem*, ki pojmuje naravo kot posebno, od človeške volje in kulture, ločeno področje. Slednji način konstrukcije narave je značilen za zahodne družbe oz. kulture, znotraj katerih sta animizem in totemizem razumljena kot »napačni predstavi o naravi, zgolj simbolični manipulaciji /.../ fenomena, ki ga imenujemo narava« (Descola 1996: 88).

⁶ Tudi Livingstone priznava, da je znanost o naravi v precejšnji meri družbeno konstruirana interpretacija realnega sveta, vendar hkrati poudarja, da spoznanja znanosti niso zgolj »družbene izmišljotine,« saj narava tem družbeno konstruiranim interpretacijam »nedvomno postavlja meje« (David N. Livingstone: *The Polity of Nature: Representation, Virtue, Strategy*. *Ecumene* 2, 1995, 353-77. V Proctor 1998: 359).

kot taki – ne drevesa ali živali ali reke – ampak njihove identitete in pomeni v določenem kontekstu« (Peterson 1999: 342). Slednja trditev pa zajema drugi možen način družbene konstrukcije narave, ki temelji na pojmovanju, da je narava fizično konstruirana s strani človeške družbe. V tem drugem smislu ima razumevanje narave kot družbenega konstrukta ontološke posledice, saj ni le naše dojetanje narave odvisno od človeške interpretacije, ampak slednja konstruira sam materialni pojav imenovan narava. Narava tako postane ontološko kontingenten fenomen. Vse, kar razumemo kot stvarno obstoječe, je namreč zgolj konstrukt naših misli, »je artefakt miselnih procesov in zato neločljivo od ljudi« (Simmons 1993: 1). Ta materialna konstrukcija narave pa seveda označuje tudi vso delovanje ljudi, ki vodi v fizično spreminjanje tega, kar pojmuje kot narava. McKibben (1989: 48-91) ugotavlja, da ne moremo več govoriti o naravi, ki se je človeška roka še ne bi dotaknila, saj je jasno, da je narava zaradi človeškega poseganja, predvsem zaradi globalnih okoljskih sprememb in genetskega inženiringa, skrajno spremenjena. Iz tega sledi, da celo divjina (*wilderness*) kot edina kategorija narave, ki naj bi po splošnem prepričanju pobegnila človeški dominaciji in kjer še vedno vsi naravni procesi potekajo neovirano, ne obstaja.⁷ Nedvomno pa je mnogo materialnih, ontoloških konstrukcij odvisnih prav od konceptualnih, epistemoloških konstrukcij, ki usmerjajo človeško preoblikovanje in vplivanje na fizično naravo, kar pa obratno zopet vpliva na človeško dojetanje prav te narave.

Uvodno razlikovanje⁸ med konstruktivizmom kot epistemološko postavko in konstruktivizmom kot ontološko postavko pa je, kot bomo videli v nadaljevanju, za razpravo o

⁷ Divjina, ki naj bi torej označevala naravo v svoji popolnosti, se je v zadnjih letih znašla v središču epistemološke razprave o naravi (Proctor 1998: 345-355). Za mnoge naravovarstvenike namreč predstavlja divjina relativno neproblematično kategorijo narave in kot taka je tudi predmet različnih pravnih aktov. Vendar, kot v svojem eseu poudarja okoljski zgodovinar William Cronon, je treba divjino razumeti predvsem kot konstrukt »zelo posebnih človeških kultur v zelo posebnem trenutku človeške zgodovine« (William Cronon: *The Trouble with Wilderness; Or, Getting Back to the Wrong Nature*; v *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature*, ur. W. Cronon, 69-90. New York: W.W. Norton, 1995. V Proctor 1998: 356). Glavni paradoks, ki naj bi ga divjina zajemala, je skrajni antagonistični dualizem med naravo in civilizacijo, kajti če menimo, da »mora biti narava, če hoče biti resnična, tudi divja, potem naša prisotnost v njej predstavlja njen padec« (*ibid.*). Čeprav je Crononovo pojmovanje divjine kot družbenega konstrukta deležno številnih kritik predvsem s strani naravovarstvenikov, ki to pojmovanje dojemajo kot napad na pomen ohranjanja divjine, so te večinoma neutemeljene, saj Cronon ne govori o konstrukciji divjine v ontološkem smislu, kar je glavni predmet mnogih kritik, ampak v epistemološkem smislu, torej o posebnem pomenu divjine kot enega najbolj pomembnih pojmovanj narave v zahodni kulturi.

⁸ Smith (1999: 368-373) predstavi drugačen pogled na razpravo o družbeni konstrukciji narave in sicer predlaga pri razumevanju narave kot družbeno konstruirane namesto poudarjanja ontologije in epistemologije, uporabo argumenta lokacije (*location*), ki se nanaša na posrednika (*medium*) in način posredovanja (*mediation*) vrednosti (*value*), oz. na vprašanje, kje so vrednosti ustvarjene in kaj izražajo. Razlika med postavkami na spektru mnenj o družbeni konstrukciji narave, ki se po Smithovi tipologiji razteza od znanstvenega naturalizma, prek marksističnega materializma, do različnih konstruktivističnih pristopov, se namreč kaže v namestitvi in ustvarjanju vrednosti

družbeni konstrukciji narave ključnega pomena, čeprav mnogi kritiki konstruktivističnih pozicij to razlikovanje največkrat preprosto spregledajo. Slednje nakazuje le na »velik strah pred relativizmom,« ki ga družbeni konstruktivizem implicitno ali eksplicitno vsebuje (Hacking 1999: 4). Rorty (2002: 45) ugotavlja, da ta želja po izogibanju relativizmu izhaja iz potrebe sodobne zahodne kulture po ohranitvi njenih intelektualnih, političnih in družbenih navad, ki se kažejo kot »transkulturalna sposobnost ujemanja s stvarnostjo«. Relativizem, v svojem standardnem pojmovanju, namreč predstavlja področje »mnogovrstnih, vendar končnih resnic, na eni strani omejenih z absolutizmom, kjer je resnica ena, in na drugi strani s svojimi protislovnimi skrajnostmi, kjer je ali vse enako resnično ali kjer potemtakem resnica ni pomembna« (Proctor 1998: 360).⁹ Kot tak, v konstruktivizmu vsebovan relativizem, predstavlja grožnjo uveljavljenim naturalističnim razlagam sveta, ki pojmovanje sveta utemeljujejo na podlagi naravnih sil in zakonov in zanikajo obstoj tistega, kar naravno danemu spoznanju ni dostopno. Kot razlaga Eder¹⁰ (1996: 7-32), lahko družbeni konstruktivizem pojmuje kot antagonistično nasprotje naturalističnim razlagam, ki pojmujejo družbeni razvoj kot nadaljevanje naravnih procesov.¹¹ Uporaba tega binarnega nasprotja¹² pa se pokaže za pomanjkljivo, saj spregleda raznolikost konstruktivistične razprave¹³. Na prvi pogled se sicer

znotraj različnih področij, torej znotraj narave (naturalizem), ekonomije (materializem) in kulture (konstruktivizem) (*ibid.*). Pri tem še poudarja, da posamezne vrednosti nikakor ne moremo razumeti kot stvaritve zgolj enega področja, ampak kot sporočilo, ki nam o tem področju nekaj posreduje (Smith 1999: 373).

⁹ Relativizem je namreč možno razumeti na več načinov. Rorty (2002: 39) tako povezuje poimenovanje 'relativizem' s tremi različnimi nazori in sicer: prvi nazor, ki pojmuje vsako prepričanje kot enako dobro (gre za protislovno mnenje), drugi, ki pravi, da je resnic toliko kolikor je postopkov upravičevanja (gre za ekscentrično mnenje), in tretji, ki poudarja, da ni mogoče reči o resnici nič ločeno od opisov postopkov upravičenja, uporabljenih v posamezni družbi na področju raziskave (etnocentristično mnenje). Sicer sta skrajni obliki relativizma radikalni relativizem, ki pojmuje vse resnice kot enako pravilne, in nihilizem, ki poudarja, da ni mogoče ničesar spoznati (Proctor 1998: 359).

¹⁰ Eder (1996: 7-32), ki opredeli naravno sestavo družbe in družbeno konstrukcijo narave kot dve antagonistični alternativni znotraj teoretičnega diskurza o odnosu narava-družba, pojmuje družbeno konstrukcijo narave kot trojni proces kognitivne, normativne in simbolne konstrukcije narave. Kognitivne interakcije z naravo določajo poseben družbeni odnos do narave, in kot taka nam narava posledično vsiljuje normativno definicijo o sebi, pri tem pa tako kognitivna kot normativna konstrukcija narave izhajata iz simbolne, s katero je prek simbolov, ki niso izpeljani neposredno iz narave same, v družbi omogočeno prenašanje kognitivnih in normativnih modelov narave (Eder 1996: 21-31). Vse te tri predpostavke o družbeni konstrukciji narave so vezane na Ederjev načrt preoblikovanja teorije naravne evolucije v smislu kulturne teorije.

¹¹ Podobno je Simmonsovo (1993: 159) razlikovanje med realizmom – ki priznava obstoj sveta zunaj naših teles in poudarja naključnost človeške vloge v tem svetu – in idealizmom – ki izpostavlja, da je vse kar trdimo, da poznamo, konstrukt naših misli – kot »dvema modeloma sveta,« na katerih je razprava o družbeni konstrukciji narave osnovana.

¹² Dickens (1996: 73-76) smatra dihotomijo konstruktivizma in realizma za zavajajočo, kajti oba tipa teorij sta se razvila znotraj človeške družbe in sta zato do določene mere družbena konstrukta.

¹³ Čeprav v svojem diplomskem delu terminološko razlikovanje konstruktivistične razprave sicer zanemarjam, saj dosledno uporabljam denominacijo konstruktivizem, se mi zdi na tem mestu vendarle pomembno opozoriti nanjo.

zdi, da so si družbeni konstruktivisti enotni v pojmovanju družbene konstrukcije narave, kajti s svojimi razpravami skušajo pokazati, da stvari niso, kot se zdijo, pri čemer se prej povsem samoumeven pojav narave izkaže za kontingentnega. »Vsi konstrukt-izmi,« ugotavlja Hacking (1999: 49), namreč »temeljijo na dihotomiji med videzom in realnostjo, ki jo je postavil Platon, in ji dal dokončno obliko Kant,« kar kljub njihovi postmoderni obarvanosti hkrati nakazuje na njihovo »staromodnost«. Vendar pa se, pri poglobljenem pregledu konstruktivistične razprave, prav posploševanje izkaže za pretežno nalogo. Prav tako pa bi poenostavljanje, ki bi bilo pri posploševanju neizogibno, povečalo možnost napačnih predstav o družbeni konstrukciji narave, kar bi le okrepilo kritiko vseh t. i. antikonstruktivistov, ki zopet ne zajema zgolj naturalističnih realistov. Posplošena trditev, da je narava družbeni konstrukt, odpira tako nova vprašanja, ki z navezavo na razlikovanje med razumevanjem narave kot družbeno konstruirane v epistemološkem in ontološkem smislu, uvaja nujno potrebno natančnejšo tipologijo družbene konstrukcije narave.

Akadske razprave o družbeni konstrukciji narave pogosto združujejo nekoliko različnih oblik družbenega konstruktivizma. Demeritt (2002: 768-771) razlikuje med »konstrukcijo-kot-ovržbo« (*construction-as-refutation*), ki si prizadeva ovreči določene trditve o svetu in je skladna s pozitivizmom, z empiricizmom in s kritičnim realizmom, in med »konstrukcijo-kot-filozofsko-kritiko« (*construction-as-philosophical-critique*), ki v svojih bolj filozofskih ciljih postavlja pod vprašaj različne dualizme (narava-kultura, subjekt-objekt, predstavljanje-realnost) z namenom, da zabriše razlikovanje med pravilnimi in napačnimi pojmovanji narave.¹⁴ Konstrukcija-kot-filozofska-kritika je sicer glede na svoje cilje, kot bomo

Tako Hacking (1999) nudi enega od možnih načinov zajetja tega razlikovanja s tem, ko različico konstruktivistične razprave znotraj področja družbenih ved poimenuje konstrukcionizem (*constructionism*) in jo s tem loči od mnogo dalj časa uveljavljene tradicije konstruktivizma (*constructivism*) znotraj filozofije. Konstruktivizem (*constructivism*), konstrukcionizem (*constructionism*) in konstrukcionalizem (*constructionalism*), poudarja Hacking (1999: 47-49), sicer predstavljajo različna »stanovanja v Kantovi hiši«, torej različne intelektualne miljeje, vendar pa »teme in drže, ki te izme opredeljujejo (vseeno, op. M. M.) niso tako različne«.

¹⁴ Demeritt to razlikovanje povzame po Hackingu (1998, 1999), ki sicer ne uporablja istih denominacij, vendar pa sta njuni razlikovanji pomensko enaki. Hacking (*ibid.*) tako poudarja, da je treba razlikovati med konstruktivističnimi analizami, katerih glavni namen je razkritje (*unmasking*) in med konstruktivističnimi analizami, katerih osnovni cilj je ovržba ali diskreditacija, vendar hkrati tudi prikaz, kako je bilo to, kar je ovrženo ali diskreditirano, sploh konstruirano. Analize prvega tipa lahko enačimo z Demerittovo konstrukcijo-kot-filozofsko-kritiko, slednje analize pa so po pomenu enake konstrukciji-kot-ovržbi. Treba je omeniti, da tudi Hacking (1998: 59-63, 1999: 53-58) pri razumevanju 'razkritja' izhaja iz Mannheimove uporabe pojma 'razkritje' (*unmasking* oz. *enthüllung*) v eseju o sociologiji védenja iz leta 1925. Tudi Mannheim razlikuje med razkritjem in ovržbo, vendar, kot poudarja Hacking (1998: 62, 1999: 56), je postala razlika danes precej zamegljena, saj skušajo analize, katerih glavni namen je ovreči neko trditev, mnogokrat pridobiti na pomenu s prikazovanjem procesa konstrukcije te trditve.

videli, sama zelo raznolika, vendar na splošno skuša razumeti družbene okoliščine znotraj katerih védenje nastaja in spodbija »določeno filozofsko razumevanje objektivnosti, resnice in realnosti, in /.../ ideologijo pobožnega čaščenja znanosti, ki jo ta lahko proizvedejo« (Demeritt 2002: 771). Potemtakem jasno nasprotuje pozitivizmu. Medtem ko konstrukcija-kot-ovržba uporablja konstruktivizem za označevanje določenih stvari kot napačnih in je zato v svojih ciljih običajno politično motivirana, konstrukcija-kot-filozofska-kritika s konstruktivizmom dokazuje spornost vsega védenja. Smith (1999: 367) je mnenja, da na splošno konstruktivisti raje zavračajo, kot pa oblikujejo trditve o ontologiji narave, saj se take trditve ne morejo izogniti kulturnim omejitvam in so zato sporne.

Znotraj konstrukcije-kot-filozofske-kritike pa je, upoštevajoč raznolikost intelektualnih virov konstruktivizma v družbenih in humanističnih vedah, možno še bolj poglobljeno razlikovanje med štirimi teorijami družbene konstrukcije narave (Demeritt 2002). Fenomenološki konstruktivizem (*phenomenological constructionism*), prva teorija družbene konstrukcije narave, poudarja, da so družbene interakcije tiste, prek katerih posamezne kulturne skupine oblikujejo in vedno znova preoblikujejo svoje družbene realnosti, torej tudi naravo in okoljske probleme (Demeritt 2002: 770-771). Zato izražajo dvom v obstoj stvari, ki jih proučujejo, hkrati pa se jim zdijo sporne vse trditve, ki se na te stvari nanašajo. Okoljski problemi torej ne izhajajo nujno iz dejanskega fizičnega stanja, ampak so prej posledica neke družbene realnosti, znotraj katere so se na osnovi kolektivnih definicij razvili. Sam proces postavljanja trditev o naravi se pri tem smatra za pomembnejšega od ocenjevanja teh trditev kot pravih ali napačnih (Hannigan 1995: 32-33). Fenomenološkim konstruktivistom je zato politična motiviranost tuja, saj skušajo svet zgolj opisati in ne presoјati ali spreminjati. Drugi intelektualni vir konstruktivističnih razprav o naravi je sociologija znanstvenega védenja (*Sociology of scientific knowledge*) (v nadaljevanju SSK). Sledeč razlagi SSK ima naravni svet le majhno ali celo neobstoječo vlogo pri oblikovanju znanstvenega védenja. SSK namreč sprejme načelo simetrije (*symmetry principle*), ki zagovarja, da morajo biti vsa znanstvena prepričanja, tako pravilna kot tudi napačna, proučena pod enakimi konstruktivističnimi pogoji (Roth 1998: 69). S tem se začne »nekoč nedotakljivo in epistemološko samoumevno verovanje« v znanstveno utemeljeno védenje in naravne fenomene proučevati in razlagati na družben način (Demeritt 2002: 770, 772). Znanost o naravi tako postane le še ena družbena dejavnost, ki proizvaja naracije in mite nič kaj večje veljavnosti od naracij in mitov 'predznanstvenih'

ljudev. Podobno kot fenomenološki konstruktivizem, tudi SSK, zaradi upoštevanja načela simetrije, ne presoja o resničnosti, realnosti in moralnosti proučevanega fenomena, ampak se osredotoča na proces konstrukcije, pri čemer prevzema metodologijo, ki sloni na empirizmu glede družbenih dejstev in moralni ločitvi od proučevane konstrukcije (*ibid.*). Mnenja o realnosti narave in trditve o njej pa se znotraj SSK raztezajo od fenomenološkega agnosticizma, torej zgolj izražanja dvoma v resničnost pojmov o naravi in v obstoj naravnih fenomenov, do neokantovskega ontološkega idealizma,¹⁵ za katerega so značilne nedvoumne metafizične trditve o ontologiji narave (Demeritt 2002: 770, 773). Tretja teorija socialne konstrukcije narave izhaja iz diskurzivnega konstruktivizma (*discursive constructionisms*), ki pri družbeni konstrukciji realnosti poudarja vlogo jezika. Pojmi o naravi, in po mnenju nekaterih tudi sama materialna manifestacija narave, so konstrukt jezika in diskurza (Demeritt 2002: 773-775). Jezik nam zariše meje, ki jih ne moremo prestopiti, zato tudi spoznanje o tem ali se naše konceptualne konstrukcije narave ujemajo z dejansko naravo kot tako ni mogoče. S tem nominalističnim argumentom je izražen dvom v možnost absolutnega ontološkega ločevanja med naravo in družbo ter med realnostjo in predstavitvijo (Demeritt 2002: 770, 774). Kot izpostavlja Harawayeva (1999: 131), »/jezik *proizvaja* realnost v kontekstu oblasti, iz katerega ni mogoče pobegniti; ne *predstavlja* spoznavnega sveta /.../ in ne *kaže* nanj.« Diskurzivni konstruktivisti tako poudarjajo tudi vlogo moči in njenih učinkov pri konstrukciji narave, kar nakazuje vključenost njihovih razprav v politično kritiko, saj je njihov namen učinke konstrukcij spoznati in jih na ta način spremeniti. Zadnji, četrti intelektualni vir konstruktivističnega razumevanja narave je teorija akterjev v mreži (*Actor-network theory*) (v nadaljevanju ANT), ki se skuša pri razlagi družbenega in tehnološkega razvoja izogniti tako družbenemu kot tudi tehničnemu oz. materialnemu redukcionalizmu in v isti konceptualni okvir zajeti ljudi in neljudi kot enakovredne akterje. S heterogenim povezovanjem človeških in nečloveških entitet nastanejo mreže akterjev, ki odvisno od svoje moči, določajo epistemološke resnice in ontološko realnost.¹⁶ Pri tem pa se mreže akterjev oblikujejo in ohranjajo z namenom dosega določenega cilja. Tako je tudi narava v svoji ontološko čisti obliki, poudarja Latour, dejansko produkt dogovora, ki zaradi političnih

¹⁵ Primer neokantovskega idealizma je Woolgarjevo mnenje, da je ontološka resničnost dejanskih fenomenov odvisna zgolj od človeškega konvencionalnega verovanja v njihov obstoj (Demmeritt 2002: 773).

¹⁶ Bruno Latour: *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999. V Demeritt (2002: 775).

razlogov vsiljuje umetno razlikovanje med naravnim in družbenim področjem.¹⁷ V okviru ANT postaneta narava in družba torej le umetni in kontingentni konstrukciji, ki sta rezultat heterogenih procesov oblikovanja mrež s povezovanjem nečloveških in človeških akterjev. Naj še omenim, da se argumenti znotraj vseh teorij socialne konstrukcije narave razlikujejo glede na razumevanje konstrukcije narave v epistemološkem ali ontološkem smislu.

V razpravah o družbeni konstrukciji narave pa v splošnem izpostavljajo bolj grobo razlikovanje med pozicijami družbene konstrukcije narave, ki je hkrati bolj neposredno povezano z razlikovanjem med konstruktivizmom kot epistemološko postavko in konstruktivizmom kot ontološko postavko. Močni konstruktivizem (*strong/hard constructivism*), ki skupaj s šibkim (*soft/weak constructivism*)¹⁸ torej predstavlja osnovno razlikovanje med konstruktivističnimi pozicijami, zanika možnost obstoja narave neodvisno od človeškega diskurza in procesa družbene konstrukcije. Družbeno tolmačenje namreč naravi ne daje le pomena, ampak določa tudi njen dejanski obstoj. Narava tako nima nobene aktivne vloge, saj je znotraj ekstremne konstruktivistične pozicije podrejena »simbolizmu tradicije in kulture« (Descola in Pálsson 1996: 11). Za Everndena, enega glavnih predstavnikov močnega konstruktivizma, ni le naše moderno pojmovanje narave družbeni konstrukt, ampak tudi sama ideja narave, iz česar sledi, da narave ni in je nikoli ni bilo, kajti preden so ljudje 'iznašli' svet, narava ni obstajala.¹⁹ Podobno Dwyer (1996: 157), ki pojmuje kulturo kot prvotno in naravo kot iz nje izhajajočo, navaja, da je narava »izum,« »artefakt«. V svoji močnejši obliki družbeni konstruktivizem torej poudarja, da pred človeško simbolizacijo in poimenovanjem, narava ne more obstajati in s tem vključuje tako epistemološko kot tudi ontološko postavko družbene konstrukcije narave. Tako razumevanje družbene konstrukcije narave pa vsebuje nevarnost reduciranja žive in nežive narave zgolj na simbole, kajti pojmovanje realnosti kot »konstruirane z imenovanjem in človeškimi družbenimi procesi, lahko, in pogosto, vodi v zanikanje ostalih

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Treba je izpostaviti, da obstajajo različna poimenovanja močnejše in šibkejše oblike družbene konstrukcije narave. Tako Best loči med kontekstualnim konstruktivizmom (*contextual constructivism*), ki se v grobem nanaša na šibkega – zagovarja namreč preverjanje trditev z uporabo empiričnih podatkov, kjer se smatra, da je to primerno, čeprav so ti podatki sami družbeni konstrukt – in med strogim konstruktivizmom (*strict constructivism*), ki ga enačimo z močnejšo obliko konstruktivizma (Hannigan 1995: 34; Smith 1999: 368). Podobno Haylesova pri svojem razumevanju družbene konstrukcije znanja (1991) in pojmov narave (1995) namesto šibki konstruktivizem uporablja denominacijo omejeni konstruktivizem (*constrained constructivism*), medtem ko Thomson in ostali (1986) govorijo o omejenem relativizmu (*constrained relativism*) (Proctor 1998: 363).

¹⁹ Neil Evernden: *The social creation of nature*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992. V Dombrowski (2002: 196).

realnosti, neodvisnih od človeškega diskurza« (Peterson 1999: 351). Biološko osnovanih enakosti, ki naj bi obstajale kljub kulturnim razlikam in zgodovinskim spremembam, konstruktivisti ekstremne variante torej ne priznavajo. Predstavnik močnega konstruktivizma Tester namreč poudarja, da je narava pomembna le do mere, da družbi omogoča oblikovanje njene samodefinitivne, pri čemer postane ontologija narave neposredno odvisna od načina, kako se družba odloči naravo opisati (Dickens 1996: 72; Peterson 1999: 351).²⁰ Znotraj močnega konstruktivizma, navaja Smith (1999: 373), je zato 'narava' pojmovana le kot 'znak', katerega pomen je odvisen od položaja v sistemskih odnosih z drugimi znaki. S tem pa je ontologija reducirana na epistemologijo, realnost obstoja narave na našo konstrukcijo le-te.²¹ Iz tega izhaja, da je tudi objektivnost znanosti zgolj mit, saj za njih ustrezno dojetje fenomenov zunaj diskurza ni mogoče (Dickens 1996: 74-75). Zaradi svoje ekstremnosti v pojmovanju družbene konstrukcije narave, so predstavniki močnega konstruktivizma, v večji meri, deležni predvsem kritik. Nekateri vidijo v njihovih stališčih celo ponovno okrepitev tiste oblike antropocentrizma, ki je danes jedro kritike vseh naravovarstvenikov.²² Vendar, kot izpostavlja Dickens (1996: 80-83), stališč močne oblike družbenega konstruktivizma ne smemo preprosto odsloviti kot preveč abstraktnih in zato neustreznih, saj prav njihovo bolj abstraktno razumevanje družbenih in naravnih svetov omogoči, čeprav zelo redko, razkritje neustreznosti postavljanja narave nasproti kulture, kar je imelo v preteklosti in še ima usodne posledice za ženske, nezahodne kulture in živali, katere so povezovali z oblikami pristne narave, danes vsebovane prav v pojmu divjine, ki je, kot smo videli, za mnoge povsem nesporen.²³

²⁰ Tester to ontološko trditve dokazuje s primerom ribe in sicer navaja, da je »/t/iba riba le, če je družbeno klasificirana kot to, in ta klasifikacija se samo ukvarja z ribo do mere, da luskave stvari, ki živijo v vodi omogočajo družbi, da definira samo sebe. /.../ Živali so res zgolj prazen papir, na katerega je možno napisati kakršnokoli sporočilo in simbolni pomen, ki si ga družbeno želi« (Keith Tester: *Animals and Society: The Humanity of Animal Rights*. London in New York, Routledge, 1991. V Dickens 1996: 72).

²¹ To bi lahko imeli za Bhaskarjevo epistemološko napako (*epistemic fallacy*), ki označuje prepričanje, da so lahko trditve o bivanju vedno reducirane na naše znanje o bivanju (Bhaskar 1997: 16, 36-38, 200, 250). Bhaskar, glavni predstavnik kritičnega realizma, sicer uporabi epistemološko napako za kritiko empiričnega realizma, vendar poudarja celo sam, da lahko tudi filozof, ki sicer zavrača empirični realizem, stori to napako (Bhaskar 1997: 16, 38).

²² Petersonova (1999: 351) navaja, da razprave o družbeni konstrukciji narave v večini zavračajo vse ideje o naravi kot na enak način 'izumljene', razen ideje, da so ljudje tisti, ki z opomenjanjem omogočajo obstoj vsega ostalega, kar pa predstavlja obuditev nespornosti človeške ločenosti in dominacije, torej dualizma in antropocentrizma.

²³ Naj za razumevanje zgoraj navedene trditve zaenkrat izpostavim zgolj tezo feministke Plumwoodove (1993:4), ki pravi, da je »/k/ategorija narave področje mnogovrstnega izključevanja in obvladovanja, ne zgolj neljudi, ampak različnih skupin ljudi in aspektov človeškega življenja, ki jih zavračajo kot naravo.« Podobne trditve so značilne tudi za Carolyn Merchant, s katero se bomo seznanili v nadaljevanju.

Medtem ko gredo nekateri strogi konstruktivisti v svojem osredotočanju izključno na interpretacije in delovanje udeležencev v procesu družbene konstrukcije narave verjetno predaleč, je šibki konstruktivizem v postavljanju ontoloških trditev o naravi mnogo bolj zmeren. Dejansko se trditve milejše oblike konstruktivizma nanašajo zgolj na epistemološko razumevanje družbene konstrukcije narave. Torej način, na katerega se neka družba odloči opisati naravo, ne vpliva neposredno na njeno ontologijo. Vseeno pa obstaja močen posreden vpliv, saj je ontologija narave odvisna od načina kategorizacije²⁴ stvari. Kot poudarja Gerberjeva (1997: 5-7), je za naše razumevanje odnosa s tem, kar pojmuje kot narava, osrednje prav razumevanje načina, kako razvrščamo realne objekte v svetu, saj pojmi, kategorizacije in način razvrščanja bistveno določajo naše dojetanje narave ter delovanje v odnosu do nje. Predstavniki šibkega konstruktivizma v pojmovanju narave tako priznavajo, da je vse védenje o naravi družbeno konstruirano. Vendar pa, kot izpostavlja Dickens (1996: 72), to še ne pomeni, da je zgolj družbeno konstruirano, saj v svetu obstajajo sile, ki so od človeške konstrukcije neodvisne, hkrati pa so nekatere konstrukcije »vzdržale preizkus časa« in se jih zato smatra za preverjene resnice.²⁵ Šibki konstruktivisti tako menijo, da je zgolj dojetanje in razumevanje narave družbeno konstruirano, medtem ko narava kot taka ni. Haylesova, ki govori o omejenem konstruktivizmu (*constrained constructivism*), pri tem še poudarja, da niso le ljudje tisti, ki konstruirajo svet, ampak so to vsi udeleženci tega sveta,²⁶ iz česar torej sledi, da slednji niso zgolj prazen list, ki pridobi svoj pomen šele prek človeških simbolov in diskurza. Narava našim konstrukcijam torej vsekakor postavlja meje.

Kot sem že omenila, kritiki konstruktivističnih pozicij napadajo razumevanje narave kot družbeno konstruirane zaradi relativizma, ki naj bi ga to razumevanje vsebovalo. Soulé in Lease, ki družbeni konstruktivizem imenujeta »postmoderni dekonstruktivizem,« poudarjata, da

²⁴ Lakoff (1990: 6) navaja, da je večina kategorizacij povsem nezavednih in avtomatičnih, zavemo se jih namreč le, če sploh kdaj, v problematičnih primerih, kot je to v primeru narave. In čeprav se nam zdi, tudi v primeru narave, da gre za kategorije stvari, ki jim zato pripisujemo realni obstoj, gre v bistvu v večini primerov zgolj za kategorije abstraktnih entitet (Lakoff 1990: 6, 9).

²⁵ Dickens (1996: 73) namreč šibki konstruktivizem v pojmovanju narave enači s Coleovim 'osrednjim znanjem' (*core knowledge*). Slednjega namreč razume v smislu zagovarjanja, da je vse védenje družbeno konstruirano in zato izpodbitno, hkrati pa ni vse védenje neskončno izpodbitno, saj lahko določene pojme in teorije smatramo za potrjene prek nenehnega preizkušanja in medsebojnega soglasja akterjev vključenih v konstrukcijo (Dickens 1996: 73). Dickens, ki je sicer predstavnik kritičnega realizma, v slednjem vidi podobnosti z realizmom. To le dokazuje, da je med posameznimi pozicijami o družbeni konstrukciji narave zelo težko, ali celo nemogoče, potegniti natančne ločnice.

²⁶ N. Katherine Hayles: Searching for Common Ground; v *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, ur. M. Soulé in G. Lease, str. 58. Washington in Covelo, Island Press, 1995. V Peterson (1999: 356).

je lahko ta »oblika intelektualnega in družbenega relativizma /.../ za naravo prav tako destruktivna kot buldožerji in žage«. ²⁷ Njihovo slepo zavračanje družbenega konstruktivizma izhaja iz spoznanja, da naj bi konstruktivisti s tem, ko postavljajo pod vprašaj pojme o naravi, upravičevali nadaljne izkoriščanje narave. Pri tem razumejo konstruktivistično pojmovanje narave kot ontološko konstruirane s strani človeške družbe, ki zajema mnenje, da narava ne obstaja ločeno od človeškega pojmovanja, zato tudi nobeno poseganje človeka v naravo, zanjo ne more biti škodljivo. Tako naj bi se izgubila osnova, ki bi omogočala ovrednotenje nekega stanja narave kot ogroženega, kar bi posledično onemogočilo nasprotovanju določenim posegom ljudi v naravo. Nadalje, kritiki konstruktivistom očitajo tudi njihovo izpostavljanje mizantropije, ²⁸ ki je domnevno lastna naravovarstvenikom, kar naj bi zopet izhajalo iz konstruktivističnega nepriznavanja naravi pomena ločeno od človeškega diskurza (Peterson 1999: 349-350). Vendar pa je treba poudariti, da predstavitev narave in s tem tudi okoljskih problemov kot družbenih konstruktov, kot smo tudi videli, ne izpodbija nujno njihove realnosti. Kot navaja Edenova (2001: 83), zgolj upoštevanje, da kultura določa, kako ljudje dojemamo okolje, ne vodi v prekinitve varstva okolja. Tako antikonstruktivistične kritike prikazujejo precej ekstremno in absolutno razumevanje družbene konstrukcije narave in se zato v tem smislu lahko nanašajo zgolj na pozicije močnega konstruktivizma v pojmovanju narave. Vendar pa je treba omeniti, da so celo predstavniki močnega konstruktivizma le redko, če sploh kdaj, mnenja, da lahko družba ontološko oblikuje naravo zgolj s pojmovanjem (Smith 1999: 375).

Glavni kritiki antikonstruktivistov, močnim oblikam relativizma, pa se pri razumevanju narave kot družbeno konstruirane, uspešno izogneta dve filozofski poziciji, ki imata v osnovi podobna stališča kot šibkejšje oblike družbenega konstruktivizma, to sta kritični realizem in pragmatizem (Proctor 1998). Medtem ko daje kritični realizem, ki ga zaznamuje strogo nasprotovanje močnejšim oblikam relativizma, poudarek konceptualizaciji samih (okoljskih) problemov, kar mu omogoča postavljanje trditev o naravi, ki mu posledično omogočajo razlago konkretne empirične situacije, je pragmatizem, ki se mu zdi vprašanje relativizma nepomembno,

²⁷ Michael Soulé in Gary Lease: Preface; v *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, ur. M. Soulé in G. Lease, xv-xvii. Washington, Island Press, 1995. V Smith (1999: 362) in Proctor (1998: 352).

²⁸ Mizantropijo lahko razumemo kot posledico ideje, da je čovek le del v holistični celoti in zato njegova vrednost ni nič večja od vrednosti česarkoli drugega, iz česar sledi, da se pri konfliktu človeških in nečloveških interesov izbere tista rešitev, ki minimizira škodo in maksimizira priložnosti uspešnega bivanja čim večjega števila organizmov in skupnosti (Gillespie 2000: 168-173). Gre za idejo, ki je osrednja filozofiji globoke ekologije (*deep ecology*). Kot primer mizantropije holistične ideje se največkrat navaja sekundarnost pravic domorodnih ljudstev, ki živijo v pragozdovih, v odnosu do zaščite narave (npr. ljudstvo *adivasi* v indijskem nacionalnem parku Nagarhole).

osredotočen mnogo bolj na sam proces in torej na iskanje delujočih rešitev za (okoljske) probleme. Kritični realizem zagovarja, podobno kot družbeni konstruktivizem, da neposreden dostop do neke vnaprej določene realnosti ni mogoč, zato je védenje vedno pomanjkljivo in zmotljivo. Kot priznava Dickens (1996: 71), eden glavnih zagovornikov kritičnega realizma v pojmovanju narave, je namreč vse védenje o naravi do določene mere družbeni konstrukt, saj se vsi pojmi razvijejo znotraj človeških družb. Sklep o pomanjkljivosti in zmotljivosti védenja o naravi pa ne sme voditi v prekinitvev iskanja boljših razlag o naravi, poudarjajo kritični realisti, saj namreč sam zgodovinski prikaz in analiza družbene konstrukcije nekega pojma, ne pomeni nujno, da pojem in dejanska stvar, ki naj bi jo ta pojem označeval, ne obstajata in ju je zato treba preprosto zavreči. Kritika napačnih predstav o naravi namreč ne zajema zanikanja realnega obstoja narave. V tem razumevanju družbene konstrukcije narave je zajeto ostro razlikovanje med procesom materialne konstrukcije narave in konstrukcije pojmov in kategorij, ki označujejo realno obstoječo naravo, saj jim to ontološko razlikovanje omogoča določanje »epistemološkega statusa²⁹ naših pojmov o naravi« (Demeritt 2002: 780). Glavna zagovornica pozicije kritičnega realizma, Soperjeva, sicer priznava, da je zgolj pojmovno tudi vsako razlikovanje med realnostjo narave in načini, na katere ljudje to naravo predstavljajo, vendar hkrati poudarja, da ontološka razlika vseeno obstaja, saj »ni jezik tisti, ki ima ozonske luknje«. ³⁰ Tako torej kritični realisti ne dvomijo v obstoj realne narave, vendar pa ohranjajo dvom v zmožnost človeka to naravo popolnoma spoznati. ³¹ Dickens (1996: 83) pri tem poudarja, da je njihovo proučevanje usmerjeno predvsem v razumevanje zapletenega odnosa »med, na eni strani, vzročnimi silami narave in materialnimi procesi, ki so v te sile vključeni, in na drugi strani, določenimi načini, kako o teh silah in procesih ljudje med sabo komunicirajo«. Za ontologijo kritičnega realizma je

²⁹ Z določanjem epistemološkega statusa naših pojmov o naravi razumemo preverjanje skladnosti naših pojmov o naravi z dejansko ontološko nesporno obstoječo naravo. To preverjanje skladnosti omogočajo nevtralna in nekontingentna sredstva, to so tisti pojmi in teorije, ki jih smatrajo kritični realisti za pravilne prek potrjevanja z nenehnim prizkušanjem in medsebojnim soglasjem akterjev vključenih v konstrukcijo (Coleovo 'osnovno zanje'). Ali kot poudarja Rorty (2002: 38), realisti, torej »tisti, ki želijo solidarnost utemeljiti v objektivnosti,« tolmačijo resnico kot ujemanje s stvarnostjo, za kar morajo oblikovati metafiziko, ki opredeli poseben »odnos med prepričanji in objekti, odnos, ki bo razmejil resnična prepričanja od neresničnih.«

³⁰ Kate Soper: *What is Nature?* Oxford, Blackwell, 1995. V Peterson (1999: 352).

