

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Mark Brejc

**Religija, svetovnonazorski pogledi  
in odnos do okolja**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Mark Brejc

Mentor: izr. prof. dr. Marjan Smrke

Somentorica: izr. prof. dr. Karmen Erjavec

**Religija, svetovnonazorski pogledi  
in odnos do okolja**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

*Svojim staršem...*

*Iskreno se vama zahvaljujem za vso pomoč  
in življenjske modrosti.*

## **Religija, svetovnonazorski pogledi in odnos do okolja**

Svetovne religije so prispevale bistvene vrednote in poglede, ki so sooblikovali sodobni človekov odnos do narave. Religije so skozi tisočletja s svojimi izrazito specifičnimi, dogmatskimi svetovnonazorskimi pogledi vplivale na celotne družbe, civilizacije in skozi njih pomembno prispevale k odnosu posameznika do okolja. Diplomsko delo se osredotoča predvsem na velike svetovne religije in svetovni nazor, ki ga vsebujejo ter njihov odnos do narave. Tako lahko v grobem religije delimo na antropocentrične in ekocentrične. Delimo jih na tiste, ki postavljajo v središče sveta človeka in druge, kjer je človek le del večje slike in ne njen najpomembnejši akter. Zahodna – krščanska družba je bila skozi zgodovino močno pod vplivom antropocentrične misli, kar je posledično doprineslo k instrumentalnemu vrednotenju narave. Od tod pa po mnenju mnogih avtorjev izhaja naš današnji odnos do narave in okoljski problemi, ki jih je ta odnos doprinesel. Danes se religije zaradi številnih okoljskih vprašanj, s katerimi se (ne)posredno soočajo, spreminjajo in postajajo celo glasniki dobre skrbi za naravno okolje.

Ključne besede: religija, svetovni nazor, narava, okoljska kriza

## **Religion, world views and attitudes towards the environment**

World religions have contributed to the core values and views that helped in shaping the modern man's relationship with nature. Over the millennia, religions have influenced the entire societies, civilizations, with their highly specific, dogmatic, ideological world views and because of this they significantly contributed to the relationship between the individual and the environment. The thesis focuses on the major world religions and world views which they contain and to their relationship with nature. We can roughly divide religions into anthropocentric and ecocentric. They can be divided into those that put man in the centre of the world and others, where man is only part of a larger picture and is not seen as its most important player. Through the history Western - Christian society has been strongly influenced by anthropocentric thought, which has contributed to the instrumental valuation of the nature. According to the writings of many authors our relationship with nature and all environmental problems derives from this anthropocentric thought. Nowadays there are many environmental issues that religions are (in)directly faced with. Therefore religions are changing and becoming even proponents of good care for the environment.

Key words: religion, environment, world view, environmental crisis

# KAZALO

<b>KAZALO .....</b>	<b>5</b>
<b>UVOD .....</b>	<b>6</b>
<b>1 Svetovnonazorski pogledi in odnos do okolja .....</b>	<b>9</b>
<b>1.1 Svetovni nazor in posameznik .....</b>	<b>11</b>
<b>1.1.1 Antropocentrizem .....</b>	<b>13</b>
<b>1.1.2 Ekocentrizem .....</b>	<b>16</b>
<b>1.1.3 Biocentrizem.....</b>	<b>19</b>
<b>2 Religija in odnos do okolja.....</b>	<b>22</b>
<b>2.1 Krščansko-judovska tradicija .....</b>	<b>26</b>
<b>2.2 Islam.....</b>	<b>29</b>
<b>2.3 Hinduizem .....</b>	<b>32</b>
<b>2.4 Budizem .....</b>	<b>35</b>
<b>2.5 Kitajske tradicije .....</b>	<b>38</b>
<b>2.5.1 Feng shui: geomantija .....</b>	<b>40</b>
<b>2.6 Šintoizem .....</b>	<b>42</b>
<b>3 Odnos religij do okolja v času okoljske krize .....</b>	<b>43</b>
<b>3.1 Vloga medijev pri spreminjanju odnosa katoliške cerkve do narave.....</b>	<b>49</b>
<b>4 Potrošništvo kot nova religiozna zapoved postmoderne družbe? .....</b>	<b>55</b>
<b>5 SKLEP .....</b>	<b>59</b>
<b>6 LITERATURA.....</b>	<b>62</b>

## UVOD

Človeštvo je potrebovalo več deset tisočletij evolucije in zgodovine, da je okoli leta 1804 doseglo prvo milijardo prebivalcev, čez sto dvajset let nas je bilo še enkrat toliko, danes pa po podatkih enciklopedije Britanice Zemljo naseljuje že skoraj sedem milijard ljudi. Eksplozija prebivalstva ni le izredno zanimiv statistični podatek, ampak je predvsem izredno pomemben podatek z vidika ekologije. Sedem milijard posameznikov, bioloških, družbenih in kulturnih individuumov, ki jih družijo skupne biološke in eksistencialne potrebe, nedvomno vpliva na omejene zmožnosti našega "gostiteljskega" planeta. Čedalje bolj se zavedamo, da so naše želje pogosto neskončne. Z gospodarskim razvojem misli postajajo želje in želje postajajo potrebe. Še nedavno luksuzni predmeti, kot so na primer avtomobili ali klimatske naprave, postajajo obvezni del naših vsakdanjih življenj. Tudi naše navade se spreminjajo. Letalska potovanja še nikoli niso bila tako zelo dostopna in množična, zaloge fosilnih goriv in pitne vode še nikoli tako zelo izkoriščene. Vse to so podatki, ki ne predstavljajo zgolj besed na papirju, ampak so dejstva, ki nosijo čedalje več posledic, kar se kaže v čedalje večjih okoljskih težavah, ki smo jim priča na pragu tretjega tisočletja.

Če s statistiko števila prebivalcev povežemo statistiko razširjenosti religije po našem planetu, lahko pridemo do zanimivih zaključkov. Po podatkih enciklopedije Britanice naj bi danes več kot 85 % svetovnega prebivalstva pripadalo enemu izmed številnih verstev, ki so razširjena povsod, kjer živijo ljudje. Daniel M. Warner, profesor na Zahodni Washingtonski univerzi, označuje religijo kot medij ali okvir, znotraj katerega se oblikujejo vse misli in življenje. Religija določa razumevanje transcendentalne realnosti, kar povezuje posameznike z družbo, naravo in vesoljem (Warner 2010).

Vprašanju, kako religija vpliva na naš odnos do okolja, se bom natančneje posvečal v naslednjih poglavjih, v katerih bom skušal z analizo ključnih religioznih prepričanj, ki označujejo razmerja med bogom, človekom in naravo, spoznati, kako določena verstva in dogmatska prepričanja vplivajo na odnos do okolja. To bom skušal ugotoviti na osnovi teze, da obstajajo religije, ki posredujejo svojim vernikom sporočila, ki težijo k ohranjanju narave, na nasprotni strani pa so religije, ki imajo negativen ali vsaj indiferenten odnos do ohranjanja naravnega okolja. In ker danes obstaja javni

konsenz o okoljski krizi, ki nastaja tudi ob pomoči medijske konstrukcije, na tem mestu postavljam drugo tezo, ki pravi, da religije danes ob konkretnih (in tistih s strani medijev prednostno tematiziranih) okoljskih težavah postajajo proekološke. To pomeni, da religije, ki že v svojem etosu vsebujejo naravi naklonjene principe, le te še poudarjajo; tiste religije, ki do narave ne gojijo posebnih afinitet, pa danes svoj nauk zaradi medijske izpostavljenosti okoljskih problemov reinterpreterirajo in znotraj tradicije odkrivajo proekološke elemente. Nenazadnje se religije zavedajo, da so danes uspešne predvsem tiste religije, ki naslavlja nastale potrebe in težave določene dobe, kar jih ohranja in povezuje z ljudmi, verniki (Tillich v Foltz 77). Ob vsem skupaj se postavlja vprašanje, ali so zgolj religije danes tiste, ki posredujejo motive za odnos med človekom in naravo. Ne glede na to, v kakšni meri nosijo verstva krivdo za današnje ekološko stanje, je pomenljivo vprašanje Richarda Foltza, ki se sprašuje, ali ni morda današnja ekološka kriza le odsev globoke duhovne krize (Foltz 2003).

V diplomskem delu nameravam raziskati in spoznati prevladujoče religijske svetovno nazorske usmeritve in njihove aplikativne učinke na človekov odnos do narave, ki se danes najbolj izraža prav v okoljski krizi. Zato želim razkriti religiozno dimenzijo našega odnosa do narave, skozi katero lahko posredno razpoznamo tudi dimenzijo nastanka okoljske krize. Spoznavanje nazorov, vrednot in njihovih učinkov na človeško kulturo ter naravo bo temeljilo na analizi in interpretaciji primarnih ter sekundarnih virov. Pri interpretaciji primarnih virov bom analiziral odlomke različnih svetih besedil, kot sta Sveto pismo ali Koran, ki določajo razmerje med človekom, bogom in naravo. Podrobneje bom pri nekaterih izbranih verstvih s študijo primera predstavil konkreten odnos religije oz. njenih predstavnikov do naravnega okolja. Pomembno je poudariti, da je pri sociološkem proučevanju religije treba izhajati iz hermenevtike dvoma in analizirati na podlagi metodološkega ateizma.

V začetnih poglavjih nameravam opredeliti ključne pojme, ki opredeljujejo religijo in njen odnos do narave ter se posvetiti razmerju med posameznikom in religijo, njegovimi skozi vero pridobljenimi vrednotami ter odnosu do narave. Religijska verovanja so v določeni obliki prisotna, od kar obstaja človeštvo in so zato "zakladnica" različnih vrednot, idej in ideologij, ki so iz njih vzkalila in pomembno vplivala na zavest ljudi. V nadaljevanju bom pozornost namenil posameznim filozofsko, ideološko in družbeno-geografsko najvplivnejšim religijam, ki so na določenem delu sveta, v določeni kulturi, s svojim delovanjem, posredovanjem norm in vrednot soustvarjale zgodovino ne le nacije ali države, temveč, kot ugotavljamo danes, so soustvarjale

zgodovino narave, okolja, sveta. Pod okriljem teh religij se niso izoblikovala le religiozna prepričanja, ampak pogosto celotni sistemi, ki se ne nanašajo le na verovanje, temveč se dotikajo povsem posvetnih dejavnosti. Tak primer je kapitalizem, ki se je razvil "s pomočjo" puritansko kalvinistične krščanske etike in je danes prevladujoča družbeno-ekonomska oblika menjave, ki esencialno vpliva na celoten planet. In ker danes v postmoderni družbi ni le religija tista, ki posamezniku kaže podobe sveta, temveč to počnejo tudi (in predvsem) mediji, je smiselno obravnavati tudi današnji medijski vpliv na religije, ki se kaže v spreminjanju odnosa religij do okolja.

Na začetku je prav, da se vprašamo: Zakaj sploh razmišljati o religiji, njenih vrednotah in odnosu do narave? V zgodovini so znani primeri nekoč razvitih civilizacij, kot so bili npr. Maji in ljudstvo z Velikonočnega otoka, ki so propadle prav zaradi napačnega ravnanja z okoljem, v katerem so živeli. V obeh primerih, ki nista osamljena, je šlo le za geografsko relativno omejene okoljske težave, ki jih je povzročil človek, ujet v svoj lastni svet slepih verovanj, ne meneč se za osnovne naravne zakonitosti (Brosz 2002, 48-53). Tehnologije starih civilizacij in njihov učinek na naravo je zanemarljiv v primerjavi s tehnologijo sodobne industrijske oz. postindustrijske dobe (Botzler in Armstrong 1998, 157) in je prizadejal zgolj lokalne posledice. V moderni in postmoderni družbi pa se nam je prvič v zgodovini pripetilo, da prisostvujemo okoljskim težavam globalnih dimenzij. Prvič v znani zgodovini človeštva smo ljudje povezani v pojavu, ki mu pravimo globalna okoljska kriza in katerega razsežnosti ter posledice za naslednja desetletja, stoletja, celo tisočletja še niso povsem proučene in znane.

Videti je, da smo danes na točki, s katere povratak se zdi skorajda nemogoč. Tu ne mislim le na prenaseljenost, onesnaženost in skrajno izkoriščenost planeta, temveč tudi zakoreninjenost naših misli in predvsem navad, ki pomembno vplivajo na stanje planeta. Zato je pomembno, da prepoznamo in ozavestimo nazore, ki so s pomočjo religij preživeli tisočletja in pomembno vplivajo na naš odnos do narave. Ti nazori še vedno preoblikujejo svet in znotraj njih lahko najdemo tudi tiste, ki nam pomagajo preživeti skupaj z naravo. Pri preoblikovanju sveta skozi religijske ideje gre za proces nenehnega gibanja. Ali kot metaforično simbolizira kip hindujskega boga Šive med plesom tandava: Vesolje, narava sta v nenehnem gibanju, ko se ples zaključi se konča neko obdobje in takrat Šiva stvarnik, uničevalec in ohranjevalec uničuje svet.



# 1 Svetovnonazorski pogledi in odnos do okolja

Svetovnonazorski<sup>1</sup> pogledi označujejo posameznikov ali skupinski odnos do sveta. Gre za sklop predvidevanj (o svetu) in vrednot, ki usmerjajo ljudi k temu, kaj je bolj in kaj manj pomembno (Foltz 2003). Svetovni nazor lahko označimo tudi kot okvirni napotek za razumevanje sveta in delovanje v njem in ima kot tak močno motivacijsko vlogo (Aerts in dr. 2007). Čeprav svetovnonazorski pogled na zahodu mnogokrat označuje zgolj pripadnost neki religiji in predstavlja del osnove neke religije, pa lahko v širšem pojmovanju označimo svetovni nazor kot del kozmologije, odnosa do sveta in sistema vrednot. Tako nekateri pogledi npr. izhajajo iz darvinizma, sekularnega humanizma ali pa iz tržne ekonomije, in kljub temu, da ne izhajajo iz religije, se njihovo sporočilo veže na ustaljene verske prakse, dogme in verovanja (Foltz 2003, 2). Danes je ob vsej množici kultur, religij in narodov, s katerimi si delimo planet, po mojem mnenju nujno upoštevati razlike v svetovnonazorskih pogledih, kajti v nasprotnem primeru lahko neupoštevanje drugačnih mišljenj in pogledov na svet vodi v neizogiben konflikt. Kot je zapisal že Thomas Luckmann (1997, 50): »Svetovni nazor si v različnih družbah nadane zelo različen izraz.«

S svetovnonazorskimi pogledi pa so povezane tudi težave v smislu nepriznavanja določenega pogleda kot pravilnega. To se najpogosteje dogaja pri pogledih, ki se nanašajo na ekologijo. Še v 90. letih 20. stol. je veljalo, da je mnogo ljudi, če ne celo večina<sup>2</sup>, prepričanih, da ekološka kriza ne obstaja. K temu prepričanju je močno prispevala več milijard dolarjev vredna oglaševalska industrija ter industrija odnosov z javnostmi, ki še danes uspešno nadzoruje informacije in posledično naše misli (Stauber in Rampton 1995; Kilbourne v Foltz 2003). Do danes se je in se še vedno to prepričanje spreminja. V družbi (predvsem zahodni) obstajajo vplivne interpretacije okoljske krize, ki jih konstruirjo tudi (in predvsem) mediji (Olausson 2009) in ustvarjajo vtis konsenza o globalni okoljski krizi. Če pustimo znanstvene teorije o emisijah toplogrednih plinov in njihovemu pro in kontra prispevku k ogrevanju ozračja ob strani, ostaja neizpodbitno dejstvo, da domnevni konsenz o okoljski krizi ni prinesel le

---

<sup>1</sup> Termin svetovni nazor se lahko nanaša na znanost, etiko, umetnost, politiko ali religijo in je integralni del vseh kultur (Aerts in dr. 2007). V diplomski nalogi se bom osredotočal predvsem na svetovne nazore, ki jih uokvirjajo religije.

<sup>2</sup> Zahodni svet je v tem oziru izjema, saj se ekološka zavest močno krepi (Botzler in Armstrong 1998).

sprememb v zavesti oz. nazorih ljudi, temveč se okoljska kriza danes preprosto spleča. Skupaj s spremembo prepričanj o okolju se je razvijala tudi povsem nova veja industrije, ki jo lahko poimenujem eko-industrija. Tu ne mislim le trgovanja z ogljikovim dioksidom, ampak tudi celo paleto izdelkov in storitev, ki nosijo oznako eko-; od eko-kokoši do eko-turizma. Spremembo naših nazorov je, kot že mnogokrat v zgodovini (npr. sprememba ekonomsko-političnih nazorov: od komunizma do kapitalizma), izkoristila ekonomija.

Poleg tega nenadno spreminjanje svetovnih nazorov ni v interesu multinacionalk, ki obvladujejo svetovno gospodarstvo. Tako filozof David R. Loy pravi, da je danes prevladujoč pogled na svet in najpogostejša oblika religije<sup>3</sup> potrošništvo, katerega misijonarsko vlogo opravlja prav oglaševanje (Loy v Foltz 2003). In kot sem omenil že predhodno, je danes na pohodu nova generacija okoljsko prijaznih izdelkov. Če se samo ozremo po policah naših bližnjih trgovin; še pred desetletjem ali dvema ni bilo moč razlikovati okolju prijaznih izdelkov od tistih, ki to naj ne bi bili, vendar danes, ko obstaja mnenje, da imamo opraviti z globalno okoljsko krizo in se naše navade ter nazoni sunkovito spreminjajo, se spreminja tudi vsebina naše nakupovalne košarice. Vseeno pa še vedno prevladuje oblika potrošništva, ki je pogosto sama sebi namen ali "potrošništvo, zaradi potrošništva".

Ekološki pogledi se bodo v prihodnosti nedvomno še okrepili, če ne zaradi drugega, bodo spreminjanju pogledov botrovale tudi podnebne spremembe in konkretni ekstremni vremenski pojavi, ki bodo ljudi prisilili k razmišljanju (npr. več zim zaporedoma z nenavadno visokimi temperaturami ali ekstremno nizkimi, ter nenavadni vremenski pojavi, kot so tornadi, orkani na področjih, kjer se običajno ne pojavljajo).

Podobne spremembe, kot se ekološkim pogledom šele obetajo, so se v krščanski miselnosti deloma že zgodile. Zgodnje krščanstvo se v svojih pogledih do sveta zelo razlikuje od vrednot, ki naj bi v krščanstvu prevladovale danes. Tako lahko v koreninah krščanstva, v Stari zavezi, zasledimo nauke, ki pravijo: Oko za oko, zob za zob, rano za rano... Še bolj natančne razlage, kako dojemati svet, kako verovati, se med drugim pojavljajo v Drugi Mojzesovi knjigi, ko bog govori z Mojzesom in mu deli nauke: »Če kdo bližnjega z namenom in zvijačno umori, ga potegni do mojega oltarja, da umrje,« ali pa: »Čarovnice ne puščaj pri življenju« (Sveto pismo 1991, 82). Poleg tega Sveto pismo v Stari zavezi govori tudi o obrednem darovanju prvorojencev in drobnice (Sveto

---

<sup>3</sup> Tu religijo razumemo kot mejno, psevdo religijo.

pismo 1991, 82). Vsi pogledi na delovanje družbe, ki so veljali v zgodnjem krščanstvu, so se skozi stoletja spreminjali. To je postalo še najbolj očitno v 21. stoletju, ko je Papež Ratzinger izrazil nezadovoljstvo s smrtno obsodbo Sadama Huseina, tudi Janez Pavel drugi je imel do svojega atentatorja glede na krščanske korenine precej napreden pristop – dejanje naj bi mu namreč odpustil.

## **1.1 Svetovni nazor in posameznik**

Vsak človek ima določen pogled na svet, nazor. Gre preprosto za to, kako naše vrednote, ki jih ustvarjajo prepričanja, vplivajo na odločitve, ravnanja, ki jih v življenju sprejemamo (Foltz 2003, XIV). Za Thomasa Luckmana (1997, 53) je svetovni nazor temeljna družbena oblika religije, ki opravlja religiozno funkcijo in »je del družbeno objektivirane realnosti« (prav tam). Ob tem pa se lahko vprašamo, kaj sploh pomeni objektivirana realnost v današnjem "razdrobljenem" svetu. Ena izmed največjih težav, s katero se posameznik danes sooča, je prav čedalje večja fragmentiranost sveta, v katerem živi (Aerts in dr. 2007). Zato ljudje pogosto zavestno iščejo svetovne nazore, ki osmišljajo in uokvirjajo njihov svet ter jim podajajo kognitivne slike, s pomočjo katerih osmislijo svet (Aersts in dr. 2007). Zaradi tega in zaradi ekonomičnosti v mišljenju pomagajo referenčni okvirji posamezniku sestaviti koherentno celoto (Graham 2007), ki jo lahko razumemo tudi v funkcionalističnem okviru. Funkcionalist O'Dea je namreč kot pglavitne funkcije religije poleg ostalih opredelil funkcijo, po kateri »religija omogoča doseganje in oblikovanje identitete posameznika« (O'Dea v Flere in Kerševan 1995).

V svetovnem nazoru se pri posamezniku (lahko) izoblikuje področje smisla. Gre za pojav, ki je hierarhično strukturiran. »Tipizacije, razlagalne sheme in vedenjski modeli, ki jih obsega posamezni svetovni nazor, nikakor niso med seboj ločene, ampak v pomenske hierarhije razvrščene enote smisla. Po formalni plati je pomenska hierarhija bistvena »strukturna značilnost svetovnega nazora« (Luckmann 1997, 54). Tako si posameznik sam postavi lestvico prioritet, kjer so na najnižji ravni tipizacije, konkretnih predmetov in dogodkov iz vsakdanjega življenja. Kje na tej lestvici pa je narava? Če upoštevam tezo, da posameznikov odnos do narave določajo tudi tradicije, ki jim

pravimo religije, potem je doživljanje narave pri posamezniku pogojeno s pripadnostjo določeni religiji oz. z vrednotami<sup>4</sup>, ki jih ta religija goji do naravnega okolja ter jih posreduje posamezniku. Seveda posameznika danes ne motivira le religija, temveč tudi ostali nazori ter vrednote, ki jih generira trenuten življenjski položaj in status<sup>5</sup> (Haralambos in Holborn 1999, 13, 14). Vendar religijski svetovni nazor pomembno oblikuje človekovo identiteto in norme, ki so odgovorne za človekovo obnašanje v svetu (Leege in Kellstedt 1993, 216-218). Tu se lahko navežem tudi dejstvo, da religije globalno gledano močno zaznamujejo kulture, v katerih so dominantne; tako lahko govorimo npr. o zahodni krščanski kulturi, indijski hindujski ipd. S tem religije posredno skozi kulturno posredovane vrednote in norme vplivajo tudi na vrednote ateističnega dela prebivalstva, seveda velja tudi obratno. Kaj ljudje storijo v zvezi z ekologijo, pa je odvisno predvsem od tega, kako razmišljajo o sebi in o odnosu do stvari, ki jih obdajajo (White v Foltz 2003, 33). Proekološki odnos do narave je namreč močno prepojen s prepričanji o naši človeški naravi in usodi, o čemer govorijo prav religije (White v Foltz 2003).

