

Izvorni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,415—427
 UDK: 2-154:574
 Besedilo prejeto: 4/2018; sprejeto: 7/2018

Janez Vodičar in Józef Stala
Monoteizem in okoljska vzgoja

Povzetek: Monoteizem želimo predstaviti v povezavi z ekološko krizo. Whitovo tezo: treba je spremeniti zahodno krščanstvo, da bi temeljito rešili okoljska vprašanja, soočimo z Goodmanovim pogledom na izvor in posebnost bibličnega monoteizma. Njegovo etično izhodišče nam omogoči pozitivno branje monoteističnega verovanja. Prav to zaupanje v etično moč krščanstva je izrazito razvidno v okrožnici papeža Frančiška *Laudato Si'*. Kljub temu da so rešitve, ki jih predlaga papež Frančišek, v veliki meri podobne Whitovim, je ozadje in razumevanje krščanstva popolnoma drugačno. Prav združitev Goodmanove interpretacije monoteizma z okoljskimi zahtevami papeža Frančiška nas vodi k vzgojnemu modelu, ki bo ponudil učinkovit in celosten pristop k pozitivni naravnosti okoljske osveščenosti.

Ključne besede: ekologija, monoteizem, Lynn White, Lenn Goodman, papež Frančišek, *Laudato Si'*, okoljska vzgoja

Abstract: **Monotheism and Environmental Education**

Monotheism is presented in light of the environmental crisis. White's thesis, which says that Western Christianity has to be adjusted in order to thoroughly fix environmental questions, is faced with Goodman's view on the origin and uniqueness of Biblical monotheism. His ethical grounds allow for a positive interpretation of a monotheistic faith. This same trust in the power of ethics is clearly seen in pope Francis' encyclical *Laudato Si'*. Even though the solutions proposed by pope Francis and White are generally very similar, their background and understanding of Christianity are completely different. Goodman's interpretation of monotheism in connection with pope Francis' environmental solutions leads us to an educational model that will offer an effective and comprehensive approach to a positive outlook to environmental awareness.

Key words: ecology, monotheism, Lynn White, Lenn Goodman, pope Francis, *Laudato Si'*, environmental education

1. Uvod

Ekološka kriza je danes dejstvo, ki so ga mnogi napovedovali. Številna prizadevanja zadnjih desetletji, da bi preprečili uničevanje okolja, niso ustavila tega procesa. Mnogi krivci, ki so vidni, od industrializacije, pohlepa in nemarnega ravnanja z odpadki, ne razložijo globine problema. Še posebno ne, če iščemo rešitve, kjer se za edino trajnostno navaja vzgoja, ki bi pripravile človeštvo k odgovornejšemu ravnanju z okoljem. Predstavili bomo eno od najbolj odmevnih analiz vzrokov zlorabe narave, ki je bila že od začetka povezana z religioznostjo. Biblični monoteizem zahodnega krščanstva pogosto postaja dežurni krivec za takšno in drugačno nasilje in zato ni čudno, da so ga okrivili tudi za neodgovorno ravnanje z okoljem. (Vodičar 2009) Zanimalo nas bo, kako je mogoče monoteizem povezati z destruktivnim ravnanjem človeka do narave. Hkrati bomo iskali drugačen pogled na verovanje, ki po našem mnenju edino omogoča vsaj začetek uspešnega reševanja ekološke krize. Samo vzgoja, ki bo imela pred sabo celega človeka, ki je res del narave, čeprav ohranja svojo specifiko v vseh življenjski obdobjih, lahko ponudi rešitev. (Ferry 1998, 158–160) Prizadevanje papeža Frančiška za družbeno solidarnost, ki se preliva v enost s stvarstvom, nas bo vodila do vzgojnega modela, ki združuje plemenitost bibličnega monoteizma in dosežke sodobne civilizacije.

2. Monoteizem kot vzrok ekološke krize

Leta 1967 je v reviji *Science* izšel članek Lynna Whita z naslovom Zgodovinske korenine naše ekološke krize. Kljub temu da je bila to le objava govora, ki ga je ta takrat pomembni in znani ameriški zgodovinar srednjega veka imel ob zasedanju Ameriškega združenja za pospeševanje znanosti (AAAS), je prispevek močno zaznamoval razumevanje ekologije v odnosu do religije. (Whitney 2015, 396) To je skoraj »sveti« tekst okoljevarstvenikov in noben teološki tekst, ki bi se na katerikoli način loteval ekoloških vprašanj, od takrat dalje ne more mimo sporočila v njem. Čeprav je White imel bolj namen, postaviti v središče zanimanja razvoj srednjeveške tehnologije, je postal eden od najbolj poznanih avtorjev tako imenovane zelene religije (397), ki je vplivala na nastanek in delo, na primer, Greenpeacea in mnogih podobnih organizacij.

V samem članku White začne z opisom drastičnih sprememb v okolju moderne dobe. Nakaže, kako je tehnologija, ki je tipično zahodna, spremenila okolje, v katerem živimo. (1967, 1204) Prek zgodovinskega pregleda se sprašuje, kako je to, da je, na primer, Portugalska, ena od najšibkejših držav Zahoda, lahko sama obvladovala več kakor stoletje Vzhodno Indijo. Po njegovem je edini odgovor: Zahod je izhajal in črpal svojo moč iz tako imenovanega empiričnega tehnicizma. Še prej postavi tezo, da je ekološka kriza produkt demokracije, ki je prav tako produkt zahodne srednjeveške mentalitete, in ob tem se mu postavlja vprašanje, ali lahko demokratični svet preživi pred grožnjo, ki si jo je sam ustvaril. Pri tem White obnovi svojo že takrat znano tezo o razvoju pluga, ki se, drugače od rala, veliko bolj agre-