³¹ Rolston (1997: 49) gre v svojem realističnem pojmovanju še dlje, saj trdi da je mogoče naravo, kljub temu, da svojim pojmovnim okvirjem, ki nam omogočajo dostop do narave, ne moremo pobegniti, spoznati na relativno točen način. Na podlagi takega razumevanja narave Petersonova (1999) označi Rolstona za zagovornika 'tršega' realizma (*'harder' realism*), medtem ko je Soperjeva po njenem mnenju zagovornica 'mehkejšega' realizma (*'softer' realism*), ki ga imenujem kritični realizem.

nadalje značilen stratifikacijski model realnosti,³² ki ga z razlikovanjem med tremi različnimi pomeni pojma narava v razpravi o družbeni konstrukciji narave privzame tudi Soperjeva. Slednja razlikuje med naravo kot metafizičnim pojmom, ki zajema razumevanje narave kot implicitno ločene od kulture, kar človeku omogoča dožemanje svoje različnosti in posebnosti, nadalje, med naravo kot realističnim ali 'globokim' pojmom, ki se nanaša na celoto struktur, procesov in vzročnih sil nenehno delujočih znotraj fizičnega sveta, in končno, med naravo kot 'laičnim' ali 'površinskim' pojmom, ki označuje neposredno izkustvo in estetsko vrednotenje narave (Proctor 1998: 362).³³ Ta pojmovanja narave na različnih nivojih realnosti se med seboj prekrivajo, iz česar sledi, da kritični realisti ne priznavajo atomizma, torej naključnosti v povezanosti dogodkov, zato se pri razumevanju ontologije narave osredotočajo predvsem na odkrivanje osnovnih strukturnih pogojev, ki povzročajo določene empirične dogodke oz. pojave. Na drugi strani si pragmatisti predstavljajo svet kot področje nepovezanih dogodkov, zato se jim zdi pomembno le področje empiričnega. Pragmatisti, ki skušajo »objektivnost omejiti na solidarnost,« v nasprotju s kritičnimi realisti, ki »skušajo solidarnost utemeljiti v objektivnosti,« ne potrebujejo metafizike, niti epistemologije, saj pojmujejo resnico kot tisto, kar je za nas dobro verjeti (Rorty 2002: 38-39). Posledično želja pragmatistov po objektivnosti, izpostavlja Rorty (2002: 39), dejansko pomeni željo po čim večjem možnem medsebojnem soglasju, zato gre tudi pri razlikovanju med znanjem in mnenjem zgolj za »razločevanje med predmeti, kjer je takšno soglasje razmeroma lahko dosegljivo, ter predmeti, kjer je to razmeroma težko«. Višjih teorij o resničnosti narave tako ne poznajo, zato se jim tudi izpostavljanje relativizma kot problematičnega za varstvo narave, zdi povsem nepotrebno. Njihov cilj je iskanje ustreznih rešitev okoljskih problemov v tem trenutku. V tem pa mnogi vidijo glavno pomanjkljivost pragmatistov, saj naj bi bila za uspešno rešitev okoljskega problema nujna njegova ustrežna konceptualizacija, ki pa zajema oblikovanje teorij o naravi in spremljajočih problemih. »Če bi lahko kritični realizem kritizirali zaradi prevelike epistemološke samozavesti glede svojih trditev o naravi,« navaja Proctor (1998: 367), »bi lahko prav tako kritizirali pragmatizem zaradi

³² Kritični realisti pri tem izhajajo v pretežni meri iz Bhaskarjevega (1997: 56) pojmovanja realnosti, kot sestavljene iz »treh prekrivajočih se področij, namreč področja realnega, dejanskega in empiričnega«. Področje realnega se nanaša na realno obstoječe vzročne strukture in mehanizme, s katerimi je določen potek dogodkov in kateri so neodvisni o našega vedenja o njih (Bhaskar 1997: 56-57). Področje dejanskega zajema dogodke, ki jih človek ne izkusi nujno, zadnje področje, področje empiričnega pa predstavlja svet, ki ga lahko izkusimo (*ibid.*).

³³ Razlikovanje Soperjeve med naravo kot realističnim ali 'globokim' pojmom in med naravo kot 'laičnim' ali 'površinskim' pojmom je analogno razlikovanju Bhaskarja med področjem realnega in področjem empiričnega (Proctor 1998: 362).

prevelike epistemološke neodločnosti.« V pomanjkljivosti posamezne pozicije lahko tako zaznamo moč druge, kar nakazuje, da se v svojem pojmovanju narave kritični realizem in pragmatizem kot filozofski poziciji na nek način dopolnjujeta.

Določena mera relativizma je v pojmovanju narave in pri razumevanju posledic takega pojmovanja vseeno nepogrešljiva, saj narave, kot smo videli, brez pomenov, ki so ji s strani posameznih družb ali kultur pripisani, ni mogoče izkusiti. Zato bom za potrebe svojega diplomskega dela tudi sama sprejela pojmovanje narave kot družbeno epistemološko konstruirane, pri čemer razumem naravo kot kulturno in zgodovinsko specifičen pojem. Pomeni narave, ki jih posamezna družba oblikuje, ne zajemajo nobene splošno veljavne lastnosti, ampak so prej dogovori med glavnimi akterji v posameznih kulturah in časovnih obdobjih ter kot taki podvrženi spremembam. Družbene reference, na osnovi katerih je narava opredeljena, se namreč skozi čas in prostor spreminjajo, zato se zdi povsem jasno, da tudi posamezne ideje o naravi ne morejo ohraniti statusa nedotakljivih večnih resnic. Tudi naravni red se izkaže zgolj za arbitraren rezultat določenih okoliščin, ki povsod služi posebnim interesom vladajočih elit. Dogovori, ki izražajo temeljne vrednote in etiko neke družbe v določenem časovnem obdobju, so tako odgovorni za oblikovanje prevladujočega pogleda na svet, ki posledično usmerja delovanje posameznikov neke družbe. Epistemološko razumevanje družbene konstrukcije narave s tem omogoči vpeljavo elementa religije kot pomembnega faktorja v razvoju prevladujoče družbene konstrukcije narave. Kulturna paradigma, ki jo religiozna konstrukcija narave s svojimi moralnimi in včasih tudi pravnimi implikacijami v določenem trenutku predstavlja, namreč vpliva na človekovo razmerje do narave. S tem pa je vsakodnevna dejanska interakcija človeka in narave, posameznikova etična naravnost, opredeljena.

2. Narava in religija

Ljubite vse stvarstvo božje v celoti in vsako zrnce peska posebej. Vsak listič in vsak žarek božji ljubite! Ljubite živali, ljubite rastline, ljubite sleherno stvar. Če boš ljubil sleherno stvar, se ti bo odkrila tudi skrivnost božja v stvareh. Dosegel jo boš nekega dne in jo boš jel od tistih dob neugnano spoznavati dan za dnem, čim dalj, tem bolj. In naposled boš vzljubil ves svet s popolno veseljno ljubeznijo.
(Iz pogovorov in naukov starca Zosima; Bratje Karamazovi, Fjodor M. Dostojevski)

Sama razsežnost in kompleksnost okoljske krize nakazuje, da ta ne more izhajati zgolj iz določenih političnih, ekonomskih in družbenih okoliščin. Predvsem predstavlja simptom globlje duhovne in moralne krize (Tucker in Grim 2000: xvi-xvii; Foltz 2003: 9; Nasr 2003: 20-21; Nasr 2000: 18-20; White 2003: 32-36; Loy 2000: 15-16). Še tako pomembna pozitivna sprememba znotraj področij tehnologije, politike, ekonomije in prava posledično sama verjetno ne bi mogla pripeljati do uspešne razrešitve okoljske problematike, če bi pri tem zanemarila vključitev duhovnih dimenzij. Za uspešno soočenje z okoljskimi problemi mora torej človek v prvi vrsti na novo ovrednotiti in opredeliti svoj odnos do narave ter s tem preoblikovati celoten svetovni nazor in etiko. Prav v luči tega premisleka pa se izkaže religijski pogled na naravo za pomembnega, saj lahko tudi religija, podobno kot neverske filozofije, prevzema nalogo notranje, duhovne in osebne preobrazbe. Knitter (2000: 208) izpostavlja, da mora priti do »nekakšne notranje transformacije preden se lahko resnično pripravimo na nalogo transformacije sveta (poudarek v originalu)« in prav v tem vidi »koristen, če ne nujen, prispevek« religij k izhodu iz okoljske krize.³⁴

Religija sodeluje pri oblikovanju človekovega odnosa do narave na zaveden kot tudi na nezaveden način. Svetovni nazor in etika, ki ju tvori, lahko namreč predstavljata osnovo vedênju

³⁴ Pri tem Gillespie (2000: 65) opozarja na, za mojo razpravo nujno potrebno, razlikovanje med varovanjem narave, zaradi »tradicionalne religijske, t.j. teološke, spodbude,« za katero lahko smatramo, da vključuje določene oblike nadnaravnih ciljev in pomenov, in med varovanjem narave, ki izhaja iz »sistema duhovnih vrednot,« privzetega iz filozofskih, političnih in ekoloških vrednostnih shem. Sama bom v nadaljevanju k problematiki okoljskih problemov pristopila s tradicionalnega religijskega, torej teološkega vidika. Na tem mestu se zdi pomembno izpostaviti še dve osnovni načeli, ki po Gillespijevem (2000: 65-67) mnenju upravičujeta potrebo po iz religije izhajajoči etiki narave. Medtem, ko se prvo nanaša na mnenje, da rešitev okoljske krize brez teistične osnove ni mogoča, saj je bil prvotno pred razcvetom antropocentrizma prav bog smatran za metafizično osnovo realnosti, zato se tudi rešitev krize nahaja v ponovnem odkritju boga in s tem v nadčloveški etiki, je drugo načelo osnovano na moči, ki naj bi izhajala iz istovetenja boga oz. nečesa nadnaravnega z naravo, saj bi v tem primeru onesnaževanje narave hkrati pomenilo tudi onečaščenje boga, varstvo narave pa povičevanje boga (*ibid.*).

in vrednotam posamezne kulture ali družbe.³⁵ Pogosto lahko tako religijska verovanja celo »premikajo tektonske plošče vedënja in svetovnega nazora« (Maguire 2000: 6) in s tem postanejo kritièni element v doloèanju in ohranitvi teh kultur in druŹb. Kot ena izmed èlovekovih simbolnih form, ki si na svoj naèin prizadeva odgovoriti na vprašanja kdo smo, od kod prihajamo, kam gremo in tudi kaj je narava, oblikuje ideje o svetu na posreden in nesistematièen naèin ter s tem hkrati predstavlja poseben naèin gledanja na Źivljenje samo, ki ga lahko razumemo kot poseben naèin konstruiranja sveta. S svojo lastnostjo ene od osnovnih vrednostnostrukturnih form èlovekovega delovanja lahko postane religija na praktièni ravni tudi naèin Źivljenja (Ošljaj 1999: 13, 24). Simboli in simbolni sistemi, ki religijo tvorijo, lahko postanejo namreè, zaradi èlovekove odvisnosti od njih, odloèilni za njegovo sposobnost za Źivljenje. »/R/eligija,« navaja Geertz (1973: 90),³⁶ je tako predvsem »(1) sistem simbolov, ki deluje, da bi (2) osnoval moèna, prodorna in dolgoroèna razpoloŹenja in motivacije v èloveku, s tem, da (3) oblikuje pojmovanja splošnega reda obstoja in (4) jih odeva s tako avro dejanskosti, da (5) se zdijo razpoloŹenja in motivacije izkljuèno realistiène (poudarek v originalu).« Iz tega izhaja, da religija svet ali druŹbeni red ne le opisuje, ampak ga do doloèene mere celo oblikuje. Zato lahko religijsko verovanje, na podoben naèin kot nekatere neverske filozofije, ki lahko predstavljajo osnovo tudi pravo, ekonomiji in politiki, igra pomembno vlogo pri oblikovanju

³⁵ Treba je izpostaviti, da lahko postane etos neke skupine v religijskem verovanju in praksi »intelektualno sprejemljiv,« le èe se ga prikaŹe kot naèin Źivljenja, ki je idealno prilagojen dejanskemu stanju, kot ga opisuje doloèen svetovni nazor, pri èemer pa slednji postane »èustveno preprièljiv« na naèin, da se ga razume kot podobo dejanskega stanja, ki je takemu naèinu Źivljenja posebno dobro prilagojena (Geertz 1973: 89-90).

³⁶ Ob tem se zavedam, da je z definicijami samimi po sebi mnogokrat teŹko karkoli dognati, saj jih imamo lahko dejansko le za konstrukt posameznika doloèene druŹbe, kar dokazuje tudi dejstvo, da je definicij religije skoraj toliko, kolikor je avtorjev, pri tem pa nobena ni doŹivela širšega odobravanja. TeŹavnost definiranja religije pa izhaja zlasti iz dejstva, da »definicije obsegajo teorije in nobena dobra splošna teorija o religijah ne obstaja« (Stewart E. Guthrie: *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York, Oxford University Press, 1993. V Maguire 2000: 3). Naj na tem mestu kot primer specifiènega definiranja religije izpostavim zanimivo Loyeovo (2000: 15-28) razpravo o religiji trga, v kateri s sprejetjem funkcionalistiènega pogleda na religijo poudarja, da religija kot taka vse manj opravlja svojo vlogo, zato pa njeno mesto vse bolj in bolj zasedajo drugi sistemi vrednot in verovanja, zlasti sodobni trŹni sistem, kar pomeni, da atribut svetosti pridobi nekaj, kar ne bi nikoli smelo postati sveto. Kljub vsem navedenim definicijskim pomankljivostim, pa mi sprejetje Geertzove definicije religije, ki za potrebe mojega diplomskega dela najbolj primeren pojavnostni vidik religije ustrezno zajame, nudi koristno, za uèinkovito razpravo potrebno, smernico v razmišljanju.

družbene konstrukcije narave³⁷ in s tem opredeli človekovo dožemanje odnosa in tudi sam odnos do narave.³⁸

Okoljska kriza, zlasti pa njena vztrajnost, zaznamovana z neomejenim materializmom, utilitarizmom, industrializacijo in etično izpraznjenostjo, pa predstavlja sodobnim svetovnim religijam velik izziv. Tradicionalno so se namreč bolj ali manj vse religije ukvarjale predvsem z iskanjem poti za človekovo osebno odrešitev, ki so jo videle predvsem v onstranstvu in se jim je zato tu-zemeljski svet kazal kot pokvarjen in omejujoč (Tucker in Grim 2000: xxv). Ponovno ovrednotenje narave predstavlja s tem povsem novo fazo znotraj posamezne religijske miselnosti. Je pa etično razmerje človeka do narave dejansko mogoče najti v vseh religijskih tradicijah. To, posledično izhajajoče, mnoštvo alternativnih svetovnih nazorov lahko združeno, s tem, ko omogoča enako ali celo bolj pravilno razumevanje samih pojavov, oblikuje bolj učinkovito in vseobsegajočo etiko narave, hkrati pa potrjuje neskončno raznovrstnost človeške kulture. Prav zaradi tega je kratka, na doktrini in izhajajoči etiki osnovana,³⁹ osvetlitev odnosa človeka do narave, kot ga določa posamezna svetovna religijska tradicija⁴⁰ tako pomembna, kljub temu, da se zdi razumno, predvsem zaradi omejitve prostora, poglobljeno predstaviti le

³⁷ Zanimivo je, da po drugi strani sam »fenomen religije /.../ najbolj neposredno dokazuje izvorno odvisnost kozmologije (ontologije), mitologije (antropologije), in etike od narave,« saj so bile »/g/lavne religiozne vsebine /.../ prvotno vselej črpane iz človekovega odnosa do narave, sveta, kozmosa in boga, in ne iz razmerja do sočloveka« (Ošljaj 2000: 43).

³⁸ V skrajni meri lahko določi celo poseben tip okoljskega upravljanja. Smith (1995: 12) kot dokaz navaja primer pričanja Jamesa Watta, Reaganovega prvega ministra za notranje zadeve, pred Kongresom leta 1981, da na dolgi rok upravljanje z naravnim viri sploh ni problematično, ker sam ni natančno vedel »na koliko prihodnjih generacij lahko računamo preden se Gospod vrne«.

³⁹ V svojem diplomskem delu se namreč osredotočam pretežno na teologijo oz. doktrinarno (teoretično) pojavnostno razsežnost posamezne religije in izhajajočo etiko (filozofijo) narave, medtem ko se praksi oz. praktični ravni neke religije posvečam le v omejenem obsegu. Zdi se pomembno izpostaviti, da odnos med doktrino oz. etiko določene religije in njeno prakso ni nujno odnos ekvivalence, ampak je teh medsebojnih odnosov več. Smrke (2000: 61) tipološko razlikuje med odnosom ekvivalentnosti oz. popolne enakosti med teorijo in prakso, med najpogostejšim odnosom večjega ali manjšega sovpadanja ali interference in med redkejšima, odnosom kontrastnosti in odnosom dispartnosti. Pri tem je treba poudariti, da je vrzel med etiko in prakso neke religije skoraj neizogibna, kar dokazuje tudi dejstvo, da je dejavnost družb z religijskimi tradicijami, ki sicer zagovarjajo zelo sočuten odnos človeka do narave in vseh njenih delov, v preteklosti nekajkrat pripeljala do hude degradacije okolja (glej v nadaljevanju primer Kitajske v opombi 62 in tudi primer Indije v drugem delu opombe 41).

⁴⁰ Pri tem se zavedam izjemne kulturne raznovrstnosti in zgodovinske raznolikosti posameznih religijskih tradicij, kot tudi podvrženosti pripadajočih svetih tekstov in organizacij spremenljivim tolmačenjem in izhajajočim revizijam skozi čas. Posamezni nauki in prakse namreč nikakor ne morejo pobegniti kulturni in geografski determiniranosti ter spremenljivosti glede na obstoječe okoliščine, kar dokazuje obstoj množice različic znotraj posamezne tradicije, ki so povsem »samosvoje in samostojne v smislu posebne doktrine, obredov in organizacij« (Smrke 2000: 12). Vendar pa je to radikalno raznolikost znotraj in med posameznimi religijskimi tradicijami preprosto nemogoče zajeti v tako kratki predstavitvi, zato bo moj pregled glavnih svetovnih religijskih tradicij pogojen s predpostavko njihove enovitosti.

eno, t.j. krščanstvo⁴¹. Pri tem pa je treba izpostaviti še pomembno dejstvo, da lahko znotraj vsake religije najdemo vire za oblikovanje etike narave, ki imajo tako pozitivne kot tudi negativne značilnosti,⁴² iz česar izhaja, da je »lahko vsaka tradicija potencialno primerna za bolj in za manj ekološke razlage« (Foltz 2003: 77). Ta kompleksnost in raznolikost svetovnih religij le dokazuje njihovo izjemno lastnost vira obilja simbolnih idej, duhovnih spodbud in etičnih načel, iz katerih lahko izhaja spoštljiv odnos človeka do narave.

2.1. Tolmačenje tradicij

Začnimo s **hinduizmom**. Pomembno vlogo pri določanju človekovega odnosa do narave odigra pet kozmičnih elementov (*Panch Mahabhuta*): zemlja (*Prithivi*), zrak (*Vayu*), vesolje (*Akash*), voda (*Apah*) in svetloba/oganj (*Agni*), ki ustvarjajo, prehranjujejo in vzdržujejo vse oblike življenja, po smrti ali propadu pa vase absorbirajo vse prej ustvarjeno. Skupaj oblikujejo

⁴¹ Moji odločitvi za podrobno predstavitev ravno krščanske kozmologije je botrovalo spoznanje, da sta se zahodna znanost in miselnost, na kateri je odločilno vplivalo prav krščanstvo, razširili in prevladali nad filozofskimi perspektivami v ostalih delih sveta. Razlog, da je »zahodna paradigma očitno postala prevladujoča,« poudarja Ellen (1996: 30), pa ni nujno zato, ker bi predstavljala »demonstrativno bolj resničen način dojemanja sveta, ampak (predvsem zato, op. M. M.) ker je imela zgodovinsko infrastrukturno prednost«. Pravila, ki jih je znanost osnovala in v določeni točki zgodovine utrdila, so bila namreč zadosti učinkovita – kar dokazuje produktivnost samega znanstvenega dela – zato jih spreminjati ne bi bilo smiselno, hkrati pa bi bilo samo njihovo preoblikovanje le težko izvedljivo (*ibid.*). Interesa torej ni bilo, zato je bilo ponotranjenje zahodnega nasprotovanja med človekom in naravo, ki je vodilo v opustošenje narave tudi v nezahodnem svetu, neizogobno. Do kritičnega preobrata v miselnosti nezahodnih družb pa je prišlo s spoznanjem neločljive povezanosti med zahodno znanostjo in politično ter ekonomsko močjo, pri čemer so etične, duhovne in okoljske posledice, do katerih ta zveza privede, za njih postale povsem nepomembne (Nasr 2000: 19-20). Zanimivo je, da se pri tem niso zavedali, ali se niso hoteli zavedati, filozofskega ozadja vzpona moderne znanosti in s tem tudi same ideje o dominaciji nad naravo, pri katerem je, kot bomo videli, krščanstvo igralo še kako pomembno vlogo. Tako v praksi nobena od verskih tradicij, kjub temu, da je znotraj njih odnos človeka do naravnega sveta različno, mnogokrat pozitivno, opredeljen, dejansko ni bila dovolj močna, da bi uveljavila spoštljivo ravnanje z naravo in jo na tak način zaščitila. Kulturna invazija je preživela mnogo dlje kot katerikoli vojaški vdor. Lep primer za to je Indija, kjer je bila ekološka naravnost hinduizma, budizma in džainizma izgubljena ter nadomeščena z mehanističnim svetovnim nazorom, ki je zapovedal popolno oblast nad naravo. Kulturna dominacija zahodnega sveta, ki je prežemala vse nivoje indijske družbe, je s svojim materializmom, potrošništvom, pohlepom in slepo industrializacijo privedla do izpodrivanja starodavnih religijskih vrednot, ki so spodbujale posebno spoštovanje do božje stvaritve, ter tako uničila ekološko harmonijo te nezahodne kulture (Dwivedi 2001: 48). Uničevanje narave v Indiji je bila povsem logična posledica. Vendar pa krivde za okoljsko krizo v Indiji ne kaže iskati izključno v intelektualni kolonizaciji Zahoda, saj je mogoče podporo za negativno ekološko držo najti, čeprav v omejenem obsegu, tudi v samih hinduističnih tekstih (Narayanan 2003: 139). Za osvetlitev sedanjih okoliščin, ki so v veliki meri določene z zahodnimi vrednotami in védenjem, je torej treba pogledati predvsem v zgodovino, zlasti zgodovino prodorne in vplivne tradicije krščanstva, saj je brez tega ustrezen pristop k etiki, kot podlagi mednarodnega varstva okolja, nemogoč.

⁴² Zlasti bo to razvidno pri predstavitvi kozmologije krščanske tradicije, ki ji namenjam večji del svojega diplomskega dela.

Brahmana, nekakšnega vrhovnega vseprežemajočega »vesoljnega duha,« ki je izvor in podpora vidnemu svetu kot tak pa predstavlja »objekt« čaščenja. Znotraj hinduizma je zato mogoče najti številne tradicije, ki dodeljujejo rekam, goram in gozdovom atribut svetosti. To potrjuje tudi koncept *līlā* – ustvarjalna igra bogov – s katerim hindujska teologija opredeljuje svet kot manifestacijo božjega. Iz slednjega izhajajoči religijski rituali (*pudža*) so usmerjeni v okolju naklonjeno delovanje. Pomemben doktrinarno-etični element je tudi *ahimsa*, ki pomeni fizično, duhovno, čustveno ali moralno nenasilje v razmerju do živih bitij.⁴³ Doktrina ahimse namreč predpostavlja doktrino karme in od nje odvisno reinkarnacijo/transmigracijo. Tako ima verovanje v neskončen krog rojstva, smrti in ponovnega rojstva, pri čemer se lahko duša naseli tudi v živali, za posledico spoštovanje, lahko celo čaščenje živali. Kljub osrednjem pomenu *dharme*, kot dolžnosti posameznika v svetu, pa je v hinduizmu močno poudarjena tudi *mokša* (četrti in končni življenjski cilj, pri katerem se *atman*, »duša«, zlije z *brahmanom*), ki pomeni osvoboditev od sveta trpljenja, od neskončnega kroga rojstva, smrti in ponovnega rojstva, *samsare*. Asketizem, v smislu odrekanja, kot sredstva za približevanje duhovnemu, in meditacija, pa človeka odvrneta od materialnega sveta (*prakṛti*, prvobitna materialna narava) k brezčasnem svetu duha (*purusa*). (Bowker 1997: 32, 163, 275, 430-432; Chapple 1998; Chapple 2000; Dwivedi 2001: 37-51; Ošljaj 2000: 133-138; Smrke 2000: 74-89; Tucker in Grim 2000: xxvi)

Pri **džainih** je vsakodnevno življenje pogojeno s petimi velikimi zaobljubami (*mahāvratā*), ki so skozi čas postale značilnost predvsem tistih, ki so se odločili ubrati pot osvoboditve (*mokša-mārga*). Te zaobljube, ki jim menihi in nune skrajno sledijo, laiki pa se jim skušajo približati,⁴⁴ in ki jih z nekoliko domišljije zlahka interpretiramo ekološko, so: *ahimsa* (nenasilje), *satya* (govoriti in misliti resnico in se izogibati laganju), *asteya* (ne jemati, kar ti ni dano), *brahmacharya* (odpoved vsem spolnim aktivnostim) in *aparigraha* (ločitev od lastnine). Osrednje mesto pripada nedvomno *ahimsi*, saj nenasilje vodi do osvoboditve oz. čiščenja⁴⁵ *jīve*

⁴³ Praksa je precej drugačna, saj so nekateri hindujski obredi zaznamovani z žrtvovanjem živali, katerega pa sta ob svojem nastanku budizem in džainizem zavrnila, zato je *ahimsa* pri teh dveh religijah »bolj poudarjena (in prakticirana)« (Smrke 2000: 81, 82).

⁴⁴ Pri laikih so se tako razvile nekakšne paralelne zaobljube (*anuvrata*), ki so manj stroge in kot take lažje urejajo vsakodnevno življenje džainov (Bowker 1997: 79). Tako se v primeru *ahimse* laiki skušajo izogniti neusmiljenemu uničevanju živih bitij, medtem, ko se menihi in nune izogibajo vsakršnega nasilja. Slednji gredo do skrajnosti: tako menihi in nune najverjetneje ne bi sadili dreves, zaradi bolečin, ki bi jih v procesu kopanja povzročili zemlji (Chapple 1998).

⁴⁵ Do osvoboditve *jīve* namreč lahko pripelje le strogo spoštovanje vseh petih zaobljub. Pri tem skrajno asketsko življenje posamezniku (ponavadi so to menihi in nune) omogoči, da se znebi vseh sledi karme in se s tem osvobodi

(duše), ki jo obremenjuje nakopičena karma. V džainizmu imajo *jīvo* (dušo) vsi ljudje, živali, tudi žuželke, rastline in celo zemlja, kamni, ogenj, voda in zrak. Iz tega izhajajoča kozmogonija džainizma slika risbo kozmične ženske, katere telo je prepojeno z nešteto *jīvami*, ki se znova in znova reinkarnirajo, dokler ne dosežejo končne duhovne osvoboditve (*kevala*). Taka kozmologija, ki poudarja povezanost vseh oblik življenja, vsiljuje spoštovanje le-teh, kar je najbolje izraženo v osnovnem načelu *ahimse*. Posledično so se razvila natančna pravila za zaščito življenja v vseh oblikah, kar se zlasti kaže v vegetarijanski dieti in v uspešnosti pri razvoju poslovnih področij, ki ne vključujejo nasilja. Vendar pa so tako kot v hinduizmu tudi v džainizmu poudarjeni predvsem cilji onstran tega sveta. Zaščita vseh oblik življenja je tako le posledica egoistične želje osvoboditi se spon karme.⁴⁶ (Bowker 1997: 487-488, 502-503; Chapple 1998; Chapple 2001: 52-66; Chapple 2002)

Hkratnost umika iz tega sveta in njegove potrditve je prisotna tudi v **budizmu**.⁴⁷ Ne glede na to za katero šolo ali sekto gre,⁴⁸ je življenje v splošnem razumljeno kot trpljenje (*dukha*). Vsak budistični vernik si zato želi *dukho* odpraviti in s tem stopiti v stanje *nirvane* oz. *parinirvane*,⁴⁹ ki pomeni ugasnitev želja (*tanhe*), nevednosti, pohlepa in sovraštva. S tem je krogotok rojstev (*samsara*) prekinjen. Osvoboditev v *nirvani*, kot poslednji smisel, pa je mogoče doseči šele v meditativni odvrtnosti od minljivega realnega sveta trpljenja. Bilo pa bi napačno in omejeno trditi, da se budizem ukvarja zgolj z iskanjem konca človekovega trpljenja. Kot pravi Ošljaj (2000: 142), prav »s/poznanje, da svet po sebi in za sebe ni nič in ugasnitev želja in interesov ter s tem povezani obrat od notranjega k zunanjemu, od zaprtega k odprtemu, od osebnega jaz k univerzalnemu Ti, razprejo možnost neskončne ljubezni in sočutja do živali in rastlin, katerih bivanje je, še bolj kot človekovo, podvrženo trpljenju.« V osrčju budistične etike

kroga nenehnega rojstva, smrti in ponovnega rojstva (*kevala*) (Chapple 2002; Bowker 1997: 542). Karma je namreč pojmovana kot nekakšna subtilna materija, ki se pritrđi na *jīvo* in jo s svojimi sponami in ponovnim rojstvom otežuje. Pritrditev karme pa je posledica tako slabih kot tudi dobrih dejavnosti, zato je za redko dosego *kevale* potrebno popolno asketsko odrekanje, celo do mere prostovoljnega stradanja (gre za t. i. smrt v meditaciji (*sallekhana*)) (Bowker 1997: 536). V kritičnih krogih so ta etični radikalizem poimenovali »suicidalni sindrom indijske zgodovine religij« (Peter Gerlitz: Mensch und Natur in den Weltreligionen – Grundlagen einer Religionsökologie. Darmstadt, 1998. V Ošljaj 2000: 143).

⁴⁶ Treba pa je poudariti, da je rezultat kljub temu enak: nekemu ali nečemu je »rešeno« življenje (Chapple 2002).

⁴⁷ To ni presenetljivo, saj je tako kot džainizem tudi budizem s hinduizmom v »podobnem odnosu kot krščanstvo z judovstvom, pomeni namreč njegovo kritiko in dopolnitev, toda na temelju skupnih ontoloških izhodišč razumevanja sveta« (Ošljaj 2000: 134). Budizem je tako kot džainizem nastal v 6. oz. 5. stol. pr.n.š. v Indiji.

⁴⁸ V različnih kulturnih in zgodovinskih okoliščinah se je budizem skozi svojo 2500 let trajajočo zgodovino izredno različno razvijal. Zlasti so na njegov razvoj vplivali prej obstoječi lokalni pogledi na svet.

⁴⁹ *Nirvano* kot absolutno prebujenost razumemo v smislu končnega razsvetljenja glede življenja, osvoboditve od kakršnekoli vezanosti, lahko pa »je – kot *parinirvana* – razumljena kot končna izgorjenost vse karme, kar pomeni konec samsare, ker se ne more nič ponovno utelesiti« (Smrke 2000: 105).

obstajata namreč dve temeljni načeli, ki imata potencialno ekološko naravnane implikacije. Prvo je starodavni indijski koncept nenasilja (*ahimsa*⁵⁰), na katerega se navezuje še načelo sočutja,⁵¹ ki je univerzalno, saj zajema vsa čuteča bitja v krogu ponovnih rojstev. Drugo osrednje načelo budizma pa je verovanje v medsebojno povezanost vseh pojavov narave, v prepletenost vsega bivajočega,⁵² ki nujno vodi v oslabitev jaza, v njegovo zanikanje (*anatman*). Tako postanejo naše predstave o jazu zgolj iluzorne, mi, kot tudi vsi ostali pojavi narave, pa obstajamo skozi interakcijo teh spreminjajočih se pojavov zgolj kot procesi. Prav to zanikanje jaza oz. subjektivne duše pa pogojuje budistično ljubezen kot izrazito kozmološko, saj zajema univerzum v celoti, z vsemi njegovimi vrstami in podvrstami. Budistični odnos do narave tako opredeljujejo pozitivna čustva ljubezni in sočutja. Dodatno pa ga krepi še vključitev živali in rastlin v soteriološko shemo, kar je filozofsko gledano lahko izrednega pomena, saj je s tem tudi nečloveškim bitjem podeljena inherentna ali intrinzična vrednost.⁵³ (Chapple 2001: 52-66; De Silva 1998: 284-290; Foltz 2003: 161-162; Ošljaj 2000: 132-149; Smrke 2000: 97-108, 113-117; Swearer 1998; Tucker in Grim 2000: xxvi; Williams 1997)

Daoizem in konfucianizem⁵⁴ sta v določenih pogledih med svetovnimi religijami tisti, ki najbolj poudarjata pomen življenja tu in zdaj.⁵⁵ Čeprav sta si po svojih specifičnih naukih

⁵⁰ *Ahimsa* (ne ubijaj nobenega bitja, ki diha) je prva od petih (*panka šila*, ki veljajo za laike) oz. desetih (*dasa šila*, ki veljajo za menihe) predpisov, ki predstavljajo osrčje budistične etike in katerih se morajo budisti držati. Budistično nasprotovanje žrtvovanju je bilo s pojmom *ahimse* dodatno okrepljeno; ena od družbenih okoliščin nastanka budizma je namreč žrtveni brahmanizem vedске dobe.

⁵¹ Sočutje je poudarjeno zlasti v *mahajana* budizmu, ki ima tudi največ privržencev. Posledično je spoštovanje življenja, ki ga *ahimsa* in nanjo vezano sočutje zajemata, privedlo do široke razširjenosti vegetarijanstva in do prakse imenovane *hojo-e*, ko so ob posebnih priložnostih osvobajali živali (ta obred so več kot tisoč let prakticirali na Kitajskem in Japonskem) (Chapple 2001: 59). Na drugi strani pa določene *theravada* šole budizma (druga velika veja budizma) poudarjajo predvsem umik iz realnega sveta prek meditacije.

⁵² Mrežna prepletenost vsega bivajočega je najlepše izražena s podobo Indrine mreže, kot jo podaja tradicija *Hua-Yen* (kasnejša mahajana šola budizma). Gre za podobo univerzuma, kot velike mreže iz mnogostranskih draguljev, od katerih je vsak določen z odsevom vseh ostalih draguljev v mreži. Tako vsak dragulj predstavlja podobo celotnega univerzuma, to pa pomeni, da je prava narava celotnega univerzuma vsebovana v vsakem njegovem delčku (Swearer 1998; Bowker 1997: 448-449).

