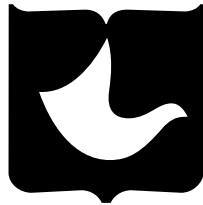


RES NOVAE

Res novae

*Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science*



Katoliški inštitut

VSEBINA

Simon Malmenvall

ENCIKLIKA *Laudato si*: KRIZA ZAHODNEGA INDIVIDUALIZMA
V KONTEKSTU POLITIČNE ANTROPOLOGIJE IN ODPRTOSTI
KATOLIŠKEGA DRUŽBENEGA NAUKA / ENCYCLICAL *Laudato si*:
CRISIS OF WESTERN INDIVIDUALISM IN THE CONTEXT OF POLITICAL
ANTHROPOLOGY AND OPENNESS OF THE CATHOLIC SOCIAL TEACHING

7

Andrej Fink

Laudato si – MEDNARODNOPOLITIČNI IN PRAVNI VIDIKI /
Laudato si – INTERNATIONAL POLITICAL AND LEGAL ASPECTS

28

Jurij Dobravec

Laudato si NA POTI V KATOLIŠKI PRINCIP EKO-DIA-LOGA /
Laudato si – TOWARDS THE PRINCIPLE OF A CATHOLIC
ECO-DIA-LOGUE

50

Jan Dominik Bogataj

EKSISTENCIALNI EKUMENIZEM V LUČI KOZMOLOGIJE
OKROŽNICE *Laudato si* / EXISTENTIAL ECUMENISM
IN THE LIGHT OF COSMOLOGY IN THE ENCYCLICAL *Laudato si*

80

Mitja Steinbacher

DOHODKOVNA NEENAKOST, REVŠČINA IN GOSPODARSKI RAZVOJ /
INCOME INEQUALITY, POVERTY AND ECONOMIC DEVELOPMENT

101

Žiga Čepar

NIZKA RODNOST IN EKONOMSKA BLAGINJA /
FERTILITY DECLINE AND ECONOMIC WELFARE

116

UDK: 272-732.2-284:39+572
1.01 Izvirni znanstveni članek

Simon Malmenvall

dipl. rusist in zgodovinar, mag. zgodovine,
namestnik urednika *Res novae*

ENCIKLIKA *Laudato si*: KRIZA ZAHODNEGA
INDIVIDUALIZMA V KONTEKSTU POLITIČNE
ANTROPOLOGIJE IN ODPRTOSTI KATOLIŠKEGA
DRUŽBENEGA NAUKA

IZVLEČEK: Avtor članka zagovarja stališče, da enciklika papeža Frančiška *Laudato si* po svoji zasnovi in sporočilu presega zgodovinsko prigoden poseg katoliškega družbenega nauka pri reševanju ekološkega vprašanja z začetka 21. stoletja, s čimer odpira širšo refleksijo o idejnih tokovih in družbenem življenju. Tovrstno refleksijo je mogoče umestiti v dvojni kontekst: v kontekst klasične evropske politične antropologije, ki jo preučuje in predlaga filozof Eric Voegelin, ter v kontekst odprtosti katoliškega družbenega nauka, o katerem razpravlja filozof in teolog Charles Curran. Ekološko vprašanje se v tem oziru pri Frančišku kaže kot kriza sodobnega zahodnega individualizma, nepripravljenega na sprejetje absolutnih družbeno veljavnih načel in nezaupljivega do pristnosti Boga v javnem diskurzu.

JEL KLASIFIKACIJSKA KODA: Z10, Z12

KLJUČNE BESEDE: enciklika *Laudato si*, antropologija, kriza, Eric Voegelin, Charles Curran

ENCYCLICAL *Laudato si*: CRISIS OF WESTERN
INDIVIDUALISM IN THE CONTEXT OF POLITICAL
ANTHROPOLOGY AND OPENNESS OF THE
CATHOLIC SOCIAL TEACHING

ABSTRACT: The author of this article argues that the encyclical *Laudato si* of pope Francis – by both its structure and content – surpasses the merely historically contingent intervention of the Catholic social teaching which may contribute to solving the ecological question standing out at the beginning of the 21st century, enabling the encyclical to encourage a wider reflexion about ideational currents and societal life. This type of reflexion can be placed in a twofold context: in the context of classical European political anthropology studied and proposed by the philosopher Eric Voegelin and in the context of the openness of the Catholic social teaching discussed by the philosopher and theologian Charles Curran. In this regard, the ecological question is perceived by Francis as a crisis of contemporary Western individualism marked by its unwillingness to accept principles which would aim at obtaining an absolute social validity as well as by being reserved towards the presence of God in public discourse.

JEL CLASSIFICATION CODE: Z10, Z12

KEY WORDS: encyclical *Laudato si*, anthropology, crisis, Eric Voegelin, Charles Curran

UVOD

Pričujoči članek temelji na pregledni analizi tematskega in konceptualnega okvira enciklike papeža Frančiška *Laudato si* iz leta 2015, ki omogoča njeno politično antropološko interpretacijo. Frančiškova obravnava ekološkega vprašanja je neposredno odvisna od prepričanja o krizi sodobnega individualizma in potrebnosti kritike družbene stvarnosti s stališča krščanskega oziroma katoliškega pogleda na človeka. V tej zvezi se analizi omenjene enciklike pridružujejo uvidi ameriškega političnega filozofa nemškega rodu Erica Voegelina (1901–1985) z zanj značilnim opozarjanjem pred nevarnostjo postrazsvetljenskega izrivanja transcendentnih moralnih kategorij v intelektualnem in javnem življenju. Kot pomoč pri poglobitvi analize glede pomena in omejitev katoliškega družbenega nauka služijo opažanja ameriškega filozofa in teologa Charlesa E. Currana (1934–).

TEMATSKI IN KONCEPTUALNI OKVIR ENCIKLIKE

Idejno jedro enciklike *Laudato si* je mogoče določiti na podlagi njenega uvodnega poglavja (od paragrafa 1 do 16). Pri tem izstopata naslednji dve misli:

Naš skupni dom [t. j. zemlja] je kakor sestra, s katero si delimo življenje, in dobra kakor mati, ki nas sprejema v svoje naročje. [...] Naše telo sestavljajo prvine planeta, njen zrak nam omogoča dihanje, njena voda nas oživlja in krepča. (Franciscus, 2015, 5)

Izhodišče enciklike tako stoji na predpostavki o človekovi neizogibni, vnaprej dani umeščenosti v stvarstvo, ki je s prisposodbo svetega Frančiška Asiškega opredeljeno kot

»sestra zemlja«. (5; 9–10; 47) Od tod naj bi bila usoda človeštva prepletena z usodo obdajajočega biološkega okolja. Umeščenost človeštva v stvarstvo papež Frančišek utemeljuje s tradicionalno katoliško teološko antropologijo, ki se navezuje na pojem izvirnega greha in njegovih vseskozi aktualnih posledic. (2015, 5; 37–38; O' Callaghan, 2013, 110–111; 128–129; 135–137; Curran, 2002, 21–23; 129–131) V danem primeru naj bi se človeška grešnosti odražala tudi skozi zaskrbljujoče stanje planeta.

Ta sestra se pritožuje zaradi zla, ki ji ga povzročamo z neodgovorno rabo in zlorabo dobrin, s katerimi jo je obdaril Bog. Rastli smo z mislijo, da smo njeni lastniki in gospodarji, da nam je dovoljeno njeno ropanje. Nasilje, ki tli v človeškem srcu, ranjenem zaradi greha, se razodeva tudi v bolezenskih znakih, ki jih opažamo v prsti, vodi, zraku in v živih bitjih. (5)

Frančišek svojo encikliko razume kot izraz nadaljevanja tistega dela katoliškega družbenega nauka, ki se je do ekološke krize doslej že opredeljeval. (12) Vzrok za »ropanje planeta« prepoznava v neuravnoteženem uresničevanju človeških sposobnosti, pri čemer se sklicuje na govor papeža Pavla VI. ob petindvajseti obletnici Svetovne organizacije za prehrano (FAO) leta 1970. V omenjenem govoru je izražena misel o potrebnosti združevanja znanstveno-tehničnega napredka z moralnim, kar bi bilo mogoče doseči s splošnim družbenim upoštevanjem takšne antropološke vizije, ki si prizadeva za celostnost in uravnoteženost človeške osebe. (6) Frančišek se nadalje sklicuje na svojega predhodnika, papeža Benedikta XVI., ki je leta 2009 v encikliki *Caritas in veritate* opozoril,

da sveta ne smemo presojati tako, da osamimo enega izmed njegovih vidikov, kajti »knjiga narave je ena in nedeljiva« ter

obsega okolje, življenje, spolnost, družino, družbene odnose in druge vidike. Skratka, »degradacija narave je namreč tesno povezana s kulturo, ki oblikuje človeško sožitje«. (7)

V tem oziru Frančišek povzema Benediktovo misel, da prizadetost naravnega okolja izhaja iz »ranjenosti« družbenega okolja. Tovrstna ranjenost pa je, sledeč Benediktovemu govoru pred nemškim zveznim parlamentom leta 2011, posledica napačne uporabe svobode.

Vse je v jedru povzročilo isto zlo, to pa je prepričanje, da ni nespornih resnic, ki bi vodile naše življenje, zato človekova svoboda nima meja. Pozabljamo, da »človek ni samo svoboda, ki bi se ustvarjala sama. Človek ne ustvarja samega sebe. Je duh in volja, vendar je tudi narava.« [...] »Uničevanje stvarstva pa se začinja, ko nad seboj ne priznavamo nobene oblasti več, temveč vidimo le sami sebe.« (7–8)

Dejstvo o zaskrbljujočem stanju planeta avtorju enciklike predstavlja »žgoč izziv«, ki zahteva združitev moči vsega človeštva pri iskanju vzdržnega in celostnega razvoja. Začetek učinkovitega reševanja ekološke krize po Frančiškovem prepričanju temelji na dveh zavezah: vzpostavljanju dialoga med najrazličnejšimi družbenimi skupinami in konsenzu o »novi svetovi solidarnosti«. (11–12) V tej zvezi Frančišek veliko pozornosti namenja vprašanju revščine in premisleku o (ne) ustreznosti trenutno prevladujočega ekonomskega modela, kar je mogoče razumeti tudi kot kritiko nekaterih vidikov sodobnega kapitalizma.

Razlogi, zaradi katerih je neki kraj onesnažen, zahtevajo analizo delovanja družbe, njenega gospodarstva, obnašanja njenih načinov dojemanja stvarnosti. [...] Poglavitno je, da iščemo

celostne rešitve, ki upoštevajo vplivanje naravnih sistemov med seboj in z družbenimi sistemi. Ni dveh med seboj ločenih kriz, okoljske na eni strani in družbene na drugi, temveč le ena med seboj prepletena družbeno-okoljska kriza. Smernice za reševanje terjajo celosten pristop v boju proti revščini, pri vračanju dostojanstva izključenim in tudi pri ukvarjanju z naravo. (75–76)

Vprašanje revščine in (ne)ustreznosti ekonomskega modela je v encikliki *Laudato si* presojano predvsem z opiranjem na teološko hermenevitično razlago Prve Mojzesove knjige, ki med drugim pripoveduje tako o grešnosti človeka kot tudi dolžnosti varovanja naravnih dobrin oziroma »božjega stvarstva«. Pri tem Frančišek izpostavlja nujnost prizadevanja za obnovitev sozvočja med Bogom, ljudmi in stvarstvom, kar naj bi okrepilo zlasti krepost zmernosti, usmerjeno k skrbi za naslednje generacije. (37–39; 42; 85; 114) Najboljše sredstvo za »umestitev človeka na pravo mesto« in »ozdravitev njegove domišljavosti« o popolnem gospodstvu nad zemljo je po Frančišku ponovno odkritje Boga kot Očeta, Stvarnika in »edinega vladarja sveta«. Brez priznavanja Boga in njegove vrhovne avtoritete naj bi človek še naprej stremel po tem, da bi stvarnosti vsilil svoje zakone. (42)

To vsebuje razmerje odgovorne vzajemnosti med človekom in naravo. Vsaka skupnost naj prejema od obilja zemlje, kar potrebuje za lastno preživetje, a je tudi dolžna varovati in zagotavljati trajnost njene rodovitnosti za prihodnje rodove. [...] Zato Bog zavrača vsako zahtevo po absolutni lastnini. [...] Tako se zavemo, da Sveto pismo ne daje povoda za gospodovalni antropocentrizem, ki mu ne bi bilo mar za druge stvari. (38–39)

V kontekstu iskanja ustreznega »ekološkega pristopa« avtor obravnavane enciklike bralce opozarja na načelo o »skupnem namenu« naravnih in materialnih dobrin, ki je lastno tradiciji katoliškega družbenega nauka in zadeva upoštevanje »temeljnih pravic najbolj prikrajšanih«. Načelo »skupnega namena« določa podrejenost zasebne lastnine etični oziroma družbeno odgovorni uporabi dobrin, od koder izhaja nepriznavanje absolutne pravice do zasebne lastnine in posledično poudarjanje njene družbene vloge. (2015, 52; Elders, 2005, 250–251; Stres, 1991, 140–148) Nepriljubljenost zavedanja o družbeni vlogi zasebne lastnine in otopelost pred ekološkimi izzivi je po Frančišku povezana z nevzdržnostjo sodobnega individualizma.

Težava z jasnim dojetjem tega izziva je povezana z etičnim in kulturnim poslabšanjem, ki spremlja ekološko. Postmoderni ljudje so v neprestani nevarnosti, da postanejo nepopoljšljivi individualisti in številne sedanje družbene težave je treba povezati s samoljubnim iskanjem takojšnjega zadovoljstva, s krizami družinskih in družbenih vezi, s težavami priznavanja drugega. (86)

Za reševanje ekološke krize Frančišek v petem poglavju enciklike, naslovljenem »Nekaj smernic in oblik delovanja« (od paragrafa 163 do 201), podaja nekatere konkretnije predloge, ki zadevajo zlasti prepoved onesnažujočih gospodarskih dejavnosti in omejevanje tržne zakonitosti dobička oziroma zagotavljanje večje vloge politične regulacije zasebne gospodarske pobude tako na ravni posameznih držav kot tudi celotne mednarodne skupnosti. (87–92; 98–102) Kljub zagovarjanju tovrstnih rešitev Frančišek opozarja, da »znatnejših in trajnejših« učinkov ni mogoče doseči zgolj s pomočjo zunanjih pravnih predpisov, temveč predvsem

z »osebno preobrazbo« in »drobnimi vsakdanjimi dejanji« – denimo zmanjšanjem stanovanjskega gretja –, kar naj bi delovalo kot predpogoj za njihovo splošno družbeno sprejetje. (108–109) Kot poglobljeno mesto za vzgojo v krepostih se v danem primeru kaže družina, ki

neguje prve vzgibe ljubezni in skrbi za življenje, na primer pravilne uporabe stvari, reda in čistoče, spoštovanja krajevnega ekosistema in varstva vseh živih bitij. Družina je prostor celostne vzgoje, kjer se oblikujejo razne ravni, ki so med seboj tesno povezane. V družini se učimo prositi za dovoljenje brez postavljanja pogojev, iskreno in spoštljivo reči »hvala« za prejete stvari, brzdati napadalnost ali lakomnost in se opravičiti, kadar storimo kaj narobe. Te drobne poteze iskrene vljudnosti nam pomagajo tkati kulturo vzajemnega življenja in spoštovanja do okolice. (10)

Zgornja analiza tematskega in konceptualnega okvira enciklike *Laudato si* omogoča izpostavitve dveh opazanj. Prvič, omenjeno Frančiškovo encikliko opredeljuje izrazit holizem, ki se kaže kot skrb za poglobljeno reševanje okoljske krize, pri čemer je filozofsko-teološkim uvidom skupaj s pozivanjem k povečani etični občutljivosti in priznavanju avtoritete Stvarnika dodeljena prednost pred oprijemljivimi ekonomsko-političnimi ukrepi. Drugič, *Laudato si* temelji na zavezanosti odprtemu iskanju široko zasnovanih rešitev, ki želi upoštevati predloge in potrebe različnih družbenih skupin. Navedeni opazanja lahko vodita do naslednjega sklepa: obravnavana enciklika po svoji zasnovi in sporočilu presega zgodovinsko prigoden poseg katoliškega družbenega nauka pri reševanju ekološkega vprašanja z začetka 21. stoletja, s čimer odpira širšo refleksijo o idejnih tokovih in družbenem življenju. Ekološko vprašanje tako pri Frančišku

izhaja iz (katoliške) antropološke vizije, razkriva pa se predvsem v luči nevzdržnosti sodobnega zahodnega filozofskega in eksistencialnega individualizma, nepripravljenega na sprejetje absolutnih družbeno veljavnih načel in nezaupljivega do pristnosti Boga v javnem diskurzu.

VOEGELIN IN *Laudato si* – ISKANJE REDA
IN PRIZNAVANJE STVARNIKA

Eric Voegelin je pri svojem akademskem preučevanju zgodovine političnih idej in institucij dosledno izhajal iz antropoloških temeljev. Pri tem je povzel Platonovo prepričanje, da je država »človek v velikem« in da vsaka družba odseva prevladujoč psihološko-etični tip ljudi, ki jo sestavljajo. V tem oziru je zagovarjal stališče o koristnosti takšne družbene teorije in kritike, ki se pogloblja v pomen človeškega obstoja z razlago vsebine določenih zgodovinsko zaznamovanih etičnih izkustev. (Voegelin, 2013, 69–72) Njegovo poglavitno zanimanje je bilo usmerjeno v odprto oziroma nedoktrinarno filozofsko iskanje resnice o človeški naravi, povezano z iskanjem tako intelektualnega kot političnega reda, rastočega iz transcendentne avtoritete. Voegelinovo iskanje resnice je vselej vključevalo zgodovinske zglede in odpor proti uveljavljenim postrazsvetljenskim (totalitarnim) ideologijam 19. in 20. stoletja, kot denimo liberalizmu, marksizmu in nacionalizmu. (Federici, 2002, XXI–XXII; XXX) Čeprav so se njegovi somišljeniki in posnemovalci pretežno izrekli za krščansko konservativne mislece, je Voegelinovo politično filozofijo zaradi njene historične naravnosti in izrazitega intelektualizma težko umestiti v določeno prepoznavno filozofsko smer, ki bi za določen zgodovinski kontekst ponujala konkretne politične rešitve. (XXV)

Poglavitna kritika postrazsvetljenske družbe in kulture se pri Voegelinu nanaša na izgubo občutka za stvarnost in spoštovanja intelektualno-političnega izročila, kakor ga posredujejo miti, verska razodetja, zgodovinske pripovedi različnih ljudstev in filozofski uvidi klasičnih mislecev, denimo Platona, Aristotela, Avguština in Tomaža Akvinskega. Tovrstna izguba naj bi na jezikovni ravni povzročila zmedo pri razumevanju izvirnega pomena določenih filozofskih konceptov in posledično filozofijo iz izkustveno utemeljenega iskanja smisla spremenila v ideologijo, to je gnostično sekularizirano religioznost, ki se s pozivanjem k uresničenju utopično nedosegljivega »zemeljskega raja« za vsako ceno bori proti stvarnosti. (XXVI–XXVII; 6–7; 14; 50) Splošni cilj Voegelinove politične filozofije je bila obuditev zavesti o redu kot bistveni spodbudi za uresničitev človekovih najplemenitejših notranjih teženj in temelju sleherne, zlasti pa zahodne civilizacije. S svojim filozofskim okvirom je poskušal premostiti ideološke ovire, ki so preprečevale iskanje reda in vračanje k transcendentni zavesti. Obuditev reda naj bi zahtevala ponovno prepoznanje njegovega božjega vira, kar bi nadalje pokazalo, da resnica zgodovinsko izkušene stvarnosti ni dokončno zamrla, temveč še vedno tli v zahodnem umu, čakajočem na svojo ustvarjalno vrnitev po zaslugi »duhovno občutljive duše«. Obuditev reda bi bilo tako mogoče doseči z »duhovnim prebujenjem« na podlagi ustvarjalnega posnemanja preteklih izkušenj – te naj bi namreč v sebi zaobjemale »duhovno substanco«, ki ureja dušo, ne da bi jo poskušala nasilno preoblikovati s pomočjo zunanjih radikalnih družbenih sprememb. (XXXII; 28) Splošni cilj Voegelinove politične filozofije je v tej zvezi povsem skladen s teološko antropološko rdečo nitjo Frančiškove enciklike *Laudato si*. Kakor prvi, tudi drugi zagovarja stališče, da je za prepoznavanje in uveljavljanje skupnega dobrega v smeri

uravnoveženega in celostnega načina življenja potrebno ponovno priznanje človeške omejenosti oziroma grešnosti in posledično nujnosti »absolutnega zakona«, ki prihaja od Stvarnika in ni podvržen relativističnim sodbam.

Frančiškova kritika sodobnega individualizma in moralnega relativizma se povezuje z Voegelinovim preučevanjem zgodovinskih korenin zavračanja transcendentnega reda. Začetek krize zahodne družbe, zgrajene na temeljih liberalizma, Voegelin prepoznava v politični antropologiji Thomasa Hobbesa (1588–1679). Hobbes se mu namreč razkriva kot zgled kasnejših postrazsvetljenskih mislecev, za katere je značilno prizadevanje za uveljavitev družbenega reda brez etične razsežnosti objektivnega skupnega dobrega. Pristno skupno dobro je, sledeč Voegelinu, mogoče razbirati zgolj preko udeleženiosti v spoznanju skupnega smisla, ki se napaja iz sklicevanja na absolutno transcendentno avtoriteto. Postrazsvetljenska politična antropologija v tem oziru predpostavlja družbeni red kot skupek med seboj ločenih posameznikov, usmerjenih k zadovoljevanju lastnih strasti. Od tod je po Hobbesu gonilna sila družbenopolitičnega reda strah pred drugim, to je strah pred ogrožanjem individualne svobode s strani ostalih svobode in užitka prav tako željnih posameznikov. Skupno dobro v klasičnem smislu je tako zamenjano s skupnim zlom. (50–51) Bistvena posledica krize zahodne družbe oziroma družbe skupnega zla se po Voegelinu skriva v utilitarizmu, ki je dolgoročno spodbudil nastanek različnih totalitarnih režimov. Ob tem za »očeta« utilitarizma in »duhovnega diktatorja človeštva« razglašata pozitivista Augusta Comta (1798–1857), katerega filozofske izpeljave naj bi »do nerazpoznavnosti izmaličile« predhodno razumevanje človeške osebe in jo s tem ponižale na raven utilitarne eksistence. (19) Poglavitna nevarnost pozitivizma naj bi bila v kopičenju spoznavanja vsakovrstnih in pogosto

neuporabnih dejstev, od koder naj bi sledilo zanemarjanje pozornosti do njihovega pomena, to je vpliva na življenje družbe in posameznikovo moralno stanje. Znanost, zlasti politična, ki se ne posveča pomenom, ki skupaj z ugotovljenimi dejstvi ne posreduje vrednot in ki je brezbrizna do življenja (politične) skupnosti, potemtakem po Voegelinu ne služi dobrobiti človeštva, temveč odpira vrata relativizmu, z njim pa preko oslabiljene etične občutljivosti omogoča lažje prodiranje totalitarnih idej in praks. (2013, 7–10; 16–18; 22–23)

Krepitev odražanja družbene neuravnovešenosti sodobnega človeka – kot denimo širitve kriminala, odvisnosti od mamil, visoke stopnje razvez, prevlade materialističnega nazora, po analogiji tudi onesnaževanja okolja – je po Voegelinu odvisna predvsem od splošnega zmotnega prepričanja, da je osebno in družbeno srečo mogoče doseči brez podrejanja avtoriteti, ki presega partikularne človeške želje in strasti. (Federici, 2002, 16) Kriza zahodne družbe se v tej luči izkaže za duhovno krizo, o kateri postrazsvetljenske (totalitarne) ideologije molčijo, saj duhovno življenje razumejo kot izključno osebno vprašanje, ki ne sme zasedati mesta v javnosti, kar pomeni, da na sprotne izzive odgovarjajo z istimi ideološkimi postavkami, ki so to krizo tudi povzročile. Voegelin zato trdi, da v kontekstu zahodne krize dejanska idejna razmejitev pristašev liberalizma ne ločuje od pristašev avtoritarizma, temveč poteka med zagovorniki religiozno-filozofskega transcendentalizma na eni strani in zagovorniki imanentizma na drugi. (16–17) Prevlada imanentnega pogleda na svet je po Voegelinu razlog, da celoto postrazsvetljenskih političnih podvigov osmišlja reakcija zoper krščansko antropološko vizijo, od koder sledi, da postrazsvetljenski miselni okvir ne more obstajati brez navzočnosti krščanstva, na katerem temelji kot njegovo zanikanje. Ko pa je krščanstvo v kontekstu iskanja ateistične utopične družbe ali uveljavitve

(post)modernega relativizma izgnano iz javnega življenja, se tudi sama postrazsvetljenska paradigma vključno z relativizmom zruši vase, saj izgubi smisel svojega obstoja, to je krščanstvo, ki ga je potrebno vseskozi preganjati ali vsaj postavljati pod vprašaj. To pa nadalje pomeni, da ateizem in relativizem za seboj puščata prazen prostor, ki ga lahko zapolnijo takšne ali drugačne ideologije. (2013, 136–140; 143; 147–150; 186–187)

Pri tem Voegelin poudarja, da kriznega stanja ne morejo odpraviti posamezni politični ukrepi, ki jih ne zanima rešnica o duhovni razsežnosti človeške narave. Tovrstna kriza namreč po njegovem prepričanju ne prinaša nič drugega, kakor izgubo »prvobitnega reda«, ki vodi do izgube zavesti o stvarnosti, ta pa nadalje predstavlja odlično sredstvo za totalitarno »množično ubijanje in eksistencialno uničenje«. Hitenje z iskanjem takojšnjih političnih rešitev je tako del same »zahodne bolezni«. Za obnovitev zahodne civilizacije naj bi namreč obstajali »intelektualni in filozofski predpogoji« v obliki poglobljenega teoretskega raziskovanja, ki naj se začne z razumevanjem konkretne zgodovinske situacije neke dobe. (Federici, 2002, 17–18; Voegelin, 2013, 2–3) Podoben pogled v prihodnost je mogoče zaslediti tudi pri papežu Frančišku, ki prav tako ne želi ponujati hitrih političnih rešitev, temveč celotno človeštvo poziva k premisleku in spremembi mišljenja (»spreobrnjenju«) kot temelju vseh nadaljnjih na zunaj vidnih sprememb. Po Voegelinu namreč v vsaki družbi obstajajo določeni razmeroma široko sprejeti simboli in vrednote, ki sploh omogočajo uveljavljanje specifičnih političnih teorij in zgodovinsko pogojenih družbenih ureditev. (2013, 31–36) Frančišek s svojo encikliko meri prav na to temeljno razsežnost družbe – na simbole in vrednote oziroma splošno držo do življenja in sveta v skladu s (katoliško) teološko antropologijo, izogibajoč se predlogom o specifični politični teoriji ali družbeni ureditvi.