sivno loti zemlje. V peščeni in suhi prsti juga je bilo mogoče uporabljati ralo, v težki zemlji severa Evrope to ni zaleгло. Z uporabo pluga človek ni le bolje obdelal zemljo, ampak jo je začel veliko bolj izkoriščati. »Človekov odnos do zemlje se je v polnosti spremenil. Prej je bil človek del narave, sedaj je postal izkoriščevalec narave.« (1205) Nova tehnika mu je omogočila, da je veliko več pridelal na prej neuporabnih površinah. Vse to naj bi bilo motivirano in odvisno od specifične religioznosti zahodnega krščanstva, saj je zmaga krščanstva nad poganstvom po njegovem pomenila največjo duhovno revolucijo v zgodovini človeštva. Izvor te moči najde v veri, da je Bog Stvarnik, ki je vse ustvaril za človeka, in čeprav je človek ustvarjen iz prsti, je le on upodobljen po božji podobi. To je najbolj antropocentrična religija, saj je Adam prapodoba Kristusa, učlovečenega Boga. »Krščanstvo, v popolnem nasprotju z antičnim poganstvom in azijskimi verstvi (morda z izjemo zoroastrianizma) ni le ustvarilo dualizma med človekom in naravo, ampak je tudi vztrajalo, da je božja volja, da človek izkorišča naravo za lastne namene.« (1205)¹

S to versko spodbudo je zahodni človek razvil tehniko,² ki služi le njegovemu ozkemu cilju, saj ga ni več oviralo nikakršno sočutje do narave, kakor je to v starih poganskih verstvih v duhu animizma močno navzoče. Teološko poudarjanje ločitve Boga in stvarstva je dokončno pregnalo pogansko razumevanje vsenavzoče poduhovljenosti narave. Razen človeka ni nič drugega več svetega. Izkoriščanje vodne in vetrne energije v prvih stoletjih 2. tisočletja je prvi sad tega gledanja na stvarstvo. Čeprav so bile takrat drugod po svetu razvita središča znanosti in je bil zahod še daleč za njimi, je tehnika že utirala pot razvoju, ki je končno povzročil brezčutno izkoriščanje narave in s tem ekološko krizo. Zato ne verjame, da je ključ rešitve tega problema v še več znanosti in v izboljšavi tehnologije.

»Kar počnemo v smislu ekologije je odvisno od naše predstave odnosa med naravo in človekom. Več znanosti in več tehnologije nas ne bo pripepljalo iz sedanje ekološke krize, dokler ne najdemo novo religijo ali pa ponovno premislimo našo staro.« (1206)

Sam ponudi že znane vzorce, s katerimi bi se lahko lotili predelave krščanstva. Pri tem je treba povedati, da je bil sam zavzet protestant, ki je včasih celo pridigal; za pridigo bi lahko imeli tudi njegovo zavzemanje v tem članku, da je treba prenoviti krščanstvo (Whitney 2015, 403). Rešitev, ki jo ponudi, ni ravno protestantska: zateče se k sv. Frančišku Asiškemu. Vendar je za tem – po mnenju mnogih – skrito veliko manj krščansko ozadje. »White je mislil, da lahko budizem in animizem veliko bolj promovirata okoljevarstveno obnašanje, a je to zahodnemu človeku tuje, zato bo veliko lažje našel navdih pri sv. Frančišku Asiškemu.« (Taylor, Van Wieren

¹ Sklicevanje na Kristusa in na teološko resnico učlovečenja, ko govorimo o podreditvi narave in s tem o njenem izkoriščanju, je po mnenju mnogih v nasprotju z resnično krščansko teologijo. »Ko je prevzel človeško naravo, božji Sin prevzame v polnosti materialno stvarstvo. Kristus je prišel, da bi odrešil celotno stvarstvo s svojim učlovečenjem, ne samo človeštvo, v skladu z apostolom Pavlom (Rim 8, 23).« (Werner in Jeglitzka 2015, 181) Radikalno Whitovo stališče je mogoče razumeti le iz njegovega protestantskega pogleda na milost in položaj človeka v procesu odrešenja.

² Ob tem ne gre pozabiti na alternativne razlage tehnike pri zahodnem človeku, ki niso vezane na religiozni kontekst, med drugim pri Heideggerju (Klun 2017, 10).

in Zaleha 2016, 1001) To je nekakšen poizkus, prek krščanske duhovnosti, ki izhaja po njegovem iz srednjeveško spregledanega krivoverstva in se je hranilo ob skoraj poganskih katarih, uvesti nekakšen sodoben animizem. Pri tem je glavni ključ ponižnost sv. Frančiška ne le v njegovi osebni drži, ampak v njegovi zahtevi po ponižnosti človeštva do drugih živih bitji. Frančišek naj bi poskušal ovreči monarhični položaj človeka, da bi uvedel demokratični red med vsem bivajočim. (White 1967, 1206)

»Največja duhovna revolucija v zgodovini Zahoda, sveti Frančišek, predlaga, kar je mislil, da je alternativa krščanskemu pogledu na odnos človek-narava: poskušal jo je zamenjati z idejo enakosti vsega ustvarjenega, vključno s človekom, s tisto staro o neomejenem vladanju človeka nad stvarstvom. Ni uspel. Oboje, naša sodobna znanost in sodobna tehnologija sta tako obarvana z ortodoksno krščansko aroganco do narave, da ne moremo pričakovati nobene rešitve za ekološko krizo samo od znanosti in tehnologije.« (1207)³

Zato predlaga globoko religiozni, čeprav heretični pristop izvirne frančiškanske duhovnosti kot edino rešitev za sodobno ekološko krizo.⁴ Pri tem se je treba zavedati, da White ne upošteva tega, kaj sodobni kristjan misli o odnosu do narave, ampak kaj je o tem mislila večina »pravovernih« kristjanov v odločilnih trenutkih zgodovine. (Whitney 2015, 399)

3. Monoteizem kot nevarnost?

White je bolj kakor med znanstveniki zaslovel med civilnimi gibanji, ki so v iskanju rešitve za okoljsko krizo vedno bolj gledala v smeri novega poganstva. V vsej natančnosti pojmovanja religioznosti je to razumljivo, saj je njegovo pojmovanje zanemarjalo različnost verovanjskih pristopov že v eni, protestantski, krščanski skupnosti, kaj šele raznolikost med različnimi krščanskimi tradicijami. (Guth et al. 1995, 367) Kljub vsemu se zdi, da je eden prvih, ki je jasno pokazal na nevarnost monoteizma, kakor so to z veliko bolj jasnimi izhodišči kazali drugi. Kirschevo delo o Bogu nasproti bogovom v zgodovinskem pregledu vzpona monoteizma od Mojzesa do Konstantina jasno opozori na vprašljivost krščanskih vrednot: »Končno, vrednote, ki jih zahodni svet sprejema in odobrava – kulturna raznolikost in verska svoboda – sta poganski vrednoti.« (2004, 145) Čeprav ne gre izključno za nasilje, ki bi se izkazovalo v vojnah, je prav White opozoril na splošno nasilno naravnost zahodnega krščanstva. Zakaj vzhodna oblika krščanstva, pravoslavje, ni zapadla