⁵³ Na tem mestu bi rada opozorila na uporabo terminov 'inherentno' in 'intrinzično' v navezavi na vrednost pripisano naravi. Čeprav mnogi avtorji med inherentno in intrinzično vrednostjo posebej ne razlikujejo in termina pogosto kar arbitrarno uporabljajo za označitev neodvisno od človeških interesov in koristi naravi pripisane vrednosti, sama med njima uvajam razlikovanje. Slednje je namreč bistvenega pomena za mojo razpravo, kot bo zlasti razvidno v 3. poglavju, kjer sta posamezni vrednosti tudi natančneje opredeljeni. Hkrati je treba omeniti, da sta termina tudi v slovenskem jeziku splošno sprejeta. Redkeje je v prevodih določenih konvencij (npr. Konvencija o biološki raznovrstnosti) mogoče zaslediti slovensko besedo 'resnično' namesto termina 'intrinzično,' vendar pa je po mojem mnenju tovrstna zamenjava neustrezna, saj beseda 'resnično' ne zajame celotnega pomena termina 'intrinzično,' kot je ta v splošnem razumljen. Prav zato v svojem diplomskem delu dosledno uporabljam termina 'intrinzično' in 'inhrenetno,' kot ju razlagam v 3. poglavju (glej str. 54-5 diplomskega dela).

⁵⁴ Daoizem in konfucianizem na tem mestu obravnavam skupaj, ker si ta dva versko-filozofska sistema, ki sta med verskimi tradicijami Kitajske pomembna vsaj toliko kot budizem, »delita številne koncepte«, predvsem *dao*, *jin* in

močno različna, pa lahko rečemo, da ju združuje njun svetovni nazor, ki je organski, vitalističen in holističen. Znotraj tega je vesolje dinamičen, nenehno trajajoč proces stalnega preoblikovanja. Kozmična harmonija pa je odvisna od uspešnega vzajemnega delovanja neba oz. nebes (*t'ien*⁵⁶), zemlje (*di*) in človeka (*ren*), kar kaže na 'antropokozmičnost' svetovnega nazora daoizma in konfucianizma. Človek ima namreč v tem vitalističnem vesolju posebno vlogo, ki jo daoizem pojmuje bolj pasivno, konfucianizem pa na bolj aktiven način. Triada *t'iena*, *dija* in *rena* je bila znotraj konfucianizma tako zasnovana z namenom, da se poudari pomen človeškega truda in delovanja ter da se na tak način psihološko usposobi ljudi za družbeno-politično delovanje. Čeprav je konfucianizem osredotočen predvsem na ohranjanje notranje stabilnosti družbe pa vidi to stabilnost kot odsev kozmične harmonije in lahko zato, kot oblika socialne ekologije, ugodno vpliva na človekovo ravnanje z naravo,⁵⁷ posebno če bi eno od temeljnih načel konfucianizma, načelo sinovske vdanosti (*hsiao*),⁵⁸ razširili na celotno vesolje. Za razliko od konfucianizma, pa je v tradiciji daoizma triada obujena z namenom, da se poudari obveza ljudi zgledovati se po *t'ien*u in *diju*, ki pa sta oblikovana po vzoru prvobitnega in naturalističnega daa (*dao*). Dao,⁵⁹ ki je navzoč v vsem, je pojmovan kot vir vsega življenja, je večer in neizrekljiv, vendar ustvarjalen in produktiven. Je enotnost v ozadju mnogoterosti vidnega sveta, iz česar sledi, da so vse oblike življenja med seboj povezane, razumevanje realnosti pa je holistično.⁶⁰ Ljudje naj bi tako opazovali in sledili gibanju narave. Osrednje mesto v kitajski misli in kozmologiji, kot ju oblikujeta daoizem in konfucianizem, tako pripada

jang, *de* (ustrezne vrline, skozi katere se dao uresničuje) ter iskanje harmonije v življenju posameznika in družbe, in se hkrati »kažeta v več pogledih kot komplementarna nauka in praksi« (Smrke 2000: 132-133).

⁵⁵ Poudarjanja radikalne transcendence, ki je značilna za zahodne tradicije, ni (Tucker in Grim 2000: xxvi).

⁵⁶ Termin *t'ien*, kitajski vrhovni vir moči in reda, ki se največkrat prevaja kot nebesa oz. nebo, je imel več različnih pomenov: prebivališče bogov, duhov in nesmrtnih bitij; vrhovni red ali osebno božanstvo, ki upravlja z vesoljem in z vsemi njegovimi manifestacijami; neosebno vrhovno načelo; lahko pa je pomenil enotnost vesolja kot enega sistema (Smrke 2000: 132, Bowker 1997: 975-976).

⁵⁷ Onesnaževanje okolja tako pomeni kršitev temeljnih načel konfucianizma: spoštovanje drugih, pravičnost, modrost, ki je nasprotje nespametnosti in nepremišljenosti in načelo zaupanja v otroke, ali otroke otrok, ali še bolj oddaljeno sorodstvo.

⁵⁸ Načelo sinovske vdanosti (*hsiao*) zajema dolžnost otrok ljubiti in poslušati starše, hkrati pa tudi dolžnost staršev ljubiti in izobraževati otroke. V širšem smislu to pomeni prvenstvo družinskih vezi v osebnem in družbenem življenju, kar pa vključuje etiko spoštovanja preteklih generacij in dolžnosti do prihodnjih. Tak moralni okvir pa predstavlja možnost za razvoj skupinske dolžnosti sedanjih generacij ohranjati okolje za prihodnje (Tucker 1998).

⁵⁹ *Dao*, kot ga pojmuje konfucianizem, je omejen zlasti na družbeno-politično dimenzijo, saj je pomemben kot proces človekovega samo-zorenja (*self-cultivation*) in ljudje so tisti, ki ga v celoti določajo in oblikujejo (gre za dao človeka v nasprotju s človekom daa značilnim za daoizem) (Lai 2001: 30).

⁶⁰ Ontologija holistične povezanosti, ki sledi iz daoističnega razumevanja daa, je izražena z idealom, da je treba vse stvari identificirati kot eno, kar je v določenih tekstih razumljeno kot enakost vseh oblik življenja. Vsaka hierarhizacija tako pomeni »simptom neprimerne vmešavanja in dogmatizma«, saj v naravi takega ločevanja ni in zato so posledice hierarhizacije, tako za ljudi kot tudi za druge oblike življenja, nujno negativne (Lai 2001: 33).

ideji o redu in harmoniji v nenehno spreminjajočem se vesolju. Ta kozmologija kontinuitete stvaritve pa je osnovana na filozofiji vitalne energije *ch'i*, združevalne sile vesolja, ki je duh in materija hkrati. *Ch'i* je, kot vsebina življenja, osnova nenehnega spreminjanja in preoblikovanja vesolja, hkrati pa prek določanja dinamike vzajemnega delovanja miriade kozmičnih procesov,⁶¹ ohranja harmonijo in red. Vse v vesolju deluje v odnosu do vsega ostalega in vpliva na vse ostalo. Harmonija z naravo je zato nujna, tudi za samo-zorenje (*self-cultivation*) človeka. Je pa treba izpostaviti, da še tako pozitivna kozmologija ni preprečila degradacije okolja (npr. deforestacije) na Kitajskem, tako v preteklih kot tudi sedanjih obdobjih.⁶² (Foltz 2003: 208-209; Ip 1998: 290-296; Lai 2001: 21-36; Miller 1998; Smrke 2000: 122-133; Tucker in Grim 2000: xxvi; Tucker in Berthrong 1998; Tucker 1998; Tucker 2003: 217-223; Weiming 2003: 209-217; Williams 2001)

V **šintoizmu**, prvotni religiji Japonske⁶³, je odnos do narave pogojen z osrednostjo čaščenja *kamijev* – duhov⁶⁴. Kamijev, ki so navzoči v živih in neživih pojavih, je mnogo, celo nešteto⁶⁵. Niso ne inherentno dobri ne inherentno slabi in vzbujajo strahospoštovanje kot tudi občudovanje. Nastanjeni so v vseh pojavih⁶⁶ – v gorah, morjih, slapovih, rekah, vodnih vrtincih, drevesih in ostalih rastlinah, v živalih, v dežju, vetru, viharju in streli, lahko pa so tudi v ljudeh⁶⁷. V določenih primerih pa so za intrinzično božanske imeli naravne objekte same. Očitna afineteta do narave⁶⁸ je tako vključevala tudi njeno sakralizacijo. Nadalje je izredno pomembna

⁶¹ Stalnost sprememb je simbolizirana skozi *jin in jang*. Ti dve nasprotji, ki sta v vsem, v vseh miriadah stvaritev, sta v nenehni harmonični interakciji. Ali povedano drugače: »/.../ vesolje je izraz daa, znotraj katerega je *ch'i* uravnotežen v jinu in jangu« (Bowker 1997: 209).

⁶² Glavni razlog za izredno pospešeno degradacijo okolja v drugi polovici 20. stoletja na Kitajskem je hitra, mnogokrat neuravnotežena in neobvladujoča, ekonomska ekspanzija od zgodnjih osemdesetih let 20. stoletja dalje. Ne gre zanemariti niti spremljajoče neverjetne stopnje urbanizacije in pritiska ogromne kitajske populacije, ki imata za posledico eksponentno eskalacijo onesnaževanja, kopičenja odpadkov in odpadkov ter problematiko transporta. Za kritično se pri tem izkaže prav vsesplošno pomanjkanje javne zavesti o okoljskih problemih, pri čemer pa postane vloga tradicionalnih religij nedvomno jasna (Williams 2001).

⁶³ Japonska je že od 6. stoletja dalje doživljala številne vplive različnih religijskih tradicij iz Kitajske, tako neposredno kot tudi posredno, prek Koreje. Na oblikovanje japonskega svetovnega nazora je tako pomembno vplivala interakcija daoizma, konfucianizma in budizma s šintoizmom, ki je bil prvotno skupen izraz za številna japonska lokalna religijska verovanja in obredne dejavnosti. Verski sinkretizem Japonske je zato zelo izrazit, določanje povsem šintoističnih versko-kulturnih prvin pa s tem oteženo.

⁶⁴ Japonski izraz za šintoizem je *kami no michi* in pomeni pot kamijev ali pot duhov.

⁶⁵ Tradicionalna fraza *yaoyorozu no kami* – neizmerna miriada kamijev – pomeni vesolje polno božanskih sil, ki jih je deležna vsaka oblika bivanja (Bowker 1997: 528).

⁶⁶ »Gre za očiten animizem, ki kaže presenetljivo moč vztrajnosti tudi v moderni postindustrijski družbi.« (Smrke 2000: 142) Šintoizem je s svojim animizmom podoben tradicijam domorodnih ljudstev po svetu.

⁶⁷ Ljudi z izrednimi lastnostmi – ljudi kot so cesarji, družinski predniki, junaki – bi lahko imeli za kamije.

⁶⁸ Pri tem je zanimivo, da Japonci sploh nimajo izvirne besede za naravo, kot je ta pojmovana v modernem smislu. *Shizen*, ki označuje naravo, je beseda, izposojena iz kitajščine (Bowker 1997: 529).

zveza med ljudmi in kamiji, saj so ljudje in tudi narava smatrani za otroke kamijev; vsi so krvni sorodniki v *oya-ko* (roditelj-otrok) odnosu. Vzajemnost odnosa med naravo, ljudmi in kamiji pa vključuje potrebo po usklajevanju življenja z naravo in silami narave (*kanagara*⁶⁹). Čaščenje kamijev je zato nujno potrebno, saj preprečuje prehod sveta v stanje kaosa. Za našo razpravo bistven aspekt čaščenja kamijev so očiščevalni obredi⁷⁰, ki se izvajajo z namenom ponovne vzpostavitve reda in ravnovesja med naravo, ljudmi in kamiji. S tem pa sta lahko že povzročena škoda ali poraslo onesnaženje nevtralizirana. Kamije se časti predvsem v svetiščih (*džindža*),⁷¹ ki so postavljena v okolje naravne lepote in od profanega sveta ustrezno ločena. Najdemo jih celo v hrupnih modernih urbanih središčih, kot je Tokio. Vendar pa je tako izkazana ljubezen do narave le ena dimenzija šintoističnega odnosa do narave. Japonci so namreč razvili več »hortikulturno-estetskih dejavnosti«, kot so ikebana, vrtovi, bonsaji, skalnjaki (Smrke 2000: 144). Gre za visoko razvite umetniške oblike, ki odsevajo estetiko narave, izraženo tudi skozi slike pokrajin, čajne obrede in haikuje.⁷² Tako se zdi, da je narava Japoncem prijetna šele, ko je idealizirana ali ukročena (*narasu*). Ob tem je lažje razumeti, zakaj je Japonska, kjer so meje med kulturo in naravo tako zabrisane, v mnogih predelih utrpela veliko stopnjo degradacije okolja.⁷³ (Bernard 1998; Bocking 2003: 247-251; Bowker 1997: 528-529, 892-893; Foltz 2003: 246-247; Kalland 2003: 260-267; Smrke 2000: 140-146)

Islam, tretja in najmlajša izmed treh velikih abrahamovih tradicij,⁷⁴ postavlja, podobno kot judaizem in krščanstvo, človeka v odnosu do narave v privilegiran položaj. Po Koranu so bili ljudje eksplicitno postavljeni za božje namestnike ali podregente (*khalīfa*) na zemlji. Vse ostale stvari so bile ustvarjene le za človekovo uporabo in korist. Tako je v islamu človek moralni center in vzrok stvaritve. Človek ima pravico, da si naravo z njenimi nečloveškimi bitji

⁶⁹ S pojmom *kanagara* šintoisti označujejo usklajevanje in občutenje usklajenosti (Smrke 2000: 144).

⁷⁰ Šintoizem predvideva očiščevanje (*harai*) predvsem zaradi *cumija*, ki »pomeni 'nečistost', ki jo je treba odpraviti« (Smrke 2000: 146). Približevanje kamiju je namreč v stanju nečistosti prepovedano. Med drugim lahko do *cumija* pride tudi zaradi neprimerne odnosa človeka do narave.

⁷¹ Čeprav se vseh kamijev ne časti v svetiščih, je treba vsakega z različnimi obredi pomiriti. Zlasti to velja za kamije flore in favne, ki lahko ovirajo človekov obstoj (Bowker 1997: 528).

⁷² Vendar pa je treba poudariti, da so te umetniške oblike in prakse zaznamovane in sooblikovane z drugimi verskimi tradicijami.

⁷³ Eden najhujših primerov degradacije narave na Japonskem je industrijsko onesnaževanje zaliva Minamata, ki je v 50-ih in 60-ih letih 20. stoletja privedlo do množične zastrupitve, tako ljudi kot živali, z živim srebrom (Smith 1995: 13). Še danes pa svojevrsten pritisk na okolje v določenih predelih Japonske predstavlja širitev mest oz. urbanih središč, ki je neločljivo povezana z deforestacijo in prinaša povečanje onesnaževanja.

⁷⁴ Koran vsebuje abrahamov etos prisoten v judovski oz. krščanski bibliji, saj so ljudje po koranu vrhovna božja stvaritev. Tako lahko rečemo, da se islam »v/ monoteizmu zavestno navezuje na Abrahamov (Ibrahimov) monoteizem« (Smrke 2000: 262).

podvrže in ji gospoduje. Človekova dominacija nad vso živo in neživo naravo pa ne pomeni, da si lahko ljudje neupravičeno polastijo neomejeno oblast nad naravo in jo nekaznovano izkoriščajo.⁷⁵ Superiornost človeka v ustvarjenem svetu se izkaže za držo izredne ponižnosti in dobrotljivosti, kar je izraženo s koranskim pojmom skrbništva (*khilāfa*). Človekov odnos do narave tako ni odnos gospodarja, ampak odnos skrbnika, ki vključuje globoko odgovornost do stvaritve. Popačenje, oskrunjenje ali uničenje narave bi bilo brezbožno, celo bogokletno dejanje, saj je po Koranu Alahova stvaritev božanska umetnost, svet v celoti, kot tudi njegovi posamezni deli, pa so razumljeni kot manifestacija in znamenja (*āyāt*⁷⁶) veličine, modrosti, dobrote ter bogastva svojega stvarnika. Narava je torej tudi vir lepote in kraj kjer se časti boga, zato je človek dolžan posredovati v primerih, ko jo je treba zavarovati. Je pa svet človekovo začasno bivališče, saj je življenje pojmovano kot priprava na življenje, ki šele pride. Ljubečo skrb za okolje pa bi lahko zato razumeli, kot ustrezno pripravo na posmrtno življenje v družbi boga in angelov, v popolnoma uravnovešenem in mirnem okolju. V dejanskem svetu pa so ljudje del narave in kot katerokoli drugo bitje popolnoma podvrženi nespremenljivim zakonom narave (*amr*).⁷⁷ Kot integralni del večje kozmične celote sodelujejo v ekološkem ravnotežju (*mīzān*) in zato bi uničenje ravnotežja naravnega okolja nujno privedlo tudi do uničenja človeka. Torej uničenje okolja nujno zajema tudi samouničenje (*zulm al-nafs*⁷⁸) in pomeni nekakšno kazen za nesmotrno in škodljivo ravnanje z okoljem. (Denny 1998; Izzi Deen 1998: 235-242; Foltz 2003: 357-365; Haq 2001: 111-129; Smrke 2000: 262-268, 272-274; Tucker in Grim 2000: xxv)

Tudi za **judaizem**⁷⁹ lahko rečemo, da je v svoji etiki osredotočen predvsem na človeka, narava pa je zgolj drugotnega pomena. Osnovno izhodišče vsake judovske filozofije okolja je

⁷⁵ V Koranu je na določenem mestu preostali del stvaritve pojmovan celo kot bolj pomemben od stvaritve človeka: »Brez dvoma je stvaritev nebes in zemlje pomembnejša od stvaritve ljudi: vendar tega večina ljudi ne razume!« (*Assuredly the creation of the heavens and the earth is greater than the creation of people: Yet most people understand not!*) (Sūrah 40: 57). Vendar pa so ljudje privilegirani s tem, ko posedujejo celo višji položaj od angelov, t.j. položaj podregentov boga (*khalīfa*) na zemlji.

⁷⁶ V Koranu je namreč celotno vesolje predstavljeno kot utelešenje božjih znamenj (*āyāt*), prek katerih bog komunicira s človeštvom. Smisel narave je zato pojmovan transcendentno, saj narava sama po sebi svojega obstoja ni mogla pojasniti in je tako kazala na stvarnika v onstranstvu (Haq 2001: 112, 117). To je tudi razlog, zakaj je islam vseskozi cenil znanstveno vedenje o okolju, saj to vedenje podpira doktrina znamenj.

⁷⁷ Po koranu je *amr*, ki dobesedno pomeni ukaz, splošno delujoče načelo, po katerem sta bila vsakemu bitju, kot integralnemu delu večje kozmične celote, dodeljena lastna vloga in mesto v tej celoti. Ukazi (*amr*), ki jim je vsako bitje podvrženo, pa prihajajo izključno od boga. Na operativni ravni *amr* razumemo kot sistem nespremenljivih in neodvisnih zakonov narave (Haq 2001: 112, 117-118).

⁷⁸ Gre za osrednje načelo koranske etike, po katerem je poškodba, ki jo zadaš »drugim«, poškodba samega sebe (Haq 2001: 116).

⁷⁹ Znano je, da je judaizem z mnogimi koncepti zaznamoval krščanstvo, in da ima temeljno knjigo judaizma, judovsko Biblijo, za svojo tudi krščanstvo (imenuje se Stara zaveza), zaradi česar sta si ti religijski tradiciji

pojmovanje vesolja kot stvaritve boga, ki je transcendenten. Čeprav sta Biblija in Talmud⁸⁰ podvržena mnogim različnim razlagam,⁸¹ pa lahko vseeno povzamemo, da naj bi imela v judaizmu narava, kot izraz kreativne moči boga, vrednost neodvisno od človekovih neposrednih interesov in da naj bi bili ljudje skrbniki te božje stvaritve. Vendar pa svet ni pojmovan kot popolna stvaritev, zato ima človek pooblastilo, da ga izpopolni v skladu z božjo voljo.⁸² Je pa pomembno izpostaviti, da se judaizem, verjetno bolj kot katerakoli druga religija, izogiba snovanju abstraktnih etičnih teorij, tudi v primeru odnosa do narave. Judovska filozofija in etika nastajata predvsem z določenimi zapovedmi, ki zavezujejo vse pripadnike judaizma, in posledično iz dejavnosti vsakdanjega življenja. Eno od osnovnih načel je tako *bal tashchit* (ne uničuj), ki uči Jude, naj živijo enostavno in ohranjajo bogastva zemlje.⁸³ (Fink 1998; Foltz 2003: 279-280; Katz 2001: 81-95; Smrke 2000: 170-184; Tucker in Grim 2000: xxv; Tirosh-Samuelson 2002)

Znotraj vsake religijske tradicije je torej mogoče najti opredelitev odnosa človeka do narave in s tem izhodišče za etiko narave. Kot smo videli, so kozmologije posameznih religij različne, pri čemer se nekatere približujejo biocentrizmu ali ekocentrizmu, medtem ko izhajajo pojmovanja drugih religij iz bolj antropocentričnih perspektiv. Kljub tem razlikam, pa je vsem skupno to, da ekološki pogled na moralne imperitive in sisteme vrednot prav vsake izmed njih, nudi osnovo za oblikovanje take etike narave, ki bi bila lahko podlaga naravovarstvenemu delovanju. To pomeni, da se lahko na izziv okoljske krize, ki nikakor ni fenomen le zahodnega sveta, ampak prevzema svetovne razsežnosti, vse uspešno odzovejo. To pa velja tudi za krščanstvo.

kozmoško gledano zelo podobni. Vendar se mi zdi vseeno pomembno predstaviti tudi odnos človeka do narave kot ga vidi judaizem, saj »judje in kristjani berejo Biblijo na zelo različne načine« (Foltz 2003: 279). Izpostavljena bodo tako predvsem pojmovanja lastna le judaizmu.

⁸⁰ Talmud, ki ga napišejo Judje, živeči v Babilonu v 5. in 6. stol. n. š., vsebuje mišno (razprave stotin rabinov o tem, kako živeti po načelih tore, peteroknjižja) in komentarje k mišni in je s svojimi več kot 2,5 milijona besedami obsežnejši od Biblije (Smrke 2000: 180).

⁸¹ Lahko izluščimo tri glavne smeri razlag: 1. globoko spoštovanje do naravnega sveta, ki ga je ustvaril bog, kar je izraženo z dolžnostmi varovanja narave pred zlorabami s strani ljudi; 2. poudarjeno ločevanje ljudi in narave, pri čemer so le ljudje tisti, na katere se zahteve boga nanašajo; in 3. odrekanje stvarnosti naravnemu svetu – naravni svet je le odsev božanske, nematerialne realnosti –, kar nujno vodi v negativen odnos do narave (Tirosh-Samuelson 2002).

⁸² Po judaizmu svet pripada bogu, ki je človeku dal navodila, kaj z njegovo stvaritvijo sme in kaj ne sme (Katz 2001: 85). Praktično je to teocentrično lastništvo vsebovano tudi v tedenskem *šabatu* (sobotni dan) – dan, na katerega so vse oblike dela prepovedane –, ki je pojmovan kot omejitev destruktivnih teženj človeka (Fink 1998).

⁸³ Gre za neantropocentrično načelo, saj njegov namen ni zadovoljevanje interesov ljudi, ampak ohranjanje spoštovanja božje stvaritve (Katz 2001: 91).

2.2. Krščanstvo

»Zlasti v svoji zahodni obliki je krščanstvo najbolj antropocentrična religija, kar jih je videl svet,« je pred več kot tridesetimi leti v svojem eseju o zgodovinskih izvorih ekološke krize zapisal zgodovinar Lynn White Jr. (2003: 34) in sprožil val ponovnega odkrivanja narave znotraj krščanske tradicije. Mnogi so posledično v svojih razpravah o religiji in okolju njegovo kritiko krščanstva, kot glavnega kulturno-zgodovinskega krivca nastale okoljske krize, podprli, ali jo celo poglobili, zopet drugi so v krščanskih naukih iskali pozitivno sporočilo in nastavke za vplivno etiko narave. Nedvomno je bila zadnjih nekaj stoletij narava, kot predmet krščanske teologije, pridig in večine nauk, zapostavljena, kar je predstavljalo osnovo, zlasti v obdobju od razsvetljenstva pa do nedavnega, uspešni legitimaciji religijske antropocentrične konstrukcije narave. Vloga gospodarja nad vsem živim in neživim, ki jo je človeku namenil starozavezni bog in desakralizacija narave, ki je plod krščanskih pogledov nanjo, plod poudarjene razlike med duhom in svetom, sta v določenem trenutku namreč prevladali. Vendar pa pri zgodovinskem pregledu dvatisočletne krščanske tradicije vseeno ugotovimo, da trditve o popolni »amneziji« glede narave ne moremo povsem zagovarjati, saj je bilo »v treh četrtinah te zgodovine, stvarstvo /.../ aktivno prisotno kot intrinzični del teološke refleksije« (Johnson 2000: 4). Ekološke vrednote, ki izhajajo iz tesne povezanosti med človekom in naravo, so namreč prisotne skozi Staro zavezo, v naukih Jezusa Kristusa in ostalih delih Nove zaveze. Nanje so v določenih obdobjih le pozabili, ali jih drugače tolmačili, nikoli pa niso povsem izginile, kajti vedno znova so jih, v prenovljeni obliki, odkrivali. Tako krščanstvo lahko izraža predanost odgovorni skrbi za naravni svet in presenetljivo, celo zagovarja neodvisno vrednost posameznih delov narave, kar lahko predstavlja temelj spiritualni demokraciji vseh bitij. Krščanstvo konec koncev le ni povsem oz. skrajno antropocentrično.

V skladu z družbeno konstruktivističnim razumevanjem narave je moje primarno spoznanje in vodilo v nadaljevanju, da torej ne obstaja en sam, zgodovinsko točen krščanski pogled na naravo, ki bi prevzel vlogo svete resnice, ampak je teh pogledov nekaj. Tako bom najprej izpostavila tolmačenja in argumente, ki so del sodobnih prizadevanj preusmeritve praktičnih posledic krščanstva in kot taki predstavljajo izhodišče razvoja krščanske etike narave, nato pa se bom osredotočila predvsem na t. i. »praktično religijo,« namreč na »i/nterakcij/o/ med izvorno doktrino in družbenimi, političnimi in ekonomskimi okoliščinami časa,« ki ima

lahko povsem drugačen učinek na družbeno življenje od prvotno načrtovanega⁸⁴ in tako skušala osvetliti tolmačenja doktrine, ki so v odločilnem zgodovinskem trenutku postala prevladujoča in privedla do take družbene konstrukcije narave, ki je slepo vodila v uničenje narave.

2.2.1. Narava v kontekstu krščanske misli

Prisotna že v zgodnjem krščanstvu in prevladujoča v krščanskem diskurzu danes je etika skrbništva, ki poudarja, da mora človeško gospostvo nad naravo vsebovati moralni element in biti podrejeno razumu ter spoštljivemu in odgovornemu odnosu. Narava je namreč del božjega stvarstva in ima kot taka v božjem načrtu za človeštvo in tudi sam svet posebno mesto.

V krščanski bibliji,⁸⁵ ki je temeljni vir krščanske misli, je človeštvo nedvomno postavljeno v središče božjega stvarstva, saj je bil človek ustvarjen po božji podobi (Geneza 1:26-27),⁸⁶ bog pa je pod človekovo gospostvo izročil tudi naravo oz. zemljo in človeka s tem določil za gospodarja (Gen 1:26, 1:28). Vseeno pa lahko pojem gospostva, kot ga omenjena odlomka iz Geneze in tudi del Psalma 8 (Ps 8:4-9) opredeljujejo, vodi v pristop, ki je naravi prijazen. Geneza 2:15 namreč pravi, da je bog človeka »postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval,«⁸⁷ kar podpira idejo skrbništva, ki človeka ne vidi v vlogi lastnika in neomejenega oblastnika, ampak v vlogi skrbnika in ohranjevalca naravnega sveta.⁸⁸ Narava oz.

⁸⁴ David D. Laitin: Religion, Political Culture, and the Weberian Tradition. World Politics 30(4), julij 1978, 563-593. V Peterson (2003: 320).

⁸⁵ Krščansko biblijo (Sveto pismo) sestavljata dve zbirki svetih spisov oz. knjig, Stara in Nova zaveza (testament), pri čemer je Stara zaveza enaka hebrejski ali judovski bibliji. Skupaj Stara in Nova zaveza predstavljata enoten in nepretrgan zapis božjega razodetja (Bowker 1997: 147-8).

⁸⁶ Pri navajanju oz. sklicevanju iz posameznih biblijskih knjig v nadaljevanju uporabljam uveljavljene okrajšave naslovov teh knjig. Prva številka, ki sledi okrajšavi označuje zaporedno poglavje, druga številka pa stavek v tem poglavju.

⁸⁷ Te prve odlomke Geneze lahko razumemo tudi v smislu, da bog ljudem podari del svoje ustvarjalnosti in jim s tem da dovoljenje vmešavanja v naravne procese. Vendar pa hkrati prepoveduje tiste dejavnosti ljudi, ki pomenijo preveliko poseganje v naravni red stvari, kot je npr. hibridizacija rastlin in živali (Lv 19:19).

⁸⁸ V Genezi sta dva različna mita o stvarjenju sveta in človeštva. Razumevanje prvih ljudi v edenskem vrtu iz Geneze 1, imenovano tudi duhovniško razumevanje stvarjenja – izvor tega mita namreč pripisujejo duhovniški skupnosti v starodavnem Izraelu – se močno razlikuje od jahvističnega – neznani avtor tega dela je imenovan Jahvist (*Yahwist*) (od Jahve, izraelsko ime za boga) – pripovedovanja o stvarjenju ljudi iz Geneze 2 (Hiebert 2000: 136-141). Geneza 2 naj bi torej izhajala iz drugačne, zgodnejše tradicije, kot Geneza 1 (Merchant 1996: 29). Medtem, ko je v pripovedi, zajeti v Genezi 1:26-28, človek metafizično jasno ločen od ostalega dela narave, je ta prepad v drugi zgodbi (Gen 2), zaradi pojmovanja ljudi kot zemeljskih bitij (moški/človeško bitje, *ādām*, iz heb. *ādāmā*, 'zemlja'), ki niso niti bistveno drugačni od ostalih živali, zabrisan. Človeka, kot tudi vse živali, je namreč bog izoblikoval iz »zemeljskega prahu,« vanj »vdahnil življenski dih« (Gen 2:7), in ga postavil v vrt, da bi ga »obdeloval in varoval« (Gen 2:15, 2:19). Vendar pa je ta slednja različica stvarjenja znotraj krščanstva manj znana in zato tudi manj vplivna kot Geneza 1 (Peterson 2003: 332).

svet ne pripada ljudem, ampak je last boga (Ps 24:1, Lv 25:23, Dt 10:14, 1 Kron 29:11), ljudje jo imajo le pogojno (Lv 25:2-13).⁸⁹ Kot izpostavlja DeWitt (2003: 352), zlasti predpisi za kralja v Deuteronomiumu (Dt 17:18-20) pa tudi primeri v Ezekijelu (Ezek 34:2-4, 11, 13, 15-16, 18-19) jasno nakazujejo, da mora tisti, kateremu je bilo gospostvo podeljeno, pri svojem vladanju popolnoma odsevani božjo voljo. Božje lastništvo pa je izraženo tudi s pojmom šabata (sedmega dneva), z dnevom počitka, ki ga bog zahteva za svoje stvarstvo. S tem ljudi opominja, da narava prvenstveno ni bila ustvarjena zaradi njih, ampak zaradi boga samega.⁹⁰ Ideja šabata pa ima lahko tudi pozitivne posledice za okolje, saj naj bi na ta dan narava počivala in se je naj ne bi izkoriščalo. Taka navodila naj bi vodila v prepričanje, da »kljub temu, da je človeško bivanje kratko, je ohranjanje naravnega sveta še vedno potrebno« (Gillespie 2000: 68).

Naslednja biblična posebnost odnosa posameznika do narave je misel, izražena zlasti v psalmih (Ps 104:1-3, Ps 148:3-10, Ps 19:2), da ne le človek, ampak tudi vso stvarstvo slavi boga. Večkrat je poudarjena nenehna božja skrb za stvarstvo (Ps 36:6, Ps 104:5-30), za katero bog pravi, da je »zelo dobro« (Gen 1:21, 25, 31), hkrati pa biblijski človek vedno znova, s posebno držo občudovanja in skromnosti stopa pred veličino stvarstva in svojega stvarnika (Job 38:1, 4-41).⁹¹ Vrednost naravnega sveta pa je razvidna tudi iz ideje, da je narava velikanska knjiga o bogu, ki jo med drugim potrjujejo številni primeri razkritja boga skozi naravo oz. naravne pojave (Ps 8:2, Ps 104:2-4, 24, 32, Ps 147:15-18, v Novi zavezi Rimlj 1:20, Apd 14:17).⁹² Verjetno pa je ta ideja najbolj neposredno izražena v Knjigi modrosti, kjer je zapisano,

⁸⁹ Berry (1998: 221-3) je mnenja, da je zgodba o izročitvi obljubljenе dežele Izraelcem bolj ustrezna za razumevanje človeške odgovornosti do narave oz. etike skrbništva, kot zgodba o dodelitvi edenskega vrta, ki zajema navodila Adamu in Evi (zlasti Gen 2:15), dana še v času njune nedolžnosti, torej pred izgonom iz raja oz. pred njunim padcem. Obljubljenа dežela je namreč dar padlim ljudem, dan pod določenimi strogimi pogoji in zato je »njena izročitev bolj problematična,« njeno »prejemanje pa bolj pogojeno in težavno.« (Berry 1998: 222)

⁹⁰ Moore (1990: 108) meni, da je šabat »krona stvarstva« in ne človeštvo, kajti stvarstvo vse do sedmega dne, ko je stvarnik počival in se razveselil svojega stvarstva, hkrati pa je ta sedmi dan tudi blagoslovil, ni bilo dokončano (Gen 2:2-3). V primeru, da bi stvarjenje zajemalo le šest dni, bi si lahko predstavljali boga kot božanstvo, ki le dela (*ibid.*).

⁹¹ Govor boga iz viharja, namenjen Jobu predstavlja, po mnenju Katza (2001: 92), potrditev teocentričnosti vesolja, saj je v njem jasno izražena »omejitev človeške modrosti« (Job 38:4-5), hkrati pa izrisana slika sveta, ki obstaja povsem »neodvisno od zanimanja ljudi in človeškega pojma racionalnosti ali vzroka in učinka« (Job 38:25-27). Navodilo »/a/li ogovori zemljo in te bo učila,« (Job 12:8) pa naj bi vsebovalo celo holistične poteze (Gillespie 2000: 68).

⁹² Ta ideja ustreza zakramentalnemu razumevanju narave, ki pojmuje naravo kot odsev slave njenega »božanskega kreativnega vira,« boga (Múnera 2000: 70). Narava tako postane zakrament nevidnega boga in si pridobi določeno vrednost, človek pa jo je zato obvezan spoštovati in zanjo skrbeti. Naj na tem mestu omenim še mnenje Grmiča (1992: 62), ki trdi, da »se moramo varovati dveh skrajnosti: deizma, ki poudarja glede na svet le božjo transcendenco, in panteizma, ki poudarja božjo imanenco,« pri tem pa izpostavlja, da »prav zakramentalno razumevanje narave obojemu nasprotujek«. Vendar pa Clark (1994: 126) opozarja na svojevrstno nevarnost takega zakramentalnega teizma in sicer, da se lahko hitro sprevrže v golo magijo.

da se »iz velikosti in lepote ustvarjenih stvari s primerjanjem spozna njih Stvarnik« (Modr 13:1-5). To prepričanje iz Stare zaveze pa v Novi zavezi,⁹³ kljub svojemu značilnemu poudarjanju greha in pokvarjenosti, ohrani Pavel, ki jasno izpostavlja, da je »od stvarjenja sveta naprej mogoče to, kar je v njem nevidno, z umom zreti po ustvarjenih bitjih: njegovo večno mogočnost in božanskost« (Rimlj 1:20). Attfield (2001: 99) trdi, da je s temi besedami Pavel postavil pomemben »branik« proti težnjam po onstranstvu in tudi proti kritikom naravne teologije⁹⁴ v kasnejših stoletjih.

