

HRVATSKO KATOLIČKO SVEUČILIŠTE
VERITAS - GLASNIK SV. ANTUNA PADOVANSKOGA

PREMA KLIMATSKOJ I DRUŠTVENOJ PRAVDI

LAUDATO SI'

TOWARDS CLIMATE AND SOCIAL JUSTICE



CRO Laudato si'



UREDNICI/EDITORS:

Z. TURZA - A. SRŠEN - S. KIEßIG - M. SERTIĆ - Đ. PARDON

Recenzenti/Reviewers

dr. sc. Martina s. Ana Begić, Sveučilište u Zagrebu

dr. sc. Radoslav Lojan, Catholic University of Ružomberok

dr. sc. Ivan Karlić, Sveučilište u Zagrebu

dr. sc. Marijana Kompes, Hrvatsko katoličko sveučilište

dr. sc. Marica Martinović Golubović, Sveučilište u Zagrebu

dr. sc. Petra Palić, Hrvatsko katoličko sveučilište

dr. sc. Ryszard Sadowski, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

dr. sc. Domagoj Sajter, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku

dr. sc. Odilon Singbo, Hrvatsko katoličko sveučilište

dr. sc. Luka Šešo, Hrvatsko katoličko sveučilište

dr. sc. Danijel Tolvajčić, Sveučilište u Zagrebu

Lektura (hrvatski jezik)

Valentina Jandrašek

Editing (English)

Idioma, obrt za jezične usluge

Korektura (hrvatski jezik)

Dražen Zetić

Grafički dizajn/Graphic Design

Ivica Beljan

Fotografije/Photografy by

Dražen Zetić

Laudato si' – prema klimatskoj i društvenoj pravdi
/ Laudato Si' – Towards Climate and Social Justice

UREDNICI/EDITORS:

Zoran Turza, Andreja Sršen, Sebastian Kießig, Marija Sertić,
Đurica Pardon

**HRVATSKO KATOLIČKO SVEUČILIŠTE
VERITAS - GLASNIK SV. ANTUNA PADOVANSKOGA
ZAGREB, 2023.**

Urednici/Editors

Zoran Turza, Andreja Sršen, Sebastian Kießig, Marija Sertić i Đurica Pardon

Nakladnici/Publishers

Hrvatsko katoličko sveučilište, Ilica 242, Zagreb, Hrvatska

Veritas - Glasnik sv. Antuna Padovanskoga, Sveti Duh 32, Zagreb, Hrvatska

Za nakladnike /For the publishers

Željko Tanjić

Vladimir Vidović

ISBN 978-953-8014-84-0 (Hrvatsko katoličko sveučilište)

ISBN 978-953-8175-22-0 (Veritas-Glasnik sv. Antuna Padovanskoga)

Objavljeno u svibnju 2023.

Published May 2023.

Sadržaj

Predgovor/Preface	8
I. Enciklika pape Franje <i>Laudato si'</i> u filozofsko-teološkoj perspektivi	
Franciscan Eco-Spirituality: Textual Limitations and Interpretive Possibilities GIUSEPPE BUFFON	12
Living Responsibility for Creation in the Church? – Thoughts From a Pastoral-Theological Perspective SEBASTIAN KIEßIG	25
Bog Stvoritelj i stvoreni svijet prema Franji Asiškome NEDJELJKA VALERIJA KOVAČ	39
Odnos čovjeka prema životinjama u filozofsko-teološkom promišljanju Edith Stein MIRJANA PINEZIĆ	51
Moral Crisis as a Cause of Ecological - from Practical Relativism to Collective Egoism DAMIR ŠEHIĆ	60
Conceptual Analysis of Four Riders of Atheistic Anthropocentrism and <i>Laudato Si'</i> RICHARD PAVLIĆ – BRUNO RUKAVINA	70

II. Čovjek i njegova povezanost s prirodom

Filozofija sela. Utopijska misao potrebna čovjeku i društvu
NIKOLA BOLŠEC [89](#)

*Ubuntu or Everything Is Connected. African Anthropological Humus
for a Fertile Global Ecology*
ODILON SINGBO [99](#)

Devocijska ekologija, antropomorfizacija prirode i rijeka Yamuna u
sjevernoj Indiji
ANA RAJIĆ - HRVOJE ČARGONJA [111](#)

III. Cjelovita ekologija i društvo

An Integral Ecology for an Integral Society. Laudato Si' and
Implications for Social Transformation
ANDREJA SRŠEN [127](#)

*Kulturom života naspram kulture smrti: teološko-moralno promišljanje
o nekim bioetičkim pitanjima u kontekstu cjelovite ekologije*
OLLGA DULAJ [138](#)

*Kultura zahvalnosti i kultura odbacivanja – dvije krajnosti
suvremenog čovjeka?*
DAVORKA TOPIĆ STIPIĆ - IVANA PRIMORAC BILAVER ... [151](#)

Dorothy Day i *Pokret katoličkih radnika* u svjetlu socijalnog nauka
Crkve – putokazi u 21. stoljeću
IVANA KRENCER - JELENA ŠESNIĆ [164](#)

IV. Međunarodni, pravni i ekonomski okviri održivosti

Zaštita okoliša na međunarodnoj razini

MARIJA SERTIĆ [178](#)

The Shortcomings of the International Community. *Laudato Si'* as a Roadmap to Sustainable International Relations

VANJA ROMLIN [191](#)

Suradnja ekonomije i vjere – alternativni oblici poslovanja

IVANA MARIĆ - JELENA KOVAČ [203](#)

Koncept i primjena kružne ekonomije - primjeri dobre prakse na razini sveučilišta

PETRA PALIĆ - ARIJANA AKMADŽA [215](#)

PREDGOVOR

»LAUDATO SI', mi' Signore« – »Hvaljen budi, moj Gospodine«. Enciklika pape Franje objavljena 2015. godine počinje ovim riječima nadahnutima sv. Franjom Asiškim. Upućena je svim ljudima s pogledom na zajednički dom, svijet.