Svetovni nazor presega fragmentiranost sveta in tako posamezniku omogoča smiselno delovanje. Religijski nazori podajajo posamezniku referenčni okvir, znotraj katerega gradi koherentno in konsistentno zgodbo, s katero si razlaga svet. Kot taki imajo enciklopedično in eksistencialno funkcijo (Aerts in dr. 2007). O enciklopedični funkciji religije je pisal že Marx, ko je religijo opredelil kot občo teorijo sveta in enciklopedični kompendij (Marx v Flere, Kerševan 1995, 41). "Prednost" religijskih svetovnih nazorov je po mojem mnenju prav v tem, da religije ponujajo integriran, celosten pogled na svet, ki je v nasprotju s fragmentirano realnostjo, v kateri živimo, in kot taki ljudem podajajo navidezno najbolj celostno sliko sveta in njegove vloge v njem. Zato se je za boljše razumevanje religijskih svetovnonazorskih pogledov ter odnosa, ki ga imajo religije do okolja, v nadaljevanju najprej treba osredotočiti na tri pojme, ki lahko najboljše zajamejo odnos religija – okolje in so pomembni pri identifikaciji nazorskih usmeritev posameznih religij: antropocentrizem, ekocentrizem in biocentrizem.

---

<sup>4</sup> Izraz vrednota bom uporabljal v smislu moralne prioritete ali moralnega vodila.

<sup>5</sup> Gre za koncept družbene pozicije, ki je kulturno opredeljen, lahko pa temelji tudi na bioloških dejavnikih (Haralambos in Holborn 1999, 14).

### 1.1.1 Antropocentrizem

Antropocentrizem je filozofska perspektiva, ki med vsemi živimi bitji na osrednje mesto postavlja človeka. Človekove potrebe, interesi in vrednote so po mnenju antropocentričnih teorij na najvišjem mestu, skrb za vsa ostala bitja je omejena zgolj na stopnjo, pri kateri so še koristna človeku (Botzler, Armstrong 1998, 309). Torej ima v antropocentrični filozofiji narava le instrumentalno vrednost (Martinelli 2008). Že grški filozofi so namreč verjeli, da celotno okolje, narava, stvari obstajajo, da bi služile ljudem in njihovim potrebam. Enako so naravo dojemali tudi Rimljani, saj je na nek način predstavljala le eno izmed provinc, ki prinaša ekonomske koristi (Armstrong, Botzler 1998, 154). Zagovorniki antropocentrizma svoj pogled danes utemeljujejo na predpostavki, po njihovem mnenju dejstvu, da je le človek sposoben ustvarjati nove predmete, jezik, uporabljati pisavo, komunicirati z drugimi, uporabljati predmete, se vojskovati ipd. ter kot dominantno bitje lahko obvladuje svoje fizično okolje in tudi vsa ostala živa bitja (Foltz 2003; Scramanga 2005).

Korenine antropocentrizma segajo v antiko, natančneje k Protagori. Grki so namreč podobno kot mnogim drugim vedam postavili temelje tudi humanizmu in posledično znotraj njega antropocentrizmu. Protagora je menil, da je človek merilo in sodnik vsega, in za razliko od takrat prevladujočih verovanj ni pripisoval bogovom večjega pomena na posameznikovo življenje, saj je menil, da je življenje prekratko za tako komplicirane, imaginarne in nekoristne prakse, kot je čaščenje bogov. Protagora je v Atenah s svojimi radikalnimi idejami naletel na odpor religiozne večine, bil obsojen, pobegnil, njegove knjige pa so zažgali. Kasneje sta antropocentrizem znova obudila šele renesansa in humanizem. Šele Marx in Nietzsche pa sta antropocentrizem povzdignila v novo agresivno obliko, kjer bogovi ne obstajajo, in vse, kar šteje, je le človek (Foltz 2003; Scramanga 2005).

Danes obstajata v svetu dve obliki antropocentrizma. Prvi je močni antropocentrizem, ponekod zasledimo tudi izraz tradicionalni<sup>6</sup> antropocentrizem, katerega značilnost je, da imajo živa bitja in neživa narava vrednost le, če služijo človeškim željam. Ta pogled je bil pogost pri političnih predstavnikih. Tako je npr. James Wat, bivši ameriški sekretar, izjavil, da je narava za ljudi in ne za živali ali v

---

<sup>6</sup> Pionir tradicionalnega antropocentrizma je Gilbert Pinchot, ki je označil naravo kot zalogo sredstev za človeško dobrobit (Alder in Wilkinson 1999, 50).

estetske namene (Boltzler in Armstrong 1998; Alder in Wilkinson 1999, 50). To se močno navezuje tudi na biblični izvor antropocentrizma, o čemer pa več v nadaljevanju, v poglavju o krščanstvu in naravi.

Če gremo še dlje v zgodovino "ortodoksnega" antropocentrizma. Že Aristotel je v svoji teleološki teoriji narave zapisal, da vse v naravi izpolnjuje cilj in da je ultimativni končni namen narave zadovoljitev človeških želja (Alder in Wilkinson 1999, 51). Med predstavnike te struje uvrščamo tudi nemškega filozofa Immanuela Kanta, ki pravi, da živali nimajo zavesti o svojem obstoju. Zato se sprašuje, zakaj potem obstajajo, in pride do zaključka, da so živali na svetu zato, da služijo človeku, človek pa kot edino bitje, ki komunicira skozi simbole in deluje racionalno, do njih in ostale narave po Kantu ne nosi popolnoma nobene odgovornosti (Kant v Boltzler in Armstrong 1998, 312). Kot kritiko antropocentrični miselnosti lahko dodam, da danes po izsledkih znanstvenih raziskav velja, da človek ni edino bitje, ki nosi zavest o sebi, ima sposobnost komunikacije in uporabe orodja, temveč so samozavedanja<sup>7</sup> zmožni tudi nekateri višje razviti sesalci, ki imajo sposobnost samozavedanja podobno tej, ki jo ima človek. Prav tako primati lahko izdelujejo ter uporabljajo enostavna orodja<sup>8</sup>.

Poleg močnega antropocentrizma je danes prisoten tudi šibki ali razsvetljeni antropocentrizem, pri katerem velja, da živa bitja in narava služijo človeku na podlagi premislekov, znanstvenih teorij, vrednot in moralnih idealov. Poseganje v okolje je tu utemeljeno na relativno racionalnih predpostavkah in na dejstvu, da je človeška dobrobit odvisna tudi od zdravja in stabilnosti celotnega ekosistema (Boltzler in Armstrong 1998, 310- 316; Alder in Wilkinson 1999, 53). Razsvetljeni antropocentrizem se deloma zgleduje tudi po utilitaristični etiki Johna S. Milla, ki odkrito priznava vrednost stika s "pristno", divjo naravo, ob kateri naj bi človek razvijal še globlje občutke sreče intelektualne narave. Poleg tega je razsvetljeni antropocentrizem prisoten v številnih naravovarstvenih zakonih in mednarodnih instrumentih, ki zagovarjajo naravne lepote oz. estetsko vrednost naravnega okolja (Mill v Alder in Wilkinson 1999, 53; Alder in Wilkinson 1999, 54).

---

<sup>7</sup> Raziskovanje samozavedanja pri živalih, predvsem primatih, se je začelo v 70. letih prejšnjega stoletja. Oče teh raziskav je Gallu Jr., ki je začel z znamenitim zrcalnim testom, s pomočjo katerega samozavedanja niso odkrili le pri primatih, temveč tudi pri delfinih in slonih (Oxford Reference; Science mag).

<sup>8</sup> Na to temo so izvedli celo množico raziskav, ki dokazujejo, da nekateri primati (gorile, šimpanzi, orangutani) ne samo izdelujejo orodje, temveč so ga sposobni uporabljati kompleksno: s kombinacijo različnih orodij in različno uporabo le-teh (Oxford Reference in Science mag).

Med obema vrstama antropocentrizma obstajajo razlike, ki niso vedno jasno izražene, obema vrstama pa je brez dvoma skupna človekova dominacija nad naravo ter poudarjanje pomembnosti in biološke superiornosti človeka v primerjavi z drugimi bitji. Kritiki antropocentrizma temu nasprotujejo s poudarjanjem podobnosti med človekom in ostalimi sesalci (človekova in šimpanzova DNK se ujemata v 99 %). Kritiki pravijo tudi, da smo si z nekaterimi živimi bitji preveč različni, da bi lahko sodili, da nimajo zavesti o sebi, razvitega komuniciranja ipd. (Boltzer in Armstrong 1998, 310).

Kot sem omenil že v prejšnjem poglavju, si človek zaradi fragmentiranosti sveta, v katerem živi, s pomočjo različnih nazorov oblikuje okvirje, ki omogočajo ekonomično in smiselno delovanje, znotraj njih pa si ustvarja vrednostne lestvice oz. sisteme. Antropocentrizem se ne prenaša le skozi kulturo (religijo), temveč se formira tudi skozi oblikovanje socialne identitete. Gre preprosto za to, da človek v procesu socializacije jasno opredeli mejo med seboj in drugimi živalskimi vrstami (Martinelli 2008). Martinelli v svojem članku o antropocentrizmu kot družbenem fenomenu prihaja do zanimivih ugotovitev o povezanosti predsodkov,<sup>9</sup> stereotipov<sup>10</sup> in antropocentrične miselnosti. Tako navaja ugotovitve, ki kažejo, da večina 'človekosrediščne' miselnosti, ki se je ohranila do danes, izhaja iz predsodkov, ki so med drugim tudi zaradi pomanjkanja znanja nastali v razsvetljenski Evropi 18. stoletja (Martinelli 2008).

Zadnjih 150 let se vpliv antropocentrizma tudi v biologiji in ostalih znanostih postopoma zmanjšuje. Darwin je (1859) prispeval k zmanjšanju prepričanja, da je evolucija direkten proces, katere končni cilj je Homo sapiens, kar je bil še en udarec antropocentrični zahodni miselnosti (Sandvik 2007). Vendar se je skozi zgodovino ohranila mehkejša oblika antropocentrizma, ki predvsem poudarja skrb za naslednje generacije in odgovornost do narave, saj lahko človek preživi le na planetu, kjer je dovolj hrane in je okolje dovolj zdravo, da omogoča preživetje človeka. To spoznanje je še posebej pomembno danes, ko ima človek dovolj tehničnih<sup>11</sup> zmožnosti in ima tehnologija nepovraten učinek, da popolnoma uniči planet oz. le ta postane neprimeren za življenje (Larrère in Larrère 2007). Videti je, da je ta oblika človekosrediščne miselnosti zelo pogosta v velikih svetovnih religijah, o čemer bom več pisal v

---

<sup>9</sup> Pomen predsodkov je predvsem v vrednotnih ocenah. Predsodki največkrat povzročajo popačenje podobe objekta opazovanja (Ule 2009, 185, 186).

<sup>10</sup> Razumemo jih predvsem kot tipizirane sodbe, ki zaradi svoje ohlapnosti in splošnosti ne ustrezajo stvarnosti (Ule 2009, 178).

<sup>11</sup> Tu je poleg povečanega onesnaževanja in izkoriščanja narave problematično predvsem jedrsko orožje, ki ga je v svetu dovolj, da uniči vse življenje (OZN).

naslednjih poglavjih. Kljub temu da je tovrstni antropocentrizem 'poln dobrih namenov', je pogosto predmet kritike. Sporno je predvsem to, da rezultira v zaščiti<sup>12</sup> narave, ki najbolj ustreza človekovim potrebam, kar je ponovno poudarjanje instrumentalne vrednosti narave, ob tem pa pozablja na intrinistično oz. notranjo, lastno vrednost narave ter okoljsko etiko, ki poudarja vrednost narave *per se* (Foltz 2003, 54; Larrère in Larrère 2007).

### 1.1.2 Ekocentrizem

Če antropocentrizem napačno postavlja človeka v center sveta, včasih tudi stvarstva<sup>13</sup>, je naslednji okoljsko etični pogled pogosto diametralno nasproten miselnosti o človeški superiornosti. Najprej narava, nato človek. Tako bi lahko v eni povedi strnili bistveno sporočilo ekocentrizma, ki poudarja, da je zdravje okolja pomembnejše od blagostanja človeka, ter zahteva, da se spoštuje vsa narava, ker poseduje vrednost in moralne pravice, ki so neodvisne od človekovega ločevanja na bitja, ki so sposobna samozavedanja, in na tista, ki niso (Rowe 2007). Človek kot posameznik kot del ekosistema ne more presojeti, kaj je v naravi pomembno in kaj ne. Ekocentrizem poudarja integriteto, stabilnost in lepoto (tudi nežive) narave ter nevmešavanje človeka v biološko raznovrstnost s posegi, kot so lov, prekomeren izsek gozdov ipd. Individuumi so tu vrednoteni glede na svojo vlogo, ki jo opravljajo znotraj širšega naravnega sistema. To etiko razumemo kot holističen pristop pri razumevanju narave in človekove vloge v njej, saj podpira ekološki princip, ki pravi, da je celovita struktura ekosistema vitalnega pomena za stabilnost in ravnovesje celotnega okolja. V prid tej etiki pričajo dejstva, da med drugim človek s prekomernim krčenjem gozdov prispeva k širjenju puščav, s prekomerno pozidavo in onesnaževanjem pa uničuje številne ranljive ekosisteme (Pearce in Turner 1990, 232, 233; Alder in Wilkinson 1999, 63).

---

<sup>12</sup> Pri zaščiti narave velja, da je danes antropocentrizem (še vedno) dominantna etika v obstoječih okoljevarstvenih zakonih in politikah. To je na nek način razumljivo, saj je pravo človekov proizvod, institucija, katere glavni namen je zaščita človeka (Donnelly in Bishop 2007).

<sup>13</sup> Človeka kot središče stvarstva ali kozmosa imenujemo kozmocentrizem. Kozmocentrična misel se je rodila v Antični Grčiji v 6. st. p.n.š., vendar je kot usmeritev še vedno prisotna v mnogih predvsem ne-zahodnih kulturah, npr. na Kitajskem (Aerts 2007).



Ekocentrizem kot izvor poekološke miselnosti je prvi jasno ubesedil Aldo Leopold v poznih 40. letih 20. stol. Leopold je menil, da je treba dajati prednost celotni naravi in ne zgolj posameznim vrstam (človeku), kot to trdi antropocentrizem. Zapisal je tudi, da je pravilno le delovanje, ki si prizadeva ohraniti stabilnost, neodvisnost in lepoto biotske skupnosti, vsa druga delovanja so napačna. V tem filozofskem okviru zahteva človek lastno redefinicijo, po kateri ni več pripadnik superiorne vrste, ampak je le eden izmed sestavnih delov zemeljske skupnosti, ki jo sestavlja vsa narava (Leopold v Botzler in Armstrong 1998, 408).

Največja nevarnost, s katero se sooča človek v postmodernejši družbi, je njegova odtujenost od narave. Aldo Leopold v svojem eseju daje nazoren primer. V rutini vsakodnevnega življenja človek izgublja stik z naravo, zato domneva, da zajtrk, ki ga zaužije pred odhodom na delo, prihaja iz trgovine, toplota februarskega zimskega jutra pa iz radiatorja. Da bi človek lahko dojel, kaj pomeni narava in človekova soodvisnost z njo, bi si potemtakem moral urediti svoj lasten vrt, na katerem bi pridelal vse, kar zaužije za zajtrk, za ogrevanje pa bi moral v gozdu nabirati odpadni les, ki bi ga potem sproti kuril. Tako bi se človek lahko bolj zavedal pomena narave (Leopold v Foltz 2003, 431).

Biodiverziteteta je v ekocentrističnih idejah norma, ki naj bi usmerjala vsa človekova delovanja znotraj naravnega okolja. Danes, ko prisostvujemo največjemu izumiranju<sup>14</sup> živalski vrst po izumrtju dinosavrov, se zdi težnja po poudarjanju biodiverzitet ekosistemov logičen odgovor proekološko usmerjenih predstavnikov, katerih misli se napajajo v ekocentričnih predpostavkah (Larrère in Larrère 2007). Njihovi pogledi najpogosteje kulminirajo v ekocentrični usmeritvi, imenovani *Deep Ecology*, kar bi najbolje prevedli kot globoka ekologija.

---

<sup>14</sup> Po podatkih združenih narodov iz leta 2001 kar 11.046 živalskim in rastlinskim vrstam grozi izumrtje, 25 % svetovnih morij je izropanih, 44 % ribolovnih rib je zaradi prekomernega industrijskega ribolova na robu reprodukcijskih zmoglosti: tako določene vrste, npr. tune, niti ne dosežejo več spolne zrelosti in možnosti za reprodukcijo, preden jih ulovijo (United Nations 2001).

Še boljše kot usmeritev bi *Deep Ecology*<sup>15</sup> lahko označili za gibanje; gibanje, ki časti naravo in vidi naravne organizme in celotne ekosisteme preveč pomembne, da bi v njih videli zgolj vir, ki oskrbuje človeštvo (Rowe 2004), človeški nameni pa so pogosto razumljeni kot prvenstveno sebični in kot taki težijo le k maksimiranju kratkotrajnih koristi, kar lahko po prepričanju "naravosrediščne" etike vodi k lastnemu uničenju (Donnelly in Bishop 2007).

*Deep Ecology* postavlja pomembna vprašanja glede vrednot in življenjskih stilov, ki so lahko vzrok resnih okoljskih problemov. Pripadniki gibanja temeljijo k transformaciji temeljnih principov, ki bi omogočili trajnostni odnos z naravo. Svoje vrednote iščejo in črpajo v različnih religijah, predvsem v budizmu. Zavračajo *racio*, ker naj bi bil vedno podvržen določenemu cilju in vrednostnim sodbam, ki so pogosto podprte s predsodki. Namesto tega poudarjajo vrednote, ki v vrednostnem sistemu ljudi pogosto nimajo neke oprijemljive vrednosti, so pa zato močno podprte z intrinističnimi vrednotami in jih usmerjajo filozofske misli ter religiozni temelji. Tako lahko potegnemo močno vez med budističnimi načeli in *Deep Ecology*, predvsem pri poudarjanju principa nenasilja, spoštovanja, ne-škodovanja drugim bitjem, ne-materializema ipd. (Pečenko 1990; Naess v Botzler in Armstrong 1998, 445).

Ekocentristična etika, kot jo ubeseduje *Deep Ecology*, temelji na mnogih etičnih načelih, ki jih lahko izberemo iz naukov (nekaterih) veliki svetovnih religij in tudi praks ter verovnj t.i. prvobitnih ljudstev (maori, pigmejci ...). Če to etiko primerjamo s prevladujočim svetovnim nazorom, ki usmerja naš odnos do narave, lahko ugotovimo, da so dominantne vrednote, ki usmerjajo naš odnos do okolja, pogosto zakoreninjene v

---

<sup>15</sup>Izraz *Deep Ecology* je skoval norveški filozof Arne Naes kot prelom s t. i. plitvo ekologijo, ki nasprotno vključuje površne, kratkotrajne rešitve glede reševanja različnih okoljskih problemov. Kasneje je nastalo gibanje z enakim imenom, katerega predstavniki imajo novo vizijo sveta, namesto ekološke etike zagovarjajo ekološko modrost in filozofijo. Vseeno pa je videnje človeškega delovanja, ki temelji na premisah *Deep Ecology* vrednot, zelo podobno tistim, ki jih zagovarja okoljska etika. *Deep Ecology* gibanje svoj nazor izraža v osmih točkah: 1. Dobrobit in razcvet človeškega in nečloveškega življenja na Zemlji ima vrednost samo po sebi ter v povezavi z ostalo naravo. Ta vrednost je neodvisna od uporabnosti narave za človeške namene. 2. Bogastvo in raznolikost življenjskih form je vrednota sama po sebi. 3. Človek nima pravice, da reducira to bogastvo in raznolikost življenjskih form, razen ko gre za zadovoljevanje vitalnih potreb. 4. Raznolikost in razcvet človeških kultur in življenj sovпада z zmanjšanjem človeške populacije. Razcvet ne-človeških življenjskih oblik zahteva manjšo človeško populacijo. 5. Sedanje človeško poseganje v naravo je pretirano in situacija se hitro poslabšuje. 6. Politike, ki se nanašajo na ekonomijo, tehnologijo in ideološko strukturo, morajo biti spremenjene. Stanje razmerij mora biti v prihodnosti močno spremenjeno. 7. Ideološke spremembe morajo biti predvsem tiste, ki poudarjajo kakovost življenja pred višanjem življenjskega standarda. 8. Vsi, ki soglašajo z omejenimi točkami, morajo posredno ali neposredno implementirati potrebne spremembe (Naes v Botzler in Armstrong 1998, 437, 345 in Botzler in Armstrong 1998, 408, 409).

tistih svetovnih religijah, ki so te vrednote ustvarjale skozi stoletja. Tako danes velja, da ima človek naravo podrejeno, medtem ko *Deep Ecology* poudarja harmonijo med človekom in naravnim okoljem. Dominantni pogledi vidijo okolje kot neizčrpen vir dobrin, nasprotno *Deep Ecology* vidi v naravi njeno notranjo vrednost, enakost organizmov in omejen vir sredstev (to danes postaja čedalje bolj jasno, da so zaloge naravnih dobrin na Zemlji omejene). Verjetno ni naključje, da se danes predvsem v razvitem svetu uveljavljajo nekatera načela, kot jih je pred desetletji postavilo gibanje *Deep Ecology*: recikliranje in primerne tehnologije, ki se napajajo z obnovljivimi viri (Deval in Sessions v Foltz 2003; Merchant 1992).