V bibliji je nadalje prisotna misel, da bog ni sklenil zaveze le s človeštvom, ampak z vsemi živimi bitji (Gen 9:8-11). S tem pa se področje moralnega spoštovanja razširi prek mej človeške družbe in zajame tudi ostala živa bitja (Ex 20:10, 23:19, 34:10, Lv 22: 27-28, Dt 5:14, 14:21, 22:4, 22:10, 25:4), saj je človeku zapovedano, da naj »pravično skrbi za svojo živino« (Preg 12:10). Odlomki, ki prepovedujejo hkrati ubiti žival in njene potomce (Lv 22:28, Dt 22:6-7), izražajo potrebo po ohranitvi živalskih vrst.⁹⁵ Odgovorno sočutje do živali pa je predmet zlasti Jezusovih nauk.⁹⁶ V evangelijih Jezus namreč poziva k izjemam od prepovedi dela na šabat, pri čemer se te izjeme nanašajo na posameznikova dejanja, ki pripomorejo k lajšanju

⁹³ Pomembno je poudariti, da nauki iz Nove zaveze predpostavljajo nauke iz Stare zaveze, zato je za ustrezno razumevanje zlasti Jezusovih in tudi ostalih spoznanj o naravi, nujno upoštevati verovanja o stvarstvu in tako o naravi iz Stare zaveze, hkrati pa tudi judovsko pravno in etično tradicijo, ki predstavlja zgodovinsko okolje osebam iz Nove zaveze (Attfield 2001: 96, 97).

⁹⁴ Zagovorniki naravne teologije trdijo, da je mogoče obstoj boga in nekatere njegove lastnosti spoznati zgolj z razumom (Bowker 1997: 687), torej nam že samo raziskovanje narave, brez pomoči biblije, dokaže božjo moč in modrost. Za podporo svojega stališča naravni teologi pogosto navajajo prav Pismo Rimljanom 1:18-20. Rimskokatoliška cerkev je, sledeč Tomažu Akvinskemu, možnost naravne teologije na 1. vatikanskem koncilu leta 1870 potrdila in tako naravna teologija še danes ostaja pomemben del filozofije religije (*ibid.*).

⁹⁵ Iz tega sledi, da bog ne dovoljuje take uporabe narave, ki bi vodila v zmanjšanje njene raznovrstnosti. Še nazorneje pa je to prikazano z zgodbo o Noetovi barki (Gen 6:13-7:24), kjer se prizadeva omogočiti preživetje vseh vrst. Gre za potrditev ekološkega načela biodiverzitete, če uporabim moderno terminologijo. Posledično bi bilo mogoče te vrstice biblije (zlasti Lv 22:28, Dt 22:6-7) razumeti tudi v smislu pravice prihodnjih generacij do neokrnjene narave.

⁹⁶ Pageova (1993: 32) trdi, da je v Novi zavezi o naravnem svetu zapisanega relativno malo. Čeprav je morda na prvi pogled to res, nam prebiranje Nove zaveze in zlasti evangelijev vendarle pokaže, da so pozitivna vrednotenja narave, kot bomo videli v nadaljevanju, prisotna vse skozi Novo zavezo, zlasti pa v Jezusovih naukih (Attfield 2001: 97; Pui-lan 2000: 48; Potočnik 1994: 217). S tem pa postaja za ekološko razpravo pomembna tudi sama kristologija. Sallie McFague (2000: 29-45) jo postavi celo v središče razprave o krščanstvu in naravi. Skozi predstavitev »ekološkega potenciala« vsake od kristologij, kot jih ona razvršča – preroške (*prophetic*), zakramentalne (*sacramental*), eshatološke (*eshatological*), procesne (*process*), kristologije modrosti (*wisdom christology*) in kristologije osvoboditve (*liberation christology*) – pokaže, da je Jezusa Kristusa mogoče gledati na različna obdobja in kontekste drugače razumeti in da okoljska kriza predstavlja primeren kontekst ponovne opredelitve razumevanja Kristusa (*ibid.*). Pri tem McFagueva (2000: 38-9) izpostavlja, da nam ekološka kristologija, ki jo označujeta preroška in zakramentalna kristologija, daje navodila, kako z naravo živeti in nam sporoča, da je vsa narava zajeta v božanski ljubezni in moči, torej, na kratko, pomeni, da je »bog z nami.« Za uporabno razpravo o razumevanju Jezusa Kristusa na ekološki način glej tudi DeWitt (2003).

trpljenja domačim živalim (Mt 12:11-12, Lk 13:15, 14:5).⁹⁷ Pomembnost naravnega sveta je razvidna tudi iz Jezusovih izrekov, ki izražajo božjo skrb za vsakega vrabca (Lk 12:6, Mt 10:29), čeprav so imeli takrat le majhno vrednost, mnogo manjšo kot ljudje (Mt 10:29-31, Lk 12:7, tudi Mt 6:26, Lk 12:24). Tovrstni nauki predpostavljajo, da imajo živali vrednost, neodvisno od človeka in torej nikakor niso bile ustvarjene zgolj za zadovoljevanje človeških potreb. Jezusovo priporočilo iz Matejevega evangelija (Mt 6:28-29), »/i/n za obleko, kaj ste v skrbeh? Poglejte lilije na polju, kako rastejo; ne trudijo se in ne predejo, toda povem vam, da se še Salomon v vsem svojem sijaju ni oblačil kakor katera izmed njih,« pa nakazuje, da imajo v očeh boga intrinzično vrednost tudi rastline. Hkrati je s tem odlomkom prikazana tudi lepota narave.

Tradicionalno nedotakljiv položaj človeka v kozmološki hierarhiji je s takimi verovanji o vrednosti narave ogrožen (Gillespie 2000: 68). Podobna neantropocentričnost pa se v Novi zavezi kaže tudi v kozmičnem pogledu Pavla in Janeza, v pisanju katerih je izraženo prepričanje, da odrešenje ni omejeno le na človeka, ampak se nanaša tudi na naravo. Tako je za Pavla del božjega načrta odrešitve tudi celotno stvarstvo, ki zdaj »zdihuje in trpi porodne bolečine,« saj mu je namenjeno, da se bo »iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok« (Rimlj 8:19-22). Podobno lahko dela Janeza razumemo kot poskus ugovora težnjam predstaviti svet kot bojišče med silami dobrega in zla, kjer odrešenje predstavlja zavrnitev snovnega sveta (Attfield 2001: 99). V uvodu Janezovega evangelija je namreč navedeno, da odrešenje prinaša tudi Logos,⁹⁸ predstavnik boga v stvarstvu, ki je postal meso in

⁹⁷ Treba je izpostaviti, da Jezus v svojih naukih sicer ni bil osredotočen na živali, ampak je bil namen njegovih tovrstnih zapovedi posredovanje božjih predpisov za ljudi (Attfield 2001: 97). Vendar pa so bili lahko taki nauki osnovani le na verovanju, da so živali naša sobitja, da bog skrbi zanje, zato je obzirno ravnanje z njimi nujno (*ibid.*). Tako lahko sklepamo, meni Pui-lanova (2000: 48), da so živali oz. narava neločljiv del Jezusovih sporočil. Sicer pa je Jezusov odnos do živali najbolj neposredno prikazan v začetnih vrsticah Markovega evangelija. Tam je namreč navedeno, da je Jezus po svojem krstu štirideset dni preživel v puščavi »med zvermi« (Mr 1:13). Attfield (2001: 98-9) ugotavlja, da lahko, ob upoštevanju prerokbe Izaije, ki napoveduje popolno harmonijo v naravi, dobo miru med divjimi živalmi in ljudmi, v kontekstu zaradi katerega jo razumemo kot dobo prihoda mesije (Iz 11:6-9), Markovo frazo »živel je med zvermi,« zaradi v začetnih vrsticah evangelija uporabljene terminologije, ki Jezusa predstavlja kot mesijo, razumemo, kot da izraža začetek mesijanske dobe, v kateri bodo odnosi strahu med divjo naravo in človeštvom preseženi, pri tem pa divje živali ne bodo ukročene ali ljudem podvržene. Ta odlomek naj bi skozi Jezusovo »družabno bivanje z živalmi /.../ potrdil njihovo drugačnost in njihovo samostojno vrednost« (Attfield 2001: 99).

⁹⁸ Gre za grški pojem, ki si ga krščanstvo prilasti. S tem postane Logos tisti, ki vse utemeljuje, in ki sam v sebi določa svojo bit, katero srečuje kot božjo besedo (gre za znano idejo stoikov). Pri tem se tradicija grške filozofije sreča z judovskim pojmovanjem božje Besede, kot ustvarjajoče, razodevajoče, zahtevajoče, obljudljajoče, nespreminjajoče se in delujoče. To upošteva, logos v uvodu Janezovega evangelija (Jan 1:1-18) označuje, da je sam bog ta vse utemeljujoča in samega sebe določujoča Beseda, ki se je utelesila v Jezusu Kristusu (Bowker 1997: 584).

se naselil med nami (Jan 1:1-18). Harmonija, pravičnost, rodovitnost in znanje boga, ki jih je bog namenil stvarstvu pa se popolno izrazi v Janezovem Razodetju, kjer je predvideno »novo nebo in nova zemlja« (Raz 21:1-4, Raz 22:2-5).⁹⁹ Tudi na ta način se potrjuje intrinzična vrednost naravnega sveta. Zato je mogoč sklep, kot poudarja Múnera (2000: 75), da je »dejansko cela Nova zaveza /.../ usmerjena v ljubezen do drugih in celotnega vesolja«.

Navsezadnje pa ne smemo pozabiti na ponovno odkrivanje Svetega Duha v današnjem krščanstvu, zlasti v luči grožnje okoljske katastrofe. Duh se v tem smislu pojmuje kot medij skozi katerega bog stopi v stvarstvo in s katerim ustvarja kozmično skupnost vseh bitij (med drugim Gen 1:2, 8:11, Sod 6:34, Ps 104:29-30, Mt 3:11-12, 3:16, Jan 1:32, 3:6, 4:14, 7:37-38, Apd 2:1-4). Hkrati je s tem poudarjena tudi biocentrična vloga Svetega Duha, ki s prežemanjem vse narave omogoča njeno zdravljenje in obnovitev (Wallace 2000: 53). Zato Moore (1990: 107) opozarja, da če bog prežema vso stvarstvo in če so tako človeška kot nečloveška bitja manifestacija ustvarjalne moči Svetega Duha, »potem odnos med človeštvom in naravo ne more biti (odnos, op. M. M.) dominacije, izkoriščanja ali (odnos, op. M. M.) gospodar in suženj,« ampak odnos »skrbi, vzajemnega spoštovanja in ustvarjalnega posredovanja.«

Glede na misli, ki jih o naravi podajata tako Stara kot Nova zaveza, je torej mogoče trditi, da v bibliji ni zapovedi, ki bi zahtevala antropocentrizem ali človeško aroganco in nam hkrati preprečevala uvideti inherentno ali intrinzično vrednost ostalih bitij (Cobb 1994: 227). Odnos človeka do narave, kot ga sveti tekst določa, je najustrezneje opredeliti kot skrbništvo, čeprav metafora skrbništva v bibliji ni nikoli neposredno uporabljena. Odgovorna skrb za naravo, spoštovanje in ohranjanje naravnega okolja ter njegovih posameznih delov, ob upoštevanju posebnega odnosa med človekom in bogom, ki pa človeški svobodi pri ravnanju z naravo postavlja omejitve, oblikujejo religiozno etiko skrbništva, ki se je v dvatisočletni zgodovini praktičnega krščanskega življenja večkrat izrazila, pri tem pa v določenih primerih oblikovala celo svojevrstno kulturo odnosa do narave.

Odnos spoštovanja do narave in skrb zanjo je tako mogoče zaznati pri številnih cerkvenih očetih prvih stoletij. Attfield (2001: 100) navaja, da so si nekateri prizadevali združiti

⁹⁹ Čeprav večina ekologov in tudi teologiji naklonjenih naravovarstvenikov ne prepozna ekoloških potencialov Razodetja, Rossingova (2000: 205-224), kot naravovarstvenica, feministka in strokovnjakinja za Novo zavezo, pokaže, da je to najbolj eshatološko besedilo Nove zaveze tudi globoko ekološko. Hkrati Rossingova (2000: 206-7) poudarja, da upoštevajoč tradicijo prerokov judovske biblije, namen Razodetja ni napoved prihodnosti ali konca časa, ampak »opominjati in spodbujati ljudi, razglasiti sodbo in odrešenje boga, preskrbeti vizijo upanja in pravičnosti.«

grško filozofijo s krščanstvom, značilnost ostalih pa je bila kritika in zavračanje gnosticizma.¹⁰⁰ Eden najbolj znanih kritikov gnostične ideje o snovnem stvarstvu kot viru zla je bil lyonski škof v 2. stoletju, Irenej Lyonski, ki je trdil, da je tudi narava del božjega stvarjenskega načrta, zato zanjo, kot za dom človeštva, skrbi bog (*ibid.*; Wright 1992: 115-6). Podobna ideja o vlogi človeštva pri dovršitvi stvarstva je prisotna tudi v teologiji cerkvenih očetov na vzhodu. Najpomembnejši za razpravo o pomenu narave so t. i. kapadoški očetje, Bazilij Veliki, njegov brat Gregor iz Nise in njun prijatelj Gregor Nacianški, ki so v 4. stoletju delovali na področju Kapadocije (današnja Turčija). Izražali so prepričanje, da je narava umetnina, ustvarjena za božjo slavo, zato je lahko njena raznolikost posledica zgolj ustvarjalnosti boga, ne pa odklona od enotnosti in harmonije začetnega stvarstva, obstoječega pred prvotnim padcem (Attfield 2001: 101).¹⁰¹ Vendar pa je bil naravni svet ob prvotni stvaritvi nepopoln, zato je za njegovo dovršitev potrebno delovanje človeka, je dodajal Bazilij (*ibid.*).¹⁰² Treba pa je izpostaviti, da so v želji izogniti se panteizmu, uvedli strogo razlikovanje med stvarstvom in stvarnikom.¹⁰³ Kljub temu, pa so grški očetje vidno stvarstvo nedvomno pojmovali kot simbol nevidne realnosti boga, zato so na naravo gledali kot na simbolni vir poučevanja in vzgajanja.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Več o gnosticizmu oz. gnostičnem pojmovanju narave v naslednjem podpoglavju diplomskega dela. Naj na tem mestu v grobem zgolj izpostavim, da po prepričanju gnostikov v stvarstvu vlada oster dualizem, pri čemer v naravi vidijo le zlo.

¹⁰¹ Idejo o tem, da je narava in torej tudi njena raznolikost posledica padca in je zato odsev greha, je zagovarjal Origen, največji učenjak in najplodovitejši pisec zgodnje cerkve, ki je od stoikov hkrati prevzel stališče, da so bila nerazumna bitja ustvarjena za razumna in so jim zato podrejena (Plumwood 1993: 106, Attfield 2001: 100, 103). Vendar so mnogi njegovi nasledniki, tudi Avgustin, to stališče o grešnosti materialnega sveta, zavrnili.

¹⁰² Glacken ugotavlja, da je na zahodu to pojmovanje človeštva kot pomočnika boga pri izpopolnjevanju stvarstva med ljudi razširil Ambrož (Attfield 2001: 101). Latinskega cerkvenega očeta in cerkvenega učitelja Ambroža, ki je bil v 4. stoletju milanski škof, posebej izpostavljam, ker je bil prvi cerkveni voditelj, ki je uspešno uporabljal svoj položaj za vpliv na civilne vladarje.

¹⁰³ Suutala je celo mnenja, da naj bi bil dualizem med razumom in materijo v krščansko doktrino v veliki meri vključen ravno s teologijo Gregorja iz Nise (M. Suutala: Manniskan som harskare over naturen och det onda djuriska från antiken till den vetenskapliga revolutionen; v Manniskan och naturen, Rapport från Platonsallskapet tolfte symposium (Lund 4-7 jun. 1993), ur. J. Blomqvist. Lund, Platonsallskapet – Studentlitteratur, 1995. V Binde 2001: 16). Chryssavgis (2000: 96) pa tako opozarja na obstoječo »protislovnost«¹⁰³ patrističnih besedil, ki »včasih poudarjajo stvarjenje tega sveta s strani ljubečega boga, včasih pa spodkopavajo intimno povezanost med stvarnikom in stvarstvom«.

¹⁰⁴ »V zgodnji cerkvi in vedno na grškem vzhodu,«¹⁰⁴ ugotavlja White (2003: 35), »so si naravo zamišljali predvsem kot simbolni sistem, skozi katerega bog govori ljudem: mravlja pomeni pridigo lenuhom; vzpenjajoči se plameni so simbol prizadevanj duše.« Prav ta vidik vzhodnega krščanstva, kjer se je izrazil bolj umetniški kot pa znanstveni pogled na naravo, naj bi prispeval k temu, da vzhodne tradicije niso nikoli strogo ločevale ljudi od narave ali poveličevale razumnost posameznika, kot so to delali na zahodu (Chryssavgis 2000: 83-96; White 2003: 34-5). Chryssavgis (2000: 83-96) pa opozarja še na eno posebnost Vzhodne pravoslavne cerkve, t.j. svet ikon, realen svet, kjer se nebesa in zemlja ter duša in telo medsebojno prežemajo ter s tem na liturgičen in estetski način vzpostavljajo zvezo med bogom in naravnim svetom.

Pogosto uporabljeno metaforo o naravi, kot knjigi razodetja,¹⁰⁵ je prevzel tudi Avguštin (354-430), škof iz Hipona (današnja Alžirija), ki je odločilno vplival na srednjeveško cerkev. Poudarjal je, da nam svet boga razkrivata dve knjigi, biblija in knjiga narave (Johnson 2000: 6). Čeprav je vztrajal, da se najvišje dobro in vrednost nahajata le v spiritualnih stvareh, je vseeno menil, da je narava dobro delo dobrotnega boga (Peterson 2003: 323). Vso stvarstvo je namreč razodetje božje dobrote, ker je bog ustvaril zemljo in »je vsaka posameznost dobra in vse skupaj prav dobro,« je zapisal v Izpovedih (XIII, 32-35).¹⁰⁶ S tem gospostva človeka nad naravo sicer ni zanikal, ga je pa s svojo ekološko občutljivo držo vsekakor omejil.

Etika skrbništva pa se je širše udeležila s samostani, natančneje z nameni in dejanji Benedikta iz Nursije (c.490-547), katerega privrženci so kasneje razširili meniški sistem, urejen po benediktinskih pravilih, po vsej srednjeveški Evropi. Na osnovi samozadostnosti in skrbništva so benediktinci razvijali poljedelstvo ter si na ta način prizadevali izboljšati rodovitnost zemlje (Nash 1989: 96; Pepper 1996: 153). S svojim delovanjem naj bi predstavljali zgled odgovornosti do narave.¹⁰⁷ Na drugi strani pa so znotraj krščanske tradicije znani tudi primeri menihov, ki so v divji, nedotaknjeni naravi zaznavali prisotnost boga, zato so se v iskanju miru in meditacije, umaknili v divjino (Attfield 2001: 104, Binde 2001: 18-9). Ne gre pa pozabiti niti cerkvene liturgije, ki je, podobno kot delovanje menihov, v največji meri določala vsakdanje življenje vernikov. Attfield (2001: 102) ugotavlja, da je srednjeveška rimskokatoliška liturgija vključevala tudi molitve za bolne živali in prekletstva nad škodljivci in mrčesom.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Janez Krizostom (Zlatousti), znan krščanski pridigar in škof v Carigradu, je z uporabo metafore izpostavljal, da je knjiga narave dostopna tudi tistim ljudem, ki jezika biblije ne razumejo, Atanazij, ki ga prištevajo med velikane krščanske zgodovine, pa je knjigo narave slavil, saj je menil, da proglašja božjega gospodarja, stvarnika njene harmonije (Clarence J. Glacken: *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley, University of California Press, 1967. V Attfield 2001: 101-2). Ti pogledi pa so zaživel tudi v srednjem veku, ko se je v Evropi ponovno pojavilo zanimanje za filozofijo narave. Tako je Bonaventura, general frančiškanskega reda in profesor teologije v Parizu, imel človeka za tolmača stvarstva, ki mu prav opazovanje vidne in otipljive narave, kjer je možno zaznati sledi stvarnika, omogoča mistično potovanje duše proti nevidnemu bogu (Binde 2001: 18).

¹⁰⁶ To misel izrazi tudi v 9. poglavju Knige o veri, upanju in ljubezni (*Enchiridion*). Gillespie (2000: 69) pa celo ugotavlja, da je Avguštin uvidel holistično naravo zemlje. V Božji državi (*De civitate dei*) (XII, 4) je namreč zapisal, da bitja sama po sebi, zaradi lastne narave, in ne z ozirom na človeško korist ali neugodje, slavijo stvarnika, ki jih je ustvaril. Prav ta misel pa je, kot bomo videli v naslednjem podpoglavju, povsem nezdržljiva z Avguštinovo siceršnje despotsko držo, ki jo v svojih delih razvije v razmerju do živali.

¹⁰⁷ Vendar je treba izpostaviti, da je njihovo delovanje zajemalo tudi izsuševanje močvirij in krčenje gozdov, zato jih nekateri obsojajo krutega poseganja v naravo. Vendar kot izpostavlja Clark (1994: 116), »preprosto ni res, da je njihov kredo dal dovoljenje za bodisi resnično ali simbolično posilstvo«.

¹⁰⁸ Obstajajo tudi zapiski o sodnih postopkih proti živalim – proti prašičem, konjem, psom, podganam, termitom in drugim – ki bi jih naj bilo v obdobju od 9. do 19. stoletja več kot 200 (Ferry 1998: 9-15; Linzey 1998: 55). Linzey (1998: 55) izpostavlja, da so bila ta sojenja v glavnem ali v celoti religijska po značaju, saj so svoj navdih dobila v krščanski doktrini. Čeprav imamo lahko te živalske pravde za primer enakovrednega ravanja z živalmi

Upam si trditi, da je s prizadevanji srednjeveških teologov, oblikovati vseobsegajoči pogled na naravni svet, vrednotenje in spoštovanje znotraj krščanske tradicije doseglo svoj vrhunec v 12. in 13. stoletju. Krščanski naravni mysticizem, katerega najpomembnejši predstavniki so Hildegarda iz Bingena, Mechtilda iz Magdeburga, mojster Eckhart in Julijana iz Norwicha, nam namreč nudi spiritualno ekologijo, ki poudarja medsebojno povezanost celotnega vesolja in spoštovanje narave ter izraža sočutje do vseh bitij. Merchantova (1992: 125) ugotavlja, da v mysticizmu ni dualističnega ločevanja med bogom in stvarstvom, zato je vsako bitje narave polno božanskega in kot tako razkriva božjo dobroto. Narava pa je izenačena z bogom na način, ki že skoraj meji na panteizem. Fox (1998: 231-2) poudarja, da lahko prav upoštevanje tovrstnih idej mistikov v krščansko teologijo uvede ustrezno ekološko zavest.¹⁰⁹ Tudi Tomaž Akvinski (1225-1274), največji srednjeveški sholastični teolog, je kljub nekaterim bistveno antropocentričnim trditvam, ki ostalim bitjem odrekajo kakršenkoli moralni status, vztrajno zagovarjal dobroto narave. Poudarjal je, da vesolje v celoti, z vsemi svojimi deli, sodeluje v božji veličastnosti in je kot tako odsev boga (STh¹¹⁰ I, q. 8; q. 2, a. 3; q. 47, a. 1; q. 65, a. 2), zato nobeno bitje ne more biti po svojem bistvu hudobno (STh I, q. 45, a. 1). Zapisal je tudi, da vse stvari težijo k lastnemu cilju, zaradi katerega so bile tudi ustvarjene, in da so vse deležne božje skrbnosti (STh I, q. 22, a. 2). Akvinski je zato spodbujal k proučevanju narave, v svojih delih pa za ponazoritev harmonije večkrat uporabljal analogije iz naravnega sveta (Johnson 2000: 7). Zdi se torej, da je tudi Akvinski do določene mere zagovarjal etiko skrbništva.

Najbolj odločno pa je spoštljiv in ljubezniv skrbniški odnos do narave izrazil Frančišek Asiški (1182-1226), ki ga je papež Janez Pavel II leta 1979 razglasil za zavetnika ekologov. Človek zanj ni nikakršen despotski vladar, z neomejenim gospostvom postavljen nad preostalo naravo, ampak »*primus inter pares* v demokratičnem bratstvu in sestrstvu vseh božjih bitij«

(pogosto se je cerkveni sodnik postavil na stran živali), ne smemo pozabiti, da so pogosto živalim zadale hudo trpljenje (tudi smrtno kazen).

¹⁰⁹ Matthew Fox (1998: 231-2), rimskokatoliški duhovnik in profesor, odklanja model skrbništva kot neustreznega za »ekološko dobo in okoljsko vstajenje,« zato za osnovo ekološke spiritualnosti predlaga premik k mysticizmu in k vesoljnemu Kristusu, ki ga teologija mysticizma zagovarja. Več o pomenu mysticizma in posameznih mistikov za ekološko razpravo glej Fox (1998). Zaradi svojih kontroverznih pogledov – častil je boga kot »mater,« zanikal osrednjost izvirnega greha in izražal močna feministična stališča – je bil Fox, kljub podpori svojega dominikanskega redu, leta 1988 s strani Vatikana za eno leto utišán in odstavljen s položaja direktorja Inštituta za kulturo in spiritualnost stvarstva, Holy Names College, Kalifornija (Merchant 1992: 126; Botzler in Armstrong 1998: 228).

¹¹⁰ STh – *Summa Theologiae* (Suma teologije) (1266-73)

(Moore 1990: 108).¹¹¹ V naravi ni iskal zatočišča pred svetom, ampak je v vsakem njenem delu, živem in neživem, videl predmet ljubezni in do narave razvil tako intenziven odnos, da je bitja in naravne pojave okoli sebe imel za brate in sestre. Tako ni presenetljivo, da je pridigal tudi pticam in ostalim živalim ter jih pozival, da naj slavijo boga (Binde 2001: 19-20). To pojmovanje narave, osnovano na mišljenju, da so vse ustvarjene stvari namenjene hvaljenju boga, je izrazil v znameniti Sončni pesmi. Frančiška pa je, zaradi njegovega verovanja, da je bog imanenten vsemu stvarstvu ob njegovem hkratnem poudarjanju individualnosti vsakega živega bitja, Attfield (2001: 104) označil za panenteista (bog biva v prav vsakem bitju).¹¹²

Tovrstne zgodnje krščanske in srednjeveške teologije torej zagovarjajo na osnovi biblije spoštljiv in skrben odnos človeštva do naravnega sveta in kot take vsebujejo etiko skrbništva, ki je nezdružljiva z antropocentrično ontologijo, posledično pa tudi z antropocentričnim pojmovanjem vrednosti, ki le ljudem in njihovim interesom pripisuje neodvisno vrednost, vse ostalo pa tej vrednosti podreja. Zato ta etika ne more biti antropocentrična, ampak je lahko le teocentrična (Attfield 2001: 98; Cobb 1994: 226). V središče stvarstva je namreč postavljen bog in ne človek. Slednjemu je sicer priznana posebnost izhajajoča iz njegove ustvarjenosti po božji podobi in mu dano gospostvo nad naravo. Vendar je temu verovanju inherentna moralna odgovornost, ki človeka v odnosu do narave, katere posamezni deli imajo vrednost sami po sebi, usmerja v odsevanje božjega sočutja, modrosti in pravičnosti. Torej etika skrbništva človeka spodbuja, kot poudarja Petersonova (2003: 328), k iskanju ravnotežja med človeško posebnostjo in gospostvom na eni strani ter med človeško povezanostjo z in odvisnostjo od narave na drugi. Treba pa je odgovoriti tudi na pomisleke o ločevanju na eni strani stvarnika od stvarstva in na drugi človeka od narave, ki ju model skrbništva zajema, in ki sta pogosto tarča kritik tega tipa krščanske etike. Attfield (2001: 108) ugotavlja, da je verovanje v različnost boga in stvarstva ter s tem povezano verovanje v različnost boga in človeka, za teistično etiko, kakršna je lastna krščanstvu, ključno, kajti v nasprotnem primeru stvarstvo sploh ni ustvarjeno, stvarnika sploh ni, kot tudi ni naših sobitij za katere moramo odgovorno skrbeti. Vendar pa tovrstni dualizem

¹¹¹ Nekateri so mnenja, da kljub naravi izredno naklonjeni drži, saj je namreč izražal misli o enakovrednosti vseh bitij, vključno s človekom, Frančišek naj ne bi povsem zavrnil človeškega gospostva nad naravo, ampak ga pojmoval na bolj družaben in nedespotski način (Attfield 2001: 104; Hiebert 2000: 143).

¹¹² Čeprav s Frančiškom Asiškim, kot najpomembnejšim, vsekakor pa najbolj znanim primerom pozitivnega vrednotenja narave, zaključujem predstavitev izraza na skrbništvu osnovane krščanske etike narave v krščanski misli, moram izpostaviti, da se je tovrstna etika izrazila in kot taka predstavljala osnovo za začetne poskuse varovanja narave tudi v kasnejših stoletjih. Vendar ti primeri, zaradi svojega obrobne pomena, za mojo razpravo niso relevantni. Prizadevanjem konec 20. stoletja in trenutnim prizadevanjem, ko je mnogo vej krščanske cerkve formalno priznalo etiko skrbništva, pa namenjam nekoliko vrstic v nadaljevanju.

nikakor ne pomeni ločitve duha od materije, ki lahko predstavlja izhodišče uničenju narave. Podobno tudi etika skrbništva, ki jo iz biblije lahko izpeljemo, brez dihotomije med človekom in naravo sploh ni mogoča. Ošljaj (2000: 89) namreč poudarja, da je »odgovornost za naravo, njeno obdelovanje in varovanje, smiselno in razumljivo le, kolikor pri tem izhajamo iz ločitve človeka in narave, iz njune neenotnosti torej.« Potemtakem smo lahko odgovorni le za tisto, od česar smo ločeni in s čimer lahko kot ločeni sklenemo zavezo (Ošljaj 2000: 94). Model skrbništva je tako, kljub dualizmu, ki jih zajema, lahko z naravovarstvom povsem združljiv. Zato tudi ni presenetljivo, da je od 80-ih let 20. stoletja dalje dejansko vsaka večja krščanska denominacija, kot odgovor na izziv globalne okoljske krize, izdala neke vrste deklaracijo, s katero je etiko skrbništva formalno tudi priznala.¹¹³ Tako je tudi papež Janez Pavel II., vrhovni poglavar rimskokatoliške cerkve, v poslanici za svetovni dan miru z naslovom Mir z Bogom Stvarnikom, mir z vsem stvarstvom (1990) poudaril, da je okoljska kriza v osnovi »moralna kriza« in zaradi svoje razsežnosti »odgovornost vseh,« zato je treba spoštovanje do življenja in dostojanstva posameznika razširiti »tudi na ostalo stvarstvo«.¹¹⁴ Na Konferenci Organizacije združenih

¹¹³ Za izčrpen seznam tovrstnih uradnih krščanskih ekumenskih izjav in izjav različnih krščanskih denominacij glej *Official Christianity Statements, The Forum on Religion and Ecology*, <http://environment.harvard.edu/religion/religion/christianity/statements/index.html> (15. 2. 2004). Pri tem je treba izpostaviti, da ostaja v krščanstvu utemeljeno ekološko osveščanje, kljub tej množici izjav in prizadevanj, katerih število se vztrajno povečuje, na nivoju večine lokalnih župnij še precej marginalno ali celo neobstoječe (Foltz 2003: 318). Hkrati pa bi rada opozorila še na številne projekte, ki kažejo na uspešno preslikavo krščanske etike narave, kot je ta izražena na doktrinarni ravni, na praktično raven (za seznam in opis nekaterih projektov krščanskih denominacij na mednarodnem in nacionalnih nivojih glej *Christian Engaged Projects, The Forum on Religion and Ecology*, <http://environment.harvard.edu/religion/religion/christianity/projects/index.html> (15. 2. 2004)). Vendar pa ostaja tovrstna religijska praksa, ki zajema predvsem liturgijo, način življenja, delo, prosti čas in stališča kristjanov, po svojem obsegu in učinkovitosti, predvsem zaradi svoje lokalne naravnosti, še vedno zelo omejena. V tem se kaže vrzel med doktrinarno oz. etično in praktično ravni oz. »inkoherenca /.../ v moralnem vednjenju« vernikov, ki jo Múnera (2000: 74) označi za »enega najbolj resnih problemov« v krščanskem svetu danes. Moralno delovanje vernikov je namreč še vedno osnovano na etičnih okvirih, ki kot »proizvod specifičnih kultur in okoliščin različnih trenutkov v zgodovini« varovanja narave ne predvidevajo (*ibid.*).

¹¹⁴ Gre za velik premik, saj je še nekaj desetletij nazaj v dokumentih rimskokatoliške cerkve zaslediti kot dominantno antropocentrično teološko držo, ki pojmuje naravo zgolj kot sredstvo, dano s strani boga človeku v neomejeno uporabo. Tako pastoralna konstitucija II. vatikanskega koncila *Gaudium et spes* (Veselje in upanje), O cerkvi v sedanjem svetu (1965), še vedno izraža stališče, da je »p/o božji podobi ustvarjeni človek /.../ dobil naročilo, naj si podvrže zemljo, z vsem kar spada k njej,« saj bo tako »ob podvrženosti vseh stvari človeku božje ime čudovito po vsej zemlji«. Še leta 1979 je v okrožnici papeža Janeza Pavla II *Redemptor hominis* (Človekov odrešenik) potrjeno stališče z II. vatikanskega koncila, da je človek edina stvar, ki jo je »bog hotel zaradi nje same,« hkrati pa mu je v njegovi »neponovljivi realnosti« dana oblast nad zemljo. Danes si sicer moderni katoliški humanizem človeško dominacijo nad naravo predstavlja »v širšem kontekstu vesoljne hierarhije, ki pripisuje namen in vrednost, kakorkoli omejeno in podrejeno, vsem elementom stvarstva« (Peterson 2003: 330). Treba pa je opozoriti, da tovrstnega premika ni doživela le rimskokatoliška cerkev, ampak je dejansko značilnost skoraj vseh krščanskih denominacij in nacionalnih ter mednarodnih združenj. Hallman (2000: 460) tako navaja dokument Svetovnega sveta cerkva (*World Council of Churches – WCC*) – mednarodnega združenja 342 cerkva dejansko vseh krščanskih tradicij – iz leta 1961, kjer je zapisano, da bi morali kristjani sprejeti znanstvena odkritja, saj ta predstavljajo »nov korak v človeški dominaciji narave«. Danes je namreč WCC, s svojo politiko poudarjanja

narodov o okolju in razvoju (*United Nations Conference on Environment and Development* – UNCED) leta 1992 pa je predstavnik Svetega sedeža, kardinal Angelo Sodano, še jasneje zagovarjal idejo, da smo ljudje »le skrbniki skupnega patrimonija planeta«. ¹¹⁵ V teh in podobnih izjavah ostalih krščanskih denominacij se odsevajo konstruktivni viri krščanske teologije in etike, ki kot taki predstavljajo potrebno gonilo doseganju trajnostnega odnosa med človekom in naravo.

2.2.2. Senca preteklosti: človek – gospodar narave

V bibliji pa je mogoče najti tudi nastavke za povsem drugačen odnos med človekom in naravo. ¹¹⁶ Ti so v določenih družbenih okoliščinah ¹¹⁷ pripeljali do oblikovanja takšne religiozne konstrukcije narave, natančneje do religioznega antropocentrizma, ki je človeka ne le postavil nad naravo, za gospodarja nad vsem živim in neživim, ampak ga iz narave povsem iztrgal in mu tako odprl vrata za grobo izkoriščanje naravnega sveta. V različnih obdobjih krščanske zgodovine so bile teologije, zlasti tiste na katere je vplivala grška misel, ¹¹⁸ prežete s

nujnosti povezovanja družbene pravičnosti s sonaravnim bivanjem, na področju mednarodnega varstva okolja nedvomno med vodilnimi, če ne celo vodilni religijski akter.

¹¹⁵ *Statement by H. E. Cardinal Angelo Sodano, Secretary of State of the Holy See* (Earth Summit CD-ROM 1993).