Primerjava med encikliko *Laudato si* in bistvenimi postavkami politične antropologije Erica Voegelina vodi k ugotovitvi, da oba avtorja povezuje tako odločitev za družbeno kritiko lastnega časa kot tudi zavezanost etični odgovornosti za izboljšanje kriznega družbenega stanja v smeri iskanja splošno veljavnega reda. Kakor Voegelin s preučevanjem zgodovine političnih idej in institucij opozarja pred nevarnostmi postrazsvetljenskih (totalitarnih) ideologij, tako Frančišek s pozivanjem k širokemu dialogu in vnovičnemu javnemu priznanju avtoritete Stvarnika opozarja pred nevarnostmi postmoderne redukcije človeške osebe na raven od skupnosti odtujenega individuum, ki jo dodatno pospešuje splošno uveljavljanje intelektualnega in vrednostnega relativizma. V luči velikega vpliva sodobne individualistične oziroma relativistične antropologije Frančišek med drugim izpostavlja potrebnost »humane ekologije«, to je ohranjanja zavesti o ključnem pomenu komplementarnosti moške in ženske identitete, posledično pa o neizogibni soodvisnosti med skrbjo za zunanje naravno okolje in upoštevanjem razsežnosti človeške narave, katere sestavni del naj bi bila tudi vnaprej dana in obenem družbeno koristna dvojnost med moškim in ženskim spolom, sicer povsem nasprotna politično vse močnejši relativistični teoriji genderizma. (2015, 83; Contreras, Poole, 2015, 57–62; 92–96; 128–134; 179–183; 202–211)

ŠIRŠA REFLEKSIJA IN ODPRTOST KATOLIŠKEGA DRUŽBENEGA NAUKA

Frančiškova želja po širokemu dialogu med najrazličnejšimi družbenimi skupinami, pospremljena z nekaterimi konkretnjšimi predlogi, ni ostala neuresničena. Enciklika *Laudato si* je bila namreč od svoje objave deležna nemalo komentarjev, tako navdušujočih kot tudi kritičnih. Najbolj zadržano je

bila sprejeta med tistim delom (ameriške) katoliške javnosti, ki prisega na zagovor svobodnega tržnega gospodarstva in pretežno sledi politiki Republikanske stranke. Glavni očitek kritikov enciklike se nanaša na papežovo nepoznavanje tržnih ekonomskih zakonitosti in od tod izhajajoče naivno zaupanje v učinkovitost državne regulacije pri vzpostavljanju pravične oziroma solidarne družbe. (Chafuen, 2016; Oddie, 2015) Drugi upoštevanja vreden očitek zadeva izrekanje katoliške Cerkve o vzrokih za svetovno segrevanje ozračja, s čimer naj bi Francišek v tretjem poglavju svoje enciklike z nedvoumno in enostransko podporo stališča o izključno človeški krivdi za podnebne spremembe neupravičeno posegel na področje znanosti, kjer dokončnega odgovora na to vprašanje še ni mogoče zaslediti. Očitek o preseganju pristojnosti Cerkve je nadalje tesno povezan z opozarjanjem na nesmotrnost kakršnekoli legitimacije politično levih smeri ekološkega gibanja (t. i. ekologizem), ki ne poudarjajo le človeške krivde za segrevanje ozračja, temveč obstoj človeške vrste kot take razglašajo za naravno motnjo oziroma škodo celotnemu ekosistemu. Na tak način naj bi Francišek v protislovju s samim seboj spodkopaval temelje, na katerih sloni njegova lastna antropološka vizija, izhajajoča iz prepričanja o edinstvenosti in vodilni odgovornosti človeka kot »krone stvarstva« s posebno človeško naravo. (Byrne, 2015; Oddie, 2015)

Preplet Franciškovega poziva k dialogu in zadržanosti do obravnavane enciklike omogoča razmislek o smotru in temeljnih značilnostih katoliškega družbenega nauka v celoti. Kljub jasnim načelnim stališčem o določenih družbenih pojavih katoliški družbeni nauk tako po svojem zgodovinskem razvoju kot tudi doktrinarni (ne)moči ne ponuja niti stvarnih niti dokončnih političnih ali ekonomskih rešitev, temveč prinaša zgolj splošno vrednostno usmeritev oziroma

moralni navdih za krepostno ravnanje članov in voditeljev političnih skupnosti. (Stres, 1991, 11–12) Omenjeno dejstvo priča o odprtosti katoliškega družbenega nauka, ki zato ne preprečuje možnosti razumsko utemeljenega nestrinjanja s posameznimi vidiki ali izpeljavami določenih cerkvenih dokumentov, ki se posvečajo družbenopolitičnim temam. V luči tovrstne odprtosti kritik enciklike *Laudato si* ni primerno vnaprej izločiti kot neupravičene oziroma »proticerkvene«, temveč jih je mogoče razumeti kot poskus razvijanja dialoga v smeri nadaljnje preveritve ali izostritve posameznih segmentov katoliškega družbenega nauka. Tovrstna odprtost med drugim ponuja razmislek o dobršni meri vsebinske nedoločenosti in praktične omejenosti tega dela katoliške doktrinarne tradicije, s katero se je ukvarjal filozof in teolog Charles Curran.

Curran poudarja nujnost zavedanja, da posamezne rešitve, ki zadevajo vsakdanjo zemeljsko stvarnost, za katoliški družbeni nauk niso nikoli zgolj pravne, politične in ekonomske v ožjem pomenu, temveč tudi moralne in posledično po svoji vrednosti skladne ali neskladne s katoliškimi načeli. Številni družbeni pojavi – kot denimo brezposelnost ali proizvodnja jedrskega orožja – na prvi pogled niso v ničemer povezani niti s katolištvom niti z religijo nasploh, saj se zdi, da naj bi bili zanje odgovorni lastniki kapitala, strokovnjaki znotraj specifičnih znanstvenih disciplin ali državni uradniki. V tej zvezi Curran zatrjuje, da vse, kar vpliva na človeško osebo, človeške skupnosti in naravno okolje, neizogibno postane tema celotnega človeštva, s tem pa tudi predmet moralnega in verskega presojanja. Katoliška vera namreč po lastnem samorazumevanju zajema in usmerja vse vidike življenja svojih vernikov. Na tej podlagi si katoliški družbeni nauk zastavlja vprašanje o družbeni koristnosti politike in ekonomije oziroma o tem, kaj politika in ekonomija delata

za ljudi, kako na njih vplivata in kakšne možnosti nudita za nadaljnje iskanje skupnega dobrega. Katoliški družbeni nauk se pri zastavljanju vprašanj in nudenju odgovorov zaveda dvojega: tako trajne veljavnosti verskih in moralnih načel kot tudi zapletenosti in specifičnosti posameznih zgodovinsko pogojenih družbenih razmer, ki po svoji naravi ne morejo vselej zahtevati obvezujočih »katoliških« odgovorov. (2002, 110–111)

Napetost med splošno človeškim in krščanskim pomenom specifičnih družbenih vprašanj na eni strani ter njihovo zgodovinsko prigradnostjo – kar omogoča legitimno različnost glede konkretnih rešitev – na drugi po Curranu razrešuje načelo mediativnosti oziroma posredništva. Načelo mediativnosti predpostavlja, da je božje posredovano v človeškem in preko človeškega. Evangelij, verske resnice, moralni nauk in božja milost se namreč posredujejo skozi vse vidike človeškega znanja in delovanja od najširših do najbolj specifičnih vprašanj. Pojav brezposelnosti tako v duhu načela mediativnosti predstavlja splošno človeško in moralno temo, saj odločilno vpliva na posameznike, skupnosti in naravno okolje. Odpravljanje pojava brezposelnosti sicer zahteva dobro strokovno znanje, ugotovitev zanesljivih ekonomskih podatkov in opravljanje analiz, vendar ekonomijo hkrati presega. V tem primeru so človeške in krščanske vrednote po načelu mediativnosti posredovane preko poznavanja določenih disciplin in analiz stvarnosti, ki želijo prodreti do globine problema in ponuditi rešitve v duhu katoliškega nauka. Ker so krščanske vrednote posredovane preko empiričnih podatkov in znanstvenih analiz, se ljudje, ki jih združujejo ista vera in ista načela, glede pristopa k reševanju določenega družbenega vprašanja pogosto znajdejo na legitimno nasprotnih bregovih. V drugi polovici 20. stoletja je denimo ameriško katoliško javnost delila razprava o (ne)upraviče-

nosti vietnamske vojne. Nasprotniki vojne so izpostavljali nemoralnost podpiranja neučinkovitega in koruptivnega protikomunističnega režima Južnega Vietnama, medtem ko so njeni podporniki izpostavljali nujnost zaustavitve širjenja komunistične ideologije, ki bi v nasprotnem primeru lahko prizadela tudi ostale okoliške države in posledično ogrozila temeljne (ekonomske, politične, verske) svoboščine. Pripadniki iste vere so do zelo različnih zaključkov o določeni pomembni družbeni temi na podlagi istih katoliških moralnih načel prišli zato, ker so empirična oziroma zgodovinsko prigodna dejstva prepoznavali in razlagali drugače. Evangelij, verske resnice, moralni nauk in božja milost namreč niso in nikoli ne bi mogli ponuditi natančnega odgovora, ali je južnovietnamski režim dejansko koruptiven oziroma ali se bo komunizem resnično razširil v okoliške države. (111)

Curran izpostavlja misel, da mora biti družbeni nauk katoliške Cerkve, ki zavezuje vse vernike, že po svoji naravi splošno oblikovan. Bolj ko je določeno družbeno vprašanje zapleteno in specifično, večja ko je potreba po empiričnih podatkih in znanstvenih analizah, manj naj bi bilo možnosti za obstoj enega in edinega »katoliškega« pristopa ali odgovora. Prav zato, ker dokumenti katoliškega družbenega nauka izhajajo iz hierarhičnega cerkvenega učiteljstva, ostajajo vsebinsko razmeroma splošni in se tako izogibajo specifičnim sodbam o specifičnih vprašanjih. V tem duhu tovrstni cerkveni dokumenti vse od konca 19. stoletja ne zapovedujejo točno določenega političnega ali ekonomskega modela, ki bi presegel skrajnost individualizma na eni strani in kolektivizma na drugi. Namesto tega ponujajo načela in vrednote, ki naj vodijo človeška dejanja in prepoznavajo zmote posameznega zgodovinskega trenutka. (112) Od tod je mogoče izpeljati sklep, da konkretnejši Frančiškovi predlogi za reševanje okoljske krize iz enciklike *Laudato si* ne

predstavljajo uradno zavezujočega stališča katoliške Cerkve, temveč delujejo kot spodbuda za nadaljnje interpretacije okoljske krize in iskanje rešitev v skladu s splošnimi katoliškimi verskimi in moralnimi načeli.

ZAKLJUČEK

Encikliko *Laudato si* opredeljuje izrazit holizem v službi reševanja okoljske krize, pri čemer je filozofsko-teološkim uvidom dodeljena prednost pred oprijemljivimi ekonomsko-političnimi ukrepi. Enciklika papeža Frančiška temelji na zavezanosti odprtemu iskanju široko zasnovanih rešitev, ki želi upoštevati predloge različnih družbenih skupin. Obravnavana enciklika po svoji zasnovi in sporočilu presega zgodovinsko prigoden poseg katoliškega družbenega nauka v ožji kontekst reševanja ekološkega vprašanja z začetka 21. stoletja. Obravnava ekološkega vprašanja pri Frančišku izhaja iz (katoliške) antropološke vizije, razkriva pa se predvsem v luči prepričanja o nevzdržnosti sodobnega zahodnega filozofskega in eksistencialnega individualizma, nepripravljenega na sprejetje absolutnih družbeno veljavnih načel, ter s tem povezanega nezaupanja do pristnosti Boga v javnem diskurzu. Na podlagi omenjenega enciklika odpira širšo refleksijo o idejnih tokovih in družbenem življenju, ki jo je mogoče navezati na intelektualno dediščino političnega filozofa Erica Voegelina. Primerjava med Frančiškom in Voegelinom vodi k ugotovitvi, da oba povezuje tako družbeno-kritična ost kot tudi skrb za izboljšanje kriznega družbenega stanja v smeri iskanja splošno veljavnega transcendentnega reda, ki naj bi omogočal polno uresničitev človeške narave. Po drugi strani pa dialoška naravnost enciklike, pospremljena z nekaterimi konkretnjšimi predlogi, ki so povzročili nemalo kritičnih odzivov, ponuja razmislek o odprtosti

katoliškega družbenega nauka v celoti. Ta veja cerkvenega učiteljstva, sledeč filozofu in teologu Charlesu Curranu, namreč ne predvideva zgolj možnosti utemeljene kritike s strani intelektualno in družbeno angažiranih katoliških vernikov, temveč celo spodbuja raznovrstno iskanje specifičnih odgovorov za čim učinkovitejše praktično uresničevanje zavezujočih splošnih katoliških načel.

REFERENCE

Byrne, William F. 2015. The Tragedy of *Laudato si'*. Crisis Magazine, 24. junija. <http://www.crisismagazine.com/2015/the-tragedy-of-laudato-si> (9. marca 2016).

Chafuen, Alexander (intervjujanec). 2016. Dr. Alex Chafuen o *Laudato si'*, Argentini, ZDA... Spoprijem s pajdaštvom. Slovenski čas, št. 70: 4–5.

Contreras, Jose F.; Poole, Diego. 2015. Nova levica in krščanstvo. Prev. Alenka Vrečar. Ljubljana: Družina.

Curran, Charles E. 2002. Catholic Social Teaching. 1891–present: a Historical, Theological, and Ethical Analysis. Washington D. C.: Georgetown University Press.

Elders, Leo J. 2005. The Ethics of St. Thomas Aquinas: Happiness, Natural Law and the Virtues. Frankfurt am Main: P. Lang.

Federici, Michael P. 2002. Eric Voegelin: The Restoration of Order. Washington D. C.: Isi Books.

Franciscus. 2015. Hvaljen moj Gospod=Laudato si': okrožnica o skrbi za skupni dom. Prev. Pavel Peter Bratina, Marija Bratina. Ljubljana: Družina.

O' Callaghan, Paul. 2013. I figli di Dio nel mondo. Trattato di Antropologia Teologica. Roma: Edusc.

Oddie, William. 2015. Environmentalism that Harms the Poor. Crisis Magazine, 26. junija. <http://www.crisismagazine.com/2015/environmentalism-that-harms-the-poor> (1. marca 2016).

Stres, Anton. 1991. Oseba in družba: pregled katoliškega družbenega nauka. Celje: Mohorjeva družba.

Voegelin, Eric. 2013. Nova politična znanost. Uvod. Prev. Niki Naubauer. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

UDK: 272-732.2-284:327:34
1.02 Pregledni znanstveni članek

Andrej Fink

Titularni profesor za mednarodno javno pravo
Pontificia Universidad Catolica Argentina
(Papeška argentinska katoliška univerza), Buenos Aires

Laudato si – MEDNARODNOPOLITIČNI
IN PRAVNI VIDIKI

IZVLEČEK: Ne moremo govoriti o človeku, če ne govorimo o okolju, ki ga obdaja. Brez okolja ni človeka. Okolje pa vsebuje tudi meje. Meje so lahko fizične ali miselne narave. Okrožnica *Laudato si* je posvečena prav okolju in njegovim mejam, takšnim ali drugačnim. Kmalu po drugi svetovni vojni je človeštvo spoznalo, da planet Zemlja ni neomejen in da ga je potrebno varovati. Združeni narodi so v ta namen začeli organizirati mednarodne konference, na katerih so države že sprejele mnogo pravil za varstvo okolja. Ta pravila pa so zgolj pozitivistične narave brez kakršnekoli omembe duhovnega projekta, ki nujno spada k človeškemu bitju. Upoštevacjo naravo zgolj v fizičnem pomenu brez duhovnih dimenzij, kaj šele da bi omenjali njenega Stvarnika. Zato so se vsa ta pravila izkazala za šibka in neučinkovita. *Laudato si* govori v krščanski različici, sporoča torej nekaj novega. Gre za pokristjanjenje celotne problematike. Papež z okrožnico stvari zopet postavlja na svoje mesto.

JEL KLASIFIKACIJSKA KODA: F5, Ko, Z10

KLJUČNE BESEDE: narava, meje, mednarodne listine, pozitivizem, neučinkovitost, duhovnost, pokristjanjenje

Laudato si – INTERNATIONAL
POLITICAL AND LEGAL ASPECTS

ABSTRACT: We cannot talk about man, if we do not talk about the environment that surrounds him. Without the environment there is no man. Now, the environment has its own borders. Borders can be of physical or mental nature. The encyclical *Laudato si* is dedicated to the very same environment and its borders of various types. Soon after the Second World War, the whole humankind recognized the fact that the planet Earth is not unlimited and that it has to be protected. For this purpose, the United Nations started to organize international conferences where several countries already accepted many regulations regarding the protection of the environment. However, all these regulations are only of positivist nature without any reference to the spiritual project which is an integral part of the human being. They refer only to the nature in the physical sense without spiritual dimensions, let alone to the Creator of the aforementioned nature. Therefore, all these regulations proved themselves as weak and inefficient. *Laudato si* talks in a Christian perspective, it expresses something new. It represents the christianization of the entire issue. With this encyclical the Pope is once again putting things in their proper place.

JEL CLASSIFICATION CODE: F5, K0, Z10

KEY WORDS: nature, limits, international regulations, positivism, inefficiency, spirituality, christianization

ČLOVEK IN NARAVA

Naj namesto uvodnega poglavja spomnimo, da ne moremo govoriti o človeku, če ne govorimo o naravi. Ni namreč človeškega bitja brez okolja, ki ga obdaja. Človek je »situirano« bitje, torej bitje, ki je nekje locirano, ugnezdено. Španski filozof Ortega y Gasset je dejal: »Jaz sem jaz in kar me obdaja.« Mene pravzaprav ni, če ne upoštevam tistega, kar je okoli mene, saj je tudi tisto del mene. Jaz ne bi bil jaz, če ne bi upošteval kraja in drugih okoliščin, sredi katerih živim. Tako je okolje lastno človeški eksistenci. Ustvarjenemu človeku je bilo v Genezi naročeno, naj si »podvrže zemljo«, na katero je bil nazadnje in kot krona stvarstva postavljen, to pa je veljalo tako za dobo pred »padcem« kot tudi za dobo po njem.

Človeški *habitat* ni zanemarljiva zadeva. Vsako živo bitje ga ima že po svoji naravi – takšnega, kakršen je zanj primeren. Nobeno neracionalno živo bitje ne zapusti svoje narave, pa tudi ne dela proti njej. Živali ne spreminjajo svojega naravnega okolja, saj bi to pomenilo njihov samomor. Samo človek, ki ima razum in svobodno voljo, lahko posamezno ali skupinsko dela proti samemu sebi. Med zgodovinarji in deli, ki obravnavajo različna zgodovinska obdobja, so posebej izstopajoča tista, ki se pred obravnavo določenega obdobja posvetijo razmerju med zgodovino in geografijo. Obravnava prostora je namreč za zgodovinarja predhodna naloga, ki je zanj sicer samoumevna, a tudi neizogibna. Vsi zgodovinski dogodki imajo svoj *hic et nunc*. (Corvisier, 1977, 11)

Govorjenje o prostoru nas nujno pripelje k pojmu meja. Tu se nahaja eden izmed bistvenih pojmov, na katerem temelji okrožnica *Laudato si*, saj je posvečena prav prekoračenju

meja. Z naravnimi fizičnimi mejami se individualno srečujemo na vsakem koraku. Nadalje se srečujemo z zdravstvenimi mejami. Tudi organske meje imamo. Notranjih meja se zavedamo veliko manj.

Zunanje in notranje meje pa najdemo tudi v svetu, ki nas obdaja. Zdi se nam, da svet nad nami in okoli nas (narava) načeloma nima meja. Zdi se nam preobsežen in nedosegljiv. Ta ugotovitev se sčasoma izkaže za relativno, saj je odvisna od zgodovinskega obdobja in človeškega napredka. Tisto, kar je nekoč bilo nedosegljivo (npr. za človeka leteti), lahko danes že več kot sto let dosegamo brez večjih težav. Ob takih in podobnih napredkih se pojavljajo »novi prostori«, ki se spet zdijo nedosegljivi. Če govorimo o nedosegljivosti, se nam istočasno porodi misel o neuničljivosti. Kako bi mogli uničiti nekaj, česar ne moremo doseči? Širina svetovnih razmerij, da ne govorimo o vesoljnih, nam je vedno dajala vtis, kakor da v teh dimenzijah meja ni. Včasih sploh ni bilo mogoče misliti na onesnaževanje zraka, še manj, da bi nam to onesnaževanje kdaj lahko onemogočalo dihanje oziroma nam povzročalo bolezni. V svetovnih in planetarnih merilih, s katerimi danes že živimo, pa se zopet srečujemo z notranjimi mejami. Paradoksalno nam brezmejnost postane meja. Skratka, perspektiva življenja in sožitja je za nas vedno širša, fizičnih meja pa nikoli ne zmanjka, kar pomeni, da se bomo z njimi vedno srečevali.

Obstajajo še druge, miselne, umetne meje, ki jih postavlja človek (ne narava): meje med državami, občinami, jurisdikcijami, med mojo in tvojo osebno lastnino. Na tem področju je govorjenje o nečem skupnem zgolj miselne narave.

EVOLUCIJA MISELNOSTI GLEDE NA
DOSEGLJIVI SVET

Do konca srednjega veka je vidik skupnega, čeprav pretežno miselno, delno še obstajal. Na območju grško-rimsko-judovsko-krščanske civilizacije je ves srednji vek predstavljal en sam univerzum. Že v 14. stoletju pa je filozofsko enotnost načel nominalizem (ni bilo več univerzalij, občih pojmov, temveč samo posamičnosti). V 15. stoletju je odkritje Amerike konceptu skupnega še pomagalo – z odkritjem »nove« celine in z dokazano okroglino zemlje je ta planet postal resnično nekaj enotnega in dobesedno zaokroženega. Neosholastiki so se v 16. stoletju še bojevali za pojmovanje univerzalnega. Toda prav v tem stoletju se je pojavila kal miselne razbitosti. Protestantska reformacija in iz nje izhajajoče verske vojne, vdor Osmanskega imperija in podobni pojavi so enotnost te civilizacije, ki je hočeš nočeš vodila napredek sveta, postavili pod vprašaj. Na miselni ravni je na to vplival pojem suverenosti (Bodin), ki je imel absolutno veljavo. Države na čelu s kralji in cesarji so bile zadnja instanca vsega, nad njimi ni smelo biti ničesar. Politično-pravne meje in vojaška moč (*ultima ratio regum*) so z westfalskim sistemom skozi tri stoletja ustvarjale zgradbo, ki je stala vse do sredine 20. stoletja.

Medtem je v dvesto letih znanost napredovala z naglo hitrostjo. Pri tem se meje (znanosti) niso kazale tako očitno – nasprotno, zdelo se je, da na tem področju meja sploh ni in da je vse en sam neustavljiv napredek. Znanost brez meja je za marsikoga, ki je v njej videl vse večjo človekovo moč, postala novi bog. Znanost v industriji, transportu, komunikacijah, orožju, zdravstvu je dajala vtis, da meja ni nikjer. Toda ravno tu so se zopet pokazale notranje meje. Bolj ko je znanost napredovala, več neznanega je bilo pred

njo. Prosto po Sokratu bi bilo mogoče zatrditi naslednje: več ko je znanost vedela, bolj se je zavedala, da ne ve.

Ob koncu druge svetovne vojne pa se je pokazalo še nekaj. Dve atomski bombi na Japonskem sta mnoge znanstvenike pretresli, saj so spoznali, kaj so s svojim umom pomagali ustvariti. Po tej vojni je z atomskim orožjem in z nastopom hladne vojne svet spet postal univerzalen (sicer po sili razmer, zaradi planetarnih učinkov morebitne jedrske kataklizme). To je od takrat naprej postajalo vse bolj očitno. Tako se je približno pred tremi desetletji (ob simbolu padca Berlinskega zidu) uveljavil pojem globalizacije. Sedaj se človeštvo – zavedno ali nezavedno – nahaja v dobi globalizacije z vsemi dobrimi in zanimivimi, pa tudi slabimi posledicami. Problematika okrožnice *Laudato si* spada v to dobo.

Zdi se nam potrebno, da pred vstopom v problematiko, ki jo obravnava okrožnica, spomnimo na ta miselni okvir. Potrebno je tudi pregledati glavne poskuse reševanja klimatskih težav na svetovni idejni in pravno-politični ravni, ki so predhodne narave, saj bi bila brez njih okrožnica gotovo drugačna ali pa je morda sploh ne bi bilo.

PRAVNO-POLITIČNA ZAVEST O MEJAH –
POSKUSI V DRUGI POLOVICI 20. STOLETJA

Čeprav je že ob koncu 19. stoletja in celo prej mogoče najti mednarodna besedila, predvsem na bilateralni ravni, s katerimi so države skušale reševati konkretne medsebojne lokalno omejene težave, se je zanimanje za okolje pojavilo šele v zadnjih desetletjih, za kar so v glavnem zaslužni Združeni narodi kmalu po svoji ustanovitvi.

Leta 1972 je skupina znanstvenikov Rimskemu klubu izdelala znano poročilo z naslovom »The limits to growth« (Meje

rasti). Jedro in glavni zaključek te študije je bil naslednji: če se bo rast svetovnega prebivalstva, industrializacije, onesnaževanja, proizvodnje živil in izkoriščanja naravnih sredstev nadaljevala brez sprememb, bo ta rast dosegla absolutne meje v prihodnjih sto letih. Planet Zemlja je omejen in ne bo mogel vzdržati postopne vsestranske rasti.

Ob dvajsetletnici in tridesetletnici je bila ta študija ponovno izdana s kasnejšimi in aktualiziranimi komentarji, ki so vsi soglašali v naslednjem zaključku: na planetu ne more biti neomejene rasti. Leta 2012, ob štiridesetletnici, pa so komentatorji sklenili, da je skrajna meja že dosežena.

Prav leta 1972 je od 5. do 16. junija v Stockholmu potekala Konferenca Združenih narodov za človeško okolje, kjer so bili prvič omenjeni skupni kriteriji in načela za ohranjanje in izboljšanje okolja. Skupna deklaracija odraža neko temeljno filozofijo, v kateri je omenjeno vse, kar spada na to področje.

Besedilo iz Stockholma je vse prej kot pravniško-politično, kar bi morda kdo pričakoval od srečanja, ki so ga sponzorirali Združeni narodi. Besedilo je skorajda filozofsko-moralično, postavlja načela, daje nasvete in navodila. V resnici močno svari. Pravi, da smo prišli do določenega trenutka v človeški zgodovini, ko je naša dejanja potrebno usmerjati glede na posledice, ki jih človek lahko utrpi v skupnem prostoru. Spremeniti moramo način življenja in se zavedati posledic, ki jih prinaša porušenje harmonije med človekom in naravo. Nujno potrebno je zaščititi skupno okolje. (Compendio, 2004, 831)

Leta 1987 je Komisija Združenih Narodov za trgovino in razvoj (UNCTAD) izdala poročilo »Our common future« (Naša skupna prihodnost), imenovano tudi Brundtlandovo poročilo, kjer se prvič pojavi pojem trajnostnega razvoja. Pojem je bil takrat nov, z njim pa je bil mišljen takšen razvoj, ki omogoča zadostitev bistvenih potreb trenutnih generacij,

ne da bi s tem ogrozil bistvene potrebe bodočih. (Sanahuja, 2002, 23; Diez de Velasco, 2001, 638)

5. junija leta 1992 je bil ta pojem utrjen in razširjen v Deklaraciji iz Ria de Janeira. Tam je bil postavljen širok pojem okolja, ki se nanaša na to, da je potrebno ohranjati, varovati in zagotoviti zdrav ter integralen ekosistem. Trajnostni razvoj naj bi imel tri samostojne, a medsebojno povezane stebre: gospodarski razvoj, družbeni razvoj in varstvo okolja. S tem so podpisniki deklaracije hoteli potrditi zamisel, da gospodarska rast s povečano mednarodno trgovino in proizvodnjo lahko zmanjšuje revščino in posledično tudi degradacijo okolja. Mnogi pa so že takrat opozarjali na dejstvo, da razvoj, ki temelji na neomejeni rasti, ni več trajnosten, kar v končni posledici pomeni, da pravzaprav ni mogoč. (Compendio, 2004, 894)

V isto obdobje spada tudi judikat Mednarodnega sodišča v Haagu, ki se je leta 1996 v konzultativnem mnenju o legalnosti grožnje ali uporabe jedrskega orožja izreklo v smislu, da »okolje ni abstrakten pojem, temveč živ prostor, kvaliteta življenja in sámo zdravje današnjih ljudi, posebno prihodnjih generacij«. (Arredondo, 2012, 507)

Dne 11. decembra 1997 je bil podpisan Kjotski protokol, ki je stopil v veljavo šele leta 2005. S tem protokolom se industrializirane države med letoma 2008 in 2012 obvezujejo zmanjšati emisije toplogrednih plinov za povprečno 5% glede na emisije iz leta 1990. Tu je opaziti že veliko bolj konkretno odločanje in ukrepanje na tem področju. (Compendio, 2004, 911)

Leta 2002 so v Johannesburgu zasedali voditelji držav sveta in razpravljali o trajnostnem razvoju. V največji meri je bilo govora o prizadevanjih proti revščini in spremembah navad v povezavi s potrošnjo in proizvodnjo, ki ni trajnostna. (925)

Meseca junija 2012 je v Braziliji kot nadaljevanje tamkajšnjega prejšnjega zasedanja potekala Konferenca Združenih narodov Rio +20, ki je bila ponovno posvečena trajnostnemu razvoju. Govora je bilo o »zelenem gospodarstvu« in izkoreninjanju revščine ter institucionalnem okviru za trajnostni razvoj. Obširna deklaracija se je kmalu pokazala za neuspešno. (Arredondo, 2012, 508)

Decembra 2015 je v Parizu zasedala Klimatska konferenca. Napisi po mestu so se glasili: »Dobrodošli vsi, ki prihajate branit planet.« Dogovor si postavlja za cilj, da rast povprečne temperature planeta ostaja daleč pod 2° C v primerjavi s predindustrijskimi ravnmi. Konkretno je potrebno napraviti vse »napore«, da temperatura ne preseže rasti 1,5° C. V nekoliko zvodenelem besedilu je rečeno, da bodo vse države morale doseči višek svojih emisij toplogrednih plinov »v najkrajšem možnem času«. Sredi 21. stoletja naj bi bilo doseženo »ravnotežje« med emisijo in sposobnostjo za predelavo (absorpcijo) omenjenih plinov. Končno so se države zavezale, da bodo od leta 2020 dalje »mobilizirale« fond v vrednosti sto milijard dolarjev letno za tiste države, ki imajo manjše gospodarske zmogljivosti, z namenom, da bodo lahko gospodarsko rastle, a hkrati zmanjšale emisije ogljikovega dioksida (CO₂). (Climate Action 2016)

Na podlagi zgoraj predstavljenega si torej nasproti stojita gospodarska rast in blagostanje, predvsem revnih slojev, na eni strani ter zdravje planeta na drugi. Glede na današnje stanje oboje ni združljivo. Analitiki pariške konference trdijo, da je največji uspeh te konference določitev t. i. nacionalnih prostovoljnih »prispevkov«. Ti »prispevki« danes niso zadostni, saj se bo z njimi rast temperature ob koncu 21. stoletja dvignila za 3° C, torej daleč od idealnega in potrebnega rezultata, ki naj bi sledil predlaganim »naporom«. Soglašajo pa, da je bila pariška konferenca uspešna zato, ker ni bila

polom, ker je bilo doseženo vsaj nekaj. To naj bi bilo za optimiste podlaga za nadaljnje »napore«. Toda stanje planeta ne predstavlja več samo grožnje, stanje je že kritično. V Parizu so bili prisotni tudi pozivi, ki so svarili oziroma grozili, da bo »kasneje prepozno«.

