

SAKRALNA EKOLOGIJA I ČOVJEKOV PRIRODNI OKOLIŠ

Nikola Skledar

Institut za društvena istraživanja, Zagreb

UDK 230.1:504

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 20. 9. 1995.

Suvremena katolička teologija kao izvjesnu novost u svoj vidokrug uključuje i neodgovodiv problem čovjekova odnosa spram njegova prirodna okoliša. Rezultat toga susreta teologije s problemima ekologije jest upravo sakralna ekologija. Ona naglašuje važnost i ovozemaljske dimenzije čovjekova života, odnosno važnost njegovih prirodnih uvjeta. Ona također upozorava da je Bog povjerio prirodu čovjeku da se njome koristi za svoj opstanak i dobrobit, a ne za neograničeni tehnološki napredak, dakle s mjerom i razumno a ne samovoljno i nekontrolirano. To bi, naime, za čovječanstvo – ako toga na vrijeme ne postane svjesno – moglo uroditi katastrofalnim posljedicama. Stoga je, osobito u postsocijalističkom svijetu, potrebna nova ekološka etika i kultura, utemeljena na primjerenom ekološkom odgoju.

Čovjek se spram prirode odnosi višestruko. Osim poetskog odnosa – divljenja čudu prirode, njenoj ljepoti, iskonskoj snazi i bogatstvu – čovjek se prema prirodi odnosi i teorijski (*theoria*), promišljajući i istražujući njena počela, načela, svrhitost, uzročnost, zakonomjernost (u filozofiji prirode, a kasnije u temeljnim prirodnim znanostima) te, prije svega, praktično, kao proizvođač (*pro-ductor*) iz prirode u povijest (ali na temelju znanja i primijenjenih znanosti), proizvođači, omogućujući i olakšavajući iz nje i njenih resursa svoj društveni i humani opstanak. Zbog toga je golemo i odsudno značenje znanosti, njena razvoja i primjene za život društva i čovjeka, za rješavanje njegovih neodgovodivih ekonomskih, tehnoloških, ekoloških, informatičkih i drugih problema.

Filozofija (*philo-sophia*) kao težnja prema mudrosti, prema spoznaji istine, tj. prapočela (*arhé*), temelja (*ousia*), cjeline svega što jest (bitka bića), pojavila se zapravo kao filozofija prirode. Naime, suprotno od predlogičkog, a-racionalnog, fantastičnog tumačenja svijeta i njegova postanka u mitu koji ništa ne dokazuje, nego samo kazuje, priča (*mythos*), budući da još nije bilo nikakvih konkretnih znanja o prirodnim pojavama, prvi (grčki, dakle zapadni) filozofi od Talesa i Miletske škole do Sokrata, svijet, prirodu i kozmos (*kosmos* – uređen svijet

nasuprot prvotnom kaosu) počinju tumačiti na prirodan način, iz njih samih. Oni razmišljaju o elementima vodi, vatri, zemlji i zraku kao o počelima, o prirodnom redu i zakonomjernom prirodnom događanju (Heraklitov Logos), s kojim i čovjek treba, kao prirodno biće, uskladiti svoj život, da bi bio harmoničan.

Stoga je to prvo razdoblje grčke filozofije označeno kao kozmološko razdoblje u njezinu razvoju, koje je prethodilo antropološkom razdoblju, kada se postavljaju i pitanja o čovjeku samom, njegovom društvu, moralu i spoznaji.

Antropološki period počinje sa sofistima i Sokratom, a zatim se javljaju i prvi filozofski sustavi – Platonov i Aristotelov, koji obuhvaćaju sve dotadašnje (opće i bitne) filozofijske probleme, elaborirajući ih i sistematizirajući iz duha njihove filozofije.

Naravno, filozofija prirode (kao fizika, od *physis* – priroda, samonikli rast) tu ima svoje posve određeno mjesto.

Samo uzgred, ovdje valja napomenuti da tada još nije bilo oblikovanih i odvojenih posebnih znanosti, nego su se sve spoznaje, pa tako i one o prirodi, postizale u okviru i na način filozofije (dakle neempirijski, spekulativno).

Do odvajanja i osamostaljivanja pojedinih znanosti došlo je kasnije, zapravo tek u novom vijeku, kada se skupilo već dovoljno posebnih znanja iz pojedinih regija bića (prirode, a kasnije i društva), odnosno kada su se razvili i primjereni postupci i putovi do njih (metode).

Platon je sustav, povezanu cjelinu filozofije, podijelio na tri glavne discipline: fiziku (filozofiju prirode koju su razvili pred-sokratiki), etiku (koju je oblikovao Platonov učitelj Sokrat, a koja se bavi čovjekom i njegovim ispravnim djelovanjem) i dijalektiku, poslije logiku (koju je inaugurirao Platon, a koja se, pak, bavi ljudskim mišljenjem, njegovim pravilnim oblicima i procesima kao načinima i putovima do istinite spoznaje). Ta podjela filozofije bila je prihvaćena od Platonovih nasljednika u njegovoj Akademiji, ali i u razdoblju helenizma, napose u Epikura i stoika koji osobito naglašavaju ideju nekih predsokratika (Heraklit, Demokrit) o potrebi spoznavanja prirode i usklađivanja s njom, opstanka čovjeka kao njenog dijela, da bi i ljudsko življenje tako bilo harmonično i smireno (*ataraksía*). Time je za njih fizika pretpostavka i *conditio sine qua non* etika.

U Aristotelovoj podjeli filozofije, fizika je (kao filozofija prirode), uz matematiku, svrstana u teorijsku filozofiju. Osim teorijske, tu je i praktična filozofija (etika, ekonomika, politika) i poetička (umjetnost, razna umijeća – *téchne* itd.) Vratimo se teorijskoj filozofiji, koja je podijeljena na "prvu" (*prote-philosophia*, poslije meta-fizika) i "druge" filozofije. "Prva filozofija" bavi se prvim i najvišim načelima svega bića, prvim "nepokrenutim pokretačem" svekolika kretanja, "mišljenjem mišljenja", čistom formom odijeljenom od materije (a to je Bog), pa je tako "prva

filozofija" zapravo *theo*-logija. "Druge filozofije" (matematika, fizika) bave se pojedinim, određenim regijama bića: prirodom, materijom, kretanjem, prostorom, njihovim odnosima.

Te "druge filozofije" u Aristotelovoj podjeli temelj su i početak kasnijeg (novovjekog) njihovog odvajanja od filozofije i oblikovanja kao posebnih znanosti s vlastitim definiranim predmetom i metodama. Aristotelova podjela filozofije utjecala je na kasnije, osobito srednjovjekovne, ali i novovjekovne, sistematizacije, u kojima i filozofija prirode ima svoje mjesto, ali koje same po sebi nisu predmet našega zanimanja.