Ekocentrični ali kolektivni<sup>16</sup> pristop pri vrednotenju okolja je postavil etična merila, po katerih sta zdravo naravno okolje in biotska raznolikost maksima sama po sebi in za razliko od blagega antropocentrizma stabilnost naravnega sistema ne prinaša neposredno nobenih koristi človeku, ker je tu človek razumljen le kot del ekosistema in ne njegov najpomembnejši predstavnik. Stvari, narava imajo vrednost same po sebi in ne zato, ker bi jim jo pripisal človek, se strinjajo predstavniki ekocentrizma, znotraj katerega se je uveljavil še en pogled, ki se omeji zgolj na živo naravo oz. na biološke individuume.

### 1.1.3 Biocentrizem

Biocentrizem lahko označimo za podzvrst ekocentrizma ali za ekocentrizem, ki se osredotoča na biološke posameznike. Biocentrizem določa, da so vsa živa bitja enako pomembna, ker posedujejo notranjo vrednost, ki je neodvisna od človekovega vrednotenja, ob tem pa človek nima pravice, da bi odločal o življenju in smrti posameznega bitja. Samozavedanje in refleksija človeka, ki jo poudarja antropocentrizem, naj bi po mnenju biocentrične etike služila za samorefleksijo ter premisleke o svetu in ne za sebično zadovoljevanje potreb, pohlep in druge strasti, ki jih omogoča samozavedanje. Sebično delovanje je po mnenju biocentrizma dopustno,

---

<sup>16</sup> Ekocentrizem je za razliko od biocentrizma, ki ga označujemo kot individualistični pristop, saj obravnava posamezne biološke individuume, kolektivni pristop. To pomeni, da vrednoti celotne vrste in ekosisteme in obravnava pomembnost individuumov, le v povezavi z večjimi skupinami oz. njihovo vlogo znotraj skupin, ekosistemov (Alder in Wilkinson 1999, 48, 49).

vendar samo pod pogojem, da služi za ohranjanje organizma, razmnoževanje, iskanje življenjskega prostora ... Samozavedanje človeka, ki ga opravičuje antropocentrizem, pa je po mnenju biocentrizma prej slabost kot prednost. Ljudje v svojem samozavedanju proizvajamo neskončno množico potreb, od tu pa izvirajo tudi mnoge naše težave, vključno s sociopatskim obnašanjem in zasvojenostjo (Bari 1999; Alder in Wilkinson 1999).

Biocentristična etika je v osrčju gibanj, ki se zavzemajo za pravice živali, saj ima po načelih biocentrične etike vsako živo bitje neodtujljivo pravico do življenja in samorealizacije. Vendar v procesu, ki mu pravimo življenje, ta bitja, da bi preživel, uporabljajo druga drugo za prehrano, zavetje itd. Medsebojno plenjenje je biološki aksiom, s katerim so se ukvarjale in ga poskušale razložiti številne svetovne religije, nenazadnje hinduizem in zakon karme to odlično razlagajo (Jamieson 2001). Da bi rešili to dilemo, bolj kot neodtujljivo pravico do življenja, pripadniki biocentrične miselnosti zagovarjajo samorealizacijo (Deval in Sessions v Foltz 2003, 436), kar v grobem pomeni, če je gobi namenjeno, da jo poje polž, je samorealizacija gobe v hrani polža. Seveda stvari niso vedno tako zelo enostavne in biocentrizem natančno ter utemeljeno razlaga, zakaj je proekološka etična usmeritev. Pomembno je tudi dejstvo, da pri biocentrizmu organizmi razen osnovnega preživetja nimajo ostalih ekonomskih koristi, kot je profit, ki ga zagovarja antropocentrizem.

Eden izmed prvih, ki je ubesedil to etiko, ki je enako kot ostale obstajala tudi v filozofijah svetovnih religij, je bil Nobelov nagrajenec Albert Schweitzer, ki je biocentrični nauk naslovil kot referenco za življenje. Po njegovem naj bi bil resnično etičen le posameznik, ki si prizadeva pomagati drugim živim bitjem in se izogiba temu, da bi poškodoval katerokoli živo bitje. Življenje kot tako je za Schweitzerja sveto: od lista na drevesu do žuželke. Gre na nek način za transcendentno dožemanje živega in življenja, saj naj bi človek pazil na živa bitja vedno in povsod, tako naj bi npr. rešil žuželko, ki pade v posodo z vodo, pazil, da ne pohodi namenoma hrošča, ki mu prečka pot ipd. (Schweitzer v Alder in Wilkinson 1999, 58) Te poglede nenasilja oz. neškodovanja drugim bitjem lahko zasledimo tudi v indijskem starodavnem džainizmu (Brown 1999). Schweitzerjeva nekoliko mistična načela niso bila širše sprejeta, zato je Paul Taylor postavil biocentrizmu nekoliko širše, sprejemljivejše okvirje: človek naj ne bi škodoval nobeni entiteti v naravnem svetu, v naravne ekosisteme ne sme posegati (t. i. *hands-off policy*), ne sme izrabljati zaupanja živali – jih loviti v pasti ipd. (Taylor v Alder in Wilkinson 1999).

Kot je moč opaziti, vsak izmed treh etično-filozofskih pristopov pri vrednotenju narave vsebuje perspektive, ki vrednotijo naravo, sklicujoč se na določene moralne imperitive. Danes se dogaja, da celo antropocentrizem prehaja v obliko, kjer poudarja skrb za naravo, pa čeprav le zaradi človekove soodvisnosti z njo. Vseeno predhodno obravnavana etična načela ostajajo na svojih bregovih, ko prihaja do konkretnih etičnih dilem, ali kot je zapisal Wesely Schultz (2000): »Konceptualno sta oba: ekocentrizem in antropocentrizem pozitivno združena v želji po zaščiti okolja – ekocentrizem zaradi lastne vrednosti narave in antropocentrizem zaradi vloge narave pri zagotavljanju kakovosti življenja za človeka. Kljub temu do danes objavljene študije kažejo na izrazito negativno povezavo med antropocentrizmom in proekološkim delovanjem.«

Antropocentrizem, ekocentrizem in biocentrizem predstavljajo skupek filozofsko-etičnih načel, ki določajo odnos do naravnega okolja in so bolj ali manj očitno zastopane v vseh svetovnih religijah. Na vprašanje, kako posamezno načelo preide skozi versko 'resnico' do posameznikovega osebnega pogleda, bom skušal odgovoriti v naslednjem poglavju. Kot bom spoznaval, lahko antropocentrično, ekocentrično in biocentrično opredelitev brez težav zaznamo v svetovnih religijah, pa tudi v manjših plemenskih verstvih. Pričakujem, da bo v vsaki religiji prevladoval eden izmed nazorov, ki opredeljuje njen odnos do narave. Te nazori pa ne živijo le znotraj posameznih verskih tradicij, temveč so pogosto filozofska osnova, ki določa povsem konkretna družbena gibanja in celo politične usmeritve, ki ne vsebujejo religioznih konotacij.

## 2 Religija in odnos do okolja

*"Človekov odnos do okolja  
je močno zaznamovan s prepričanji  
o naši lastni naravi in usodi:  
zaznamovan je z religijo."  
(Lynn White jr.)*

Nemški sociolog Max Weber v okvirih svoje teorije družbenega delovanja dokazuje, da človekovo delovanje usmerjajo pomeni in motivi. Torej lahko razumemo delovanje samo, če upoštevamo razumevanje sveta skozi slike ali prispodobe o svetu, ki jih imajo pripadniki družbe. Iz lastne interpretacije sveta posamezniki pridobijo pomene, cilje in motive, ki usmerjajo njihova delovanja. Religija pa ima pri tem pogosto pomembno vlogo, ker je ena izmed bistvenih sestavin, s pomočjo katere posamezniki razumejo svet (druge osebe, ostala živa bitja in okolje, ki jih obdaja). V določenem trenutku, na določenem prostoru lahko religiozni pomeni in cilji usmerjajo delovanje v širšem kontekstu; še posebej ekonomsko delovanje je tisto, ki ga lahko religija najbolj usmerja (Weber v Haralambos in Holborn 1999, 467). V Webrovih teoretskih nastavkih je jasno izražena povezava med religijo in okoljem. Po eni strani religija skozi svoje dogmatske norme usmerja dojemanje posameznikovega okolja, na drugi strani pa s tem, ko pomaga posamezniku na svoj način interpretirati to okolje, vpliva na njegovo konkretno delovanje. Kasneje se je Weber osredotočil na povezavo med kapitalizmom in asketskim protestantizmom (Weber 1988), torej na ekonomski vidik religioznega vplivanja na ljudi. Ekonomski vidik pa je danes neposredno povezan z vplivom na okolje, natančneje z našim izkoriščanjem okolja, in je kot tak del neprekinjene povezave v verigi religija, človek, okolje.

V današnji družbi, kjer je čedalje več težav povezanih z našim odnosom do okolja, se čedalje več ljudi ukvarja z reševanjem okoljskih problemov in z dolgoročnimi načrti obvarovanja narave pred destruktivnimi vplivi, ki jih okolju prizadejane človek. Vprašanja, povezana z religijo in okoljem, se danes ne nanašajo samo na teorije, ki razlagajo, kako religija interpretira okolje, temveč zadevajo tudi praktične nasvete, s katerimi lahko posamezne religije prispevajo k boljšemu odnosu, ki ga imamo do

našega planeta (Foltz 2003). Prav zaradi tega danes religije niso zgolj spiritualni vodniki vernikov skozi to življenje in priprava na posmrtno, temveč lahko z usmerjanjem ljudi pomagajo reševati ključne eksistencialne težave, ki pestijo svet.

Odnos do okolja se v posamezni religiji močno izraža skozi praktično – ritualno pojavno razsežnostjo. V religijah je polno ritualov, s katerimi se vzpostavlja zveza z "najvišjim" (Smrke 2000, 50, 51). Tako so obstajale in deloma še obstajajo t. i. primitivne religije, ki skozi rituale ne le vzpostavljajo stik z bogom, temveč z naravo (Foltz 2003). To je povezano predvsem s tipom človeške interakcije s habitatom. Tako imajo hortikulturne družbe po Goodmanovi slabo vest do narave, na katero gledajo kot na mater, ker menijo, da jo izrabljajo, posiljujejo, zato je veliko ritualov namenjenih opravičevanju naravi (Goodman v Smrke 2000, 51). Pomembna je tudi etična, legalistična, pojavnostna razsežnost, ki zelo variira od religije do religije. V judovsko-krščanski Bibliji se npr. utemeljuje moralno pravico človeka, da je živali in jim gospodari (Smrke 2000, 59). Na splošno sta judovstvo in krščanstvo poleg starogrških filozofij in rimskih pogledov pogosto razumljena kot dominanten faktor, ki je vplival na oblikovanje sodobnega, zahodnega odnosa do narave (Huges v Botzler in Armstrong 1998, 157). Nasprotno je v etiki džainistične religije gospodarjenje opredeljeno kot zločin, ker gre za delovanje, ki je proti ahimsi,<sup>17</sup> kot vodilu nenasilja, ne ubijanja in spoštovanja vsega živega, tudi rastlin. Tu lahko džainizem prepoznamo kot eno izmed redkih religij, v kateri lahko najdemo biocentrično etiko, ki podarja spoštovanje ter enakopravnost vseh živih organizmov. Kot zanimivost vztrajnosti džainistične etike lahko omenim, da se džaini<sup>18</sup> zaradi radikalnega prakticiranja ahimse (bolj radikalno kot npr. budisti), ne ukvarjajo s kmetijstvom, pri katerem bi morali neizogibno ubijati tudi živa bitja, ampak z gospodarskimi panogami, ki so za njihovo pojmovanje bolj čiste, npr. z bančništvom. S tem so v Indiji postali kljub svoji maloštevilnosti (manj kot pol odstotka Indijcev je džainov) izredno politično in finančno vplivni (Bowker 1999, 43; Smrke 2000, 59).

Za razumevanje odnosa religija – narava je treba upoštevati tudi doktrinirano, filozofsko pojavno razsežnost religij, ker religijski nauki vsebujejo celo množico načel

---

<sup>17</sup> Načelo nenasilja in džaini vodja Rajčandbhaj Mehta sta močno vplivala na indijskega političnega voditelja in svetega moža Mahatmo Gandhija, ko se je ta odločil za nenasilje in življenje, ki naj bi prinašalo resnico (Bowker 1999, 43).

<sup>18</sup> Za najplemenitejšo obliko smrti v džainizmu je tudi danes šteta *salekana* – javno napovedano izstradanje do smrti, ki poteka nekaj tednov v prizanašanju vsemu živemu – tudi rastlinam (Smrke 2000, 59).

in pogledov, ki določajo njeno razmerje do narave, ki se končno utelesi v posledični razsežnosti, s katero mislimo na različne eventualne posledice religijske prakse, izkušenj, etike, verovanj, znanj ... (Smrke 2000, 67)

Pri proučevanju religije in njenega odnosa do okolja se je za razumevanje današnjega stanja treba dotakniti tudi procesa sekularizacije, pri katerem ne razumemo zgolj umika cerkvenih institucij ali napačno izginjanja religioznosti, temveč obstoj religije, ki se je premaknila v posameznikovo privatno sfero – v njegov »prosti čas,« kot pravi temu Luckmann (Luckmann v Flere Kerševan 1995, 134). Religije so se tudi same sekularizirale s tem, ko opravljajo neke druge, ne specifično religiozne družbene funkcije (Flere in Kerševan 1995, 132). Tako lahko na primer pri katoliški cerkvi opazimo, da ima zelo močno ekonomsko moč, v lasti ima namreč veliko različni gospodarskih družb, tudi družbe in deleže podjetij, ki do okolja "niso prijazna:" kemična industrija, jeklarstvo, gozdarstvo in celo naftna industrija (Manhattan 1983; Time Magazine). Torej postaja še bolj izrazit ekonomski vidik religije, ki ima še večji vpliv na okolje. Seveda je ta vpliv v vsaki državi drugačen: tako ima npr. cerkev še vedno zelo veliko politično moč npr. na Irskem ali Poljskem in nasprotno nizko v skandinavskih državah. Vseeno neke splošne smernice ostajajo ali, kot pravi Beckford (v Flere in Kerševan 1995, 132): »Religiozne vrednote lahko na ravni osebne identitete, motivacije in moralnosti še usmerjajo družbeno dogajanje, kljub upadanju moči in vpliva religioznih organizacij v javnosti.«

Pomembna je tudi teza, da naj bi modernizacija in z njo sekularizacija odpravljala le predmoderne in predkrščanske magično in pogansko usmerjene vidike religioznosti (Flere in Kerševan 1995, 137). Kajti prav weberjanski »odčaran svet« in racionalizacija sveta na področju vseh družbenih sfer ter izgon iracionalnega je to, kar nas je še bolj oddaljilo od narave (Foltz 2003). Dojemanje narave je največkrat iracionalno, čustveno: lepota, sočutje do živih bitij ipd. pogosto ne vsebuje razumske komponente, ki postane v razsvetljenstvu družbeno vodilo. Tako lahko upravičeno sklepamo, da je izgon iracionalnega, nenazadnje tudi religije, tisto, kar nas je ločilo od okolja. Na drugi strani pa sekularizacija, ki ne odpravlja religije in ne razkraja religijskega polja, vodi do pluralizacije religij, natančneje verskih skupnosti in oblik religioznega združevanja ter verovanja. Moderni posameznik se pri oblikovanju identitete in zadovoljevanju potreb čedalje bolj individualizirano vključuje ali ne vključuje v religijska gibanja. Tako lahko posameznik izbira med tradicionalno cerkveno religijo ali pa neko novo religijo in novo



religijsko skupnostjo, kar kaže na revitalizacijo<sup>19</sup> religije v sodobnih družbah (Flere in Kerševan 1995, 157). Tu je vredno omeniti porast t. i. civilne religije preko katere se lahko zelo enostavno širijo tudi sicer tradicionalni religiozni nazori, ki pomembno vplivajo na odnos določene družbe do narave.

Po definiciji je civilna religija »na specifičen način reducirana in selekcionirana religija; reducirana na tiste vsebine in oblike, ki legitimirajo temeljne družbene institucije, vrednote in norme neke družbe. Civilne religija integrira neko družbo, praviloma nacionalno državo« (Flere in Kerševan 1995, 148) ter vpliva na moralne vrednote in norme njenih naslovnikov, ljudi kot pripadnikov neke nacije ali države. Civilna religija ne nasprotuje obstoječi religiji in je ne izključuje, temveč poskrbi, da se znotraj polja civilne družbe in države ter nacionalne politike pojavlja religiozno. Ti pojavi so lahko zelo različni: od brezpogojnega sprejemanja skupnih vrednot in norm (npr. nenasilje) do uporabe boga in religiozних simbolov v državno-nacionalnih ustanovah in dejavnostih (Flere in Kerševan 1995, 148-150). Precej banalen primer je ameriški dolar, na katerem piše *In God we trust*<sup>20</sup>. Če parafraziram: bog odobrava dolar in kopičenje kapitala, čeprav mnogokrat na račun naravnega okolja, kar pa že spada v poglavje o krščanstvu in naravi.

Tudi mnoga nova religijska gibanja, ki potrjujejo, da je pravilneje kot o sekularizaciji danes govoriti o desekularizaciji ali celo postsekularizaciji, najpogosteje črpajo svoja prepričanja, motive iz tradicionalnih religij in ne malokrat imamo opraviti s sinkretizmi ali skupki, prepleti različnih verovanj (Smrke 2000). Katera so ta prepričanja in vrednote ter njihov odnos do narave, bom raziskal v naslednjih poglavjih. Svetovne religije so izbrane na podlagi posebnih distinktivnih značilnosti v obliki pomembnih pro ali kontra ekoloških filozofij in na podlagi vplivnosti religije na širše družbeno-geografsko okolje.

---

<sup>19</sup> Revitalizacija ali desekularizacija se danes izraža v vztrajnosti ljudske religioznosti, nove politizacije religije (civilne religije, verski fundamentalizem) in pojavu novih religiozних gibanj in naraščanju religioznosti po letu 1980 (Flere in Kerševan 1995, 140).

<sup>20</sup> Prevod: Verjamemo oz. zaupamo v Boga.

## 2.1 Krščansko-judovska tradicija

*"Rodita in se množita ter napolnita Zemljo;  
Podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba  
in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na Zemlji!"*  
(Genesis 1, 28)

Pri povezovanju krščanstva in judovstva ne gre zgolj za skupni izvor obeh religij v Abrahamovi tradiciji, ampak tudi za zelo podoben odnos, ki ga imata obe religiji do narave in položaja človeka znotraj naravnega okolja. Obe religiji sta namreč v svojem bistvu močno antropocentrični, in s tem ko sta človeka odtujili od njegovega naravnega okolja ter mu posredno dovolili izkoriščanje narave, danes velja prepričanje, da si delita mnogo "zaslug" za obstoječe ekološko stanje planeta (Foltz 2003). Dejstvo je, da filozofija obeh tradicij ni uspela zgolj v zahodni družbi, temveč je skozi tehnologijo in načinom izrabe okolja prodrla tudi na druge dele sveta ter tako prevladala v kolektivni miselnosti (White v Foltz 2003).

Tako pri judovstvu kot pri krščanstvu je poglavitni vzrok za okoljsko sporno miselnost, ki postavlja človeka na dominantno mesto v povezavi z naravo, popolna ločenost človeka od narave. Religiji sta se skozi svojo zgodovino močno upirali poganskemu in animističnemu dojetanju sveta, kar je bilo še bolj očitno pri zgodnjem pokristjanjevanju (Foltz 2003). Judovstvo je bilo podobno kot krščanstvo večkrat obtoženo, da je religija, ki ima slab odnos do narave. Vzroki za to niso le religiozne narave, ampak je vzrok za neekološkost judovstva tudi zgodovinski. Prvič se pojavi v starem veku, ko so bili Judje pregnani iz Svete zemlje, kar je povzročilo mentalno nepovezanost z okoljem, drugič pa je ekologija zahtevala svoj davek, ko so se Judje po II. svetovni vojni množično vračali v novo nastali in prenaseljeni Izrael. Vseeno obstaja v zgodnjih hebrejskih besedilih zapoved *"Bal taschit*, kar pomeni ne uničuj, in naj bi se nanašala na odnos do narave, vendar ne zaradi same svetosti narave, temveč predvsem zaradi preživetja človeka, ki mu ga omogoča narava (Foltz 2003, 279).

Lynn White je v svojem eseju z naslovom *Zgodovinski vzroki naše ekološke krize* (1967) neposredno obtožil krščanstvo za slabo ekološko stanje Zemlje, ki se je začelo bolj izrazito kazati v 20. stoletju. White gre celo korak dlje, ko označi krščanstvo

za najbolj antropocentrično religijo, kar jih je svet videl. Krščanstvo označi kot absolutno nasprotje starega poganstva in azijskih religij, ker mu edinemu ni uspelo vzpostaviti dualističnega odnosa med človekom in naravo. Celó več: krščanstvo po Whitu vztraja, da je božja volja, da človek izkorišča naravo za zadovoljevanje lastnih potreb (White v Botzler in Armstrong 1998). Kljub temu White izpostavlja Frančiška Asiškega<sup>21</sup> kot »na žalost neuspelo alternativo proti krščanski aroganci, ki jo ta goji do narave.« Za krščansko aroganco do narave lahko označimo konkretne primere, kot so misijonarski pohodi duhovnikov med ljudstva, ki so bila tesno povezana in odvisna od narave, predvsem v podsaharski Afriki. Ta ljudstva so pod vplivom krščanstva spremenila svoj odnos do okolja, način lova, poljedelstva ipd., kar je pogosto pripeljalo do ekoloških problemov. Poleg tega je krščanska miselnost opravičevala izkoriščanje naravnih bogastev Afrike. Podobno izkoriščevalski odnos do narave je dolgo vladal tudi v katoliški Evropi (Omari v Foltz 2003, 100-103).