Rešitev tega neizbežnega stanja je iskanje oziroma vzpostavljanje neke »nove civilizacije«, kot so to po konferenci poimenovali nekateri idealisti. Celotno gospodarstvo je potrebno postaviti na drugačne temelje, kot pa so ti, na katerih stoji sedaj. Ne samo gospodarstvo, temveč ves svet bi moral zapustiti »ogljikovo« (fosilno) energijo in jo nadomestiti z alternativnimi viri. Ali je to mogoče? Če je, za kakšno ceno in v kolikem času? Kaj vse ta sprememba predpostavlja? Odstop od lastnih takšnih in drugačnih interesov? Skratka, potrebno je spremeniti svet vrednot, v katerih in iz katerih vsak interesent živi.

Vse, kar je bilo tu v skrajno skrčeni obliki predstavljeno v zvezi z mednarodnimi srečanji in dogovori, je zgolj pozitivizem, materializem oziroma v najboljšem primeru prazen humanizem in/ali zgolj strah pred katastrofo. Mednarodnopravni izvedenci ocenjujejo, da vse te listine, ki sestavljajo že zajeten korpus in končno že kar novo poglavje mednarodnega javnega prava, po svoji naravi predstavljajo neke vrste *soft law* (mehko pravo), saj v mnogih primerih ne vsebujejo zavezujočih dolžnosti (obligacij) za države podpisnice. Večina omenjenih listin in njihova vsebina je zgolj deklarativne narave, ki učinkuje kot skupek načel, ki naj bi bila upoštevana, če se želimo izogniti katastrofi. Celo nekatere listine, ki tvorijo t. i. *hard law* (klasične meddržavne pogodbe), so sestavljene tako široko oziroma nedoločeno, da je iz njih težko izvleči konkretno in zavezujočo obligacijo. Namen je sicer res ta, da bi se kaj spremenilo, vendar smo danes od potrebne spremembe še daleč.

V tem kontekstu se srečamo tudi z načeli mednarodnega sožitja in mednarodnega prava. Varstvo okolja spada med nenapisana načela Listine Združenih narodov in mednarodnega javnega prava. V 2. člen Listine OZN in Resolucije 2625 Generalne skupščine OZN sicer ni vključeno, vendar po svoji pomembnosti in bistvu nujno spada med ta načela. Po današnjem gledanju mednarodnopravnih izvedencev vsa ta snov spada v pojem *jus cogens*, ki je za mnoge drug izraz za naravno pravo. Mednarodno javno pravo ima mnogo elementov in vsebin, v katerih so pomešani različni vidiki. Mogoče je trditi, da se danes v mednarodnem javnem pravu medsebojno dopolnjujejo tisti vidiki, ki jih je omenjal že starorimski pravnik Modestinus, ki je dejal: »*Omne jus aut consensus facit, aut necessitas constituit, aut consuetudo firmavit.*« Pogodbe (*consensus*) in običaji (*consuetudo*) so klasični viri mednarodnega prava. Danes je nekakšna nova vrsta pravnega vira postala tudi *necessitas*, to je potreba, neizbežnost, ko nas stanje planeta naravnost sili k sprejetju novih, a trdno zavezujočih pravil in dolžnosti.

Kakšni pa so temelji, iz katerih izhajamo, ko skušamo reševati planet? Do sedaj sta bila že omenjena pozitivizem in humanizem. Nekateri govorijo tudi o antropocentrizmu. Vsa besedila in omenjena načela mednarodnih listin so lepa, vendar stojijo zgolj na človeškem konsenzu, ki je, kot že omenjeno, nekaj zelo nedoločenega, nekaj, kar je *light* ali *soft*, pri čemer vsak gleda na lastne interese. V najboljšem primeru je v njih nekaj praznega humanističnega idealizma brez trdne podlage v višjem oziroma globljem temelju. Kljub blestečemu in na videz zlahka sprejemljivemu idealizmu ter skrbi za naravo je v vsem tem prisotno tudi mnogo zla. Okrožnica *Laudato si* govori o »iztirjenem« antropocentrizmu. Ob tem je nujno potrebno upoštevati mnenja nekaterih (sicer

maloštevilnih) strokovnjakov, ki se že dolgo posvečajo tej snovi, kot npr. Sanahuja. (2002)

Eden izmed pojmov, ki je danes v okviru te problematike povsem ustaljen, je trajnostni razvoj. Ta pojem, ki se na zunaj kaže kot sprejemljiv, v resnici označuje nekaj perverznega. Kaže se namreč kot nekaj zgolj gospodarskega, saj mnogi nanj gledajo zgolj z gospodarskimi očmi. Vsebuje pa dejansko veliko več in mnogo škodljivega. Ta pojem je celosten, holističen. Po njem je cel svet višja celota, v kateri ljudje prenehajo biti osrednje merilo vsega, temveč so le njen del. Po tem gledanju trajnostni razvoj vsebuje: 1. neko novo ekološko zavest, ki bo podlaga neki novi univerzalni etiki; 2. konec nacionalne suverenosti držav, ki jo bo nadomestil (po) enoten svet; 3. ponovno interpretacijo človekovih pravic, ki ne bodo več usmerjene v dobro oseb in k skupnemu blagru družbe, temveč v dobro neke nedoločene univerzalne celote. To pa pomeni naslednje: neko svetovno vlado (ne vemo kakšno, ne vemo niti, kdo naj bi jo nadzoroval), neko univerzalno pravo (zgolj pozitivno) in neko edino »religijo« oziroma globalno etiko (v najboljšem primeru nek panteizem). Mnogo pripravljanih listin (če ne vse) je usmerjenih v ta nov družbeni inženiring, ki ga podpirajo Združeni narodi. (Sanahuja, 2002, 25)

Zagotovo je vse to daleč od drugačnega in po svoje tudi holističnega gledanja, ki izhaja iz klasične sholastične misli. Ponavlja jo denimo avstrijski zgodovinar mednarodnega prava Valentin Tomberg. Aplicira jo na mednarodno pravo, ki ga formulira kot pravo treh stopenj (ali stopnic). Po njegovem mnenju, s katerim soglašamo, je bil od 17. stoletja najprej zavržen božji zakon, zaradi česar sta ostali samo dve stopnji. Naravni zakon – takrat poimenovan racionalno naravno pravo, ki so ga še priznavali, »kot če Boga ne bi

bilo« – je ostal najvišja instanca. Kasneje, sredi 19. stoletja, je bil zavržen še naravni zakon, zaradi česar je ostala samo še stopnja pozitivnega zakona. (1961, 44)

Po tej poti je človeštvo prišlo do totalitarizmov, najčistejših izrazov pozitivizma, v katerem je vsakršna človeška norma (pravična ali krivična) zadnja instanca, nad katero ni nobene druge. Vsi trije totalitarizmi 20. stoletja so izkazali svoje moderno barbarstvo predvsem v drugi svetovni vojni in po njej. Po njenem koncu je na ozemlju, ki sta ga prej obvladovala nacizem in fašizem, za kratek čas naraslo zanimanje za naravno pravo. To se vsekakor ni zgodilo v deželah, kjer je zavladal komunistični totalitarizem. Toda po nekaj desetletjih je tudi v zahodnem svetu naravno pravo, kar ga je bilo, zvedenelo in se spremenilo v varstvo zgolj narave same po sebi brez povezave s človekom, še manj s kakršnimkoli njegovim duhovnim projektom. Simboličnost, ki to najbolje odraža, je t. i. Skrinja upanja (Ark of Hope), ki izhaja iz Listine za Zemljo (Earth Charter), sprejete pri OZN leta 2000. Listina je shranjena v Skrinji. Ta Skrinja in njena simboličnost kažeta na poskus preloma zaveze med Bogom in človekom, ki naj bi bila nadomeščena z neko novo zavezo med boginjo Zemljo in človeštvom. Mihail Gorbačov je dejal, da bo Listina nadomestila deset božjih zapovedi. Za vso to miselnost Bog potemtakem ne obstaja, narava pa je le neko novo in domnevno Absolutno, a le v službi nekega nedoločnega človeštva. Naravo navdaja očiten materializem. Gre za človeštvo, ki naj bi se nahajalo pred odločilnimi trenutki, vendar le na način, kakor da bi bila vsa zgodovina človeštva sloneča zgolj na materialni oziroma fizični podlagi planeta. Pri tem ni mogoče najti niti najmanjše omembe kake duhovnosti, niti kekega, četudi nedoločnega, višjega Bitja. (Randle, 1999, 279–281)

CERKVENI DOKUMENTI

Kot protiutež pozitivizmu lahko v zadnjih desetletjih prepoznamo besedila katoliške Cerkve, ki opominjajo na problematiko človekovega odnosa do naravnega okolja.

V najnovejšem katekizmu katoliške Cerkve, ki je bil v latinskem izvirniku objavljen leta 1992, so od člena 337 do 354 omenjeni temelji krščanskega gledanja na vidni svet. Tam se nahaja zaključek, da je spoštovanje v stvarstvo zapisanih zakonitosti in odnosov, ki izhajajo iz narave stvari, začetek modrosti in temelj nravnosti. (Katekizem, 1993, 103–106)

Sredi leta 2004 je Papeški svet za pravičnost in mir izdal Kompendij družbenega nauka Cerkve. V desetem poglavju je od člena 451 do 487 izražen družbeni nauk Cerkve v zvezi z varstvom okolja. Tema zadeva krizo v razmerju med človekom in okoljem, še posebej skupno odgovornost, ki jo ima človek do narave. (Kompendij, 2007, 317)

Decembra leta 2008 je Mednarodna teološka komisija sprejela dokument z naslovom »V iskanju univerzalne etike: nov pogled na naravni moralni zakon«. Omenjeni dokument se problematike varstva okolja loteva v členih 81 in 82. Sviri pred nevarnostjo absolutizacije narave, skrčene na golo fizično ali biološko sestavino, in opustitvijo vsakršnega duhovnega projekta. Prav to so radikalne težnje ekološkega gibanja. Neodgovorno izkoriščanje narave zaradi golega ekonomskega dobička je nevarnost, ki grozi biosferi. Vendar je *globoka ekologija (deep ecology)* pretirana reakcija. Zavzema se namreč za enakost vseh živih bitij in ne priznava posebne vloge človeškega bitja. Po še bolj radikalni poti so nekateri prišli do tega, da človeku odrekajo sleherni pomen in vrednost v biosferi. Na tak način je dosežen nov totalitarizem posebne vrste, ki izključuje človekovo bivanje v njegovi posebnosti. Na zapletena ekološka vprašanja ni mogoče dati

ustreznega odgovora razen v okviru globljega razumevanja naravnega zakona, ki ovrednoti vez med človeško osebo, družbo, kulturo in ravnotežjem v biofizični sferi. Ekologija mora biti celostna in upoštevati vse, kar je posebej človeškega. Braniti mora življenjske vrednote, brez katerih ni mogoče ohraniti niti človeškega življenja niti biosfere našega planeta. (V iskanju, 2010, 60–61)

OKROŽNICA *Laudato si*

Za kratko analizo okrožnice je potrebno najprej upoštevati dejstvo, da religije niso samo duhovna navodila, usmerjena v nadnaravno in posmrtno življenje, kakor jih običajno dojemamo ljudje, temveč imajo ravno zato svoj pomen tudi pri oznanjanju in ohranjanju občečloveških vrednot v tuzemski človeški družbi. Religije vplivajo na vsakodnevna razmerja med posamezniki, družbami in državami. Cerkev s svojim učiteljstvom, kamor seveda spadajo okrožnice, poudarja prav tiste vrednote, ki so namenjene vsem ljudem dobre volje, bodisi verujočim ali neverujočim, pripadnikom te ali one religije.

Za okrožnico *Laudato si* bi lahko poiskali zanimivo vzporednico. Marsikje je bilo rečeno, da so se papeške družbene okrožnice, kot denimo *Rerum novarum* in *Quadragesimo anno*, glede na čas, v katerem so bile izdane, pojavile precej pozno, nekateri celo pravijo, da prepozno, in sicer glede na ideologije, ki so se pojavile v zvezi z družbenimi vprašanji. Z zamujanjem naj bi Cerkev nehote prepustila mesto ideologijam, ki so zasedle prazen prostor v predlaganju morebitnih rešitev za pereče probleme. Danes je okrožnica *Laudato si* v resnici opomin, ki pa prihaja za vsemi zgoraj omenjenimi dokumenti in listinami. Pri tem ni najpomembnejše vprašanje, ali ta opomin prihaja prepozno. *Laudato si* je namreč

sestavljena v krščanski različici, kar pomeni, da sporoča nekaj novega. Je pokristjanjenje celotne problematike.

Najpomembnejša je osnovna misel okrožnice, ki je vsebovana že v samem podnaslovu – »O skrbi za skupni dom« –, pa tudi v naslovu prvega poglavja z vprašanjem, »Kaj se dogaja z našim skupnim domom?«. Beseda ekologija, ki izhaja iz grščine (»eko-logos«), etimološko pomeni študij ali védenje o domu. Omembo »skupnega doma« najdemo že pri papežu Piju XII. in tudi pozneje pri Janezu Pavlu II. Misel o skupnem človeškem habitatu torej ni nova. Ta misel je resničen opomin človeštvu, ki pa po svojem bistvu ni drugačen od vsega, kar je Cerkev opominjala skozi vse čase, od Kristusovega časa dalje (ali celo od Geneze). Krščanstvo je edina vera, ki je popolna in se popolnoma sklada s človeško naravo. Drobci resnice so lahko tudi drugod, popolno resnico pa lahko najdemo samo v krščanstvu. Res je, da je bilo v zadnjih desetletjih v mednarodnih listinah in na mednarodnih srečanjih zapisanih mnogo plemeniti načel. Toda ta plemenita načela nekako visijo v zraku, so brez oprijemljivosti, saj jih ne opredeljuje neki končni in zadnji Vzrok. Kljub univerzalnosti problematike ni prave in resnično univerzalne podlage ter motivacije zunaj nje same. Univerzalno podlago in motivacijo lahko namreč najdemo samo v Stvarniku vsega tega, o čemer teče beseda. Iz tega razloga se cerkveno učiteljstvo vsekakor ukvarja predvsem z dogmatičnimi in moralnimi definicijami, a tudi s praktičnimi opomini in v tej zvezi daje nasvete ter usmeritve za življenje v različnih obdobjih človeštva.

Okrožnica *Laudato si* izraža temeljno skrb papeža Frančiška o sedanjem stanju narave na našem planetu in poudarja nujnost uresničenja kriterijev in odločitev, ki so potrebne za njeno ohranitev, da bodo prihodnje generacije in predvsem vsi tisti, ki so ali bodo najbolj potrebni, lahko živeli v

normalnih ali vsaj znosnih razmerah. (2015, 11–12) Pri tem papež poudarja šibkost narave pred brezbriznostjo in lahko-miselnostjo vodilnih in odgovornih na eni strani ter slabim ravnanjem na drugi.

Na splošno je opaziti, da je v besedilu Frančiškove okrožnice navzoče sodelovanje »več rok«, kar je za tovrstne cerkvene dokumente pričakovano. Vendar je tokrat to nekoliko bolj očitno, zaradi česar je besedilo nekoliko daljše in po slogu »baročno«, občasno se tudi ponavlja, kar otežuje branje. Znano je tudi, da papeški dokumenti slogovno navadno niso ostri, pač pa raje dajejo vtis konservativnosti in blage oblike. Usmerjeni so bolj k vsebinam in željam, da se spremeni na bolje to, kar že obstaja. Okrožnica *Laudato si* je seznam težav, teorij in domnev o stanju okolja. Izraža skrb zaradi onesnaževanja, dviga temperature in njenih posledic – predvidenega pomanjkanja vode, topitve ledenikov in izgube tropskih gozdov. (18) Izraža se v slogu sociologov in okoljevarstvenikov. Uporablja celo nekatere izraze, ki jih najdemo v prej omenjenih listinah in deklaracijah, o katerih nismo podali dobrega mnenja (»trajnostni razvoj«, »en sam svet«, »en skupni projekt«...). (11; 87; 107) Prinaša tudi kritiko kapitalističnih praks in sedanje kulture, ki je usmerjena v individualistični egoizem, potrošništvo, nadzorovanje rojstev, pretirane pravice posameznikov, ekonomijo in tehniko, ki naj bi rešili vse probleme itn. Kritizira iztirjeni antropocentrizem (64), praktični relativizem (66–67), šibko ekologijo, ki je posledica etične in kulturne šibkosti (86), neuspeh in šibkost mednarodnih okoljevarstvenih konferenc. (31)

Na splošno je v okrožnici opazna težnja, zaradi katere papež na naravo gleda kot na nekaj statičnega, kar ni vedno ustrezno. Ne dela razlik med brezbriznim in slabim ravnanjem z okoljem (emisije ogljika, sekanje gozdov itn.) na eni strani ter klimatskimi spremembami na drugi, ki predsta-

vljata različna pojava, čeprav se lahko stikata. Okrožnica je osredotočena na trenutno situacijo. Dolg je seznam težav, ki zadevajo denimo poljedelstvo: erozija, genetika, sečnja gozdov, pesticidi, transnacionalna podjetja, monopoli, podhranjenost revnih itn. (71–74)

Prav zato je v šestem poglavju govora o nujni spremembi načina življenja (105–106), kjer bi bilo več zadržanosti in osebne strogosti. Papež omenja pritisk potrošnikov na politike, vlade in podjetnike, da spremenijo svoje poglede na potrošnjo in takojšen dobiček, ki jim ga ta prinaša. (106–107) Nujna je potreba po ekološki spreobrnitvi (111), zaradi česar je toliko besed posvečenih ekologiji človeka, ki ga je potrebno zaobsegati celostno, integralno. Papeža skrbi možnost izbruha novih vojn zaradi naravnih virov, denimo vode (32–33), o čemer je napisanih že mnogo knjig. Zavzema se za etiko v mednarodnih odnosih (29–30) in dialog med politiko in ekonomijo, ki morata skupaj služiti človeku. Kriza leta 2007/2008 namreč na žalost ni prinesla spremembe v zastarelih kriterijih. (98) Vse skrbi, ki so v okrožnici omenjene, bi lahko na kratko poimenovali »integralna ekologija«.

Običajno so okrožnice in cerkveni dokumenti opomini človeštvu in trkanje na vest vseh odgovornih. Ne ponujajo rešitev, še manj konkretnih receptov. To Cerkvi navadno prinaša znane očitke v smislu, naj papež »reši situacijo«, naj »pritisne na ta ali oni gumb«, naj gre do sprtih strani in doseže, da se spravijo med seboj, naj ne govori toliko o »kaj«, temveč o »kako«. Cerkev na tovrstne očitke odgovarja, da kot ustanova ni poklicana k reševanju časnih težav tega sveta, temveč le k temu, da osvešča in usmerja delovanje tistih, ki so po svojem položaju odgovorni za konkretno lokalno ali svetovno skupno blaginjo.

Težave odgovornih zato seveda niso nič manjše. Vse polno jih je in mnogokrat se zdijo nerešljive. Ponekod ljudje

zaradi dobrih gospodarskih pogojev (dostopnih cen) odmetavajo hrano, na drugem koncu sveta pa umirajo od lakote. Človeku se porodi naslednja misel: odvečno hrano bi bilo potrebno prepeljati iz enega kontinenta na drugega. Zamisel je privlačna, a kdo bo plačal konvoje tovornih ladij in kril ogromne stroške, ki nastajajo s takim transportom (gorivo, zavorovalnina, delo tisočeri, ki nalagajo in zlagajo, nato še suhozemski prevoz do potrebnih krajev). Vse to poznamo iz mednarodnih trgovinskih poslov. Kje je ravnotežje med nujno dobrodelnostjo in celo pravičnostjo na eni strani ter uspešnim poslovanjem in gospodarstvom na drugi? Do kod uspešno poslovanje in gospodarstvo preneseta dobrodelnost? Katera je tista točka, kjer se oboje steka? Ni lahko, pa vendar...

Ob tem se znova porodi vprašanje, ali je okrožnica – ta ali katera koli druga – znanstveno besedilo in ali je potemtakem lahko podvržena znanstvenemu obravnavanju. Vprašanje je v tem, kaj razumemo pod besedo znanost. Comtov pozitivizem iz 19. stoletja nas je že tako pogojil, celo pohabil, da moramo že nekako samodejno *ab initio* odgovoriti kot apostol Tomaž: »če ne vidim (ne spoznam, ne preštejem, ne premerim, ne preverim...), ne verujem«. To pomeni, da v izhodišču ni resnice, razen če nam je ta dokazana s strogi merili, a tudi takrat prostor za dvom še vedno ostaja. Medtem pa so ob trenutnem splošnem pomanjkanju pravil veljavni vsi interesi in načini obnašanja – tako legitimni kot nizkotni.

Niti okrožnica niti papež Frančišek nam ne bosta rešila mnogih težav današnjega sveta. Papež Frančišek je predvsem pastir, zato gleda na vse svoje delo zgolj iz pastoralnega vidika. Ne gleda skozi teološka, dogmatična, moralična, racionalna, še manj skozi gospodarska in politična očala. Noče biti zdravnik, ki iz relativne oddaljenosti daje recepte,

temveč hoče biti bolničar, ki je stalno ob bolniku, da ga neguje, mu streže, mu lajša bolečine v mejah zmožnosti ter mu vsak trenutek daje vedeti, da se nekdo zanima zanj. To izhaja iz njegovih besed, ko je dejal, da mora biti današnja Cerkev zasilna bolnišnica na bojišču. Reševati mora torej ranjence, kar smo vsi. To se očitno kaže tudi skozi vse njegove geste, ko je v stiku z ljudmi.

Pastoralni vidik mu v *Laudato si* nalaga, da premakne zavest in srca vseh, ki so lahko za to odgovorni. Pri tem ga ne zanima »matematični« rezultat okrožnice, saj ne išče pravnega učinka tega akta.

ZAKLJUČEK

Menimo, da je glavni prispevek okrožnice *Laudato si* – kljub možnim znanstvenim nejasnostim, neskladnostim ali prehitrim formulacijam – pokristjanjenje problematike. Cerkev ima tudi pri tem, kot pri vsem, kar je človeškega, nekaj povedati. Kot omenjeno, je Cerkev edina, ki lahko zares integralno, holistično pokaže na to problematiko. Papež z okrožnico stvari zopet postavlja na svoje mesto. Ali bo s tem avtomatično vse rešeno? Žal ne, toda za vse možne takšne ali drugačne posledice, ki bi se lahko pojavile pozneje, bo povedano *urbi et orbi*, kako je potrebno služiti človeku, da mu bo dobro ali vsaj boljše. Naj nam kot ilustracija služi konkreten primer izpred nekaj let in z drugega področja. Papež Janez Pavel II. je pred invazijo na Irak na vse mogoče načine odgovorne sile in velesile svaril, naj ne naredijo tega koraka. Sklical je vse ljudi dobre volje k celodnevni postu in molitvi. Niso ga poslušali. Danes imamo posledice na dlani. V Iraku je veliko slabše kot pred invazijo. Za konec naj velja naslednje: zelo bi se motil tisti, ki bi omalovaževal duhovnost. Spomnimo se Stalinovega vprašanja, ki ga je

zanimalo, »koliko divizij ima papež«. Kratkovidno vprašanje bo seveda od kratkovidneža dobilo odgovor, da nobene. Toda prav zato, ker nima nobene divizije (politične, vojaške, gospodarske moči), je papeževa skrb za okolje danes resnično strateške narave.

REFERENCE

Arredondo, Ricardo. 2012. Manual de derecho Internacional publico. Buenos Aires: La Ley.

2016. Climate Action. Paris Agreement. European Commission, 21. aprila. http://ec.europa.eu/clima/policies/international/negotiations/paris/index_en.htm. (29. aprila 2016)

Compendio de normas internacionales. 2004. Buenos Aires: La Ley.

Corvisier, Andre. 1977. *Precis d'Histoire Moderne*. Paris: Presses Universitaires de France.

Diez de Velazco, Manuel. 2001. *Instituciones de Derecho Internacional publico*. Madrid: Zal. Tecnos.

Franciscus. 2015. *Hvaljen moj Gospod=Laudato si': okrožnica o skrbi za skupni dom*. Prev. Pavel Peter Bratina, Marija Bratina. Ljubljana: Družina.

Katekizem Katoliške cerkve. 1993. Rim/Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Kompendij družbenega nauka Cerkve. 2007. Prev. Pavel Bratina. Ljubljana: Družina.

Randle, Patricio H. 1999. Soberanía global. Adonde lleva el mundialismo. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

Sanahuja, Claudio. 2002. El desarrollo sustentable. Una nueva ética internacional. Buenos Aires: Vortice.

Tomberg, Valentin. 1961. La problemática del derecho internacional a través de la historia. Prev. José Camano Martínez. Barcelona: Bosch.

V iskanju univerzalne etike: nov pogled na naravni moralni zakon. 2010. Prev. Peter Jerebič. Ljubljana: Družina.

UDK: 272-732.2-284:574
1.01 Izvirni znanstveni članek

Jurij Dobravec

univ. dipl. biolog

Laudato si NA POTI V KATOLIŠKI PRINCIP
EKO-DIA-LOGA

IZVLEČEK: Življenje – kot proces in fenomen planeta Zemlje – povezuje človeka in ostalo naravo v neločljiv odnos. Zato je reševanje težav, ki se jih ob okoljski in družbeni krizi vse bolj zavedamo, lahko bolj učinkovito, če se ukvarjamo z odnosi samimi in ne toliko z udeleženi objekti, torej človekom na eni strani in ostalimi bitji na drugi strani. V okrožnici *Laudato si* nas papež Frančišek poziva k notranji drži, ki nas vodi k boljšemu odnosu do narave in soljudi. Podobne ideje so razvili že nekateri ekologi in filozofi, ki jih tu na kratko obravnavamo. Papež pa je – verjetno nenačrtno – njihove misli združil in nadgradil ter jih s svojo avtoriteto in globoko ukoreninjenostjo v krščansko tradicijo posredoval široki javnosti. V prispevku bomo pokazali, kako ideje s pristopom, v katerega so vključeni konkretni naravni procesi in ritmi, presežejo vsakodnevno precej brezplodno komunikacijo o potrebi po ozaveščanju o skrbi za naravo in jo povzdignejo v praktični dialog med človekom in naravo, v katerem vsak udeleženec ohrani svoje lastnosti.

JEL KLASIFIKACIJSKA KODA: Z12

KLJUČNE BESEDE: odnosi, dialog, ekologija, filozofija narave, papež Frančišek

Laudato si – TOWARDS THE PRINCIPLE OF
A CATHOLIC ECO-DIA-LOGUE

ABSTRACT: Life as a biological process and Earth phenomenon represents inseparable interrelation among human beings and other nature. Therefore, resolving cracks award during recent environmental and social crisis is to be more successful by dealing with relations as by treating opposite clients like nature features on one side and human species on another. In *Laudato si*, Pope Francis is calling for a turn of human inner attitude into a deeper dialogue with nature and human neighbours. Many ecologists and philosophers recognized similar ideas, of those some are shortly presented here. Pope Francis is – likely unintentionally – summarizing and upgrading their thoughts and brings them to the broader audience in the form of universal ecology, which is rooted in the Christian tradition and supported by his authority. We will show how such ideas – tightly connected with natural processes and rhythms – extent fictive reconciliations about awareness of nature into a practical dialogue between humans and nature, without losing inherent characteristics of every involved participant.

JEL CLASSIFICATION CODE: Z12

KEY WORDS: interrelations, dialogue, ecology, philosophy of nature, pope Francis

IZHODIŠČA

Odnosi med človekom in ostalo naravo predstavljajo eno od središčnih tem človekove misli od učlovečenja dalje. S stališča človeka gre pri učlovečenju za dve ločitvi. Prvič, gre za idejo, da se *homo sapiens* kot biološka vrsta, ki postane sposobna mišljenja in samozavedanja mišljenja, oddvoji od drugih živalskih vrst. Drugič, ta vrsta sama v sebi začneja spoznavati, da je razdvojena na telesni del, ki ostane v jedru živalski, in duhovni del, ki izvirno ni nujno povezan s telesom. Okoljska kriza, kakor jo danes večinoma razumemo, naj bi bila posledica skrajno načetega odnosa med vrsto *homo sapiens* in ostalimi vrstami ter njihovim življenjskim okoljem. Neskladje človekovih dejavnosti z naravnimi procesi povzroča take posledice, ki – kot trdijo mnogi – neposredno ogrožajo človeka samega.