U kontekstu raspravljanja o mogućim čovjekovim odnošenjima spram prirode mnogo je značajniji i odlučniji novovjekovni obrat u mišljenju i odnosu spram prirode i svijeta uopće, povezan s građanskim značajem novovjekovnih društvenih odnosa.

Ne više antički *logos*, pa ni srednjovjekovni *theos*, već čovjekov *ratio* sada je meritum stvari i života. Osnovno filozofijsko pitanje ne izvire više iz puke teorijske znatiželje i čuđenja (*thaumazein*), već iz praktičnosti i korisnosti. Filozofija nije više primarno *theoria* (umsko promatranje, zrenje biti pojavnosti) nego mora biti praktična, i to upravo u pragmatičnom, utilitarnom smislu – kao umijeće (*tehne*) gospodstva nad prirodom. Količina a ne kakvoća postaje temeljnom njezinom kategorijom, matematika i mjerenje (Spinozin *more geometrico*) – uzor filozofiranja, a istina i kriterij istinitosti – izvjesnost znanja. Metoda postaje osnovna preokupacija filozofije, ali ne kao put i način (*methodos*) otkrivanja istine bitka (*aletheia*), već kao organon postizanja znanja o pojedinim bićima.

Time počinje (i traje) proces preoblikovanja filozofije (kao *philo-sophia*) u znanosti (*episteme*) te odjeljivanje i osamostaljivanje posebnih znanosti od filozofije, pa tako i bit moderne, pozitivne, empirijske znanosti proizlazi iz biti novovjekovne filozofije.

Takva novovjekovna znanost, a pogotovo njezina tehnička primjena, obilježile su cijelu modernu epohu i život, pa možemo reći da je ustrojstvo suvremenog svijeta i društva zapravo scijentističko-tehničko. U tom se ustrojstvu odnos prema znanosti i tehnologiji polarizirao uglavnom u dva suprotna stajališta: 1. u nekritičko i neograničeno povjerenje u njih i njihove mogućnosti i 2. u pesimističke poglede koji u njima vide ponajprije uzročnike pretjeranog racionaliziranja i reduciranja autentičnog ljudskog življenja te prijeteću opasnost potpunog uništenja prirode i života na Zemlji.

Da znanost u suvremenom užurbanom, racionaliziranom, opredmećenom, postvarenom povijesno-društvenom trenutku ne bi zaboravila svoj vlastiti humani smisao i angažman, potreban joj je susret i dijalog (*dia-logos*, a ne *polemos*) s filozofijom (filozofija znanosti), koja se vazda pita i zauzima za smisao svega što

jest (kao i umjetnost i religija na svoj način, također), pa tako i za ljudsku, humanističku, stvaralačku (a ne destruktivnu) bit i smisao znanosti. Zajednička je, naime, znanosti s filozofijom i ostalim oblicima duha upravo određena kreativna značajka. U stvaranju teorijskog, pojmovnog i hipotetičkog okvira znanosti i njezinih istraživanja koje se osniva na kreativnom uopćavanju sveza i odnosa iskustvenih činjenica, ljudski duh transcendirira strogo diskurzivno-racionalnu sferu svijesti i ulazi u poietičko područje (*poiesis*) koje svakako implicira stvaralačku dimenziju maštovitosti i inventivnosti.

Radi se, dakle, o prijeko potrebnom susretu i dijalogu filozofije i znanosti u njihovim nastojanjima da odgovore na goruća pitanja i probleme suvremenog društva i čovjeka, osobito ekološke, i tako daju svoj bitan prinos njihovom rješavanju.

To je posebno aktualno u ovom povijesnom trenutku, u kojem temeljna i globalna ekološka kriza opasnim ugrožavanjem prijete čovjekovu planetarnom (doslovno, fizičkom) opstanku, a što *ipso facto* aktualizira i nužnu potrebu očuvanja čovjekova prirodnoga okoliša. Ta potreba, pak, zahtijeva neodgodivo ponovno promišljanje prirode i čovjeka kao prirodnoga bića, tj. jednu novu antropologiju bitno povezanu s filozofijom prirode. Tom zahtjevu počeo je već odgovarati antropološki usmjereni pravac u filozofiji 20. stoljeća (od H. Plessnera i Merleau-Pontya npr.), da bi u nekih suvremenih mislitelja (H. Schmitz, G. Böhme) čovjekova prirodnost i tjelesnost, u bitnoj ovisnosti i sprezi s prirodnim okolišem, bila postavljena u središte i filozofijskoga zanimanja i diskursa.

Pristupe prirodi u prirodnoj znanosti koji govore o sastavu i tvorbi entiteta u prirodi, kao i o onom kontingentnom u prirodi (teorija samoorganizacije, teorija kaosa npr.), svakako nam valja uvažavati.

No, ovdje se priroda pred-meće kao nešto samo "po sebi", a ne kao priroda "za nas".

A priroda kao čovjekov okoliš jest nešto upravo "za nas", što se nas tiče, s čime se mi suodnosimo, što osjećamo i doživljujemo na sebi, na svom opstanku i tijelu (i zdravlju), i kamo nam se vraća što prirodi (zlo) činimo i zlorabimo je.

Radi se, dakle, o nasušnoj potrebi prevladavanja hijatusa između razumijevanja prirode kao nečega objektivnoga, samo vanjskoga, kao puke samoniklosti, i poimanja čovjeka, odnosno ljudskoga tijela, samo kao nekog vlastitog tijela kojemu je primjereno jedino unutarne, subjektivno, izolirano iskustvo-samoiskustvo. Spona koja premošćuje taj prijepor jest shvaćanje ljudskoga tijela kao prirode, kao prirode koja smo mi sami, koja nam je dana na način našega samoiskustva kao vlastita priroda, koju kao takvu znamo "iznutra", o kojoj imamo iskustvo neposredne stvarnosti i sudioništva, bilo ono negativno (kao ugroženost eko-krizom) ili pozitivno (kao radost ispunjenja života), za koje smo ozbiljenje mogućnosti onda bitno zainteresirani i angažirani.

To je zahtjevna zadaća nove antropologije u pragmatičnom pogledu, upućene na novo promišljanje prirode i tijela te, s time povezano, očuvanje čovjekova prirodnoga okoliša, odnosno da se tako prevlada filozofijski zaborav prirodnosti i tijela koji potječe od kartezijanskoga rascjepa, dominacije *ratia* i ideala filozofijskoga *bios theoretikos*.