³ Pri tem je zanimivo, da daje velik poudarek vlogi religioznosti pri oblikovanju človeka in celotne kulture. Nekaj podobnega se je dogajalo tudi pri analizi vzrokov sodobnega terorizma. Poglobljene raziskave so pokazale, da še tako religiozno obarvani teroristi niso to postali zgolj zaradi religioznosti. Vpliv religioznosti se je izkazal za bistveno manjšega, kakor pa je vpliv karizmatičnega voditelja in močno vključujoče skupine na rizične skupine mladostnikov. (Marshall 2018, 36–37)

⁴ Mnogi teologi temu sledijo in v duhu skrbi za okolje je v okviru bibličnega pristopa nastala tudi tako imenovana ekološka hermenevtika, ki razodetje dojema v tej luči (Werner in Jeglitzka 2015, 245).

tehniki in s tem nasilju nad naravo, pojasni z uporabo pojma o različnosti razumevanja razodetja. Če so v vzhodnih oblikah krščanstva, ki je veliko bolj intelektualistično, bolj poudarjali kontemplacijo, je zahodna oblika s svojim voluntarizmom vedno znova izpostavljala pomembnost dejanja. (White 1967, 1206) Pred številnimi drugimi, ki so, kakor že prej omenjeni Kirsch, nadaljevali in zaostri kritiko krščanstva, je kazal na nevarno naravo zahodnega krščanstva.

Ob tem je postalo modno, iskati religiozne vzroke za sodobne probleme. V številnih študijah zgodovine iz tako imenovanega komparativnega pristopa nastopa tudi Jan Assmann.

»Na poseben način se loteva vprašanja nastanka monoteizma in skuša odgovoriti, v kolikšni meri so monoteistične religije povezane z nasiljem, bolj natančno povedano, sprašuje se, v kolikšni meri je monoteizem povezan z jezikom nasilja.« (Osredkar 2014, 272)

V postmoderni dobi je vedno bolj poudarjen prav jezik in s tem razumevanje, ki je vključeno v konkretne jezikovne forme, zato je Assmannov način interpretacije odgovor na težave razumevanja. Prav različne definicije monoteizma kažejo na nevarnost, da poenostavimo moč, ki ga od monoteizma odvisno verovanje vnaša v kulturo (Green 2012, 28–31), še posebno ko govorimo o nasilju in o vplivu na širše kulturne spremembe, kakor je prav Whitovo sklepanje na »nasilje« do narave. Assmannovo izhodišče je blizu temu, kar izpostavlja tudi White. Sam v izhodišče postavi razumevanje monoteizma, kakor se je uveljavilo v duhu Mojzesa in njegovega boja osvoboditve izpod egiptovske oblasti. Mojzesovska kultura je postavila v ospredje razlikovanje med pravim in nepravim Bogom. (Assmann 2010, 2) To je res intelektualno ozadje utrjevanja monoteizma; po Whitu bi moralo manj voditi k agresivnemu delovanju, kakor je opozoril na nenasilni zgled vzhodnega krščanstva. Vendar Assmann vidi v tem vprašanju edine prave resnice močno etično zahtevo.

»Semantika, na kateri temelji svetopisemski monoteizem, se razlikuje od politeistične. Temeljna značilnost politeistične semantike je prevedljivost bogov. Češčenje enega boga ne izključuje češčenja drugega boga; vernost torej ni izključujoča. Monoteizem pa temelji na nezamenljivosti Boga, to je na izključevalnem alternativnem odnosu ›ali – ali«, v katerem izbira enega boga pomeni zavrnitev drugih bogov.« (Petkovšek 2017, 618)

Prav želja po eni resnici naj bi vodila v delovanje, ki je po mnenju mnogih vzrok za nasilje. White to nasilje razume veliko širše, v človekovem odnosu do narave. Čeprav Assmann išče temeljne vzroke za nasilje in jih najde v zgodovinskem ozadju judovskega naroda, ko iščejo odgovor na na primer asirski despotizem,⁵ in z

⁵ »Assmann se opre na katoliškega strokovnjaka za Staro zavezo, Othmarja Keela, in na njegove raziskave in razloži, da jezik nasilja, ki ga uporablja ekskluzivni monoteizem, nima religioznega, temveč politični razlog. Kot poznavalec egiptovske religije se močno nagiba k odgovoru, da hebrejska teološka izključevalnost, na kateri vsi gradijo idejo o povezanosti monoteizma z nasiljem, temelji na orientalskem despotizmu, predvsem na egiptovskem in na asirskem.« (Osredkar 2014, 276)

ločevanjem med monoteizmom resnice in zvestobe omogoči tudi »izvirno« nenasilje bibličnega monoteizma (621), je še vedno, v duhu Whita, to vpeto v enost, ki je nasproti pluralnosti animizma povzročila tehnični razcvet zahoda. Kljub iskanju očiščevalnih momentov, ki jih ima vera za razum in razum za vero, je to še vedno antropocentrično in s tem ogrožajoče za naravo.⁶ Še posebno to velja, ker Assmann zapiše, da ne trdi, da je njegova analiza zgodovinsko pravilna, je pa simbolno pravilna »in moram izpovedati, da imam simbolično resničnost za bolj zanimivo kot le mogoča zgodovinska« (2012, 118), to pa je za razumevanje vpliva na naš odnos do okolja veliko pomembnejše. Sam ugotavlja: »Politeizem je kozmoteizem. Božje ne more biti ločeno od sveta. Monoteizem, kakorkoli že, to naredi. Božje je emancipirano od svoje navezanosti na kozmos, družbo in usodo ter je v odnosu do sveta kot suverena moč.« (41)