¹¹⁶ Čeprav je to podpoglavje namenjeno ugotavljanju vloge krščanstva pri oblikovanju danes prevladujoče antropocentrične konstrukcije narave, za kar poglobljena analiza biblije sicer ni potrebna, se mi zdi za razumevanje celotne razprave vseeno pomembno nastavke negativnega tolmačenja na tem mestu na kratko predstaviti. Kot naravnost sovražnega do narave so pojmovali božji ukaz: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!« (Gen 1:28, podobno tudi po potopu Gen 9:1-3). Neenakovrednost med naravo in človeštvom so mnogi videli izraženo v posameznih vrsticah Psalma 8 (Ps 8:4-9). Pozitivno pojmovanje narave lahko ogrozijo nadalje odlomki, v katerih bog razglasi, da je zemlja in vse na njej pokvarjeno (Gen 6:11-12) in kjer je obsojeno čaščenje česarkoli drugega kot bibličnega boga (Dt 4:16-19, tudi Ezek 8:16-17). Sovrašstvo do narave naj bi bilo izraženo tudi v nekaterih biblijskih prekletstvih (Gen 3:14-15, 2 Sam 1:21, Mt 21:18-19, Mr 11:13-14, 20) in z vrsticami, ki naj bi po mnenju nekaterih odrekale živalim kakršnokoli vrednost (2 Pt 2:12, Mt 8:28-32, Mr 5:2-13, Lk 8:27-33). Odgovorno ravnanje z naravo pa naj bi preprečevali tudi odlomki, ki pripovedujejo o nomadskem življenju ljudi Stare zaveze (npr. Sod 19:9, Jer 35:5-11) in o minljivosti sveta (2 Pet 3:10, 11-13, Flp 3:20, Kol 3:1-4, Hebr 13:14), saj naj bi vsebovali idejo, da je človek na tem svetu le kratek čas, zato skrb za naravni svet ni potrebna, narava pa je le nekakšno prizorišče, kjer se odvija zgodovina človekovega odrešenja.

¹¹⁷ Na tem mestu moram izpostaviti, da se ne strinjam s strukturalističnimi pojmovanji, da je bila teologija v srednjem veku zgolj odsev družbeno-ekonomskih okoliščin, torej da so z določenimi biblijskimi odlomki posamezni teologi le opravičevali in utemeljevali človekovo že obstoječo gospodujočo držo do narave ter njeno izkoriščanje. To bi namreč pomenilo, ugotavlja Marangudakis (2001: 244), da je bila takrat teologija zgolj »epifenomen« in torej ni imela »vloge v medsebojnem vplivanju med idejami in družbenim delovanjem« in je zato le pasivno odsevala družbeno oz. ekonomska dogajanja. Podobno pa zavračam tudi idealistična pojmovanja teologije kot glavnega in edinega vzroka danes obstoječe okoljske krize. Menim namreč, da je predstavljalo krščanstvo pomemben ne pa edini faktor pri oblikovanju danes prevladujoče družbene konstrukcije narave.

¹¹⁸ Dihotomija med materijo in duhom ima namreč svoj izvor v grški filozofiji. Medtem ko je Aristotel povsem zavnil ločevanje duše od telesa oz. forme od materije, pri čemer pa vseeno menil, da je duša oz. forma kar najbolj

hierarhičnim dualizmom med duhom in materijo,¹¹⁹ ki je predstavljal izhodišče racionalizmu, utilitarizmu in materializmu ter posledično danes prevladujočemu odnosu do narave. Zato lahko trdimo, da je bila krščanska teologija odgovorna, čeprav, kot izpostavlja Marangudakis (2001: 244), »povsem nenapovedljivo,« za spremembo v družbeni konstrukciji narave, ki je dovoljevala njeno neomejeno uničevanje. Temeljni za razvoj racionalističnega projekta pa sta bili zlasti teologiji Avgušтина in Tomaža Akvinskega, pri oblikovanju katerih so pomembno vlogo odigrale posebne družbene okoliščine.

Dominacija zahoda na področju znanosti in tehnologije se je sicer začela postopoma vzpostavljati s tako imenovanima znanstveno revolucijo 17. stoletja in industrijsko revolucijo 18. stoletja. Vendar pa je nagnjenost k spreminjanju in grobem izkoriščanju naravnega sveta, ki sta ju ti revoluciji prinesli, mogoče zaslediti že mnogo prej, okrog 7. stoletja (White 2003: 32-3). Na zahodu so se namreč, za razliko od grškega vzhoda, od takrat dalje kar vrstile tehnološke inovacije, povečevala pa se je tudi produktivnost kmetijstva. Vse to se je dogajalo v kontekstu razvijajočih se krščanskih aksiomov. Marangudakis (2001: 247) ugotavlja, da je bilo začetno oblikovanje zahodne teologije posledica »kombinacije fragmentarnega znanja preteklosti, nove in utripajoče proaktivne kulture in pisanja enega posameznika, Sv. Avgušтина«. Zahodna cerkev se je namreč razvijala v okoliščinah, ki so zanjo pomenile nenehni izziv. To posebno družbeno okolje se je začelo oblikovati z vdori germanskih plemen, zlasti Gotov, ki so rimsko cesarstvo dokončno razrušila, z njim pa tudi šolski sistem. Po padcu Rima je edino formalno izobraževanje, skoraj izključno zaradi šolanja duhovščine, organizirala cerkev, ki je učenje branja in pisanja razglasila za prednostno religijsko aktivnost (Solomon in Higgins 1998: 194).

pomembna, je Platon s svojo dualistično ontologijo bolj ostro ločeval med dušo, sorodno božanskemu in telesom, kot iracionalnim in virom animalističnih teženj, ob tem pa z razdelitvijo realnosti na svet idej (duh) in svet pojavov (materija) prvič presekal monistično dožemanje realnosti (Binde 2001: 16; Solomon in Higgins 1998: 84-9, 92-3, 100-1). Podobno so stoiki, zaradi svoje skoraj fanatične vere v človeški razum, človeka pojmovali kot božansko bitje, kot gospodarja materialnega sveta in podrejenih živali brez duš (Binde 2001: 16; Solomon in Higgins 1998: 112-3).

¹¹⁹ Težnjo po razvrednotenju telesa oz. tostranstva in obrnjenost proti transcendentnemu, kar je imelo včasih za posledico celo sovražstvo do narave, je mogoče zaslediti pri različnih gibanjih znotraj krščanstva, od katerih je verjetno najbolj znan gnosticizem. Gnostiki, privrženci različnih verskih gibanj v prvih stoletjih krščanstva, so bili prepričani, da vlada v stvarstvu oster dualizem. Tako so stvaritev narave, kjer morajo ljudje živeti, kot v zaporu, pripisali demiurgu, nižjemu božanskemu principu, katerega zaznamujeta nevednost in čutnost, nasproti njemu pa postavili najvišjega vsevednega transcendentnega boga, ob tem pa poudarjali, zlasti skrajna, manihejska oblika gnosticizma, da je prava oz. višja narava človeka le duhovni svet, ki nastaja v nebesih (Plumwood 1993: 105; Yamauchi 1992: 96-9). Skrajno ločitev duha in telesa so v 12. in 13. stoletju obnovili katari (albižani), ki so telo dojemali povsem negativno, duh pa, kljub njegovi ujetosti v fizičnosti, kot docela dobrega (Peterson 2003: 322). Treba je izpostaviti, da je tovrstna verovanja, ki zajemajo ekstremne dualistične pozicije, uradna cerkev v večini primerov obsodila in razglasila za heretična.

Vendar pa je bila uspešnost tega procesa omejena, saj je bilo ustreznih učiteljev, z zadostnim klasičnim znanjem, le malo. Prav zaradi tovrstnega pomanjkanja, ob hkratnem nepoznavanju vzhodnih filozofij,¹²⁰ so se cerkveni očetje na zahodu še vedno oklepali rimskih vrednot (Hay 1995: 40-1, 43). Zato sploh ni presenetljivo, da so latinski teologi ponotranjili način razmišljanja skladen smernicam rimskega prava, ki poudarjajo pozitiven način argumentiranja, torej da se ugotavlja kaj nekaj je, ne kaj nekaj ni. Posledično je zahodna teologija začela opisovati lastnosti boga, za katere je hkrati menila, da jih je mogoče spoznati z razumom in skozi ustvarjeni red.¹²¹ Pomembno vlogo pri dovrstitvi družbenega okvirja pa so odigrala tudi nanovo pokristjanjena plemena. Slednja so ob odsotnosti učinkovitega političnega nadzora prinašala in še naprej gojila svoje ideje, ki so slonele predvsem na vojskovanju ter poudarjanju individualnega in iniciativnega delovanja (Hay 1995: 38-9). Njihova proaktivna kultura jih je tako silila ne toliko v pasivno doživljanje boga, ampak predvsem v izvrševanje božje volje.

Tako nastalo družbeno okolje pa je, kot vodilo za družbeno delovanje, potrebovalo enostavna in jasna normativna pravila in povsem »naključno« je kognitivno orodje za njihov oris priskrbela Avguštinova teologija (Marangudakis 2001: 248). Avguštin je namreč s svojimi spisi uspel osnovati temelje teološke enotnosti in psihološkega udobja. Vendar pa je njegova teologija ustvarila močno dihotomijo med materijo in duhom, ki je bila prvič ponazorjena v njegovi Božji državi¹²² (*De civitate dei*) z razlikovanjem med božjo državo oz. nebeško državo (*civitas dei*) in zemeljsko državo (*civitas terrena*).¹²³ Z uvedbo tega razlikovanja je hotel zavrniti očitke nekaterih poganov, ki so krščanstvo okrivili za propad Rima, in pregnati vsesplošno prisoten pesimizem med verniki (Todd 1992: 188). Poudarjal je, da za kristjane,

¹²⁰ Politične okoliščine in globoka kulturna delitev, ki se je poglobljala od 6. do 11. stoletja, so onemogočile prost pretok idej med vzhodom in zahodom, kar je povzročilo, da se je vzhodno krščanstvo razvijalo povsem drugače kot na zahodu in posledično razvilo tudi povsem drugačno teologijo (prim. opomba 104). Med drugim je bila v vzhodnem cesarstvu, za razliko od zahodnega, tudi izobrazba splošno razširjena, v teoloških razpravah pa so vneto sodelovali tako laiki kot duhovščina (Solomon in Higgins 1998: 194).

¹²¹ Ta afirmativni način pristopanja k bogu je osnova katafatične teologije (iz gr. *kataphasko*, 'pritrdim'), v duhu katere se je razvila latinska teologija. Gre za normativno teologijo, ki opisuje kaj bog je, in je kot taka nasprotna apofatični teologiji (iz gr. *apophásko*, 'zanikam'), ki poudarja, da so človeški pojmi in jezik za opis boga nezadostni, zato zagovarja opredelitev boga prek zanikanja pojmov oz. prek poudarjanja kaj bog ni (npr. bog ni končen, bog ni grešen, ipd.). Apofatična teologija je značilnost mistične teologije in teologije pravoslavnega vzhoda.

¹²² Gre za obsežno delo, napisano v luči zavzetja Rima leta 410, ki se v glavnem deli na dva dela, pri čemer se prvi del (I-X knjiga) ukvarja z odgovorom poganom, ki so krščanstvu naprtili krivdo za propad Rima, drugi del (XI-XXII knjiga), pa proučuje naravo družbe in sledi zgodovini dveh velikih skupnosti: zemeljski (*civitas terrena*) ter nebeški skupnosti (*civitas dei*).

¹²³ Podobno je z uporabo obeh mitov o stvarjenju (Gen 1 in Gen 2) razlagal hierarhijo med duhom in materijo. Trdil je, da duša in telo sicer spadata skupaj, vendar nikakor nista enakovredna, ampak je materialna dimenzija človeškega obstoja duši podrejena (Božja država, XIII, 24). Iz človeške edinstvenosti v posedovanju duše, kateri sta lastna razum in inteligenca, pa izhaja gospostvo nad ostalim svetom (Božja država, XII, 23).

državljane božje države, opustošenje Rima ne more biti nesreča, kajti izguba svetnih dobrin jih ne more v ničemer prikrajšati, saj je njihova edina vredna težnja odrešenje lastnih duš. S tem je postal materialni svet manj pomembno področje, bog pa transcendenten. Dodatno poglobitev dihotomije med materijo in duhom pa je posredno povzročil Avguštinov teološki argument o medsebojnih odnosih treh oseb v sveti trojici, s katerim je želel zavrniti prepričanja heretičnih gibanj v 5. stoletju (npr. manihejci, donatisti, pelagijanci), ki so z odrekanjem božanske ali človeške narave sinu, Jezusu, izpodbijala enotnost troedinega boga (Marangudakis 2001: 248). Avguštin je v svojih spisih namreč učil, da je bog primarno ena sama substanca, zato so tri osebe v sveti trojici – oče, sin in sveti duh, pri čemer je sveti duh opisan kot tisti, ki vzpostavlja zvezo med očetom in sinom – le tri oblike istega bistva in substance, t.j. boga, katerega glavni lastnosti sta enostavnost in nedeljivost. Prav tako je pojmovanje troedinosti svete trojice, ki onemogoča posebne dejavne odnose med tremi osebami, do skrajnosti zmanjšalo možnost komuniciranja ljudi neposredno z bogom oz. mističnega izkustva, hkrati pa zanikalo tudi božjo imanenco v naravnem svetu. Posledično je bilo mogoče do boga pristopati le z razumom in njegov obstoj dokazovati z logičnimi argumenti. Razkorak med duhom in manjvredno materijo pa je postal še večji. Podobno negativno vrednotenje narave in ločitev človeka od ostalih delov narave izhaja tudi iz Avguštinovega prepričanja, da ljudje nimajo nobenih moralnih odgovornosti do živali (Gillespie 2000: 74). To prepričanje je bilo neposredno povezano z njegovim razumevanjem odrešenja, ki lahko zajema le človeško racionalno dušo. Živalim pa njihovo pomanjkanje razuma odreka vse pravice, prav tako pa odrešenja človeške duše niti trpljenje živali ne more ogroziti (Božja država, I, 20). V skladu s tem je pri tolmačenju šeste zapovedi »/n/e ubijaj!« trdil, da se ne nanaša na ubijanje živali, niti na uničevanje rastlin, saj so zaradi odsotnosti razuma od človeka te ločene in mu podrejene, ustvarjene pa le za zadovoljevanje človeških potreb (*ibid.*). Marangudakis (2001: 252) poudarja, da je Avguštin s takim tolmačenjem biblije sprejel »skrajno antropocentrično« pozicijo, ki postavlja človeka v središče moralno nevtralnega vesolja, hkrati pa je bila narava »prvič v zgodovini /.../ opredeljena na popolnoma utilitaren način«. Tako je Avguštinova misel latinsko teologijo navadila na popolne dihotomije in antropocentrizem ter v naslednjih stoletjih postala temelj zahodne misli. Avguštin so namreč imeli na zahodu za osrednjega cerkvenega očeta in nihče na mišljenje poznejših stoletij ni vplival bolj kot prav on (Hay 1995: 33).¹²⁴

¹²⁴ Na vzhod Avguštinovi teološki sklepi še zdaleč niso tako močno vplivali. Marangudakis (2001: 248-9)

Tovrstna teologija je predstavljala tudi v srednjem veku nedvomno prevladujoč pogled na položaj človeka v svetu in bila v svojih glavnih potezah temeljna za misel Tomaža Akvinskega. Ideje slednjega pa so, kljub temu, da se od idej prejšnjih piscev niso močno razlikovale, vseeno predstavljale intelektualno osnovo njegovim sodobnikom za obvladovanje in preoblikovanje naravnega okolja (Zupko in Laures 1996: 31). Podobno kot Avguštín je tudi Akvinski trdil, da ubijanje živali ni greh, saj so te brez razuma in zato »po naravi podjarmljene in prilagojene za uporabo s strani drugih« (STh II, II, q. 64, a.1). Ubijanje je prepovedano le v primerih, kadar je žival v lasti drugega človeka in bi to pomenilo uničenje posameznikove lastnine (*ibid.*). Skladno s tem je tudi kruto ravnanje z živalmi lahko zaskrbljujoče le do mere, da lahko vodi do človeške krutosti do ostalih ljudi (SCG¹²⁵ l. 3, c. 112). Posledično je bil položaj človeštva v hierarhiji bivajočega, nekje med angeli in živalmi (STh I, q. 96, a. 1), ki vlada entitetam pod sabo, povsem združljiv z uporabo rastlin in živali za osebne človeške koristi. Akvinski tako »iracionalnim bitjem,« ki večne duše nimajo, odreka intrinzično vrednost in poudarja, da je tudi božje spoštovanje teh bitij zgolj instrumentalistično (STh II, II, q. 25, a. 3). Na osnovi teh pojmovanj, ki podobno kot Avguštínova utrjujejo utilitaristično pristopanje k naravi in predstavljajo ideološko opravičilo za izkoriščanje naravnega sveta brez kakršnihkoli moralnih posledic za človeka, in njihovih delnih preoblikovanj se je v naslednjih stoletjih oblikoval skrajni antropocentrizem in s tem povezana potreba po obvladovanju narave.¹²⁶

Nedvomno pa je do tovrstne družbene konstrukcije narave privedel predvsem racionalizem, ki je izšel iz prizadevanj latinskih teologov dokazati obstoj boga in posredno prek tega iz iskanja načina zagotovitve posameznikovega odrešenja. Akvinskega, ki je »skušal pokazati, da je krščanska vera utemeljena v razumu, in da je zakon, ki je lasten naravi, racionalen,« je izzvala zlasti aristotelovska logika, ki so jo v 12. stoletju v Evropo prinesli

ugotavlja, da so imeli Avguštínovo teologijo, katera je vpeljala idejo o duhu, ki izhaja iz sina kot tudi iz očeta, na vzhodu ne le za naivno in površno, ampak celo za politično nevarno, kajti z izničenjem bistvenih razlik med očetom in sinom bi rimski škof pridobil močno teološko orožje nasproti ostalim škofom, saj bi sprejetje te Avguštínove teze pomenilo, da bi se simbolična oblast papeža, ki so ga imeli za prvega med enakimi, spremenila v politično. Povsem jasno se zdi, da so Avguštínovo teologijo sprejeli le škofi pod neposredno oblastjo papeža, torej na zahodu (*ibid.*). Tovrstne filozofske in doktrinarne razlike so tako predstavljale povod za politične spopade med cerkvenimi glavarji zahoda in vzhoda glede tega, kdo ima zakonito versko avtoriteto v vprašanih cerkvenega nauka, kar je posledično privedlo do velike shizme leta 1054 in nastanka pravoslavne cerkve na vzhodu (Solomon in Higgins 1998: 193-7).

¹²⁵ SCG – *Summa contra gentiles* (Suma proti poganom) (1259-64)

¹²⁶ Marangudakis (2001: 252) močno prisotnost antropocentrizma v latinski cerkvi dokazuje tudi z dejstvom, da so v srednjem veku za heretike označili posameznike glede na njihov odnos do narave. Npr. v središču poganskih verovanj, ki jih je Cerkev preganjala, je bilo namreč poboževanje naravnih objektov, živali, dreves in kamnov.

muslimani iz Španije in ji je takrat pripadal status najbolj ustrezne metode razumevanja in raziskovanja narave (Solomon in Higgins 1998: 219-20).¹²⁷ Sledeč Aristotelovi misli so Akvinski in tudi ostali sholastiki¹²⁸ menili, da je vir vsega človekovega spoznanja v njegovih čutih, zato je mogoče posredno ali neposredno dokazovati obstoj boga in njegovih lastnosti le z racionalnim in naravnim poznavanjem čutnih stvari in empiričnih dejstev. S svojimi znamenitimi »petimi potmi« (lat. *Quinque Viae*)¹²⁹ je skušal Akvinski pokazati obstoj boga z umskim sklepanjem, na podlagi tega, kar je moč spoznati v svetu (STh I, q. 2, a. 2). Naravo je posledično razumel kot resnično in spoznavno ter predvsem kot odsev božjega zakona, kar pomeni, da lahko božjo esenco oz. duhovno resničnost spoznavamo prek njenih manifestacij v naravnem svetu. Zato nam prepoznavanje umne strukture sveta vsakdanjih izkušenj z razumom, omogoča vpogled v božji um, celotna metafizika pa se s tem usmeri k spoznavanju boga (Solomon in Higgins 1998: 221). Razum na ta način usmerja človeški um k nadnaravnemu in s tem popolno ločitev med razumom in vero izniči. Čeprav je poudarjal pomen razuma kot temeljnega za razumevanje tako materialnih kot nebesnih zadev in kot nepogrešljivega celo za dokazovanje obstoja boga je vseeno menil, da je kot način vpogleda v področje božanskega omejen. Za ustrezen čut za nadnaravno je namreč potrebna tudi vera, razodetje. Ob tem pa je Akvinski izključil možnost kakršnekoli neposredne komunikacije posameznika z bogom, zanimal pa je tudi stališče o vrojenosti idej, kar je pomenilo, da lahko ljudje boga spoznavajo le s »procesom abstrakcije iz čutnih predmetov« (Marangudakis 2001: 250). Razum nam torej omogoči proizvesti za razmišljanje nujno potrebne podobe, ki izvirajo iz čutnega doživljanja sveta, s tem pa odkrivanje načel, ki predstavljalo notranji princip dejavnosti bitij. Akvinski je

¹²⁷ Kljub navdušenemu sprejetju te nove misli, je Akvinski vztrajno ločeval tisto, kar je za krščanstvo bilo sprejemljivo, od tistega, kar ni bilo. Tako mu je njegovo razlikovanje med področjem razuma, kot bolj primernim instrumentom za dojetje resnice o naravnem svetu, in področjem razodetja oz. vere, ki se je nanašalo na nadnaravni svet boga, omogočilo, da je za Aristotelovo filozofijo v okviru krščanskega svetovnega nazora predvidel točno določeno mesto, t.j. področje razuma in naravnega sveta (Solomon in Higgins 1998: 220). Je pa Akvinski ob razlikovanju med razumom in vero sicer izpostavljal njuno nujno povezanost, saj je mogoče pravo mesto naravnega sveta, ki nikoli ni celotna resničnost, dognati le v njegovem odnosu do nadnaravnega. S tem je hotel pokazati, da »sta razum in filozofsko raziskovanje združljiva s krščansko vero« (*ibid.*).

¹²⁸ Akvinski s svojima Sumama pomeni vrhunec sholastike. Slednja se v splošnem nanaša na srednjeveško intelektualno gibanje krščanskega zahoda, zavezano temeljnim postavkam katoliške vere, ki je zagovarjalo uporabo človeškega razuma za poglobljanje resnic, ki mu jih je naklonilo razodetje (Solomon in Higgins 1998: 216). Razcvet je sholastika doživljala v 13. stoletju.

¹²⁹ Gre za pet argumentov, s katerimi Akvinski dokazuje obstoj boga. »Prva pot je najbolj razvidna in izhaja iz gibanja,« druga »temelji na tvornem vzroku,« tretja pot »temelji na možnem in nujnem,« četrta »na stopnjah, ki jih najdemo v stvareh« in peta pot »temelji na usmerjenosti stvarstva« (STh I, q. 2, a. 3). S temi petimi argumenti je bog opredeljen kot pragibalo, kot tvorni pravzrok, kot sam po sebi nujen vzrok nujnosti drugim stvarem, kot absolutno bitje in kot usmerjevalec vseh dejanj ter procesov.

namreč poudarjal, da s celotnim vesoljem upravlja božji razum, ki ima naravo zakona in je zato, ker je od vekomaj zasnovan, imenovan »večni zakon« (STh I, II, q.91, a.1). Večni zakon boga razumnim bitjem, ljudem, ni zunanji, ampak je v njih »vtisnjen« in kot tak izrecno imenovan »naravni zakon« (za razliko od večnega in človeškega zakona) (STh I, II, q. 91, a. 2). Z idejo naravnih zakonov je bila človeška razumnost še bolj poudarjena, saj je bilo mogoče naravne zakone oz. moralna načela, ki so v nas vsajena in določajo človeško naravo ter naše naravno delovanje, odkrivati le z razumom. Hkrati pa je tako razumevanje božjega razuma, ki se kot večni zakon manifestira v naravi, onemogočilo spreminjanje naravnih zakonov celo bogu. Marangudakis (2001: 251) tako ugotavlja, da je s tem »/p/odročje boga postalo popolnoma nedostopno, /.../ področje občutkov /.../ pa popolnoma racionalno«. Zato je povsem upravičeno trditi, da je »/z/nanost mnogo pred renesanso postala izzid vesolja, narejenega za racionalnega in nespremenljivega s strani racionalnega in nespremenljivega boga« (*ibid.*).

V srednjem veku je pogled na svet, osnove katerega so bile oblikovane že z avguštinsko mislijo, poglobljeno pa ga je razvijala srednjeveška teologija, ki je še bolj uveljavila značilno ločitev človeka od boga na eni in ločitev človeka od narave na drugi strani, nudil splošno sprejet in razširjen okvir za razumevanje sveta ter superiorni položaj človeka v njem. Vloga latinske cerkve je bila že od 6. pa vse do 15. stoletja tako odločilna, da pomembnega vpliva krščanstva – v tem okviru pa tudi krščanske antropocentrične konstrukcije narave – na celotno kulturo zahodnega sveta nikakor ni mogoče zanikati. Že iz razpada rimskega cesarstva leta 472 je cerkev izšla kot pomembna politična sila, saj je bila dejansko edina institucija, ki je preživela, njeni glavarji pa so se pogajali z zavojevalci ter vodili lokalno vlado (Solomon in Higgins 1998: 194). Tudi kasneje se je duhovščina znašla v središču družbenega življenja. Poleg kontemplativnega poglobljanja v svete tekste, so se namreč menihi, župniki in škofi aktivno vključevali v gospodarske, administrativne in celo politične zadeve takratne družbe in kot njeni temeljni akterji s svojo teologijo do določene mere nujno opredeljevali njeno normativno delovanje. Hkrati pa so takratna politična in gospodarska dogajanja obratno določala smernice njihovega teološkega pisanja. S tem pa sta racionalizem, ki je teologiji omogočil premostiti vrzel med bogom in človekom, ter utilitarizem, s katerim so premostili ločenost med človekom in ostalimi deli narave, začel presegati religijske okvire in prežemati družbene dejavnosti (Marangudakis 2001: 255, 259). Sholastična teologija pa je postala tudi prava »reklama za študij znanosti, ko je bila zanost še v defenzivi« (Solomon in Higgins 1998: 221). Zato ni

presenetljivo, da je latinska cerkev oz. duhovščina tudi tehnologijo in napredek, ki ga je ta vključevala, sprejela in celo podpirala, s svojo, z dualizmi prežeto, teologijo pa ponudila ideologijo potrebno za racionalno in vsiljivo raziskovanje naravnega sveta. Tudi kasneje v 16. stoletju reformacija, kljub zavrnitvi sholastičnih pojmovanj, bistvenih sprememb v tem pogledu ni prinesla. Dejansko je protestantizem idejo o edinstvenosti človeka le še poglobil in postal do narave nebrzdano agresiven.¹³⁰ Simbolični in kontemplativni pogled na naravo pa je bil, v bistvu že konec srednjega veka, nadomeščen z racionalističnim in utilitarističnim pogledom. Krščanska teologija, zlasti v svoji avguštinski in sholastični obliki, je tako s svojim poudarjanjem človeške edinstvenosti povsem nenačrtno proizvedla visoko antropocentričen pogled na svet, ki je imel »globok in trajen vpliv na kasnejšo evropsko misel, tudi, ko ta ni bila posebno religiozna« (Ponting 1993: 145).

Srednji vek se je torej zaključeval v ozračju, ko so bili ustvarjeni temelji za tisti intelektualni preobrat, ki je zaključil celotno krščansko civilizacijo srednjeveškega obdobja in posledično ustvaril novo ozračje, znotraj katerega so se začele naravoslovne znanosti sčasoma razvijati zunaj neposrednega krščanskega svetovnega nazora, veselje pa je postopoma prenehalo biti krščansko (Nasr 2000: 1040).¹³¹ Kljub temu pa hiter razvoj sekularnega mišljenja v Evropi od 16. stoletja dalje v predpostavke o odnosu med človekom in naravo ni vnesel veliko sprememb, vsekakor ne temeljnih.¹³² Intelektualne sile, ki so srednjeveško teologijo nadomestile, zlasti renesančna filozofija in razsvetljenstvo, so namreč ostajale ujete v normativno ogrodje avguštinske in tomistične misli in kot take utilitarizem in racionalizem pripeljale do skrajnosti. Še zadnje ostanke »organskega pojmovanja veselja,« ki zemljo upodablja kot živ organizem in mater, ki prehranjuje, je tako v obdobju od 1500 do 1700 povsem nadomestil »mehanicistični model,« ki je utrdil in pospešil izkoriščanje narave

¹³⁰ Naravni svet so pojmovali le kot preizkus svoje vere in kot korak k obljubljeni deželi, zato so po eni strani do njega gojili odpor, po drugi pa ga hoteli ukrotiti in na ta način z njim povsem upravljati. V tem se kaže »operativni paradoks protestantske racionalnosti: njen zemeljski asketizem, ki ji je omogočal, da je svojo indiferenco do narave združila z racionalizirano oblastjo nad in izkoriščanjem narave« (Keller 2000: 86). Za natančen pregled pojmovanj naravnega sveta znotraj protestantske misli glej Keller (2000).

¹³¹ Pri tem se zdi zanimivo, da je moderna sekularna metafizika dejansko »nenameravana posledica vneme teologov racionalno dokazati obstoj boga,« kajti ti zahodni teologi, predani razumskemu dokazovanju boga na afirmativen način, so krščansko dogmo racionalizirali do mere, da je nastali racionalizem krščanskega boga končno popolnoma uničil (Marangudakis 2001: 255). Na koncu racionalističnega projekta obstoja boga namreč objektivno niso mogli dokazati, zato je ta umrl, svet pa je postal sekularen.

¹³² Treba je poudariti, da je kljub sekularizaciji zahodnega sveta o popolnem izginotju religioznega elementa iz zahodne kulture nemogoče govoriti, saj so nekatera temeljna krščanska načela vanjo (skoraj) nezavedno vključena in kot taka še naprej označujejo zahodni pogled na svet (Ponting 1993: 151, 153; Cobb 1994: 226).

(Merchant 1990: 42-3). Z mehanicističnim pojmovanjem Francisa Bacona, Renéja Descartesa in Isaaca Newtona, ki jih imamo za očete moderne znanosti in filozofije, narava ni bila več nekaj organskega, ampak je postala nekaj povsem mehanskega, torej mrtva stvar, ki jo je mogoče razstaviti na dele, proučevati in šele tako dokončno razumeti. Posledično je človek dobil popolno oblast nad naravo,¹³³ vrednost slednje pa se je določala le še na osnovi človeških interesov in koristi.

Filozofsko povečevanje razuma, ki je bilo osnovano s krščansko teologijo in inherentno prežeto z dualizmom duha in materije, je tako človeka popolnoma ločilo od narave in ga postavilo nad njo ter z rojstvom moderne znanosti in tehnologije, ob spremenjenih družbeno-ekonomskih okoliščinah¹³⁴ privedlo do oblikovanja danes še vedno prevladujoče kartezijske¹³⁵ antropocentrične družbene konstrukcije narave. Krščanski antropocentrizem je, kljub vplivni vlogi cerkve v srednjem veku,¹³⁶ namreč postal dejaven šele v povezavi s spremenjenimi znanstveno-tehnološkimi in družbenimi razmerami na zahodu. Medsebojno vplivanje vseh omenjenih dejavnikov je torej povzročilo oblikovanje skrajnega antropocentrizma, ki je z racionalizmom in utilitarizmom ter izhajajočim neomejenim materializmom, povzročil sodobno okoljsko krizo.¹³⁷ Delež krivde tako nosi tudi krščanstvo, saj je nedvomno vplivalo na oblikovanje kartezijskega antropocentrizma s tem, ko mu je ponudilo religiozno izhodišče, hkrati pa za njegov razcvet ni predstavljalo ovire.

¹³³ Gillespie (2000: 14) opozarja, da Bacon, Descartes in Newton s svojim delom niso nameravali ustvariti osnove za popolno oblast človeka nad naravo, saj so bili vsi trije odkrito religiozni in zato menija, da je vrhovni bog in ne človeštvo. Pogledu na svet, katerega je npr. razvil Descartes, ki je po mnenju mnogih antropocentrizem dokončno utrdil, je bil namreč bog še vedno osrednji (Ponting 1993: 147; Solomon in Higgins 1998: 272).

¹³⁴ Te nove okoliščine sta zlasti zaznamovali znanstvena in industrijska revolucija oz. znanstveni, tehnološki in gospodarski razvoj, ki sta ga vključevali. Natančneje lahko govorimo o razvoju trgovine in denarnega sistema, prehodu iz poljedelske v industrijsko organizacijo družbe oz. kapitalistični sistem, o rasti prebivalstva, nastanku in razvoju mest, uporabi nove tehnologije, prehodu z obnovljivih na neobnovljive naravne vire in odkritju nove celine (Merchant 1990: 42-68; Ponting 1993: 161-193, 267-294).

¹³⁵ Poimenovanje kartezijskega oz. kartezijskega (po latinskem imenu Renéja Descartesa *Renatus Cartesius*) se uporablja za označitev filozofije Descartesa, ki je z metodičnim dvomom, racionalizmom in ontološkim dualizmom postavil temelje novoveški filozofiji, in naukov njegovih naslednikov.

¹³⁶ Kot dokaz za to lahko navedemo primer srednjeveške Italije, kjer se je v praksi udeležil srednjeveški pojem skrbništva, in ne antropocentrizem (Zupko in Laures 1996: 33-40). Slednji na širši ravni namreč še ne pride do izraza. Murray (1992: 25-55) pa sicer ugotavlja, da v srednjem veku ni obstajalo le eno prevladujoče pojmovanje narave, ampak je bilo teh pojmovanj več.

¹³⁷ Clark (1994: 119, 125) (osamljeno) meni, da so spremembe v naši zgodovini, ki so vodile v okoljsko krizo, prej posledica »splošne volje ljudi živeti malo bolje,« torej ustvariti si boljše življenje, kot pa nekega »religijskega občutka ali teološke doktrine ali celo razsvetljenstva«.

3. Zakaj varovati naravo?

Zavračanje krize izumiranja, češ da je izumiranje naravno, bi bilo kot zavračanje genocida, češ da je smrt naravna usoda vseh ljudi.

(Diamond 1992: 324)

Danes skoraj nihče več ne dvomi, da zemljo vedno bolj bremenijo raznovrstni okoljski problemi, do katerih je v svoji skrajni pragmatični obliki privedel antropocentrizem, pojmovan kot gospostvo človeka nad naravo, označeno z neomejenim izkoriščanjem in ekspanzijo. Transnacionalna narava mnogih tovrstnih okoljskih izzivov nakazuje, da se je z njimi mogoče soočiti le z mednarodnim sodelovanjem. Kisli dež, tanjšanje ozonske plasti, podnebne spremembe, izginjanje biološke raznovrstnosti, za naravo usodni strupeni in nevarni proizvodi ter odpadki, onesnaževanje rek in morij, če jih naštejemo le nekaj, so v zadnjih desetletjih, zlasti od stockholmske Deklaracije o človekovem okolju (tudi Stockholmska deklaracija)¹³⁸ dalje, države prisilili v uporabo raznolike mešanice pravnih sredstev za zaščito narave. Osnovno vodilo te odločitve pa je aktivno podpiranje in uveljavljanje politik varstva okolja,¹³⁹ zaščite (*conservation*), ali celo ohranjanja (*preservation*), kar neizbežno vodi v oblikovanje in nenehen razvoj področja mednarodnega okoljskega prava.¹⁴⁰

Kljub proliferaciji mednarodnih pogodb in ostalih dokumentov na vse večjem številu področij varstva okolja, pa je bilo oblikovanje pravnega nadzora in omejevanja aktivnosti le postopno, pogosto vezano na odziv na posamezne incidente ali na razpoložljivost novih znanstvenih dokazov (Sands 2003: 4). Napredek pa je od prvega *ad hoc* poskusa zaščite, orisane v mednarodni arbitraži glede pacifiških krznenih tjulnjev (*Pacific Fur Seal Arbitration*

¹³⁸ *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment* (Stockholm, 1972).

¹³⁹ Treba je opozoriti, da univerzalne ali vsaj širše sprejete definicije 'okolja' še vedno ni (Fitzmaurice 2002: 22-7). Nobena od pomembnejših pogodb, deklaracij, konvencij in ostalih dokumentov si okolja neposredno ne prizadeva definirati, pa čeprav, kot poudarja Sands (2003: 15-6), bi bila pravna definicija okolja, predvsem zaradi izogibanja potencialno nastalim nejasnostim pri izvajanju določil pravnih dokumentov, potrebna.