Okoljska ali naravovarstvena etika¹ je filozofska disciplina, ki preučuje značilnosti odnosov med človekom in ostalo naravo ter skuša ustrezno usmerjati človekova moralna dejanja v odnosu do narave. Kljub sklicevanju na naravoslovje in ukvarjanju s stvarmi oziroma objekti večina vej te discipline teoretično izhaja iz stališča, da je okoljska etika veja oziroma razširitev doslej razvijajoče se humane etike.²

- 1 Izrazoslovje na obravnavanem področju je v svetovnem merilu zelo dinamično. V slovenski vsakdanji praksi se pojmi okolje, ekologija, naravovarstvo pogosto izmenjujejo. Za etiko, ki jo v prevladujočih germanskih jezikih imenujejo *environmental ethics* ali *Umweltethik*, uporabljamo besedno zvezo, ki predstavlja vsebino (in ne semantični smisel) angloameriškega pojma *environemtalism*, to je »okoljska in naravovarstvena etika«.
- 2 Npr. Peter Singer (1980) in Tom Reagan (2001) sta zelo vplivna teoretika za pravice živali, predvsem t. i. višjih, ki so občutljive na ugodje in bolečino. Ker so ljudem te živali blizu kot hišne ali za prehrano, je tovrstna etika relativno omejena, hkrati pa se pojavlja tudi vzratna etika, pri kateri se nekatere lastnosti in z njimi pravice teh živali aplicirajo nazaj na človeka.

Različne okoljske etike sicer s tem ostajajo akademsko čiste in metodološko pravilne, vendar jih družba kljub mnogim dobrim rešitvam po eni strani ignorira, saj ji je vse manj mar za moralne norme, po drugi strani pa zavrača, saj se v praksi hitrega vsakdana kažejo kot pretežno neučinkovite.

Ker je omenjena ločenost človeka in narave dejstvo – kar pomeni, da je njuno ponovno zlitje izključeno, in ker hkrati ostaja dejstvo, da je v svojem bistvu človek povsem del narave –, se pojavljajo zamisli o drugačnih rešitvah. Mnoge od njih v središče reševanja postavljajo *odnos* kot tak, kot proces, ki obstaja med dvema ali več subjekti, v katerem vsak ohrani svoje lastnosti, vrednost in vlogo. V razpravi smo ta odnos, ki je aktiven, označili kot dialog. Ker gre za odnos, ki presega notranji svet med objektom in subjektom in tudi med subjekti iste vrste, smo ga poimenovali ekološki. V prispevku bomo prikazali, [1] kako je bila ideja odnosov kot takih, ki imajo v svetu vsaj enakovredno težo kot stvari, prisotna pri nekaterih mislecih, ki so se poglobljeno ukvarjali z okoljem, človekom in naravo; [2] kako njihovo vzporedno analitiko stvari in uvidov v odnose vodi k celovitemu pogledu na življenje; in [3] kako nas papež Frančišek skozi celostno ekologijo in dialog vodi v holizem, ki je po svoji naravi vseključujoč in v izvornem smislu katoliški. Prvi dve točki bomo obravnavali vzporedno.

Ekologije

Ekologija³ je veda, ki obravnava izjemno kompleksen sistem, to je celotno naravo. V svojih zametkih jo je kot biološko disciplino opredelil Ernest Haeckel (Tarman, 1992, 11), ko je v svojih delih sledil takrat svežim Darwinovim hipotezam.

3 Izraz ekologija (brez pridevnikov) v tem prispevku vselej označuje biološko disciplino.

(Haeckel, 1866 II, 286) Na področju *Oecologie* naj bi po Haecklu preučevali odnose med organizmi in njihovim okoljem. Takrat prevladujoča znanost je človeka še strogo ločevala od ostalih živih bitij. Ker se je biologija kot samostojna empirična znanost s svojimi metodami šele nedavno pred tem odcepila od renesančnega naravoslovja, odnos med človekom in ostalo naravo ni bil predmet ekoloških raziskovanj. V civilni družbi so se sočasno z ekologijo (kot biološko disciplino) pojavila gibanja, ki jih lahko na splošno imenujemo naravovarstvena ali okoljevarstvena. Na osnovi spoznanja, da industrijska doba s svojim napredkom povzroča nepopravljive posledice v naravi in posledično človeštvu, so razgledani in za okolje občutljivi posamezniki opozarjali na nujnost vzpostavitve družbenega konsenza in etičnih meril glede človekovega odnosa do narave. V začetku je bilo to gibanje imenovano naturalizem. (Worster, 1994) Nekateri tovrstna gibanja prav tako imenujejo ekologija, čeprav ne spadajo na področje znanosti v klasičnem pomenu. V času povečanih družbenih dogajanj na tem področju, to je v drugi polovici 20. stoletja, se je kot posledica njihovega preučevanja razvila posebna družboslovna disciplina, t. i. družbena ekologija. (Odum, 1975; Kirn, 2004, 12; 17–31) S krščansko antropološkega vidika je ta razvoj prikazal Juhant. (2008) Pod močnim vplivom teh gibanj se je nekdanja naravoslovna disciplina ekologija usmerila v preučevanje uničevalnega odnosa človeške vrste do procesov v ostali naravi in reševanja problemov, ki jih ti odnosi povzročajo. Pri tem preučevanju so vključeni tudi izsledki družbenih znanosti oziroma družbene ekologije, ki je kasneje dobila ime uporabna ali aplikativna ekologija,⁴ v praksi pa naravovarstvo.

4 Pri obravnavi »ekologij« je potrebno biti zelo pozoren na t. i. spekulativne ekologije, ki probleme prikazujejo enostransko in jih večinoma

CELOSTNA EKOLOGIJA – VZPOREDNICE V BIOLOGIJI

Težnja k celovitosti v ekologiji, v kateri se prednostno obravnavajo odnosi oziroma procesi, ni nova. Že kot biološka disciplina je hitro preseгла začrtane usmeritve drugih naravoslovnih znanosti v t. i. objektivnost oziroma »ukvarjanje z objekti«. Ob postdarvinističnem dokazovanju, da človek ni nič drugega kot le misleča žival, torej hkrati objekt in subjekt, se je namreč znanstvena objektivnost v ekologiji postavila pod vprašaj. Vključevanje subjekta v objekt je bilo po eni naravoslovni paradigmi nujno in celo spoznano za dejstvo, po drugi pa znanstveno nezaželeno, celo nedovoljeno. Ob pojavu molekularne genetike sredi 20. stoletja se je glavčina biologije še bolj usmerila v objektivno tehnicistični oziroma mehanicistični pogled na svet, celo monizem. Ekologija, ki je težila k celovitosti in vključevanju mislečega človeka kot subjekta, je bila s tem iz čistega naravoslovja nekako izločena.

V drugi polovici 20. stoletja poznamo več biologov in sorodnih naravoslovcev, ki so ob svojem ozko specializiranem akademskem raziskovanju dognali, da se dogajanje življenjskih procesov *in vitro* praviloma *in vivo* izrazi drugače. V svojih razpravah dokazujejo, da so vplivi na nek proces v prosti naravi praviloma bolj kompleksni od »enakih« procesov, ki potekajo nadzorovano v laboratoriju. Rezultate laboratorijsko nadzorovanih naravnih mehanizmov je zato praktično nemogoče aplicirati na procese v dejanski naravi. V tem kratkem pregledu se bomo omejili na naravoslovce, ki so s svojim delom presegali ozkost svoje primarne discipline

tendenciozno izkoriščajo za povsem druge cilje. Te so za naravovarstvo in vzpostavljanje ustrezne etične držbe do narave neredko celo kontraproduktivne.

in jih vsaj deloma lahko spoznamo tudi v slovenskem jeziku oziroma jih obravnavajo slovenski teoretiki znanosti.

Etolog in fiziolog Jakob von Uexküll (1864–1944) je najbolj znan po študijah percepcije okolja (Tarman, 2013, 261–267), v katerem organizem obstaja in deluje kot interaktivni subjekt. Pri tem pojem *okolje/svet* (Umwelt) posameznega bitja ali populacije razlaga kot sestavljanke iz notranjega sveta (Innerwelt) in okoliške narave (Umgebung). S stališča bitja to pomeni, da subjekt kot delno razširjen sicer ostaja samostojen sistem, vendar v soodvisnosti od okolice. Med bitjem in ostalo naravo potekajo procesi, ki na bitje neposredno vplivajo, vendar ne tako, kakor bi človek v svojem antropomorfem gledanju rad opredelil, ampak so procesi samolastni vsakemu bitju, vsaki vrsti oziroma populaciji. (Uexküll, 1909) Njegove teoretskobiološke teze so doumevanje v ekologiji in evoluciji spremenile iz linearnih povezav v večdimenzionalno mrežo.

Avstrijski fiziolog Karl Ludwig von Bertalanffy (1901–1972) je avtor splošne sistemske teorije. (1945) Na področju biologije, kjer je to teorijo zasnoval, trdi, da je vsaka živa celica odprt sistem s svojimi radikalno drugačnimi lastnostmi od njegovih sestavnih delov, npr. molekul in atomov, ki so podvrženi drugemu zakonu termodinamike. (1932) Splošni sistem je hierarhično sestavljen tako, da imajo – poenostavljeno rečeno – organi drugačne lastnosti kot celice, ki ga sestavljajo, organizem iz teh organov spet drugačne lastnosti in tako naprej v populacijo/družbo, ekosisteme in biome. Poudarja holizem v nasprotju z redukcionizmom in organicizem v nasprotju z mehanicizmom. (Jerman, Štern, 1996, 35–36) S svojimi idejami je prodrl v kibernetiko, družbene vede in ekonomijo. (Ženko et al., 2013)

V zadnjih desetletjih s svojimi fiziološko utemeljenimi idejami o celovitosti življenja prodirata čilenska nevrobiolo-

ga Humberto Maturana Romes (1928–) in Francisco Varela Garcia (1946–2001). S stavkoma »Vse početje je spoznanje in vse spoznanje je početje« (1984/1988, 22) in »Kar je bilo rečeno, je nekdo rekel« (1980, 8–14; 1987, 65–82), opredeljuje ta interaktivnost oziroma kroženje v samovzdržnem sistemu življenja.

Molekularni biologinji, Britanka Marion Lamb in Izraelka Eva Jablonka (1952–) danes prevladujoči biološki mehanicizem presejata predvsem na področju evolucije in epigenetike. (2005) Trdita, da se lastnosti po medgeneracijski liniji ne prenašajo zgolj in samo molekularno genetsko, ampak enakovredno tudi epigenetsko, vedenjsko in simbolno. Zato tudi raznolikost živega sveta ne more biti le genska, ampak tudi vedenjska in simbolna – kar dejansko človek tudi izkuša pri sebi in drugih sobitjih.⁵ Molekula DNK je s tem pravzaprav izgubila mehanicistični status izključnega diktatorja življenja, t. i. sebičnega gena. (Dawkins, 2006; Jerman, Štern, 1996, 84–116; Yanai, Lercher, 2016)

CELOSTNA EKOLOGIJA – VZPOREDNIČE V FILOZOFIJI

Sredi 19. stoletja je opaziti porajanje filozofskih idej, ki se vse bolj zavedajo potrebe po obuditvi poglobljenih razprav o celovitosti odnosa med živimi bitji, torej po preseganju humanizma, ki se je ukvarjal zgolj z odnosi znotraj človeštva. Gre za premik težišča etike – posledično tudi morale – v

5 Mnoga njuna dognanja – ki so podrobno molekularnobiološko utemeljena – so na nek način dobila potrditev v rezultatih, na osnovi katerih so si v letu 2015 Lindahl, Modrich in Sancar razdelili Nobelovo nagrado za kemijo za odkritje načinov vzdrževanja genskega materiala. Dedni zapis v deoksiribonukleinski kislini se namreč v živi celici neprestano popravlja s pomočjo več molekularnih sistemov, ki se povezuje iz celičnega jedra v citoplazmo.

smer človekovega odnosa do ostale narave. Kot začetnika zahodne filozofije narave mnogi omenjajo nemškega idealista Friedricha Schellinga, predvsem njegovo delo *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), vendar njegov opus in vpliv na posnemovalce ne presegata ločevanja objektivnega od subjektivnega v naravi. Ideje o organizemsko celostni naravi se začenjajo intenzivneje razvijati šele sredi 19. stoletja, in sicer v povezavi z evlucijskimi hipotezami živega sveta in družbe.

Prve zametke novoveških idej o nujnosti ponovne celovite obravnave človeka in narave – pri čemer ima človek odgovornost predvsem pri presojanju svojih dejanj – opažamo vzporedno z razvojem človekovega etičnega odnosa do narave v laični družbi. Ruski teolog, filozof in pisec Vladimir Sergejevič Solovjov (1853–1900), sicer prepričan darvinist, je v svojih etičnih delih že ob koncu 19. stoletja opozarjal na nujnost celovite in neizključujoče obravnave vsega živega. V delu *Opravljanje dobra* (1894) na mnogih mestih tudi živalim priznava imanentno dobro, specifično za vsako skupino, predvsem pa skupno dobro življenja kot takšnega. Človek se po Solovjovu od živali razlikuje v tem, da svoja dejanja tudi presoja, kot piše: »Tedaj, ko žival hrepeni le po tem, da bi živel, se v človeku javlja želja, da bi živel, kakor je treba.« (2000, 38) Čeprav je v takratnih verskih krogih zagovarjanje evolucije veljalo skoraj za herezijo, je nasprotno od sociologa Herberta Spencerja, ki je potek evolucije utemeljeval z izključujočimi procesi zakona močnejšega (survival of the fittest),⁶

6 Darwin je sicer kot enega od pglavitnih razlogov za naravni razvoj opredelil *naravno odbiranje*. Šele kasneje je angleški polihistor Herbert Spencer (1820–1903) ta izraz preoblikoval v *zakon močnejšega* oziroma *borbo za obstanek*, kar se je zaradi njegovega družbenega vpliva hitro preneslo iz naravnih na družbena dogajanja.

Solovjov iskal v smeri, ki jo danes imenujemo koevolucija,⁷ torej vzporednost razvoja v različnih oblikah sožitja.

Albert Schweitzer (1875–1965), alzaški protestantski teolog, filozof, glasbeni teoretik in poustvarjalec ter zdravnik je znan po »spoštovanju življenja«. ⁸ V svojih razpravah obravnava človekovo življenje kot del celovitega toka življenja v naravi, za katerega pravi: »Sem življenje, ki hoče živeti sredi življenja, ki hoče živeti«. ⁹ (1923, 239; 1931, 132–138) S tem nekako odpravi središčnost Descartesovega »Mislim, torej sem« in fenomen življenja postavi kot ključno vrednoto sveta. Čeprav se Schweitzerjeva etika v podrobnostih navidezno le po cilju razlikuje od klasičnih normativnih etik, je ni gradil iz razmišljanja in intuicije ali epistemologije oziroma potencialne zmožnosti človekove misli, ampak iz konkretnega življenja, kakršnega je v njegovi univerzalnosti odkrival. ¹⁰ Zdi se, da je slutil potrebo po procesu, ki so ga kasneje poimenovali biologizacija etike. (Wilson, 1975, 27) Očitno je namreč, da evropska etika ne zmore doseči ciljne javnosti, saj do normativov še kar pristopa po akademski metodi logičnega razmišljanja ali psevdoreligiozni avtoritarnosti, svet pa v potrošniški praksi dejansko ne vidi več potrebe po poslušanju moraliziranja. (Morris, 2015)

Duhovnik, jezuit in paleontolog Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) velja za kontradiktorno osebo katoliške teologije

7 O koevoluciji je sicer pisal že Charles Darwin. Npr. leta 1877 v delu *On the various contrivances by which British and foreign orchids are fertilised by insects, and on the good effects of intercrossing*.

8 *Ehrfurcht vor dem Leben* nekateri prevajajo kot *strahospoštovanje pred življenjem*. Prim. Globokar 2002; 2003; 2012 in reference, ki jih avtor navaja.

9 V originalu: »Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.«

10 Prim. Toth, 2008, 99–101.

20. stoletja.¹¹ Čeprav je bil akademsko izobražen, so mu predstojniki v času njegovega življenja prepovedali zasedati profesorska mesta na pomembnih evropskih univerzah in pisati teološke razprave. Zato ga je kot avtorja bolj poznalo naravoslovje, konkretno primatologija. Vseeno so njegovi etični in duhovni spisi na skrivaj krožili med intelektualci, tudi med duhovniki in škofi. Za Teilhardovo filozofijo človekovega odnosa do narave sta ključni ideji biogeneze in antropogeneze, ki ju je pri nas zgoščeno obdelal Anton Trstenjak. (1992) Ponovno gre za klic po nujni skupni obravnavi vsega živega v oblikah ter procesih ontogeneze in filogeneze, predvsem pa fenomena živega kot takšnega. Teilhardova znanstvena prizadevanja so temeljila na ideji, da je treba v naravi vse utemeljevati znanstveno iz stvarnosti same, brez pomoči metafizičnih predpostavk. (Trstenjak, 1992, 12; Hlebš, 2001, 143) Vsaka živa celica komunicira, zaradi česar je bistveno drugačna od nežive snovi. (Teilhard, 1955/1958, 82) Življenje je tako povsem nova kakovost, ki je sicer na biokemijski ravni stvarna in podobna procesom nežive narave. Izhajajoč iz idej Hegla in Marxa, Teilhard trdi, da gre na določeni ravni za preskok kvantitete v novo kvaliteto. Danes temu v biološkem jeziku pravimo tudi *emergence*. Nemogoče je prezreti Teilhardov posredni vpliv na drugi vatikanski koncil (Truhlar, 1967, 100) ter nadalje preko Romana Guardinija na miselnost njegovega redovnega brata jezuita in papeža Frančiška oziroma njegovega odnosa do stvarstva.

Še živeči upokojeni protestantski teolog in okoljski filozof Holmes Rolston (1932–)¹² na severnoameriški celini predstavlja avtoriteto, ki je zmogla združiti naravoslovje, teologijo,

11 Hlebš (2001, 20–32) npr. Teilhardovo misel imenuje pan-kristični evolucionizem.

12 Obsežna digitalna zbirka Rolstonovih del je na voljo na: <http://philosophy.colostate.edu/specialcollections/>.

etiko in naravovarstveno prakso.¹³ Čeprav sam priznava, da ni nikoli poglobljeno študiral kontinentalne filozofije 20. stoletja,¹⁴ ki se je ukvarjala z naravo in okoljem – npr. Naessa, Jonasa, Schweitzerja ali Tillich –, se v svojih idejah tem filozofom močno bliža in hkrati presenetljivo oddaljuje od akademsko zelo pragmatično usmerjenih ameriških ekofilozofov različnih smeri. Kot ključni prispevek pri povezovanju človeka in narave Rolston dokazuje, da ima vsaka vrsta, vsak ekosistem in tudi vsak osebek intrinzično, neantropomorfno in neinstrumentalno samolastno vrednost zato, ker živi. (1991; 2006; 2012, predvsem 93–122; Preston, 2007) Podlago za svoj nekoliko poseben biocentrizem, skozi katerega na življenje gleda ekološko celovito, črpa iz življenjske izkušnje neposredne povezanosti z naravo na očetovi kmetiji in svojega kasnejšega študija naravoslovja, od koder se je usmeril v teologijo in filozofijo. Po desetletju delovanja v praktični pastoralni Prezbitarijske protestantske cerkve je leta 1976 prevzel mesto univerzitetnega učitelja filozofije na državni univerzi v Koloradu (Colorado State University). Njegov članek z naslovom *Ali obstaja ekološka etika?* (1975) je začrtal etiko ekoloških procesov kot prepoznavno akademsko disciplino filozofije. (Preston, 2007, XIII)

- 13 Rolston že od leta 1990 konkretno deluje v različnih delovnih telesih upravnega naravovarstva v ZDA (Rolston, 1990), predvsem v upravi Narodnega parka Yellowstone. Tu svetuje pri naravovarstveno etičnih dilemah, npr. ohranitvi ali ponovnem naseljevanju volkov, opuščanju sanacije po naravnih požarih in podobno. Za razliko od večine današnjih filozofov, ki svoj humanizem udejanjajo predvsem kabinetno, je Rolston v poznih letih v neprestanih neposrednih stikih z naravo. Ohranja globoko religiozni odnos do sveta. Predvsem slednje se zdi na akademski ravni današnje zahodne družbe nekako nezaželeno.
- 14 Glede na osebne razgovore in dopisovanje po elektronskih pismih z avtorjem pričujočega članka.

Predstavljeni misleci in poudarki njihovih ključnih misli, ki se nanašajo na odnos med človekom in naravo, nikakor niso bili edini, ki so posegali na obravnavano področje. Prav tako na tem mestu ni mogoče zaobjeti idejnega potenciala, ki so ga izražali, obenem pa ni nujno, da se z vsemi podrobnostmi njihovih misli tudi strinjamo. Vseeno je pri predstavljenih mislecih opazna usmerjenost, ki izrazito teži k celovitosti življenja kot fenomena, pri večini pa tudi praktična življenjska filozofija, ki so jo konkretno izrazili s svojim delovanjem in načinom delovanja. S tem smo na kratko prikazali, [1] kako je bila ideja odnosov kot takih, ki imajo v tem svetu vsaj enakovredno težo kot stvari, prisotna pri nekaterih mislecih, ki so se poglobljeno ukvarjali z okoljem, človekom in naravo.

PREMIK TEŽIŠČA V MREŽNI DIALOG

Dosedanje dejavnosti reševanja ekoloških problemov človeštva temeljijo na dveh skupinah raziskav: na empirično ugotovljenih rezultatih različnih naravoslovnih znanosti o stanju naravnih fenomenov in na modeliranju trendov, ki jih ti rezultati kažejo za prihodnost. Na eni strani imamo torej statiko meritev oziroma preteklih dejstev, na drugi pa napovedi, pri katerih ne moremo upoštevati dejavnikov, ki jih še ne poznamo ali danes še ne obstajajo oziroma jih nismo zmožni meriti. Pri globalnih spremembah se tako v praksi daleč največ ukvarjamo z relativno preprosto fizikalno lastnostjo predmetov, to je temperaturo. Iz meritev temperature izvajamo ali poskušamo najti povezave z vsem ostalim, tudi s procesi. Načelno vse teče logično, od vzrokov proti posledicam, in zdi se, da smo prvi korak na poti k obravnavi procesov oziroma odnosov v znanosti že storili.

Vendar se moramo, če govorimo o ekoloških problemih, zavedati, da obravnavamo zelo zapleten sistem, v katerem

mrežna interaktivnost odnosov očitno igra bistveno pomembnejšo vlogo od enostavne linije, ki poteka od vzrokov k posledicam. Sinteze zgolj na osnovi linearno povezanih točkovnih dejstev in sklepanj so torej lahko zavajajoče, ne-účinkovitost pa je morda njihova najbolj kritična posledica. Stanje odnosa med človekom in naravo se namreč očitno ne izboljšuje. Posamezni misleci, ki smo jih obravnavali zgoraj, so linearno-logične metodologije izhodiščnega poklica presegali v smeri celovitosti, v skladu s katero so enako kot stvari/objekte/pojme tudi obravnavali procese, ki med njimi potekajo, torej tisto interaktivnost, ki je prav tako vzročno-posledična, vendar je hkrati bitnost, ki ne zadeva objektov samih, ampak tisto, kar je vmes, torej odnose. Potreba po premiku od obravnave fenomenov stvari oziroma reči¹⁵ k enakovredni obravnavi fenomena odnosov se tako poraja že dolgo. Na odnose kot takšne med človekom in naravo opozarjajo tudi nekateri slovenski filozofi. (Mlinar, 2014, 70–71; Ošljaj, 2000, 76–78) Zdi se, da reševanje problema, ki je nastal zaradi porušenega odnosa, najbolj ustreza reševanju odnosa in ne reševanju posameznih objektov oziroma udeležencev, bodisi živali, rastlin, habitatnih tipov ali človeka.

Na tem mestu se torej sprašujemo: Ali je mogoče s poudarjenim odnosnim pristopom omiliti ali celo preprečevati nasprotja, ki nastajajo med človekom in naravo? Drugače postavljeno: Ali bi boljše doumevanje medsebojnosti učinkoviteje reševalo probleme od še tako dobrega razumevanja izmerjenih vrednosti? Ali še drugače, biološko: Ali je dialogičnost v naravi dejansko isto kot ekološkost?

15 Pojem »stvar« je uporabljen za vse, kar obstaja. Pojem »reč« pa je uporabljen za stvari v človekovi okolici, ki jih je človek poimenoval, jih nekako izrekel, jih »o-rečil«, torej že vzpostavil nekakšen notranji ali zunanji odnos.

Najprej se zaplete pri izrazoslovju. V materialno-pojmovnem svetu smo besede dokaj jasno oblikovali za stvari in pojme, s poimenovanjem tistega vmes, odnosov, pa imamo težave. Dialog v odnosu je v naravi očitno nekaj več oziroma pri tem ne gre le za dialog v strogo ozkem pomenu izraženih človeških misli, besed in dejanj, kakor smo navajeni iz medčloveških odnosov (in posledično humane etike), ampak gre za aktivno vmesnost, kjer ima vsak udeleženec svoj tip »logosa«, torej svoj imanentni način komunikacije, ki pa je v naravi očitno zadosti učinkovit, da bitja/vrste medsebojno uspešno bivamo že milijarde let in se v interakcijah tudi razvijamo.

Judovski filozof dialoga Martin Buber je v svojem delu *Jaz in Ti* (1983) opredelil tri sfere, v katerih se vzpostavljajo odnosi: z naravo, z ljudmi in z duhovnimi bitnostmi. Za drugo sfero takoj zatrdi, da je v odnosu s Ti-jem dajanje in sprejemanje na besedni ravni mogoče. Na tej ravni se je tudi vse do nedavnega dogajala celotna etika, to je humana etika. Prva sfera pa po Bubru ostaja zunaj govorne ravni. Avtor sicer le nekaj odstavkov naprej glede prve sfere, torej glede odnosa z naravo, dopušča naslednje: »Lahko pa se zgodi – po volji in milosti hkrati –, da sem med zrenjem v drevo zaobjet v odnos z njim in zdaj to drevo ni več nikakršno Ono.« (1999, 11)¹⁶ Buber torej v svoji dialoški nakaže, da je mogoče z naravo vzpostaviti odnos, ki presega tip odnosa Jaz-Ono, vendar se kasneje v nobenem od svojih besedil izrecno ne opredeli, ali je odnos z naravo lahko tip Jaz-Ti, kakor ga je utemeljil pri medčloveškem odnosu.

16 Izvorno besedilo: »Es kann aber auch geschehen, aus Willen und Gnade in einem, das ich, den Baum betrachtend, in die Beziehung zu ihm eingefasst werde, und nun ist er kein Es mehr.« (1983)

Čeprav nekateri avtorji za Buba trdijo, da se je enako kot z odnosom človek-človek ukvarjal tudi z odnosom človek-narava (Meserve, 1966; Weizsäcker, 1967; Grad-luga, 2013), se zdi, da se je njegova revolucionarna zamisel o vlogi odnosa oziroma vmesnosti ustavila na ravni človeka. Buber v svojem času naravovarstvenih dilem ni reševal, saj takrat te vsebine še niso bile aktualne. Okoljsko etiko so kasneje na njegovi osnovi skušali izpeljevati nekateri mlajši avtorji. (Lim, 2001; Fairweather, 2013)

Če privzamemo, da po Bubu odnos določa udeležence drugače, kakor če so zunaj odnosa, in vpliva celo na lastnosti oziroma obnašanje subjektov, gre pri tem dejansko za svojevrsten fenomen, ki je po načinu dojemanja sveta precej blizu procesnemu razmišljanju nekaterih holistično usmerjenih naravoslovcev in filozofov, ki smo jih obravnavali zgoraj. To vzporednost celovitosti v naravi, v kateri vsak individuum s svojimi lastnostmi ostane sam svoj, je sicer nakazal že Buber. Kot pri medčloveškem odnosu Jaz-Ti, tako tudi odnos Jaz-Ti v smislu človek-narava ne pomeni združitve – drevo ostane drevo, saj »je vse, kar spada k drevesu, hkrati v njem: njegova oblika in mehanika, njegove barve in njegova kemija, njegov pogovor s prvinami in pomenek z zvezdami, in vse je v celoti«. (1999, 11)

Diafora – kot Ošljaj (2000) pomenljivo poimenuje nosilnost vmesnosti med naravo in človekom – torej hkrati pomeni različnost človeka in ostale narave, istočasno pa enakopravnost določenih lastnosti, ki v primeru naše obravnave seveda predstavljajo vrednost. Vrednost pa je inherentna vsakemu bitju in vsaki vrsti posebej. Korak dlje, iz prostorske v časovno-razvojno oziroma evolucijsko dimenzijo, v svojem poznem obdobju razmišlja Rolston, kakor njegove misli pov-

zema Zimmerman, in sicer »da je vrednost človeka odvisna od celotnega predhodnega evlucijskega razvoja vrednosti živega«. (2016)

Laudato si V SVOJI AVTORITATIVNOSTI
IN PRIZEMLJENOSTI

Papeževa okrožnica *Laudato si* ima v svoji religiozni paradigmi katoliške Cerkve široko teološko ozadje, ki je delno nakazano že v samem besedilu. Sodeč po referencah v različnih paragrafih (105; 108; 115; 203; 219), teološko-družbeno osnovo prepoznava v delih Romana Guardinija. Pomemben prispevek priznava tudi vzhodnim Cerkvam. (Franciscus, 2015, 8–9) Poleg tega ni mogoče spregledati, da naravoslovne in družboslovne ugotovitve povzema iz rezultatov projekta *Climate Change and Justice*. (Edenhofer et al., 2012)¹⁷ Papež zapiše, da je »povzel najboljše danes dosegljive izsledke znanstvenega raziskovanja«. (12) Kljub danes močno prevladujoči angloameriški filozofski etiki okolja so njegovi filozofski in praktično-filozofski temelji očitno zasidrani v kontinentalni filozofiji, nikakor pa ni mogoče prezreti vzporednic s celovitim pristopom znanstvenikov in humanistov, ki smo jih predhodno obravnavali. Povzel jih je, a ni ostal pri goli razlagi ali duhovni nadgradnji v duhu katoliškega nauka, ampak jih je konvergirjal v celovito dialoškost, od koder je lahko na koncu izpeljal tudi konkretne naloge. Kljub

17 Projekt *Climate Change, Justice and Sustainability Linking Climate and Development Policy* je Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung pod vodstvom Hansa Joachima Schellnhuberja izvajal v partnerstvu z Institut für Gesellschaftspolitik iz Münchna, Fundacija Munich Re in Združenjem nemških katoliških škofov za razvojno sodelovanje (MISEREOR) ter regionalnimi partnerji po vsem svetu. (Schellnhuber, 2015)

mnogim odzivom na okrožnico – neredko spekulativnim – se zdi, da ima papežev pristop poleg teoretične celovitosti nekaj več možnosti za uspeh predvsem iz dveh razlogov: zaradi tradicionalne avtoritete katoliške Cerkve in prizemljenosti nalog, ki jih posreduje.