Na Hrvatskom katoličkom sveučilištu provodio se projekt *CRO – Laudato si' – o brizi za naš dom* od kraja 2019. do sredine 2021. godine u suradnji s Hrvatskim Nacionalnim bratstvom Franjevačkog svjetovnog reda i Franjevačke mladeži u Hrvatskoj. Provedene su različite aktivnosti kao dijelovi projekta kako bi se svi zainteresirani sudionici u projektu ohrabрили na promjenu vlastitih okolišnih navika. Također, provedeno je znanstveno istraživanje i održane su tri znanstvene konferencije: *Savez između čovječanstva i okoliša* u siječnju 2020. godine, *Pet godina nakon Laudato si'. Gdje smo sada?* u svibnju 2020. i *Laudato si'. Prema klimatskoj i društvenoj pravdi* u lipnju 2021. godine.

Radovi proizašli iz posljednje znanstvene konferencije nalaze se u ovoj knjizi. Iskustvo suradnje velikog broja studenata, članova Hrvatskog nacionalnog bratstva Franjevačkog svjetovnog reda i Franjevačke mladeži i brojnih drugih sudionika pokazalo je da među katolicima u Hrvatskoj postoji veliki interes za promjenu životnih stilova.

Plodonosna suradnja brojnih sudionika i predivno zajedničko iskustvo u različitim projektnim aktivnostima su snažan poticaj za daljnje aktivnosti i projekte u Katoličkoj crkvi koji mogu poprimati globalne razmjere, posebice nakon utemeljenja *Akcijske platforme Laudato si'* na kojoj svatko može podijeliti inicijative i iskustva u sedmogodišnjem programu nazvanom *Sedmogodišnje Laudato si' putovanje*.

Želimo zahvaliti Željku Tanjiću, rektoru Hrvatskog katoličkog sveučilišta, Juliju Domcu, posebnom savjetniku za energiju i klimu u Uredu predsjednika Republike Hrvatske i direktoru Regionalne agencije sjeverozapadne Hrvatske, Zakladi Felix Porsch-Johannes Denk-Stiftung e.V. na potpori, fra Vladimiru Vidoviću, izvršnom uredniku nakladničke kuće Veritas, grafičkom uredniku Ivici Beljanu, Pauli Zujici i Miji Tomić za njihovu velikodušnu pomoć u tehničkoj pripremi teksta te Josipu Čunčiću za njegovu nesebičnu pomoć u različitim aktivnostima unutar projekta *CRO Laudato si'*.

PREFACE

»Laudato Si', mi' Signore« – »Praise be to you, my Lord«. The encyclical letter published by Pope Francis in 2015 begins with these words inspired by St. Francis of Assisi. It is addressed to all people with a view to the common home, the world.

Project *The CRO Laudato Si' – Caring for Our Home* was conducted by the Catholic University of Croatia in cooperation with the Croatian National Fraternity of Franciscan Secular Order and Franciscan Youth in Croatia from late 2019 to mid-2021. As part of the project, various activities were held to encourage all interested participants in the project to change their own environmental habits. Scientific research was conducted also, and three conferences were held: *Alliance Between Humanity and the Environment* in January 2020, *Five Years After Laudato Si'. Where Are We Now?* in May 2020 and *Laudato Si'. Towards Climate and Social Justice* in June 2021.

Papers from the last scientific conference are in this collection. The experience of cooperation of a large number of students, members of the Croatian National Fraternity of Franciscan Secular Order and Franciscan Youth and many other participants showed that among Catholic believers in the Republic of Croatia there is high interest in lifestyle transformation.

The fruitful cooperation of many collaborators and wonderful joint experience in various project activities are a strong incentive for further cooperation and projects in the Catholic Church taking on global proportions, especially after the establishment of the *Laudato Si' Action Platform* where anyone can share incentives and experiences in the seven-year program called the *Seven Year Laudato Si' Journey*.

We would like to thank Željko Tanjić, Rector of the Catholic University of Croatia, Julije Domac, Special Adviser on Energy and Climate at the Office of the President of the Republic of Croatia, managing director of the North West Regional Agency, Foundation Felix Porsch-Johannes Denk-Stiftung e.V. on their support, friar Vladimir Vidović, the editor-in-chief of the publishing house Veritas, the graphic editor Ivica Beljan, Paula Zujic and Mia Tomić for their generous assistance with regards to the technical text preparation, and Josip Čunčić for his selfless help with various activities in the implementation of the *CRO Laudato Si'* project.



I.

**Enciklika pape Franje *Laudato si'* u filozofsko-teološkoj
perspektivi**

Giuseppe Buffon
Pontifical University Antonianum
g.buffon@antonianum.eu

Franciscan Eco-Spirituality: Textual Limitations and Interpretive Possibilities in *Laudato Si'*

Abstract

In *Laudato Si'*, Francis of Assisi is a constant source of inspiration and a model recommended to all Christians who intend to take responsibility for the fragility of our shared home. The scarcity of writings composed by the saint, however, leaves us unable to cite from any of his work besides the *Canticle of Brother Sun*. Much more numerous, instead, are references to Francis's interpreters: Thomas of Celano and Bonaventure of Bagnoregio. This contribution, therefore, will focus on the relevance of the interpretation of Francis the ecologist made by Franciscan biographers and thinkers. It will also investigate the originality of Francis of Assisi, troubadour of creatures, as framed by his interpreters. Only by resorting to the hagiographic and theological texts on Francis of Assisi – often read distrustfully by those who love the historical Francis – will it be possible to outline a Franciscan eco-spirituality.