U filozofijskoj su se tradiciji spomenuti entiteti – priroda, čovjek, odnosno tijelo – razumijevali onako kako smo već naznačili. Priroda i tijelo se, naime, osim u predsokratovaca u kojih je *physis* značilo cjelinu bića, od sofista nadalje uglavnom razumjelo kao nešto što nismo mi, ili barem kao nešto izvanjsko, zadano, suprotstavljeno umu, duši (besmrtnoj), duhu (Hegel, priroda kao drugorbitak ideje) i kulturi te kao – u odnosu spram svega toga – nešto “niže” (animalno) i manje vrijedno, što treba potisnuti (Scheler: duh kao asketsko načelo treba onom nagonском reći – ne!).

Za novu antropologiju problem nije podvojenost tijela i duše (ili duha), odnosno njihova posredovanja, što je kao problem prije postojalo. Radi se o tome kako se čovjek odnosi spram sebe i što za sebe (ili sebi) čini. Nasuprot samo objektivirajućeg bavljenja sobom u znanosti, tijelom (*Leib*) samo kao truplom (*Körper*), kao protežnošću, te samozaboravom čovjeka kao prirode koja on jest (u filozofiji i teologiji), ova antropologija, ne zaboravljajući ni čovjekovu duhovnu dimenziju, nastoji preokrenuti taj odnos. Ona znanje i svijest o čovjeku usmjeruje i na njegov prirodni opstanak, na njegovo biće kao modus bitka prirode. U to je, naravno, uključeno priznavanje određene samodjelatnosti tijela, u kojoj je na djelu vlastita priroda te, suprotno dosadašnjem negativnom shvaćanju, pozitivno njezino vrednovanje i, radi uljudivanja i obogaćivanja ljudskoga života, uspostavljanje “partnerskoga” odnosa s njom.

Kako je već rečeno, to nije nimalo lak posao, jer tijelo nije nešto jednostavno, samo po sebi razumljivo i spoznatljivo lakše od uma. Za to je potrebno prije svega mijenjati neke uvriježene predodžbe o čovjekovoj tjelesnoj naravi, a što se odražava i na naše razumijevanje duševnoga i umskoga te procesa spoznaje u kojem sudjeluje i tijelo u sprezi i uzajamnosti sa psihom (M. Mauss).

Uostalom, i te su predožbe povijesne. Organskom shvaćanju tijela kao organiziranog jedinstva i funkcionalne povezanosti organa (*soma*) prethodilo je poimanje tijela kao zbroja udova (*gyia*), da bi se evolucijom prilaza tijelu ono kasnije, osobito u najnovije vrijeme, počelo razumijevati kao svojevrsno “umjetničko djelo” (Merleau-Ponty), koje se procesom učenja i ontogenetskim pamćenjem stalno usavršuje u svom umijeću, odnosno kao određeni složeni djelatni instrument u sprezi i u funkciji uma, sposoban za predpojmovno, predlogičko nepropozicionalno, nediskurzivno “znanje”, “osjećanje” ozračja, prostora i sl. te za veoma suptilne simboličke čine i artefakte, svojstvene samo čovjeku.

Prema tome, područje djelatnosti, djelokrug tijela jest simbolički kao i fizički, kulturni kao i prirodni, pa otuda to simboličko i socio-kulturno povratno utječe i na funkcioniranje tijela.

Zaključimo kratkim osvrtom na ovu reafirmaciju tijela kao prirode koja mi jesmo u suvremenom mišljenju ili, bolje rečeno, povodom nje.

Čovjek nesumnjivo jest prirodno, biološko, živo tjelesno biće. U biologijskoj znanosti postoje različita shvaćanja čovjeka kao biološke vrste, iako se uglavnom svi slažu da je i čovjek jedan član velikog životinjskog carstva.

Ali čovjek jest i nešto neizmjerljivo više – društveno, duhovno biće, biće kulture u smislu proizvođenja (*poiesis*) svoga svijeta i uljudživanja, unapređivanja svojih prirodnih danosti i života. Svaki je pojedinac pripadnik određenoga, konkretnoga društva i određene društvene grupe, određene kulture, što će reći da je njegov život kao jedinke moguć jedino u zajednici. Stoga čovjek ima i neke tzv. "više", društvene i kulturne potrebe, koje nisu nastale samo zato da bi se održao u odnosu spram prirode i u prirodi nego koje proizlaze iz njegove inherentne potrebe za drugim ljudima, iz njegove "ljudske situacije" (Fromm) i koje su kao takve determinirajuća motivacija ljudskoga ponašanja i djelovanja.

Čovjek je i pojedinac, subjekt jednokratn, osebujan, neponovljiv, ali čiji je ljudski život moguć jedino u društvu. (Već je Aristotel rekao da je čovjek "zoon politikon", da sam može biti samo Bog ili pak zvijeri.) Zbog toga je često razapet sukobom između individualne, subjektivne težnje za smislom i srećom, s jedne strane, i ideala zajednice, s druge, s kojima se može poistovjetiti ali im se i suprotstaviti, pa otuda bunt i otpor prema kolektivnim zahtjevima, ustaljenom redu, priznatim vrednotama, bunt koji može biti prometejski, stvaralački, ali i izraz nemoći, "desperadorski" i kao takav destruktivan.

U čovjekovoj su naravi i destruktivne i rušilačke crte, koje ne možemo poreći i kao memento ne smijemo previdjeti, jer su opasne za druge ljude, za čovjeka kao rod, za ljudsku civilizaciju i život na Zemlji. Naime, u dijalektičkoj igri stvaranja i razaranja odvijala se cjelokupna ljudska povijest.

Čovjek jest i razumno, svjesno biće koje svoj život temelji na racionalnim načelima i uređuje društveno-povijesnom sviješću. Međutim, on je satkan i od iracionalnog tkiva. Po mišljenju dubinske psihologije i psihoanalize (S. Freud), ono nesvjesno i podsvjesno preplavljuje veći dio njegova bića.

Do otkrića nesvjesnog i podsvjesnog cjelokupno shvaćanje čovjeka bilo je nepotpuno i jednostrano, budući da je svijest samo dio čovjekova duševnoga (a i duhovnog) života. Ovo otkriće dakle daje temelje za posve drukčije shvaćanje i istraživanje čovjeka, njegovih motiva, karaktera, morala, ideologije, prava, socijalnih odnosa i institucija.

S jedne strane, dakle, čovjek je prirodno, tjelesno biće, "živi u tijelu", kako smo vidjeli, pa kao takav ima i nezaobilazne nagonске i fizičke potrebe.