POMEN AVTORITETE

Posamezni misleci s področja znanosti in filozofije, pa tudi ozko naravnana naravovarstvena gibanja ali struje (104) ne kažejo posebnega globalnega uspeha, niti upravne ali avtoritativne moči, ki je v današnji družbi očitno eden redkih vzvodov, da se misli učinkovito uresničijo na tistih mestih, kjer je to glede na obseg problema dejansko potrebno. Podobno politične struje, ki posamezne misli holistov sicer ponavljajo, neredko ne kažejo izrazite težnje po preseganju vljudnostne diplomacije. Potreben pristop, ki naj bi problem človeka in narave reševal na ravni odnosa, npr. med globalnim Severom in globalnim Jugom (29–30), se žal pogosto reducira na analitično razpravljanje o tehničnih dejstvih, pri čemer vsaka stran zagovarja svoje preferenčne mislece. Tako se razdeljenost še bolj pogloblja. Iz tega razloga ima okrožnica pomembno povezovalno težo v tem, da papež že obstoječe ideje ne postavi le v novo luč globoko ukoreninjene tradicije krščanske veroizpovedi in kulture, ampak jim nudi tudi formalno in vsebinsko oporo preko moralnega potenciala največje organizirane skupnosti na svetu s posebej izrazito vlogo v deželah tretjega sveta – dejansko tam, kjer so okoljski in z njimi povezani problemi najhujši. (Aparecida, 2007)

Papež s pomočjo okrožnice ne uvaja nove normativne etike, ampak se z opiranjem na ugotovitve drugih usmeri k vsebinski poglobitvi, avtoritarnost pa zamenja z avtoriteto

dialoške notranje drže. Oboje temelji na nauku Cerkve (12) in črpa iz mistike po vsem svetu priljubljenega svetega Frančiška Asiškega. (9–11) Papež tako tudi – in doslej tega še ni bilo nikoli nikjer tako jasno slišati – poziva h konvergenci idej. (11–12) Vsebinska konvergenca se po papežu Frančišku imenuje celostna ekologija, metodološko pa spodbuja dialog.¹⁸ Ta dialog z naravo je prisoten v vsebinski sintaksi celostne ekologije, ki je pogojena s celostnim spreobrnjenjem. Dialog v Bubrovem pomenu je torej vključen v celostno ekologijo, saj ekologija dejansko pomeni obravnavanje vsevklučenosti, ki pa v humanizmu seveda ne more obstajati brez mrežnega večstranskega usklajevanja.

Če vzamemo primer nasprotja med antropocentrizmom in naturocentrizmi (64–66) vključno s povezanimi epistemološkimi problemi, ki naravovarstveni svet na miselni ravni verjetno najbolj razdvajajo, ali primer očitkov, da je krščanstvo najbolj antropocentrična vera, ki je povzročila ekološko krizo (White, 1966; Maček, 2013), je papež jassen. Razdvojenosti in nasprotij ne rešuje, ampak jih preseže, ko svoje misli povzema v pričakovan »razvoj nove sinteze, ki bo presegla lažne dialektike zadnjih stoletij«. (66) Nesoglasjem glede tega, ali je upravičeno prej varovati naravo, če je v svetu toliko revežev, predoči dejstvo, da ne gre za problem objekta, ampak problem subjekta, torej človekove notranjosti. »Zato je nujno potrebna skrb za okolje, povezana z iskreno ljubeznijo do ljudi in s trajnim prizadevanjem za reševanje družbenih vprašanj«. (51) Ko postavi izhodišče »Srce

18 Tu moramo posebej poudariti, da okrožnica na mestih, kjer govori o dialogu, tega ne razume v Bubrovem smislu odnosa med naravo in človekom, kot ga obravnavamo v tem članku. Dialog je pri papežu Frančišku v vseh primerih razumljen izključno kot orodje medčloveške komunikacije, ki je potrebna, da se ljudje med seboj dogovorimo in uskladimo.

je eno samo«, takoj nadaljuje s Katekizmom katoliške Cerkve, ki pravi, da je okrutnost do katerega koli ustvarjenega bitja »v nasprotju s človeškim dostojanstvom«. (599)

Kot ključno dejanje za reševanje problemov papež izpostavi imperativ osebne notranje spremembe. (111–112) Misleci, ki smo jih obravnavali zgoraj, so to notranjo spremembo udeležili posamezno, s prehodom ali usmeritvijo od analitskosti k celovitosti, nekateri tudi k življenjskemu holizmu. Dialog z naravo so torej uresničevali v praktičnem življenjskem poklicu. Danes te osebe veljajo za pomembne. Toda njihovo junaštvo je predvsem v tem, da so svojo izkušnjo odnosa človek-narava tudi posredno ali neposredno zapisali in nam tako dali zgled.

PRIZEMLJENOST

Notranjo spremembo je po *Laudato si* mogoče doseči tudi neherojsko. Predvsem z ozaveščanjem o ostali naravi ob vsakdanjih dejanjih, ko smo ljudje s to naravo v neposrednem življenjskem stiku. Celovitost ekološkega dialoga se pokaže v povsem preprostih vsakodnevnih dejanjih, ki človeka kot celoto, torej kartezijansko gledano njegov telesni in duševni del, nujno in življenjsko, brezpogojno in obojestransko povezujejo z naravo. Gre za biološke ritme, na osnovi katerih je papež – vede ali nevede – predlagal, da jih izvajamo na način, značilen za mislečega človeka. Ti pa nam bodo tako kot nekakšna mantra pomagali k uravnavanju notranje držbe odnosa do ostalega stvarstva. Dnevni (115–116), tedenski (120) in letni ritmi¹⁹ so naravni procesi, ob katerih

19 Papež ni uvedel svojega spominskega dneva za stvarstvo, ampak se je v ekumenskem duhu pridružil nekaterim pravoslavnim Cerkvam, ki 1. september posvečajo molitvi za varstvo stvarstva že od leta 1989. (Dimitros, 1989)

smo se kot misleči ljudje razvili – filogenetsko kot vrsta in ontogenetsko kot osebki. Na eni strani torej predstavljajo globoke korenine naše evolucijske linije, s katero se povezuemo v mrežo vsega živega, z življenjem, kakršnega poznamo na zemlji. Na drugi strani pa so nujen pogoj za fizično rast posameznika vključno z napredovanjem uma, čustev, družbenosti, samorefleksije in ozaveščenosti. Dnevni cikli prehranjevanja denimo neposredno povezujejo človeka v prehranjevalne verige. Ko jemo ali izločamo, dejansko stopamo v fizikalnokemijske procese, ki živa bitja oziroma njihove ekološke niše dialoško povezujejo v celovitost ekosistemov. O tem nam govori ekologija. Podobno je z letnimi in drugimi ritmi, ki so vezani na naše širše domače okolje, to je osončje. V aktivne ritme²⁰ so se zahodne religije vpele že kmalu po svojem nastanku. Poznamo liturgični koledar, tedenski počitek, dnevne molitve. Prav človekov dnevni prehranjevalni cikel papež najbolj izpostavi v zaključnem odstavku poglavja »Veselje in mir«, in sicer ob obravnavi dveh vrednot, ki jih zelo visoko ceni vsak človek.

Izraz te drže je, da se pred obedom in po njem zahvalimo Bogu. Vernikom predlagam, da spet obnovijo to dragoceno navado in pri njej dosledno vztrajajo. Takšen blagoslovljen

20 Obstajajo tudi drugi ritmi, ki pa so pasivni. Nekatere verske prakse, predvsem vzhodne, jih prav tako uporabljajo za ozaveščanje. Na Zahodu, za katerega je ekološko spreobrnjenje najbolj potrebno, tega ne poznamo. Tako dihanje ali bitje srca, ki je v taki ali drugačni obliki značilno za vse večcelične živali z diferenciranimi organi, predstavlja hkrati razlog in indikator življenja posameznega osebka. Takšna definicija je tudi povsem skladna z mehanicistično biologijo. V nasprotju s prehranjevanjem za ta dva življenjska procesa naša zavest ni potrebna. V zahodni kulturi torej ne moreta kakovostno služiti kot podlaga za aktivno ozaveščanje.

trenutek nas, četudi je zelo kratek, spomni na našo življenjsko odvisnost od Boga. Krepi hvaležnost za darove stvarstva, je spoštljiv poklon tistim, ki te dobrine s svojim delom pridelujejo, in v nas utrjuje solidarnost z najpotrebnejšimi. (115–116)

Kot vidimo, papež ob usmerjanju k notranjemu miru oziroma ubranosti srca (*actitud del corazón*) in veselju, ki je izraz tega notranjega razpoloženja, uporabi izraz »drža«. Drža je kljub slovenski besedi, ki lahko spominja na pasivnost, zelo dinamična bitnost človeka, nekakšno notranje vedénje. Če parafraziramo naravoslovca Uexkülla, je drža komunikacija med notranjim svetom (*Innerwelt*) in najbližjim okoljem (*Umwelt*), ki se potem izraža v okolico (*Umgebung*). Impulze dobiva od zunaj in iz notranjih vzgibov. Buber bi tej notranji dinamiki rekel odnos Jaz-Jaz. Trstenjak bi morda iskal smer iz dvoumja ekološke psihologije: od človeka v okolje ali iz okolja v človeka. O obojestranskosti še ni razmišljal. (1984, 15) Drža je torej potrebno aktivno notranje razpoloženje, v etičnem odnosu pa imanentna naklonjenost zunanjemu svetu. Da je potrebna drža in da ne zadostuje le razmišljanje ali čutenje (npr. do sočloveka ali ostale narave), nam kažejo dosedanji poskusi reševanja okoljske in splošne globalne krize, ki so nemalokrat uspešni le po merilih, ki si jih izberejo izvajalci, na izboljšanje odnosa pa morda sploh ne vplivajo.

SKLEP – EKOLOŠKI DIALOG V KATOLIŠTVU

Katolištvo v najožjem pomenu besede predstavlja latinsko Cerkev rimskega obreda. Izvorno katoliškost pomeni vesoljnost, vseskupnost, svetovno celovitost – in to v verskem smislu za vero, ki je univerzalna, splošna. *Laudato si* ne skriva povezav v smislu ekumenizma – ne le verskega, ampak tudi družbenega, kakršnega si je zamišljal že Solovjov, ki je ozna-

njal »aktivno medsebojno sodelovanje človeštva pri duhovni preobrazbi zemeljskega življenja«. (Sutton, 1988, 152)

Papež Frančišek z okrožnico *Laudato si* smelo začrta široko paleto predlogov rešitev, ki niso ekološka v izvirnem ali družbenem smislu, ampak se vse osredotočajo na odnos človeka oziroma človeštva do narave. (Nagle, 2015) Mnoge od teh rešitev so tudi kategorično drugačne od rešitev, ki smo jih bili doslej vajeni na področju okoljevarstva oziroma varovanja narave. Predvsem gre za premik iz zunanjih, tehnoloških in tehnicističnih rešitev (16; 26; 31; 58–61) v človekov notranji vzgib, ki združuje razum in čutenje. Gre torej za premik v človekovi miselnosti oziroma načinu vrednotenja, in sicer k etični drži, ki jo je človek po svoji notranji naravi sposoben in ki se kot subjekt ne ozira na tip objekta, ampak je pri njej bistvena imanentna naklonjenost do ne-sebe. To velja tako za odnos do obrobnih, revežev in tretjega sveta kot tudi za sobitja ter celotno bližnjo ali globalno naravo – ne glede na njihovo drugačnost, celo ne glede na njihovo, vsaj navidezno, nezmožnost komunikacije in dialoga. Pri vseh teh odnosih vsak udeleženec ohranja in naprej razvija svoje vrojene lastnosti. Po *Laudato si* za dialog ni več najbolj pomembno, da mi sogovornik odgovarja v mojem jeziku, ampak sem jaz tisti, ki s svojo držo odpiram dialog ne glede na govorico sogovornika. Odslej ni več najpomembnejše, da mi moje etično obnašanje nekdo vrača z enako humano »etiko« ali vsaj transcendentno – npr. v nebesih, kot to poznamo iz filozofije, verskih nauk ali osebnega čutenja. Nova etika je v moji notranji drži do vsega okrog mene povsem prizemljena v prostorsko-časovni tubitnosti. Celovitosti pristopa se torej sploh ne moremo izogniti, saj je že tu.

Papež Frančišek je v okrožnici *Laudato si* četrto poglavje napovedal z naslednjimi besedami:

Glede na to, da je vse tesno prepleteno med seboj in da sedanji problemi zahtevajo pogled, ki upošteva vse vidike svetovne krize, predlagam, da bi se zdaj pomudili pri razmišljanju o različnih sestavinah celostne ekologije, ki seveda zajema posameznika in družbo. (75)

Poglavje ima naslov »Celostna ekologija«. Čeprav besedilo napoveduje »sestavine«, ki jih bo okrožnica obravnavala, v bistvu napoveduje sestavljanje, integriranje. Stvarstvo ni se-stavljanje iz ustvarjenih objektov, ampak celovitost procesov, gibanja, komunikacije in dialoga, s katerim se vzdržuje dinamično ravnovesje, ki je obstoj. Papeževa ekologija poteka v stalnem dialogu med naravo in človekom ter izhaja iz notranje človekove drže. *Laudato si* tako prinaša novo dimenzijo v dialogu celotnega sveta, ki jo lahko imenujemo *diáio kolογία καθολικός*, katoliška dia-eko-logija.

REFERENCE

Aparecida. 2007. General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean – Concluding Document. Aparecida, Sao Paulo.

Bertalanffy, Karl Lurwig von. 1945. Zu einer allgemeinen Systemlehre. Blätter für deutsche Philosophie – Zeitschrift für Deutschen Philosophischen Gesellschaft 1945, št. 3/4. Navedba po: *Biologia Generalis* 19 (1949), 139–164. Wien: Springer-Verlag.

Buber, Martin. 1983. *Ich und Du* (11., durchgesehene Auflage). Heidelberg: Lambert Schneider.

Dawkins, Richard. 2006. *Sebični gen*. Prev. Nikolaj Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Dimitrios, Ecumenical Patriarch. 1989. Message by H. A. H. Dimitrios upon the Day of Prayer for the Protection of Creation. Prot. No. 629, 01.09.1989. <https://www.patriarchate.org> (15. marca 2016).

Edenhofer, Ottmar et al. 2012. *Climate Change, Justice and Sustainability Linking Climate and Development Policy*. Springer.

Fairweather, Rory Edward. 2013. *Martin Buber's ecophenomenology: unturned ground in environmental ethics*. Master thesis. Glasgow: University of Glasgow.

Globokar, Roman. 2002. *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*. Roma: Editrice pontificia Universita Gregoriana.

Globokar, Roman. 2003. Aktualnost Schweitzerjeve etike. *Tretji dan* 32, št. 6/7, 49–55.

Globokar, Roman. 2012. Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben als Grundlage für eine globale Ethik. *Synthesis philosophica* 53, št. 1, 31–50.

Grad-luga, Iulia. 2012. *Filosofia dialogului și criza comunicării in gandirea lui Martin Buber*. Teză de doctorat. Cluj-Napoca: Universitatea Babeș, Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie.

Haeckel, Ernst H. P. A. 1866. *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanische Begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*. I: Allgemeine Anatomie der Organismen; II: Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen. Berlin: Georg Reimer.

Hlebš, Jože. 2001. *Kozmos, evolucija, življenje*. Celje: Mohorjeva družba.

Jablonka, Eva; Lamb, Marion J. 2005. *Štiri razsežnosti evolucije – genetska, epigenetska, vedenjska in simbolna raznolikost v zgodovini življenja*. Prev. Nikolaj Pečenko. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.

Jerman, Igor; Štern, Artur. 1996. *Gen v valovih – porajanje nove biologije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Kirn, Andrej. 2004. *Narava – družba – ekološka zavest*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Katekizem Katoliške cerkve. 1993. Rim/Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Lim, Alvin Cheng Hin. 2001. *Buberian Environmentalism*. A Thesis Submitted for the Degree of Master of Arts. Singapur: National University of Singapore, Department of Philosophy.

Maček, Jože. 2013. *Ali je judovsko-krščansko izročilo krivo za sedanjo ekološko krizo?* Tretji dan 42, št. 5/6, 53–61. Ljubljana.

Maturana, Humberto; Varela, Francisco. 1980. *Autopoiesis and Cognition*. Boston: Boston University Press.

Maturana, Humberto; Varela, Francisco. 1984. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Maturana, Humberto. 1987. Everything is said by an observer, 65–82. V: *Gaia, a Way of Knowing*. W. Thompson, ur. Great Barrington: Lindisfarne Press.

Meserve, Harry C. 1966. Buber, Schweitzer, Tillich. *Journal of Religion and Health* 5, št. 1, 3–6.

Morris, Stephen G. 2015. *Science and the End of Ethics*. G. Palgrave Macmillan.

Nemeth, Thomas. 2015. Preface to the Second Edition, LI. V: *Vladimir Solov'ev's Justification of the Moral Good*. T. Nemeth, ur. Springer.

Odum, Eugene P. 1975. *Ecology, the link between the natural and the social sciences*, second edition. Holt: Rinehart and Winston.

Preston, Christopher J.; Wayne, Ouderkirk, ur. 2007. *Nature, Value, Duty, Life on Earth with Holmes Rolston III*. Springer.

Regan, Tom. 2001. *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Roman & Littlefield Publishers.

Rolston, Holmes III. 1975. Is There an Ecological Ethic? *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 18, št. 2, 93–109.

Rolston, Holmes III. 1990. Biology and philosophy in Yellowstone. *Biology and Philosophy* 5, 241–258.

Rolston, Holmes III. 1991. *Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World*. V: *The Broken Circle: Ecology, Eco-*

nomics, Ethics. F. Herbert Bormann, Stephen R. Kellert, ur. New Haven: Yale University Press.

Rolston, Holmes III. 2006. Intrinsic Values on Earth: Nature and Nations. V: Environmental Ethics and International Policy, 47–67. Henk A. M. J. ten Have, ur. Pariz: United UNESCO.

Rolston, Holmes III. 2012. A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth. New York: Routledge.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1797. Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Dostopno na: <http://www.zeno.org> (15. marca 2016).

Schellnhuber, Hans Joachim. 2015. Common Ground – The Papal Encyclical, Science and the Protection of Planet Earth. Potsdam Institute for Climate Impact Research, Germany, 18. junija. www.pik-potsdam.de (17. februarja 2016).

Schweitzer, Albert. 1923. Kultur und Ethik. Munchen: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Schweitzer, Albert. 1931. Aus meinem Leben und Denken. Fischer Bucherei.

Singer, Peter. 2008. Praktična etika. Prev. Gregor Cerjak, Sebastjan Vörös. Ljubljana: Krtina.

Solovjov, Vladimir Sergejevič. 1894. Opravdanje dobra. Dostopno na: <http://filosof.historic.ru> (12. februarja 2016).

Solovjov, Vladimir Sergejevič. 2000. Duhovne osnove življenja. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo SKAM.

Sutton, Jonathan. 1988. *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment*. New York: St. Martin's Press.

Tarman, Kazimir. 1992. *Osnove ekologije in ekologija živali*. Ljubljana: DZS.

Tarman, Kazimir. 2013. Jakob Johann von Uexkull – opazovalec in razlagalec življenja. *Proteus* 75, št. 6, 261–267.

Teilhard de Chardin, Pierre. 1955. *Le phenomene humain*. Pariz: Seuil.

Toth, Cvetka. 2008. *Hermenevtika metafizike: metafiika – materializem – etika – utopija*. Ljubljana: Društvo 2000.

Trstenjak, Anton. 1975. *Ekološka psihologija – Problemi in perspektive*. Ljubljana: ČGP Delo.

Trstenjak, Anton. 1992. *Pet velikih*. Ljubljana: Slovenska matica.

Truhlar, Vladimir K. 1967. *Pokoncilski katoliški etos*. Celje: Mohorjeva družba.

Uexkull, Jakob von. 1909. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Verlag Julius Springer.

Weizsacker, Carl F. von. 1967. I-Thou and I-It in the Contemporary Natural Sciences. V: *The Philosophy of Martin Buber. The Library of Living Philosophers, Volume XII*, 603–607. Arthur Schilpp, Maurice Friedman, ur. La Salle: Open Court Publishing Company.

White, Lynn Jr. 1966/1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science, New Series* 155, št. 3767, 1203–1207.

Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Worster, Donald. 1994. *Nature's Economy – A History of Ecological Ideas (Second Edition)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yanai, Itai; Lercher, Martin. 2016. *The Society of Genes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Zimmerman, Michael. 2016. *Ecology's Debt to Holmes Rolston III. V: Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*. Sam Mickey, Adam Robert, Sean Kelly, ur. SUNY Press.

Ženko, Zdenka; Mulej, Matjaž; Mulej, Nastja; Hrast, Anita. 2013. Solving the economic crisis with (requisitely) holistic approach and (ethics of) interdependence. *Business Systems Review* 2, št. 2: 10–35. Special Issue – Selected Papers of the 1st Business Systems Laboratory International Symposium. Valencia: Universitat de València.

UDK: 272-732.2-284:27-675
izvirni znanstveni članek

Jan Dominik Bogataj

magistrski študent teologije,
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

EKSISTENCIALNI EKUMENIZEM V LUČI
KOZMOLOGIJE OKROŽNICE *Laudato si*

IZVLEČEK: Okrožnica *Laudato si* predstavlja enega največjih uspehov uresničitve ideje t. i. eksistencialnega ekumenizma, ki v ospredje postavlja dialog med krščanskimi Cerkvami z namenom aktivnega posredovanja nauka glede konkretnih, eksistencialnih problemov človeka, človeštva in okolja. Pri tem gre odločilna zasluga carigraskemu ekumenskemu patriarhu Bartolomeju, ki je nadaljeval tradicijo ekumenskega patriarhata na področju ekologije, okoljevarstva in t. i. teologije ohranjevanja stvarstva. Velik idejni delež k zasnovi papeževe okrožnice je prispevala ravno pravoslavna misel – trdno utemeljena v kozmološko-liturgičnem pogledu na človeško eksistenco in na asketski tradiciji, ki kliče k odgovornemu etičnemu ravnanju, na ovrednotenju vloge človeka kot duhovnika stvarstva ter teološkem konceptu okoljskega greha.

JEL KLASIFIKACIJSKA KODA: Z12

KLJUČNE BESEDE: eksistencialni ekumenizem, ekologija, religija, pravoslavna teologija, kozmologija, *Laudato si*, ekumenski patriarhat

EXISTENTIAL ECUMENISM
IN THE LIGHT OF COSMOLOGY
IN THE ENCYCLICAL *Laudato si*

ABSTRACT: Encyclical *Laudato si* represents one of the greatest successes among the actualisations of the idea of the so-called existential ecumenism which puts emphasis on the dialogue between Christian Churches with the purpose of active transferring of the doctrine about concrete, existential problems of every human person, mankind and environment. Crucial contribution was made by the Ecumenical patriarch Bartholomew who is continuing the tradition of Ecumenical patriarchate on the field of ecology, environmentalism and theology for the conservation of creation. The Orthodox thought – which is strongly rooted in the cosmological-liturgical view on the human existence, on ascetic tradition with its call for responsible ethical behavior, on valuing of the role of man as a priest of creation and on the theological concept of ecological sin – has contributed an integrative part to the encyclical.

JEL CLASSIFICATION CODE: Z12

KEY WORDS: existential ecumenism, ecology, religion, orthodox theology, cosmology, *Laudato si*, Ecumenical patriarchate

UVOD

Nekega dne je puščavski oče nagovoril staro, črno, posušeno drevo: »Govôri mi o Bogu!« In drevo je vzcvetelo. (Pelicon, 2016, 1) Anekdota razkriva resnico, da je tesna povezanost med religijami, posebej krščansko tradicijo, in razumevanjem stvarstva oziroma okolja organska že od samih začetkov zgodovine. Kozmologija se je ob stiku s krščansko mislijo oplemenitila z novim zavedanjem vrednosti okolja in tako do danes ostaja neločljivo povezana z religioznim. Okoljska kriza, s katero se soočamo v sodobnosti, zahteva jasen in povezan odgovor znanosti, tehnologije, ekonomije in politike, nič manj pa tudi duhovno refleksijo ter odgovore, ki jih ponujajo, slutijo in razbirajo različne religiozne tradicije.

Potreba po medreligijskem dialogu se kaže na celotni civilizacijski ravni. Različna verstva tudi sama v sebi, sicer z različno intenziteto in pozornostjo, čedalje bolj ugotavljajo, da so kot varuhi bogatega izročila odgovorna in dolžna posredovati svoj delež k skupnemu razumevanju okolja ter skrbi zanj. Na vsa ta vprašanja skuša odgovarjati tudi okrožnica papeža Frančiška *Laudato si*, ko spodbuja verstva,

da se začnejo med seboj pogovarjati o skrbi za naravo, o zaščiti revežev, o vzpostavitvi mreže medsebojnega spoštovanja in bratstva. Nujen je tudi dialog med samimi znanostmi, ker se navadno vsaka zapira v okvire svojega izražanja. Specializacija vodi v osamo in v absolutizacijo lastne vednosti. Potreben je tudi odprt dialog med različnimi ekološkimi gibanji. Resnost ekološke krize od vseh nas zahteva, da mislimo na skupno dobro in vztrajamo na poti dialoga, ki terja potrpežljivost, odpovedovanje in velikodušnost z neprestano mislijo: »resničnost je nad idejo«. (Franciscus, 2015, 104)

Eksemplaričnost omenjene okrožnice na področju razumevanja dialoga postaja čedalje bolj prepoznavna. Zlasti ekumenski vidik organskega prepletanja različnih krščanskih tradicij in napajanja iz virov različnih Cerkva lahko predstavlja navdih ter vzor za vzpostavljanje širšega dialoga med znanostmi, religijami in gospodarstvom. Pred velikimi svetovnimi problemi človeštva se zdijo razlike med krščanskimi Cerkvami minorne. Eksistencialni ekumenizem pa pomeni aktivno zavzetost za skupno reševanje socialnih, okoljevarstvenih in drugih temeljnih vprašanj človeštva, ki prevzema jo osrednjo vlogo v ekumenskih odnosih. (Spadaro, 2015c; Chrissyavgis, 2009; Kelly, 2015; Araque, 2015)

TEOLOŠKI TEMELJI EKSISTENCIALNEGA EKUMENIZMA

Razumevanje razmerja med ekologijo in religijo je ključno za pravilno delovanje na obeh področjih.¹ Že sama etimologija besed »ekologija« in »ekumenizem« nam razkriva zanimivo medsebojno povezanost. *Ekologija* izhaja iz grških besed o *κοσ* in *λογία*, kar skupaj pomeni misel, pomen oziroma preučevanje hiše/dóma/stanovanja. Podnaslov *Laudato si* – »Okrožnica o skrbi za skupni dom« – razumeva pojem ekologije v izvornem in ne slabšalno zaznamovanem kontekstu. Zemljo označuje za skupni dom vseh prebivalcev in s tem odkriva kozmološko razsežnost ekologije. Pojem *ekumenizem* pa izhaja iz grške besede o *κοιμῆνῃ*, ki je pomenila ves takrat poznani oziroma naseljeni svet. Že na nicejskem koncilu leta 325 je pridevnik *ekumenski* postal označevalec za

1 Zbornik, ki obširneje obravnava omenjeno tematiko: Gottlieb, Roger, ur. 2006. *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press.

celoten zbor škofov, ki so prihajali iz različnih delov sveta. Ta dva pojma etimološko povezuje grški glagol ο κέω (stanujem, prebivam, gospodarim, vladam, naseljujem), kar napeljuje k utemeljitvi celotnega sveta kot organske povezanosti v celoto. Svet, ki je razumljen kot naš »skupni dom«, zahteva tudi naš skupni pristop k reševanju težav.