Keywords: Francis of Assisi, Eco-Spirituality, Encyclical *Laudato Si'*, Integral Ecology

Introduction

In this paper, I will focus on the progression from a vision of Francis that inspired the paradigm of integral ecology in *Laudato Si'* (2015)¹ to the Francis of Franciscan tradition, which is committed to reflecting on his unique relationship with creation. In other words, my aim is to answer the question of whether it is possible to trace an eco-spirituality that is faithful the inspiration of the saint from Assisi within today's Franciscan tradition.

The first sections of this paper focus on analyzing the different images of Francis that are evoked in the encyclical on the care for our common home: a universal brother; a mystic who sees God in even the most humble of creatures; and a perfect example of integral ecology and model of care for our shared home.

Subsequently, I consider the relevance of the shift from Francis of the *Canticle of Brother Sun*² to the Francis found in his biographers. My intention is to examine the continuity with and breaks from what Francis himself manifests regarding his attention to creation in his written work and what, instead, is received and developed by his biographers. In confirmation of the continuity, granted in a different context, I am working with the passages from Thomas of

¹ Hereafter LS.

² For an in-depth study of the *Canticle of Brother Sun*, see: Paolazzi, Carlo (2019). Lode a Dio creatore e cantico di Frate Sole, *Antonianum* 94(4), 769-786; Dalarun, Jacques (2016). Le Cantique de Frère Soleil: La louange creatrice, *Antonianum* 91(4), 763–788.

Celano's early biography regarding Francis's garden, which includes an area reserved for wildflowers and grasses.

In the final section, I move from the biographers to the theologians and philosophers who draw from Francis's life and writings in elaborating their thought. *Laudato Si'* itself cites interpreters, biographers, and – above all – Franciscan theologians and philosophers more than Francis himself, whose works are too few to allow for a fully developed eco-spirituality. In making recourse to the works of Bonaventure of Bagnoregio – whose thought the encyclical itself makes appeals to – and of John Duns Scotus, I find sufficient content for developing a truly Franciscan eco-spirituality. In support of Francis's capacity to generate ecological thought, that is, on the performative force of his ecological exemplarity, I turn to Max Scheler, who defines Francis as an »exemplary person«. Both Bonaventure and especially Scotus insist on the quality of the Christological mediation exercised by creation as a whole towards human beings, as already postulated by Francis in the *Canticle of Brother Sun*.

This paper, therefore, demonstrates how the Franciscan ecological tradition does not obscure Francis of Assisi's originality but rather highlights its innovative characteristics. The tradition makes it possible to move from simple poetic intuition to thought that is capable of firmly founding an eco-spirituality. From a spirituality that is a practicable existential theology, we can find the impetus to develop an effective pedagogy that can be used for ecological transformation.

1. The Troubadour

One of the first references that Pope Francis makes to the *Canticle of Brother Sun* dates back to 2014, on the occasion of the World Meeting of Popular Movements: »'Sister Mother Earth' as Saint Francis of Assisi called her« (Pope Francis, 2014b). His identification of planet Earth with our common home dates even further back to his first encyclical *Evangelii Gaudium* (2013a). The use of the expression Mother Earth as a synonym for our shared home, however, only arrived with *Laudato Si'*. The pope, who bears the name of the Troubadour of Creation, thus draws from the poetry of the *Canticle* the inclusiveness that fully indicates his proposal of an integral ecology, that planetary breath considered greater than universality itself, which was proposed by *Pacem in Terris* (Pope John XXIII, 1963; Buffon, 2016, 760). The metaphor of motherhood conceived of by the Poet of the *Canticle* allows an ingenious redefinition, in biblical terms, of a wide range of pagan traditions such as Pacha Mama or other environmental symbols like James Lovelock's Gaia, the goddess of Greek antiquity.³ In calling her mother, and not merely sister, the Earth, among all the creatures that Francis considers in his *Canticle*, is a happy exception:

»Praised be You, my Lord, through our Sister Mother Earth,
who sustains us and governs us and who produces
varied fruits with colored flowers and herbs« (Francis of Assisi, 1982, 38-39).

The Earth, in fact, is sister since she was created directly by God, »God created the heavens and the earth« (Gen 1:1). She is also mother, however, because it is from her womb that God draws the plants: »Let the earth put forth vegetation ... that bear[s] fruit with the seed in it« (Gen 1:11). And not only plant life but all animal life: »Let the earth bring forth living creatures of every kind: cattle and creeping things and wild animals of the earth of every kind« (Gen

³ For other examples of symbolic motherhood in the African or Indian context, I would refer you to my: Buffon, Giuseppe (2019). *Spiritualità ecologica*. In: Lorenzo Baldisseri (ed.), *Verso il Sinodo speciale per l'Amazzonia dimensione regionale e universale* (pp. 279–287). Rome: Libreria Editrice Vaticana.

1:24). Its motherhood even lends itself to collaborating in conceiving humanity: »the Lord God formed man from the dust of the ground« (Gen 2:7). Biblical wisdom thus indicates the Earth as our co-genitor and thus our nurturer (Gen 1:29–30). With Francis, an attentive listener of the Word, we discover a very special solidarity with Mother Earth, from whom we all—along with all other creatures—have been drawn (Gen 2:19). The Earth, however, is not only mother, but is also sister, making creation a universal family, our common home, which includes humanity itself, as the Prophet Isaiah states (Is 45:18) (Paolazzi, 2016).