Iz vsega skupaj bi lahko sklepali, da je White imel prav, ko je s sv. Frančiškom iskal nekakšno srednjo pot med monoteistično in politeistično tradicijo, kjer bi krščanski animizem odprl pot k reševanju narave. Vztrajanje v razumevanju nastanka monoteizma, ki začena pri politeističnem temelju in izvoru vsake religioznosti, vedno znova privede k takšni ali drugačni tezi o večji agresivnosti mlajše oblike verovanja, kakršna naj bi bil monoteizem. Lenn Goodman ponuja alternativo branje nastanka judovskega monoteizma in umešča ljubezen in spoštovanje človeškega dostojanstva v središče postave. (Green 2012, 40) V svojem delu *Ljubi bližnjega kakor samega sebe* (2008, 37) izpostavi sedem točk, med katerimi teza Boga prispeva k naši etični naravnosti: pozitivna vsebina, ki formalno pravičnost zamenja s skrbjo in ljubeznijo do drugih; absolutnost, zato je dobro in pravično večno in trdno; stalnost, ko norme ostajajo, a so prav zaradi osebne odnosa nenehno v spreminjanju; univerzalnost, ko so v božjo skrb vključena vsa živa bitja, celotno stvarstvo; vzvišenost, ko so zahteve dvignjene visoko nad minimalne predpise; ponotranjenje, zato odloča notranji glas, vest; *imitatio Dei*, ko bogopodobnost ni le odsev človeškega dostojanstva, ampak zahteva, da se vedemo odgovorno kakor Bog. Tako Goodman kakor Assmann izhajata iz pravičnosti kot središčne etične moči monoteizma, kažeta na njegovo moč poenotenja meril in poudarka na nujnosti notranjega duhovnega življenja, a je med njima velika razlika. Assmann se usmeri na izključevanje, medtem ko Goodman poudarja vlogo vključevanja pri monoteizmu, v katerem Bog človeku daje in od njega zahteva skrb za vse stvarstvo. (Green 2012, 41–42)

»Zapoved slediti božji popolnosti je za nas izziv z odprtim ciljem, da izboljšujemo, kar je v nas najboljše, da tekmujejo z božjo dobroto in celo svetostjo, ko poiščemo in vzdržujemo lepoto in resničnost narave, s tem ko najdemo in vzdržujemo svetost, ki je vključena v človeško življenje tako nas samih kot drugih. Živimo v Bogu z ljubeznijo in ljubezen mora priznati, kar

⁶ »Assmann pa izpostavi temeljne mejnike na poti nadaljnega prečiščevanja, po kateri je šel svetopisemski oziroma evangelijski monoteizem: svetopisemsko spreobrnjenje; spoznanje, da se vera izraža v delih in ne v besedah; vključevanje v pluralni sekularni svet; sprejemanje dialoškega mišljenja.« (Petkovšek 2017, 634)

je presežnega v vsakem človeškem bitju, in spoštovati celo senco človeške osebnosti v telesu in občutkih.« (Goodman 2012, 17)

Njegovo izhodišče je, da je Bog v monoteizmu sam po sebi vrednota, to pa je pri drugih interpretih vedno vsaj vprašljivo, če že ne nevarno. Izhodišče iz človeka, ki išče in hrepeni po temeljni vrednoti, mu omogoča, da ne ostane le pri normativih, saj sklepa, da je tisto, kar v našem razumevanju najbolj biva, tudi najboljše.

»Ko Bog razodene Mojzesu svoje ime in mu pove, sem, ki sem, Mojzesu naroči, da naj rojakom Izraelcem sporoči, da je moč, ki ga pošilja Stvarna, Absolutna, Ena, Dobra, ki ničesar ne pogreša, temveč je polna v bivanju in vrednosti.« (21) V vsej etični razpetosti Abrahama lahko vedno znova razberemo podobo edinega Boga, ki bo ravnal pravično. »Abraham je ustanovil monoteizem, ne ker je poznal le enega Boga (egiptovski častilci sonca so tudi lahko to storili), temveč ker vidi v Bogu enost enosti vsega, ki potrjuje lepoto in resnico, življenje in ustvarjalnost.« (17) Božje zahteve so človekove najbolj notranje zahteve, ki presega ozke interese časa in prostora.⁷ Goodman ne izključuje možnosti zlorabe religioznosti, a to je vedno le zloraba, ki potrebuje vzvode nadzora in ukrepanja. Prav pri Abrahamu naj bi se očistila skušnjava po zamenjavi moči z nasiljem in svetega z groznim (18). David in drugi mogočniki stare zaveze so morali iti skozi podobne procese očiščenja, v katerih je Bog vedno nastopal na strani zlorabljenih in ponižanih. Prav življenje iz postave naj bi bilo tudi orožje izvoljenega ljudstva. Sveto pismo Stare zaveze je polno mest, na katerih Bog uči Izrael, kako bodo z zvestim izpolnjevanjem postave pritegnili vse narode.⁸ Notranje spreobrnjenje, dvig etosa izvoljenega naroda bo pritegnil in ne prisilil okoliška ljudstva.

Življenje iz postave ni enotno, je nenehno iskanje in prepletanje vrednot. Kakor pri Platonu tako je tudi v judovski postavi vključen v etični princip nenehni preplet vrlin. Ena sama ni dovolj, druga drugo dopolnjujejo in podpirajo. S tem so tudi različne vrednote med sabo spravljene v enosti Boga. Če je, na primer, stara grška mitologija »sprla« vrednote različnih bogov, jih judovska postava združi v eno. »Vidimo en kozmos, iščemo en zakon, zakon narave in življenja tako za posameznika kot za njegove skupnosti. Vrednote, mislimo, jih lahko spravimo. Osebe lahko živijo v miru med sabo in z drugimi.« (21) Monoteistično pojmovanje tako združi kozmični red s človeško željo po redu vrednot. Bog je stvarnik in zakonodajalec, je urejevalec in vodnik (1996, 264). Vera v enega boga vnaša tudi vero v združljivost človeškega etosa, v možnost, slediti skupnemu cilju in prizadevanju za skupno dobro. Pri tem verjame, da je pluralnost vrednot, ki v sebi nosijo hrepenenje po enem bogu, sama po