S druge strane, on je, za razliku od svih ostalih živih bića, i nešto doista više od toga – i duhovno biće koje svojim umom i društvenom sviješću transcendirira svoju materijalnost, svoju nagonску narav, što ne znači da je posve nadilazi i potpuno je se oslobađa, nego da je regulira i upravlja umnim načelima, svojom društvenopovijesnom sviješću.

Doduše, i prirodne, tjelesne potrebe također su nezaobilazni dinamički čimbenik ljudske aktivnosti i ponašanja, ali nisu jedine ni dovoljne.

Čovjek je, znači, vrlo kompleksno biće, ne samo prirodno niti primarno duhovno, kulturno ili društveno, nego rezultat uzajamnosti, interakcije prirodnih (i nagonских), duhovnih i društvenih načela *njegove konstitutivne generičke danosti i određenosti*.

* * *

Dakako, i religija, odnosno (katolička) teologija ima na sve to svoj vlastiti pogled i pristup, zasnivajući ga na temeljnim zasadama kršćanske vjere.

Suvremena katolička teologija od koncilskog dokumenta *Gaudium et spes* kao izvjesnu novost u svoj vidokrug uključuje i neodgodiv problem čovjekova odnosa spram njegova prirodnoga okoliša.

Stajalište o prirodi i okolišu kao (nezavršenom) "rezultatu" stvaralaštva nadprirodnog, ali i sustvaralaštva čovjeka (teolog B. Mutschler), otvara mogućnost dijaloga teologije i ekologije. Plod toga dijaloga jest sakralna ekologija, koja se ne reducira samo na odnos čovjeka spram prirode u novovjekovnom smislu – kao sredstvu ili objektu čovjekova gospodstva. A mogući suodnos između prirodne znanosti i teologije proizlazi iz tzv. "racionalne meditacije" (Heinrich Beck), tj. shvaćanja da se Bog u znanju posve ne iscrpljuje niti da je znanju potpuno stran.

Neka suvremena teologijska strujanja znatan su pomak od tradicionalne teologijske misli uopće, i to u smjeru otvorenijeg mišljenja, pa je s njima moguće uspostaviti i filozofski dijalog. Teologija se, naime, i ovdje služi filozofijskim kategorijama i izvodima. Osobito teologija ljudskih prava i sakralna ekologija naglašavaju važnost ne samo onostrane već i ovozemaljske dimenzije ljudskoga života i njegovih prirodnih (i socio-kulturnih) uvjeta.¹

1

Temeljni koncilski dokument, Konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu, (*Gaudium et spes*), 69, o

Ono što je za nas relevantno jest da biti toga mišljenja pripada da je ono uvijek teleologijsko. Iz potrebe za cjelinom i jedinstvom svijeta, za smislom i vrijednošću života te "ekonomijom spasenja", ono svagda uspostavlja svrhu i smisleni cilj svekolikog prirodnog (i povijesnog) zbivanja.

Spomenuti teolozi, tj. sakralni ekolozi, kao i znanstvenici i filozofi, upozoravaju da u našoj suvremenosti nije riječ samo o nekim pojedinim pitanjima odnosa čovjeka spram prirode nego da se radi o problemu temeljnoga odnosa i o ekološkoj krizi koja je strukturalna i globalna i koja kao takva ozbiljno prijeti planetarnom katastrofom.

Teolozi su i prije Rimskog kluba (1968., otkada se značajnije počela buditi ekološka svijest) reagirali na ekološku krizu. Još 1964. osnovana je grupa *Faith-Man-Nature* Američkog nacionalnog kongresa Kristovih Crkvi sa zadatkom da na temelju teologijskih promišljanja prirode i čovjekova odnosa spram nje potaknu odgovorne u društvu na rješavanje neodgodivih strukturalnih suvremenih ekoloških problema. Katolički institut R. Brungsa 1967. g. organizirao je u Saint Louisu seminar o teologijskom pristupu čovjekovom okolišu.²

I Vatikan pokazuje "sluh" za probleme zaštite čovjekova okoliša. Papa Pavao VI. šalje poruku potpore Prvoj konferenciji UN o čovjekovoj okolini u Stokholmu 1972. g., a papa Ivan Pavao II. proglasio je sv. Franju Asiškog nebeskim zaštitnikom ekološkog udruženja, budući da se sv. Franjo posebno divio prirodi i više nego drugi zapažao njen sklad s drugim stvorovima ("Pjesma stvorova") te je slavio kao izvor i uvjet čovjekova i života svih živih bića.

Papa Ivan Pavao II. na probleme ekološke krize i ekološke svijesti upozorava u svojoj poruci za Svjetski dan mira 1990. te u enciklikama *Centesimus Annus* i *Evangelium vitae*.

Također i po mišljenju vrhovnog crkvenog učiteljstva, jedan od nezaobilaznih "znakova vremena" sadašnjeg jest upravo kriza odnosa spram prirode i okoliša. Stoga i ona treba biti zadatkom teologije koja joj, kao sakralna ekologija, mora pristupiti u svjetlu Svetog pisma, Starog i Novog zavjeta te u duhu Drugog vatikanskog sabora i postkoncilskih teologijskih gibanja.

U ovom kontekstu, makar samo uzgred, valja napomenuti da, uz teologijsko, postoje različita shvaćanja i pristupi prirodi i problemu čovjekova okoliša koji

tome kaže: "Bog je zemlju i sve što ona sadrži namijenio svim ljudima i svim narodima".

2

Usp. Biskup, M., Spoznavanje svijeta i ekološki problem, *Bogoslovska smotra* br. 4/82.

pretežito zapažaju samo pojedine aspekte problema: biologijski, socijalni, moralni. Zatim postoje i različite razine pristupa: pragmatička, žurnalistička itd.

Ekologija, međutim, kao znanost, povezana s filozofijom prirode i etikom, mora čovjekov okoliš i njegove probleme – budući da su globalni, planetarni – zahvatiti holistički i interdisciplinarno, a djelovati disciplinarno, ali sinkronizirano. To znači svi, i prirodnjaci, i humanisti u svom djelokrugu, ali i usklađeno.³

Spomenuti teolozi naglašuju da je u situaciji suvremene strukturalne ekološke krize prijeko potrebna nova ekološka svijest (osnovana na ekološkom odgoju i obaviještenosti), a koja uključuje i novu etiku, utemeljenu na osnovnim zasadama kršćanstva o povezanosti čovjeka i prirode kao Božjih proizvoda te o čovjeku kao o Božjem sustvaratelju svijeta pa, prema tome, za svijet i odgovornim.