2. Brother

For Francis of Assisi, »each and every creature was a sister united to him by bonds of affection« (LS, 11) because he dared to consider God not only as the Father of all human beings, but as Father of all things (*Deus meus et omnia*) (Actus Beati Francisci et sociorum eius I, 21–11 – FF 2087, 1995; Zsuzsanna, 1999). The expression *Pater omnium*, Father of all things, which occurs in the letters to the Ephesians (4:5–6) and to the Colossians (1:16), is used in the Latin translation of the Vulgate in common use in Francis’s time (Revol and Ricaud, 2015; Bastaire, 2001). Since God is the Father not only of all humanity, but Father of all creatures, then, for humans, all creatures are brothers and sisters.

Pope Francis only accepts this radical vision of the Saint from Assisi in part: He does not say that God is the Father of creatures, but that creatures were created by the one Father (LS, 89). Instead, he prefers the theological interpretation of one of the saint’s disciples, Bonaventure of Bagnoregio, who roots the cosmic fellowship in the »primary source of all things« (LS, 11; Di Maio, 2016). In contrast, Aldo Leopold (1949), an inspiration for ecologists in the first half of the twentieth century, had conceived of a cosmic community similar to that of the thirteenth century Troubadour, where each being, occupying a specific space, is called to a precise ethical responsibility towards other beings.

3. Mystic

For Francis of Assisi, the »mystic and pilgrim« (LS, 10), the Highest Good shines forth in every creature. They are like a window open to the transcendence of God. They offer themselves as mediators of the knowledge of God. In the twelfth paragraph of the encyclical, which is entirely dedicated to St. Francis, *Laudato Si’* explicitly references the evocative metaphor of the »magnificent book in which God speaks to us and grants us a glimpse of his infinite beauty and goodness« (LS, 12). Francis is thus elevated to a champion of the Catholic tradition that emphasizes the knowability of God through creation as also confirmed by biblical testimonies in the book of Wisdom (13:5) and the letter to the Romans (1:20).

The encyclical continues, insisting that creation is a precious book written by God himself (LS, 85), recalling a theme that was much debated during Galileo’s time, but which was already known to Bonaventure and, even earlier, to Augustine. The pope, however, turns to the poem of the Canticle when he intends to express the highest praise for the marvelous work of creation. The encyclical essentially quotes it in full, almost as a compendium of a wide range of other testimonials to supreme beauty, from those collected by the bishops of Canada and Japan, to those drawn from the philosophical heights of Thomas Aquinas (1981) and Paul Ricoeur (2009), and those offered by the pastoral wisdom of the Catechism: »When we can see God reflected in all that exists, our hearts are moved to praise the Lord for all his creatures and to worship him in union with them. This sentiment finds magnificent expression in the hymn of Saint Francis of Assisi« (LS, 87). If, however, the excessive exaltation of creatures should lead

to the temptation to divinize nature, yielding to the risk of falling into pantheism, it is again to the Canticle that the encyclical turns: »It is no coincidence that, in the canticle in which Saint Francis praises God for his creatures, he goes on to say: ‘Praised be you my Lord, through those who give pardon for your love.’ Everything is connected« (LS, 91).

The Canticle unites the exaltation of creatures with a care for persons, its rhetorical figures communicating a whole that exceeds its logical content. The hymn in which Francis invents a mysticism of creation, therefore, also comes to constitute the best antidote to the mythologization of nature, which would harm the very wholeness of our common home: »Everything is related, and we human beings are united as brothers and sisters on a wonderful pilgrimage, woven together by the love God has for each of his creatures and which also unites us in fond affection with brother sun, sister moon, brother river, and mother earth« (LS, 92).

To the mysticism of Francis—who discovers this familial bond of all things—it is again Bonaventure of Bagnoregio (2005; 2018) who provides its theological support. Indeed, he highlights the gnoseological value of the Trinitarian vestiges imprinted on creation by God, who is relationship itself. »The Franciscan saint teaches us that *each creature bears in itself a specifically Trinitarian structure*, so real that it could be readily contemplated if only the human gaze were not so partial, dark, and fragile. In this way, he points out to us the challenge of trying to read reality in a Trinitarian key« (LS, 239).

4. Model of Integral Ecology

Finally, the encyclical proposes Francis of Assisi as a model of integral ecology because he melds an admiration for nature with the social component. He also integrates the relationship with oneself and the relationship with God, that is, the human dimension into the spiritual one: »He shows us just how inseparable the bond is between concern for nature, justice for the poor, commitment to society, and interior peace« (LS, 10).

This conviction gradually matures in Pope Francis himself, who initially, like the popes before him, tends to juxtapose the concepts of human ecology and environmental ecology. It was not until October of 2014, addressing the participants in the Pontifical Council for Justice and Peace’s plenary, that he acknowledged the necessity of considering the social question as an environmental question (Pope Francis, 2014a). Barely two months later, he reminded the members of the European parliament that the human being is part of the environment and that, therefore, along with a human ecology, an environmental ecology must also be practiced (Pope Francis, 2014c). And with the publication of *Laudato Si’*, this duality—human ecology and environmental ecology—is almost banned (Revol and Ricaud, 2015).

From the very beginning of his pontificate, however, in speaking about the figure of Francis to the diplomatic corps on 22 March 2013, it was evident that the idea that the cry of the poor and that of the earth were one and the same cry was already taking shape in the Argentinian pope’s thoughts:

»As you know, there are various reasons why I chose the name of Francis of Assisi ... One of the first reasons was Francis’ love for the poor. ... Francis of Assisi tells us we should work to build peace. But there is no true peace without truth! There cannot be true peace if everyone is his own criterion, if everyone can always claim exclusively his own rights, without at the same time caring for the good of others, of everyone, on the basis of the nature that unites every human being on this earth« (Pope Francis, 2013b).