Nauki Frančiška Asiškega predstavljajo znotraj krščanske ideologije izjemen primer ekocetrično usmerjene filozofije. V svojih zapisih je namreč izražal veliko naklonjenost, celo ljubezen do narave in živali. To je verjetno posledica izjemne empatije, ki je bolj "srčne narave" in ne toliko racionalne ter se izraža v njegovih stavkih, v katerih lahko zasledimo, da so vsa živa bitja bratje in sestre, ki pripadajo istemu bogu in si zaslužijo sočutje in spoštovanje (Botzler in Armstrong 1998, 203; Skolimowski 1993). Načela F. Asiškega niso načrtni teološki nauki, ampak so neposredni izrazi njegovih globokih prepričanj, kar pričajo številne molitve in pesmi, v katerih Asiški opeva boga in naravo kot dva neločljivo povezana elementa. Frančišek Asiški ne predstavlja odmika zgolj od tradicionalne cerkvene obravnave narave, temveč je zagovarjal tudi redistribucijo bogastva in opozarjal na neupravičeno kopičenje premoženja (Asiški v Skolimowski 1993), kar je v nasprotju z vsem bogastvom, ki si ga je v finančni obliki ter v naravi (gozdovi, zemljišča, številni objekti) do danes pridobila katoliška cerkev. Katoliška cerkev je v času približno 300 let po smrti Frančiška Asiškega izbrala za svojo pot doktrino Tomaža Akvinskega,<sup>22</sup> ki je napisal *Summo Theologico* (1272), in ni izbrala poti, ki jo je zagovarjal Asiški iz preprostega razloga:

---

<sup>21</sup> Frančišek Asiški se je rodil v Assisiju l. 1182, umrl 1226. Kljub relativno kratkemu življenju je s svojimi nekonvencionalnimi pogledi zaznamoval (alternativni) krščanski odnos do okolja. Je tudi ustanovitelj frančiškanskega meniškega reda (Skolimowski 1993, 108).

<sup>22</sup>Teologija Tomaža Akvinskega je povezana z Aristotelovo filozofijo povelečevanja misli, razuma, analitičnega sklepanja in racionalne sodbe (Skolimowski 1993, 113).

Akvinski je namreč s svojo teologijo predstavljal boljše nasprotje Martinu Lutherju, ki je takrat ogrožal katoliško cerkev. Vseeno pa je bil Asiški relativno hitro razglašen za svetnika, predvsem zaradi strahu pred še enim razkolom znotraj katoliške cerkve (Skolimowski 1993). Vseeno je imela prevlada Akvinskega in njegovih načel pomembno vlogo pri ustvarjanju odnosa katoliške cerkve do narave. Akvinski je s kombinacijo teologije in aristotelske teleologije utemeljeval pogled, da narava obstaja le za zadovoljevanje človekovih potreb (Alder in Wilkinson 1999, 51).

Doktrina Tomaža Akvinskega zagovarja moč, ki izhaja iz moči misli, in zaradi tega je katoliška cerkev postala abstraktna, premišljena avtoriteta znotraj krščanstva, ki se močno razlikuje od prepričanj svetega Frančiška, po katerih je moč srca močnejša od moči misli ter moč preprostosti in radodarnosti močnejša od zemeljskih dobrin in razkošja. Tu se nauk F. Asiškega vsaj deloma sreča z nauki Jezusa Kristusa (Akvinski v Skolimowski 1993, 110-113), ki sicer izraziteje ne obravnavajo razmerja med človekom in naravo (Botzler in Armstrong 1998). To razmerje, je bilo določeno že na samih začetkih – znotraj stare zaveze.

Staro hebrejsko Biblijo in z njo vplive, ki so se razširili tudi po krščanstvu, interpretirajo danes številni avtorji, ko razmišljajo o religiji in naravi ter razlagajo odnos do narave, podan znotraj Biblije tudi kot t. i. *Stewardship*<sup>23</sup> ali odnos, ki temelji na oskrbniški funkciji. To funkcijo najlažje opredelimo kot odgovorni antropocentrizem. Po zagovornikih oskrbniške funkcije naj bi šlo predvsem za napačne razlage geneze, saj naj bi bog človeku zaupal naravo v varstvo. Tako je odgovornost do narave pravzaprav odgovornost do boga, ki je to naravo ustvaril (Botzler in Armstrong 1998). Vendar če upoštevamo dejstvo, da so že zgodnji kristjani svet dojemali kot minljivega, stvari, naravo pa kot irelevantne za doseganje razsvetljenja in da so za kasnejše kristjane postali sveti le sakralni objekti (Botzler in Armstrong 1998, 155), zlahka ugotovimo, da *Stewardship* pogled na naravo ni nekaj, kar bi bilo ozaveščeno znotraj krščanstva, temveč gre le za eno izmed interpretacij, ki želi omiliti človekosrediščna načela znotraj religijske doktrine. Krščanstvo je bilo za kaj takega preprosto preveč odmaknjeno od narave. Kristjani za razliko od plemenskih ljudstev ali Indijancev niso iskali svetih krajev v naravi, ampak znotraj zidov cerkva in samostanov (Foltz 2003).

---

<sup>23</sup> *Stewardship* ali oskrbniški odnos do narave, ki izvira iz interpretacij krščanske tradicije je danes pogost v okoljskih politikah držav (Velika Britanija) in temelji na deontološki etiki. Poudarja dolžnost in odgovornost do drugih ljudi in naslednjih generacij (Alder in Wilkinson 1999, 170, 240, 241).

Navkljub vsem negativnim vplivom, ki jih je skozi svojo miselnost povzročilo okolju krščanstvo, je katoliška cerkev po letu 1980 izdala neke vrste formalno deklaracijo o odnosu do okolja. Kot nekakšen zapoznel odziv na predlog Lynna Whitea je leta 1979 papež Janez Pavel II. imenoval Frančiška Asiškega za zavetnika okoljevarstvenikov, poleg tega je papež leta 1990 v izjavi z naslovom Svetovni dan miru označil okoljsko krizo kot "moralno vprašanje" in "skupno odgovornost za vse" (White v Foltz 2003, 318). Nazadnje je katoliška cerkev presenetila leta 2008, ko je v uradnem vatikanskem časopisu L'Osservatore Romano objavila seznam novih smrtnih grehov, med katere po novi definiciji, ki naj bi sledila zahtevam časa spada tudi onesnaževanje narave. Ta presenetljiva odločitev cerkve pa postavlja pomembna vprašanja: Kako resno to zapoved upošteva sama cerkev, ki je solastnica mnogih, tudi okoljsko spornih industrijsko-gospodarskih družb, ter pod kakšnimi pritiski in s kakšnimi nameni je ta zapoved nastala?

## 2.2 Islam

*"On (Alah) je tisti, ki je ustvaril, vse kar na Zemlji je zate."*

(Sura 2, 29)

Islam ima kot ena izmed treh Abrahamovih<sup>24</sup> tradicij mnogo skupnega s krščanstvom in judovstvom. Vse tri religije namreč postavljajo človeka v privilegiran položaj pred naravo. Vendar za razliko od krščanstva islam ne vidi potrebe po odrešitvi človeštva (izvirnega greha). V islamu je človekova dominacija nad naravo v primerjavi s predhodnima monoteističnima religijama nekoliko omiljena. Čeprav ima človek naravo na razpolago za svoje potrebe, ta ne sme biti neodgovorno izkoriščena, temveč

---

<sup>24</sup> Podobno kot v krščanstvu ali judovstvu, se islam kot monoteistična religija zavestno navezuje na Abrahamov etos, po katerem so ljudje vrhovna božja stvaritev. Islam nastane na enakem geografskem območju kot starejša judaizem in krščanstvo (Smrke 2000, 262).

premišljeno kultivirana. In ker je izvor islama na pretežno puščavskih tleh (na področju, kjer je danes Saudska Arabija), je razlikovanje med mrtvo in živo zemljo v islamu toliko bolj ozaveščeno (Botzler in Armstrong 1998, Foltz 2003). Izvorni islam sicer večinoma ne obravnava povezave med človekom in bogom, vseeno pa se danes večina muslimanskih držav neposredno sooča s problemi, ki zadevajo naravo.

Prevladujoči del muslimanov živi v razvijajočih se državah, v puščavskem podnebjju, kjer se tudi tisto ozemlje, ki nekoč ni bilo puščava, danes spopada s pojavom dezertifikacije, kar posledično prinaša pomanjkanje pitne vode in slabše zdravstveno stanje prebivalstva (Foltz 2003, 357). Zato se danes številni islamski verski dostojanstveniki v sodelovanju s političnimi voditelji obračajo k religiji in ponovno interpretirajo verske spise ter iščejo nova eko-teološka dognanja, ki bi pozitivno vplivala na prihodnost okolja, v katerem živijo. Tako npr. Administracija za meteorologijo in zaščito okolja v Saudski Arabiji med drugim črpa motive za svoje delovanje iz islama (Deen v Botzler in Armstrong 1998, 242). Iranski verski učenjak Afrasiabi iz šiitskega zornega kota izraža dvome o ekološki usmerjenosti tradicionalnega islama in predlaga radikalno spremembo v islamski teologiji, predvsem zmanjšanje antropocentričnih elementov, kar naj bi posredno pripomoglo k redefiniciji narave in boljšemu spopadu z ekološkimi problemi. Drugi avtorji, kot je Fazlun Khalid trdijo, da je že v izvornem islamu dovolj elementov, ki narekujejo odgovorno ravnanje z naravo, in pravi, da je bolj primerno, da se muslimani pri iskanju rešitev za okoljske probleme obračajo k islamu, kot pa da sledijo globalni svetovni tržno-ekonomsko naravnani miselnosti. Khalid svoje trditve v eseju z naslovom Odtujeni ljudje (Khalid 1998) podkrepí s številnimi citati iz Korana, ki dokazujejo, da Koran kljub svoji antropocentričnosti vsebuje proekološke elemente, kot je npr. odgovornost do Zemlje (Khalid v Foltz 2003).

Po Koranu je stvaritev vesolja pomembnejša od stvaritve človeka, vseeno imajo ljudje privilegiran položaj, ki je celo višji od položaja angelov. Kljub temu si ljudje delijo z drugimi bitji isti sestavni element – vodo in enak element izvora in konca – Zemljo. Ideja ljudi, ki vladajo Zemlji, prinaša muslimanom enake težave in vprašanja povezana z okoljem, kot kristjanom in judom, vendar so morda pripadniki islama v nekakšni prednosti, saj jih je okolje, v katerem živijo, "prisililo", da je diskurz o naravi mnogokrat neposredno povezan z diskurzom o bogu, kar je razlika v primerjavi s krščanstvom in judovstvom, kjer so posredniki med bogom in naravo vedno le ljudje (Foltz 2003, Denny 1998).

Prav tako je v islamu pomembna ideja z imenom *hima*, ki so jo v stoletjih po Mohamedovi smrti uvedli islamski verski učenjaki in ki v svojem bistvu označuje zaščiteno naravno okolje, na katerem ni nikakršnih človeških aktivnosti. Ta koncept je živ še danes, saj mnoge muslimanske dežele poznajo naravna območja, ki so zaščitena in katerih namen je najbolj podoben narodnim parkom, kot jih poznamo v zahodnem svetu. Vendar gre pri ideji *hime* za Zemljo, ki ima duhovno vrednost, saj predstavlja čistost, nasproti naseljeni Zemlji, ki jo človeška družba lahko onesnaži. Pomembno je poudariti, da gre pri *himi* za zelo omejeno območje, ločeno od ostale zemlje, ki je prepuščena na "milost in ne milost" človekovemu delovanju (Ignatow 2006).

V Koranu je zemlja omenjena 453-krat, medtem ko so nebesa omenjena 320-krat. Islam razume naravo kot služabnico človeka, vendar poudarja, da ta ne sme biti neodgovorno izkoriščena. Za razliko od krščanstva, kjer je izvorni greh človeštva povezan z naravo, s prepovedanim drevesom, s kačo in je narava grešna, islam poudarja čistost. Tako lahko vernik pred molitvijo za očiščenje uporabi celo čist prah v primeru, da voda ni dostopna. Prerok Mohamed pravi, da je bila Zemlja ustvarjena prav tako kot mošeja z namenom, da očisti. Z naravo je povezana tudi islamska vizija nebes, ki so opisana kot čudovit vrt. In če je zemeljsko življenje zgolj priprava na nebesa, je potem skrb za naravo, ki je kot trening za nebeški vrt, primerna, če ne celo nujna (Denny 1998).

V svetem besedilu Suri je zapisano, da bog pošilja dež iz neba, da bi zjutraj zemlja lahko ozelenela, in prav zelena je najsvetejša barva v muslimanskem svetu. Kljub temu da so ljudje v izvornem islamu vrhunska božja stvaritev, ki si lahko brez večjih težav podreja Zemljo, danes ta barva čedalje bolj označuje "zeleni džihad," ki bo potreben za preživetje muslimanov na degradirani puščavski zemlji (Denny 1998).

## 2.3 Hinduizem

*"Oče vseh bitij ...*

*Gore so njegove kosti, zemlja njegovo meso.*

*Morje je kri in nebo je njegov abdomen.*

*Sonce in mesec sta njegovi očesi.*

*Zgornji del neba je njegova glava, tla so njegova stopala*

*in vse smeri neba so njegove roke."*

(Mahabharata, Moksadharna Prava, 182.19)

V hinduizmu se izraža tradicija Ved<sup>25</sup>, ki določa razumevanje človekovega odnosa do sveta. V Vedah je določenih pet elementov, bistvenih sestavin okolja: zemlja (*prthivi*), voda (*jal*), ogenj (*tejas*), zrak (*vayu*) in vesolje (*akasa*). Dnevno čaščenje (*puja*) prebuja vseh pet elementov in skrbi, da je človek povezan z njimi. Lahko rečemo, da je Zemlja z vsemi pripadajočimi elementi v hinduizmu manifestacija boga (Devi) in zato zahteva spoštovanje; koncept *dharme* ali primerne načine ravnanja, s katerimi se približamo dobremu ponovnemu rojstvu ali *mokši* (osvoboditvi iz cikla rojstev in smrti), pa lahko označimo kot Zemlji prijazen pogled na svet in človeka, ki vsebuje principe ekocentrizma (Foltz 2003 in Chapple 2007).

V Vedah, izvirnih hindujskih besedilih, je zapisano, da je bog prisoten v različnih živalih in v ljudeh. Zato se med različnimi inkarnacijami boga pojavljajo tudi različne živali in polbogovi, ki imajo človeške in živalske lastnosti. Skoraj vsako hindujsko besedilo podaja sporočila, da si ljudje ne morejo pridobiti božje milosti, če ubijajo živali ali jih poškodujejo, zaradi tega tudi uživanje mesa velja za nekaj neprimerne in ni v skladu z *dharmo*. Zakon *karme* (vzroka in posledice) razlaga, da se bolečina, ki jo nek človek prizadene drugemu živemu bitju, vrne temu človeku v enaki meri v tem ali naslednjem življenju. V svetem besedilu *Manusmriti* je opozorilo, ki pravi, da bo človek, ki ubije žival zaradi mesa, umrl nasilne smrti v naslednjih življenjih tako pogosto, kolikor je imela ubita žival telesnih dlak. Pri ponovnem rojstvu se lahko

---

<sup>25</sup> Vede so izvorna indijska sveta besedila, ki jih sestavlja več kot tisoč besedil, najpogosteje pisanih v vezani besedi, v staroindijskem jeziku sanskrt. Vede niso sistematične in vsebujejo množice različnih mitov, ki so bili prvič zbrani in sprva namenjeni zgolj eliti pred več kot 3500 leti, pred tem pa so se neznano dolgo časa prenašale v ustnem izročilu preko najvišjih svečnikov ali *brahmanov* (Esposito in dr. 2006, 280).



človeška duša znajde tudi v telesu kateregakoli živega bitja (Dwivedi v Foltz 2003, 121, 122).

Hinduizem ne poudarja le svetosti živali, temveč tudi svetost rastlin in druge nežive narave. Tako lahko zasledimo posebno spoštovanje do dreves, ki imajo posebno mesto v indijski družbi. Obstajajo celo gibanja, kot je npr. Chipko, ki ima osnovo v religioznem prepričanju, da drevesa nudijo ljudem fizično in duhovno zavetje. Ustanovile so ga ženske, da bi zaščitile drevesa pred izsekavanjem, potem ko se je v neki indijski vasi širila tovarna. To gibanje je kmalu preraslo v feministično gibanje za zaščito narave pred moškim pohlepom (Dwivedi v Foltz 2003, 127). Od 80. let dalje, ko se ekološka ozaveščenost Indijcev veča, nastajajo tudi nova naravovarstvena gibanja na hindujski religiozni osnovi, ki pridiga o povezanosti vseh živih bitij. Ta gibanja uvrščajo hinduizem poleg budizma med najbolj ekološko osveščene religije sveta (Alley v Foltz, 2003).

Poleg žive narave kaže hinduizem spoštovanje tudi do nežive. Danes reka Ganges kljub svoji močni onesnaženosti velja za sveto in zato čisto reko. Ta dvojnost čistosti okolja nastane zato, ker hindujci ločijo tri različne vrste čistosti: moralno, fizično in ritualno čistost. Tako npr. ritualna čistost umivanja telesa v onesnaženi reki ni nujno povezana s fizično čistostjo in obratno, čisto telo ni znak duhovne čistosti (Narayanan v Foltz 2003). Težava onesnaževanja, predvsem reke Ganges, ki jo imenujejo mati Indije, nastane, ker v reko obredno stresajo kremirane ostanke trupel, ki niso vedno povsem spremenjena v pepel, kar povzroča veliko bakterijsko onesnaženje svete reke. Obstaja nevarnost, da ljudje zaradi onesnaženosti reke prenehajo izvajati obredno umivanje, zato hindujci pravijo, da bi se s koncem tega obreda končal pomemben del kulture, kar bi vodilo v izumrtje tradicije, "s tem pa bi umrlo tudi človeško upanje"; poudarja eden izmed hindujskih učiteljev, ki ga skrbi za čistočo reke (Narayanan v Foltz 2003, 136).

Kljub temu da je hinduizem danes prevladujoča religija na indijski<sup>26</sup> podcelini in mnogi njegovi verniki živijo organsko povezani z naravo, je danes Indija z več kot milijardo prebivalcev, od katerih je več kot 800 milijonov hindujcev, močno prenaseljena in jo tarejo številni ekološki problemi, za katere je po mnenju nekaterih indijskih intelektualcev kriva pretekla kolonizacija zahodnega sveta, ki naj bi

---

<sup>26</sup> V Indiji so poleg hinduizma prisotni še budizem, džainizem, sikhizem, islam, krščanstvo ter številne manjše religije in religijska gibanja. Predvsem sikhizem in džainizem sta bolj kot glede števila vernikov pomembna glede političnega vpliva (Bowker 1999).

spodbudila modernizacijo in prekomerno izkoriščanje naravnih virov, kar Indijo danes postavlja med eno izmed najbolj onesnaženih držav sveta (Narayanan v Foltz 2003). Navkljub modernizaciji, industrializaciji, urbanizaciji, izobraževanju, množičnim medijem in zelo hitremu razvoju ostaja Indija in z njo najvplivnejša hindujska tradicija neverjetno močna, kar se izraža v vsakodnevnem vseprisotnem čaščenju bogov, jogi<sup>27</sup> kot eni izmed poti spreminjanja zavesti in spiritualnem življenju osredotočenem na guruje (Esposito in dr. 2006, 335).

Pomemben doktrinirano etični element hinduizma je tudi ahimsa. »Practicirati ahimso pomeni izogibati se fizičnemu, duhovnemu, čustvenemu ali moralnemu škodovanju živim bitjem. Hindujski verjamejo, da imajo tudi živali duše« (Smrke 2000, 81). Vendar je v praksi ahimsa v hinduizmu nekoliko reinterpreterana, saj so pogosta žrtvovanja boginji Kali, prav tako v dolžnosti vojakov ni prepovedi ubijanja in tudi raznovrstno nasilje je vpeto v družbene odnose kastnega sistema. Koncept ahimse je bolj dosledno spoštovan in poudarjen pri džainih in budistih (Smrke 2000). Kljub temu vsebuje hinduizem številne koncepte, ki (lahko) pripomorejo k povečevanju povezanosti med človekom in naravo. Ti koncepti (mnogokrat nasprotni praksi) se izražajo skozi zavest Indijcev, ki jih pogosto pestijo okoljske težave, kot je suša in pomanjkanje hrane, in kažejo na pomembno soodvisnost človeka z naravnim okoljem. Kažejo na odnos, pri katerem skozi verovanja in vsakodnevno čaščenje pomembno "sodelujejo" tudi številni hindujski bogovi.

---

<sup>27</sup> Poznamo 4 vrste joge ali poti spreminjanja zavesti: 1. Džnjana joga: poglobljen študij ved pod vodstvom učitelja – guruja, ki vodi do osvobajanja od materialnega sveta. 2. Pot kraljevske ali radža joge, ki označuje disciplino delovanja, meditacije in fizične vaje z učinki osvobajanja in razvijanja posebnih sposobnosti (kot so poznavanje prihodnosti, levitacija ipd.) 3. Pot karme ali karma joga, pri kateri gre za opravljanje verskih dolžnosti. 4. Pot predanosti ali bhakti joga ali čaščenje ene izmed podob boga (Smrke 2000, 81).

## 2.4 Budizem

*"Je območje, kjer ni ne zemlje,  
ne vode, ne ognja, ne zraka, območje ničā.*

*To je samo konec trpljenja."*

(BUDA, UDANA 80)

Ob čedalje pomembnejših ekoloških vprašanjih, ki jih ponuja današnji prenaseljen svet, se zdi, da je budizem ena izmed tistih religij, ki ponuja skozi svojo filozofijo največ odgovorov, predvsem kako omiliti probleme povezane s človekovim uničevanjem okolja. Poleg tega je budizem ena izmed redkih biocentričnih filozofij, ki vsa živa bitja obravnava kot enakovredna in enako pomembna zaradi medsebojne soodvisnosti. Zato lahko budizem že zaradi svojih pogledov na svet označimo kot okolju prijazno religijo, ki poudarja vrednoti sočutja in nenasilja (koncept ahimse) ter se zgleduje po Razsvetljenemu – Budi, ki naj bi s svojim preprostim načinom življenja, v povezanosti z naravo, doživel razsvetljenje.