To čovjekovo stvaralaštvo, naravno, nije istovjetno s Božjim stvaranjem "ex nihilo", s kreacijom (*creare*) iz Božjeg duha, nego je to (su)stvaralaštvo svijeta kao proizvođenje (*producere*) iz prirode u povijest, pa otuda onda i čovjekova odgovornost za svijet, za prirodu i u povijesti.

Pravilan ekološki odgoj, a ne samo obaviještenost o čovjekovom okolišu, trebao bi sustavnim pristupom dati dobar uvid u mogućnosti i granice tehnološkoga rasta i opasnosti koje on sa sobom nosi ako nije kontroliran i umjeren, te vizije ispravnog odnosa spram okoliša u smjeru od apsolutnog antropocentrizma prema orijentaciji i na biosferu. Takav odgoj trebao bi biti i praktičan, sudionički, usmjeren na rješavanje neodgodivih ekoloških problema, zatim problema porasta stanovništva i pomanjkanja hrane, osobito u zemljama trećega svijeta te povezivanja lokalnih i globalnih ekoloških problema. Stoga bi i nastavnici od pukih informatora trebali postati vodiči u usvajanju znanja o okolišu. Tu svakako treba koristiti i iskustva međunarodnih (kao i domaćih) programa čuvanja okoliša i razvojnih procesa.

Osim toga, i vlasti bi trebale mijenjati odnos spram odgoja o okolišu. Umjesto kontrolora trebale bi biti podupiratelj, i to zakonodavstvom, oblikovanjem politike i osiguravanjem primjerenih sredstava.

3

Ekologija (*oikos*, grč. – kuća, obitavalište), kao termin u smislu prirodne biologijske znanosti prvi je uporabio E. Hæckel (1886). Ekološka misao potječe još iz 17. st. Kao biologijska disciplina ("biologijska ekonomija"), ona proučava odnos organizama i njihove biotičke i abiotičke sredine (ne samo organizme, ni samo okolinu, jer time se bave druge znanosti). Ekologija proučava i odnos čovjeka i njegove prirode i društvene sredine s obzirom na njegove bio-psihičke i društvene potrebe. Bavi se odnosom živoga i neživoga te živoga međusobno, životom kao zajednicom. Stoga i mora biti interdisciplinarna i primijenjena (zaštita okoliša) te uključuje i društvene i etičke aspekte i holistički pristup. (Usp. Cifrić, I., *Socijalna ekologija*, Zagreb, 1989.)

Valja ovdje napomenuti i to da se ekološka etika ne svodi na tradicionalnu utilitarističku ili metafizičku etiku kao njena puka primjena, nego iz odnosa spram prirode i "svijeta života" proizlaze i specifični etički problemi (nova odgovornost npr.) i etička pitanja. Temeljna od njih jesu: Je li čovjek ili priroda osnovno mjerilo u "ekoetici"? Je li čovjek jedini subjekt čudorednosti, a sve ostalo, pa i priroda, samo sredstvo? Je li priroda sama po sebi (bez čovjeka) vrijedna moralnog odnosa? Gdje su granice znanstveno-tehničkog i tehnološkog rasta i napretka?

Ako izostavimo moraliziranja i konjunkturu etike u ekologiji, u odgovorima na spomenuta pitanja postoje dvije glavne orijentacije u ekoetici: biocentrična i antropocentrična.

Prema prvoj, biocentričnoj, norme ljudskog ponašanja spram prirode deontologijski su utemeljene. Ona nalazi mjerilo u samoj prirodi i prigovara antropocentričnoj orijentaciji na krajnosti koju treba izbjegavati kao i sve ostale krajnosti, npr. rasizam, seksizam i sl.

Po antropocentričnoj orijentaciji, u ekoetici deontologijska etika nema utemeljenosti u čovjeku samom, u njegovom pitanju o smislu i svrsi i prirode i čovjeka, budući da čovjek ima dužnost prema sebi samom i u odnosu spram prirode (teleologijska etika).

Međutim, radi se o tome da se ove suprotstavljene orijentacije usklade kao konvergencija umjerenog (ne apsolutnog) antropocentrizma i biocentrizma, dakle u svojevrsnom holizmu.

Ta nova etika i ekološka kultura, čiji odnos spram prirode i čovjekova okoliša proizlazi iz kršćanskog koncepta natprirodnog, treba, dakle, razmatrati ne samo međusobne odnose među ljudima i odnose između čovjeka i društva već i odnos čovjeka spram prirode. Tu suvremena sakralna ekologija naglašava potreban razborit kršćanski odnos koji uviđa da resursi prirode nisu neograničeni te da ni tehnološki rast i napredak ne može biti neograničen, nego razuman i kontroliran, kako bi se ti resursi sačuvali i za buduće generacije, od kojih su "posuđeni". Ona se također naglašeno kritički osvrće na prenaplašeni novovjekovni i suvremeni antropocentrizam koji zapravo prijeti čovjeku dehumanizacijom i zaboravom čovjekove biti, budući da se ne vodi računa i o fiziocentrizmu, utemeljenom u teocentrizmu.⁴ U tome se i sastoji bit odgovora suvremene teologije na neke prigovore (J. Fetscher npr.) da je kršćanstvo i židovsko-kršćanska tradicija kao jedan od stupova Zapadne kulture i civilizacije (uz antičku filozofiju i rimsko pravo) svojim antropocentrizmom (osobito u Postanku 1,26-1,28), idejom čovje-

4

Usp. Grmič, V., Nema antropocentrizma bez fiziocentrizma i teocentrizma, *Oko* br. 12, od 14.VI.'90., Zagreb.

kova gospodarenja Zemljom i potčinjavanja svega njemu te idejom napretka kao kvantitativnog pravocrtnog rasta, (su)krivo za suvremenu ekološku krizu.⁵

Tim je isključivim antropocentrizmom, po mišljenju sakralnih ekologa, razumijevanje čovjeka u biti posve reducirano, budući da su zaboravljene neke bitne – prirodne i natprirodne dimenzije ljudskog opstanka, bez kojih on nije moguć. Naime, prirodni okoliš u kojem čovjek živi i o kojem je ovisan postao je tako malo važan da je danas zbog narušene ravnoteže u prirodi ugroženo čovjekovo življenje i njegova budućnost. Previše smo navikli na način života koji nam diktira suvremena civilizacija, pa stoga nismo spremni da ga ozbiljno mijenjamo. Iskorišćivanje prirode, koje je nezasićeno, suvremenog je čovjeka potpuno zarobilo.