For Pope Francis, as for the Franciscan Leonardo Boff (1995), his unacknowledged inspiration, it is the Francis of the poor who suggests the urgency of the environmental issue. »The earth herself, burdened and laid waste, is among the most abandoned and maltreated of

our poor« (LS, 2). For Boff, as for the pope, the cry of the earth is an extension of the cry of the poor just as ecological justice is an extension of social justice. The poor who cry out, like the earth herself, mediate Christ, the center of the relational fabric of our shared home. Pope Francis, inspired by his namesake's praise of the beauty of Brother Sun, gives *Laudato Si'* a striking originality: a reversal of the way social doctrine is conceived (Simonini, 2020). Injury of creation means a transgression of the covenant with God, not just the reverse. Injuring the relationship with creation endangers our relationship with God, shatters the economy of the sacraments, the channels of grace. The discovery of the family of creatures, as highlighted by Francis of Assisi in his Cantic, opens up undeniable possibilities for social reconciliation and, above all, for a recognition of the meaning of God: »He was particularly concerned for God's creation and for the poor and outcast. He loved, and was deeply loved for his joy, his generous self-giving, his openheartedness. He was a mystic and a pilgrim who lived in simplicity and in wonderful harmony with God, with others, with nature and with himself« (LS, 10).

5. From Francis to His Interpreters

The encyclical inspired by the author of the Cantic of Brother Sun examines Francis more through his interpreters than through his own writings. Only two of the ten passages that evoke the saint's voice—besides the encyclical's incipit—actually reference one of his works and in all three cases, it is only his Cantic. At all the other points, his interpreters are cited: Thomas of Celano and, above all, Bonaventure of Bagnoregio, of whom three works are considered (*Legenda Maior Sancti Francisci* – FF 777-911, 1995).

This choice is imposed by the scarcity of writings left by Francis, an insurmountable obstacle in analyzing his sensitivity toward environmental issues. Looking more closely at the saint's relationship with creation, therefore, cannot happen without recourse to the testimony of his interpreters, despite their clear historiographical gaps. The hagiographical genre, full of allegories and other narrative devices aimed at highlighting the saint's virtues, undeniably calls for a critical exegesis of the texts. It is also necessary to be aware of the ideological tensions that influenced the editing process of the Minorite hagiographies, which was often made into an instrument for manipulating the authenticity of the original ideal. Properly examined, however, these sources offer considerable advantages, especially for an environmental study: proposing models aimed at regulating behavior, they allow an effective monitoring of customs, of the ethos applied to managing a territory and its botanical and faunal ecosystem at one of the most critical moments in the environmental history of the Italian Middle Ages.⁴

The fact that these sources have not yet yielded appreciable results regarding Francis's environmental position or his fundamental communal emphasis is mainly due to an inadequate contextualization. Studies of Franciscan history often lack references to political, social, and economic history, to the history of agrarian cultivation, botany, nutrition, or agricultural and artisanal/industrial production: all contexts without which it is impossible to appreciate the Franciscan originality in terms of its esteem for the natural environment. These studies ultimately ignore the very method inaugurated by eco-history that, among the causes of events, contemplates not only human causes, but also natural ones.

⁴ »In those saints' lives that contain geographical description of landscapes (and, along with them, ideas about human interaction with the land), we can detect a variety of medieval environmental attitudes that might otherwise remain hidden from view. In the case of medieval texts about St. Francis, especially those written within the four decades after his death (that is, between 1226 and 1263), we can deduce several things about late medieval environmental thought, specifically about the land, land management, and the botanic environment, at a critical time in Italian environmental history« (Kiser, 2003, 231).

Laudato Si' itself offers a pertinent example of an ecological interpretation of the Francis who appears in his biographers. Indeed, it confirms Francis's admiration for the »beauty of creatures«, making ample reference to the saint's garden that Thomas of Celano describes in the *Second Life*: »Francis asked that part of the friary garden always be left untouched, so that wildflowers and herbs could grow there, and those who saw them could raise their minds to God, the Creator of such beauty« (LS, 12).

Francis's interest in the garden or vegetable patch, highlighted by his hagiographers such as Thomas of Celano, at first glance could be judged to be completely in contradiction to the *mens* of the saint, who in his rules and particularly his Testament recommends a wholehearted detachment from property, prohibiting any possession of real estate or land, prescribing instead recourse to employment and possibly asking for alms as befits pilgrims and foreigners. Cultivating a garden proves incongruent, especially in light of his prohibition on storing food for the following day, while the ability to provide oneself with food constitutes the main reason for possessing land dedicated to growing a garden. For example, in the *Assisi Compilation* (*Compilatio Assisiensis*), written from material provided by his closest companions, Francis points out the example of the lark, which lives for the day, content with the food collected along the path. He is reported to have said: »Our Sister Lark ... is a humble bird, who gladly goes along the road looking for some grain. Even if she finds it in the animals' manure, she pecks it out and eats it« (*The Assisi Compilation*, 2002, 130).

If, therefore, Francis proves to be so averse to the very idea of the garden, as a guarantee of a secure existence, how can we justify the interpretive significance of Thomas of Celano, who instead points specifically to the narrative of the garden? His choice was certainly forced upon him due to Gregory IX's papal commission as well as the institutional Minorite one of Brother Elias himself, who wanted a biography that was in line with the traditional canons of sanctity. The biographer, therefore, had to resort to a literary trope that was already appreciated in the hagiography of the time. The garden in particular, precisely because it was a closed, sealed space, had for centuries served to express a typical element of religious life—that *fuga mundi*—that indicated a challenge to worldliness, through a completely autonomous withdrawal from the secular life (*saeculum*).⁵

Thomas, therefore, used the symbol of the garden to garb his saint with an instantly recognizable identity that was in line with monastic customs and consistent with the values that recalled the ideals of the ancient desert fathers. However, discharging the requirements of a necessary historical continuity—not only out of an institutional duty, but also to adapt to the canons of effective communication—he felt entitled to slip the constraints of tradition, believing he could interpolate it with novel elements, a complete guarantee of Franciscan novelty. To the classic narrative of the garden, he introduces the injunction, attributed to Francis himself, not to cultivate an area all the way to its borders, as the rule concerning the monastic garden stipulated. Although forced to give Francis the credentials of saint of the garden already coined by monastic tradition, the Minorite hagiographer does not, however, shy away from noting—under a profile of originality and identity—Francis's garden, making it, so to speak, strictly »Franciscan«.