¹⁴⁰ Termin 'mednarodno okoljsko pravo' v svojem diplomskem delu uporabljam za označitev vseh aspektov mednarodnega prava, ki se nanašajo na okoljske probleme, pri tem pa zanemarjam razpravo, ki jo izpostavljata Birniejeva in Boyle (2002: 1-3), t.j. o njegovem obstoju kot ločenem področju mednarodnega prava in njegovem razmerju do nastajajočega področja mednarodnega prava trajnostnega razvoja. Naj na tem mestu omenim le, da se mednarodno pravo trajnostnega razvoja smatra za bolj obsežno, saj poleg okoljskih zadev vključuje še »socialne in ekonomske razsežnosti razvoja, participatorno vlogo pomembnejših skupin in finančna ter ostala sredstva implementacije« (Sands 2003: 11).

(1893)),¹⁴¹ in od obdobja, ko sta za nesporni normi mednarodnega prava veljali doktrina trajne suverenosti nad naravnimi viri in doktrina skupne lastnine (*common property*) (enak dostop držav do virov zunaj njihovih posameznih jurisdikcij), ki sta odsevali ozko antropocentričnost prava, vseeno velik in pomemben. Kljub skoraj soglasnemu sprejetju nujnosti zaščite in ohranjanja okolja, pa univerzalnega dogovora o tem, zakaj je naravo sploh treba varovati in kakšno obliko naj s tem skladno delovanje prevzame, še ni. Kot pravita Birniejeva in Boyle (2002: 5), je veliko odvisno od konteksta, saj se »etični, estetični in simbolni« razlogi za reševanje kitov pred izumrtjem precej razlikujejo od »ekonomskih in v skrb za zdravje usmerjenih« razlogov uravnavanja onesnaževanja. Hkrati pa možnost doseganja konsenza mednarodne skupnosti glede motivov za zaščito narave preprečuje tudi kolizija interesov, izhajajoča zlasti iz prepada med razvitim Severom in razvijajočim se Jugom ter same kompleksnosti okoljske problematike. Tako je mogoče v različnih pravnih dokumentih, ki zadevajo okoljske probleme, kot njihovo osnovo identificirati nekaj različnih pristopov ali okoljskih filozofij, ki izhajajo iz različnih družbenih konstrukcij narave in posledično pripisujejo naravi in njenim delom različne vrednosti.

Kljub nekaterim razlikam v pripisanem pomenu in terminologiji (prim. Alder in Wilkinson 1999: 3-5, Kirn 1994: 33-5, Des Jardins 1997: 128-130 ter Botzler in Armstrong 1998: 54), lahko govorimo o treh splošno priznanih načinih vrednotenja narave in njenih pojavov, instrumentalnem, inherentnem in intrinzičnem. Instrumentalna vrednost se nanaša na uporabnost oz. koristnost za ljudi, kar posledično vodi v pojmovanje naravnih objektov zgolj v smislu človeških virov (npr. vrednotenje živali, zaradi njihove vloge v prehranjevanju ljudi). Inherentna ali eksistencialna (*existence*) vrednost je ponavadi, vendar ne izključno, povezana z estetsko vrednostjo, pri tem pa ima določen naravni objekt vrednost, ne zaradi svoje uporabnosti ljudem, ampak zgolj zaradi svojega obstoja, torej zaradi sebe samega (npr. čudovita pokrajina). Prisotnost zunanjega subjekta, ki vrednost na objekt prenese, je tu še vedno potrebna. Nasprotno pa je intrinzična vrednost od zunanjega človeškega vrednotenja neodvisna, saj imajo v tem primeru narava in njeni posamezni deli vrednost sami po sebi. Iz tega zadnjega, najbolj polemičnega razumevanja vrednotenja narave pa izhaja tudi razprava o morebitnem moralnem

¹⁴¹ Oblikovan je bil rudimentaren režim zaščite osnovan na skrbništvu nad ozemljem. Za podroben opis arbitraže glej Sands (2003: 562-567).

statusu narave, ki se najbolj nazorno razkriva v vprašanju pravic živali, rastlin in celo ekosistemov.

Razumevanje posameznih vrednosti pripisanih naravi je pomembno predvsem zato, ker je način vrednotenja narave tisti, ki vodi v oblikovanje različnih pristopov zaščite in ohranjanja narave. Načela mednarodnega okoljskega prava so nedvomno oblikovana na osnovi določenih »filozofskih idej o namenu varstva okolja« (Thornton in Beckwith 1997: 17), ki omogočajo določiti kateri objekti so do moralnega spoštovanja in pravne zaščite sploh upravičeni. Na splošno je mogoče govoriti o treh različnih filozofijah narave ali pristopih, ki tvorijo osnovo mednarodnemu okoljskemu pravu in politiki. Ti pristopi, za katere so značilna različna pojmovanja metafizičnih, epistemoloških, pa tudi političnih in etičnih pojmov, so antropocentrizem, neantropocentrični individualizem in ekocentrizem.¹⁴² In čeprav se zdi, da se filozofska osnova mednarodnega okoljskega prava počasi spreminja v smeri neantropocentričnih pristopov – zlasti v zadnjih dvajsetih letih je opaziti vključevanje inherentne in intrinzične vrednosti narave in njenih delov – ostajajo antropocentrični razlogi za varovanje narave na mednarodni ravni še vedno prevladujoči, kar pomeni, da je naravi v večji meri še vedno pripisana zgolj instrumentalna vrednost.

3.1. Antropocentrične osnove mednarodnega varstva okolja

Antropocentrizem¹⁴³ pojmuje človeka kot inherentno ločenega od narave in ga postavlja v njeno središče, hkrati pa mu podeljuje sposobnost upravljanja z okoljem zgolj za zadovoljevanje naraščajočih lastnih potreb. Moralni status pripade predvsem, ali izključno, človeku, ki je edini in glavni vir vrednot in pomenov v svetu. Nečloveška narava pa tako

¹⁴² Treba je opozoriti, da obstajajo različne taksonomije in tudi poimenovanja teh pristopov, zlasti tistih med antropocentrizmom in ekocentrizmom. Thornton in Beckwith (1997: 17) tako npr. govorita o antropocentrizmu, biocentrizmu, ki je vsebovan v individualističnem pristopu, in ekocentrizmu, Merchantova (1992: 61-80) pa razlikuje med antropocentričnima egocentrizmom (enakovreden ideologijam *laissez-faire* kapitalizma in mehničnemu pogledu na naravo) in homocentrizmom (osnovan na utilitarizmu in tvori ozadje tistih ekoloških gibanj, katerih glavni cilj je socialna pravičnost za vse) ter neantropocentričnim ekocentrizmom. Vendar pa je taksonomija, ki jo sama uporabljam, prav zato, ker različne stopnje oz. oblike antropocentrizma, neantropocentričnega individualizma in ekocentrizma najustrezneje zajame, za mojo razpravo najbolj primerna.

¹⁴³ Pri tem je treba razlikovati med antropocentrizmom, kot osnovo mednarodnega varstva okolja, ki je predmet tega poglavja in skrajno obliko antropocentrizma, kjer ravnanje z naravnim svetom ni podrejeno nobenim moralnim ozirom in pravilom ter vodi v neomejeno izkoriščanje naravnih virov in ekspanzijo človeštva.

postane le »zakladnica virov« (Eckersley 1995: 26), pripravljenih za izkoriščanje in uporabo v skladu z željami človeštva. Posledično je v večji meri skrb za naravo izražena le zaradi instrumentalnih vrednosti posameznih entitet narave, kar pomeni, da bo varstvo okolja v glavnem usmerjeno v ohranjanje naravnih virov. Hkrati pa je tistim objektom narave, ki za človeštvo nimajo neposredne koristi, namenjene le malo pozornosti. Kot izpostavlja Des Jardins (1997: 10), je s tem oblikovana le odgovornost *glede* naravnega sveta in ne neposredna odgovornost *do* naravnega sveta (poudarek v originalu). Je pa antropocentrizem danes splošno prisoten in nereflektirano prevzet pristop, ki ga kot podedovano prtljago nosimo kamorkoli smo namenjeni, kar nam do neke mere še vedno otežuje dojeti pravo naravo katastrof, ki danes pustošijo okolje (Midgley 2000: 34).

Antropocentričnost je nedvomno lastnost, na instrumentalni vrednosti narave osnovanega, tradicionalnega pristopa k varstvu okolja. Temu pristopu so sledila vsa zgodnja prizadevanja za varovanje narave od prehoda iz 19. v 20. stoletje pa vse do 70-ih let 20. stoletja, čeprav je postajal njegov despotski sloves, z idejami, kot sta razsvetljeni antropocentrizem (*enlightened anthropocentrism*) in razširjeni antropocentrizem (*extended anthropocentrism*),¹⁴⁴ ki so uvedle razmislek o okoljskih posledicah neomejenega izkoriščanja in poseganja človeka v naravo, postopoma oslavljen. S strani mednarodnega okoljskega prava predvideni ukrepi, vključno s tistimi, katerih pomembna značilnost je upoštevanje blaginje prihodnjih generacij, kot je to v primeru dokumentov s področij preprečevanja negativnih vplivov uporabe jedrske energije in klimatskih sprememb, so namreč še vedno usmerjeni predvsem v zaščito človeku uporabnih naravnih virov in varovanje zdravja ljudi. Človek tako v osnovi ostaja v središču motivacijskih elementov varstva in ohranjanja narave.

Kot izpostavlja Fitzmauriceova (2002: 28), je bilo zlasti na začetku varstvo okolja povsem pragmatično in antropocentrično, saj so bile predmet pravne regulacije le tiste vrste flore in favne, ki so imele za človeka komercialno vrednost. To je mogoče razbrati že iz samega naslova prve multilateralne mednarodne konvencije namenjene varstvu določenih prostoživečih

¹⁴⁴ Alder in Wilkinson (1999: 52-5) razlikujeta med tradicionalnim antropocentrizmom (*traditional anthropocentrism*) – kjer je narava vir, ki ga je treba zaščititi zgolj zaradi zadovoljevanja človeških koristi –, razsvetljenim antropocentrizmom – ki poudarja, da smo ljudje del narave, in da jo moramo v skladu z našimi lastnimi interesi spoštovati hkrati kot vir in zaradi njenega lastnega obstoja – in med razširjenim antropocentrizmom – ki v razmislek o varstvu okolja kot objekt naše moralne odgovornosti vključuje prihodnje generacije. Podobno pa je tudi razlikovanje, ki ga uvaja Norton (1998: 313-5) in sicer med močnim antropocentrizmom (*strong anthropocentrism*), ki je primerljiv z tradicionalnim antropocentrizmom, in med šibkim antropocentrizmom (*weak anthropocentrism*), ki vključuje razumevanja razsvetljenega in razširjenega antropocentrizma.

živalskih vrst iz leta 1902, t.j. Konvencije za varstvo ptic uporabnih za kmetijstvo.¹⁴⁵ Podobno tudi naslov kasnejše stockholmske Deklaracije o človekovem okolju iz leta 1972 nesporno predstavlja antropocentričen pogled na okoljsko problematiko. Tudi v samem tekstu deklaracije se antropocentrična osnova ne izgubi, saj so ljudje »od vseh stvari na svetu /.../ (smatrani za, op. M. M.) najdragocenejš/e/,«¹⁴⁶ hkrati pa je na večih mestih poudarjeno, da je treba okolje varovati zaradi »sedanjih in prihodnjih generacij.«¹⁴⁷ Prvenstvo človeštva je izraženo tudi v Afriški konvenciji o zaščiti narave in naravnih virov¹⁴⁸ iz leta 1968, kjer so prst, voda, živalski in rastlinski viri opredeljeni kot »kapital vitalnega pomena za človeštvo,«¹⁴⁹ zato jih je treba zaščititi, izkoriščati in izboljševati »v skladu z znanstvenimi načeli in z dolžno obzirnostjo do koristi ljudi.«¹⁵⁰ Podobno antropocentričnost je mogoče zaznati nadalje v Ramsarski konvenciji (1971),¹⁵¹ kjub temu, da je predmet zaščite določen tip ekosistema,¹⁵² namreč mokrišče, kar je sicer značilnost ekocentričnih pristopov. Konvencija namreč človeka in okolje pojmuje kot ločena, čeprav priznava njuno »medsebojno odvisnost,« zaščito mokrišč pa osnuje na antropocentričnem razlogu, da predstavljajo »mokrišča /.../ vir velike gospodarske, kulturne, znanstvene in rekreacijske vrednosti, izguba katerih bi bila nenadomestljiva.«¹⁵³

Določeno novost je v mednarodno varstvo okolja vnesla uveljavitev trajnostnega razvoja, trenutno osnovnega vodila oblikovanja mednarodne okoljske politike, s čimer pa sama antropocentričnost pristopa k varstvu narave vseeno ni bila odpravljena, saj, kot izpostavlja Sachs (1995: 9), je središče prizadevanj postalo »zdravje razvoja« in ne »zdravje narave«. Prvič je pojem trajnostnega razvoja, ki se danes redno pojavlja v mednarodnih instrumentih s področja

¹⁴⁵ *Convention for the Protection of Birds Useful to Agriculture* (Pariz, 1902). Podobno utilitarističen pristop k varstvu posameznih vrst ponazarja Pogodba o ohranjanju in zaščiti krznenih tjulnjev (*Treaty for the Preservation and Protection of Fur Seals* (Washington, DC, 1911)) (Fitzmaurice 2002: 29).

¹⁴⁶ *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment* (Stockholm, 1972), preambula, 5. odstavek.

¹⁴⁷ *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment* (Stockholm, 1972), preambula, 6. odstavek, 1. in 2. načelo.

¹⁴⁸ *African Convention on the Conservation of Nature and Natural Resources* (Algiers, 1968).

¹⁴⁹ *African Convention on the Conservation of Nature and Natural Resources* (Algiers, 1968), preambula, 2. odstavek.

¹⁵⁰ *African Convention on the Conservation of Nature and Natural Resources* (Algiers, 1968), II. člen (naslovljen Osnovno načelo).

¹⁵¹ Polni naslov Ramsarske konvencije je Konvencija o mokriščih, ki so mednarodnega pomena, zlasti kot prebivališča močvirskih ptic (*Convention on Wetlands of International Importance Especially as Waterfowl Habitat* (Ramsar, 1971)).

¹⁵² Ramsarska konvencija je prva pogodba s področja mednarodnega okoljskega prava, katerih pravila so bolj kot v zaščito posameznih vrst usmerjena v zaščito določenih habitatov oz. ekosistemov (Sands 2003: 33, 544).

¹⁵³ *Convention on Wetlands of International Importance Especially as Waterfowl Habitat* (Ramsar, 1971), preambula.

varstva okolja in na katerega se pogosto sklicujejo tudi mednarodna sodišča in tribunali, v obtožnico pripravila Strategija ohranitve sveta (*World Conservation Strategy*),¹⁵⁴ ki je bila objavljena leta 1980 in je poudarjala, da človeštvo, ki obstaja kot del narave nima prihodnosti, če ne bo ohranilo naravnih virov.¹⁵⁵ Naess (1990: 89) izpostavlja, da Strategija s svojim pojmovanjem razvoja – 'sprememba biosfere in uporaba človeških, ..., živih in neživih virov za zadovoljitev človeških potreb in za izboljšanje kakovosti človekovega življenja' – in zaščite – 'upravljanje človeške uporabe biosfere, tako da bo prinesla največjo trajnostno korist sedanjim generacijam, pri tem pa ohranjala njeno možnost zadostiti potrebam in težnjam prihodnjih generacij' – nedvomno izraža skrb prvenstveno za ljudi. Tudi v poročilu Svetovne komisije za okolje in razvoj (*World Commission on Environment and Development – WCED*) Naša skupna prihodnost (imenovano tudi Brundtlandino poročilo), ki je skovalo najbolj znano definicijo trajnostnega razvoja,¹⁵⁶ je »/z/adovoljevanje človeških potreb in želja glavni cilj razvoja« (WCED 1987: 43). Čeprav priznava, da bi morala zaščita narave izhajati tudi iz naše »moralne odgovornosti do drugih živih bitij,« pa to idejo osnovno prizadevanje za krepitev gospodarstva in izboljšanje upravljanja z viri, ki jih je treba zaščititi in njihovo zalogo, zaradi vse večjega števila svetovnega prebivalstva, povečati, povsem prekrije (WCED 1987: 57-62). Zato ni presenetljivo, da je tako formuliran trajnostni razvoj označen za utilitarističnega in homocentričnega (Merchant 1992: 212). Odločilno vlogo pri razvoju mednarodnega prava in politike varstva okolja pa je trajnostni razvoj pridobil s Konferenco Organizacije Združenih narodov (OZN) o okolju in razvoju v Rio de Janeiru leta 1992 (*United Nations Conference on Environment and Development – UNCED*, znana tudi pod imenom 'Earth Summit'), kjer je stopnja, do katere naj bi mednarodno okoljsko pravo sprejelo antropocentričen pristop, predstavljala pomemben predmet razprave. Deklaracija iz Ria o okolju in razvoju¹⁵⁷ že s svojim 1. načelom odseva premik proti strogo antropocentričnemu pristopanju k reševanju okoljskih

¹⁵⁴ Strategijo so leta 1980 pripravili Svetovna zveza za ohranitev narave (*The World Conservation Union – IUCN*), Program Združenih narodov za okolje (*United Nations Environment Programme – UNEP*), Svetovni sklad za naravo (*World Wide Fund for Nature – WWF*), Organizacija Združenih narodov za izobraževanje, znanost in kulturo (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization – UNESCO*) in Organizacija Združenih narodov za prehrano in kmetijstvo (*Food and Agriculture Organization of the United Nations – FAO*).

¹⁵⁵ To nikakor ne pomeni, da so ideje na katerih trajnostni razvoj sloni povsem nove. Sands (2003: 252-3) namreč ugotavlja, da je mogoče idejo 'trajnosti' zaslediti že vsaj od leta 1893, t.j. od arbitraže glede pacifiških krznjenih tjujnjev.

¹⁵⁶ »Trajnostni razvoj je razvoj, ki zadosti današnjim potrebam, ne da bi ogrožal možnost prihodnjih generacij, da zadostijo svojim lastnim potrebam« (WCED 1987: 43).

¹⁵⁷ *The Rio Declaration on Environment and Development* (Rio de Janeiro, 1992).

problemov, saj izrecno postavlja ljudi v »središče prizadevanj za trajnostni razvoj«. Fitzmauriceova (2002: 48-9) ugotavlja, da 12. načelo Deklaracije iz Ria spreminja pojmovanje trajnostnega razvoja v smeri poudarjanja njegovih finančnih, ekonomskih in antropocentričnih razsežnosti in ga tako dejansko izenačuje s trajnostno rastjo, kar je celo v nasprotju z duhom Brundtlandinega poročila. Podobno tudi Birniejeva in Boyle (2002: 6, 83) ocenjujeta, da potrditev trajnostnega razvoja na konferenci v Riu, uvaja strogo utilitarističen, antropocentričen in ohranjanju nenaklonjen pogled na varstvo okolja. To je razvidno tudi iz poziva deklaracije po nadaljnjem »razvoju mednarodnega prava na področju trajnostnega razvoja«¹⁵⁸ in ne varstva narave. Središče prizadevanj za trajnostni razvoj se je z Deklaracijo iz Ria iz narave kot celote, kot je to mogoče zaslediti še v Stockholmski deklaraciji, tako preneslo na človeška bitja. In čeprav se vsebina trajnostnega razvoja do neke mere lahko določa arbitrarno,¹⁵⁹ pa je njegoa trenutna pojavnostna oblika vseeno antropocentrična (Young 2001: 164), saj sestavne elemente utemeljuje na načelih Deklaracije iz Ria.¹⁶⁰ S stališča moje razprave je pomembno predvsem dejstvo, da ima tovrstno razumevanje trajnostnega razvoja veliko veljavo in vpliv na oblikovanje ter nadaljni razvoj mednarodnega okoljskega prava.¹⁶¹ Pojmovanje trajnostnega razvoja kot trajnostne rasti in s tem osredotočanje na gospodarski razvoj je tako mogoče zaslediti tudi v Programu sprejetem na 19. posebnem zasedanju Generalne skušnine OZN leta 1997 (tudi 'Earth Summit + 5'),¹⁶² sklicanim z namenom ocenitve izvajanja sklepov UNCED, človeka pa v središče prizadevanj za trajnostni razvoj, podobno kot Deklaracija iz Ria, postavljajo tudi Akcijski program mednarodne konference o prebivalstvu in razvoju,¹⁶³ Akcijski program za trajnostni razvoj majhnih otoških držav v razvoju¹⁶⁴ in Kopenhagenska deklaracija o

¹⁵⁸ *The Rio Declaration on Environment and Development* (Rio de Janeiro, 1992), 27. načelo.

¹⁵⁹ Bakerjeva in dr. (1997: 8-18) opozarjajo na obstoj, iz različnega pojmovanja naravnega sveta izhajajočih, pristopov k trajnostnemu razvoju, ki jih je mogoče v grobem razdeliti v antropocentrične in ekocentrične. Podobno tudi Engel (1990: 10) opozarja, da v pojmu trajnostnega razvoja ni ničesar inherentnega, kar bi mu preprečevalo postati celo »alternativna postmoderna paradigma in novo moralno pojmovanje svetovnega reda«.

¹⁶⁰ V tem smislu so pomembna predvsem načela od 3. do 8. in 12. načelo.

¹⁶¹ Ta pomen in vpliv na kodifikacijo mednarodnega okoljskega prava izhaja iz treh dejavnikov (Birnie in Boyle 2002: 82-3): (1) za razliko od Stockholmske deklaracije so njena načela izražena na obligatoren način; (2) njenih 27 načel, ki jih je treba brati kot celoto, predstavlja s konsenzom sprejet sporazum v paketu; in (3) deklaracija odraža tudi pravi konsenz med razvitimi državami in državami v razvoju glede dogovorjenih norm mednarodnega varstva okolja univerzalnega pomena.

¹⁶² *Programme for the Further Implementation of Agenda 21* (New York, 1997), III. del, 23. člen.

¹⁶³ *Programme of Action of the International Conference on Population and Development, Report of the International Conference on Population and Development* (Cairo, 1994), II. poglavje, 2. načelo.

¹⁶⁴ *Programme of Action for the Sustainable Development of Small Island Developing States, Report of the Global Conference on the Sustainable Development of Small Island Developing States* (Bridgetown, 1994), 60. člen, tudi 3. člen.

socialnem razvoju.¹⁶⁵ Novih osnov trajnostnega razvoja pa ne predvidi niti Deklaracija oblikovana na Svetovnem vrhu o trajnostnem razvoju (*World Summit on Sustainable Development* – WSSD) leta 2002, saj kljub temu, da priznava, da okolje še naprej trpi, poziva k obvezi za doseganje takega trajnostnega razvoja, kot je bil osnovan v Riu.¹⁶⁶

Antropocentričnost mednarodnega varstva okolja pa je zajeta tudi v povsem instrumentalnem pojmovanju narave kot vira, zlasti kadar gre za prostoživeče živalske in rastlinske vrste, ki so jih prvotno varovali le zaradi njihove ekonomske vrednosti, največkrat kot vir hrane in obleke. Tak tip pojmovanja je mogoče najti predvsem v mednarodnopravnih dokumentih, ki uravnavajo uporabo in zaščito ribolova na odprtem morju, sladkovodnih virov in tudi biološke raznovrstnosti. Tako npr. Mednarodna konvencija za uravnavanje kitolova iz leta 1946 poudarja, da je treba kite, kot »pomemben naravni vir,« ohranjati za »prihodnje generacije,«¹⁶⁷ Konvencija o ohranjanju antarktičnih morskih živih naravnih virov pa zajema to pojmovanje že v samem naslovu, hkrati pa zagovarja »uporabo teh naravnih virov kot vira beljakovin.«¹⁶⁸ Podobno so zaradi instrumentalne vrednosti zaščitene tudi nekatere rastlinske vrste, kot je to v primeru Mednarodnega dogovora o tropskem lesu.¹⁶⁹ To kaže, da so živa bitja uživala podoben status kot ostali viri (npr. rudnine) in še danes jih pravni dokumenti pogosto vključujejo pod splošni pojem 'naravnih virov' (Birnie in Boyle 2002: 554). Celo Konvencija o biološki raznovrstnosti, sprejeta na konferenci v Riu, govori o bioloških virih, ki jih opredeli kot »genetske vire, organizme ali njihove dele, populacije ali katerekoli druge biološke sestavne dele ekosistemov z dejansko ali možno uporabnostjo ali vrednostjo za človeštvo,«¹⁷⁰ kar odseva antropocentričen pristop. Tovrstno razumevanje pa spoznanje, da sta »ohranitev in trajnostna uporaba biološke raznovrstnosti odločilnega pomena za zadovoljevanje prehrabnih, zdravstvenih in drugih potreb naraščajočega svetovnega prebivalstva,«¹⁷¹ le še okrepi.

Pregled pomembnejših dokumentov s področja mednarodnega varstva in ohranjanja narave torej kaže, da je človek nedvomno v središču prizadevanj okoljske politike. Pravo je

¹⁶⁵ *Copenhagen Declaration on Social Development and Programme of Action of the World Summit for Social Development, Report of the World Summit for Social Development* (Copenhagen, 1995), 8. in 24. načelo ter 26. načelo (a).

¹⁶⁶ *The Johannesburg Declaration on Sustainable Development* (Johannesburg, 2002).

¹⁶⁷ *International Convention for the Regulation of Whaling* (Washington, 1946), preambula, 1. odstavek.

¹⁶⁸ *Convention for the Conservation of Antarctic Marine Living Resources* (Canberra, 1980), preambula, 2. odstavek.

¹⁶⁹ *International Tropical Timber Agreement* (Geneva, 1983), II. poglavje, 2. člen.

¹⁷⁰ *Convention on Biological Diversity* (Rio de Janeiro, 1992), preambula in 2. člen.

¹⁷¹ *Convention on Biological Diversity* (Rio de Janeiro, 1992), preambula, 20. odstavek.

namreč najbolj razvito in učinkovito v odnosu do preprečevanja onesnaževanja, kjer so interesi ljudi bolj očitni (Alder in Wilkinson 1999: 118), hkrati pa so predmet pravne zaščite in ohranjanja v glavnem le tisti deli narave, ki imajo za človeka neko instrumentalno vrednost. Kljub temu prevladujočemu trendu pa nekatera prizadevanja za zaščito in ohranjanje, ki so sledila Stockholmski deklaraciji, priznavajo obstoj inherentne ali celo intrinzične vrednosti narave, kar nakazuje na pojav novih, neantropocentričnih, osnov mednarodnega okoljskega prava in politike, pa čeprav so te, kot izpostavlja Gillespie (2000: 135), še vedno le na rudimentarni stopnji razvoja.

3.2. Poglobljanje mednarodnega varstva okolja s pojavom novih, neantropocentričnih idej

Nova znanstvena spoznanja so zlasti v drugi polovici 20. stoletja začela jasno ponazarjati potencialne in že prisotne posledice človeškega prekomernega izkoriščanja narave, predvsem pospešeno izumiranje živalskih in rastlinskih vrst ter pomen le-tega za delovanje celotne biosfere. To je postopoma vodilo do oblikovanja zavesti, »da je treba praktično in teoretično prestopiti antropocentrični etični Rubikon in razširiti moralno skupnost na rastline, živali, gore, reke, gozdove itd.« (Kirn 1994: 31). Potreba po ponovni osmislitvi človekovega odnosa do narave je zajemala priznanje inherentne in intrinzične vrednosti naravi oz. njenim posameznim delom. Neantropocentrični pristopi, ki so se pri tem izoblikovali, poudarjajo, da se interesov nečloveških bitij in ekoloških skupnosti ne sme preprosto prezreti le zato, ker niso ljudje ali ker za ljudi nimajo nobene instrumentalne vrednosti (Eckersley 1995: 57). Kljub tej prvotni enakosti v prizadevanjih po razširitvi polja moralnega spoštovanja prek meja človeške skupnosti, pa si ti pristopi, zaradi razlik v pojmovanju vrednostnega odnosa med ljudmi in njihovim naravnim okoljem ter posledično izhajajočem nizu naravnih entitet na katere so naslovljeni, hkrati pa tudi zaradi različnih specifičnih ciljev za katere se zavzemajo, le niso povsem enaki. V grobem lahko govorimo o dveh osnovnih filozofskih pozicijah, ki jih ti neantropocentrični pristopi lahko

zavzamejo, o individualizmu in ekocentrizmu.¹⁷² Neantropocentrični individualizem pripisuje intrinzično in/ali inherentno vrednost posameznim entitetam naravnega sveta in torej moralnega priznanja na populacije, vrste, ekosisteme ali celotno ekosfero ne razširja. Najbolj jasno je artikuliran z moralnim upoštevanjem živali (*moral considerability of animals*),¹⁷³ ki se danes kaže v gibanjih za pravice in osvoboditev živali.¹⁷⁴ Kot izpostavljata Alder in Wilkinson (1999: 48), znotraj tega pristopa »moralno legitimne razlike« med človeškimi posamezniki in ostalimi bitji, vsaj tistimi, za katere se meni, da lahko občutijo trpljenje, ni. Podobno enako vrednost, le da tokrat vseh posameznih živali in rastlin, uvaja biocentrizem,¹⁷⁵ ki zaradi svojega osredotočanja na intrinzično vrednost *posameznih živih* organizmov, še vedno ostaja močno individualističen.¹⁷⁶ Treba pa je opozoriti, da je sociološko in politično gledano slednji pristop znotraj okoljevarstvenega prizadevanja le redko zastopan (Eckersley 1995: 47). Čeprav predstavlja neantropocentrični individualizem pomemben odklon od tradicionalnega dojemanja sveta, s tem ko pojmuje življenje samo kot vir moralne vrednosti, pa so nekateri mnenja, da je predvsem zaradi svoje atomističnosti vseeno omejen in posledično ne gre dovolj daleč, da bi s tradicijo povsem zares prelomil.¹⁷⁷ Ekocentrizem, ki je od novih znanstvenih odkritij dalje – ta

¹⁷² Taksonomija v nadaljevanju je zasnovana na taksonomiji neantropocentričnih pristopov različnih avtorjev (prim. zlasti Alder in Wilkinson 1999: 48-68, Des Jardins 1997, Gillespie 2000: 137-175, Botzler in Armstrong 1998: 346-350, 408-411 ter Thornton in Beckwith 1997: 17-18).

¹⁷³ Ta pristop je imenovan tudi zootični individualizem (*zootic individualism*).

¹⁷⁴ Glavna predstavnika tega pristopa sta Regan (1998: 351-9), ki iz deontološke pozicije inherentno (pomensko gre za intrinzično) vrednost pripisuje le živalskim vrstam, ki so zavesten subjekt življenja (*subject-of-a-life*) in so zato upravičene do spoštljivega ravnanja, in Singer (1998: 359-66), ki zagovarja, da ima vsako čuteče bitje (mejo v svoji knjigi *Animal Liberation* določi nekje med morskim rakcem in ostrigo) interese, katere je treba moralno upoštevati, pri čemer poudarja, da etične dolžnosti niso omejene le na odnose do tistih, ki ti jih lahko vračajo.

¹⁷⁵ Imenovan tudi biotski individualizem (*biotic individualism*). Glavna predstavnika sta Schweitzer (1936), ki oblikuje zgodnjo verzijo biocentrizma, znano kot filozofija spoštovanja do življenja (*reverence for life*) pri čemer zagovarja, da imajo vsa živa bitja intrinzično vrednost, ki zapoveduje naše spoštovanje, in Taylor (1997: 29-39), ki poudarja, da so vsi živi organizmi, rastline in živali, moralni subjekti, ker imajo inherentno (pomensko gre za intrinzično) vrednost. Za razliko od Reganovega in Singerjevega moralnega obravnavanja živali, ki ju imajo zgolj za razširitev deontološke in utilitaristične etike na nečloveška bitja, Schweitzerjev in Taylorjev pristop nista smatrana za preprosto razširitev tradicionalne etike, saj poudarjata spoštovanje organskega življenja samega (Botzler in Armstrong 1998: 346).

¹⁷⁶ Alder in Wilkinson (1999: 61-2) kot tretjo različico neantropocentrične individualistične filozofije izpostavljata estetični pristop, ki moralno vrednost razširja še na nežive entitete narave, kot so skale. Predstavnika tega pristopa je Elliot, ki poudarja, da je estetska vrednost, katero pojmuje kot intrinzično vrednost, naravnih objektov v tem, da so naravni, pri tem pa najde analogijo z umetniškimi deli (R. Elliot, ur.: *Environmental Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 1995. V Alder in Wilkinson 1999: 61). Vendar se zdi, da ostaja ta pristop, kot ugotavljata tudi Alder in Wilkinson (1999: 62) vseeno antropocentričen, čeprav razsvetljene različice.

¹⁷⁷ Na tem mestu bi rada izpostavila, da ima vsak neantropocentričen pristop, podobno kot antropocentrični, svoje pomanjkljivosti in je kot tak podvržen kritiki. Vendar pa se sama v svojem diplomskem delu s kritiko posameznih neantropocentričnih pristopov ne ukvarjam, preprosto zato, ker namen moje razprave ni ugotoviti, kateri pristop je najboljši oz. za mednarodno varstvo okolja najbolj ustrezen. Tako zanemarjam tudi razpravo o tem ali morda moralni pluralizem predstavlja učinkovit način odpravljanja pomanjkljivosti posameznih pristopov ali pa je vseeno

so razkrivala medsebojno povezanost posameznih entitet narave – postajal vse bolj uveljavljen, pa nasprotno ne uvaja nobenih absolutnih delitev, niti med ljudmi in ostalim delom narave niti med živimi in neživimi bitji, ampak zagovarja, da je vse medsebojno povezano, ljudje pa so le del večje celote. Posledično ekocentrični pristopi¹⁷⁸ razumejo svet kot intrinzično dinamično mrežo medsebojnih odnosov (Eckersley 1995: 49). Vrednota namreč postane ekološka raznovrstnost, stabilnost in kompleksnost posameznih ekosistemov ali celotne biosfere, posamezne rastline in živali kot tudi ljudje pa imajo vrednost le v razmerju do večje ekološke celote. Zato so ogrožene ali redke vrste znotraj ekocentričnega pristopa izredno pomembne, vendar le če prispevajo k blaginji skupnosti kot celote. S tem pa se fokus moralnega vrednotenja, ki zajema priznanje inherentne in intrinzične vrednosti naravi, s posameznih naravnih entitet prenese na ekološke skupnosti. Individualizem nadomesti holizem, v smislu, da so do moralnega spoštovanja upravičene »ekološke celote, kot so ekosistemi ali vrste, kot tudi neživi naravni objekti in odnosi, ki obstajajo med naravnimi objekti« (Des Jardins 1997: 147).¹⁷⁹ S tega stališča tudi človeška intervencija ni povsem izključena, čeprav, kot poudarjata Thornton in Beckwith (1997: 18), mora biti utemeljena z močnimi argumenti. Medtem ko neantropocentrični individualizem na področju mednarodnega varstva okolja vodi pretežno v prizadevanja za mednarodno uravnavanje krutega ravnanja z živalmi ter za njihovo moralno spoštovanje in pravice, pa okoljevarstveniki, ki sprejmejo ekocentrizem, pozivajo po ohranjanju ogroženih populacij, vrst, habitatov in ekosistemov, ne glede na to kje in kakšni so ter ne glede na njihov pomen in uporabno vrednost za ljudi.

moralni monizem, zaradi (navidezne) nekomplementarnosti posameznih neantropocentričnih pristopov, najbolj primeren pristop k reševanju okoljskih problemov.