Budisti trdijo, da gredo vsa čuteča bitja skozi enake življenjske procese: rojstvo, staranje, trpljenje in smrt. Po budističnem prepričanju je eksistenca neločljivo povezana s trpljenjem, ki ga občutijo vsa čuteča bitja (v nekaterih budističnih spisih zasledimo, da to velja tudi za ostala bitja ter rastline), izhod iz trpljenja pa lahko dosežejo z razsvetlitvijo, ko preidejo v stanje nirvane. Budistična praksa poudarja stanje visoke zavesti, skozi katerega se uresničuje vedenje o trpljenju vseh živih bitji, kar naj bi posledično prinašalo sočutje do vseh oblik življenja. Zato skozi interpretacije enega izmed esencialnih budističnih besedil – Dahmapade, budizem poudarja etično in moralno odgovornost "biti dober" ter nenasilje, kar naj bi se izražalo v dejanjih in odnosih ne samo do ostalih bitij, temveč tudi do rastlin ter ostale narave (Swearer 1998).

Že samo razmerje, ki ga ima v budizmu človek do narave, je zelo drugačno od tistega v krščansko-judovski tradiciji, kar je opazno tudi v zgodbi o izvoru človeštva. Rajski vrt, v katerega sta bila postavljena Adam in Eva, je bil ustvarjen z namenom, da bi ga prvi ljudje izkoriščali za svoje potrebe. V budističnem kanonu z naslovom *Pali*, v katerem je prav tako opisana zgodba o prvih ljudeh, pa je predstavljen negativen učinek, ki so ga povzročili prvi naseljenci Zemlje naravi. Prvi ljudje naj bi po budistični legendi

uničili naravno okolje zaradi sebičnosti in pohlepa, kar je povzročilo razdore med ljudmi, temu pa naj bi sledili nasilje, uničenje in kaos. Tako ljudje zaradi svojih negativnih lastnosti in želja (močne želje so v budizmu mišljene kot nekaj izrazito negativnega, ker povzročajo trpljenje) uničujejo naravni red (Swearer 1998). Po drugi strani pa je uničenje tako narave kot celega sveta po budističnem prepričanju, ki si ga deli skupaj s hinduizmom, popolnoma naraven cikel, neodvisen od ljudi, neskončen in v katerem je svet ustvarjen ter nato čez milijone let popolnoma uničen (Harris v Foltz 2003, 172). Narava pomeni v budizmu vse, kar ni ustvarjeno od človeka in je v neprestanem gibanju ter spreminjanju. Ker človek vpliva na stanje v naravi in njeno spreminjanje, je toliko bolj pomembno, da so ljudje v svojem delovanju moralni, ker s tem pridobijo dobrobit, ki jim jo vrača narava. Pomembno je tudi mišljenje ljudi, ker vpliva na dejanja, zato budisti izpostavljajo pravilno mišljenje, s katerim kot del narave pozitivno uravnavajo stalno spreminjajoča se razmerja (Swearer 1998). Tako budisti verjamejo, da obstaja bližnja povezava med človeško moralno in naravo (De Silva v Botzler in Armstrong 1998).

Budizem ni proekološka filozofija samo zaradi svojega poudarjanja naravne neodvisnosti vseh živih bitij, temveč tudi zato, ker s svojim podarjanjem nenavezanosti na materialne dobrine in skromnosti v nasprotju z današnjo potrošniško družbo zahteva zelo skromnega posameznika. Ta skromnost se še najbolj izraža pri porabi vsakodnevnih dobrin budističnih vernikov, najbolj pa pri budističnih menihih: skromnost pri prehranjevanju in oblačenju. Če vzamem za primer meniško pokrivalo tajskih budističnih menihov, ki preide od tega, da je del oblačila, do tega, da postane pregrinjalo za posteljo, preproga, krpa za prah, in ko se popolnoma izrabi, menihi kose pokrivala zmešajo skupaj z malto in uporabijo za gradbeni material, kar omogoča čim manjšo porabo vsakršnih naravnih virov (De Silva v Botzler in Armstrong 1998, 278).

Povezanost z naravo se v budizmu izraža tudi v samih templjih, ki so mnogokrat sredi gozdov, kar naj bi doprineslo k lažji poti do nirvane. Nenazadnje je Buda mnogokrat upodobljen pod drevesom. Celo razsvetlitev naj bi Buda doživel pod drevesom, zato so ta izjemnega pomena za budistično skupnost. Poleg dreves tudi ostala narava za budiste pomeni pot do duhovne svobode, ki se izraža v najmanjših detajlih, ki obstajajo v naravi in na katere se lahko budisti osredotočijo med budistično meditacijo. To še najbolj velja za japonsko ločino zen budizma (Swearer 1998). Tudi najznačilnejši

simbol budizma<sup>28</sup> – Buda v lotosovem položaju – je hkrati preprost, vendar močan in univerzalen. Lotosov cvet namreč predstavlja notranji mir in spokojnost (Skolimowski 1993, 74). Kar kaže na nek pozitiven odnos do okolja, ki sega do same simbolistke, katere sicer ne gre precenjevati.

Budistični okoljevarstveniki vidijo danes svoj pogled na svet kot odpor proti človeški hierarhično urejeni družbi, kjer človek vlada človeku, vsi ljudje pa vladajo naravi. Poleg tega si prizadevajo za ohranjanje in spoštovanje biološke raznolikosti Zemlje. Ali kot pravi tajski menih Buddhadasa Bhikkhu: »Celotno vesolje sodeluje. Sonce, luna in zvezde živijo skupaj in sodelujejo. Enako velja za ljudi, živali, rastline in zemljo. Ko se bomo zavedali, da je svet vzajemno povezana združba, ki sodeluje, takrat lahko zgradimo popolno okolje. Če se ne bomo zavedali te resnice, bomo izginili« (Bhikkhu v Swearer 1998).

V svojem izvornem<sup>29</sup> bistvu (v prvih budističnih besedilih) se budizem ne ukvarja z okoljsko etiko, ampak se v prvi vrsti osredotoča na rešitve, kako končati trpljenje. Vseeno lahko vrednote in način življenja, kot ga zagovarja budizem s poudarjanjem nenasilja in življenja z malo potrebami ter z zagovarjanjem narave kot sredstva, ki lahko pripomore k razsvetlitvi, močno vplivajo na boljši odnos do narave rastočega števila budističnih vernikov in je protiutež "brezglave" potrošniške družbe. Nenazadnje tudi moralne in verske avtoritete nedvomno prispevajo skozi svoje nauke k promociji ohranjanja narave tudi pri laični svetovni javnosti (De Silva v Botzler in Armstrong 1998), ali kot pravi Dalai Lama: »Svet postaja manjši in manjši ter čedalje bolj soodvisen ... danes je bolj kot kadarkoli prej pomembno, da se zavedamo univerzalne odgovornosti, ki jo ima ne le človek do človeka, temveč tudi človek do vseh ostalih oblik življenja« (Dalai Lama v Swearer 1998).

---

<sup>28</sup> Prvi ali osnovni simbol budizma je kolo zakona, ki simbolizira Budov nauk (Bowker 1999, 54).

<sup>29</sup> Izvorni budizem se je skozi stoletja spreminjal, vendar je ohranjal pomembna etična načela, ki jih lahko označimo tudi kot pro-ekološka. Vseeno pa se je budizem močno preoblikoval v pokolonialnem obdobju, saj je bil pogosto uporabljen kot ideologija, s katero so nekatere države, npr. Butan in Sri Lanka, podarjale nacionalizem, menihi in simboli pa so bili pogosto izkoriščeni s strani politike in avtoritarnih režimov. Lahko bi celo govorili o sekularizaciji budističnih držav, kjer se je kolektivno verovanje preoblikovalo ter preneslo na posameznike, ki so ponovno odkrivali "pravi" budizem. Ko se je budizem v nekaterih azijskih državah uveljavil kot državna religija (Mjanmar, Sri Lanka ...), je to pomenilo hud udarec temeljni budistični etiki; podobno negativno je na budizem delovala uvedba prosto-trgovinskega sistema v budistične države (Esposito in dr. 2006, 406, 410). Ta dejstva nekoliko osvetljujejo vprašanje, zakaj je v budističnih državah, kot je npr. Kambodža, prišlo do masovnega izsekavanja monsunskega gozda in posledično do degradacije okolja.

## 2.5 Kitajske tradicije

*Uporabi budizem, da obvladaš misli,  
daoizem, da obvladaš telo, in  
uporabi konfucionizem, da zavladaš svetu.*  
(Cesar Xiaozong 1163 - 1189)

Kitajsko bi lahko brez zadržkov poimenovali država nasprotij. Na eni strani je država z največ prebivalci sveta, ki se v zadnjih letih lahko pohvali z izjemno gospodarsko rastjo, skokovitim napredkom in prevzemanjem potrošniško naravnane zahodnega življenjskega stila. Na drugi strani ostaja Kitajska dežela tradicije, kjer se prepletajo številna verstva in filozofije, kjer je čaščenje prednikov pomemben vsakdanji ritual, kjer še vedno urejajo domovanja in grobove s pomočjo starodavne veščine feng shui, in kjer se zdi, da ima čedalje večja onesnaženost<sup>30</sup> dežele vzroke ne le v naglem prevzemu kapitalističnega gospodarstva, ampak tudi v prevladi filozofije, ki jo mnogi avtorji označujejo z izrazom antropokozmičnost.

Na Kitajskem je prisotnih mnogo različnih verovanj, izmed katerih so najbolj razširjena štiri. Prva tri so znane pod izrazom *san-chiao*, kar pomeni tri poti: taoizem<sup>31</sup>, konfucionizem in budizem, katerega sem ga obravnaval že v prejšnjem poglavju. Poleg treh poti obstaja na Kitajskem tudi četrta – ljudsko verstvo,<sup>32</sup> ki se napaja v vsakodnevnem življenju z dognanji, polnimi praznoverja, in služi kot dopolnilo ostalim verstvom (Ching v Bowker 1999). Vsa verstva z izjemo budizma pogosto prežema antropocentrizem, ki prerašča v antropokozmičnost. Medtem ko daoizem poudarja harmonijo vesolja in nevmešavanje v naravo, se konfucionizem osredotoča zgolj na

---

<sup>30</sup> Na Kitajskem je zaradi naglega razvoja velika težava tudi onesnaževanje z žveplovim dioksidom in posledično kislim dežjem, tu je Kitajska vodilna v svetu. V priobalnem pasu, kjer so velika industrijska kitajska mesta, je bilo sredi v 90. letih 20. stol. v zraku od 830 do 1480 ton žveplovega dioksida na kvadratni kilometer, to je od 40–45-krat večja količina SO<sub>2</sub>, kot je bila količina tega plina v zraku na Japonskem leta 1975, ko je bila Japonska priča največjem onesnaženju vseh časov. Kisli dež posledično zastruplja Zemljo in rastline ter uničuje gozdove (Brown in dr. 1998, 134).

<sup>31</sup> Tao pomeni v dobesednem prevodu pot in je sopomenka besede dao. Tako se za isto verovanje pojavljata dva izraza: taoizem in daoizem (Ching v Bowker 1999).

stabilnost človeške družbe, pri čemer je narava drugotnega pomena. Središče antropokozmičnosti daoizma je človeško telo, ki predstavlja stičišče kozmičnih energij (Tucker 1998; Miller 1998). Podobno superiorni status človeka utemeljuje tudi konfucionizem, ki to razlaga na osnovi ekskluzivnega položaja človeka glede na ostalo naravo (Lai v Jamieson 2001, 24, 27).

Vendar razlike pri daoizmu, ki bolj poudarja inkluzivnost, in konfucionizmu ter njenemu pogledu na okolje obstajajo. Namesto izraza razlikovanje lahko pri opisu odnosa med tradicijama govorimo tudi o dopolnjevanju ali komplementarnosti, ki se najbolj izraža prav danes (Esposito 2006). Tako npr. daoizem poudarja spontanost in nenačrtovanje, konfucionizem red, načrtnost, predpisanost. Idealni življenjski prostor je po daoizmu narava, vas, po konfucionizmu mesto. Idealen poklic v daoizmu je kmet, v konfucionizmu uradnik. (Smrke 2000, 133) To sta poklica, ki predstavljata utelešenje konfucijske delovne etike (Bowker 1999, 91), ki je kot sestavina kitajske civilne (državne) religije (Esposito 2006) najverjetneje poskrbela za disciplino in vztrajnost ter ostale vrednote, ki so popeljale Kitajsko v gospodarski razcvet, ki je brez okoljskih varoval prinesel tudi številne ekološke težave.

V novejših interpretacijah daoizma in konfucionizma sicer zasledimo poizkuse različnih avtorjev, kot sta Mary E. Tucker in James Miller, ki si želita prenesti in prevesti tradicionalne nauke v sodobne proekološke razprave, vendar so to zgolj poizkusi, ki ne spremenijo dejstva, da imamo pri taoizmu in konfucianizmu opraviti z religijama, ki se prvenstveno ne posvečata odnosu med človekom in zemeljsko naravo, ampak se ukvarjata v prvi vrsti zgolj s človekovim osebnim (daoizem) in družbenim blagostanjem (konfucionizem) ter njegovo povezanostjo v kozmološki sistem (Tucker 1998, Miller 1998, Foltz 2003, Smrke 2000). Zato bom v nadaljevanju namenil poglavje filozofiji, ki izhaja iz kitajskih verstev, natančneje iz daoizma, in kljub temu da je bila ustvarjena od ljudi in za ljudi, predstavlja zanimivo povezovanje narave in človeka in je skrajni primer precej neškodljive oblike antropocentrizma.

## 2.5.1 Feng shui: geomantija

V 4. stoletju pred našim štetjem se na Kitajskem v knjigi z naslovom *Burnial* pojavi filozofija (Field 2001), ki holistično obravnava razmerje med naravo in človekom (Foltz 2003, 236) ter izhaja iz kitajskega ljudskega verstva, katerega temeljna dejavnost je urejanje in usklajevanje temeljnih sil v naravi, družb in posamezniku (Ching v Bowker 1999). Feng shui pomaga ljudem živeti v harmoniji z naravnim tokom v naravi ali urbanem okolju. Kljub temu, da izvira feng shui iz načel daoizma<sup>33</sup> (Esposito in dr. 2006: 426) in je pogosto označena kot uporabna religija (Esposito in dr. 2006: 437), bolj kot religija je filozofija in umetnost hkrati, še natančneje lahko opišemo feng shui kot eno izmed geomantskih praks. Geomantske prakse namreč temeljijo na ideji o sovplivanju med duhovnim in materialnim. V grobem gre za usmerjanje nevidnih subtilnih, že obstoječih energij (Ban 2008, 191). Kljub temu, da feng shui ni religija, temveč le izhaja iz nje, je zaradi svojega natančno definirane razmerja med človekom in njegovim okoljem vreden obravnave.

Osrednje mesto v feng shuiju ima *chi*<sup>34</sup>. *Chi* naj bi bil po kitajskem izročilu subtilni tok elektromagnetne energije, ki povezuje vse stvari v vesolju. Poznavanje in obvladovanje te energije je med drugim vneseno v zdravilni tehniki, kot je akupunktura, ki izhaja iz daoistične filozofije in jo priznava tudi zahodna medicina. *Chi* je prisoten v človeškem telesu, rastlinah, stavbah in v naravnem okolju. Osebni *chi* se vedno meša z okoljskim *chijem*, kar nas neposredno povezuje z zemeljskim okoljem in tudi z vesoljem, saj naj bi nas dosegali tudi zelo oddaljeni viri *chija*, ki prihajajo iz vesolja. V okolju naj bi to energijo prenašalo pet elementov: voda, veter, zemlja, sončna energija in zvok. Naloga feng shuja je, da s pravilno uskladitvijo teh petih elementov (tehnike uskladitve elementov učijo mnoge feng shui šole) spodbudi naravno kroženje *chija* v človeškem bivalnem prostoru in tako zagotovi blagostanje, zdravje in uspeh ljudi znotraj prostora urejenega po principih feng shuja (Brown 2001).

---

<sup>33</sup> Osnova feng shuja temelji na daoističnem principu o uravnovešanju yina in yanga, kanaliziranju podtalnih in atmosferskih tokov enerije chi. Dobra ureditev prostorov pod vodstvom feng shui eksperta naj bi prinesla zdravje in bogastvo, kar pa je odlična popotnica za dejstvo, da se je feng shui močno uveljavil tudi na zahodu skupaj z t.i. New Age religijo (Esposito 2006, 474).

<sup>34</sup> Koncept energije chi se pojavlja v različnih kulturah pod različnimi imeni; na Japonskem je poznan kot ki, v Indiji kot prana, v zahodni družbi pa chi največkrat razumemo kot življenjsko energijo ali duha (Brown 2001).



Na nek način feng shui ureja razmerje med človekom in naravo. Po feng shuju sta namreč človek in okolje povezana v sistem enakih pravil ter ju napaja ista energija. Kot v velikem organizmu je vsa narava vključno s človekom povezana, zato mora biti človek pri svojem delovanju v naravi pazljiv, saj se lahko vsako škodljivo dejanje, ki ga človek prizadene naravi, vrne nazaj kot bumerang. Tako naj bi narava izločila vsako silo, ki ji nasprotuje. Nauk feng shuja pravi, da kadar je zemlja zdrava, se enako godi tudi ljudem, vseeno pa dopušča določeno poseganje v okolju, ki je bolj estetske narave npr. urejanje vrtov, grobov, domovanj, kar naj bi prispevalo k pozitivnim spremembam v življenju (Bruun v Foltz 2003: 238).

Feng shui ne obstaja samo v tradicionalni kitajski družbi, ampak se je razširil tudi v urbana azijska središča, kot sta Singapur in Hongkong, kjer uživa status religije bogastva. To pomeni, da številni ljudje od preprostih posameznikov do premožnih lastnikov restavracij, bank, hotelov, vse do mogočnih podjetij, najemajo strokovnjake, izurjene za urejanje prostorov po načelih feng shuja z namenom, da bi jim dobri feng shuj omogočil bogastvo. V mestih feng shuj vpliva celo na razporeditve ulic, parkov in na lege različnih zgradb. Tako je npr. zelo primerno, če ob reki, ki v feng shuju simbolizira pretok denarja, postavijo finančno ustanovo, ki ima pogled neposredno na to reko. S feng shujem je povezana tudi praksa, po kateri oblasti pri popraviljanju mestnih ulic, zgradb itn. plačujejo ljudem, ki živijo v bližini gradbenega območja, visoke odškodnine, ker jim povzročajo slab feng shuj; torej slabo kroženje energije *chi* (Bruun v Foltz 2003).

Čeprav je konfucinizem nasprotoval feng shuju, se je ta razširil po vsej Kitajski. In kljub temu da feng shui poudarja holistični pristop pri odnosu med človekom in naravo, sovпада z antropocentrično mislijo v kitajski filozofiji ter ostaja sociocentričen, kar pomeni, da je svet, ki je najbolj pomemben, ustvarjen od ljudi in za ljudi (Bruun v Foltz 2003). To pa lahko prevedemo v stavek, da sta narava in okolje spoštovana ter oblikovana zgolj zaradi človeka in njegovih potreb in ne zaradi neke lastne, neodvisne vrednosti.

## 2.6 Šintoizem

Šintoizem je izvorna japonska verska tradicija, za katero se po ohlapnem pojmovanju opredeljuje približno 100 milijonov Japoncev in se izraža v lokaliziranih verovanjih in ritualih na eni strani ter na drugi v močno strukturiranih ceremonialnih praksah kraljeve institucije (Smrke 2000, 140; Bernard 1998). Šintoizem nosi že v svoji ikonografiji podobe bogov, ki izhajajo iz narave (Bowker 1999). Odnos do narave določajo *kamiji*, ki jih lahko tolmačimo kot bogove ali duhove in so prisotni tako v živi kot v neživi naravi ter v naravnih pojavih (Esposito 2006, 441). Šintoizem se na Japonskem ni razvijal samostojno, temveč pod močnim vplivom kitajskih verstev – predvsem konfucionizma, kitajskega budizma in taoizma (Bernard 1998), ki so izoblikovali japonski svetovnonazorski pogled, ki ne priznava okoljskih problemov, kateri ne vplivajo neposredno na dobrobit Japonske (Bocking v Foltz 2003).

V 19. stol. je postal šinto vpet v civilno religijo. Tako lahko govorimo o državnem šintu ali neo-šintoizmu, ki se je izoblikoval pod vplivom elite Meiji, ki je bila zaznamovana s konfucionističnim karakterjem, kar pomeni lojalnost do države (ne narave), požrtvovalnost, predanost in ponižnost. To je izoblikovalo japonskega človeka, ki je bil potreben za uspeh modernizacije Japonske države in hkrati za vedno spremenilo do takrat k naravi usmerjeno religijo (Esposito 2006, 456; Smrke 2000, 141). Kar deloma razlaga, zakaj je na Japonskem prišlo do večkratne okoljske degradacije in prekomernega izkoriščanja gozdov ter prenaseljenosti (Bernard 1998).

Ena izmed glavnih značilnosti<sup>35</sup> tradicionalnega šintoizma je »afiniteta do narave, naravnih lepot in njihova sakralizacija (Smrke 2000, 141),« saj čaščenje *kamijev* zahteva usklajevanje življenja z naravo in naravnimi silami. To vključuje sakralizacijo narave, ki je vidna v množstvu svetih naravnih objektov: rek, dreves, skal, gora ... Čaščenje kamijev je vidno tudi v posvečanju pozornosti majhnim naravnim pojavom. V povezavi s tem so Japonci razvili več hortikulturno-estetskih dejavnosti: ikebana, bonsaj, skalnjaki ... Nekateri vidijo šinto celo kot ekološko religijo (Smrke 2000, 144), vendar je to videnje preveč poenostavljeno, celo napačno.