»He commands the gardener to leave the edges of the garden undisturbed, so that in their season the green of herbs and the beauty of flowers may proclaim the beautiful Father of all (Eph 4:6). He even orders that

⁵ John Harvey summarizes the steps taken to create a medieval garden as follows: »When a garden was to be formed, the first essential was enclosure. This normally involved the formation of an external ditch with a fence or hedge on the bank made by casting up the soil inwards. Inside the bounding ditch might be a paling fence, or a live hedge, or a stone wall. Walls were often built around gardens; though more costly in outlay, they were generally economical in maintenance« (Harvey, 1981, 110).

within the garden a smaller garden should be set aside for aromatic and flowering herbs so that those who see them may recall the memory of eternal savor« (Celano, 2002, 354).

By making Francis not draw boundaries around the garden and leaving space for wild grasses, allowing them to invade cultivated soil, Thomas of Celano intends to emphasize the Minorite aversion toward an excessive planning of the cultivation of agricultural land, a practice in place in Italy particularly during the 13th century. With Francis's garden, Thomas aims at enhancing the uncontrolled natural spontaneity, the initiative of natural processes. In imitation of the author of the *Canticle*, he raises a hymn to the agency of nature, to its creativity, which imposes a fair limit on human dominion.

As already mentioned in the *Canticle of Brother Sun*, the right of citizenship in the space of cultivated beings that is granted to wild grasses or field flowers confirms the authorization for other created things—animal, vegetable, and mineral—to belong to the one cosmic family.

The Franciscan aversion to utilitarianism constitutes the other element highlighted by Thomas of Celano through the story of Francis's garden.⁶ It is not intended to yield to the idea of the mercantile planning typical of that period, which only aimed at productive utility. The garden at the edges of the vegetable patch, which Francis requested for itself alone, a garden within the garden, destined for wild plants, pursues a purely recreational purpose, setting itself in contrast to the monastic garden. Francis wanted it reserved for »colored flowers and herbs«,⁷ as stated in the *Canticle*, not claimed for medicinal or edible herbs like that dictated by traditional ascetic discipline.⁸

6. Toward a Franciscan Eco-Spirituality

While a biographical approach offers sufficient elements for investigating the originality of the relationship between Francis and creation, developing a Franciscan environmental ethic or eco-spirituality inspired by the *Canticle's* poet instead needs to turn to the philosophical-theological elaborations of his interpreters. His writings, and even his biographies, do not actually allow for the development of theological thought, an eco-theology, or, even less, an ecological ethics. *Laudato Si'* itself recognizes this. In fact, while it entrusts the biographers with only the task of documenting the figure of Francis, brother of the universe (LS, 11), it instead turns to Bonaventure of Bagnoregio, in the role of theologian of the Trinity, to support an in-depth look at interconnectedness, the cornerstone of integral ecology: »The Franciscan saint teaches us that *each creature bears in itself a specifically Trinitarian structure*, so real that it could be readily contemplated if only the human gaze were not so partial, dark and fragile. In this way, he points out to us the challenge of trying to read reality in a Trinitarian key« (LS, 239).

Moreover, it is Pope Francis himself who offers us a Franciscan eco-theology, proposing a personal reading of the Seraphic Doctor's texts. Indeed, the pontiff who chose the name of the saint of creation and the poor interprets St. Bonaventure's concept of the vestiges of the Trinity in an original way, translating it into a notion of the interdependence of created beings, the same

⁶ The image of the non-utilitarian garden gives expression to some central Franciscan doctrines involving nature and the various life forms included under its general purview. First of all, the non-productive garden space would have supported the early Franciscan belief that storing up surplus food for the future was a morally negative act, contrary to a friar's true faith that God (not a garden) would provide for one's needs (Kiser, 2003, 237).

⁷ Francis of Assisi, »The *Canticle of Brother Sun*«, 39.

⁸ *Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius. De institutione divinarum litterarum*, XXVIII, in *PL.*, LXX, col. 1142–43.

as is postulated in the Cantic: »The divine Persons are subsistent relations, and the world, created according to the divine model, is a web of relationships« (LS, 240).

Everything is connected because the Trinitarian dynamic permeates everything. In returning to the main points of a Bonaventurian kind of Franciscan eco-theology, the encyclical on our common home also indicates a new path for Franciscan study itself, which in recent years has excessively lingered over—even to the point of expecting, *a priori*, to find—a separation between Francis of Assisi and his followers, especially the intellectuals, theologians like Bonaventure of Bagnoregio or John Duns Scotus, for example. The excessive insistence on discontinuity has contributed, more than a little, to hindering the study of the history of the effects of the Franciscan idealization of the founder's origins and in analyzing the performative impulse of Francis of Assisi's story through the centuries: that renewal of the entire patristic tradition that he promoted, which his followers have tried to systematize, translating his existential story into thought, focusing even more on the originality of his lifestyle than the bold novelty of his written words.