¹⁷⁸ V splošnem bi lahko razlikovali med dvema glavnima oblikama ekocentričnega pristopa in sicer etiko zemlje (*land ethics*), ki jo je v poznih 40-ih letih 20. stoletja prvi oblikoval Aldo Leopold in globoko ekologijo (*deep ecology*), ki jo je leta 1972 najprej predstavil norveški filozof Arne Naess, kot nasprotje plitvi ekologiji (*shallow ecology*) (v skladu s slednjo narava ločeno od potreb in interesov človeških bitij nima nikakršne vrednosti, zato se zagovarja kratkoročne reformne pristope k reševanju takih okoljskih problemov kot sta onesnaževanje in pomanjkanje virov). Leopoldova etika zemlje, ki je prva sistematična predstavitev ekocentrične etike, je najustrezneje opredeljena z njegovo trditvijo, da je »/s/tvar prava, če si prizadeva ohranjati integriteto, stabilnost in lepoto biotične skupnosti. Napačna je, če si prizadeva drugače« (Leopold 1998: 184). Predstavlja pa osnovo okoljevarstvenemu ohranjanju (*preservation*). Za razliko od etike zemlje pa se globoka ekologija ni razvila iz enega samega vira in se ne nanaša na eno sistematično filozofijo, ampak predvsem poziva k spremembi načel, ki opredeljujejo odnos človeka do narave. Izpostavlja namreč, da ima sodobna okoljska kriza globoke filozofske vzroke, zato je za uspešno soočanje s krizo potrebna radikalna sprememba našega pogleda na svet in sicer v smeri sprejetja načela biološke enakosti in vloge človeštva ne kot skrbnika narave, ampak kot udeleženca v naravi (Bramwell 1994: 161-81).

¹⁷⁹ Ekstremna različica holizma je Lovelockova 'Gaia' hipoteza, ki pojmuje zemljo kot organizem, ki se sam vzdržuje.

Za neantropocentrične pristope značilno precej drugačno od splošno uveljavljenega dojemanja naravnega sveta torej vodi do precej drugačnih pogledov na reševanje okoljskih problemov od tistih, ki znotraj sodobnega mednarodnega varstva okolja prevladujejo. Čeprav je instrumentalna narava večine pravnih dokumentov še vedno prevladujoča, pa so spremembe v mednarodnem okoljskem pravu, predvsem kot posledica večje osveščenosti ljudi glede okoljskih problemov, vseeno opazne. Nekateri poskusi zaščite in ohranjanja narave so tako začeli neposredno po Stockholmu zagovarjati načelo, da ima narava estetsko ali inherentno vrednost. Tipični primer tega pristopa so posamezna določila preambul Konvencije o mednarodni trgovini z ogroženimi prosto živečimi živalskimi in rastlinskimi vrstami¹⁸⁰ in Konvencije o varstvu selitvenih vrst prosto živečih živali (tudi Bonska konvencija),¹⁸¹ kjer je navedeno, da so prosto živeče živalske in/ali rastlinske vrste v mnogih lepih, raznovrstnih in neštetih oblikah nenadomestljiv del naravnih sistemov zemlje, ki jih je treba ohraniti. Podobno Konvencija o varstvu svetovne kulturne in naravne dediščine,¹⁸² med naravno dediščino svetovnega pomena, ki jo je treba ohranjati in prenašati bodočim rodovom, uvrsti izjemne naravne pojave, sestavljene iz fizičnih in bioloških formacij, ter območja izredne naravne lepote ali estetskega pomena. Upoštevanje »naravne lepote,« pri določanju za kaj naj bi se posamezna področja zemlje uporabljala, pa predvideva tudi Svetovna listina o naravi.¹⁸³ Vendar pa priznanje inherentne vrednosti naravi bistvenega premika od antropocentrizma vseeno ne predstavlja, saj sta vrednost narave in posledično tudi opravičilo za njeno varstvo določena na osnovi človeških standardov.

Edinstvenost »vsake oblike življenja,« ki je »upravičena do spoštovanja ne glede na njeno vrednost človeku« predvideva preambula Svetovne listine o naravi.¹⁸⁴ Vendar pa nam prebiranje celotnega dokumenta kmalu razkrije, da je Listina v bistvu natančno uravnotežen akt – kar je pogosto značilnost mednarodnopravnih dokumentov s področja varstva okolja¹⁸⁵ – ki

¹⁸⁰ *Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora – CITES* (Washington, D.C., 1973), preambula, 1. odstavek.

¹⁸¹ *Convention on the Conservation of Migratory Species of Wild Animals – CMS* (Bonn, 1979), preambula, 1. odstavek.

¹⁸² *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* (Pariz, 1972), 2. člen.

¹⁸³ *World Charter for Nature* (New York, 1982), 9. člen.

¹⁸⁴ *World Charter for Nature* (New York, 1982), preambula, 3. odstavek.

¹⁸⁵ Ravnotežje med neantropocentričnimi in antropocentričnimi pristopi odsevajo še nekateri drugi pomembnejši dokumenti, kot je npr. Strategija ohranitve sveta, Brundtlandino poročilo in Konvencija o biološki raznovrstnosti. Potegniti črto med pravnimi neantropocentričnimi prizadevanji in razsvetljeno antropocentričnimi je namreč težko, saj je interese človeštva od okolja kot celote skoraj nemogoče ločiti (Alder in Wilkinson 1999: 117; Birnie in Boyle 2002: 5-6, 258).

torej na eni strani priznava inherentno in intrinzično vrednost narave, na drugi pa še vedno poudarja njeno uporabnostno vrednost. Listina namreč zahteva iz intrinzične vrednosti izhajajoče spoštovanje vseh živih bitij, kar nakazuje na biocentrizem. V posameznih določilih se razkriva celo ekocentrizem, saj človeka razume »kot del narave,«¹⁸⁶ ob tem pa poudarja, da morajo biti »populacijske ravni življenjskih oblik /.../ vsaj zadostne za njihovo preživetje, in v ta namen /.../ nujni habitati zaščiteni,«¹⁸⁷ in hkrati predvideva posebno zaščito edinstvenih območij, reprezentativnih primerkov vseh različnih tipov ekosistemov in habitatov redkih ali ogroženih vrst.¹⁸⁸ Je pa v Listini prisotna tudi antropocentrična terminologija, ki se nanaša na opredelitev narave kor »virov /.../, ki jih koristno uporablja človek.«¹⁸⁹ Vendar pa pomena Svetovne listine o naravi nikakor ne gre zanikati. Kljub tej kompleksni mešanici ciljev, ki jo označuje, je namreč prva odprla novo poglavje na področju varstva okolja s tem, ko je odkrito zagovarjala varstvo narave zaradi nje same. In čeprav je nezavezujoča, vseeno predstavlja »pomemben simbolični izraz namena narodov doseči bolj harmoničen in trajnosten odnos med človeštvom in ostalo biosfero – med ljudmi in zemljo.«¹⁹⁰ Njena vplivnost pa se kaže tudi v tem, da se njena etična načela danes odražajo v raznih zavezujočih dokumentih.

Novi pristopi, natančneje neantropocentrični individualizem, dobivajo mesto tudi znotraj mednarodnih aktov, ki se nanašajo na pravice živali.¹⁹¹ Treba pa je opozoriti, da ugodje posameznih živali le redko predstavlja povod za oblikovanje instrumentov pravnega varstva. Mednarodni akti so namenjeni predvsem zaščiti ogroženih in redkih vrstah (Fitzmaurice 2002: 329).¹⁹² Univerzalnega pravnega dokumenta, ki bi varoval živali pred trpljenjem in jim

¹⁸⁶ *World Charter for Nature* (New York, 1982), preambula, 2. odstavek.

¹⁸⁷ *World Charter for Nature* (New York, 1982), 2. člen.

¹⁸⁸ *World Charter for Nature* (New York, 1982), 3. člen.

¹⁸⁹ *World Charter for Nature* (New York, 1982), 4. člen.

¹⁹⁰ L. K. Caldwell: *International Environmental Policy*, 2. izd.. Durham, Duke University Press, 1990. V Sands (2003: 45).

¹⁹¹ Pravice živali predstavljajo enega glavnih problemov in posledično izhodišče kompleksnih razprav znotraj mednarodnega varstva okolja. Vendar se sama, zaradi pomanjkanja prostora, razpravi o pravicah živali ne morem podrobneje posvetiti. Rada bi le opozorila na temeljno vprašanje te razprave in sicer ali so živali opravičene do pravic ali le do človekove moralne dolžnosti. Pri tem je bistvenega pomena, kako sploh pravico razumemo in med kakšnimi pravicami razlikujemo.

¹⁹² Tak primer so kiti, ki so po mnenju nekaterih že skoraj dosegli pravico do življenja (dokončno bi jo dosegli, če bi bil uveljavljen trajen moratorij na kitolovstvo). Vendar pa je treba tovrstnim izjavam pristopati z opreznostjo. Alder in Wilkinson (1999: 117-8) namreč ugotavljata, da je mogoče prepoved kitolovstva razumeti tako na biocentričen (ljudje so tradicionalno spoštovali in občudovali velike kite, jih smatrali za družabne in inteligentne) in ekocentričen način (kiti so ogrožena vrsta in vzdržujejo svoj lastni ekosistem) kot tudi na antropocentričen način (bistveni človeški interesi niso ogroženi, hkrati pa je znanstveno raziskovanje omogočeno z izjemami, ki jih konvencija o kitolovstvu predvideva).

zagotavljal pravice, tako še ni.¹⁹³ Do danes je bilo sprejetih le nekaj konvencij na regionalni ravni, in sicer v okviru Sveta Evrope (SE). Med najbolj znanimi je Evropska konvencija o zaščiti živalskih ljubljencev, ki priznava človekovo »moralno dolžnost spoštovati vsa živa bitja«. ¹⁹⁴ Vendar pa tudi tovrstne konvencije ne gredo dovolj daleč, saj zadevajo ugodje le tistih živali, ki se jih uporablja kot človeške vire ali kot hišne ljubljence. ¹⁹⁵ Birniejeva in Boyle (2002: 558-9) tako upravičeno ugotavljata, da je znotraj globalnega cilja trajnostnega razvoja problematika živalskih pravic še vedno le obrobne pomena.

Vpeljava neantropocentričnih osnov pa je uspešnejša pri osredotočanju na ekosisteme, kar kaže na uveljavljanje bolj holističnih ekocentričnih pristopov k varstvu narave. S tem je intrinzična vrednost priznana biološki raznovrstnosti in ekosistemom, njihovi stabilnosti in kompleksnosti, kar konec koncev ekološko raznovrstnost sploh omogoča. Konvencija o biološki raznovrstnosti, kljub nekaterim močno antropocentričnim idejam, npr. poudarja, »da je temeljna zahteva za ohranitev biološke raznovrstnosti ohranitev ekosistemov in naravnih habitatov *in situ*,« ob tem pa izrazi zavedanje o »intrinzični vrednosti biološke raznovrstnosti« in torej o njenem pomenu za »evolucijo in vzdrževanje sistemov, ki ohranjajo življenje v biosferi«. ¹⁹⁶ Podobno je priznanje medsebojne odvisnosti človeštva in celotnega naravnega sveta, zajeto v pojmu biosfere, implicitno tudi v Okvirni konvenciji ZN o spremembi podnebja, ¹⁹⁷ Protokol o varstvu okolja pa, v premislek o upravljanju z dejavnostmi na Antarktiki, vključuje zaščito narave Antarktike ter z njo povezanih in od nje odvisnih ekosistemov, hkrati pa tudi njeno intrinzično vrednost, vključno z estetsko vrednostjo. ¹⁹⁸ Vsakdanjost omenjanja potrebe po varstvu ekosistemov, v tej ali drugačni obliki, se potrjuje tudi s številnimi drugimi specifičnimi

¹⁹³ Univerzalno deklaracijo o pravicah živali (*Universal Declaration of Animal Rights*) je že leta 1977 sprejela nevladna organizacija Mednarodna liga za pravice živali (*International League of Animal Rights*). Vendar pravnega statusa ni nikoli pridobila. Kljub temu pa je z natančno določitvijo določenih načel varstva živali vseeno služila za zapolnitev pravnih vrzeli (Birnie in Boyle 2002: 556-7).

¹⁹⁴ *European Convention for the Protection of Pet Animals* (Strasbourg, 1987), preambula, 2. odstavek.

¹⁹⁵ Med te konvencije sodijo še Evropska konvencija o varstvu živali med mednarodnim transportom (*European Convention for the Protection of Animals during International Transport* (Paris, 1986)), Evropska konvencija za zaščito živali v vzrejne namene (*European Convention for the Protection of Animals Kept for Farming Purposes* (Strasbourg, 1976)), Evropska konvencija za zaščito živali za zakol (*European Convention for the Protection of Animals for Slaughter* (Strasbourg, 1979)) in Evropska konvencija za zaščito vretenčarjev uporabljenih v eksperimentalne in druge znanstvene namene (*European Convention for the Protection of Vertebrate Animals Used for Experimental and Other Scientific Purposes* (Strasbourg, 1986)). Evropska Unija (EU) pa je sprejela odločitve, s katerimi so te konvencije postale za vse države članice EU zavezujoče (Birnie in Boyle 2002: 558).

¹⁹⁶ *Convention on Biological Diversity* (Rio de Janeiro, 1992), preambula, 1., 2. in 10. odstavek.

¹⁹⁷ *United Nations Framework Convention on Climate Change* (Rio de Janeiro, 1992), preambula, zlasti 2. in 4. odstavek.

¹⁹⁸ *Protocol on Environmental Protection to the Antarctic Treaty* (Madrid, 1991), 3. člen (1) (Okoljevarstvena načela).

pogodbami, na mednarodni in regionalni ravni. Med pomembnejšimi¹⁹⁹ so, že omenjena, Ramsarska konvencija, Konvencija o ohranjanju antarktičnih morskih živih naravnih virov, ki priznava »pomen /.../zaščite integritete ekosistema«,²⁰⁰ Bonska konvencija, ki poziva k sprejetju ukrepov za »varstvo (selitvenih, op. M. M.) vrst in njihovega življenjskega prostora«,²⁰¹ Bernska konvencija, kjer je izpostavljeno »ohranjanje naravnih življenjskih prostorov, kot bistveno za varstvo in ohranitev prosto živečega rastlinstva in živalstva«,²⁰² Sporazum Zveze jugovzhodnih azijskih držav (*Association of South East Asian Nations – ASEAN*) o zaščiti narave in naravnih virov, ki priznava medsebojno odvisnost obstoječo znotraj ekosistema in potrebo po ohranjanju maksimalne genetske raznovrstnosti,²⁰³ Konvencija za zaščito, upravljanje in razvoj morskega in obalnega okolja vzhodnoafriške regije, ki se osredotoča na zagotavljanje ekološkega ravnovesja in hkratno zaščito ter ohranjanje krhkih ekosistemov in redkih ter ogroženih vrst flore in favne²⁰⁴ in še eden bolj zgodnjih primerov, t.j. Sporazum o zaščiti severnih medvedov, ki kljub temu, da je predmet pogodbe konkretna vrsta, poudarja, da je treba posebno pozornost nameniti prav zaščiti habitatov.²⁰⁵ V vseh teh dokumentih je večji pomen pripisan celoti kot pa posameznim naravnim entitetam znotraj te celote, kar odseva vedno večje sprejemanje ekocentričnih pogledov, ki predstavljajo neomejeni dominaciji človeka nad naravo največji izziv. Kot izpostavlja Sands (2003: 616), pa ti sodobni premiki k sprejetju ekosistemskega pristopa kažejo predvsem na omejeno učinkovitost uravnavanja posameznih vrst ali tipov vrst.

Na koncu je treba opozoriti, da so neantropocentrične perspektive ponavadi izražene na splošen način in se pojavljajo predvsem v preambularnih določilih, medtem ko jih je v operativnem delu mednarodnopravnih dokumentov s področja varstva narave le redko opaziti. Bistvo aktov in izvršilni instrumenti so namreč še vedno močno osnovani na antropocentrizmu. Vendar, kot izpostavljata Birniejeva in Boyle (2002: 572), so preambularne določbe vseeno

¹⁹⁹ Nikakor ne gre za popoln seznam, ampak za reprezentativne primere dokumentov mednarodnega varstva okolja.

²⁰⁰ *Convention for the Conservation of Antarctic Marine Living Resources* (Canberra, 1980), preambula, 1. odstavek, tudi II. člen.

²⁰¹ *Convention on the Conservation of Migratory Species of Wild Animals – CMS* (Bonn, 1979), 2. člen (Temeljna načela).

²⁰² Konvencija o varstvu prosto živečega evropskega rastlinstva in živalstva ter njunih naravnih življenjskih prostorov (polni naslov), *Convention on the Conservation of European Wildlife and Natural Habitats* (Bern, 1979), preambula, 6. odstavek, tudi 1. in 3. člen.

²⁰³ *ASEAN Agreement on the Conservation of Nature and Natural Resources* (Kuala Lumpur, 1985), preambula, 4. odstavek in zlasti III. poglavje.

²⁰⁴ *Convention for the Protection, Management and Development of the Marine and Coastal Environment of the Eastern African Region* (Nairobi, 1985), preambula, 4. odstavek, 10. člen.

²⁰⁵ *Agreement on the Conservation of Polar Bears* (Oslo, 1973), 2. člen.

pomembno vodilo namenov posameznih pogodbenih strank pri sprejemanju določenih ukrepov na področju okoljske problematike. Hkrati pa so sklepi izpeljani iz preambul posameznih zavezujočih pogodb za stranke prav tako zavezujoči, kot sklepi izpeljani iz kateregakoli drugega dela te iste pogodbe²⁰⁶ in so kot taki del prispevka k mednarodnemu okoljskemu pravu. Dejansko pa je izrednega pomena že to, da se filozofska oz. etična osnova mednarodnega varstva okolja, čeprav počasi, sploh spreminja, saj bi dolgoročno na zgolj antropocentrični filozofiji osnovano reševanje okoljskih problemov nedvomno vodilo v pogubo, tudi človeštva samega.

3.3. Vloga Religije

Na področje mednarodne okoljske politike in prava pa je stopila tudi religija. Mednarodna skupnost, zlasti različne naravovarstvene skupine, znanstveniki in nekateri prominentni politiki, so namreč pozivali religijske voditelje, naj se odzovejo na okoljsko in razvojno krizo. Tako so npr. leta 1990 v Moskvi, na enem najpomembnejših globalnih forumov o okolju,²⁰⁷ kjer se je zbralo okrog tisoč ljudi iz več kot 83 držav, med njimi tudi bivši generalni sekretar OZN Javier Perez de Cuellar, bivši ameriški podpredsednik Al Gore ter zadnji sovjetski predsednik in predsednik Mednarodnega zelenega križa (*Green Cross International*) Mihail Gorbačov, sklenili, da »'moramo poiskati novo duhovno in etično osnovo za človeške aktivnosti na zemlji'« (Starke 1990: 158-9). Religija je tako našla svoj prostor tudi znotraj razprave o varovanju narave in nedvomno je nekaj najbolj prodornih odgovorov na okoljsko in tudi razvojno krizo prišlo prav od verskih voditeljev največjih religijskih tradicij. Vse med njimi so namreč vključene v različna mednarodna in ekumenska religijska pa tudi sekularna telesa, ki se ukvarjajo z reševanjem globalnega problema okolja. Tako je poleg glavnih konferenc, ki so jih organizirale krščanske cerkve, potekalo tudi nekaj medreligijskih srečanj, kot je bila slovesnost v Assisiju, ki jo je leta 1986 priredil WWF in na kateri so sodelovali predstavniki krščanstva,

²⁰⁶ G. Fitzmaurice: *The Law and Procedure of the International Court of Justice: Treaty Interpretation and Other Points*. 33 *British Yearbook of International Law* 200, 1957. V Birnie in Boyle (2002: 572).

²⁰⁷ Gre za štirinajst globalnih forumov zlasti posvetovalnega pomena, ki so potekali med pripravo Brundtlandinega poročila (Sachs 1995: 45). Moskovska konferenca pa je bistvenega pomena zato, ker so na njej sodelovali vsi svetovno vodilni naravovarstveniki, 'zeleni' politiki, znanstveniki in religijske avtoritete (Starke 1990: 158-9).

tibetanskega budizma, hinduizma, islama in judaizma. WCC je leta 1991 gostila nekaj religijskih posvetovanj glede oblikovanja predloga za Listino o zemlji,²⁰⁸ nekaj medreligijskih dogodkov, katerih so se udeležili budisti, kristjani, hindujci, judje, muslimani, člani japonskih novih religijskih gibanj in šintoisti, pa je potekalo tudi med konferenco OZN o podnebnih spremembah v Kjotu leta 1997 (Hallman 2000: 454). Poleg tega pa UNEP redno sodeluje z vsemi večjimi religijami (Gosling 1990: 97).

Religijske tradicije so nedvomno določale načine, na katere moderne družbe dojemajo in posledično vplivajo na okolje. Nafziger (1999: 161) celo izpostavlja, da so religijske institucije in doktrine pomagale oblikovati in razviti moderno mednarodno pravo. Vseeno pa je danes splošno sprejeto, da se je na začetku moderne dobe v mnogih družbah razvil dualizem med religijskim in sekularnim življenjem, s čimer je neposredni vpliv religije na mednarodno pravo v glavnem izginil. Čeprav je religija začela kot pomembna družbena sila, se preoblikovala v filozofijo, preživi v sedanjosti predvsem kot vir in niz načel (Kennedy 1999: 146, 150). Lep primer je prav mednarodno okoljsko pravo, kjer se odsevajo judovsko-krščanske vrednote, kot nazorno predstavlja pojem 'skupne dediščine človeštva', ki je vplival tudi na mednarodno okoljsko pravo, pomorsko pravo in pravni status Antarktike (Nafziger 1999: 164). Čeprav se religijski vpliv na mednarodno politiko in pravo prek posameznih religijskih institucij in religijsko motiviranih posameznikov še naprej izvršuje, pa je ta izredno omejen. Religija je postopoma izgubila bistvene dele svojega prejšnjega vpliva na družbeno življenje. Odločanje v modernih sekularnih družbah namreč sloni na racionalnih osnovah (Halman in Pettersson 2003: 52). Iz tega pa izhaja prva omejitev religijske etike narave kot osnove mednarodnega varstva okolja. Problem, s katerim se sooča katerakoli etika osnovana ne religiji, je njena omejenost na skupino vernikov. Če se pri tem osredotočim na etiko skrbnišva, ki ji tudi sicer v svojem diplomskem delu namenjam največ pozornosti, lahko izpostavim, da predstavlja verovanje v transcendentnega boga njen inherentni element. Prav to pa se izkaže za njeno temeljno praktično težavo. Kritiki namreč pogosto poudarjajo, da etika skrbništva ni dovolj radikalna za soočanje z okoljsko krizo, saj človeku, kljub omejitvam, še vedno pripisuje posebno mesto, naravo pa še

²⁰⁸ V poročilu Naša skupna prihodnost so pripravljavci pozvali k pripravi nove listine, ki bi podkrepila in razširila obstoječa načela ter opredelila nove norme za sožitje človeka in drugih oblik življenja na skupnem planetu, torej načela trajnostnega razvoja. Leta 1994 sta pobudo za pripravo Listine o zemlji obnovila in prevzela Maurice Strong, generalni sekretar UNCED in predsednik Sveta za ohranitev zemlje (*Earth Council*) ter Mihail Gorbačov, predsednik Mednarodnega zelenega križa. Leta 1997 je bila za nadzor projekta za pripravo Listine ustanovljena Komisija za Listino o zemlji (*Earth Charter Commission*) v kateri je 23 predstavnikov iz vsega sveta. Zadnji osnutek listine so člani komisije potrdili marca 2000 v Parizu na sedežu UNESCO. (Earth Charter Initiative 2004)

vedno razume kot vir, podrejen človeškim interesom. Vendar pa njeni zagovorniki poudarjajo, da bolj radikalna biocentrizem in ekocentrizem zajemata dilemo moralne reciprocitete, ki pa jo prav etika skrbništva, zaradi s strani boga pripisanega posebnega položaja človeku, uspešno razreši, hkrati pa aksiološko praznino, ki nastane pri iskanju objektivnega vira intrinzične vrednosti, kot nezainteresiran opazovalec zapolni bog.²⁰⁹ Ideja o bogu je torej za učinkovitost na religiji osnovane etike narave odločilna, kar pa posledično pomeni, da za nevernike ni prepričljiva. Kot ugotavlja Petersonova (2003: 332), se tako »ena ključnih prednosti modelov skrbništva pojavi tudi kot ovira za njihovo posploševanje na sekularno občinstvo«.

Sekularizacija, ki je religijo oropala njene družbene in javne funkcije, pa ni edini problem, s katerim se ta, kot potencialni vir osnove mednarodnega varstva okolja, sooča. Nauki, ki jih določena religija oblikuje, in različni tipi religijskih praks so lahko povsem v nasprotju z okoljevarstvenimi prizadevanji. Največkrat izpostavljena primera so religijske prakse nekaterih domorodnih ljudstev in judovska groteskna metoda ubijanja živali. Neskladnost mednarodnega okoljskega prava in religijskih naukov pa se je nazorno pokazala tudi na mednarodni konferenci o prebivalstvu in razvoju v Kairu, kjer je bilo med nevladnimi organizacijami aktivnih tudi mnogo cerkvenih skupin. Vatikan in nekateri konzervativni muslimanski narodi so takrat dejansko edini popolnoma nasprotovali kontracepciji in splavu kot oblikama omejevanja rojstev in posledično zmanjševanja števila svetovnega prebivalstva, ki nedvomno predstavlja enega od pomembnejših okoljskih problemov. Čeprav na sam izid konference ta stališča niso vplivala, pa so zaradi svojega teološkega pristopa k problemu na čelu preprečevanja implementacije učinkovitih sredstev omejevanja rojstev (Gillespie 2000: 78). Svojevrstno omejitev religij pa predstavlja nadalje tudi neseznanjenost velike večine vernikov z religijskimi nauki, ki so naravi naklonjeni in so kot taki osnova etiki narave, ter s tem povezana vrzel, ki nastane med religijo in prakso.²¹⁰ Razprava o religijski etiki narave je namreč še vedno v večji meri omejena le na krog teologov, medtem ko je na lokalni ravni še precej neznana. Kot zadnjo omejitev pa je treba izpostaviti še samo naravo verskih tekstov, ki lahko omogoča, kot smo videli, bolj ali manj naravi naklonjene interpretacije. Iz tega izhajajo tudi nestrinjanja med različnimi denominacijami znotraj posamezne religijske tradicije, kar onemogoča oblikovanje trdnejše in bolj prepričljive etike narave.

²⁰⁹ Baird J. Callicott: *Earth's Insights: Multicultural Environmental Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. Berkeley, University of California Press, 1994. V Peterson (2003: 331).

²¹⁰ Prim. opomba 113.

Kljub tem omejitvam, s katerimi se iz religije izhajajoča etika narave sooča, pa ostaja religija vseeno pomemben, celo nepogrešljiv, del multidisciplinarnega pristopa k reševanju globalnih okoljskih problemov. Za korenito spremembo v človekovih odnosih z naravo je namreč temeljnega pomena preoblikovano pojmovanje narave. Prav tu pa vloga religije pridobi svojo vrednost in pomen.

Zaključek

Narava ne more pobegniti očem, skozi katere je interpretirana in konstruirana. Zato ne more ostati zgolj objektivna in univerzalno dojeta kreacija, ampak postane predvsem konstrukt družbe ter kot taka odseva zgodovinsko in kulturno določene lastnosti te družbe. Človek je namreč v prvi vrsti kulturno in družbeno bitje, ki realnost spoznava in hkrati konstruira na kulturno in družbeno pogojen način. Posledično ta kulturna in zgodovinska specifičnost v dojemanju in pojmovanju narave, ki izraža temeljne vrednote in etiko določene družbe, opredeljuje tudi odnos posameznikov do narave in usmerja njihovo delovanje, ki lahko vodi v degradacijo narave, lahko pa do nje izkazuje moralno spoštovanje. Pomembna značilnost, na tak način družbeno epistemološko konstruirane narave, pa je tudi njena podvrženost spremembam. Družbene reference – v obliki dogovorov med glavnimi akterji neke družbe v časovnem obdobju – na osnovi katerih je narava opredeljena, se namreč skozi čas in prostor spreminjajo, kar povzroči preoblikovanje dojemanja narave, posledično pa tudi samega odnosa človeka do narave.

Od različnega razumevanja narave pa je navsezadnje odvisen tudi način pristopanja k reševanju okoljskih problemov, njegova podvrženost spremembam pa se odseva v zgodovini in razvoju področja mednarodne okoljske politike in prava. Vrednost, ki je naravi in njenim posameznim delom pripisana in ki nujno izhaja iz različnega družbeno in kulturno pogojenega konstruiranja narave, je namreč odločilna za oblikovanje različnih pristopov ali okoljskih filozofij, ki tvorijo osnovo in izražajo namen tistih pravnih dokumentov, kateri zadevajo zaščito in ohranjanje narave. Pregled pomembnejših dokumentov s področja mednarodnega varstva okolja pokaže, da ostaja na mednarodni ravni prevladujoč, predvsem v svojih razsvetljeni in razširjeni obliki, antropocentrični pristop, saj ostaja človek v središču prizadevanj okoljske politike. To je ponazorjeno zlasti z največjo učinkovitostjo mednarodnega prava v razmerju do preprečevanja onesnaževanja, v glavnem zaradi varovanja človekovega blagostanja, pravne zaščite in ohranjanja pa so deležni skoraj izključno le tisti deli narave, ki imajo za človeka instrumentalno vrednost, torej neko korist. V tem kontekstu je torej okolje v prvi vrsti smatrano za naravni vir, ki je namenjen izkoriščanju, in tudi zaščita je posledično usmerjena v ohranjanje teh virov, v omogočanje njihovega nadaljnjega izkoriščanja. Tovrstno pojmovanje in motivacijski moment mednarodnega varstva okolja pa se nanaša celo na prostoživeče živalske

in rastlinske vrste. Prav tako se ugodje živali pri kodifikaciji načel varstva narave le redko upošteva. Mednarodnopravni dokumenti so namenjeni predvsem zaščiti ogroženih in redkih vrst ter tistih živali, ki se jih uporablja kot človeške vire ali kot hišne ljubljence. Antropocentrično osnovo pa je prevzel tudi pojem trajnostnega razvoja, ki se je uveljavil kot danes temeljno vodilo oblikovanja in nadaljnega razvoja mednarodnega okoljskega prava.

Kljub temu prevladujočemu trendu znotraj področja mednarodne okoljske politike in prava, pa so nekatera prizadevanja za zaščito in ohranjanje narave, zlasti tista, ki so sledila stockholmski deklaraciji iz začetka 70-ih let 20. stoletja, osnovana na pristopih, ki izhajajo iz inherentne in intrinzične vrednosti narave in njenih posameznih delov. Neantropocentrični individualizem, predvsem v obliki moralnega upoštevanja živali pa tudi vse življenje obsegajočega biocentrizma, in holistični ekocentrizem sta tako neposredni posledici potrebe po ponovni osmislitvi človekovega odnosa do narave v smeri razširitve polja moralnega spoštovanja prek meja človeških skupnosti. To pa vključuje tudi drugačno dožemanje oz. družbeno konstrukcijo narave, ki se kaže prav v priznavanju inherentne, ponavadi z estetsko vrednostjo povezane, in intrinzične vrednosti, ki pojmuje naravo in njene dele kot vredne same po sebi. Posledično drugačne pristope k zaščiti in ohranjanju naravnega sveta je mogoče identificirati v številnih dokumentih različnih področij znotraj mednarodnega varstva okolja, ki kot taki vodijo tudi v precej drugačno reševanje okoljskih problemov od splošno uveljavljenih. Prva tovrstna prizadevanja so zagovarjala načelo, da ima narava inherentno oz. estetsko vrednost in je tako upravičena do zaščite, kljub temu, da neposredne koristi za človeka nima. Vendar pa ta pristop k varstvu okolja bistvenega premika od antropocentrizma ne predstavlja, saj vrednost posameznih delov narave v tem smislu še vedno izhaja predvsem iz človeških standardov. Večji izziv okoljevarstvu predstavlja uvajanje intrinzične vrednosti, tako posameznim entitetam kot celotnim ekosistemom. Neantropocentrični individualizem, čeprav v močno rudimentarni in omejeni obliki, dobiva mesto predvsem na regionalni ravni, v okviru Sveta Evrope in sicer znotraj mednarodnopravnih dokumentov, ki so namenjeni varstvu pravic živali. Vpeljava neantropocentričnega fokusa je še bolj poudarjena in uspešnejša z ozirom na ekosisteme, kar kaže na bolj holistične ekocentrične pristope k varstvu narave. S tem je večji pomen pripisan celoti, kot pa njenim posameznim delom, intrinzična vrednost pa v tem smislu priznana predvsem biološki raznovrstnosti ter s tem povezanemu ohranjanju stabilnosti in kompleksnosti ekosistemov. Na splošno pa pregled dokumentov s področja varstva okolja

razkrije, da so ti v glavnem natančno uravnoteženi akti, ki na eni strani priznavajo inherentno ali/in intrinzično vrednost naravnega sveta, na drugi pa odsevajo antropocentričnost s tem, ko poudarjajo njeno uporabno vrednost. Pri tem pa osnova mednarodnega okoljskega prava v glavnem ostaja antropocentrična, saj se operativni jezik dokumentov pretežno osredotoča na človeka in varovanje človekovih koristi, medtem pa so nenatropocentrične perspektive izražene na bolj splošen način in predvsem v preambularnih določilih. Vendar pa bi bilo omalovaževanje uveljavljanja neantropocentričnih pristopov povsem neprimerno in pravzaprav napačno. Treba je namreč poudariti, da je mednarodno pravo, tudi tisto, ki se nanaša na probleme okolja, nenehno razvijajoč se sistem, ki zaradi usklajevanja zelo različnih interesov cele vrste akterjev za spremembe ponavadi potrebuje mnogo dlje časa, kot jih lahko kakršnakoli analitična razprava zajame in predvideva. To je še zlasti res v primeru problematike varstva okolja, ki bi za svojo učinkovito razrešitev na dolgi rok zahtevala korenito preoblikovanje na svetovni ravni prevladujočega zahodnega vrednostnega sistema. Zato je že sam premik v smer neantropocentričnih pristopov, ki kaže na obstoj določene volje mednarodne skupnosti ukrepati na 'pravi' način, izrednega pomena.

Razumevanje narave kot epistemološko družbeno konstruirane pa mi je po drugi strani omogočilo v razpravo o mednarodnem varstvu okolja vključiti religijo, kot eno od osnovnih vrednostnostrukturnih form človekovega delovanja. Izkazalo se je, da vloge religije pri oblikovanju človekovega odnosa do narave in načel mednarodnega okoljskega prava ne moremo opredeliti enostransko in povsem konsistentno. Religija, konkretno krščanska tradicija, je nedvomno odigrala bistveno vlogo pri razvoju danes prevladujoče antropocentrične konstrukcije narave, ki konec koncev, kot smo videli, v svoji šibki obliki tvori tudi temelj mednarodnega varstva okolja. V bibliji je namreč mogoče najti nastavke, ki vodijo v oblikovanje take religiozne konstrukcije narave, ki človeka postavlja nad naravo, ga iz nje celo iztrga kot gospodarja vsega živega in neživega. Ti nastavki so v zgodovini krščanstva večkrat prišli do izraza, zlasti pri teologijah, na katere je vplivala grška misel in so kot take uveljavljale dualizem med duhom in materijo. Vendar pa so na njihovo oblikovanje vplivale predvsem družbene okoliščine časa, v katerih so se te teologije razvijale. Pri tem sta bili še posebno pomembni avguštinska in tomistična misel, v normativno ogrodje katerih so ostale ujete kasnejše intelektualne sile, kot sta renesančna filozofija in razsvetljenstvo, ki so srednjeveško teologijo nadomestile, racionalizem in utilitarizem ter izhajajoči materializem pa privedle do njihove

skrajne oblike, kar je posledično privedlo do skoraj neomejene degradacije narave. Dejansko je torej krščanski antropocentrizem postal dejaven, kljub pomembni vlogi cerkve v srednjem veku, šele s spremenjenimi družbenimi okoliščinami, nastalimi z rojstvom moderne znanosti in tehnologije. S tem pride vloga krščanstva pri oblikovanju odnosa človeka do narave do izraza. Na oblikovanje kartezijske antropocentrične družbene konstrukcije narave, ki poudarja človekovo ločenost od narave, daje s tem dovoljenje za njeno uničevanje in vodi do še danes prevladujočega človekovega odnosa do naravnega sveta – antropocentrizem je namreč še danes splošno sprejeta in nereflektirano privzeta perspektiva – je krščanstvo vplivalo na način, da mu je, povsem nenamensko, ponudilo religijsko izhodišče, za njegov razvoj pa ni predstavljalo ovire.