⁷ Božja zapoved Abrahamu, naj daruje sina Izaka, ni poziv k nasilju, ampak pot učenja človeškosti, omejenosti in spoštovanje dobrega ne glede na osebo. Abraham »uboga« najvišje dobro, čeprav zahteva žrtvovanje tega, kar mu je bilo v tistem trenutku najpomembnejše. Bog s to zahtevo, in Abraham to potrjuje, razbija omejenost v sebično zagledanost in vzpostavlja najvišje dobro, ki mu je treba prisluhniti v glasu angela. (Goodman 1996, 21–23)

⁸ »Glejte, učim vas zakone in odloke, kakor mi je zapovedal GOSPOD, moj Bog, da bi jih izpolnjevali v deželi, v katero greste, da jo vzamete v last. Držite se jih in jih izpolnjujte, kajti to bo vaša modrost in razumnost v očeh ljudstev, ki bodo slišala o vseh teh zakonih; rekli bodo: Resnično, ta véliki narod je modro in razumno ljudstvo.« (5 Mz 4,5–6)

sebi dobra. (Erlewine 2010, 118) Pravi vernik ne le ve za Boga, ampak se zanj odloči in sledi klicu po etičnosti, ki vključuje nikoli dokončno doseženo harmonijo pluralnosti (Langermann 2012a, 2). V odnosu do stvarstva pa je temeljno prepričanje bibličnega monoteizma, da božji duh vedno veje čez vse in pušča vsakemu bitju svobodo in možnost, da živi v skladu s svojo specifično naravo (Goodman 2010, 75).

4. Skrb za okolje v moči Boga

Zadnja Goodmanova ugotovitev glede bibličnega monoteizma, kako ta vpliva na razumevanje celotnega stvarstva, nas je privedla k našemu izhodišču pri Whitu, da je zahodno krščanstvo krivo za uničevanje narave. Okoljska katastrofa naj bi se rešila z oplemenitvijo monoteizma z nekakšnim kvazi animističnim krščanstvom, ki bi nekako postajal vedno bolj poganski in s tem tudi politeističen. Leta po Whitovem pisanju so s tako imenovano globoko ekologijo (*deep ecology*) prinesla prav to razumevanje velikih monoteističnih verstev.⁹ Močna ekološka gibanja so se povezala z raznimi novimi duhovnostmi, ki so uvajala češčjenja najrazličnejših objektov, od zemlje do dreves in živali. Krščanstvo je počasi sledilo tem gibanjem in poskušalo dati alternativo ali vključiti globoko ekologijo v svoje življenje. (Heffern 2011) Sama katoliška Cerkev se je zgodaj odzvala na ekološke probleme. Vendar je ostala vpeta v antropocentrično razumevanje stvarstva, ki ga mnogi razumejo kot nezadostno za pravo razumevanje ekološkega problema kot takšnega. Zato so že pred izidom enciklike papeža Frančiška *Laudato si'* mnogi opozarjali, da razlikovanje med človeško in naravno ekologijo, ki ga je cerkveno učiteljstvo do takrat uporabljalo, ne more biti pravi odgovor na ekološko krizo. (Dorr 2014) Prav zaradi izrazitega antropocentrizma je zgolj poudarjanje skrbi za človeka ostalo preslišano in ni veliko vplivalo na ekološko ravnanje katoličanov.¹⁰ Teza, da je naročilo, ki ga najdemo na začetku Svetega pisma, vplivalo na človekovo ravnanje do narave, s tem dobiva še večjo težo in zahteva od človeka še večjo odgovornost.¹¹

Izid okrožnice *Laudato si'* je bil ne le pomemben zagon za ekumensko krščansko¹² ekološko delovanje, ampak pomeni tudi prelom načina razmišljanja človeškega od-

⁹ »Sam po sebi se ponuja sklep: če smo znali zavreči institucijo suženjstva, moramo stopiti še korak dlje in končno začetni naravo jemati resno in jo obravnavati, kot da ji je dana neka inherentna vrednost, ki terja spoštovanje. Ta spreobrnitev – religiozna metafora je kar na mestu – predpostavlja pravo dekonstrukcijo »človeškega šovinizma«, v katerem korenini največji antropocentrični predsodek: predsodek, zaradi katerega na svet gledamo kot na prizorišče naših dejanj, navadno periferijo središča, ki ga določa edini subjekt vrednot in pravic.« (Ferry 1998, 81)

¹⁰ Vendar raziskave kažejo, da so med krščanskimi skupnostmi v Združenih državah Amerike katoličani med najbolj ekološko dejavnimi skupnostmi (Guth idr. 1995, 366; 373).

¹¹ Goodman nas opozarja, da prav vera v enega Boga nalaga človeku dolžnost, delati v skladu s samim sabo, saj je ta Bog tako presežen, nad vsem stvarstvom, hkrati pa bedi in prežema vse. Religioznost mu omogoča, da loči med strahospoštovanjem in grozo, da hvaležnost ni isto kakor pohlep. V odnosu do Boga doživlja svojo dolžnost, to živeti z vsem, kar je njegovo, saj »religioznost ni protipožarno zavarovanje in ni nikoli enako temu, kar je zadovoljevanje lastnih potreb« (2010, 132).