For example, the German philosopher Max Scheler, with a singular effectiveness, expressed the performative force of the figure of Francis, lover of nature (Scheler, 1974).⁹ Fruitfulness in generating thought that is ripe with meaning for today draws its strength precisely from the alternative offered by his ecological proposal. In other words, he has demonstrated the ability to suture the wound that has torn spirit from matter, culture from nature, and soul from body; the wound that has resulted from industrialized civilization and opened the way to our Anthropocene era. For Scheler, it is exactly the option for the spiritual, as opposed to the material, that has determined the current ecological crisis: a consumerist individualism eating away at the social fabric as well as preying upon natural resources. In contrast, recovering a relationship with nature—freed from the pursuit of profit—would make it possible to reknit the fabric of familial solidarity by the explicit means of a passionate identification with other living beings. Indeed, for Scheler, the mechanization of nature (wrought by science) and the commodification of nature (wrought by capitalism) are the consequence of the domination of spirit over life, which eradicates the spiritual value from life itself and deprives the spirit of its vital dynamic.

Still according to Scheler, St. Francis instead triggers the opposite process, spiritualizing life and vitalizing the spirit. He calls creatures »sisters«, expanding the Christian love for one's neighbor to all of creation, including the lower orders of nature. That is, he promotes a twofold movement: the spiritualization of living being and the vitalization of the spiritual, defining the spiritual not in opposition to the vital but as bound to it and its inalienable expression (Scheler, 1974).

Similar to Scheler, Bonaventure can also be considered a thinker forged by the performative force of Francis of Assisi's personality (White, 2005). In fact, Bonaventure, like Scheler, saw in Francis the possibility of a religious vision of matter. This is clearly confirmed by his doctrine of exemplarity, which highlights the presence of the vestiges of the triune God

⁹ Chapter 5 of this work is almost entirely dedicated to Francis of Assisi. Regarding the ecological theme, an interesting interpretation of Scheler's Francis is advanced – concerning the separation between spirit and life, which the saint could offer a remedy to – by Guido Cusinato (2002). As the author writes, with specific reference to the work cited above, »Scheler notes that Francis has no forerunner in the entire history of the Christian West. 'What most strikes us – even dealing only superficially with Francis of Assisi and his earthly traces – is the fact that he calls even the sun and the moon, water and fire, as well as animals and plants of every species, brothers and sisters. It is the fact that he implemented an expansion of the specifically Christian expression of God's love as Father, of fraternal love, and of the love of one's neighbor 'within' God to all of intrahuman nature and, at the same time, he implemented, or seemed to implement, an elevation of nature to the light and splendor of the supernatural« (*Gesammelten Werke*, VII, 95; Cusinato, 2002, 137-140).

in creatures who become effective mediators of the knowledge of God (Bonaventure, 2018). Influenced directly by the *Canticle of Brother Sun*, Bonaventure the philosopher professes his own conviction in the power of creatures to enlighten the intellect, making it a recipient of the secrets of wisdom. Observing, that is, that the cosmos, in its most intimate essence, is a manifestation of the divine—as Francis celebrates in the *Canticle*—Bonaventure discovers the existence of a »natural intellect«, which is not the result of grace or a supernatural gift, but the bestowal of creatures who »bear the likeness of the Most High« himself (Delio, 2003, 33-40).

It is precisely Bonaventure who explicitly points out the role of mediator played by creatures, their contribution to the knowledge of God in the logic of the Incarnation. Simply mediating the Word is not enough, however, to reveal the love of God in Christ: creation itself forms a kind of book that is necessary for knowing God (Bonaventure, 2005). *Laudato Si'* is a testament to this. There is, therefore, no revelatory act accomplished by the Incarnation that can be considered antonymous to creation. If all of creation is brought to its completion with the Incarnation, this means that, for Christ to come, there needs to be a creation capable of properly receiving, understanding, and responding to this initiative from God, that is, the sending of his own son into the world by taking on mortal flesh. Creatures, therefore, prepare for and make possible the Incarnation, which for Franciscan reflection—particularly a Scotist one—has not only redemption as its purpose but a recapitulation of all of creation as well (Warner, 2011).

In fact, it is precisely Scotus's thought that, more effectively and exactly than Bonaventure's, comes to translate Francis's special sensitivity towards creation into an ecological ethic that can meet the challenge of today's environmental crisis. Still in regard to the relationship between creation and Incarnation developed by Bonaventure, Scotus affirms that between these two stages of salvation history there is an unbreakable correlation and that one cannot be given without the other. If the Incarnate Word is the center of creation, then every leaf, fruit, and animal is the reverberation of the Word, which contains everything because all of creation bears the image of Christ (Delio, 2003). If, for Bonaventure, creatures are a mirror of God, they reflect his image, but only passively. For Scotus, on the other hand, they can be defined as a beacon of transcendence in that they play an active role. This greater dignity, in order of its superior effectiveness in communicating, is based on his theory of the univocity of being. Indeed, for Scotus, creatures not only participate in God's being, but also, in a certain sense, share it. Creatures partake in God's infinite being, albeit in a finite way. Sharing in being grounds the very possibility of knowing something distinct from us, who exists according to a different mode of being, but whose reality we can perceive because we share in his being (*ens*). Each created reality manifests, in a finite way, the infinite being of God (Ingham, 2003).

The dignity of each and every creature is especially enhanced through the Scotist theory of haecceity (*ecceitas*) (Wolter, 1992). This is a reflection that elaborates on Francis's own attention to all creatures, including the lowliest. For Scotus, every single creature, down to the lowest, has its own originality, an unrepeatability, incomparable to any other that makes it unique and, therefore, necessary in understanding the whole of reality and, above all, to embracing the fullness of God's being. In creation therefore, nothing is secondary, accidental, or excessive: nothing is without value or useless. The more the singularity of each being is perceived, the more the perception of God's beauty increases. Following in the footsteps of an admirer of Scotus, Pierre Teilhard de Chardin, one can even go so far as to affirm that Christ stands not only at the center of the universe, but at the center of the material universe: »By virtue of Creation, and still more the Incarnation, *nothing* here below is *profane* for those who know how to see« (Chardin, 1960, 66). The perception of the beauty of the universe thus depends on the quality of the relationship with things, that is, in consideration for their elevated dignity, Christ-like, as unique entities and warmly beloved by God.