Doduše, problemi zaštite prirode i ekološka kriza nisu jedini koji danas opravdano uznemiruju čovječanstvo, ali su gorući i zato vape za neodgodivim prikladnim rješenjima. Radi se, naime, o čovjekovom "biti ili ne biti", a ne samo o "ovako ili onako biti", dramatično upozoravaju sakralni ekolozi. Najopasnije pri tome jest da suvremeni čovjek o tome gotovo i ne misli, da ne mijenja svoje ponašanje, nego nastavlja sa samoubilačkim djelovanjem. A neodgodivo je da napusti shvaćanje o pukom gospodstvu nad prirodom i težnju da prirodu potpuno podredi i pri tome nađe svoje kratkoročne koristi, koje se zatim u bliskoj budućnosti uvijek nanovo pokažu štetnima za njega i njegove potomke. Čovjek stoga, kao dio prirode mora znati prirodi i služiti i poštovati je, ako želi dobro sebi i svojim potomcima.

Nasuprot novovjekovnoj antropologiji gospodarenja i apsolutnom antropocentrizmu, kažu, potrebno je uspostaviti kršćansku antropologiju služenja i, dakako, obje se antropologije moraju uzajamno nadopunjavati. To je potrebno zato što suvremeni čovjek nije svjestan svojih dužnosti spram prirode, već mu se čini tuđom misao da prema prirodi ima i neke obveze, a koje ne bi zadovoljavale samo njegove trenutne koristi ili bile u službi njegova egoizma. U tom pogledu, međutim, prijeko je potrebno učiniti odlučan pomak. Nije moguće govoriti ni o poštivanju ljudskih prava ako se zanemari poštivanje dužnosti spram prirode i stvari u okolišu u kojemu čovjek živi.

Priroda i Zemlja nisu objekti koji su nam prepušteni na milost i nemilost i kojima smijemo upravljati kako nam se sviđa, nego Božji dar i blagoslov. Zato čovjeku nije dopušteno s prirodom činiti sve što hoće. Postoje granice koje mora uvažiti. Posebno to vrijedi za poštivanje života.

5

Usp. Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre*, Keiser, München 1985. i Požaić, V., (ur.) *Ekologija. Znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori*, Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb, 1991.

Zbog svega spomenutog, buđenje ekološke svijesti i ponašanje u skladu s njom nije lako, svjesni su sakralni ekolozi. Štoviše, to zahtijeva vrijeme i moguće je samo s usmjerenošću svega kulturnoga i odgojnog nastojanja u tom smjeru. Ali, nitko ne smije ravnodušno stajati po strani i samo čekati na odluke i akcije drugih, jer radi se o svima i svi smo odgovorni. Općenito se može reći da je čovjekov duh još zatravljen nečim što mu ne dopušta da trezveno razmišlja o opasnosti koja mu prijeti. Zato je potrebno nastojanje na promjeni čovjekove svijesti i moralnog odnosa spram prirode i njegova okoliša.

Doduše, čovjek je našao opravdanje za svoje sebično ponašanje spram prirode koje je prouzročilo ekološku krizu i u kršćanskim zemljama, u pogrešnom čitanju Sv. pisma, gdje se također govori o čovjekovom gospodarenju nad Zemljom, i to se gospodarenje kao Božju volju krivo poistovjećuje s bezobzirnim iskorišćavanjem.⁶

A poštivanje života zadržalo se na čovjekovom životu – ako je i za njega uopće vrijedilo – kada se sjetimo neprestanih ratova, uništavanja i genocida o kojima nam govori cjelokupna ljudska povijest, a pogotovo naša, kada smo svjedoci nepojmljivog divljačkog ekocida i kulturocida. Kao ishodište novog morala, međutim, mora služiti sudbinska životna povezanost svih bića i stvari u svijetu a ne samo čovjekovo samoljublje, dok suživljavanje ne vrijedi samo za međusobne odnose ljudi nego i za odnose čovjeka i prirode. Trostruka dimenzija čovjekove egzistencije, njegov osobni, prirodni i društveni opstanak može se istinski razvijati samo ako čovjek nastoji živjeti u punom smislu povezano s drugim ljudima i s prirodom.

U tome se sastoji smisao promjene cjelokupnog vrijednosnog sustava u odnosu spram prirodnog okoliša. Neki govore čak o potrebi temeljne vrijednosne rekonstrukcije suvremene Zapadne civilizacije, koja se osniva na agresivnosti spram prirode i posjedovanju, i kreće se prema propasti, dakle, o neophodnosti antropološke civilizacijske rekonstrukcije u korist čovjeka i njegovih doista ljudskih odnosa i života.

Što se tiče kršćanstva, ono je, na temelju poruka Sv. pisma (i novijih crkvenih, koncilskih dokumenata), naklonjeno ekološkom moralu. Sve su stvari po kršćanstvu odsjaj Božje ljubavi i povezane tom ljubavlju. Čovjek je po svetopisamskoj zasadi stvoren tako da je ujedno i dio prirode i da je nadilazi. Zato se prema iskorištavanju prirode treba odnositi u skladu s ljubavlju kojom je sve međusobno povezano. Ako se ne ponaša tako, to mu se osvećuje, kako govori i Sv. pismo

6

U Post. 1,26-29 Biblija, naime, kaže: "Plodite se i množite i napunite Zemlju i sebi je podložite. Vladajte ribama u moru i pticama u zraku i svim živim stvorovima što puze na Zemlji. Evo dajem vam sve bilje što sjemeći po svoj Zemlji i sva stabla plodonosna što u sebi nose sjeme i neka vam je za hranu".

u poruci o grijehu prvog čovjeka koji je htio biti kao Bog, upravljati prirodom po svojoj neograničenoj volji.

Čovjek je u kršćanskoj viziji pozvan da iz nje oblikuje svoje odnose u duhu bratstva ne samo prema drugim ljudima nego i prema prirodi, spram stvari i spram svega svijeta. Tako je kršćanstvo naklonjeno čuvanju prirode i čovjekova okoliša. Ne priznaje zapravo puki antropocentrizam bez fiziocentrizma, jer su oba na poseban način sadržana u teocentrizmu.

Ovdje možemo, samo uzgred, dodati da je i suvremena prirodna znanost, osobito kozmologija (H. Ulrich) svjesna da i unatoč njezinom golemom razvoju i uporabi najrazvijenijih metoda i tehnika istraživanja (infracrvene i mikrovalne astronomije X zraka ili pak neutrona te najsavršenijih matematičkih postupaka), ostaju otvorena neka bitna meta-fizička, filozofijska i teologijska pitanja o iskonu, početku, svrsi, vječnosti ili kraju kozmosa, o pojavi života, o nastanku, položaju i smislu čovjeka u njemu i antropijskom načelu.