Holistično dojetje vsega ustvarjenega v krščanskem smislu izhaja iz bibličnega razumevanja stvarstva. Vidnemu svetu nasprotna je božja lastnost temeljne enosti, enotnosti, ki utemeljuje tudi nevidno enotnost sveta (prim. Iz 6,3). Vidni naravni svet in človeška družba sta povezana z nevidnim božjim prostorjem preko večne zaveze (prim. Iz 24,5), kar pomeni, da je s tem združeno časno in večno, človeško in božje, materialno in izvorno. Pravičnost je torej način izvrševanja človeške poklicanosti, da bi kot celota skrbel za stvarstvo. (Barker, 2008, 196; prim. 1 Mz 1,26)

Tudi patristična misel je zaznamovana s to temeljno enotnostjo stvarstva, ki kliče po enotnem človeškem odgovoru. Maksim Spoznavalec je ta uvid v svoji *Mistagogiji* izrazil takole:

Bog namreč vse stvari, ki jih je z neskončno močjo ustvaril in privedel v bit, ohranja in vodi skupaj in obkroža, previdnostno povezuje med seboj in s Seboj tako zgolj umu dostopne kot čutne stvari. Tudi tiste stvari, ki so med seboj po naravi odmaknjene, mogoče zadržuje pri sebi kot Vzroku, Počelu in Smotru/Koncu in jim prek enovite sile navezanosti Nase kot na Počelo daje, da se navežejo ena na drugo. Tako tudi sveta božja Cerkev prav na tak način glede nas udejanja isto kot Bog, seveda le kot posnetek/ikona v razmerju do Prapodobe. (Maksim Spoznavalec, 2000, 205)

Cerkev ima tako nalogo, da v svoji notranji edinosti, kolikor more, deluje v smeri združevanja naporov za doseg zedinjenega sveta, to je tudi okoljsko bolj osvečenega.

Drugi vatikanski koncil, ki je, zlasti z *Odlok o ekumenizmu*, nasploh odprl poti dialoga z različnimi krščanskimi Cerkvami in ostalimi religijami, zagovarja klasično stališče in v ospredje postavlja vzpostavitev cerkvene edinosti. »"Ekumensko gibanje" pomeni dejavnosti in pobude, nastale v skladu z različnimi potrebami Cerkve in časovnimi okoliščinami z namenom, da bi pospeševale edinost vseh kristjanov.« (Koncilski odloki, 2004, 237) Kljub temu istočasno že podaja zametke tistega t. i. angažiranega dela ekumenskega prizadevanja, ki se ne osredotoča zgolj na cerkvene strukture, temveč zaradi zavedanja bogastva tradicije želi nasloviti tudi probleme, ki zadevajo vse ljudi. »Z dialogom pridejo skupnosti do močnejšega sodelovanja pri vsakovrstnih nalogah, nanašajočih se na skupni blagor, kakor to zahteva sleherna krščanska vest.« (237) Nadalje *Odlok o ekumenizmu* še natančneje opredeli možnosti tega sodelovanja:

Ker se v današnjem času na široko uveljavlja sodelovanje na socialnem področju, so prav vsi ljudje poklicani k skupni dejavnosti, še bolj tisti, ki verujejo v Boga, najbolj pa vsi kristjani. To velja tako za pospeševanje prave cenitve dostojanstva človeške osebe, za krepitev miru, za uveljavljanje evangelija v socialnih vprašanjih, za gojitev znanosti in umetnosti v krščanskem duhu, kakor tudi za uporabo vseh vrst pripomočkov zoper naloge našega časa, kakršne so lakota in nesreče, nepismenost in revščina, stanovanjska stiska in neenaka razdelitev dobrin. Pri tem sodelovanju se vsi, ki verujejo v Kristusa, morejo zlahka naučiti, kako se je mogoče med seboj bolje spoznati in se više ceniti in kako se pripravlja pot do edinosti kristjanov. (243–244)

Najnovejši uradni katekizem katoliške Cerkve povzema nauk drugega vatikanskega koncila in za ustrezno odgovarjanje na poziv po obnovljeni edinosti med drugim zahteva »sodelovanje med kristjani na raznih področjih služenja ljudem«. (Katekizem, 1993, 231) Okrožnica *Laudato si* je tako razumljena v novi luči – ekumensko prizadevanje za iskanje ustreznih rešitev glede aktualnih vprašanj v družbi pomeni najprej služenje ljudem.

KATOLIŠKA CERKEV IN EKUMENSKI PATRIARHAT:
SODELOVANJE NA PODROČJU EKOLOGIJE

Polno uresničitev navedenih ciljev lahko zremo v okrožnici *Laudato si*, ko že v uvodu papež Frančišek omenja, da je okrožnica sad plodnega ekumenskega dialoga: »Ne smemo zanemariti, da so tudi zunaj katoliške Cerkve druge krščanske Cerkve in občestva – kakor tudi druga verstva – razvile tenkočutno skrb in dragoceno razmišljanje o vprašanjih, ki so pri srcu nam vsem.« (8)

Pri tem posebej omenja ekumenskega patriarha Bartolomeja, ki je tudi v svetu znan po zavzemanju za ekološke probleme.² Ob njegovih govorih se papež navdihuje, ko gre

- 2 Zanimiva je tudi primerjava z drugimi pravoslavnimi Cerkvami in njihovo (ne)zavzetostjo za sodelovanje pri reševanju okoljskih problemov. Prim. Fajfer, Lukasz; Rimestad, Sebastian. 2010. The Patriarchates of Constantinople and Moscow in a global age: a comparison. *International Journal for the Study of the Christian Church* 10, št. 2–3 (The Orthodox Church in Contemporary Contexts): 211–227. Za pregled Evropskih ekumenskih zborovanj (Basel, Gradec, Sibiu) v povezavi z okoljevarstvom gl. Valič, Jakob. 2015. *Okoljska problematika na evropskih ekumenskih zborovanjih* (Basel, Gradec, Sibiu). Diplomsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta. Gl. tudi: Spadaro, 2015b. Intervista al Patriarca ecumenico Bartolomeo I. *La Civiltà Cattolica* 2015, št. 2: 3–16.

za potrebo nas vseh po kesanju nad svojim lastnim slabim ravnanjem s planetom, po priznanju greha proti stvarstvu. (8) Istočasno papež, sledeč Bartolomeju, povzema tudi ključno vlogo etičnih in duhovnih korenin okoljskih težav, kar nas vodi k spremembam v človeku samem, k poti od porabe k odpovedi, od pohlepa k velikodušnosti, od potrate k delitvi z drugimi. Omenja tudi patriarhove besede o srečevanju božjega in človeškega v najmanjših odtenkih scela stkane obleke božjega stvarstva, celo v najmanjšem drobcu prahu našega planeta. (9; Chryssavgis, 2015, 1)

Sodelovanje med katoliško Cerkvijo in ekumenskim patriarhatom na področju ekoloških vprašanj sega vse do 7. decembra 1965, ko sta papež Pavel VI. in patriarh Atenagora v skupni izjavi postavila temelje ekumenskega dialoga in medsebojnega spoštovanja. Posebno zavzetost na kozmološkem in ekološkem področju je razvijal njegov naslednik, patriarh Dimitrij I. Bil je eden izmed sopedpisnikov *Asiške deklaracije o človeštvu in naravi*, ki je nastala kot skupen poziv vseh svetovnih verskih voditeljev, znotraj katere ima veliko težo ekumenska izjava krščanskih Cerkva. Patriarh Dimitrij se je med največje akterje na področju ekumenske ekologije zapisal s tem, ko je leta 1989 razglasil 1. september za dan molitve za stvarstvo. Od leta 1989 ekumenski patriarh vsako leto za ta dan izda tudi posebno sporočilo na temo stvarstva.³ Ob tej priložnosti je dal napisati tudi liturgična

3 Vsa besedila na temo odnosa do stvarstva, ki sta jih pripravila patriarha Dimitrij in Bartolomej (okrožnice, sporočila, nagovori, izjave, intervjuji, komentarji), so zbrana v knjigah: Chryssavgis, John. 2009. *Cosmic grace + humble prayer: The ecological vision of Green Patriarch Bartholomew*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company; Chryssavgis, John. 2012. *On Earth as in heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press.

besedila za novoustanovljeni praznik – pripravil jih je menih s svete gore Atos, znani pisec himen Gerasimos iz skita svete Ane – z naslovom: *Molitvene prošnje našemu Bogu in Odrešeniku Jezusu Kristusu, ki ljubi človeštvo, za okolje in blagor vsega stvarstva*. Iz besedil veje kozmološka zavest temeljne povezanosti vsega človeštva med seboj in s stvarstvom.

Kristus Rešitelj, Človekoljubeč, ki si vzpostavil vse stvari v bivanje iz nič in si z neizrekljivo modrostjo vsaki stvari namenil, da stremi proti cilju, ki si ga določil v začetku; ker si močan, blagoslovi vse stvarstvo, ki si ga oblikoval. (Office of supplication, 1992)⁴

Liturgija vzgaja tudi zavedanje o človeškem grehu proti stvarstvu, kar je eden izmed temeljnih poudarkov pravoslavne kozmološke teologije.

Nevarnosti, kazni in uničenje visijo nad nami, Gospod, zaradi mnogih naših odklonov, ko smo grešili, se oddaljili daleč od tebe in smo v nevarnosti propada. Reši nas, Gospod, pred nevarnostmi, ki nam grozijo in vzdržuj celotno zgradbo sveta nepoškodovano; o, Človekoljubeč! (ibid.)

Liturgična besedila vabijo tudi k pokori in ekološkemu sprebrenjenju: »Oddaljili smo se, Gospod, in zapustili tvojo božjo postavo, zato te rotimo: Daj nam novo možnost v življenju!« (ibid.) Budijo tudi osebno etično zavest in ozaveščajo o tesni soodvisnosti med našimi osebnimi ravnanji ter posledicami, ki jih zaradi organske povezanosti čutijo ljudje okoli nas in vse stvarstvo.

4 Slovenski prevod je iz angleškega jezika opravil avtor pričujočega članka.

Naj mi, ki skrbimo za pravo vero, darujemo Gospodu čistost življenja in sijaj naših ravnanj, da bi bili obvarovani onesnaževanja vseh vrst, ki onesnažujejo celoten svet in predstavljajo grenko in bolečo smrt za vse konce zemlje. Vsega tega obvaruj naše bivanje, Gospod, po svoji vsemogočni moči. (ibid.)

Največje delo pa zagotovo opravlja patriarh Bartolomej, ki je v svetu znan tudi kot »zeleni patriarh«. (Nantsou, 2009; Gschwandtner, 2010) Med te aktivnosti spada priprava mednarodnih ekoloških konferenc, organiziranje mednarodnih okoljskih simpozijev, ustanovitev Ekološkega inštituta Halki, vzgoja duhovnikov za čut do odgovornega ravnanja s stvarstvom, sodelovanje z organizacijo World Wildlife Fund itd. Posebej odmevni so bili t. i. Ekološki seminarji Halki, ki so potekali v organizaciji Ekumenskega patriarhata ter Teološke šole Halki in so združevali znanstvenike, teologe, okoljevarstvenike in cerkvene voditelje v skupnem iskanju rešitev za probleme, povezane z okoljem. Leta 1994 je bila tema okolje in verska vzgoja, leta 1995 okoljska etika, leta 1996 komunikacija in okolje, leta 1997 okoljska pravičnost, leta 1998 okolje in revščina. (Chryssavgis, 2007, 12–13)

Verjetno največjo prepoznavnost pa si je ekumenski patriarh pridobil s pripravo sedmih mednarodnih, interdisciplinarnih in medreligioznih simpozijev, ki jih je organiziral Odbor za religijo in znanost, ustanovljen leta 1994 pri Ekumenskem patriarhatu pod vodstvom znanega metropolita iz Pergama, Johna (Ioannisa) Zizioulasa. Prvi simpozij z naslovom »Razodetje in okolje« je potekal leta 1995 na Egejskem morju, drugi z naslovom »Črno morje in kriza« leta 1997 na Črnem morju, tretji je nosil naslov »Donava – reka življenja«, četrti, ki je potekal leta 2002, je govoril o Jadranskem morju in njegovih ekoloških problemih, peti je leta 2003 potekal na Baltiku, šesti, ki je potekal leta 2006, je nosil naslov »Amazon-

ka – vir življenja«, sedmega, z naslovom »Arktično morje in nevarnost globalnega segrevanja«, pa so pripravili leta 2007. (Chryssavgis, 2007, 13–14; Nantsou, 2009, 242–245)

Patriarh Bartolomej je 10. junija 2002 s papežem Janezom Pavlom II. izdal *Skupno deklaracijo o okoljski etiki*. V njej sta oba podpisnika izrazila svoj poziv k »dobremu za vse ljudi in k skrbi za stvarstvo«. (Janez Pavel II, Bartolomej, 2002) Močno sta poudarila, da zaradi zaskrbljenosti spričo številnega nasilja, lakote, revščine in bolezni ne moreta molčati ob problemih, kot so »negativne posledice za človeštvo in vse stvarstvo«, ki so rezultat nebrzdanega ekonomskega in tehnološkega razvoja. (ibid.) Njuna interpretacija izvirnega greha gre v smer »porušenja izvirne harmonije stvarstva«, ki se nahaja v napačnem razumevanju vloge človeka. (ibid.) Veselita se čedalje večjega »ekološkega zavedanja, ki pa mora voditi do praktičnih programov in pobud«. (ibid.) Poudarila sta, da je spoštovanje do stvarstva tesno povezano s spoštovanjem do človeškega življenja, kar gre z roko v roki. (ibid.) Posebna vloga kristjanov je v trudu za moralne vrednote in vzgoji ekološke zavesti, kar ne pomeni nič drugega, kot odgovornost do sebe, drugih in do stvarstva. (ibid.) Kot rešitev pa podajata moralno in duhovno prenavo: pot spokornosti in prenovljen pogled nase, na druge in na svet okrog nas. Gre za notranjo sprememba srca, ki bo vodila k spremembi vzorcev potrošnje in proizvodnje. Skupaj s tem kličeta k novi etiki, k novemu pristopu in k novi kulturi, ki harmonično povezuje tri elemente: človeka kot središče stvarstva, Boga kot stvarnika in ustvarjeni svet, ki zahteva odgovorno ravnanje. Izpostavljata nekaj etičnih ciljev: 1. razločevati možnosti delovanja z mislijo na prihodnje rodove človeštva; 2. odprtost pravim vrednotam, ki temeljijo na naravnem pravu in ki naj podpirajo vsako človeško kulturo; 3. konstruktiven način

uporabe znanosti in tehnologije, ki mora pred očmi vedno imeti človeka, skupno dobro in notranji smoter stvarstva; 4. zahteva po solidarnosti in ponižnosti, kar zadeva oblastništvo nad ustvarjenim svetom; 5. upoštevanje različnih pogledov in odgovornosti, ki pa jim je skupno to, da mora vsakdo prispevati svoj delež k skrbi; 6. mirno iskanje sožitja tudi v nestrinjanju, da bi brez gospodovalnosti lahko potekal plodovit dialog. (ibid.) Izjavo zaključita s spodbudno mislijo in pozivom vsem ljudem: »Ni še prepozno. Božji svet ima izredne spodobnosti, da se spet vzpostavi kot zdrav. Znotraj ene generacije lahko usmerimo svet k lepi prihodnosti za naše zanamce. Naj ta generacija začne sedaj, z božjo pomočjo in blagoslovom.« (ibid.)

Drug pomemben tovrstni dokument je *Skupna deklaracija papeža Frančiška in ekumenskega patriarha Bartolomeja I.*, ki sta jo 25. maja 2014 razglasila med skupnim romanjem v Jeruzalem ob petdeseti obletnici srečanja med Pavlom VI. in Atenagoro. V njej ponovno dobi pomembno vlogo zavzemanje za prihodnost človeštva, ki »je odvisno od tega, kako preudarno, zavzeto in pravično varujemo dar stvarstva, ki nam ga je naš Stvarnik zaupal«. (Frančišek, Bartolomej, 2014) Oba sta se tudi opravičila za vso napačno ravnanje do planeta, ki je »greh pred očmi Boga«. (ibid.) Poudarila sta »odgovornost in obvezo po spodbujanju smisla človečnosti, da bi lahko začutili potrebo po spoštovanju stvarstva in ga varovali s skrbjo«. (ibid.) Poziv vsem ljudem dobre volje zaključita z željo, da bi »premislili načine življenja in zaživelij manj potrošniško ter bolj varčno, z manj pohlepa in več dobrodelnosti za zaščito božjega sveta in v blagor njegovega ljudstva«. (ibid.)

SADOVI EKSISTENCIALNEGA EKUMENIZMA
v *Laudato si*

Edino formalna analiza procesov dialoga lahko *ipso facto* privede do vsebinske analize, na podlagi katere lahko opazimo nekatere prvine plodne sinteze. Začrtajo se nam paradigme, ki nosijo v sebi tako zelo nasičeno bogastvo vsebine, da jih različne tradicije – sicer preko različnih zgodovinskih, lingvističnih in formalnih okvirjev – zaznavajo in izražajo podobno.

TEOLOGIJA OHRANJANJA STVARSTVA

Izvirni poudarek pravoslavne kozmologije je v dajanju pomena vejam teologije, ki se ukvarjajo s samim stvarstvom, v tej zvezi pa tudi z ekološkim gledanjem na stvarstvo. Eksistencialna potreba po odgovoru na pereča vprašanja človeštva tako sinhrono in recipročno vznika hkrati z bolj klasičnimi načini teološkega razmisleka o Stvarniku, stvarstvu in človeku. Podobno lahko s poglobljenim poudarkom to tendenco opazimo tudi v zahodni tradiciji, v najnovjšem času z okrožnico *Laudato si*, ki prav tako skuša združevati »teološke in filozofske refleksije o položaju človeštva in sveta, ki pa lahko zvenijo enolično in odmaknjeno, če se jih ne lotimo s primerjavo, kaj novega prinašajo sedanje razmere v zgodovino človeštva«. (15)

V tem oziru posebno spodbudo predstavlja lik in sporočilo sv. Frančiška Asiškega, ki pomeni nekakšen most med Zahodom in Vzhodom⁵, tudi glede teologije (ohranjanja)

5 O tej temi podrobno govori monografija: Bejan, Silvestro. 2007. San Francesco d'Assisi nelle riscritture di alcuni ambienti ortodossi. Padova: Messaggero di sant'Antonio. Gl. tudi: Horan, Danel P. OFM. 2015. Franciscan character of *Laudato Si'*. America magazine, 18. junija. <http://americamagazine.org/issue/franciscan-character-laudato-si> (26. marca 2016).

stvarstva. Njegov zgled bratstva do vsega ustvarjenega navdihuje tudi mnoge neverne (9) in pripadnike drugih verstev. »Bil je mistik in romar, ki je živel v preprostem in čudovitem sozvočju z Bogom, z ljudmi, z naravo in s samim seboj.« (9) Papež ga s tem postavlja za simbol teologije stvarstva, ki mora biti nujno tudi eksistencialno udejanjena.

GREH PROTI OKOLJU

Pojem t. i. »ekološkega/okoljskega greha« v sodobni diskurz prav tako uvaja pravoslavna teologija.

Pravo razmerje med človeštvom in svetom oziroma naravnim okoljem je bilo porušeno z izvirnim grehom, tako na zunaj kot na znotraj – to razrušenje je greh. Cerkev mora sedaj predstaviti tudi svoje učenje o ekološkem grehu. Spokoriti se moramo in popraviti škodo, ki smo jo naredili naravi kot posamezniki in kot družba. To mora priti v zavest vsakega kristjana, ki skrbi za svoje odrešenje. (Zizioulas, 2015)

Okoljski greh je tudi posledica individualizma in poleg odnosa do Boga rani naš odnos do bližnjega. Nadalje rani odnos do naših zanamcev, saj škoduje prihodnosti in prihodnjim generacijam. Učenje o grehu proti okolju v svojo okrožnico vključuje papež Frančišek, ko navaja patriarha Bartolomeja: »Zločin proti naravi je zločin proti nam samim in greh proti Bogu.« (8)

DUHOVNA DIMENZIJA OKOLJSKEGA PROBLEMA

Rešitev za ta porušeni človekov odnos do stvarstva se zopet kaže v primeru, ko preko dialoga med različnimi tradicijami zremo možne rešitve. Ekološko spreobrnjenje, ki je sad

ekološke duhovnosti, kot jo predlaga papež, je navzoče tudi v misli krščanskega Vzhoda pod pojmom askeza. Govorimo lahko o neke vrste ekološkem asketizmu, ki vabi k pozornosti do okolja. »Askeza je neprijetna ideja v današnji kulturi, ki gleda le na srečo, napredek, kapital in potrošnjo,« pravi pravoslavni teolog John Zizioulas (2015), in nadaljuje: »Bilo bi nerealistično pričakovati, da bi naše družbe prevzele askezo na način sv. Frančiška ali puščavskih očetov. Vendar pa lahko in moramo prevzeti vsaj duha askeze in asketski etos, če želimo, da naš planet preživi.« (2015) Okrožnica na več mestih jasno poudari, da

krščanska duhovnost predlaga drugačno razumevanje kakovosti življenja. Vabi k preroškemu in kontemplativnemu slogu bivanja, ki je sposobno globokega veselja, ne da bi bili obsedeni z nebrzdano porabo. Pomembno je sprejeti stari nauk, ki ga najdemo v raznih redovnih izročilih, pa tudi v Svetem pismu: »Manj je več«. (113–114)

»Govorimo o ubranosti srca, ki vse doživlja v spokojni zbranosti.« (115)

VLOGA ČLOVEKA V STVARSTVU

Verjetno ključno vprašanje za vzpostavitev pravega razmerja človeka do stvarstva se nahaja v interpretaciji besedila z začetka Geneze: »Plodita se in množita, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!« (1 Mz 1,28) Mnogi teologi ugotavljajo (Spadaro, 2015c; Zizioulas, 2003), da se je z moderno, predvsem z razsvetljensko antropologijo (Descartes, Bacon, Kant) začelo pojmovanje človeka

kot gospodarja stvarstva, ki ima naravo za sužnjo in je popolnoma na voljo za izkoriščanje. Nevarnost prihaja že od platonističnega dualizma, ki je kasneje rezultiral tudi v definiciji človeka kot zgolj umnega bitja. Potreba po novem antropološkem pogledu odmeva v misli Johna Zizioulasa, ki predstavlja izvirno misel – človek kot duhovnik stvarstva. (Spadaro, 2015a, 233–239) Prisotnost kozmičnega vidika se tesno prepleta z močnim pravoslavnim poudarjanjem liturgičnosti človeškega življenja, ki obstaja v organski povezanosti s stvarstvom. »Duhovnik vzame svet v roke in ga dvigne k Bogu, v zameno pa prejme blagoslov od Boga za svojo daritev.« (Spadaro, 2015c, 163; Zizioulas, 1994, 74–9) Soroden koncept predstavi tudi okrožnica *Laudato si*, kjer Frančišek govori o

evharistiji, ki združuje nebo in zemljo; objema in prešinja vse stvarstvo. Svet, ki je prišel iz božjih rok, se vrača k njemu v radostnem in predanem češčenju; v evharističnem kruhu se stvarstvo steguje k pobožanstvenju, k sveti svatbi, k zedinjenju s samim Stvarnikom. Zato je evharistija vir luči in spodbud za naše ravnanje z okoljem. (120)

Okrožnica odločno zavrne vsako razlago Svetega pisma, ki bi spodbujala izkoriščanje narave in poda očiščen nauk:

Pomembno je brati svetopisemska besedila v povezavi s hermenevitično razlago in spomniti, da nas le-ta vabi k »obdelovanju in ohranjanju« svetovnega vrta (prim. 1 Mz 2,15). Medtem ko »obdelovati« pomeni orati in prekopavati zemljo, pa »varovati« pomeni ščititi, negovati, braniti, ohranjati, čuvati. To vsebuje razmerje odgovorne vzajemnosti med človekom in naravo. (38)

ZAKLJUČEK

Na predstavitvi okrožnice *Laudato si* je 18. junija 2015 sodeloval tudi eden izmed največjih pravoslavnih teologov, pergamski metropolit John Zizioulas⁶, kar se je zgodilo prvič v zgodovini. (Zizioulas, 2015) V svojem prispevku je podal svoje videnje treh dimenzij ekumenizma. Najprej poznamo *ekumenizem v času* – pojmovanje Georgija Florovskega –, kar pomeni trud ločenih Cerkva, da bi našli združitev preko skupne tradicije, učenja Svetega pisma in cerkvenih očetov. Potem obstaja *ekumenizem v prostoru*, ki se odvija na ravni mednarodnih organizacij in išče poti združevanja kristjanov, ki živijo v različnih kulturnih in geografskih kontekstih. Sedaj pa je napočil čas, da zavzame svoje mesto tudi t. i. *eksistencialni ekumenizem*, ki označuje skupni trud za rešitev problemov človeštva v celoti, katerega del je tudi ekologija.

Mislím, da pomen okrožnice *Laudato si* ni omejen le na predmet ekologije kot take. V njej vidim pomembno ekumensko dimenzijo, ki združuje razdeljene kristjane v skupni nalogi. Živimo v času, ko so temeljni eksistencialni problemi veliko tehtnejši od naših tradicionalnih delitev in jih relativizirajo. Nevarnost, s katero se sooča naš skupni dom, planet v katerem živimo, je v okrožnici brez dvoma predstavljena kot eksistencialno tveganje, ki smo ga deležni. To tveganje nam je skupno ne glede na naše cerkvene oziroma konfesionalne identitete. Okrožnica papeža Frančiška je klic k edinosti – edinosti v molitvi za okolje, v istem evangeliju stvarjenja, v spreobrnjenju naših src in življenjskih stilov, da bi spoštovali in ljubili vsakega in vse, kar nam je dano od Boga. (2015)

6 Za predstavitev njegove izvirne ekumenske ekleziologije gl. Porpora, Antonio. 2002. *L'ecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*. Napoli: Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino.

Konkreten primer ekumenskega dialoga v okrožnici *Laudato si* je torej lahko vzor za vsakovrsten dialog v družbi. Postavljanje vsebinskih prioritiet pomaga tako k premoščanju fundamentalizma kot tudi absolutiziranju subjektivizma. Osredotočanje na resnične, eksistencialne probleme ne pomeni zanemarjanja teoloških vprašanj; ravno iskanje izvirnega prispevka religij in različnih religiozних tradicij na področju spoštovanja stvarstva lahko samim religijam, konkretno krščanstvu, pomaga najti skupne točke soglasja.

REFERENCE

Araque, Nelson. 2015. Ecumenism, one of the fruits of *Laudato Si'*. US Hispanic Ministry. 21. septembra. <http://www.ushispanicministry.com/ecumenism-one-of-the-fruits-of-laudato-si/> (13. marca 2016).

Barker, Margaret. 2008. The earth is the Lord's: the biblical view of the environment. *International Journal for the Study of the Christian Church* 8, št. 3: 192–202.

Bejan, Silvestro. 2007. *San Francesco d'Assisi nelle riscritture di alcuni ambienti ortodossi*. Padova: Messagero di sant'Antonio.

Chryssavgis, John. 2007. Ecumenical Patriarch Bartholomew: insights into an Orthodox Christian worldview. *International Journal of Environmental Studies* 64, št. 1: 9–18.

Chryssavgis, John. 2009. *Cosmic grace + humble prayer: The ecological vision of Green Patriarch Bartholomew*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Chryssavgis, John. 2012. *On Earth as in heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press.

Chryssavgis, John. 2015. An Eastern Orthodox perspective on Laudato Si. First things. 6. julija. <http://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2015/07/pope-franciss-laudato-si> (12. marca 2016).

Fajfer, Lukasz; Rimestad, Sebastian. 2010. The Patriarchates of Constantinople and Moscow in a global age: a comparison. *International Journal for the Study of the Christian Church* 10, št. 2–3 (The Orthodox Church in Contemporary Contexts): 211–227.

Frančišek, papež; Bartolomej, ekumenski patriarh. 2014. Common Declaration. Pilgrimage to the Holy Land on the occasion of the 50th anniversary of the meeting between pope Paul VI. and patriarch Athenagoras in Jerusalem. Jeruzalem. https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140525_terra-santa-dichiarazione-congiunta.html (24. marca 2016).

Franciscus. 2015. Hvaljen moj Gospod=Laudato si': okrožnica o skrbi za skupni dom. Prev. Pavel Peter Bratina, Marija Bratina. Ljubljana: Družina.

Gschwandtner, Crina. 2010. Orthodox ecological theology: Bartholomew I and Orthodox contributions to the ecological debate. *International Journal for the Study of the Christian Church* 10, št. 2–3 (The Orthodox Church in Contemporary Contexts): 130–143.