---

<sup>35</sup> Ostale značilnosti šintoizma so zlasti: 1. Animistična komunikacija z duhovi ali razumevanje življenja kot harmonizacije človekovega delovanja z duhovi. 2. Očiščevalni obredi. 3. Pojav državnega šintoizma – kokka šinto – ki je izrazit primer politične instrumentalizacije do takrat v glavnem nepolitične in k naravi usmerjene religije. 4. Šintoizem na Japonskem vstopa v posebno vrsto verskega sinkretizma (Smrke 2000, 141).

Kot sem že omenil, je bilo na Japonskem naravno okolje večkrat podvrženo uničenju, je močno izkoriščeno ter urbanizirano in še danes je neokrnjena narava redkost, kar je na nek način ironija, da se je to zgodilo v deželi, ki posveča toliko pozornosti duhovnemu usklajevanju življenja z naravo. Vendar ta ironija ni naključna. Tu je treba razumeti drugo plat japonske kulture, v kateri narava nima vrednosti kot divja, ampak kot kultivirana, preoblikovana narava, ki ustreza estetskim idealom japonske kulture. Videti je, da dobi narava vrednost šele, ko je ukročena in ujeta v neko idealno obliko. Večinoma je narava danes na Japonskem kljub navidezni afiniteti odmaknjena od vsakodnevnega življenja oz. zanjo ni posebnega zanimanja. Arnne Kallan pravi, da je zavzemanje Japoncev proti uničevanju narave približno takšno kot njihovo zavzemanje za človekove pravice v oddaljenih deželah, kar pomeni, da so Japonci pri tem precej pasivni. Vlogo pri odnosu do okolja nasprotno od konkretnega proekološkega delovanja nosijo še vedno zelo živi rituali očiščenja, s katerimi naj bi nevtralizirali tudi onesnaženje naravnega okolja (Kalland v Foltz 2003, 260, 266; Bernard 1998). Torej šintoizem tudi glede narave, ne le ljudi, loči fizično in duhovno onesnaženje in očiščevalni ukrepi v obliki verskih ritualov čiščenja verjetno "pomagajo" bolj *kamijem* kot naravi.

### **3 Odnos religij do okolja v času okoljske krize**

Rachel Carlson je l. 1962 v svoji knjigi z naslovom *Silent Spring* ali Tiha pomlad izpostavila zastrupljanje narave s pesticidi in v javne razprave vnesla pojem ohranjanja naravnega okolja ter s tem močno prispevala k popularizaciji narave. Knjiga ne obravnava vrednosti narave zaradi njene notranje, neodvisne vrednosti, temveč obravnava naravo, od katere je odvisen obstoj človeka, zaradi česar je ljudi sploh začelo množično skrbeti za naravo. Objava knjige in razprave, ki so ji sledile, so doprinesle k razvoju prvih okoljevarstvenih gibanj (NRDC 1997; Botzler in Armstrong 1998, 187). Zdi se, da to ni bilo naključje, ker je "čas Tihe pomladi" čas, v katerem so se po vseh merljivih okoljskih kazalcih človekovi pritiski na okolje močno povečali in povzročili začetek nepovratnih naravnih sprememb (Brown in dr. 1998). Povojna industrializacija

in rast zavesti o njenih učinkih na okolje<sup>36</sup> ter razmah tržne ekonomije, ki promovira potrošnjo kot vrednoto (Calicot v Brown in Quiblier 1994; Warner 2004) ter utrditev kapitalistične miselnosti zahodnega sveta, kjer je narava enačena z dobičkom, sta namreč, nemeneč se za okolje, zibelka fizične pojavnosti razsežnosti okoljskih težav, kot se manifestirajo danes (Broszimmer 2002). Vendar je trajalo še dolgo časa, da je politična agenda prepoznala okoljsko krizo kot okoljske probleme, ki niso izolirani eden od drugega in pri katerih gre za krizo odnosov med človeško družbo ter naravo (Becker in Jahn v Brand in dr. 2008, 11).

Kriza se danes kaže predvsem na dva načina: v fizično pojavnih oblikah kot skupek okoljskih problemov, ki jih meri cela vrsta znanstveno preverjenih kazalcev in se najpogosteje nanašajo na: preobljudenost,<sup>37</sup> izumiranje živalskih in rastlinskih vrst in upadanje biotske raznolikosti,<sup>38</sup> usihanje naravnih virov (pitna voda, nafta), dezertifikacije, krčenje gozdov, onesnaževanje, erozija, povečevanje emisij toplogrednih plinov v ozračju ... (United Nations 2001, World Resources Institute 2000). Videti je, da je prav ta zadnji faktor okoljske krize danes najbolj kontroverzen, saj se ob njem krešejo številna mnenja in vpliva na svetovno okoljsko politiko. Dejstvo je, da so se v zadnjih 100 letih močno povečale količine CO<sub>2</sub> (kot ključnega toplogrednega plina, poleg metana, dušikovega dioksida in CFC-jev, ki so sedaj

---

<sup>36</sup> Kot odgovor na prepoznavanje okoljskih težav v 70. letih prejšnjega stol. se je začela razvijati okoljska etika kot predmet samostojnih znanstvenih proučevanj (Calicot v Brown 1994).

<sup>37</sup> V 20. stol. smo beležili eksponentno rast svetovnega prebivalstva: Od prve milijarde prebivalcev l. 1804 je minilo 123 let, do druge milijarde 33 let, kasneje šteje zemlja 3 milijarde prebivalcev. Samo 14 let kasneje 4 milijarde; 13 let kasneje 5; 12 let kasneje 6 milijard (Broszimmer 2002). Skoraj vsi avtorji, ki se ukvarjajo z okoljskimi problemi, izpostavljajo rast prebivalstva in prenaseljenost planeta kot ključna za nastanek okoljskih težav. Tako Wolf poudarja, da je rast prebivalstva največja grožnja svetovnim ekosistemom, zato se mora rast prebivalstva upočasniti in stabilizirati, to pa bi dosegli tudi z večjo družbeno pravičnostjo, z omogočanjem izobraževanjem in družbenim razvojem, socialno varnostjo ter enakopravnostjo spolov predvsem v nerazvitih in razvijajočih se državah, kar prepušča več nadzora in izbire posamezniku glede reprodukcije. Tu je pomembna tudi povezava med revščino in št. prebivalstva, saj se to najbolj povečuje prav v najrevnejših državah sveta (Wolf v Jamieson 2001, 362).

<sup>38</sup> Zelo pomembno je ločiti med naravnim izumiranjem vrst in izumiranjem, ki je posledica človekovega delovanja. Pri naravnem izumiranju vrsta propade, ker jo zavrne naravni habitat, saj vanj določena vrsta več ne sodi, vendar je sam habitat zaradi tega le redko osiromašen, ker izumrtje ene vrste povzroči, da habitat naselijo druge; gre za proces regeneracije naravnega okolja, ker ekosistem sam poskrbi za uravnovešenje. Tu lahko označimo izumrtje vrste kot naravno smrt, ki ne prizadene naravnega sistema. Za razliko od tega pa človeški poseg v okolje, ki rezultira v uničenju vrste bodisi zaradi prekomernega lova, izsekavanja bodisi zaradi onesnaženja ali uničenja habitata rezultira v "umoru" določene vrste. Gre za prekinitve celotne življenjske linije ekosistema. Ker vrste ne izloči sam ekosistem, ampak je iz njega odstranjena s strani človeka, ekosistem začne propadati. Skratka: naravno izumiranje rezultira v novih vrstah, v spreminjanju vrst, s strani človeka povzročeno izumiranje vrst v nenadni prekinitvi naravnega toka, ki napaja ekosistem (Rolston III v Jamieson 2001, 402, 414).

prepovedani). Sočasno s količino CO<sub>2</sub> kot posledico človekove dejavnosti (industrija, energetika, transport, kmetijstvo ...) se je temperatura ozračja globalno povečevala, ni pa še povsem jasno in raziskano, ali sta ta dva pojava povezana, kako sovplivata in kakšne posledice lahko zaradi povečevanja emisij CO<sub>2</sub> v ozračju še pričakujemo v prihodnje (Kempton in dr. 1996; Brown in dr. 1998). Kakorkoli že, prav domnevno globalno segrevanje je danes v javnosti in medijih najpogosteje sinonim za okoljsko krizo (Olausson 2009), z njim je tudi povezan drugi način manifestacije krize, ki ni tako oprijemljiva kot npr. konkretno onesnaženje in izumrtje neke živalske ali rastlinske vrste.

Drugi način manifestacije krize lahko označim kot "grozeči fantom," tu ni nujno, da kriza ljudi neposredno prizadene, vendar jo vseeno občutijo, ozavestijo, ker jim je dlje časa posredovana zgolj skozi javne medije in jo dojemajo kot grozečo, vseprisotno, ali kot pravi Ulrich Beck (2009): »Ekološki problemi in klimatska katastrofa so dejansko ena sama kontinuirana grožnja, ne pa kriza kot točka.« Tu gre predvsem za krizo, ki jo ljudje občutijo na mentalnem nivoju in ni nujno odsljikava realnih okoljskih problemov v svetu, ampak gre za subjektivno občutenje, ki je nemalokrat povsem napačna<sup>39</sup> razlaga dejanskih okoljskih težav. Ljudje si pogosto verjetno težko priznajo soodgovornost za določene spremembe (npr. v spreminjanju globalne klime), ker delujejo v skladu s svojimi prepričanji in vrednotami (Ule 2009). Zato lahko tu razumemo krizo modernosti, krizo okolja kot krizo napačnih vrednot (Lay v Foltz 2003, 38). Prav vrednote pa so tiste, ki onemogočajo implikacijo rešitev okoljevarstvenikov za zmanjšanje okoljski težav; predvsem ukrepi glede zmanjševanja toplogrednih plinov so nepriljubljeni, ker bi zahtevali spremembe zahodnega življenjskega stila, ki ga narekujejo vrednote, producirane s strani tržne ekonomije (Foltz 2003; Warner 2005).

Hkrati z razlikovanjem med fizično in konstruirano pojavno razsežnostjo krize lahko ločim tudi trenutno delovanje religij na področju okoljevarstva ter njihov odziv na okoljske težave, in sicer na aktivne ter pasivne religije. Med aktivne religije lahko prištejemo tiste, ki se neposredno soočajo z okoljskimi problemi, in sicer z aktivnim udeleževanjem na konkretnem področju, kjer skrbijo za preprečevanje ali zmanjševanje človekovih vplivov na naravo. Tu velja izpostaviti hinduizem in različna gibanja, ki v Indiji črpajo svoje motive tudi iz hindujskega nauka. Prvo takšno gibanje je bil

---

<sup>39</sup> Tako npr. raziskave kažejo, da ljudje pogosto napačno povezujejo onesnaževanje s kemikalijami in globalno segrevanje. Še vedno večina ljudi misli, da globalno segrevanje ni povezano s človeško dejavnostjo (Kempton in dr. 1996).

(ekofeministični) Chipko, ki je bil omenjen tudi v okoljskem poročilu Združenih narodov kot primer zmage aktivistov pri zaščiti gozdnih virov v boju z birokracijo profita (UNEP; Dwivedi v Foltz 2003, 127). Drugi primer proekološkega delovanja religije se nanaša na vero, ki jo v svojih izvornih principih lahko označimo za antropocentrično, vendar je videti, da se islam danes zaveda soodvisnosti narave in človeka. Poleg številnih verskih učenjakov, ki iščejo okolju prijazne motive v svetih besedilih, danes obstajajo tudi konkretne organizacije, kot je IFEES (Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences), ki je mednarodno priznana organizacija, katera naslavlja pereče okoljske probleme in se zavzema za praktični pristop pri reševanju okoljskih težav ter organizira številne kolektivne akcije (Khalid v Foltz 2003; IFEES).

Kot slikovit primer lahko opišem tudi budistično proekološko delovanje. Tajski budizem kot eno izmed najbolj dinamičnih verovanj danes, ki ni le s svojo aktivistično vlogo pripomogel k reformaciji države, temveč so tudi številni pomembni budistični menihi na tajskem nasprotovali državni toleranci do onesnaževanja in uničevanja okolja. Tu je zelo dejaven glavni menih samostana Phranon Wat, z imenom Phra Boonsong, ki je aktiven okoljevarstvenik in učinkovit lobist. Ko je Boonsong prišel na področje, kjer je samostan, je bilo to sprva onesnaženo okolje z degradiranim ekosistemom lokalne reke. Vendar je menihu z večplastnimi ukrepi uspelo očistiti reko in v njej vzgojiti ribji živež, ki se ga znotraj območja samostana ne sme loviti, tako da so se lahko živali razmnožile do te mere, da so se razširile po celotni reki in danes z njimi trgujejo lokalni prebivalci. Tako je menihu posledično uspelo tudi omiliti tudi revščino. Sistem (vzrejne cone za živali znotraj samostanov) je postal tako uspešen, da ga je tajski parlament uzakonil in je danes pogost način vračanja živali v naravno okolje na Tajskem. Poleg tega menihi na Tajskem vodijo pogozdovanje degradiranih gozdov (Esposito in dr. 2006, 399) – sajenje dreves je v budizmu namreč predstavljena kot ena izmed kreposti (Smrke 2000), omejujejo uporabo pesticidov in skrbijo za okoljsko ozaveščenost tajskega podeželja (Esposito in dr. 2006, 399). Na Tajskem obstaja tudi več zavetišč za divje živali, kot so sloni ali ogroženi tigri, ki delujejo znotraj budističnih samostanov in skrbijo za ohranjanje ogroženih vrst.

V drugo skupino religij lahko uvrstim tiste, ki se bolj kot na konkretne okoljske težave odzivajo na javni konsenz o obstoju okoljske krize – tu lahko predvidevam (natančneje bom raziskal v naslednjem poglavju), da je vpliv medijev, njihovo poročanje in ustvarjen konsenz na te religije močnejši od vpliva prisotnosti okoljskih

težav. Te religije se odzivajo na okoljske težave s pozivi, reinterpretacijami svetih besedil, s posredovanjem novih moralnih usmeritev, zato jih lahko označim kot pasivne proekološke religije: judaizem, konfucionizem, šintoizem. Tu je smiselno izpostaviti primer krščanstva oz. natančneje primer rimokatolicizma kot ene najvplivnejših religij sveta in domnevno religije z največjim bogastvom (Manhattan 1983).

Videti je, da se katoliška cerkev po l. 2000 bolj ali manj sistematično odziva na vprašanja postmoderne dobe. Predvsem na tista vprašanja, s katerimi je neposredno soočena. Zdi se, da v zahodni medijski družbi za soočenje cerkve s perečimi vprašanji skrbijo kar mediji sami. Cerkev kot odgovor vernikom in javnosti posreduje, včasih z vidika rigidne katoliške etike, naravnos revolucionarne spremembe svojega nauka. V novem<sup>40</sup> Kompendiju Katekizma katoliške Cerkve, ki ga je l. 2005 podpisal papež Benedik XVI, namreč piše:

»Sedma zapoved ukazuje spoštovanje tuje dobrine s tem, da izvršujemo dela pravičnosti in ljubezni, zmernosti in solidarnosti. Prav posebej ta zapoved zahteva spoštovanje danih obljub in sklenjenih pogodb; popravo storjene krivice in vrnitev krivično prisvojenega; spoštovanje neokrnjenosti stvarstva, tako da pametno in zmerno uporabljamo zaklade Zemlje, rastline in živali po vsem svetu, s posebno pozornostjo do vrst, ki jim grozi izumrtje« (Katekizem katoliške Cerkve – Kompendij 2005, 506).

Poudarjanje spoštovanja neokrnjenosti stvarstva in zmerna uporaba zakladov Zemlje, rastlin in živali sta brez dvoma velik preobrat v katoliškem naslavljanju narave in bi jih lahko uvrstili k do okolja odgovorni antropocentrični etiki, v kateri se jasno izraža t.i. *Stewardship* ali oskrbniška funkcija v odnosu do narave. V naslednjem odlomku lahko deloma prepoznamo celo nauk F. Asiškega (Skolimowski 1993): »Človek mora ravnati z živalmi, ki so od Boga ustvarjena bitja, z dobrohotnostjo. Izogiba naj se tako pretirane ljubezni do njih kakor tudi njihove nerazsodne uporabe, zlasti pri znanstvenih poskusih, ki prestopajo razumne meje in povzročajo odvečne bolečine živalim« (Katekizem katoliške cerkve – Kompendij 2005, 507). To je nedvomno velik premik od sicer tradicionalne z avguštinsko etiko prepojene katoliške doktrine (Esposito in dr. 2006). Cerkev je l. 2008 naredila še korak dlje, ko je svetovnim medijem posredovala spisek novih sedmih smrtnih grehov, ki naslavlja nove potrebe

---

<sup>40</sup> Predhodnik tega katekizma je leta 1992 uradno objavil papež Janez Pavel II.

21. stoletja. Tako je na spisek<sup>41</sup> novih smrtnih grehov uvrstila tudi uničevanje in onesnaževanje okolja (L'Osservatore Romano 2008).

Tu se je cerkev zapletla v protislovje. Velika večina avtorjev, ki se ukvarja z okoljsko etiko, je namreč prepričanih, da je za današnje stanje planeta kriva preobljudenost oz. prekomerno povečevanje svetovnega prebivalstva, ki se najbolj širi v državah v razvoju, kjer je večinsko prebivalstvo revno in neizobraženo. To so mnogokrat tudi države, v katerih ima katoliška cerkev močno vlogo in vpliv: države Latinske Amerike, nekatere afriške države, Filipini itd. Zato je pomembno stališče katoliške cerkve glede kontracepcije, ki je zelo strogo, saj jo tudi nov Kompendij predvsem v 498. členu odločno zavrača (Katekizem katoliške cerkve – Kompendij 2005, 498).

Ne glede na ta dejstva so presenetljivi odzivi cerkve na okoljsko krizo in kažejo na nekakšen prelom s preteklostjo, kjer cerkev ni posredovala svojega mnenja glede okolja in okoljskih težav. Zakaj se tovrstne spremembe v cerkvi in njenem izražanju odnosa do narave in opozarjanju o tovrstnih problemih dogajajo prav danes? To lahko posredno razložijo tudi cerkveni pedofilski škandali. Na prvi pogled pedofilija in okoljski problemi nimajo skupnih vzporednic. Vendar če pogledamo podrobneje, sta bila in sta oba problema močno izpostavljena v svetovnih medijih. Videti je, da sta se papež in katoliška cerkev začela odzivati na razkritja o pedofilskih škandalih šele po poročanju vodilnih svetovnih medijev. Prav mediji že nekaj let pospešeno producirajo tudi zgodbe o okoljskih spremembah globalnih razsežnosti. Videti je, da sta oba pojava "globalna": pedofilske afere, pod pritiskom katerih se je znašla Cerkev, segajo od Irske do Brazilije in polnijo naslovnice medijev; globalna okoljska kriza pod oznako svoje globalnosti prav tako terja pozornost zaskrbljene javnosti in medijev. So današnje proekološke spremembe znotraj cerkvenega moralnega nauka zgolj naključje? Ne glede na to, kako je vpliv medijev pomemben, moramo obenem dopustiti tudi možnost, da RKC res poizkuša biti bolj aktualna pri odzivih na realne probleme. Vendar aktualnost pri odzivih danes močno narekujejo prav mediji.

---

<sup>41</sup> Na spisku novih smrtnih grehov so se poleg onesnaževanja in uničevanja okolja znašli še: prekomerno bogatenje, ki povzroča bedo in siromaštvo, pedofilija, splav, znanstveni poskusi na ljudeh, manipuliranje z genskimi zapisi, genetske spremembe ter uporaba in preprodaja drog (L'Osservatore Romano 2008).



### 3.1 Vloga medijev pri spreminjanju odnosa katoliške cerkve do narave

*»Množični mediji so v sodobnosti najučinkovitejši sistem vplivanja.«*

(Splichal 2005)

Če so bili nekoč za ekstremne vremenske pojave, kot sta suša ali poplave, krivi bogovi, je danes za slabo vreme kriva t. i. okoljska kriza, največkrat kar globalno segrevanje. Svet so namreč nekoč uspešno razlagale religije, danes ga konstruirajo predvsem mediji. Globalni mediji. Kot piše Esposito (2006), je postkolonialnemu obdobju sledil razmah globalizacije – ekonomske, transportne in razvoj globalnih množičnih medijev, kar doživlja svoj vrhunec v postmodernizmu. Postmodernizem je čas, ko pride do zloma metanaracije, velikih zgodb ali neizpodbitnih mitov, ki so jih ustvarile velike svetovne religije in so v civilizacijah ustvarjale občutek smotra, namena in identitete<sup>42</sup>. Velike metanaracije so ustvarile odnos identitete, ki izhaja iz povezave med religijo in kulturo, ter velike civilizacije, kot so krščanska, hindujska, islamska ... Vsaka izmed teh civilizacij je temeljila na svoji "veliki zgodbi" in družbenih običajih, ki so iz nje izviral. Danes, v postmodernizmu pa je prišlo do izgube normativnega centra v vsaki kulturi, ki so se jo dotaknili globalni množični mediji, globalne korporacije in globalni množični transport (Esposito 2006; Lyotard v Esposito 2006, 504).

Mediji, ki so danes globalni,<sup>43</sup> oskrbujejo našo zavest z osebami, kraji in dogodki, ki jih mi poimenujemo in dojemamo kot resnične. Mediji pomagajo pri ustvarjanju smisla v poplavi informacij, ki smo jim izpostavljeni. To močno drži tudi za informacije o okolju, tehnologiji ali informacije, ki smo jim izpostavljeni prvič. Medijska konstrukcija realnosti sveta se ne odvija le skozi vsebino, temveč tudi skozi formo, obliko, kako so informacije posredovane (Dispensa in Brule 2003). Že Lippmann (v Whall 2009) je raziskoval, kako mediji konstruirajo realnost, ko vplivajo na "podobe v

---

<sup>42</sup> Danes parcialne in avtomatizirane družbene institucije in njihove družbene vloge zaradi svojih lastnosti posameznikom ne morejo nuditi življenjskega smisla in identitete, znotraj vpetosti v institucije se posameznik težko samouresničuje kot edinstveni in svobodni posameznik, vendar izhod iz te situacije nudi privatna sfera prostega časa. Množični mediji mu skupaj z institucijami, ki skrbijo za prosti čas pri oblikovanju (občutka) kreiranja lastnega življenja in identitete, najbolj pomagajo (Kerševan v Flere in Kerševan 1995, 134).