Vloga religije pri oblikovanju modernih industrijskih družb in konkretno pri oblikovanju spremenjenega odnosa človeka do narave ter posledično tudi načel oz. filozofske osnove mednarodnega okoljskega prava in politike pa je manj jasna in spoznavna kot v tradicionalnih družbah. V mnogih družbah, predvsem tistih, kamor je prodrla zahodna civilizacija, je v zadnjih tristo letih prisotno ločevanje religije od države, s tem pa razvoj dualizma med religijskim in sekularnim življenjem, s čimer je religija bistvene elemente svojega prejšnjega vpliva na družbeno življenje izgubila. S tem pa se je omejila tudi njena vloga pri širši opredelitvi odnosa človeka do narave in torej pri oblikovanju splošno sprejemljive etike narave, ki bi lahko predstavljala podlago učinkoviti okoljevarstveni politiki. Čeprav si posamezni z religijo motivirani posamezniki in razne religijske institucije prizadevajo izvrševati vpliv na oblikovanje mednarodnopravnih načel na področju varstva okolja, pa vseeno o dejanskem obstoju neposrednega vpliva več ne moremo govoriti. Pa tudi posreden vpliv se kaže v zelo omejeni obliki in sicer bi lahko o posrednem vplivu religije, pa še to pretežno le krščanstva, govorili predvsem v smislu, da ima antropocentrizem in torej vrednote zahodnega sveta, ki predstavljajo osnovo oblikovanja mednarodne okoljske politike in prava, svoje korenine v krščanski antropocentrični konstrukciji narave, oz. izhajajo iz teologije, kot so jo razlagali v srednjem veku. Kljub tej omejenosti v vlogi – pri tem je treba upoštevati tudi nasprotja, ki včasih nastanejo med teologijo in okoljevarstvenimi prizadevanji, pa tudi trenutno neseznanjenost velike večine vernikov z naravi naklonjenimi religijskimi nauki – se izkaže, da bi bila izključitev religije iz celotne razprave o okoljski problematiki vseeno napačna. Okoljska kriza, zaradi svoje kompleksnosti, potrebuje za svojo rešitev multidisciplinaren pristop, ki poleg prava

ter novih znanstvenih spoznanj in pristopov vključuje tudi ali predvsem duhovno preobrazbo, ki kliče po aktivnem novem razmišljanju o vrednotah. Znotraj te razprave se pokaže pomen religij, ki kljub temu, da so svojo prejšnjo vlogo večinoma izgubile, ostajajo ene od pomembnejših vrednostnostrukturnih form. Hkrati ni zanemarljivo niti dejstvo, da se na okoljsko krizo z oblikovanjem svojevrstnih etik narave tudi uspešno odzivajo. Religijske etike so navsezadnje ene od etik narave, s svojimi prednostmi in pomanjkljivostmi ter kot take ob sekularnih razmišljanjih prispevajo k razpravi, kako se s krizo, ki ogroža obstoj narave in njenih delov, tudi nas samih, upešno soočiti.

Viri

- Akvinski, Tomaž (Thomas Aquinas), *Summa Contra Gentiles* (An Annotated Translation with some Abridgement). [Http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/gc.htm](http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/gc.htm) (15. 2. 2004).
- Akvinski, Tomaž (Thomas Aquinas), *The Summa Theologica (Summa Theologiae)* (izd. Benziger Bros., 1947; prevod Fathers of the English Dominican Province). [Http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html](http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html) (15. 2. 2004).
- Alder, John in David Wilkinson (1999) *Environmental Law and Ethics* (zbirka *Macmillan Law Masters*). Basingstoke, London: Macmillan Press.
- Attfield, Robin (2001) Christianity. V Dale Jamieson (ur.) *A Companion to Environmental Philosophy* (zbirka *Blackwell Companions to Philosophy*), 96-110. Malden (Mass.), Oxford: Blackwell.
- Avguštin (Aurelius Augustinus) (1972) *Knjiga o veri, upanju in ljubezni (Enchiridion)* (prevedel Franc Ksaver Lukman), 2. izd.. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.
- Avguštin (Aurelius Augustinus) (2003) *Izpovedi* (prevedel Anton Sovre, avtorja dodatnega besedila Jakob Šolar, Kajetan Gantar), ponatis izd. iz leta 1991. Celje: Mohorjeva družba.
- Avguštin (Aurelius Augustinus), *The City of God (De civitate dei)*. [Http://www.newadvent.org/fathers/1201.htm](http://www.newadvent.org/fathers/1201.htm) (15. 2. 2004).
- Baker, Susan, Maria Kousis, Dick Richardson in Stephen Young (1997) Introduction: the Theory and Practice of Sustainable Development in EU perspective. V Susan Baker *et al.* (ur) *The Politics of Sustainable Development: Theory, Policy and Practice within the European Union* (zbirka *Global Environmental Change Series*), 1-40. London, New York: Routledge.
- Berger, Peter L. in Thomas Luckmann (1988) *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja* (prevedel Aleš Debeljak). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Bernard, Rosemarie (1998) Shinto and Ecology: Practice and Orientations to Nature. *Earth Ethics* 10(1) (Fall 1998), <http://environment.harvard.edu/religion/religion/shinto/index.html> (15. 4. 2003).

- Berry, Wendell (1998) *The Gift of Good Land*. V Richard George Botzler in Susan Jean Armstrong (ur.) *Environmental ethics: divergence and Convergence*, 2. izd., 221-228. Boston (Mass.): McGraw-Hill.
- Bhaskar, Roy (1997) *A Realist Theory of Science*. London, New York: Verso.
- Binde, Per (2001) Nature in Roman Catholic Tradition. *Anthropological Quarterly* 74(1), 15-27.
- Birnie, Patricia W. in Alan E. Boyle (2002) *International Law and the Environment*, 2. izd.. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bocking, Brian (2003) Japanese Religions. V Richard C. Foltz (ur.) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*, 247-251. Canada: Thomson/Wadsworth.
- Botzler, Richard George in Susan Jean Armstrong, ur. (1998) *Environmental ethics: divergence and Convergence*, 2. izd.. Boston (Mass.): McGraw-Hill.
- Bowker, John, ur. (1997) *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bramwell, Anna (1994) *The Fading of the Greens: the Decline of Environmental Politics in the West*. New Haven, London: Yale University Press.
- Chapple, Christopher Key (1998) Hinduism, Jainism, and Ecology. *Earth Ethics* 10(1) (Fall 1998), <http://environment.harvard.edu/religion/religion/hinduism/index.html> (15. 4. 2003).
- Chapple, Christopher Key (2000) "Introduction". V Christopher Key Chapple in Mary Evelyn Tucker (ur.) *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [Http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/hinduint.html](http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/hinduint.html) (15. 4. 2003).
- Chapple, Christopher Key (2001) Jainism and Buddhism. V Dale Jamieson (ur.) *A Companion to Environmental Philosophy (zbirka Blackwell Companions to Philosophy)*, 52-66. Malden (Mass.), Oxford: Blackwell.
- Chapple, Christopher Key (2002) "Introduction". V Christopher Key Chapple (ur.) *Jainism and Ecology: Nonviolence in the Web of Life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [Http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/jainint.html](http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/jainint.html) (15. 4. 2003).
- Chryssavgis, John (2000) The World of the Icon and Creation: An Orthodox Perspective on Ecology and Pneumatology. V Dieter T. Hessel in Rosemary Radford Ruether (ur.)

- Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, 83-96. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Clark, Stephen R. L. (1994) Global Religion. V Robin Attfield in Andrew Belsey (ur.) *Philosophy and the natural environment*, 113-128. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cobb, John (1994) Ecology, Ethics, and Theology. V Herman E. Daly in Kenneth Neal Townsend (ur.) *Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics*, 5. izd., 211-227. Cambridge (Mass.), London (UK): The MIT Press: Massachusetts Institute of Technology.
- De Silva, Lily (1998) The Buddhist Attitude toward Nature. V Richard George Botzler in Susan Jean Armstrong (ur.) *Environmental ethics: divergence and Convergence*, 2. izd., 284-290. Boston (Mass.): McGraw-Hill.
- Demeritt, David (2002) What is the 'Social Construction of Nature'? A Typology and Sympathetic Critique. *Progress in Human Geography* 26(6), 767-790.
- Denny, Frederick M. (1998) Islam and Ecology: A Bestowed Trust Inviting Balanced Stewardship. *Earth Ethics* 10(1) (Fall 1998), <http://environment.harvard.edu/religion/religion/islam/index.html> (15. 4. 2003).
- Des Jardins, Joseph R. (1997) *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*, 2. izd.. Belmont etc.: Wadsworth Publishing Company.
- Descola, Philippe (1996) Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. V Philippe Descola in Gísli Pálsson (ur.) *Nature and society: anthropological perspectives*, 1. izd., 82-102. London, New York: Routledge.
- Descola, Philippe in Gísli Pálsson (1996) Introduction. V Philippe Descola in Gísli Pálsson (ur.) *Nature and society: anthropological perspectives*, 1. izd., 1-21. London, New York: Routledge.
- DeWitt, Calvin B. (2003) The Three Big Questions. V Richard C. Foltz (ur.) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*, 349-355. Canada: Thomson /Wadsworth.
- Diamond, Jared M. (1992) *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*. London: Vintage.
- Dickens, Peter (1996) *Reconstructing nature: Alienation, Emancipation and the Division of Labour*. London, New York: Routledge.

- Dombrowski, Daniel A. (2002) Bears, Zoos, and Wilderness: The Poverty of Social Constructionism. *Society & Animals* 10(2), 195-202.
- Dwivedi, O. P. (2001) Classical India. V Dale Jamieson (ur.) *A Companion to Environmental Philosophy (zbirka Blackwell Companions to Philosophy)*, 37-51. Malden (Mass.), Oxford: Blackwell.
- Dwyer, Peter D. (1996) The Invention of Nature. V Roy Ellen in Katsuyoshi Fukui (ur.) *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, 157-186. Oxford, Washington: Berg.
- Eckersley, Robyn (1995) *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*. London: UCL Press.
- Eden, Sally (2001) Environmental Issues: Nature versus the Environment? *Progress in Human Geography* 25(1), 79-85.
- Eder, Klaus (1996) *The Social Construction of Nature: A Sociology of Ecological Enlightenment* (prevedel in dodatno besedilo napisal Mark Ritter). London etc.: Sage Publication.
- Ellen, Roy (1996) Introduction. V Roy Ellen in Katsuyoshi Fukui (ur.) *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, 1-34. Oxford, Washington: Berg.
- Engel, J. Ronald (1990) Introduction: The Ethics of Sustainable Development. V J. Ronald Engel and Joan Gibb Engel (ur.) *Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*, 1-23. London: Belhaven.
- Ferry, Luc (1998) *Novi ekološki red: drevo, žival in človek* (prevedla Simona Križaj-Pochat, avtor dodatnega besedila Luka Omladič), 1. izd.. Ljubljana: Krtina.
- Fink, Daniel B. (1998) Judaism and Ecology: A Theology of Creation. *Earth Ethics* 10(1) (Fall 1998), <http://environment.harvard.edu/religion/religion/judaism/index.html> (15. 4. 2003).
- Fitzmaurice, Malgosia A. (2002) *International Protection of the Environment (zbirka Recueil des cours: collected courses of the Hague Academy of International Law; 293, 2001)*. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Foltz, Richard C., ur. (2003) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*. Canada: Thomson/Wadsworth.

- Fox, Matthew T. (1998) Creation Spirituality. V Richard George Botzler in Susan Jean Armstrong (ur.) *Environmental ethics: divergence and Convergence*, 2. izd., 228-235. Boston (Mass.): McGraw-Hill.
- Geertz, Clifford (1973) Religion As a Cultural System. V Clifford Geertz (avtor) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 87-125. New York: Basic Books.
- Gerber, Judith (1997) Beyond Dualism – The Social Construction of Nature and the Natural and Social Construction of Human Beings. *Progress in Human Geography* 21(1), 1-17.
- Gillespie, Alexander (2000) *International Environmental Law, Policy and Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Gosling, David (1990) Religion and the Environment. V D. J. R. Angell, J. D. Comer in Matthew L. N. Wilkinson (ur.) *Sustaining Earth: Response to the Environmental Threat*, 97-107. London: Macmillan.
- Grnič, Vekoslav (1992) *Kristjan pred izzivi časa*. Maribor: Mariborski tisk.
- Hacking, Ian (1998) On Being More Literal about Construction. V Irving Velody in Robin Williams (ur.) *The Politics of Constructionism*, 48-68. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publication.
- Hacking, Ian (1999) *The Social Construction of What?* Cambridge, London: Harvard University Press.
- Hallman, David G. (2000) Climate Change: Ethics, Justice, and Sustainable Community. V Dieter T. Hessel in Rosemary Radford Ruether (ur.) *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, 453-471. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Halman, Loek in Thorleif Pettersson (2003) Differential Patterns of Secularization in Europe: Exploring the Impact of Religion on Social Values. V Loek Halman in Ole Riis (ur.) *Religion in Secularizing Society: the Europeans' Religion at the End of the 20th Century*, 48-75. Leiden, Boston: Brill.
- Hannigan, John A. (1995) *Environmental Sociology: A Social Constructionist Perspective*, 1. izd. London, New York: Routledge.
- Haq, S. Nomanul (2001) Islam. V Dale Jamieson (ur.) *A Companion to Environmental Philosophy (zbirka Blackwell Companions to Philosophy)*, 111-129. Malden (Mass.), Oxford: Blackwell.

- Haraway, Donna J. (1999) *Opice, kiborgi in ženske: reinvenčija narave* (prevedli Valerija Vendramin in Tina Potrato). Ljubljana: Študentska založba.
- Hay, Denys (1995) *Evropa: rojstvo ideje* (prevedla Seta Knop; spremna beseda Tomaž Mastnak). Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Hiebert, Theodore (2000) The Human Vocation: Origins and Transformations in Christian Traditions. V Dieter T. Hessel in Rosemary Radford Ruether (ur.) *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, 135-154. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ingold, Tim (1996) Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment. V Roy Ellen in Katsuyoshi Fukui (ur.) *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, 117-156. Oxford, Washington: Berg.
- Ip, Po-Keung (1998) Taoism and the Foundation of Environmental Ethics. V Richard George Botzler in Susan Jean Armstrong (ur.) *Environmental ethics: divergence and Convergence*, 2. izd., 290-296. Boston (Mass.): McGraw-Hill.
- Izzi Deen (Samarrai), Mawil Y. (1998) Islamic Environmental Ethics, Law, and Society. V Richard George Botzler in Susan Jean Armstrong (ur.) *Environmental ethics: divergence and Convergence*, 2. izd., 235-242. Boston (Mass.): McGraw-Hill.
- Johnson, Elizabeth A. (2000) Losing and Finding Creation in the Christian Tradition. V Dieter T. Hessel in Rosemary Radford Ruether (ur.) *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, 3-21. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kalland, Arne (2003) Culture in Japanese Nature. V Richard C. Foltz (ur.) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*, 260-267. Canada: Thomson /Wadsworth.
- Katz, Eric (2001) Judaism. V Dale Jamieson (ur.) *A Companion to Environmental Philosophy (zbirka Blackwell Companions to Philosophy)*, 81-95. Malden (Mass.), Oxford: Blackwell.
- Keller, Catherine (2000) The Lost Fragrance: Protestantism and the Nature of What Matters. V Harold G. Coward in Daniel C. Maguire (ur.) *Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology*, 79-93. Albany (N.Y.): State University of New York Press.

- Kennedy, David (1999) Images of Religion in International Legal Theory. V Mark W. Janis in Carolyn Evans (ur.) *Religion and International Law*, 145-153. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Kirn, Andrej (1994) Od antropocentrične k ekocentrični etiki. V Avguštin Lah (ur.) *Okolje v Sloveniji*, 27-36. Ljubljana : Tehniška založba Slovenije
- Knitter, Paul F. (2000) Conclusion: An Interreligious Common Front and Common Hope. V Harold G. Coward in Daniel C. Maguire (ur.) *Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology*, 15-28. Albany (N.Y.): State University of New York Press.
- Kubálková, Vendulka (2001) A Constructivist Primer. V Vendulka Kubálková (ur.) *Foreign Policy in a Constructed World*, 57-76. Armonk (N.Y.): M. E. Sharpe.
- Lai, Karyn L. (2001) Classical China. V Dale Jamieson (ur.) *A Companion to Environmental Philosophy (zbirka Blackwell Companions to Philosophy)*, 21-36. Malden (Mass.), Oxford: Blackwell.
- Lakoff, George (1990) *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leopold, Aldo (1998) The Land Ethics. V Donald VanDeVeer in Christine Pierce (ur.) *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*, 2. izd., 175-84. Belmont etc.: Wadsworth Publishing Company.
- Linzey, Andrew (1998) For God So Loved the World. V Donald VanDeVeer in Christine Pierce (ur.) *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*, 2. izd., 55-58. Belmont etc.: Wadsworth Publishing Company.
- Loy, David. R. (2000) The Religion of the Market. V Harold G. Coward in Daniel C. Maguire (ur.) *Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology*, 15-28. Albany (N.Y.): State University of New York Press.
- Macnaghten, Phil in John Urry (1995) Toward a Sociology of Nature. *Sociology* 29(2), 203-220.
- Maguire, Daniel C. (2000) Introduction. V Harold G. Coward in Daniel C. Maguire (ur.) *Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology*, 1-13. Albany (N.Y.): State University of New York Press.
- Marangudakis, Manussos (2001) The Medieval Roots of Our Ecological Crisis. *Environmental Ethics* 23(3), 243-260.

- McFague, Sallie (2000) An Ecological Christology: Does Christianity Have It?. V Dieter T. Hessel in Rosemary Radford Ruether (ur.) *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, 29-45. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- McKibben, Wiliam (1989) *The End of Nature*. New York: Random House.
- Merchant, Carolyn (1990) *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*, 1. izd. 1980. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Merchant, Carolyn (1992) *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York, London: Routledge.
- Merchant, Carolyn (1996) *Earthcare: Women and the Environment*. New York: Routledge.
- Midgley, Mary (2000) Individualism and the concept of Gaia. *Review of International Studies* 26, 29-44.
- Miller, James (1998) Daoism and Ecology. *Earth Ethics* 10(1) (Fall 1998), <http://environment.harvard.edu/religion/religion/daoism/index.html> (15. 4. 2003).
- Moore, Robert J. (1990) A new Christian reformation. V J. Ronald Engel and Joan Gibb Engel (ur.) *Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*, 104-113. London: Belhaven.
- Múnera, Alberto S. J. (2000) New Theology on Population, Ecology, and Overconsumption from the Catholic Perspective. V Harold G. Coward in Daniel C. Maguire (ur.) *Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology*, 65-77. Albany (N.Y.): State University of New York Press.
- Murray, Alexander (1992) Nature and man in the Middle Ages. V John Torrance (ur.) *The Concept of Nature (zbirka The Herbert Spencer lectures)*, 25-62. Oxford etc.: Oxford University Press, Clarendon Press.
- Naess, Arne (1990) Sustainable Development and Deep Ecology. V J. Ronald Engel and Joan Gibb Engel (ur.) *Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*, 87-96. London: Belhaven.
- Nafziger, James A. R. (1999) The Functions of Religion in the International Legal System. V Mark W. Janis in Carolyn Evans (ur.) *Religion and International Law*, 155-176. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.

- Narayanan, Vasudha (2003) Water, Wood, and Wisdom: Ecological Perspectives from the Hindu Traditions. V Richard C. Foltz (ur.) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*, 130-143. Canada: Thomson/Wadsworth.
- Nash, Roderick Frazier (1989) *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Madison, London: The University of Wisconsin Press.
- Nasr, Seyyed Hossein (2000) Duhovna kriza sodobnega človeka (intelektualni in zgodovinski vzroki) (prevedel Vasja Bratina). *Sodobnost* 48(6), 1030-1048.
- Nasr, Seyyed Hossein (2000) The Spiritual and Religious Dimensions of the Environmental Crisis. *The Ecologist* 30(1), 18-20.
- Nasr, Seyyed Hossein (2003) The Problem. V Richard C. Foltz (ur.) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*, 20-30. Canada: Thomson/Wadsworth.
- Norton, Bryan G. (1998) Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. V Richard George Botzler in Susan Jean Armstrong (ur.) *Environmental ethics: divergence and Convergence*, 2. izd., 313-5. Boston (Mass.): McGraw-Hill.
- Ošljaj, Borut (1999) *Homo diaphoricus: uvod v filozofsko antropologijo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.
- Ošljaj, Borut (2000) *Človek in narava: osnove diaforične etike narave*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Page, Ruth (1993) The Bible and the Natural World . V Elizabeth Breuilly in Martin Palmer (ur.) *Christianity and Ecology*, 20-34. London, New York: Cassell Publishers Limited.
- Pepper, David (1996) *Modern environmentalism: an introduction*. London, New York: Routledge.
- Peterson, Anna (1999) Environmental Ethics and the Social Construction of Nature. *Environmental Ethics* 21(4), 339-357.
- Peterson, Anna (2003) In and of the World? Christian Theological Anthropology and Environmental Ethics. V Richard C. Foltz (ur.) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*, 319-333. Canada: Thomson/Wadsworth.
- Pličanič, Senko (1999) Človek ali narava? Novoveško pravo narave: »anthropeioi nomos« ali »nomos theios« (Razprava o razlogih »uničenja Narave« in o novoveškem pravu narave kot pravu uničevalcev narave). *Zbornik znanstvenih razprav* let. 59, 273-319.
- Plumwood, Val (1993) *Feminism and the Mastery of Nature*. London, New York: Routledge.

- Ponting, Clive (1993) *A Green History of the World: The Environment and the Collapse of Great Civilizations*. New York: Penguin Books.
- Potočnik, Vinko (1994) Holistično videnje sveta in človeka v krščanstvu. V Kazimir Tarman *et al.* (avtorji) *Človek in njegovo okolje: celostno razumevanje okolja – izziv na pragu tretjega tisočletja: zbornik*, 209-227. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport.
- Proctor, James D. (1998) The Social Construction of Nature: Relativist Accusations, Pragmatist and Critical Realist Responses. *Annals of the Association of American Geographers* 88(3), 352-376.
- Pui-lan, Kwok (2000) Response to Sallie McFague. V Dieter T. Hessel in Rosemary Radford Ruether (ur.) *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, 47-50. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Regan, Tom (1998) The Case for Animal Rights. V Richard George Botzler in Susan Jean Armstrong (ur.) *Environmental ethics: divergence and Convergence*, 2. izd., 351-59. Boston (Mass.): McGraw-Hill.
- Rolston, Holmes, III (1997) Nature for Real: Is Nature a Social Construct?. V Timothy Chappell (ur.) *The Philosophy of the Environment*, 38-64. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rorty, Richard (2002) Filozofija brez zrcal. V Richard Rorty (2002) *Izbrani spisi* (izbral, uredil in spremno besedo napisal Lenart Škof; prevedli Jan Bednarik *et al.*), 9-36. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Rorty, Richard (2002) Solidarnost ali objektivnost? V Richard Rorty (2002) *Izbrani spisi* (izbral, uredil in spremno besedo napisal Lenart Škof; prevedli Jan Bednarik *et al.*), 37-51. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Rossing, Barbara R. (2000) River of Life in God's New Jerusalem: An Eschatological Vision for Earth's Future. V Dieter T. Hessel in Rosemary Radford Ruether (ur.) *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, 205-224. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Roth, Paul A. (1998) What Does the Sociology of Scientific Knowledge Explain? V Irving Velody in Robin Williams (ur.) *The Politics of Constructionism*, 69-82. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publication.

- Sachs, Wolfgang (1995) *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*. London: Zed Books, Halifax: Fernwood.
- Sands, Philippe (2003) *Principles of International Environmental Law*, 2. izd.. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schweitzer, Albert (1936) *The Ethics of Reverence for Life*. [Http://www1.chapman.edu/schweitzer/sch.reading4.html](http://www1.chapman.edu/schweitzer/sch.reading4.html) (15. 5. 2004).
- Simmons, Ian G. (1993) *Interpreting Nature: Cultural Constructions of the Environment*. London, New York : Routledge.
- Singer, Peter (1998) Equality for Animals? V Richard George Botzler in Susan Jean Armstrong (ur.) *Environmental ethics: divergence and Convergence*, 2. izd., 359-66. Boston (Mass.): McGraw-Hill.
- Smith, Mick (1999) To Speak of Trees: Social Constructivism, Environmental Values, and the Future of Deep Ecology. *Environmental Ethics* 21(4), 359-376.
- Smith, Zachary A. (1995) *The Environmental Policy Paradox*, 2. izd.. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Smrke, Marjan (2000) *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Solomon, Robert C. in Kathleen M. Higgins (1998) *Kratka zgodovina filozofije* (prevedli Zdenka Erbežnik (I. del), Seta Knop (II. del), Katarina Jerin (III. del in IV. del). Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Stankovič, Peter (2002) Kulturne študije: pregled zgodovine, teorij in metod. V Aleš Debeljak *et al.* (ur.) *Cooltura: uvod v kulturne študije*, 11-70. Ljubljana: Študentska založba.
- Starke, Linda (1990) *Signs of Hope: Working Towards Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Swearer, Donald K. (1998) Buddhism and Ecology: Challenge and Promise. *Earth Ethics* 10(1) (Fall 1998), <http://environment.harvard.edu/religion/religion/buddhism/index.html> (15. 4. 2003).
- Taylor, Paul W. (1997) Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. V Richard L. Revesz (ur.) *Foundations of Environmental Law and Policy*, 29-39. New York *etc.*: Oxford University Press.
- Thornton, Justine in Silas Beckwith (1997) *Environmental Law*. London: Sweet and Maxwell.

- Tirosh-Samuelson, Hava (2002) "Introduction: Judaism and the Natural World". V Hava Tirosh-Samuelson (ur.) *Judaism and Ecology: Created World and Revealed World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [Http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/judaismintr.html](http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/judaismintr.html) (15. 4. 2003).
- Todd, Richard A. (1992) Padec Rimskega cesarstva. V Tim Dowley (ur.) *Zgodovina krščanstva* (prevod Uroš Kalčič, strokovno sodelovanje France M. Dolinar, Silvester Čuk, spremna beseda France M. Dolinar), 187-194. Ljubljana: Državna založba Slovenije, Tiskovno društvo Ognjišče.
- Tucker, Mary E. (1998) Confucianism and Ecology: Potential and Limits. *Earth Ethics* 10(1) (Fall 1998), <http://environment.harvard.edu/religion/religion/confucianism/index.html> (15. 4. 2003).
- Tucker, Mary E. (2003) Ecological Themes in Taoism and Confucianism. V Richard C. Foltz (ur.) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*, 217-223. Canada: Thomson/Wadsworth.
- Tucker, Mary E. in John Berthrong (1998) "Introduction: Setting the Context". V Mary E. Tucker in John Berthrong (ur.) *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [Http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/confuint.html](http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/confuint.html) (15. 4. 2003).
- Tucker, Mary E. in John Grim (2000) Series Foreword. V Dieter T. Hessel in Rosemary Radford Ruether (ur.) *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, xv-xxxii. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Wallace, Mark I. (2000) The Wounded Spirit as the Basis for Hope in an Age of Radical Ecology. V Dieter T. Hessel in Rosemary Radford Ruether (ur.) *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, 51-72. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- WCED (World Commission on Environment and Development) (1987) *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Weiming, Tu (2003) The Continuity of Being: Chinese Vision of Nature. V Richard C. Foltz (ur.) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*, 209-217. Canada: Thomson/Wadsworth.

- White, Jr., Lynn (2003) *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. V Richard C. Foltz (ur.) *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*, 30-37. Canada: Thomson/Wadsworth.
- Williams, Duncan Ryuken (1997) "Introduction". V Mary Evelyn Tucker in Duncan Ryuken Williams (ur.) *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [Http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/budint.html](http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/budint.html) (15. 4. 2003).
- Williams, Duncan Ryuken (2001) "Introduction". V N. J. Girardot, James Miller, and Liu Xiaogan (ur.) *Daoism and Ecology: Ways Within a Cosmic Landscape*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [Http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/cswr/daointro.html](http://environment.harvard.edu/religion/publications/books/book_series/cswr/daointro.html) (15. 4. 2003).
- Williams, Raymond (1988) *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana.
- Wright, David F. (1992) Kaj so verovali prvi kristjani. V Tim Dowley (ur.) *Zgodovina krščanstva* (prevod Uroš Kalčič, strokovno sodelovanje France M. Dolinar, Silvester Čuk, spremna beseda France M. Dolinar), 101-122. Ljubljana: Državna založba Slovenije, Tiskovno društvo Ognjišče.
- Yamauchi, Edwin M. (1992) Gnostiki. V Tim Dowley (ur.) *Zgodovina krščanstva* (prevod Uroš Kalčič, strokovno sodelovanje France M. Dolinar, Silvester Čuk, spremna beseda France M. Dolinar), 96-99. Ljubljana: Državna založba Slovenije, Tiskovno društvo Ognjišče.
- Young, Oran R. (2001) Environmental Ethics in International Society. V Jean-Marc Coicaud in Daniel Warner (ur.) *Ethics and International Affairs: Extent and Limits*, 161-193. Tokyo, New York, Paris: United Nations University Press.
- Zupko, Ronald E. in Robert A. Laurs (1996) *Straws in the Wind: Medieval Urban Environmental Law – The Case of Northern Italy*. Boulder, Colorado etc.: Westview Press.

Dokumenti in drugo:

- African Convention on the Conservation of Nature and Natural Resources* (Algiers, 1968), <http://www.iucnrosa.org.zw/elisa/Treaties/conservation.html> (15. 6. 2004).

Agreement on the Conservation of Polar Bears (Oslo, 1973), <http://pbsg.npolar.no/ConvAgree/agreement.htm> (15. 6. 2004).

ASEAN Agreement on the Conservation of Nature and Natural Resources (Kuala Lumpur, 1985), <http://sedac.ciesin.columbia.edu/entri/texts/asean.natural.resources.1985.html> (15. 6. 2004).

Beseda 98 – Slovenski standardni prevod Svetega pisma na CD-ROM-u (prevedeno iz izvirnih jezikov, druga pregledana izdaja 1997), 1998. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Christian Engaged Projects, The Forum on Religion and Ecology, <http://environment.harvard.edu/religion/religion/christianity/projects/index.html> (15. 2. 2004).

Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage (Pariz, 1972), <http://whc.unesco.org/toc/mainfl6.htm> (15. 6. 2004).

Convention for the Conservation of Antarctic Marine Living Resources (Canberra, 1980), <http://sedac.ciesin.columbia.edu/entri/texts/antarctic.marine.resources.1980.html> (15. 6. 2004).

Convention for the Protection of Birds Useful to Agriculture (Pariz, 1902), http://eelink.net/~asilwildlife/bird_1902.html (15. 6. 2004).

Convention for the Protection, Management and Development of the Marine and Coastal Environment of the Eastern African Region (Nairobi, 1985), <http://www.unep.ch/seas/main/eaf/eafconv.html> (15. 6. 2004).

Convention on Biological Diversity (Rio de Janeiro, 1992), Earth Summit CD-ROM (1993).

Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora – CITES (Washington, D.C., 1973), <http://www.cites.org/eng/disc/text.shtml#texttop> (15. 6. 2004).

Convention on the Conservation of European Wildlife and Natural Habitats (Bern, 1979), <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Word/104.doc> (15. 6. 2004).

Convention on the Conservation of Migratory Species of Wild Animals – CMS (Bonn, 1979), http://www.cms.int/pdf/convtxt/cms_convtxt_english.pdf (15. 6. 2004).

Convention on Wetlands of International Importance Especially as Waterfowl Habitat (Ramsar, 1971), http://ramsar.org/key_conv_e_1971.htm (15. 6. 2004).

Copenhagen Declaration on Social Development and Programme of Action of the World Summit for Social Development, Report of the World Summit for Social Development (Copenhagen, 1995), A/CONF.166/9, <http://www.un.org/documents/ga/conf166/aconf166-9.htm> (15. 6. 2004).

Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment (Stockholm, 1972), Earth Summit CD-ROM (1993).

Earth Charter Initiative, *The Earth Charter: Values and Principles for a Sustainable Future*, <http://www.earthcharter.org/files/resources/Earth%20Charter%20-%20Brochure%20ENG.pdf> (15. 6. 2004).

Earth Summit CD-ROM, celotni naslov *Earth summit (electronic resource): the United Nations Conference on Environment and Development (UNCED) = Sommet planète terre: Conférence des Nations Unies sur l'Environnement et de Développement (CNUED) = Cumbre para la tierra: Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD)*. Ottawa: International Development Research Centre (IDRC); New York: United Nations (UN); Hamilton: Canadian Centre for Occupational Health and Safety (CCOHS), 1993.

European Convention for the Protection of Animals during International Transport (Paris, 1986), <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Word/065.doc> (15. 6. 2004).

European Convention for the Protection of Animals for Slaughter (Strasbourg, 1979), <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Word/102.doc> (15. 6. 2004).

European Convention for the Protection of Animals Kept for Farming Purposes (Strasbourg, 1976), <http://conventions.coe.int/treaty/en/Treaties/Word/087.doc> (15. 6. 2004).

European Convention for the Protection of Pet Animals (Strasbourg, 1987), <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Word/125.doc> (15. 6. 2004).

European Convention for the Protection of Vertebrate Animals Used for Experimental and Other Scientific Purposes (Strasbourg, 1986), <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Word/123.doc> (15. 6. 2004).

II. vatikanski koncil – Papež Pavel VI., *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et Spes (Pastoralna konstitucija o cerkvi v sedanjem svetu)* (7. 12. 1965), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html (15. 2. 2004).

International Convention for the Regulation of Whaling (Washington, 1946), <http://www.iwcoffice.org/commission/convention.htm> (15. 6. 2004).

International Tropical Timber Agreement (Geneva, 1983), <http://sedac.ciesin.columbia.edu/entri/texts/tropical.timber.1983.html> (15. 6. 2004).

Official Christianity Statements, The Forum on Religion and Ecology, <http://environment.harvard.edu/religion/religion/christianity/statements/index.html> (15. 2. 2004).

Papež Janez Pavel II., *Mir z Bogom Stvarnikom, mir z vsem stvarstvom (Peace with God the Creator, Peace with all Creation)* (1. 1. 1990), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html (15. 2. 2004)

Papež Janez Pavel II., *Redemptor hominis: To his venerable Brothers in the Episcopate, the Priests, the religious families, the sons and daughters of the Church and to all men and women of good will at the beginning of his papal ministry (Okrožnica Človekov Odrešenik)* (3. 4. 1979), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_en.html (15. 2. 2004).

Programme for the Further Implementation of Agenda 21 (New York, 1997), A/RES/S-19/2, <http://www.un.org/documents/ga/res/spec/aress19-2.htm> (15. 6. 2004).

Programme of Action for the Sustainable Development of Small Island Developing States, Report of the Global Conference on the Sustainable Development of Small Island Developing States (Bridgetown, 1994), A/CONF.167/9, <http://www.un.org/documents/ga/conf167/aconf167-9.htm> (15. 6. 2004).

Programme of Action of the International Conference on Population and Development, Report of the International Conference on Population and Development (Cairo, 1994), A/CONF.171/13, <http://www.un.org/popin/icpd/conference/offeng/poa.html> (15. 6. 2004).

Protocol on Environmental Protection to the Antarctic Treaty (Madrid, 1991), http://www.antarctica.ac.uk/About_Antarctica/Treaty/protocol.html (15. 6. 2004).

Statement by H. E. Cardinal Angelo Sodano, Secretary of State of the Holy See (1992) *Earth Summit CD-ROM*, celotni naslov *Earth summit (electronic resource): the United Nations Conference on Environment and Development (UNCED) = Sommet planète terre: Conférence des Nations Unies sur l'Environnement et de Développement (CNUED) =*

- Cumbre para la tierra: Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD)*. Ottawa: International Development Research Centre (IDRC); New York: United Nations (UN); Hamilton: Canadian Centre for Occupational Health and Safety (CCOHS), 1993.
- Sveto pismo stare in nove zaveze (Ekumenska izdaja), 1975. Ljubljana: Britanska biblična družba.
- The Johannesburg Declaration on Sustainable Development* (Johannesburg, 2002), A/CONF.199/L.6/Rev.2, <http://ods-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/LTD/N02/578/83/PDF/N0257883.pdf?OpenElement> (15. 6. 2004).
- The Rio Declaration on Environment and Development* (Rio de Janeiro, 1992), Earth Summit CD-ROM (1993).
- United Nations Framework Convention on Climate Change* (Rio de Janeiro, 1992), Earth Summit CD-ROM (1993).
- Universal Declaration of Animal Rights* (ena od različic), http://www.actionagainstopoisoning.com/pages/uk/UDAR_uk.html (15. 6. 2004).
- World Charter for Nature* (New York, 1982), A/RES/37/7, <http://www.un.org/documents/ga/res/37/a37r007.htm> (15. 6. 2005).