Horan, Daniel P. OFM. 2015. Franciscan character of Laudato Si'. *America magazine*, 18. junija. <http://americamagazine.org/issue/franciscan-character-laudato-si> (26. marca 2016).

Janez Pavel II., papež; Bartolomej, ekumenski patriarh. 2002. Common Declaration on Environmental Ethics (10th june). Rim/Benetke. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/spee->

ches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html (24. marca 2016).

Katekizem Katoliške cerkve. 1993. Rim/Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Kelly, Anthony J. 2015. The Ecumenism of Ecology. *Australian eJournal of Theology* 22, št. 3: 193–205.

Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). 2004. Prev. Anton Strle. Ljubljana: Družina.

Maksim Spoznavalec. 2000. Izbrani spisi. Celje: Mohorjeva družba.

Nantsou, Theodota. 2009. Environmental action by the 'green' Ecumenical Patriarchate. V: *The Sacred Dimension of Protected Areas: Proceedings of the Second Workshop of the Delos Initiative – Ouranopolis 2007*, 241–247. Papayannis, T.; Mallarach, J.-M., ur. Gland: IUCN; Athens: Med-INA.

Office of supplication to our God and Saviour Jesus Christ, who loves humankind, for our environment and for the welfare of the whole creation. <http://www.anastasis.org.uk/environm.htm> (28. marca 2016).

Pelicon, Federico, ur. 2016. *Laudato si'*. Alle radici della vita. Rim: Ercamedia.

Porpora, Antonio. 2002. *L'ecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*. Napoli: Facoltà Teologica dell' Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d' Aquino.

Spadaro, Antonio. 2015a. Il sacerdote e la »Maturazione universale«. Pierre Teilhard de Chardin su eucaristia e cosmo. V: Laudato sí. Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Testo integrale e commento de »La Civiltà Cattolica«, 226–239. Antonio Spadaro, ur. Milano: Ancora Editrice.

Spadaro, Antonio. 2015b. Intervista al Patriarca ecumenico Bartolomeo I. La Civiltà Cattolica 2015, št. 2: 3–16.

Spadaro, Antonio. 2015c. Liturgia cosmica ed ecologia. Intervista al metropolita ortodosso Ioannis Zizoulas. V: Laudato sí. Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Testo integrale e commento de »La Civiltà Cattolica«, 153–166. Antonio Spadaro, ur. Milano: Ancora Editrice.

Valič, Jakob. 2015. Okoljska problematika na evropskih ekumen-skih zborovanjih (Basel, Gradec, Sibiu). Diplomsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Zizioulas, John. 1994. Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia. Magnano: Edizioni Qiqajon.

Zizioulas, John. 2003. »Proprietor or Priest of Creation?« Keynote Address at the 5th Symposium of Religion, Science, and the Environment, 2. junija. <http://www.orthodoxytoday.org/articles2/MetJohnCreation.php> (12. marca 2015).

Zizioulas, John. 2015. Intervent on the press conference at presentation of Encyclical Letter »Laudato sí«. Bollettino Sala Stampa della Santa Sede, 18. junija. <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/18/0480/01050.html#ziziou> (26. marca 2016).

UDK: 272-732.2-284:331.2
1.01 Izvirni znanstveni članek

Mitja Steinbacher

asistent, Fakulteta za poslovne vede (Katoliški inštitut)

DOHODKOVNA NEENAKOST, REVŠČINA
IN GOSPODARSKI RAZVOJ

IZVLEČEK: V prispevku predstavljamo nekatera razmerja med gospodarskim razvojem, neenakostjo in revščino. Namen je s teorijo osvetliti poziv papeža Frančiška o odpravi revščine na način prerazdeljevanja od razvitih k nerazvitim. Prispevek prinaša pregled nekaterih temeljnih dejavnikov merjenja revščine in empiričnih študij o dohodkovni neenakosti in pojavnosti revščine. Ob tem predstavlja hipotezo o prelivanju gospodarske rasti in njeno povezavo z zniževanjem revščine. Izkaže se, da empirične študije o revščini temeljijo na specifični zbiranju podatkov v revnih družbenih okoljih, tako da ti po svoji naravi precenjujejo obseg revščine v svetu. Splošno gledano revščina v svetovnem merilu upada, gospodarski razvoj pa je v porastu.

JEL KLASIFIKACIJSKA KODA: E23, I31, I32

KLJUČNE BESEDE: revščina, pretakanje gospodarske rasti, gospodarski razvoj

INCOME INEQUALITY, POVERTY AND ECONOMIC DEVELOPMENT

ABSTRACT: This article discusses the relationships between economic growth, inequality and poverty. It aims at shedding some empirical and theoretical light on the call that Pope Francis made about reducing poverty by redistribution from wealthy to underdeveloped world. The article brings an overview of some of the basic factors and empirical studies of income inequality and poverty. It presents the trickle-down hypothesis about the distribution of growth and its relation to poverty reduction. It turns out that empirical studies about poverty depend on the specific collection of data from poor regions that are by its nature of collection biased downwards. Globally speaking, poverty in poor regions is in its decline and growth in its rise.

JEL CLASSIFICATION CODE: E23, I31, I32

KEY WORDS: poverty, trickle-down growth, economic development

UVOD

Če prevzamemo Alchianov (1950) koncept ekonomije kot evolucijske vede, potem lahko vprašanje o neenakosti dohodka in revščini omejimo na zmožnost preživetja oziroma na dejavnike, ki vplivajo na trajanje pričakovane življenjske dobe v nekem družbenem okolju. Revščino lahko opredelimo tudi s posrednimi merjenji in jo merimo kot oddaljenost od nekega vnaprej določenega navideznega stanja. Omeniti velja analizo Beckerja in Tomesa (1979), s pomočjo katere lahko nastanek dohodkovnih razlik in pojav revščine povežemo z dohodkovno premičnostjo po družbeni lestvici.

Rodrik (2006) skladno s Hayekovo (1945) doktrino o razpršenosti znanja sklepa, da ne more obstajati univerzalen načrt za odpravo revščine, saj so dejavniki revščine v različnih okoljih različni in zahtevajo posebno obravnavo in oceno učinkov. Easterly (2008) denimo opozarja na to, da vsebina opredelitve revščine vpliva na kakovost empirične analize revščine. Do razlik med resničnim stanjem in oceno revščine po njegovem prihaja v odvisnosti od izbora pokazateljev, zlasti od tega, kakšne vrste pokazateljev nas zanimajo: (1) absolutne spremembe ali relativne spremembe, (2) ciljne vrednosti sprememb ali ciljne vrednosti stanja in (3) pozitivni pokazatelji ali negativni pokazatelji.

Struktura tega prispevka je sledeča: prvo poglavje predstavlja nekatere empirično ugotovljene povezave med gospodarskim razvojem, dohodkovno neenakostjo in revščino; drugo poglavje predstavlja značilnosti merjenja revščine; tretje poglavje pa zaključuje razpravo z glavnimi poudarki in ugotovitvami.

GOSPODARSKI RAZVOJ IN REVŠČINA

Standardna teorija gospodarske rasti (Sala-i-Martin, Barro, 1991) ni koristna pri analizi vprašanj, kot je stopnja dohodkovne neenakosti v svetu, ali pri analizi razlik v revščini med narodi. Kot namreč ugotavlja Sala-i-Martin (2006), ne moremo predpostavljati neodvisnosti v založenosti s proizvodnimi dejavniki med državami, saj so države različno velike in imajo različno število prebivalstva. S teorijo gospodarske rasti lahko merimo zblíževanje v gospodarskem napredku med državami ob različnih okoliščinah in predpostavkah, ne moremo pa z njo analizirati razlik v revščini.

V teoretskih razpravah je razširjena hipoteza o pretakanju gospodarske aktivnosti (t. i. učinek pretakanja). Hipoteza v grobem pravi, da akumulacija premoženja premožnih koristi revnejšim, saj naj bi na različne načine del premoženja premožnih stekel tudi do revnih. Začetke tovrstne argumentacije najdemo v analizi Simona Kuzneta (1955) o gospodarski rasti in neenakosti. Kuznets predvideva povečevanje dohodkovne neenakosti z gospodarskim razvojem, ki pa se po določeni stopnji razvoja prične zniževati. Ugotovitev je poznana kot Kuznetsova hipoteza oziroma kot obrnjena U-kriulja, v njenem ozadju pa so učinki pretakanja, ki nastanejo na točki, ko prične gospodarski razvoj koristiti vsem, ne le premožnim. Pretakanje je osnova Aghion-Boltonove (1997) endogene teorije pretakanja, ki pojasnjuje porazdelitev dohodka v odvisnosti od akumulacije kapitala. Posojilna razmerja na trgu kapitala je po njenem modelu mogoče razumeti tudi kot pogodbeno razmerja o delu, trg kapitala pa kot trg dela. Avtorja sicer kljub učinkom pretakanja namigujeta na možnosti prisilnega prerazdeljevanja za zagotovitev teoretsko učinkovite razvrstitve virov, do katere naj bi prišlo zaradi izboljšanih spodbud revnim po ustvar-

janju. Predpostavke o izboljšanih spodbudah ne preverita, prav tako ne preverita morebitnega poslabšanja spodbud zaradi učinkov moralnega hazarda in rentništva, ki znižuje napore in deluje v nasprotni smeri od njune predpostavke o izboljšanih spodbudah. Matsuyama (2000) na podobnem modelu potrди endogeno naravo ločitve med revnimi in bogatimi, model pa v določenih nastavitvah privede do trajne, dolgoročno ustaljene ločitve med revnimi in bogatimi, v drugih okoliščinah modela pa do dolgoročnega izničenja revščine zaradi učinkov pretakanja. To pomeni, da enoznačnega odgovora o pretakanju avtor ne more ponuditi.

Hall in Jones (1999) sta na vzorcu sto sedemindvajsetih držav opravila podrobno analizo dejavnikov gospodarskega ustvarjanja in razlogov za nastajanje razlik v življenjskem standardu. Njun odgovor na to zagonetno vprašanje ekonomske stroke se nahaja v razlikah v založenosti s človeškim kapitalom, fizičnim kapitalom in produktivnostjo. Izkaže se, da je kar 75% vseh razlik mogoče pripisati t. i. ostanku (rezidualu), ki ga avtorja pripisujeta razlikam v družbeni nadstavi oziroma obstoju institucij, ki družbenemu okolju dajejo podjetniški ton in v ljudeh krepijo spodbude po vlaganju v znanje, podjetjem pa po vlaganju v človeški in fizični kapital, v krepitev proizvodnje in uvajanje novih tehnologij. Ne glede na dejstvo, da so dejavniki gospodarskega razvoja z vidika teorije dobro poznani, pa se v konkretnih okoliščinah merjenja gospodarskega razvoja, dohodkovne neenakosti in revščine v določeni konkretni državi najdemo pred dvema temeljnima vprašanjema: (1) pred vprašanjem o minimalni stopnji založenosti s kapitalom, ob kateri se Kuznetsova krivulja gospodarske rasti in dohodkovne neenakosti obrne, razvoj pa se razprši po celotnem gospodarstvu, in (2) pred vprašanjem o povezavi med gospodarskim razvojem, dohodkovno neenakostjo in revščino.

Analiza pojavnosti revščine ob gospodarskem razvoju je ključno odvisna od opredelitve revščine in kriterijev merjenja revščine ter vsaj še od strukture gospodarske aktivnosti. Gospodarski razvoj je objektivni in ga je mogoče meriti neposredno, revščina pa ni objektivna kategorija in je ni mogoče meriti neposredno. Revščino je v splošnem mogoče opredeliti s pomočjo prepleta posrednih pokazateljev. Pri merjenju revščine v praksi prevladujejo metrike, ki so zgrajene po aksiomih Amartye Sena (1976):

- Usmerjenost v relevantno skupino. Aksiom pomeni, da sprememba v dohodku tistih, ki niso revni, ne vpliva na vrednost mere za revščino.
- Monotonost. Aksiom pomeni, da se stanje revščine monotonno spreminja glede na spreminjanje mere. Primer: padec dohodka revnih pomeni temu primerno povečanje revščine revnih.
- Aditivnost in dekompozitivnost. Tehtano povprečje vseh ocen revščine po vseh podskupinah v populaciji predstavlja oceno skupne revščine.
- Skladnost podskupin. Gre za to, da povečanje revščine v katerikoli podskupini ob nespremenjenih okoliščinah pomeni povečanje skupne revščine vseh podskupin.
- Učinek transferjev. Ta kriterij pomeni, da denarni transferji revnim, ki znižujejo dohodkovne neenakosti, znižujejo revščino.

Sen (2000) svoj koncept merjenja revščine nadgrajuje z delitvijo na zmožnosti upravljanja z viri (npr. dostopnost do virov sredstev znotraj družine, izobrazba, delovne izkušnje, pismenost in sposobnosti ustvarjanja, zdravstveno stanje, dostop do družbenih omrežij ipd.) in na rezultate upravljanja z njimi (npr. višina dohodka in denarnih prejemkov, število

zaposlitev v družini, obolelost za psihofizičnimi boleznimi, uresničena vključenost v družbena omrežja ipd.). Pri analizi nedennarnih pogojev za padec v revščino je te kriterije potrebno očistiti vpliva denarnih kategorij. Sicer so rezultati analize pristranski, vpliv denarnih kategorij na stanje izključenosti in pomanjkanja v revščini pa je podcenjen.

D'Ambrosio et al. (2011) uporabljajo multikriterijski pristop pri opredelitvi revščine, ki jo merijo s pomočjo slamnate logike. Slamnata logika ne zahteva določanja natančnih mejnih vrednosti kriterijev, ki jih uporabljamo pri določanju meje med normalnim stanjem in pomanjkanjem. Avtorji opredeljujejo revščino kot preplet temeljnih potreb, bivanjskih pogojev, trajnih dobrin, zdravja, družbenih stikov in osebnega zadovoljstva. Avtorji so s pomočjo logističnih regresij in s Shapleyevo dekompozicijo mejnih vplivov na podlagi podatkov o gospodinjstvih iz baze European Community Household Panel za Belgijo, Francijo, Nemčijo, Italijo in Španijo opazili U-obliko vpliva velikosti gospodinjstva in starosti glave gospodinjstva na padec v revščino. Po njihovih izračunih je verjetnost za padec v pomanjkanje večja pri samskih, ločenih ali ovdovelih posameznikih, kot pri poročenih (ne glede na spol), verjetnost za padec v pomanjkanje pa se zdi nižja pri samozaposlenih, kot pri plačnih delavcih. Posebej izraziti naj bi bili učinki zakonskega in (samo)zaposlitvenega statusa.

Šibka gospodarska aktivnost in nizke ravni ustvarjenega dohodka lahko bistveno vplivajo na pojav pomanjkanja in padec v revščino. Stopnja neenakosti v dohodku v nekem družbenem okolju ne priča o obstoju revščine v tem družbenem okolju. Glede povezave med gospodarsko rastjo, neenakostjo in revščino v literaturi razvojne ekonomije ni enoznačnega odgovora. Escosura (2008) izpostavlja, da vendarle obstaja soglasje med raziskovalci revščine o tem,

da večja kot je začetna neenakost dohodka v nekem družbenem okolju, manjše bo v tem družbenem okolju znižanje revščine za vsako enoto gospodarske rasti. Avtorjev sklep drži le ob pogoju konveksnosti gospodarskega napredka, ki je vezan na strukturo ustvarjene vrednosti, dostopnosti do kapitalskih virov na prevladujočo obliko zaposlitve in podobnih dejavnikov ustvarjanja.¹ Avtor s pomočjo analize podatkov za Španijo med letoma 1850 in 2000 ugotavlja obstoj Kuznetsovega obrata v povezavi med stopnjo dohodkovne neenakosti in gospodarsko rastjo. Ob tem ugotavlja dolgoročno upadanje absolutne revščine, ki jo meri kot mednarodno določeno mejo dveh ameriških dolarjev dohodka na osebo na dan (merjeno v cenah iz leta 1985).

Med prevladujočimi razlogi za obstojnost nizkih dohodkov v gospodarstvu in s tem visokih tveganj za padec v absolutno dohodkovno revščino se v literaturi razvojne ekonomije omenja t. i. pojav nekonveksnosti v proizvodnih tehnologijah ob nizkih ravneh založenosti s kapitalom skupaj z visokimi stroški za pričetek podjetniške aktivnosti glede na višino premoženja in nizko donosnost mikroinvesticij. (McKenzie, Woodruff, 2006) Nekonveksnost proizvodnih tehnologij ob nizkih ravneh založenosti s kapitalskimi viri lahko razumemo kot delovanje dejavnikov, ki otežujejo tehnološki preboj in razvoj mikropodjetij ter mikropodjetnikom ne omogočajo povratnega investiranja kapitalskih donosov v razvoj podjetja. Domnevni visoki vstopni stroški in nizka donosnost mikroinvesticij kažejo na ujetost ljudi z dna družbene lestvice v past revščine in nezmožnost njihovega preboja po dohodkovni lestvici navzgor. McKenzie in Woodruff (2006) na veliki seriji podatkov za mehiška mikropod-

1 Danes je v ekonomski stroki vse močnejše zavedanje o nekonveksnosti in nenapovedljivosti gospodarskega procesa.

jetja iz baze National Survey of Micro Enterprises s pomočjo semiparametričnih regresij zavračata domnevo o omejujoči višini najnižjih vstopnih stroškov za vzpostavitev mikropodjetja. Najnižji vstopni stroški po njunih izračunih niso nujno vezni pogoj za nastanek mikropodjetja. Avtorja ugotavljata relativno visok mejni donos teh vlaganj tudi zatem, ko iz podatkov odstranita vpliv razlik v podjetniških sposobnostih med mikropodjetniki. Mikropodjetja po njunih ugotovitvah lahko razmeroma zlahka zrastejo do srednje velikih, ob tem pa se v podatkih že zazna nekonveksnost.

Mesnard in Ravallion (2006) v podatkih tunizijskih izseljenec povratnikov denimo zaznavata šibak negativen učinek dohodkovne neenakosti na skupno število ustanovljenih podjetij, kar je skladno s tezo o pozitivnem vplivu družinskih imetij in varčevanja na samozaposlitve. (Evans, Jovanovic, 1989) Ravallion in Datt (2002) s pomočjo sektorske dekompozicije podatkov o gospodarski aktivnosti za petnajst indijskih zveznih držav med letoma 1960 in 1994 ugotavljata podobno odzivnost spreminjanja v revščini med zveznimi državami na spreminjanje kmetijskega donosa. Po njunih izračunih je bila gospodarska rast primerjalno gledano revnim v prid v zveznih državah z boljšo pismenostjo, višjo produktivnostjo kmetijstva, višjim standardom prebivalstva v ruralnih predelih, nižjo stopnjo nelastniških zemljišč in nižjo stopnjo umrljivosti otrok. El-Laithy et al. (2003) v poročilu Svetovni banki za Egipt s pomočjo statistične analize anket, opravljenih na vzorcu 14.805 gospodinjestev, prepoznavajo bistvene razlike v dinamiki rasti in revščine med štirimi glavnimi statističnimi regijami v državi v obdobju krepitve gospodarskega razvoja.

Kakorkoli obrnemo, primerjave med državami kažejo na spremenljivost v znižanjih stopnje dohodkovne revščine ob enakih stopnjah gospodarske rasti. (Son, 2004) Pri tem se vseeno pojavlja vprašanje, ali in v kolikšni meri zniževanje

dohodkovne revščine poteka kot pretakanje gospodarske aktivnosti od lastnikov kapitala do najemnikov virov in zaposlenih (Aghion, Bolton, 1997), v kolikšni meri pa je rezultat spontane in neodvisne akumulacije kapitala in iskanja načinov preživetja pri ljudeh z dna dohodkovne lestvice mimo kapitalskih trgov. Z modeli pretakanja ne moremo pojasniti pasti revščine pri tistih slojih prebivalstva, ki so odmaknjeni od najemanja finančnih virov na kapitalskih trgih, in tistih, ki delujejo v neformalnih sektorjih oziroma se preživljajo brez finančnih tokov in le z obdelovanjem zemlje.

UPADANJE REVŠČINE V SVETU

Sala-i-Martin (2006) je zbral mikropodatke za sto osemintrideset držav in sestavil krivuljo svetovne porazdelitve dohodka. Z njeno pomočjo je izmeril velik upad revščine in dohodkovne neenakosti v svetu med letoma 1970 in 2000. Stopnja revščine se je po njegovih izračunih znižala za skoraj trikrat, upad števila revnih pa se giblje med 212 in 428 milijoni, odvisno od predpostavljene višine spodnje meje dohodka za padeč v revščino. Po njegovih ugotovitvah se je spremenila geografska koncentracija revščine, ki naj bi se premaknila iz Azije, kjer naj bi leta 1970 živel 87% vseh revnih prebivalcev sveta, v Afriko, kjer naj bi v letu 2000 živel 68% vseh revnih prebivalcev sveta, v Aziji pa le še 18%. Becker et al. (2005) denimo pokažejo na bistven upad razlik med državami, kadar ob bruto domačem proizvodu na prebivalca kot oceno gospodarske razvitosti upoštevamo pričakovano življenjsko dobo.

V prid ugotovitvam o zniževanju revščine v svetu govorijo tudi ugotovitve Angusa Deatona iz njegovih analiz o uporabnosti statističnih podatkov, ki jih raziskovalci razvojne ekonomije uporabljajo pri ocenjevanju revščine v svetu.

Deaton (2005) opozarja na občutne razlike med podatki o potrošnji iz nacionalnih računov in podatki o potrošnji, ki so pridobljeni s pomočjo anketnih vprašalnikov. Potrošnja, ki je izmerjena po anketnih vprašalnikih, naj bi izkazovala nižje stopnje rasti od potrošnje, ki je izmerjena po nacionalnih računih. Razmerje med anketno potrošnjo in potrošnjo po nacionalnih računih je praviloma najnižje v najbogatejših državah in najvišje v najrevnejših državah. Avtor podaja natančno analizo razlik med anketnimi vprašalniki in podatki iz nacionalnih računov ter opozarja, da tovrstna odstopanja med anketnimi podatki in nacionalnimi računi kažejo na nagnjenost podatkov k podcenjenosti upadanja revščine, kadar jo merimo po kriteriju dohodkovnega praga revščine, k podcenjenosti variance v porazdelitvi potrošnje in k prece- njeni gospodarske rasti. Izmerjeni dohodek na prebivalca se lahko bistveno razlikuje od resnične potrošnje na prebi- valca in od resničnega življenjskega standarda. Razlika je od- visna od načina zajetja virov dohodkov in višine potrošnje, s čimer lahko izpustimo velik del gospodarske aktivnosti, ki je v revnejših okoljih vezana na neformalno gospodarjenje. Tako na primer podatki, ki jih zajemajo statistični uradi, sledijo večjim transakcijam, podatki iz anketnih vprašalnikov pa sledijo manjšim transakcijam. Za slednje je značilno, da se nagibajo k podcenjevanju potrošnje in dohodka ter vplivajo na slabšanje ocen in mednarodnih primerjav o resničnem stanju revščine v različnih delih sveta.

SKLEPNI KOMENTAR

Na podlagi doslej ugotovljenega se ponuja misel, da je lahko spodbujanje mikro razvoja učinkovit način za spopad z re- vščino. V tej luči se papežev dojemanje revščine v svetu, kot ga lahko zaznamo iz njegove enciklike *Laudato si* (2015), kaže

kot premalo izčiščeno in v statističnem oziru prej pesimistično pristransko navzdol, kot pa optimistično pristransko navzgor. Obseg revščine je v svetu nižji, kot nam sporoča papež Frančišek, stopnja revščine v svetu pa je v upadu v tistih okoljih, kjer so vsaj delno upoštevani dejavniki rasti in razvoja, kot nam jih predlaga razvojna ekonomija.

Splošni dejavniki gospodarskega razvoja so v teoriji razvojne ekonomije poznani. Vendar ima vsako okolje, četudi je v primerjavi z ostalimi okolji enako institucionalno urejeno, določene lastne posebnosti, ki se v podatkih gospodarjenja na mikro ravni kažejo kot negotovost (nekonveksnost). Zaradi teh posebnosti ne obstaja enoznačen način spodbujanja razvoja in odpravljanja revščine. Kljub zavedanju posebnosti se v vsakem okolju gospodarska aktivnost preliva med različnimi sektorji gospodarstva. Pri odpravljanju revščine je torej pomembno, do kolikšne mere več ustvarjanja v enem delu gospodarstva pripomore k boljšemu standardu pri najrevnejših. Analize kažejo, da se učinek prelivanja dogaja in da se revščina znižuje ne le zaradi učinkov prelivanja, temveč tudi (ali predvsem) zaradi krepitve podjetniške aktivnosti na mikroravni.

Pri merjenju dohodka in pri mednarodnih primerjavah revščine je potrebno upoštevati lokalne posebnosti okolij, ki jih primerjamo. Revščine v urbanih središčih tehnološko razvitih delov sveta, kjer je gospodarjenje povezano s kapitalskimi vlaganji v tehnološko opremljenost, ustvarjanje dohodka pa na zaposlenost v podjetjih, ne moremo meriti na enak način kot revščine v ruralnih območjih tehnološko nerazvitih delov sveta, kjer prevladuje menjalno gospodarjenje na način neposredne izmenjave dobrin in storitev. Empirične študije potrjujejo, da živimo v času zniževanja

revščine v najmanj razvitih delih sveta in da so te ocene zaradi narave pridobivanja anketnih podatkov na mikroravni najbrž še podcenjene.

REFERENCE

Aghion, Philippe; Bolton, Patrick. 1997. A theory of trickle-down growth and development. *The Review of Economic Studies* 64, št. 2: 151–172.

Alchian, Armen A. 1950. Uncertainty, evolution, and economic theory. *The Journal of Political Economy*: 211–221.

Becker, Garry; Tomes, Nigel. 1979. An equilibrium theory of the distribution of income and intergenerational mobility. *The Journal of Political Economy*: 1153–1189.

Becker, Gary S.; Philipson, Tomas J; Soares, Rodrigo R. 2005. The Quantity and Quality of Life and the Evolution of World Inequality. *American Economic Review*: 277–291.

D'Ambrosio, Conchita; Deutsch, Joseph; Silber, Jacques. 2011. Multidimensional approaches to poverty measurement: an empirical analysis of poverty in Belgium, France, Germany, Italy and Spain, based on the European panel. *Applied Economics* 43, št. 8: 951–961.

Deaton, Angus. 2005. Measuring poverty in a growing world (or measuring growth in a poor world). *Review of Economics and statistics* 87, št. 1: 1–19.

Easterly, William. 2009. How the millennium development goals are unfair to Africa. *World Development* 37, št. 1: 26–35.

El-Laithy, Heba; Lokshin, Michael; Banerji, Arup. 2003. Poverty and economic growth in Egypt, 1995–2000. World Bank: World Bank Policy Research Working Paper 3068.

Escosura, Leandro Prados de la. 2008. Inequality, poverty and the Kuznets curve in Spain, 1850–2000. *European Review of Economic History* 12, št. 3: 287–324.

Evans, David S.; Jovanovic, Boyan. 1989. An estimated model of entrepreneurial choice under liquidity constraints. *The Journal of Political Economy*: 808–827.

Franciscus. 2015. Hvaljen moj Gospod=Laudato si': okrožnica o skrbi za skupni dom. Prev. Pavel Peter Bratina, Marija Bratina. Ljubljana: Družina.

Hall, Robert E.; Jones, Charles I. 1999. Why Do Some Countries Produce So Much More Output Per Worker Than Others? *The Quarterly Journal of Economics* 114, št. 1: 83–116.

Hayek, Friedrich A. 1945. The use of knowledge in society. *The American Economic Review*: 519–530.

Kuznets, Simon. 1955. Economic growth and income inequality. *The American economic review* 45, št. 1: 1–28.

Matsuyama, Kiminori. 2000. Endogenous inequality. *The Review of Economic Studies* 67, št. 4: 743–759.

McKenzie, David J.; Woodruff, Christopher. 2006. Do entry costs provide an empirical basis for poverty traps? Evidence from Mexican microenterprises. *Economic development and cultural change* 55, št. 1: 3–42.

Mesnard, Alice; Ravallion, Martin. 2006. The wealth effect on new business startups in a developing economy. *Economica* 73, št. 291: 367–392.

Ravallion, Martin; Datt, Gaurav. 2002. Why has economic growth been more propoor in some states of India than others? *Journal of development economics* 68, št. 2: 381–400.

Rodrik, Dani. 2008. Goodbye Washington Consensus, hello Washington confusion?: A review of the World Banks' Economic growth in the 1990s: Learning from a decade of reform. *Panoeconomicus* 55, št. 2: 135–156.

Sala-i-Martin, Xavier. 2006. The World Distribution of Income: Falling Poverty and... Convergence, Period. *The Quarterly Journal of Economics*: 351–397.

Sala-i-Martin, Xavier; Barro, Robert J. 1991. Convergence across states and regions. Yale: Economic Growth Center.

Sen, Amartya. 1976. Poverty: an ordinal approach to measurement. *Econometrica: Journal of the Econometric Society*: 219–231.

Sen, Amartya. 2000. *Social Exclusion: Concept, Application and Scrutiny*. Manila: Asian Development bank.

Son, Hyun Hwa. 2004. A note on pro-poor growth. *Economics Letters* 82, št. 3: 307–314.