¹² Ne le v namenu okrožnice, samo sklicevanje, nastajanje in pozivi so ekumenski, še posebno v odnosu do ekumenskega patriarha Bartolomeja (LS, tč. 7–9).

nosa do narave. Kakor je leto pred njenim izidom Dorr (2014) razmišljal, da je nujno treba zabrisati razlike med naravno in človeško ekologijo, je takšen pristop občutiti že na samem začetku, ko nekako personificira zemljo in gre v korak z globoko ekologijo, in vsaj po parafraziranju Whita, z animističnim pristopom sv. Frančiška (LS, tč. 1–2). Papež vključuje v zgodovino cerkvenega ekološkega prizadevanja vse, ki so do tedaj pogosto gledali na Cerkev bolj kot na problem in ne rešitev. V ta krog vključi vse, od znanstvenikov, filozofov do družbenih organizacij (tč. 7). Mnogi vidijo povezanost in vpliv Whita na cerkveno učiteljstvo že v tem, da je papež Janez Pavel II. leta 1979 razglasil sv. Frančiška Asiškega za zavetnika vseh, ki promovirajo ekologijo (Whitney 2015, 402). Papež Frančišek že z izbiro imena in v sami okrožnici nenehno kaže na asiškega ubožca. Njegove besede o sestri naravi gredo še bolj v to smer: »Ta sestra protestira zaradi zla, ki ji ga povzročamo z neodgovorno rabo in zlorabo dobrin, ki jih je Bog položil vanjo. Rastli smo z mislijo, da smo njeni lastniki in gospodarji, pooblaščenici za njeno ropanje.« (LS, tč. 2) Povezanost vsega in vseh v stvarstvu je temeljno izhodišče tudi za poziv k ravnanju (Büker 2015, 3). Pri tem ne pušča ob strani prejšnjega učiteljstva Cerkve, ko človeka vključi v dinamiko izkoriščanja narave.

»Če upoštevamo dejstvo, da je tudi človek ena od stvaritev na tem svetu, ki ima pravico živeti in biti srečen, poleg tega pa ima posebno dostojanstvo, ne moremo zanemariti presoje posledic propadanja okolja, sedanjega modela razvoja in kulture odmetavanja na življenje ljudi.« (LS, tč. 43)

Človek je postavljen v naravo, a s posebnim dostojanstvom, ki zahteva odgovornost in ni le privilegij. Ostra kritika antropocentrizma (LS, tč. 115–121) poskuša le postaviti človeka na pravo mesto odgovornega skrbnika narave. Zato okrožnica poziva k ravnanju, in to takojšnjemu, v dobro narave in s tem celotnega človeštva, saj samo razpravljanje ne pomaga ne naravi ne njemu samemu (Tuschen 2016, 5).

Podoba Stvarnika v okrožnici nastopa v duhu Goodmana in njegovega etičnega izhodišča. Pogled na stvarstvo prebujajo človekovo vest in mu nalaga nalogo skrbnika (LS, tč. 12; 25; 112). Pri tem je opazna podobnost z Whitom, ko papež išče vzroke ekoloških problemov v tehnokraciji. Napredovanju tehnokratskega vzorca bi se morali upreti z drugačnim gledanjem, z drugačno miselnostjo, s politiko, z vzgojo, z življenjskim slogom in z duhovnostjo. Drugače se lahko tudi najboljše ekološke pobude ujamejo v isto globalizirano logiko. Prav tako je reševanje s pozivom po duhovni spremembi podobno: »Če iščemo zgolj tehnično zdravilo za vsako posamezno ekološko vprašanje, pomeni, da smo ločili stvari, ki so v resnici povezane, najgloblje probleme svetovnega sistema pa pometli pod preprogo.« (LS, tč. 111) Izpolnjevanje poziva bo mogoče, če sprejmemo tezo etičnosti bibličnega monoteizma. Animistično pojmovanje, kakor ga nekako predvideva White, lahko hitro zapade v fatalistično razumevanje delovanja prek raznih nadnaravnih silnic, na katere nimamo vpliva. Biblični človek se lahko zanese le nase in na božjo pomoč, to pa seveda vključuje tudi znanost. (Goodman 2010, 113) Kljub katastrofičnemu stanju narave papež ne izgublja vere v človeka in v njegovo možnost delovanja, ki temelji na tem, kar Goodman pojmuje kot antropološko izhodišče bibličnega monoteizma: etično hrepenenje po najvišjem dobrem.

»Zmožni so se pošteno srečati s seboj, se soočiti z lastno zoprnostjo in spet ubrati nova pota do resnične svobode. Ni sistema, ki bi popolnoma uničil odprtost do dobrega, resnice in lepote, ali zmožnost, da se odzovemo na to, s čimer nas Bog v globini našega srca neprestano opogumlja.« (LS, tč. 205)

Zavrnitev tehnokratskega pristopa, slovo od napačnega antropocentrizma in pot v skrb za naravo in za skupno dobro je možna le prek široko zastavljenega novega vzgojnega modela.

5. Vzgoja kot sklep in nov začetek

Whitov poziv k spremembi religije, ki bi imela več čuta za naravo, je našel odmeve v številnih vzgojnih projektih. Mnogi so se lotevali drobnih lokalnih problemov, ki so bili dobri, a so tudi težko spreminjali globalni odnos do ekološke krize. Papež Frančišek nastopa radikalno, kakor je pred njim že White. »Številne stvari morajo spremeniti lasten razvoj, predvsem pa se mora spremeniti človeštvo.« (LS, tč. 202) Trditev stoji v prvi točki poglavja, ki govori o vzgoji za ekološko duhovnost. Vzgoja naj ne bi dosegala nič več in nič manj kakor spremembo človeštva. Če smo z Whitom spreminjali religijo, sedaj z religijo spreminjamo človeštvo. Takšen vzgojni projekt zahteva celosten in skupen pristop. Potreben je temeljni optimizem, da sta človek in celotno človeštvo tega sposobna, kakor smo nakazali že prej. Biblična pedagogika izvoljenega ljudstva nam prav po Goodmanovi interpretaciji daje to možnost. Bog v duši teh, ki res živijo v polni povezanosti z njim, nikoli ne utihne in vzgaja svoje ljudstvo, kakor ugotavlja tudi papež Frančišek. (LS, tč. 205) V nenehnem strahu, da je v monoteizmu vir zlorab, končno pa tudi izkoriščevalskega pristopa do narave, ne bomo zmogli voditi vzgojnega procesa celotnega človeštva, ki bi rešil okolje pred uničenjem.

Vzgojo za novo okoljsko zavzetost papež Frančišek vključí v katoliški koncept integralnega humanizma, kakor ga je razvil J. Maritain (D'Souza 2016, 71), pri tem pa je praktičen in usmerjen v vsakdanje življenje. Ne predlaga veliko novih vzgojnih konceptov, ampak gradi na uveljavljeni tradiciji katoliške vzgoje, ki izhaja iz duhovne preнове posameznika v konkretnem življenjskem okolju in v upoštevanju odgovornosti pred Bogom, pri tem pa ne sme biti pomembno le informiranje.