<sup>43</sup> Neposreden dostop do globalnih množičnih medijev ima danes približno 2/3 svetovnega prebivalstva (Overholser in Jamieson 2005).

naših glavah". Tako npr. televizija konstruira percepcijo realnosti s tem, ko ustvarja iluzijo, da zrcalno odseva realnost sveta in omogoča pogled skozi okno v svet. Temu John Fiske pravi zmota transparentnosti (Fiske 2003).

V času globaliziranega sveta se je svet "skrčil" skozi proces zgostitve časa in prostora, obenem pa so se razširila družbena razmerja, kar omogoča delovanje in vpliv na razdaljo (Harvey v Wahl-Jorgensen in Hanitzsch 2009). Globalni množični mediji ne označujejo le transnacionalnih medijskih korporacij, ki so nastale na zahodu, v zgodovinski in tržni prednosti, ali globalnih medijskih mrež, ampak tudi globalni medijski trg. To posledično prinaša, da so danes informacije dostopne povsod in da gre večinoma za podobne, če ne celo iste informacije, z izjemo marginalnih lokalnih novic pa še te mnogokrat končajo v svetovnih tabloidnih medijih kot zanimivosti. Globalizirali so se tudi medijski formati in načini novinarskega dela. Veliko avtorjev zaradi globalizacije medijev govori o globalni javni sferi. Ker se je pojem javne sfere razširil tudi na svet, lahko sklepam, da je vpliv medijev, ko že izpostavijo določeno pomembno javno zadevo, toliko večji in močnejši. Tudi t. i. CNN efekt potrjuje, da lahko mediji v določenih primerih pomembno vplivajo na sprejemanje odločitev nosilcev moči (Cottle v Wahl-Jorgensen in Hanitzsch 2009, 141, 154; Overholser in Hall Jamieson 2005). Fiske izpostavlja tudi vpliv medijev na "strukturo občutenja," ki si jo deli neka družba. Tako lahko medijsko razvpiti primeri sprožijo močne reakcije pri njihovih odjemalcih, ki so največkrat negativne, vendar McNair izpostavlja tudi možnost pozitivnega odziva, mobilizacije, ki ga sproža struktura občutenja v reakciji s problemom, ki ji je nasproten in odpira možnost širše družbene javne razprave. Bistveno pri tem je, da ima novinarstvo moč, da naredi stvari vidne in jih tako javnosti predstavi kot pomembne (Fiske v McNair 1998; McNair 1998).

Prav sposobnost medijev, da omogočijo stvarem, da postanejo vidne, veliko avtorjev označuje kot njihov glavni učinek. »Mediji imajo danes osrednjo vlogo pri postavljanju kazala pomembnosti tem, o katerih poteka javna razprava, tem o katerih razmišljajo in se pogovarjajo ljudje« (Erjavec 2000, 7). Tu ima pomembno vlogo funkcija prednostnega tematiziranja, ki posledično omogoča, da se razprave o pomembnih zadevah premaknejo iz medijskega prostora v javni prostor. V primeru cerkvenih pedofilskih afer se je diskurz sprva več let razvijal le v medijih in v zaskrbljeni javnosti. Šele naknadno, po večjih količinah medijskih tekstov, se je v razpravo o tem problemu vključila tudi katoliška Cerkev (Jenkins 1995; Bennett in Serrin v Overholser 2005; Coleman in dr. v Whall 2009).

Skozi prednostno tematiziranje (*agenda setting*), proces v katerem množični mediji določeno zadevo izpostavljajo pogosto in jo javnost posledično dojame kot pomembnejšo od ostalih tem, sta se obe temi globalno segrevanje in cerkvena pedofilija oblikovali v temo, ki terja pozornost zaskrbljene javnosti. Ljudje so zaradi medijske konstrukcije realnosti obe temi prepoznali kot izredno pomembni. Kar mediji označujejo, da je pomembno, to tudi sama javnost razume kot pomembno. Medijski okvir, skozi katerega mediji predstavljajo stvari, dogodke, je namreč opredeljen kot dominanten pogled (Coleman in dr. v Whall 2009, 147- 157). Za razumevanje učinka prednostnega tematiziranja oz. njegove moči je treba poznati osnovni mehanizem, ki mu omogoča delovanje. Prednostno tematiziranje zadovoljuje močno potrebo po orientaciji (Coleman in dr. v Whall 2009). Tu lahko sklepam, da je v tradicionalnih predindustrijskih družbah potrebo po orientaciji zadovoljevala religija, danes to počno mediji.

Potreba po orientaciji deluje na dva načina: 1. Tisti, ki imajo neposreden dostop do stvari, dogodkov, "realnosti", nimajo potrebe, da bi informacije o teh stvareh iskali preko medijev oz. se njihova potreba močno zmanjša. 2. Večina ljudi danes nima neposrednega stika z dogodki, svetovnim dogajanjem, zato je njihova potreba po informacijah toliko večja. Vpliv funkcije prednostnega tematiziranja je močnejši pri stvareh, s katerimi imajo ljudje malo izkušenj in nimajo neposrednega dostopa do dogodkov. Tako je npr. globalno segrevanje preveč oddaljena tema za večino ljudi in je potreba po orientaciji velika, s tem pa se povečuje tudi moč funkcije prednostnega tematiziranja. Kar pomeni, da je večja verjetnost, da bodo mediji temo uvrščali na dnevni red razprav in s tem povečali možnosti za javno razpravo in odzive zainteresirane javnosti, med katero spada tudi Cerkev (Coleman in dr. v Whall 2009; Splichal 2005).

Enako lahko trdim za cerkvene pedofilske afere, s katerimi velika večina ljudi nima posrednih izkušenj, zato se vpliv prednostnega tematiziranja zaradi potrebe po orientaciji povečuje in ima večji vpliv na javnost, ki zahteva dodatne informacije in odgovore. Tudi verniki, ki s tem problemom niso seznanjeni in so kot pripadniki religije podvrženi tudi mnenju cerkve, zahtevajo pojasnila s strani cerkvenih predstavnikov. Tu se je Cerkev na nek način prisiljena odzivati. Nekatere teme nasprotno ne zahtevajo posebne potrebe po orientaciji. Tu McComb kot primer izpostavi afero Lewinsky – Clinton, kjer je zanimanje javnosti kljub prednostnemu tematiziranju kmalu upadlo (McComb v Overholser 2005, 159). Nasprotno je pri zlorabah in klimatskih

spremembah potreba po orientaciji (razumevanju) velika, zato zanimanje ne ponikne. Večje skupine ljudi namreč obe temi prepozna kot bistveni za razumevanje okolja in svoje pozicije v njem.

McComb ugotavlja, da skozi funkcijo prednostnega tematiziranja tisk močno vpliva na formacijo javnega mnenja in na usmerjanje javne pozornosti (McComb v Overholser 2005, 156, 166). Gre za reprezentacijo "glavnih" problemov skozi medijski diskurz. Oba predhodno izpostavljena problema se v rednih časovnih intervalih pojavljata kot del medijske agende in vplivata na javno razpravo ter ustvarjata številna nova mnenja in odzive (Olausson 2006; Jenkins 1996).

Cerkev je danes pogosto na prvih straneh svetovnih medijev, ne glede na to, ali je zastopana v lokalnih ali tujih novicah. Danes tudi sicer prihaja do pojava, kjer je meja med domačimi in tujimi novicami pogosto zamegljena, nejasna, kar ponovno lahko pripišemo globalizaciji medijskega prostora. V zadnjih desetletjih cerkev prihaja na prve strani medijev tudi zaradi afer, povezanih s spolnimi zlorabami otrok s strani duhovnikov. Ne glede na to, ali so te novice povezane z lastno ali tujo državo, se znajdejo na prvih straneh časopisov, v prime time terminih televizijskih in radijskih programov ter na naslovnica internetnih portalov. Imajo namreč visoko novičarsko vrednost: obseg, v primeru cerkvenih zlorab se govori o tisočeri žrtvah; elitne osebe, storilci so duhovniki; elitne države – Vatikan; negativnost; neobičajnost – gre za institucijo, ki zagovarja moralne vrednote; nepričakovanost – duhovniki naj bi otrokom pomagali, ne pa jih zlorabljali ... (O'Neill in Harcup v Wahl-Jorgensen in Hanitzsch 2009; Jenkins 1996).

Leta 2000 je tisk postavil visokim cerkvenim predstavnikom številna vprašanja o njihovi soodgovornosti glede spolnih zlorab s strani duhovščine in učinkovito zastopal interese tako neposredno prizadete javnosti kot tudi interese zainteresirane javnosti. Mediji so v tem primeru uspešno usmerili pozornost javnosti (Bennetti in Serrin v Overholser 2005), in kot smo iz dnevnega tiska in elektronskih medijev izvedeli kasneje, povzročili spremembe v odzivih Cerkev (odškodnine, številne razprave, javne obsodbe s strani najvišjih predstavnikov Cerkev ...).

Ko se je ta tema prvič začela množično pojavljati v medijih (enako kot pri klimatskih spremembah), Cerkev ni znala reagirati. Prve (ne)reakcije Cerkev so razumljive. V dobi "tekmovalnih" elektronskih medijev je bila vloga Cerkev kot soustvarjalca "resnice" močno okrnjena. Pred tem je bila cerkev skupaj z državo glavni ustvarjalec javne arene in njen najmočnejši vpliv, ker je imela trden nadzor nad tem,

kako je v javnosti reprezentirana. Danes so mediji "neodvisna" institucija, ki oblikuje in izdaja mnenja, dominira Cerkev, ki se mora podrediti t. i. medijski sferi (Jenkins 1996; Hoover in Lundby 1997).

Katoliška vera in njena institucionalizirana oblika katoliška Cerkev se mora kot uspešna religija, ki mora imeti za svoj uspeh nenehen stik z verniki, redno odzivati na javne zadeve, ki jih danes izpostavljajo mediji. Množični mediji skozi funkcijo določanja in prikazovanja meja legitimne razprave oz. s postavljanjem družbenega dnevnega reda določajo vrstni red pomembnosti zadev (Splichal 2005). S tem mediji vplivajo na svoje prejemnike in posredno tudi na katoliško Cerkev. Videti je, da se je Cerkev kot rigidna, tradicionalna institucija šele skozi čas naučila odgovarjati na medijske razprave. To se je zgodilo šele po valu prvih poročil v 90. letih prejšnjega stoletja o "cerkvenih zlorabah," ki so v medijih ustvarile dimenzijo krize. Mediji so govorili o krizi katoliške Cerkve in ustvarili občutek, da gre za nov primer. Zelo podobno se je zgodilo deset let kasneje s poročanjem o okoljski krizi. Klimatske spremembe kot zrcalo okoljske krize so trenutno dolgoročno najbolj izpostavljen okoljski primer. Tako kot zlorabe, ki so bile sprva lokalne narave in se je kasneje poročanje razširilo na več držav ter postalo globalno, tudi okoljska kriza pridobi oznako globalnosti in zahteva odziv zaskrbljene javnosti (Olausson 2009; Jenkins 1996).

Danes, ko prihaja do upada moči velikih religij (predvsem na zahodu) in vse večjo vlogo pridobiva javno mnenje in mnenje javnosti<sup>44</sup>, religije upoštevajo to mnenje. Mnenje javnosti, ki ga danes soustvarjajo mediji, pridobiva pomen in moč, medtem ko ju religija izgublja. Zato lahko sklepamo, da religija upošteva oz. se do določene mere podreja javnemu mnenju (Splichal 2005). Moč mnenja javnosti se danes povečuje, predvsem njegova usmerjenost na moralna vprašanja in je danes obratno sorazmerna pomenu religije v javnem življenju. »V zadnjih stoletjih je krščanska religija izgubila, kar je mnenje javnosti pridobilo« (Parsons 1993; Splichal 2005, 153).

Mnenje javnosti se vselej oblikuje ob neki sporni zadevi in oblikuje javni konsenz – soglasje, ki je možno sredstvo sprememb (Splichal 2005). Idejo, da množični mediji lahko spravijo javnost v gibanje, nanjo vplivajo, da se postavi na določeno stran, najdemo že pri avtorjih, kot sta Lippmann ali Tönnies. Tu lahko štejemo pod javnost tudi Cerkev. Javnost namreč razumemo tudi v pomenu specifične socialne kategorije, ki se pojavlja kot poseben družbeni (politični) akter (Splichal 2005). Brez medijskega

---

<sup>44</sup> Mnenje javnosti je pojem, ki nastane kot kritika javnega mnenja in je soglasna volja, ki je rezultat vedenja in je oblikovana racionalna sodba, je nadgradnja pojma javno mnenje (Tönnies v Splichal 2000).

pokritja oz. poročanja je malo verjetno, da bo pomemben problem vstopil v areno javnega diskurza (Dispensa in Brule 2003). Zato imajo mediji pomembno vlogo v današnji družbi, ker lahko pospešujejo in zadržujejo družbene spremembe (Nezuil in Kovarik v Dispensa in Brule 2003).

Svetovni mediji so podobno kot o cerkvenih zlorabah začeli podrobneje poročati o okoljskih problemih v 80. letih prejšnjega stoletja. Sprava je šlo za poročanje o lokalnih pojavih onesnaženja, kasneje, konec 90. letih, pa lokalne okoljske težave prevzamejo obliko globalne krize. Korporacijski mediji so se začeli osredotočati na obsežnost okoljskih problemov. Po letu 2000, ko se je na okoljske probleme začela odzivati tudi katoliška Cerkev so bile osrednji ekološki problem, ki je bil izpostavljen v medijih globalne klimatske spremembe. Miller (v Olausson 2009) trdi, da nobena okoljska težava ni bila v medijih izpostavljena tako pogosto kot globalno segrevanje. Lahko sklepam, da danes medijski diskurz o globalnem segrevanju postaja izrazito ideološki. Ideološki ni le zato, ker so medijski teksti, ki globalno segrevanje obravnavajo, podvrženi, tako kot vsi medijski teksti, družbenim konvencijam, prepričanjem, vrednotam, temveč tudi zato, ker gre pri tem problemu za transnacionalno zadevo, ki je v interesu globalnih politično ekonomskih akterjev. To se po mojem mnenju dogaja oz. se je zgodilo predvsem zaradi dveh dejstev: 1. Na eni strani obstaja trgovanje s toplogrednimi plini, institucionalizirano v mednarodnih pogodbah. 2. Za izpuste toplogrednih plinov v ozračje je soodgovorna ena najmočnejših industrij na svetu – naftna industrija in z njo povezani lobiji. Kot lahko spremljamo v domačih in svetovnih medijih, ideologija lobijev bodisi podpira teorijo o človekovi soodgovornosti za klimatske spremembe bodisi ji glasno nasprotuje in trdi, da gre pri teh spremembah za naraven proces.

Kakorkoli že, oboji – nasprotniki in zagovorniki te teze skrbijo, da ostajajo klimatske spremembe na dnevnem redu objav množičnih medijev in ustvarjajo vtis (prevaro transparentnosti), da se dogajajo tukaj in zdaj. Oba primera: globalno segrevanje oz. klimatske spremembe in cerkvena pedofilija sta od zainteresirane javnosti preveč oddaljena, zato je potreba ljudi po orientaciji – potreba po dodatnih informacijah toliko večja, s tem pa se povečuje tudi vpliv prednostnega tematiziranja. Kot smo ugotovili že iz primera o cerkvenih zlorabah, se je cerkev odzvala in se odziva šele, ko je bil problem uvrščen na dnevni red poročanja svetovnih medijev. Zato lahko sklepam, da gre pri cerkvenem odzivu na okoljske probleme in njeni prevetritvi moralnih naukov za posledico vpetosti cerkve v današnjo medijsko konstrukcijo sveta.

Ne smemo namreč pozabiti, da je Cerkev v praktično enakem časovnem obdobju, v obdobju, ko so o obeh problemih (zlorabah in okoljskih problemih) množično poročali mediji, moralno obsodila tako zlorabe svojih uslužbencev kot degradacijo naravnega okolja.

#### **4 Potrošništvo kot nova religiozna zapoved postmoderne družbe?**

*"Najbolj impresivno pri tržni ekonomiji  
iz religioznega zornega kota ni njena navidezna naravnost,  
ampak je impresiven način,  
s katerim nas je vse spreobrnila."  
(David R. Loy)*

Slovenski metropolit dr. Anton Stres (2010) ugotavlja: »V tradicionalni družbi prevladuje religija, v sodobnih družbah pa ekonomija. Niti ne znanost niti ne politika. Ekonomija je tista, ki narekuje ritem življenju.« Če pustimo ob strani politiko, je dejstvo, da danes svet obvladuje tržna ekonomija. Zato ne preseneča, da vzporedno z interpretacijami tradicionalnih verskih dogem, ki določajo odnos neke religije do okolja, danes obstajajo avtorji, kot je David R. Loy, ki trdijo, da je danes prevladujoča religija,<sup>45</sup> ki določa globalni odnos ljudi do sveta, pravzaprav sistem tržne ekonomije. Seveda tu ne smemo neposredno enačiti ekonomije z religijo, lahko pa teorijo razumemo kot metaforo, ki osvetljuje prenos vrednot množic v postmodernizmu in svetega na posvetno, kar še bolj vpliva na naš odnos do okolja.

Izhodišče teorije je esej z naslovom Religija trga (1997), ki je v svojem bistvu hipoteza, s katero avtor D. Loy pojasnjuje današnji ekonomski sistem kot religiozni sistem (Loy v Foltz 2003). Religijo je pogosto težko definirati, vendar če prevzamemo funkcionalistični pogled, nas religija uči, kaj svet pravzaprav je in kakšno vlogo imamo v njem ljudje. Skozi religijo verniki interpretirajo svet (Haralambos in Holborn 1999). Zaradi spreminjajočih se vrednot religija izpolnjuje čedalje manj funkcij in težko

---

<sup>45</sup> Tu razumemo religijo kot psevido oz. borderline (mejno) religijo, ki ima lahko vseeno družinske lastnosti, vendar gre za suregatno, nadomestno religijo.

razlaga pohlep posameznikov v današnji potrošniški družbi, nove funkcije in razlage pa namesto religije danes ponuja tržna ekonomija (Loy 2003).

Današnji ekonomski sistem lahko razumemo kot religijo, ker zapolnjuje religiozno funkcijo. Ekonomija je s svojim opravičevanjem naravnega stanja tržnega sistema bolj religija kot pa znanost. Njen bog je trg, okoli katerega je čedalje več proizvodnje, in po besedah Davida Loya pretvarjanje, da je potrošništvo sekularizirano zadovoljstvo (Loy v Foltz 2003, 67). »Od propada komunizma naprej je jasno, da postaja trg največja "religija," ki uspeva povsod pod pretvezo sekularizacije« (Loy v Foltz 2003, 68). Tako današnji čas ni samo izziv za ekologijo, ampak je izziv tudi za tradicionalne religije, ki iščejo novo pozicijo v odnosu med človekom in tržnim sistemom.

Po Loyevih besedah tržna ekonomija siloviteje spreobrača ljudi in se širi hitreje kot katerakoli religija prej (Loy v Foltz 2003). "Nova religija" dogmatsko opravičuje sistem kot najboljši in nam hkrati razlaga, kaj je prav in pravično. Zgodovina tržne ekonomije kot religije sega v protestantsko, kalvinistično-puritansko etiko, ki je povzročila razvoj kapitalizma (Flere in Kerševan 1995; Loy v Foltz 2003), sam pa bi se osredotočil na sodobni vidik tržne ekonomije kot religije. V Loyevi hipotezi predstavlja boga trg, posredniki vere, misijonarji pa so oglaševalci (Foltz 2003), ki nam posredujejo "versko resnico," kako postati srečen (Loy v Foltz 2003) ali, če smo natančnejši, kaj kupiti, da bi bili srečnejši. V tem kontekstu so prizori, ki smo jih občasno deležni na naših televizijskih sprejemnikih, v katerih se množice ljudi zgrinjajo k odprtju novih nakupovalnih centrov in spominjajo na romarske shode, precej smiselni, ker postajajo nakupovalni centri zamenjava za verska svetišča, v katerih se udejanja verska zapoved tržne ekonomije, potrošniška družba (Foltz 2003 in Loy v Foltz 2003). Profesor ekološke filozofije Henry Skolimowski podobno kot Loy označuje ritual potrošništva kot obliko spiritualnosti (Skolimowski 1993, 64).

Tržne ekonomije ne moremo neposredno primerjati z religijo, vendar lahko tudi znotraj ustaljenih okvirjev, ki opredeljujejo določen pojav kot religijo, najdemo množico pomembnih značilnosti, ki pritičejo tako religiji kot tržni ekonomiji. Beck (2009) izpostavlja sposobnost vere pri izpostavljanju skupnosti, ki gre preko meja. Tudi svetovni ekonomski trg povezuje ljudi preko vseh (kulturnih, socialnih, političnih) meja in jih druži v ritualu potrošništva. Trg podobno kot religija zahteva aktivnega posameznika, ki se vključuje v "versko" življenje, katerega pomembna sestavina so rituali (Repke v Werner 2005). Za rituale je značilno, da družijo individuuma s skupnostjo in s svetim – gre za delovanje, s katerim se potrjujejo zgodbe (miti) iz



človeka na človeka, iz generacije na generacijo (Esposito in dr. 2006, 8). V tržni ekonomiji so poleg mitov, ki preraščajo v dogmatska prepričanja, tudi spremenljivi, fluidni miti, vendar kljub temu močni in bistveni za uveljavitev rituala potrošništva. Kaj je in *in* kaj ni; kakšen ali kateri izdelek je treba nujno kupiti, da ne zaostajaš za ostalim svetom; katera hrana je "resnično zdrava" in katera ne ... Vse to so zgolj miti, ki jih določa tržna ekonomija in se uveljavljajo skozi ritual potrošništva. O'Dea pravi, da religija omogoča transcendenten odnos do stvarnosti s pomočjo ritualov in na ta način prispeva k doseganju identitete in samozavesti posameznika (O'Dea v Flere in Kerševan 1995, 65). Potrošništvo ponuja transcendentnost v obliki iluzij, zato je moč opaziti, da ritual potrošništva danes pomembno vpliva pri oblikovanju identitete posameznika, kar je še posebej vidno pri adolescentih. Sprva se zdi, da so rituali in prazniki tradicionalnih religij preveč oddaljeni od tržne ekonomije in njene "zapovedi" – potrošnje, vendar lahko zlahka razločimo tudi "verske praznike," ki jih zapoveduje tržna ekonomija: december, ki ga lahko označim kot anti-ramadan,<sup>46</sup> je primer "verskega praznika" tržne ekonomije, kjer se udejanja ritual potrošništva v vsej svoji veličini, kjer ne gre zgolj za nakupovanje zaradi praznovanja ali potrebe, temveč je potrošnja privzdignjena na stopnjo, ki ponuja užitek in iluzijo obenem. Primerov je še veliko, od letnih (predpisanih) razprodaj, kjer se "religija" približa svojim vernikom, do odprtij novih "svetišč," nakupovalnih središč ...