UDK: 272-732.2-284:314.12
1.01 Izvirni znanstveni članek

Žiga Čepar

izredni profesor, Fakulteta za poslovne vede
(Katoliški inštitut)

NIZKA RODNOST IN EKONOMSKA BLAGINJA

IZVLEČEK: Namen članka je analiza pereče problematike nizke rodnosti kot dejavnika staranja prebivalstva in identifikacija nekaterih ekonomskih posledic omenjenega procesa. Cilji prispevka so predstaviti in umestiti pomen, ki ga ima gibanje rodnosti skozi čas med dejavniki starostne strukture prebivalstva, prikazati posledice, ki jih ima staranje prebivalstva za ekonomsko blaginjo, ter predvsem preveriti hipotezo, da nizka rodnost negativno vpliva na ekonomsko blaginjo neke države. Bistvena ugotovitev članka ni samo ta, da je nizka rodnost eden ključnih dejavnikov staranja prebivalstva, ampak da skoraj le spodbujanje rodnosti lahko omogoči ublažitev procesa staranja. Ker ugotovitve kažejo, da ima staranje prebivalstva mnoge neugodne posledice za gospodarstvo, potrjujemo našo hipotezo in ugotavljamo, da je prav zane-marjanje temeljne krščanske vrednote človeškega življenja lahko na dolgi rok krivo ne samo za duhovno, ampak tudi ekonomsko in materialno propadanje družbe. Problematika prispevka se tako dotika tudi pete točke četrtega poglavja papeževe okrožnice *Laudato si*.

JEL KLASIFIKACIJSKA KODA: J11

KLJUČNE BESEDE: rodnost, staranje prebivalstva, ekonomska blaginja, vrednote, življenje

FERTILITY DECLINE AND ECONOMIC WELFARE

ABSTRACT: The purpose of this scientific paper is to analyze the topical issue of fertility decline as population ageing factor and to identify economic consequences of that process. The aims of that paper are to present and to place the meaning that fertility movements through time have among factors of population age structure, to present the consequences that population ageing has for economic welfare and above all to test the hypotheses that low fertility negatively impacts economic welfare of some country. The essential finding of the paper is not only that low fertility is one of the crucial factors of population ageing, but that almost only encouraging fertility can mitigate the process of ageing. Since population ageing has many unfavourable consequences for economy, we confirm our hypotheses and conclude that exactly neglecting of the fundamental Christian value of human life can result not only in spiritual, but also in economic and material deterioration of society in a long run. The research field of the paper thus touches also the fifth point of the fourth chapter of the pope's encyclical *Laudato si*.

JEL CLASSIFICATION CODE: J11

KEY WORDS: fertility, population ageing, economic welfare, values, life

UVOD: NIZKA RODNOST IN STARANJE PREBIVALSTVA –
REALNOST SODOBNE DRUŽBE

V preteklosti se je visoko rodnost pogosto povezovalo z revščino ter nerazvitostjo držav in narodov, danes pa vse več raziskav potrjuje neugoden vpliv prenizke rodnosti na gospodarstvo in blaginjo prebivalstva neke države. Poglavitni dejavniki rodnosti, ki jih omenjajo raziskovalci s področja demografije, se v zadnjih nekaj desetletjih gibajo tako, da znižujejo predvsem dolgoročne kazalnike rodnosti, kot je na primer stopnja totalne rodnosti, ali pa jih vsaj zadržujejo na ravni, ki ne zadošča več za enostavno reprodukcijo prebivalstva. Med posrednimi biološkimi dejavniki rodnosti je najpomembnejši množični pojav kontracepcije, med posrednimi nebiološkimi dejavniki rodnosti pa so pomembni različni socialni dejavniki, kot so spremenjene družbene norme, vrednote in cilji, na katere sta vplivali tudi industrializacija in modernizacija družbe, daljše izobraževanje in s tem odlaganje rojstev ter drugačen položaj žensk na trgu dela. Sem spadajo tudi kulturni dejavniki, kot so verska in etnična pripadnost, nadalje psihološki dejavniki, kot na primer spremenjena lestvica osebnih vrednot, ter ekonomski dejavniki, kot so zaostreni materialni pogoji za osnovanje družine ali vsaj takšna negativna percepcija materialnih pogojev, naraščajoči oportunitetni stroški otrok in manjši neposredni ekonomski prispevek otrok v gospodinjstvu. (Šircelj, 2006, 36–46)

Tudi če podrobnejšo analizo dejavnikov rodnosti pustimo ob strani, lahko iz statističnih podatkov hitro razberemo, da se je rodnost tako v Sloveniji kot tudi v Evropi nasploh v preteklosti močno zniževala in se zadržala na zelo nizki ravni, projekcije za prihodnost pa prav tako ne napovedujejo drastičnega dviga rodnosti. Ker imajo demo-

grafski procesi skoraj vedno tudi ekonomske implikacije, v tem prispevku obravnavamo raziskovalno vprašanje vpliva nizke rodnosti na ekonomsko blaginjo oziroma preverjamo hipotezo, da nizka rodnost negativno vpliva na ekonomsko blaginjo.

Podatki Združenih narodov (United Nations, 2015) za Južno Evropo, Evropo v celoti in posebej Slovenijo jasno prikazujejo strmo upadanje stopnje totalne rodnosti od druge svetovne vojne do preloma tisočletij. Nekoliko poenostavljeno lahko trdimo, da stopnja totalne rodnosti kot modelski kazalnik kaže povprečno število živorojenih otrok na eno žensko v rodni dobi (v starosti od 15 do 49 let) v koledarskem letu ob določenih predpostavkah glede smrtnosti. Očitno je padla globoko pod vrednost 2,1, ki bi še pomenila zagotavljanje enostavne reprodukcije prebivalstva. Po projekcijah za prihodnost pa kljub postopnemu naraščanju v zadnjem času ne bi preseгла niti vrednosti 1,9 vse do leta 2100.

Ena prvih neposrednih in zelo pomembnih posledic takega negativnega razvoja na področju rodnosti je staranje prebivalstva. Staranje prebivalstva pomeni spreminjanje starostne strukture prebivalstva na način, da je v njem vse več starih in vse manj mladih prebivalcev. Poglavitni dejavnik staranja prebivalstva je poleg prenizke rodnosti tudi podaljševanje življenjske dobe. V Južni Evropi, v Evropi kot celoti in v Sloveniji se je pričakovano trajanje življenja ob rojstvu (število let, ki jih lahko v povprečju pričakuje novorojenček) dramatično povečalo. Od leta 1950 do 2000 se je povečalo za okoli 10 let, projekcija do leta 2100 pa napoveduje nadaljnjo rast za vsaj dodatnih 15 let življenja (United Nations, 2015). Ker je povsem jasno, da je podaljševanje življenjske dobe kot posledica izboljševanja življenjskih pogojev absolutno zaželen proces, lahko hitro sklenemo, da je ključni problem staranja prebivalstva nizka rodnost.

Staranje prebivalstva se pogosto ilustrira z vse bolj narobe obrnjenimi prebivalstvenimi piramidami, s povečevanjem povprečne starosti prebivalstva, z naraščanjem indeksa staranja ali pa z naraščanjem deleža starega (65 let in več) in upadanjem deleža mladega (0–14 let) prebivalstva. Iz prebivalstvene piramide za leto 2015 za Slovenijo je razviden velik delež starejšega prebivalstva in majhen delež mlajšega prebivalstva. Ker se delež starejšega prebivalstva vse bolj povečuje, prebivalstvena piramida v zadnjem času namesto piramidi vse bolj postaja podobna gobi. Na levi strani je prikazano število moškega, na desni strani pa število ženskega prebivalstva v posameznih enoletnih starostnih razredih na dan 30. junija 2015 (SURs, 2015). Podobno tudi v skladu s podatki Združenih narodov razmerja med starim prebivalstvom (65 let in več) ter prebivalstvom starim od 15 do 64 let v Sloveniji strmo narašča že vse od leta 1950. V skladu z njihovimi projekcijami po več različnih variantah pa se bo to naraščanje nadaljevalo še vsaj do leta 2050 (United Nations, 2015). To med drugim zopet pomeni, da bo v naši družbi vse manj mladega in vse več starega prebivalstva.

Z nje je razviden velik delež starejšega prebivalstva in manjši delež mlajšega prebivalstva. Zato je slika, ki prikazuje gibanje skozi čas, namesto piramidi vse bolj podobna gobi. Na levi strani je prikazano število moškega, na desni strani pa število ženskega prebivalstva v posameznih enoletnih starostnih razredih na dan 30. junija 2015. Na sliki 4 se po drugi strani vidi strmo naraščanje razmerja med starim prebivalstvom (65 let in več) ter prebivalstvom starim od 15 do 64 let v Sloveniji v obdobju od leta 1950 vse do leta 2050, in sicer v skladu s projekcijami po različnih variantah. To pa med drugim zopet pomeni, da bo v naši družbi vse manj mladega in vse več starega prebivalstva.

REZULTATI RAZISKAVE: NEUGODNE POSLEDICE STARANJA
PREBIVALSTVA ZA EKONOMSKO BLAGINJO

Zakaj je preučevanje staranja prebivalstva tako pomembno? Zato, ker prinaša s seboj številne politične, kulturne, socialne in ekonomske posledice. V tem prispevku se osredotočamo predvsem na nekatere ekonomske posledice.

Že iz ekonomske teorije proizvodnje povsem jasno sledi, da ima prebivalstvo izjemno vlogo v enačbi agregatnega proizvoda. Poenostavljena proizvodna enačba $Y=f(L,K)$ na makroekonomski ravni pojasnjuje, da bo bruto domači proizvod (Y) neke države večji, če bo ta država imela večje število delovno aktivnega prebivalstva (L) ob ostalih nespremenjenih pogojih. Nadalje ekonomska teorija pojasnjuje, da je pomembno tudi to, kakšne so lastnosti »človeškega kapitala« in ne samo, kakšen je obseg prebivalstva. Vsekakor lahko ugotovimo, da staranje prebivalstva ne pomeni samo dolgoročnega zmanjševanja obsega delovno aktivnega prebivalstva, ampak prinaša tudi njegovo staranje, kar nadalje pomeni manj prilagodljivo delovno silo, v nekaterih primerih dražjo in manj učinkovito, pa tudi manj izobraženo ter manj podjetniško naravnano. Posledično je pogosto tudi brezposelnost (predvsem strukturna) v starejših družbah višja. (Dixon, 2003)

Številni raziskovalci omenjajo različne posledice staranja prebivalstva za ekonomsko blaginjo, kot so na primer neugodne posledice za pokojninski in zdravstveni sistem (Dimovski, Žnidaršič, 2007, 2–15), neugodne posledice za človeški kapital z vidika ravni izobraženosti prebivalstva, neposredne negativne posledice za trg dela ter tudi za strukturo agregatnega povpraševanja, ki je pogojena s starostno specifičnim povpraševanjem. Razumljivo je, da starejše prebivalstvo, ki je v porastu, povečuje povpraševanje po proizvodih in

storitvah za starejše, kot so zdravstvo, turizem, domovi za ostarele in pripomočki za ostarele; mlajše prebivalstvo, ki je v upadu, pa zmanjšuje povpraševanje po proizvodih in storitvah, ki so tipične za njih, kot na primer proizvodi za otroke in mlade, vrtci ter formalno izobraževanje. (Aigner-Walder, Döring, 2015)

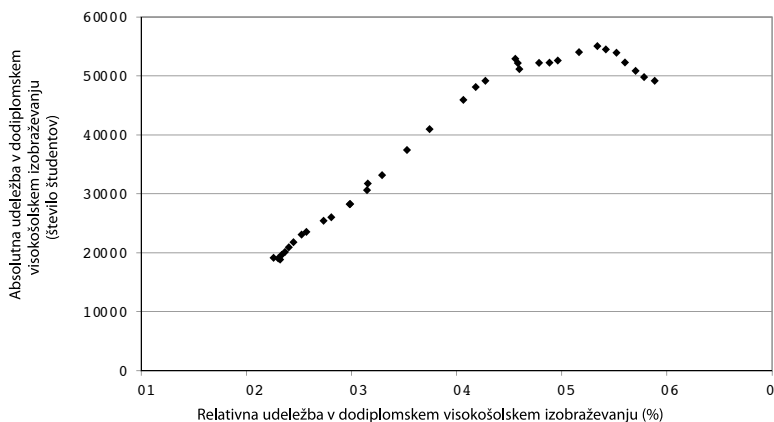
Staranje prebivalstva negativno vpliva na gospodarsko rast (Malmberg, 2011, 279) in ekonomsko aktivnost tako v fazi proizvodnje kot tudi razdelitve, menjave in potrošnje ter varčevanja. Kot ugotavljajo številni raziskovalci, je inovativnost starejših populacij nižja. (Malačič, 2008, 796; Malačič, 2003, 294; Redek, Godnov, 2007, 125–126) Precejšnje je tudi število raziskav, ki v najnovjšem času potrjujejo neugoden vpliv staranja prebivalstva na stopnjo zaposlenosti in podjetniško aktivnost (Chéron et al., 2013; Málaga et al., 2014; Zhang et al., 2015; Rapa, 2014; Gelagay, 2015; Dixon, 2003; Conen et al., 2012; Fougere et al., 2007; Rausch, 2009), kar pomeni, da je v starejših družbah večja brezposelnost in manj podjetniške aktivnosti, relativno manj podjetij in novih podjetniških zamisli.

Nekatere najnovejše empirične raziskave, ki so bile izvedene na panelnih podatkih po občinah za Slovenijo ter na panelnih podatkih po državah EU, dodatno potrjujejo, da imajo starejše populacije nižjo izobrazbeno raven, višjo brezposelnost, zaradi manjše nagnjenosti k tveganju tudi nižjo podjetniško aktivnost in v nekaterih primerih tudi nižje plače. (Liang et al., 2014) Med prebivalstvi, v katerih je povprečna starost višja za 1 %, je odstotek prebivalstva s terciarno izobrazbo nižji za skoraj 4 %, povprečna plača pa za 0,29 %. (Čepar, Troha, 2015) Podobno Vanags (2007) v svoji raziskavi ugotavlja, da je pri starejših prebivalcih veliko večja verjetnost, da je njihovo znanje v primerjavi z mlajšimi prebivalci zastarelo, izobrazbena raven starejših populacij pa je

nižja tudi zaradi slabših kognitivnih sposobnosti. (Caron et al., 2005)

Že Campbell in Siegel (1967), Handa in Skolink (1975) ter Sloan et al. (1990) so poudarjali pomen velikosti generacij mladih za stopnjo visokošolske izobraženosti neke populacije. V eni izmed svojih raziskav pa Čepar (2010) ugotavlja zanimivo in pomenljivo povezanost med odstotkom mladih, ki so se odloči za visokošolsko izobraževanje, in absolutnim številom mladih, vključenih v visokošolsko izobraževanje.

SLIKA 1: Povezanost gibanja absolutne in relativne udeležbe v dodiplomskem visokošolskem izobraževanju



Ko se odstotek mladih, ki se odloča za visokošolsko izobraževanje, najprej povečuje z nižjih vrednosti proti višjim, se povečuje tudi absolutno število mladih, vključenih v visokošolsko izobraževanje. Sčasoma pa, ko se odstotek

mladih, ki se odloča za visokošolsko izobraževanje, še naprej povečuje in preseže neko kritično točko, se začne absolutno število mladih, vključenih v visokošolsko izobraževanje, zmanjševati (slika 1). Tovrstna povezava spominja na znano Lafferjevo krivuljo, ki sicer opisuje povezanost davčne stopnje in absolutne višine davčnih prihodkov. Razlago za tako gibanje na področju izobraževanja lahko najdemo v tem, da v ozadju delujejo sodobne materialistične družbene in osebne vrednote, ki dajejo prednost materialni blaginji in odrivajo tradicionalne družinske vrednote. Materialistične vrednote po eni strani povečujejo odstotek mladih, ki se odločajo za visokošolsko izobraževanje (v tabeli 1 so merjene z upadanjem družinskih vrednot, to je naraščanjem LNP, in rastjo materialne koristi od neposrednega visokošolskega izobraževanja, to je rasti RP), hkrati pa iste vrednote po drugi strani zaradi neugodnega vpliva na rodnost zmanjšujejo velikost generacij mladih (v tabeli 2 so merjene z rastjo ZŽ in rastjo PSN). Tabela 1 in 2 namreč prikazujeta statistično značilne dejavnike relativne udeležbe v dodiplomskem visokošolskem izobraževanju (tabela 1) in števila živorojenih, ki večinoma določa velikost generacij mladih (tabela 2). Od neke kritične točke naprej neugoden vpliv manjših generacij prevlada nad ugodnim vplivom vedno večjega odstotka mladih, ki se odločajo za visokošolsko izobraževanje. To pa končno rezultira v upadu absolutnega števila mladih, vključenih v visokošolsko izobraževanje, kljub naraščanju relativnega števila (odstotka) mladih, ki so vključeni v visokošolsko izobraževanje. Dokazi za tovrstno specifično povezavo so bili opaženi že v nekaterih drugih evropskih državah.

Konstanta in pojasnjevalne spremenljivke	Regresijski koeficient	t-test	Eno-repa točna stopnja značilnosti (p)
=	-8.875	-2.599	0.009
RZS	0.119	2.349	0.015
LNP	0.019	2.561	0.001
RP	0.034	1.751	0.048
ŠVZ	0.185	2.099	0.025
T	0.588	4.758	0.000
A_1	0.481	2.490	0.011
Popravljeni determinacijski koeficient (adj R ²) = 0.910)		Durbin-Watson = 1.828	

LEGENDA: RZS=razmerje med dijaki, ki so zaključili katerokoli srednješolsko izobraževanje in celotnim številom oseb starih 18 let v izbranem letu pomnoženo s 100; LNP=število ločitev na 1.000 porok v izbranem letu; RP=razlika v plači izražena kot razmerje med povprečno mesečno plačo oseb, ki imajo zaključeno visokošolsko izobraževanje, in oseb, ki imajo zaključeno samo srednješolsko izobraževanje v izbranem letu pomnoženo s 100; ŠVZ=število visokošolskih zavodov v izbranem letu; T=linearni trend; A_1 =avtoregresijski člen prvega reda

Konstanta in pojasnjevalne spremenljivke	Regresijski koeficient	t-test	Eno-repa točna stopnja značilnosti (p)
Konstanta	15.719	10.325	0.000
ln (SD)	0.226	4.335	0.000
ln (MRP)	0.183	4.160	0.000
ln (ZŽ)	-0.739	-1.997	0.028
ln (PSN)	-1.072	-3.140	0.002
ln (T)	0.069	2.575	0.008
$(\ln(A))_{-1}$	0.577	3.672	0.001
Popravljeni determinacijski koeficient (adj R ²) = 0.910)		Durbin-Watson = 1.802	

LEGENDA: ln=oznaka za naravni logaritem; SD=smrtnost dojenčkov; MRP=povprečna mesečna realna plača; ZŽ=odstotek zaposlenih žensk med vsemi zaposlenimi osebami; PSN=povprečna starost neveste ob prvi poroki; T=linearni trend; $(\ln(A))_{-1}$ =naravni logaritem avtoregresijskega člena prvega reda

DISKUSIJA IN ZAKLJUČEK: VPLIV KRŠČANSKIH VREDNOT NA
DEJAVNIKE, KI VPLIVAJO NA EKONOMSKO BLAGINJO

Poleg mnogih neekonomskih posledic, ki jih prinaša staranje prebivalstva za družbo – kot na primer za zdravstvo, socialo, vzgojo, kulturno in politično življenje –, obstaja kar nekaj pomembnih implikacij tudi za neposredno ekonomsko blaginjo, kot so na primer brezposelnost, višina povprečne plače, kakovost človeškega kapitala in podjetniška aktivnost. Rast pričakovanega trajanja življenja ob rojstvu je velik dosežek družbe, zato staranja prebivalstva seveda ne želimo omiliti tako, da bi zavirali podaljševanje življenjske dobe. Kot edini pomembnejši instrument prebivalstvene politike tako v tem smislu ostaja spodbujanje rodnosti, ki je že več desetletij na občutno prenizki ravni, prav tako pa bo, kot kažejo projekcije, ostala na prenizki ravni tudi v prihodnje.

Ugotovimo lahko, da uvodoma postavljene hipoteze ne moremo zavrni in potemtakem lahko sprejememo sklep, da nizka rodnost neugodno vpliva na ekonomsko blaginjo, kar podpirajo tudi izsledki številnih empiričnih raziskav, ki veljajo tako za Slovenijo kot tudi Evropo. V ozadju negativnega vpliva na ekonomsko blaginjo zaradi nizke rodnosti so gotovo tudi neugodno spremenjene vrednote, ki poudarjajo potrošniško družbo in predvsem materialne cilje. Še posebej pomembna je ugotovitev, da zanemarjanje vrednote življenja na prvi pogled sicer kratkoročno vodi do dviga življenjskega standarda in materialne blaginje posameznika – ki ima manjše število otrok, za katere mora skrbeti –, dejansko pa to dolgoročno vodi do znižanja ekonomskega življenjskega standarda ter materialne blaginje za družbo kot celoto in posledično tudi za posameznika.

Zanimivo je, da lahko torej tudi s pomočjo znanstvenega raziskovanja potrdimo pravzaprav nič drugega kot velik pomen ene najpomembnejših krščanskih vrednot – to je življenja oziroma družine – za dolgoročno blaginjo narodov. Gre za vrednoto, ki jo lahko morda povzamemo tudi po navodilu iz Svetega pisma: »Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: «Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita.»« (1 Mz 1,18) Ta vrednota pa je vedno bila tudi evropska vrednota in mora še naprej ostajati ena njenih pomembnejših vrednot.

Po eni strani reševanje problemov, ki izhajajo iz staranja prebivalstva, zahtevajo medgeneracijsko pravičnost in solidarnost, kar pa se posredno dotika tudi pete točke četrtega poglavja papeževe okrožnice *Laudato si* z naslovom »Medgeneracijska pravičnost«. Po drugi strani pa morajo ukrepi na področju družinske politike iti v tisto smer, ki naj omogoči ugodne pogoje za snovanje družine, še bolj pa ugodne pogoje za uveljavitev vrednot, ki so bolj naklonjene življenju in manj vrednotam potrošniške družbe. Le tako bo mogoča dolgoročna blaginja, obstoj in razcvet družbe, ki pa ji v nasprotnem primeru grozi zaton, prevlada drugih kultur in narodov ali celo izumrtje.

REFERENCE

Aigner-Walder, B.; Döring, T. 2015. The effects of population ageing on private consumption – a simulation for Austria based on household data up to 2050. *Eurasian Economic Review* 2, št. 1: 63–80.

Campbell, R.; Siegel, B. 1967. The Demand for Higher Education in the United States, 1919–1964. *American Economic Review* 57, št. 3: 482–494.

Caron, G.; Costello, D.; Guardia, N.; Mourre, G.; Przywara, B.; Salomaki, A. 2005. The economic impact of ageing populations in the EU25 Member States. Bruxelles: European Commission.

Chéron, A.; Hairault, J.-O.; Langot, F. 2013. Life-Cycle Equilibrium Unemployment. *Journal of Labor Economics* 31, št. 4: 843–882. <http://dx.doi.org/10.1086/669941>.

Conen, W. S.; Dalen van, H. P.; Henkens, K. 2012. Ageing and employers' perceptions of labour costs and productivity: A survey among European employers. *International Journal of Manpower* 33, št. 6: 629–647. <http://dx.doi.org/1108/01437721211261796>.

Čepar, Ž. 2010. Visokošolsko izobraževanje v Sloveniji: analiza povpraševanja. Koper: Založba Univerze na Primorskem.

Čepar, Ž.; Troha, M. 2015. Impact of population ageing on education level and average monthly salary: The Case of Slovenia. *Managing global transitions* 13, št. 3: 281–299.

Dimovski, V.; Žnidaršič, J. 2007. Ekonomski vidiki staranja prebivalstva Slovenije: kako ublažiti posledice s pristopom aktivnega staranja. *Kakovostna starost* 10, št. 1: 2–15.

Dixon, S. 2003. Implications of population ageing for the labour market. V: *Labour market trends*, 67–76. A. Flowers, ur. London: Organisation for Economic Co-operation and Development.

Fougere, M.; Mercenier, J.; Merette, M. 2007. A sectoral and occupational analysis of population ageing in Canada using a dynamic CGE overlapping generations model. *Economic Modelling* 24, št. 4, 690–711. <http://dx.doi.org/10.1016/j.econmod.2007.01.001>.

Gelagay, A. 2015. Factors affecting African American and Latin students' persistence in adult education programs. Doctoral dissertation. East Bay: California State University.

Handa, M. L.; Skolink, M. L. 1975. Unemployment, Expected Returns, and the Demand for University Education in Ontario: Some Empirical Results. *Higher Education* 4, št. 1: 27–44.

Liang, J.; Wang, H.; Lazear, E. P. 2014. Demographics and Entrepreneurship. Working Paper No. 20506. The National Bureau of Economic Research (NBER). NBER Programs: Industrial Organization (IO); Labor Studies (LS). <http://dx.doi.org/10.3386/w20506>.

Malačič, J. 2003. Demografija: teorija, analiza, metode in modeli. Ljubljana: Ekonomska fakulteta.

Malačič, J. 2008. Socialno ekonomske posledice staranja prebivalstva. *Zdravniški vestnik* 77, št. 1: 793–798.

Málaga, R.; Oré, T.; Tavera, J. 2014. Youth who neither work nor study: The Peruvian case. *Economía* 37, št. 74, 95–132.

Malmberg, B. 2011. Age Structure Effects on Economic Growth – Swedish Evidence. *Scandinavian Economic History Review* 42, št. 3: 179–295.

Rapa, D. 2014. An analysis of the possible determinants of youth unemployment in Malta. Doctoral dissertation. Msdia: University of Malta, Faculty of Economics, Management and Accountancy, Department of Economics.

Rausch, S. 2009. Macroeconomic Consequences of Demographic Change. Modeling Issues and Applications. Berlin-Heidelberg: Springer.

Redek, T.; Godnov, U. 2007. Vpliv kakovosti vladanja na gospodarsko rast. *Management* 2, št. 2: 121–136.

Sloan, J.; Baker, M.; Blandy, R.; Robertson, F.; Brummitt, W. 1990. Study of the labour market for academics. Canberra: Australian Government Publishing Service Press.

Statistični urad Republike Slovenije (SURS). 2015. Statistični urad Republike Slovenije. Interaktivno. Prebivalstvena piramida. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije. <http://www.stat.si/PopPiramida/Piramida2.asp>. (2. novembra 2015).

Šircelj, M. 2006. Rodnost v Sloveniji od 18. do 21. stoletja. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division. 2015. World Population Prospects: The 2015 Revision.

Vanags, A. 2007. Employment and labour market policies for an ageing workforce and initiatives at the workplace – National overview report: Latvia. European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions.

Zhang, M. M.; Peppas, S.; Peppas, S.; Yu, T. T. 2015. The great recession: a statistical analysis of its effects on unemployment. *International Journal of Business & Economics Perspectives* 10, št. 1, 44-54.

IMPRESSUM

Res novae je znanstvena recenzirana periodična publikacija, ki jo izdaja Katoliški inštitut. Izhaja dvakrat letno v elektronski in tiskani obliki. Revija pokriva široko področje družboslovja (pravo, politologija, ekonomija) in humanistike (filozofija, zgodovina). Vsebinsko jedro se nahaja v povezovanju osebne in ekonomske svobode z družbeno etično odgovornostjo. Revija objavlja izvirne znanstvene in pregledne znanstvene članke. Izvirni znanstveni članki prinašajo avtorjevo samostojno, kritično in inovativno obravnavo izbrane tematike z njegovimi lastnimi tezami ali zaključki, pregledni znanstveni članki pa kritično prikazujejo kontekst izbrane tematike ob upoštevanju tradicionalnih in sodobnih dognanj določene znanstvene discipline. Revija objavlja prispevke v slovenskem in v angleškem jeziku. Objave v *Res novae* se ne honorirajo, prispevki pa morajo biti izvirni in ne smejo biti predhodno objavljeni v nobeni drugi znanstveni reviji. Za objavo v *Res novae* veljajo mednarodni etični standardi znanstvenega raziskovanja, citiranja in navajanja literature. Prispevke je treba poslati na naslov: res.novae@kat-inst.si. Vsak prispevek je ocenjen z najmanj enim recenzentskim mnenjem. Postopek recenzentskega pregleda naj ne bi trajal več kot tri mesece.

Res novae

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem Inštitutu

Naslov uredništva:

Res novae, Ciril-Metodov trg 9, 1000 Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Namestnik glavnega urednika:

Simon Malmenvall

Spletni naslov:

<http://www.katoliski-institut.si/sl/raziskovanje/res-novae>

E-pošta:

res.novae@kat-inst.si

Uredniški odbor:

Philip Booth (Velika Britanija), Andrej Fink (Argentina), Aniko
Noemi Turi (Madžarska), Mitja Steinbacher (Slovenija)

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Tisk:

Primitus d. o. o., Ljubljana

Naklada:

200 izvodov.

Letna naročnina:

28€ (Slovenija), 40€ (Evropa), 57\$ (ostalo navadno),
66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352