I neki najznačajniji kozmologijski teorijski modeli o postanku i razvoju svemira, kao npr. poznata teorija "velikog praska" ili Friedmannov model "velikog mjehura", tj. "napuhujućeg svemira" (po kojoj je svemir nastao eksplozijom zgusnute materije zbog oslobađanja polja silâ, skalarnih polja, posljedica kojih je širenje svemira koje još traje), ne odgovaraju do kraja na ta pitanja. U teoriji "velikog praska", primjerice, ako i prihvatimo da će fizika objasniti što se dogodilo i događa poslije njega, tj. dati program spoznaje jedinstva prirode (v. Weizsächer), još uvijek (je li uopće?) ne može svojim mogućnostima odgovoriti kako je do njega došlo, iako ima takvih (eksperimentalnih) pokušaja (A. Guth). To ostaje zagonetkom i aporijom ljudskog teorijskog uma uopće, koju on ne može riješiti, već je moguće rješenje jedino a-racionalno ili nadumsko – u vjerovanju u vrhunaravnog demiurga.

Povezati ekološke probleme i kršćansku vjeru znači govoriti o odnosu kršćana prema prirodi i okolišu.

Starozavjetna određenja odnosa Boga, čovjeka i prirode dopunjuju pogledi Novog zavjeta na taj odnos. Naime, novozavjetno vjerovanje da je Bog postao čovjekom produbljuje tu svezu Boga i čovjeka i čovjekov odnos spram prirode. Božje stvaranje je ujedno i oslobađanje stvaralačkih potencijala Božjih i čovjekovih. Čovjekovo djelovanje u svijetu dobiva novu vrijednost, tj. oslobađajuću ili osloboditeljsku vrijednost, što po tom novom iskustvu Boga znači više služenje i ljubav prema svijetu nego gospodarenje, tj. služenje Bogu koji je "sve u svemu" – ljubavlju spram čovjeka i prirode, u kojoj sva stvorenja govore o stvoritelju (i "ptice pod nebom", i "liljani na polju", i "žitno klasje", i "vinska trta") te o njegovoj ljubavi spram njih kao temelju kozmičkog bratstva.

Dodir s prirodom za kršćanina je neposredni susret s Bogom koji je nazočan kao u svom djelu u svijetu i u prirodi (a ne od njega odvojen), u njenom redu i ljepoti,

kao i u natprirodi. Bog je čovjeku, svijetu i prirodi, i transcendentan, i imanentan. Iz svoje onostranosti ulazi u njihovu ovostranu egzistenciju i tako ih čini sudionicima svoje biti. Stoga i ljubav prema Bogu ne može ići mimo ljubavi spram čovjeka, prirode i svijeta koje je stvorio (što ne znači izravno diviniziranje prirode i obožavanje svijeta!), ali i ostavio (za čovjekov zahvat iz odgovorne slobode) otvorenim procesom. Stari i Novi zavjet upućuju na prvotni sklad između čovjeka i drugih bića, ali zbog otuđenosti od Boga došlo je do nesklada između čovjeka i prirode te između ljudi međusobno. Od prvotnog sklada ostali su još tragovi – prirodni zakoni i pojave. To je dragocjeno i na njihovom očuvanju čovjek se zato mora neodgodivo zauzeti. Sam Krist najbolje je pokazao svoj odnos prema prirodi uzевši ljudsko tijelo, a štovao je i prirodne pojave: more, rijeke, planine, stvari i proizvode kao znak sakramenta (kruh i vino).

Ovdje samo uzgred spomenimo da, za razliku od znanosti – koja je u odnosu prema čovjekovu postanku, razvoju i cilju usmjerena u biti više na prošlost (ne na iskon) i sadašnjost negoli na budućnost – teologija drži da Objava i na njoj utemeljena kršćanska teologija (i s njom povezana sakralna ekologija) upućuje na buduće usavršavanje koje će dovesti do sklada u kozmosu i sklada čovjeka s prirodom i svemirom.

Da sažmemo! Suvremena sakralna ekologija podsjeća da se suvremeni čovjek, iako posjeduje svijest o svojoj konačnosti i kontinuitetu života roda, ponaša u svom bezobzirnom odnosu spram prirode i okoliša kao da to ne zna. Taj dualizam je izvor njegovih egzistencijalnih tjeskoba.

Sve do prosvjetiteljstva religija je regulirala te čovjekove ontičke probleme. Kasnije to nastoje znanost i ideologija, ali nezadovoljavajuće, pa otud potreba ponovnog uspostavljanja čovjekovih autentičnih vrednota: slobode izbora (povezane s odgovornošću), nade, vjere. Valja se osloboditi narcisoidnosti i realnije gledati na čovjeka. U primjerenom novoj ekološkoj svijesti i etici treba čovjeka, osim kao natprirodno, shvatiti i kao prirodno i povijesno biće a ne samo individualistički, a prirodu kao povijesnu – ne samo kao neograničenost resursa i progresa. Treba, dakle, kažu spomenuti sakralni ekolozi, shvatiti da o kvaliteti ljudske sredine ovisi i kvaliteta ljudske sudbine, što, pak, ovisi i o čovjeku i njegovu odnosu spram te sredine.

Sami bi kršćani, u skladu sa svojim shvaćanjem Boga i kršćanske vjere, trebali preispitati svoj odnos prema prirodi i djelovati tako da doista budu "sol zemlje", a da ona ne bude "poprište smrti", već čovjekov pravi dom u kojem bi obitavao kao u zavičaju, "kod kuće".

Takvo ponašanje, dakako, zahtijeva i izvjesno odricanje, pa čak i žrtvovanje, što kršćanima ne bi smjelo biti strano.

Iz krize, dakle, ima izlaza, smatraju spomenuti teolozi, a rastuća ekološka svijest i gibanja glasnici su i luč što vode prema njemu. Stoga u ozbiljenju sklada i povezanosti čovjeka s prirodom treba aktivno sudjelovati.

Kršćani u tome moraju prednjačiti, naglašava sakralna ekologija, jer spašavajući prirodu kojoj kao Božjem djelu kao Božji stvor pripada i čovjek, on spašava i sebe. Sakralna ekologija je tako neizostavni dio "ekonomije spasenja".