»Okoljska vzgoja bi nas morala pripraviti do tega, da bi naredili tisti vratomolni skok proti Skrivnosti, iz katere ekološka etika črpa svoj najgloblji smisel. Po drugi strani obstajajo vzgojitelji, ki so sposobni zopet zastaviti vzgojne poti ekološke etike tako, da bo učinkovito pomagala pri rasti v solidarnosti, odgovornosti in sočutju.« (LS, tč. 210)

Resnični vzgojitelj, kakor veje iz celotnega dokumenta, je Stvarnik, ki konkretnim vzgojiteljem dajejo smisel in moč. Bog ni nekakšen *deus ex machina*, ki bi ga v duhu Aristotela potegnili v nekakšno slabo in tragično dramo, ampak nadaljuje svoje ustvarjalno delo v celotnem stvarstvu, še posebno v človeku, ki v svoji etič-

ni zavezanosti prepozna ta božji klic (Goodman 2010, 170). Vsi vzgojni cilji izhajajo iz tega optimističnega pojmovanja človeka v bibličnem monoteizmu: »k odgovorni resnosti, hvaležnemu občudovanju sveta, k skrbi za nebogljene reveže in okolje« (LS, tč. 214). Povabilo k vzgoji za preroško življenje, v katerem bi potrošniški družbi kazali, da je manj več (tč. 222), kaže na tezo vzgojne moči monoteizma, ki ne uporablja moči, ampak sledi etični zavezanosti, ki je globoko usidrana v vsakega človeka. Zato nas ne čudi, da je na primer svet škofovske konference Latinske Amerike s pomočjo nemške misijske in karitativne organizacije Misereor uporabil v svojem pastirskem pismu okrožnico kot nekakšen pedagoški priročnik, da bi iz božjih principov spreminjala človeško družbo (CELAM 2018). Poziv v uvodu, ki ne želi zelenega, ampak pisan pogled z Jezusovega vidika, prebujajo etične principe in gre v globino duhovnosti. Ob tem lahko rečemo, da se vzgojni poziv v okrožnici vrača k pristnosti bibličnega monoteizma in nam zagotavlja pravo vodenje vzgoje rodov za odgovorno skupno življenje vsega ustvarjenega.

Vzgojni model, ki bi sledil zapisanemu, bi moral najprej preseči klasično pot iz obraževanja: golo predstavitev znanja. Za doseg solidarnosti, odgovornosti in sočutja, kakor to zahteva papež Frančišek, je treba že ob prvih korakih vzgojno-izobraževalnega dela preseči bančni model, kakor ga je definiral P. Freire (2005, 72). Odraščajoče je treba vključiti v naravo in v njeno dogajanje. Šola mora biti tako zastavljena, da lahko doživljajo, opazujejo in se učijo ob spreminjanju letnih časov, doživljajo muhavost narave in počasi prevzemajo odgovornost za svoje lastno okolje, to vodi po malih korakih do vzgoje za odgovornost. Pri tem je treba omogočiti celotni vzgojni ustanovi, da si dovoli več samostojnosti pri načrtovanju kurikulumu, pri izvedbi dejavnosti na prostem in vzgojno politiko, ki bi dala več odgovornosti samim učencem. Počasno prevzemanje odgovornosti za svoje lastno okolje, v katerem je dobro, da posamezne skupine prevzamejo različna področja, saj le tako lahko opazujejo svoj »vpliv« na okolje, hkrati pa se učijo različnih možnosti odnosa in pri tem ocenjujejo boljše rešitve, bo organsko vodilo k solidarnosti s svetom. V učno snov bi prek izkustev svojega lastnega ravnanja z okoljem učitelji vključevali vzporednice z globalno razsežnostjo okoljskih težav. Pri tem bi ob sodobni možnosti komunikacije z lahkoto vključevali izmenjavo izkušenj z ljudmi, ki živijo v drugačnih socialnih, ekonomskih in kulturnih razmerah. Prav Goodmanovo izhodišče želje po iskanju skupne etične usmeritve bi pomagalo k medsebojnemu razumevanju in bi spodbujalo solidarnost.

Čeprav je sočutje nekaj naravnega, ga je treba gojiti in usmerjati, da preraste v zavestno ravnanje. Vzgojni model, ki bi izhajal iz Goodmanovega etičnega razumevanja monoteizma in iz ekološke odgovornosti papeža Frančiška, bi sočutje vedno znova nadgrajeval z zahtevo po ukrepanju. Če bi začeli v vzgojni ustanovi z modeli »domačih vrtičkov«, bi nadaljevali z odgovorno solidarnostjo s tistimi deli sveta, ki imajo manj možnosti in so v težjem položaju. Da bi ta zavezanost trajala in ne bi bila odvisna zgolj od časa vključenosti v vzgojni proces in v šolsko okolje, bi ves čas gojili religiozno razsežnost. Pri religiozni vzgoji bi najprej začeli z vključevanjem zavestnega sprejemanja in doživljanja božjega čudenja veličini svojega lastnega stvarstva. Iz tega občutka čudenja, iz vzgoje za videnje čudovitosti bož-

jega stvarstva bi nato vodili k človekovi nalogi, da to lepoto in bogastvo ohranja. Veličina človeka, ki je ustvarjen po božji podobi, bi se morala kazati tudi v odgovornosti, ki bi se je morali učiti pri Bogu. V osebni pobožnosti bi podpirali podobo Boga, ki je vsem nam skupni Oče in nas povezuje v eno družino, vključeno kot takšno v odrešenjski načrt. Odpoved sodobnim razvadam, ki so tudi po besedah papeža Frančiška največji vzrok okoljske katastrofe, bi redno na duhovni ravni vključevali v zavezanost in občutek solidarnosti božjih otrok.