Tudi dogmo oz. dogmatska prepričanja lahko najdemo tako v religijah kot v tržni ekonomiji. Po SSKJ je dogma temeljni nespremenljiv verski nauk in trditve, načelo, ki temelji na avtoriteti ne na znanstvenih dokazih. Gre za trditve, ki so npr. v krščanstvu neovrgljiva verska resnica, v sociologiji so to trditve, ki se znotraj določene verske tradicije štejejo za temeljne (Smrke 2000, 63). Dogme so "vgrajene" v versko doktrino tradicionalnih religij, lahko pa dogmatska prepričanja najdemo tudi znotraj tržne ekonomije (Loy v Foltz 2003). Ta dogmatska prepričanja so, podobno kot pri tradicionalnih religijah, fabricirana, pogosto preoblikovana in, najpomembneje, težko preverljiva in nepreverjena. Primeri dogmatskih prepričanj v ekonomiji so, npr. mit, da gospodarska rast koristi razvoju človeštva; mit o nujnosti, neizogibnosti ekonomske globalizacije; mit o rasti BDP-ja kot o veljavnem merilu za merjenje razvitosti določene družbe; mit, da prosti trg učinkovito razporedi družbena sredstva, itd. (Korten 1995).

---

<sup>46</sup> Ramadan predstavlja 9. mesec islamskega lunarne koledarja, ko se morajo vsi zdravi muslimani vzdržati hrane, pijače in spolnih aktivnosti. Prepoved traja od zore do mraka. Bolj kot odpovedovanje je takrat v ospredju samodiscipliniranje in samorefleksija (Esposito in dr. 2006, 221).

Potrošništvo ni le ritual ali zapoved tržne ekonomije, ki se uveljavlja ločeno, neodvisno od tradicionalnih religij. Postmodernistične perspektive razlagajo, da se danes na religijskem področju uveljavlja potrošniška orientacija. Ljudje svobodno izbirajo religijo, gre tudi za ustvarjanje lastnih verskih prepričanj, religiozna prepričanja postajajo vse bolj mešanica idej, ki jih posamezniki izbirajo glede na privlačnost določenega verovanja in iz njega izberejo le tisto, kar jim najbolj ustreza, ter zavržejo vsebine, ki jim ne ustrezajo (Smrke 2000, 45, 46). Werner (2005) meni, da se ljudje danes bolj kot skozi verska prepričanja izražajo skozi potrošništvo. Trg kot božanstvo ima prevlado nad drugimi božanstvi. Podobno kot za boga, ki je npr. v krščanstvu vseprisoten in pozna človeške kreposti in slabosti, velja tudi za tržno ekonomijo, ki je danes vseprisotna in pozna kreposti in slabosti sodobnega človeka.

Vse te skupne lastnosti, ki jih vsebujeta religija in tržna ekonomija, le zamegljujejo meje tržne ekonomije, vendar med njima obstaja pomembna razlika – razlika v vrednotnem sistemu, ki ga posredujeta. Vse tradicionalne religije učijo, da je človek bitje, ki ima tako moralne kot fizične omejitve. Tržna ekonomija trdi nasprotno: ni zmernosti ne omejitev ne ponižnosti (Werner 2005). Tržno ekonomijo in njeno zapoved – potrošnjo lahko označimo kot izkrivljeno spiritualnost, ki spreminja vitalne vrednote. Tako v ekonomiji prostega trga ne obstajajo mehanizmi, ki bi dovolj učinkovito preprečevali prekomerno izkoriščanje. Njeni zagovorniki pa razloge za klimatske spremembe pripisujejo naravi in ne ljudem, kar je razumljivo (Ropke v Werner 2005; Heath in Gifford 2006).

Če zaključim z lastno tezo: sodobni način življenja omogoča posamezniku, da razpolaga s čedalje manj prostim časom, in ker je veliko lažje nekaj kupiti, kot pa dolge ure moliti, uspeh "nove religije," tržne ekonomije, sploh ni vprašljiv. Naši duhovni upi in religiozna prepričanja v posmrtno življenje so danes pogosto postali zgolj sosledje enostavnih pojmov: trenutno živeti – upati – imeti, s katerimi uspešno upravlja tržna ekonomija.

## 5 SKLEP

Obseg okoljskih težav, s katerimi se srečuje sodobni človek, predstavlja zgodovinsko novost. Pomanjkanje pitne vode v deželah tretjega sveta, onesnaževanje podtalnice, izginjanje "pljuč Zemlje," tropskega deževnega gozda, prekomerno izumiranje živalskih in rastlinskih vrst, visoke koncentracije toplogrednih plinov v ozračju, širjenje puščav, zelo onesnažen zrak na Kitajskem in Indiji, ki vsako leto zahteva tisoče življenj ... Vse to so težave, ki so bile še pred nekaj desetletji le znanstvena fantastika, danes pa so realnost sveta, katerega zgodovina piše 21. stoletje. Skozi prebiranje različnih besedil kmalu postane jasno, da današnje stanje sveta ni zgolj posledica človekovega ravnanja zadnjih sto, morda sto petdeset let, temveč so vzroki mnogo globlji in segajo v same korenine civilizacij sveta. Del krivde za stanje zagotovo nosijo svetovni nazori, ki so jih skozi čas prenašale religije. Drugi del krivde pripada esenci človeške narave, ki išče svoj obstoj in prostor zunaj omejitev, ki jih postavlja naravno okolje.

V uvodu sem se spraševal, kako religija vpliva na naš odnos do okolja. Pomembno spoznanje je, da je naš odnos do okolja večplasten in je zgodovinsko-časovno in kulturno določen. Na eni strani so religije skozi stoletja, celo tisočletja s svojimi izrazito specifičnimi, dogmatskimi svetovno nazorskimi pogledi vplivale na celotne družbe, civilizacije in skoz njih pomembno prispevala k odnosu posameznika do okolja. Danes, v sodobni družbi, ko se religija umakne v sfero zasebnosti in postane del osebnih prepričanj, pa se njen vpliv pri vzpostavljanju posameznikovega pogleda na naravo nekoliko zmanjšuje. V ospredje prihajajo namreč racionalni interesi in vplivi, ki jih določa celotna družba od ekonomije do države, ponekod celo civilne religije.

Skozi prebiranje različnih besedil (uradnih cerkvenih dokumentov, esejev, medijskih besedil ...) se je potrdila tudi teza, da religije danes ob konkretnih in tistih s strani medijev prednostno tematiziranih okoljskih težavah postajajo proekološke. To pomeni, da se na okoljske probleme odzivajo na način, ki naravnemu okolju (potencialno) koristi.

Religiozna dimenzija okoljske krize se danes kaže predvsem v spreminjanju vrednot in religij. Materialne vrednote, ki jih določa tržna ekonomija, izpodrivajo tradicionalne religiozne vrednote, ki so poudarjale človekove omejitve in dolžnosti. Tako lahko govorimo o okoljski krizi kot o krizi vrednot. Drugi način izražanja krize poteka skozi

politično instrumentalizacijo religije ali skozi civilno religijo. Elementi konfucionizma na Kitajskem in krščanstva v ZDA, ki so vpeti v državno religijo in skozi dogmatsko opravičevanje kopičenja materialnih dobrin preko vseh omejitev, iz religioznih nazorov odstranijo še tiste moralne varovalke, ki so ljudem preprečevale slabo ravnanje z naravnim okoljem. Primeri zgoraj naštetih držav so namreč primeri držav, ki sodijo v skupino, po vseh okoljskih kazalcih, okolju najbolj neprijaznih držav sveta. Na drugi strani številne tradicionalne religije na novo odkrivajo svojo starodavno povezanost z naravnim okoljem in religiozne elemente, ki izražajo afinitete do okolja. To se dogaja, ker se religije neposredno soočajo s pomenom narave ali ker so del sveta, ki ga razlagajo tudi mediji.

Pomembno je poudariti ugotovitev, da so svetovne religije prispevale bistvene vrednote, okoli katerih je nastajal človekov odnos do narave. Tako sem v diplomski nalogi ugotavljal, da za religije, ki izhajajo iz monoteistične Abrahamove zapuščine, za krščanstvo, judovstvo in islam velja, da je bog kot stvaritelj vsega, ločen od svoje kreacije in ima na Zemlji zato svoje zastopnike, ljudi, ki upravljajo z naravo. Od tu naj bi po mnenju številnih avtorjev izvirali temeljni vzroki za današnjo ekološko krizo. Kot pravi Lynn White, je krščanstvo s tem, ko je uničilo poganski animizem, odstranilo varovalne mehanizme, ki so ščitili naravo pred človeškim izkoriščanjem (White v Botzler in Armstrong 1998). Seveda ne smemo pozabiti na večplastnost religioznih verovanj in interpretacij teh verovanj, pri čemer bi izpostavil prizadevanje nove islamske teologije, ki si želi odkriti ekološko progresivne elemente znotraj islama in Franciška Asiškega, ki se je v 12. in 13. stoletju s svojimi ekološko duhovnimi razmišljanji oddaljil od obstoječe katoliške antropocentrične filozofije in učil, da je naš odnos do okolja izključno religiozne narave. Antropocentrična miselnost predhodno omenjenih religij se danes nekoliko umika oz. si je nadela mehkejši obraz. V javnih razpravah namreč velja splošno prepričanje, da je treba naravo varovati z namenom, da bi jo lahko v dobrem stanju prepustili zanamcem in da bi sebi zagotovili boljšo prihodnost.

Na nasprotni strani od antropocentrizma obstajajo religije, kot sta hinduizem in budizem, ki jih ne označujemo za ekološke zgolj zaradi svoje percepcije vseprisotnega boga, ki je stvaritelj in hkrati ključni del narave, temveč tudi zato, ker znotraj teh religij obstajajo skupine, ki si prizadevajo za ohranitev naravnega okolja držav, v katerih so te religije najbolj prisotne (npr. Indija in Tajska). Kljub temu nekaterih azijskih držav njihova okolju prijazna verska prepričanja ter ekocentrična in biocentrična etika niso

rešili pred vse pogostejšimi okoljskimi problemi. To lahko pripišemo tudi sekularizaciji in "odčaranemu svetu," kjer je po Webru nadnaravno izgnano iz družbe, v ospredje pa stopajo racionalni pomeni in motivi, ki usmerjajo delovanje. Racionalno usmerjeno delovanje ljudi v sodobnosti botruje dejstvu, da svet obvladuje nova psevdo religija, imenovana tržna ekonomija. Ta "nova religija" je s svojo globalno razširjenostjo bolj množična in s svojim poudarjanjem človeškega napredka in zadovoljstva bolj antropocentrična kot katerakoli religija v zgodovini človeštva doslej. S svojim prikritim in hkrati invazivnim delovanjem pa vpliva na naš odnos do narave bolj kot katerakoli koli religija poprej. Zato je danes razmišljanje o religiji in odnosu do okolja po mojem mnenju treba osvoboditi starih religioznih in filozofskih prepričanj o razmerju med bogom, človekom in naravo ter je potrebno ta razmerja vnesti v nove socialno-ekonomske okvirje, ki ustrezajo teorijam tržne ekonomije in posledicam, ki jih ta povzroča okolju.

## 6 LITERATURA

Aerts, Diederik, Leo Apostel, Bart De Moor, Staf Hellemans, Edel Maex, Hubert Van Belle in Jan Van der Veken, ur. 2007. *World Views: From fragmentation to integration*. Dostopno prek: <http://www.asa3.org/asa/topics/worldview/index.html> (18. januar 2010).

Alder, John in David Wilkinson. 1999. *Environmental Law and Ethics*. Hampshire in London: Macmillan Press LTD.

Ban, Tina. 2008. *Novodobniška duhovnost*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede

Bari, Judi. 1999. *Revolutionary ecology*. Dostopno prek: <http://www.judibari.org/revolutionary-ecology.html> (28. februar 2010).

Beck, Ulrich. 2009. Intervju: Ulrich Beck. *Mladina* (48) 38-42.

Bernard, Rosemarie. 1998. *Shinto and Ecology: Practice and Orientations to Nature*. Dostopno prek: <http://fore.research.yale.edu/religion/shinto/index.html> (5. maj 2010).

Botzler, Richard G. in Susan J. Armstrong, ur. 1998. *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*. Massachusetts: McGraw Hill..

Bowker, John W. 1998. *The Oxford dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press.

Brand, Ulrich, Christoph GÖrg, Joachim Hirsch in Markus Wissen. 2008. *Conflicts in Environmental Regulation and the Internationalisation of the State*. London, New York: Routledge.

Brosch, Franz J. 2002. *Ecocide, A Short History of the Mass Extinction of Species*. London: Pluto Press.

Brown, Lester R., Michael Renner in Flavin Christopher. 1998. *Vital Signs 1998*. New York: W.W. Norton and Company.

Brown, Noel J. in Quiblier Pierre, ur. 1994. *Ethics and Agenda 21*. New York: United Nations Publications

Brown, Simon. 2001. *Feng Šui*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Christopher Key Chapple. 2007. *Hinduism, Jainism, and Ecology*. Dostopno prek: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/hinduism/index.html> (20. februar 2010).

Denny, Frederick M. 1998. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust Inviting Balanced Stewardship*. Dostopno prek: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/islam/index.html> (5. marec 2010).

Dispensa, Jaclyn M. in Robert J. Brulle. 2003. *Media's Social Construction of Environmental Issues: Focus on Global Warming – A Comparative Study*. Dostopno prek: <http://www.pages.drexel.edu/~brullerj/Global%20Warming%20-%20w%20Dispensa.pdf> (23. 5. 2010)

Donnelly, Bebhinn in Patrick Bishop. 2007. Natural Law and Ecocentrism. *Journal of Environmental Law* 19 (1): 89–101.

Erjavec, Karmen. 2000. *Mi o Romih: Diskriminatorni diskurz v medijih v Sloveniji*. Ljubljana: Open Society Institute Slovenia

Esposito, John L., Darrell J. Fasching in Todd Lewis. 2006. *World religions today*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Field, Stephen L. 2001. *The Truth about Chinese Fengshui*. Dostopno prek: <http://www.fengshuigate.com/Art-of-Fengshui.html> (22. marec 2010).

Fink, Daniel B. 1998. *Judaism and Ecology: A Theology of Creation*. Dostopno prek: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/judaism/index.html> (22. februar 2010).

Fiske, John. 2003. *Television culture*. London, New York: Routledge.

Flere, Sergej in Marko Kerševan. 1995. *Religija in sodobna družba*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Foltz, Richard, ur. 2003. *Worldviews, Religion and the Environment: A global Anthology*. Kalifornija: Thomson-Wadsworth.

Graham, Cole A. 2007. *Do Christians have a World View?* Dostopno prek: <http://www.projectworldview.org/worldviews.htm> (21. januar 2010).

Haralambos, Michael in Martin Holborn. 1999. *Sociologija: Teme in pogledi*. Ljubljana: DZS.

Heath, Yuko in Robert Gifford. 2006. *Free-Market Ideology and Environmental Degradation: The Case of Belief in Global Climate Change*. Dostopno prek: <http://eab.sagepub.com/cgi/content/abstract/38/1/48> (15. maj 2010).

Hoover, Stevard M. in Knut Lundby. 1997. *Rethinking Media, Religion and Culture*. London: Sage Publications Ltd.

Ignatow, Gabriel. 2006. *Cultural Models of Nature and Society: Reconsidering Environmental Attitudes and Concern*. Dostopno prek: <http://eab.sagepub.com/cgi/content/abstract/38/4/441> (25. april 2010).

*Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences*. Dostopno prek: [www.ifees.org.uk](http://www.ifees.org.uk) (12. maj 2010).

Jamieson, Dale, ur. 2001. *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Jenkins, Philip. 1996. *Pedophiles and Priests*. New York: Oxford University Press, Inc.



*Katekizem katoliške cerkve: Kompendij*. 2005. Dostopno prek: [http://www.vatican.va/archive/compendium\\_ccc/documents/archive\\_2005\\_compendium-ccc\\_sl.html](http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sl.html) (10. maj 2010).

Kempton, Willet, James S. Boster in Jennifer A. Hartly. 1996. *Environmental Values in American Culture*. Cambridge, London: The MIT Press.

Korten, David C. 1995. *When Corporations Rule the World*. ZDA: Kumarian Press and Berrett-Koehler Publishers.

Larrère, Raphaël in Catherine Larrère. 2007. *Should nature be respected?* Dostopno prek: <http://ssi.sagepub.com/cgi/content/abstract/46/1/9> (23. marec 2010).

Leege, David C. in Lyman A Kellstedt. 1993. *Rediscovering the religious factor in American politics*. New York: M. E. Sharp, Inc.

*L'Osservatore Romano*. Dostopno prek: [www.osservatoreromano.va](http://www.osservatoreromano.va) (10. maj 2010).

Luckmann, Thomas. 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.

Manhattan, Avro. 1983. *The Vatican Billions*. Los Angeles: Chick Pub. 1983.

Martinelli, Dario. 2008. *Anthropocentrism as a social phenomenon: semiotic and ethical implications*. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com.nukweb.nuk.unilj.si/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=2&hid=5&sid=9976f0a423125-493b-89f2fae382272c20%40sessionmgr4> (27. marec 2010).

McNair, Brian. 1998. *The Sociology of Journalism*. New York: Oxford University Press Inc.

Merchant, Carolin. 1992. *Radical Ecology*. London: Routledge.

Miller, James. 1998. *Daoism and Ecology*, Dostopno prek: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/daoism/index.html> (25. februar 2010).

Natural Resources Defence Council. 1997. *Pesticides*. Dostopno prek: [www.nrdc.org/health/pesticides/hcarson.asp](http://www.nrdc.org/health/pesticides/hcarson.asp) (10. maj 2010).

Olausson, Ulrika. 2009. *Global warming - global responsibility? Media frames of collective action and scientific certainty*. Dostopno prek: <http://pus.sagepub.com/cgi/content/abstract/18/4/421> (15. maj 2010).

Overholser, Geneva in Kathleen Hall Jamieson, ur. 2005. *The Press*. New York: Oxford University Press, Inc.

Parsons, Gerald, ur. 1993. *The Growth of Religious Diversity*. New York: Rutledge

*Oxford Reference*. Dostopno prek: <http://www.oxfordreference.com> (26. marec 2010).

Pearce, David W. in Kerry R. Turner. 1990. *Economics of Natural Resources and the Environment*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Pečenko, Primož, ur. 1991. *Dhammapada: Besede Modrosti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Rowe, Stan. 2004. *Ecocentrism and Traditional Ecological Knowledge*. Dostopno prek: [http://www.ecospherics.net/pages/Ro993tek\\_1.html](http://www.ecospherics.net/pages/Ro993tek_1.html), (27. marec 2010).

Sandvik, Hanno. 2007. Anthropocentricisms in cladograms. *Biol Philos* 25 (425). Dostopno prek: <http://www.springerlink.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/content/u711x580336274vw/fulltext.pdf> (23. april 2010).

Schultz, P. Wesley, Lynnette Zelezny in Nancy J. Dalrymple. 2000. *A Multinational Perspective on the Relation between Judeo-Christian Religious Beliefs and Attitudes of Environmental Concern*. Dostopno prek: <http://eab.sagepub.com/cgi/content/abstract/32/4/576> (1. april 2010).

Skolimowski, Henryk. 1993. *A Sacred Place to Dwell: Living With Reverence Upon the Earth*. Great Britain: Element Books Limited.

Smrke, Marjan. 2000. *Svetovne Religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Scaramanga, Pandias Peter. 2005. *Principles*. Dostopno prek: <http://anthropocentrism.blogspot.com> (25. januar 2010).

*Science Magazine*. Dostopno prek: <http://www.sciencemag.org> (24. marec 2010).

Splichal, Slavko. 2005. *Javno mnenje: Teoretski razvoj in spori v 20. stoletju*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Swearer, Donald K. 1998. *Buddhism and Ecology: Challenge and Promise*, Dostopno prek: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/buddhism/index.html> (10. februar 2010).

Stres, Anton. 2010. Intervju z Antonom Stresom. *Sobotna priloga Dela* (6. februar 2010).

Tucker, M. Evelyn, 1998. *Confucianism and Ecology: Potential and Limits*, Dostopno prek: <http://environment.harvard.edu/religion/religion/confucianism/index.html> (10. februar 2010).

*Time magazine*. 1997. Roman Catholics: The Vatican's Wealth. Dostopno prek: [www.time.com/time/magazine/article/0,9171,833509,00.html](http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,833509,00.html) (23. april 2010).

Ule, Mirjana. 2009. *Socialna psihologija: Analitični pristop k življenju v družbi*. Ljubljana: Založba FDV.

*United Nations Environment Programme*. Dostopno prek: [www.unep.org](http://www.unep.org) (16. maj 2010).

Wahl, Karin J. in Thomas Hanitzsch, ur. 2009. *The Handbook of Journalism Studies*. New York, London: Routledge .

Warner, M. Daniel. 2005. *An Essay on the Market as God: Law, Spittuality, and the Ecocrisis*. Dostopno prek: [http://org.law.rutgers.edu/publications/law-religion/articles/RJLR\\_6\\_1\\_1.pdf](http://org.law.rutgers.edu/publications/law-religion/articles/RJLR_6_1_1.pdf) (22. januar 2010).

Weber, Max. 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Založba ŠKUC.

*World Resources Institute*. Dostopno prek: [www.wn.org](http://www.wn.org) (12. maj 2010).

Združene biblične družbe. 1991. *Sveto pismo*. Ljubljana: ČGP Delo.