I da zaključimo! Izvjesno je da sadašnji pravci svjetskog tehnološkog razvoja prijete planetarnom ekološkom katastrofom i da je krajnji trenutak za akciju kako bi se Zemlja od toga očuvala. To znaju i na to apeliraju i znanstvenici, i filozofi, i novi pokreti. Politici istinskog svjetskog mira novog poretka i humanističkim nastojanjima na oslobađanju i kultiviranju života uopće imanentno je aktivno zauzimanje za očuvanje i unapređivanje uvjeta čovjekova opstanka nezaobilazna sastavnica kojega jest i ekološki aspekt.

Ekološki problem tako postaje pitanjem planetarne demokracije, humanističke i demokratske svijesti, osobito u postsocijalističkom svijetu.

Prema tome, bez obzira na to shvaćaju li, ili bolje rečeno doživljavaju li, ljudi svijet, prirodu i same sebe kao njihov dio: bilo kao stvorene i upravljane savršenim umom i ljubavlju nadnaravnog stvoritelja i zakonodavca ili, pak, s druge strane, kao imanentnim, samoniklim prirodnim zakonitostima uređen kozmički proces (*physis, kosmos*), kada je to poslije sloma jednogumne paradigme stvar elementarne ljudske slobode, valja podržati pozitivan vrijednosni angažman suvremene kršćanske teologije u ekologiji (tj. sakralne ekologije) i njena nastojanja da se svi, i pojedinci, i razne (i nove) društvene grupe, bez obzira na sve razlike među njima, djelatno angažiraju i surađuju na očuvanju i unapređivanju čovjekova prirodnog okoliša kao nužnom uvjetu humanog življenja.

LITERATURA

Altner, G., (Hrsg), *Ökologische Theologie*, Kreuz V., Stuttgart, 1989.

Auer, A., *Umweltethik, Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Pathmos V. Düsseldorf, 1984.

Baranzke, H., *Ökologie-Natur-Schöpfung, Theologie und Philosophie 3*, Freiburg-Basel-Wien, 1991.

Biblija, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

Biškup, M., Spoznavanje svijeta i ekološki problem, *Bogoslovska smotra 4/1982.*, Zagreb

Cifrić, I., *Socijalna ekologija*, Globus, Zagreb, 1989.

Cifrić, I., Ekološka dimenzija biblijske misli, u: *Razvoj, pretpostavke i ekološka protuslovlja (ur. I. Cifrić)*, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 1992.

- Cifrić, I., Očekivanje budućnosti: između katastrofizma i kozmičke ekspanzije, *Socijalna ekologija* 1/1994., Zagreb
- Despot, Bl., Problem odnosa ekologije i tehnologije, u: *U susret ekološkom društvu (ur. I. Cifrić)*, Sociološko društvo Hrvatske, Zagreb, 1990.
- Dokumenti (Drugi vatikanski koncil)*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.
- Grimič, V., Nema antropocentrizma bez fiziocentrizma i teocentrizma, *Okolo br. 12/1990.*, Zagreb
- Grimič, V., Moralne i religiozne razsežnosti ekologije, *Znamenje* 6/1989.
- Kirn, A., Od antropocentrične k ekocentričnoj etici, *Socijalna ekologija* 3/1992., Zagreb
- K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Natur-philosophie für die Umweltpolitik*, München, 1984.
- Krolzik, U., *Umweltkrise – Folge des Christentums*, Kreuz V., Stuttgart, 1979.
- Koprek, I., Ekološka kriza – izazov praktičnoj filozofiji, *Obnovljeni život*, 1/1991., Zagreb
- Luhmann, N., *Ökologische Kommunikation*, München, 1986.
- Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Keiser, München 1985.
- Papa Ivan Pavao II, *Centesimus Annus* (enciklika), Kršćanska sadašnjost, 1991.
- Pozaić, V., (ur.), *Ekologija. Znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori*, Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb, 1991.
- Pozaić, V., Čovjekova sloboda i odgovornost za okoliš, *Filozofska istraživanja br. 52 (1/1994)*, Zagreb
- Radić, J., Sakralna ekologija – znak vremena, *Služba Božja* 3-4/1982., Makarska
- Sölle, D., *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Kreuz, V., Stuttgart, 1988.
- Smerić, T., Napomene uz ponudu teorija etike okoline, *Socijalna ekologija* 3/1992., Zagreb
- Uzelac, V., Odgoj i zaštita životne okoline, u: *U susret ekološkom društvu (ur. I. Cifrić)*, Sociološko društvo Hrvatske, 1990.
- Uzelac, V., Međunarodne aktivnosti i naobrazba u odnosu na okoliš, *Socijalna ekologija* 3/1992., Zagreb

SACRAL ECOLOGY AND THE NATURAL HUMAN ENVIRONMENT

Nikola Skledar
Institute for Social Research, Zagreb

Contemporary Catholic theology includes in its horizon as a certain novelty the urgent problem of human relationship with its natural environment. The result of the encounter of theology with the problems of ecology is sacral ecology itself. Sacral ecology emphasizes the importance of a thisworldly dimension of human life, i.e. the importance of its natural conditions. Sacral ecology also warns us that God entrusted man with nature to use it for his survival and well-being, and not for unlimited technological progress, that is, to use it with measure and reasonably instead of using it self-willfully and without control. It could have disastrous consequences for humankind if it doesn't become aware of it on time. That is why a new ecological ethic and culture based on proper ecological education is needed, especially in postsocialist countries.

SAKRALÖKOLOGIE UND NATÜRLICHE MENSCHLICHE UMWELT

Nikola Skledar
Institut für Sozialforschung, Zagreb

Die zeitgenössische katholische Theologie schließt als eine Art Novum das unaufschiebbare Problem des menschlichen Verhältnisses zur Natur in ihren Gesichtskreis ein. Ergebnis dieses Kontakts der Theologie mit den Problemen der Ökologie ist gerade die sakrale Ökologie. Die Sakralökologie betont die Bedeutung und die irdischen Dimensionen des menschlichen Lebens bzw. die Bedeutung seiner natürlichen Bedingungen. Sie verweist ebenso darauf, daß Gott die Natur dem Menschen anvertraut habe, damit dieser sich ihrer zum Nutzen seiner Existenz und seines Wohlergehens bediene, nicht aber zum Zwecke uneingeschränkter technologischer Fortschritts, damit er also maßvoll und vernünftig verfare, und nicht willkürlich und unkontrolliert. Ansonsten drohen der Menschheit – sollte sie sich dessen nicht rechtzeitig bewußt werden – katastrophale Konsequenzen. Daher ist, besonders in der postsozialistischen Welt, eine neue ökologische Ethik und Kultur notwendig, die in entsprechender ökologischer Erziehung begründet sein muß.