Pri starejših učencih bi moral tako zastavljen vzgojni model vedno bolj vključevati kritično mišljenje, da bi bili poleg »zgražanja« nad sodobno zlorabo okolja spodbujeni k iskanju možnih rešitev. Projektno učenje bi moralo prerasti zgolj »predstavitveni« model in bi vsaj kako od teh rešitev pomagalo tudi uresničiti v konkretnem okolju. Če učitelj noče biti le »bančni uradnik«, ki polni prazni »račun« svojih učencev, bo z vključevanjem svojih učencev v izkušnjo organizirane skrbi za posamezne koticke našega okolja in z vodenjem pri opazovanju, analiziranju in načrtovanju vedno bolj odkrival tudi naravno etično naravnost odraščajočih. Alternative potrošništvu se bodo rojevale in prehajale v življenje po dveh poteh: po izkustvenem učenju in z zdravo religiozno navezanostjo na Boga Stvarnika.

Sklenemo lahko z Goodmanom: »Naš pogled je bol zaupljiv do Boga in bolj zaupljiv do narave. Monoteistu vse stvari izražajo božjo milost, toda nobena ne izčrpa njegove moči. Vse nastajajo na njegov ukaz, toda nobena ne použije njegov namen.« (2010, 170). S takšnim vzgojnim izhodiščem bo človeštvo lahko resnično vzgajalo sebe k novi okoljski zavesti.

Kratice

- AAAS** – American Association for the Advancement of Science.
CELAM – Consejo Episcopal Latinoamericano.
LS – Frančišek. 2015. *Hvaljen, moj Gospod*.

Reference

- Assmann, Jan.** 2010. *The Price of Monotheism*. Stanford: Stanford University Press.
- Büker, Markus.** 2015. Gerechtigkeits- und Umweltzyklika. Bausteine zur Enzyklika Laudato Si': Impulse für Gruppen zur Enzyklika Laudato Si'. Misereor. <https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/impulse-fuer-gruppen-zur-enzyklika-laudato-si.pdf> (pridobljeno 4. aprila 2018).
- CELAM.** 2018. Als Lernende im Glauben gesandt, die Erde zu schützen: Kriterien für die Bewahrung des gemeinsamen Hauses im Licht der Enzyklika Laudato Si'. Misereor. <https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/hirtenbrief-als-lernende-im-glauben.pdf> (pridobljeno 4. aprila 2018).
- Dorr, Donal.** 2014. »The Fragile World«: Church Teaching on Ecology before and by Pope Francis. Thinking Faith. <https://www.thinkingfaith.org/articles/%E2%80%98-fragile-world%E2%80%99-church-teaching-ecology-and-pope-francis> (pridobljeno 2. aprila 2018).
- D'Souza, Mario O.** 2016. *A Catholic Philosophy of Education: The Church and Two Philosophers*. London, Chicago: McGill-Queen's University Press.
- Erlewine, Robert.** 2010. *Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ferry, Luc.** 1998. *Novi ekološki red*. Prev. Simona Križaj Pochat. Ljubljana: Krtina.

- Francišek.** 2015. *Hvaljen, moj Gospod. [Laudato si']*. Okrožnica o skrbi za skupni dom. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Ljubljana: Družina.
- Freire, Paulo.** 2005. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.
- Goodman, Lenn E.** 2012. Monotheism and Ethics. V: *Monotheism & Ethics: Historical and Contemporary Intersections among Judaism, Christianity and Islam*, 11–23. Ur. Y. Tzvi Langermann. Leiden, Boston: Brill.
- . 2010. *Creation and Evolution*. London, New York: Routledge.
- . 2008. *Love Thy Neighbor as Thyself*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1996. *God of Abraham*. Oxford: Oxford University Press.
- Green, William S.** 2012. Approaching Distinctiveness: Some Preliminary Considerations and Data. V: Langermann 2012, 25–44.
- Guth, James L., John C. Green, Lyman A. Kellstedt in Corwin E. Smidt.** 1995. Faith and the Environment: Religious Beliefs and Attitudes on Environmental Policy. *American Journal of Political Science* 39, št. 2:364–382.
- Heffern, Rich.** 2011. Stewardship versus Deep Ecology. National Catholic Reporter. 21. marca. <https://www.ncronline.org/blogs/eco-catholic/stewardship-versus-deep-ecology> (pridobljeno 31. marca 2018).
- Kirsch, Jonathan.** 2004. *God against the Gods*. London: Penguin Books.
- Klun, Branko.** 2017. Modern Technology's Effort to Master Time as a Challenge for Ethics. *Komunikácie / Communications. Scientific Letters of the University of Žilina* 19, št. 1:9–13.
- Langermann, Tzvi Y.** 2012. *Monotheism & ethics: historical and contemporary intersections among Judaism, Christianity, and Islam*. Leiden ; Boston: Brill.
- . 2012a. Introduction. Monotheism and Ethics: A Worthy and Timely. V: Langermann 2012, 1–9.
- Marshall, Jennifer.** 2018. *Contemporary Debates in Education Studies*. Oxon NY: Routledge.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74:271–280.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77:615–636.
- Taylor, Bron, Gretel Van Wieren in Bernard D. Zaleha.** 2016. Lynn White Jr. and the Greening-of-religion Hypothesis. *Conservation Biology* 30, št. 5:1000–1009.
- Tuschen, Stefan.** 2016. Wider die blinde Technikgläubigkeit. Anstiftung zur Rettung der Welt. Ein Jahr Enzyklika Laudato si'. Misereor. <https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/enzyklika-laudato-si-anstiftung-zur-rettung-der-welt.pdf> (pridobljeno 4. aprila 2018).
- Vodičar, Janez.** 2009. s. v. Ekologija. V: *Leksikon krščanske etike*. Celje: Društvo Mohorjeva družba – Celjska Mohorjeva družba. CD-rom.
- Werner, Dietrich, in Elisabeth Jeglitzka, ur.** 2015. *Eco-Theology, Climate Justice and Food Security: Theological Education and Christian Leadership Development*. Ženeva: Globethics.net.
- White, Lynn.** 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* 155, št. 3767:1203–1207.
- Whitney, Elspeth.** 2015. Lynn White Jr.'s »The Historical Roots of Our Ecologic Crisis« after 50 Years. *History Compass* 13, št. 8:396–410.