Bibliography

- Actus Beati Francisci et sociorum eius* I, 21–11 (1995). In: Enrico Menestò, Stefano Brufani, Cremascoli, Giuseppe et al. (eds.), *Fontes Franciscani*. Assisi: Edizioni Porziuncola.
- Aquinas, Thomas (1981). *Summa Theologica*, vol. I, q. 47, a. 1, trans. Fathers of the English Dominican Province. Westminster, MD: Christian Classics.
- Bastaire, Jean (2001). *Lettre à François d'Assise sur la fraternité cosmique*. Paris: Éditions Parole et Silence.
- Boff, Leonardo (1995). *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. London: SCM Press/New York Orbis.
- Bonaventure of Bagnoregio (2005). *Breviloquium*. In: Dominic V. Monti (ed.), *Works of St. Bonaventure*, vol. 9. NY: Franciscan Institute Publications.
- Bonaventure of Bagnoregio (2018). *Collations on the Hexaemeron. Conferences on the Six Days of Creation: The Illuminations of the Church*. In: Dominic V. Monti (ed.), *Works of St. Bonaventure*, vol. 18. New York: Franciscan Institute Publications.
- Buffon, Giuseppe (2016). Sulle tracce di una fondazione francescana dell'ecologia. *Antonianum* 91(4), 751–761.
- Buffon, Giuseppe (2019). Spiritualità ecologica. In: Lorenzo Baldisseri (ed.), *Verso il Sinodo speciale per l'Amazzonia dimensione regionale e universale* (pp. 279-287). Rome: Libreria Editrice Vaticana.
- Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius. De institutione divinarum litterarum*, XXVIII, in *PL.*, LXX.
- Cusinato, Guido (2002). *Scheler: Il Dio in divenire*. Padova: Edizioni Messaggero Padova.
- Dalarun, Jacques (2016). Le Cantique de Frère Soleil: La louange creatrice. *Antonianum* 91, 763–788.
- De Chardin, Teilhard P. (1960). *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life*. New York: Harper & Row.
- Delio, Ilia (2003). *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World*. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University.
- Di Maio, Andrea (2016). Tracce e spunti bonaventuriani nella Laudato si'. *Antonianum* 91, 819–857.
- Harvey, John (1981). *Mediaeval Gardens*. Beaverton: Timber Press.
- Ingham, Mary B. (2003). *Scotus for Dunces: An Introduction to the Subtle Doctor*. New York: Franciscan Institute St. Bonaventure University.
- Keith, Warner (2001). Franciscan Environmental Ethics: Imagining Creation as a Community of Care. *Journal of the Society of Christian Ethics*, 31(1), 143–160.

- Kiser, Lisa J. (2003). The Garden of St. Francis: Plants, Landscape, and Economy in Thirteenth-Century Italy. *Environmental History*, 8(2), 229–245.
- Leopold, Aldo (1949). *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press.
- Paolazzi, Carlo (2016). Risonanze bibliche nel Cantico di frate Sole. *Antonianum* 91, 789–817.
- Paolazzi, Carlo (2019). Lode a Dio creatore e cantico di Frate Sole. *Antonianum* 94, 769-786.
- Pope Francis (2013a). *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*, 24 November. Retrieved October 10, 2021, from http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Pope Francis (2013b). *Audience with the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See*, 22 March. Retrieved October 20, 2021, from http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130322_corpo-diplomatico.html
- Pope Francis (2014a). *Address to Participants in the Plenary of the Pontifical Council for Justice and Peace*, 2 October. Retrieved October 20, 2021, from http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141002_pont-consiglio-giustizia-e-pace.html
- Pope Francis (2014b). *Address to the Participants in the World Meeting of Popular Movements*, 28 October. Retrieved October 20, 2021, from http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html
- Pope Francis (2014c). *Address to the European Parliament*, 25 November. Retrieved October 20, 2021, from http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html
- Pope Francis (2015). *Encyclical on Care for Our Common Home, Laudato Si'*. Retrieved October 20, 2021, from http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftnref1
- Pope John XXIII (1963). *Encyclical on Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity, and Liberty, Pacem in Terris*, 11 April. Retrieved October 20, 2021, from: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
- Regis J. Armstrong (ed.) (2002). *Francis of Assisi, Early Documents. The Founder* (Vol. 2). New York: New City Press.
- Revol, Fabien; Ricaud, Alain (2015). *Une encyclique pour une insurrection écologique*. Paris: Éditions Parole et Silence.

- Ricoeur, Paul (2009). *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Scheler, Max (1954). *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath. London: Routledge and Kegan Paul.
- Scheler, Max (1974). *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelten Werke*, VII. Bern: Francke Verlag
- Simonini, Pier P. (2020). Verso la casa comune: Nuovi cammini per la Dottrina Sociale della Chiesa. *Studi Ecumenici*, 37(1-2), 101–126.
- Thomas of Celano (2002). *The Remembrance of the Desire of a Soul*. In: Regis J. Armstrong (ed.), *Francis of Assisi: Early Documents*, vol. 2, *The Founder*. New York: New City Press.
- White, John R. (2005). Exemplary Persons and Ethics: The Significance of St. Francis for the Philosophy of Max Scheler. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 79(1), 57–90.
- Wolter, Allan B. (1992). *Duns Scotus' Early Oxford Lecture on Individuation*. Santa Barbara, CA: Old Mission.
- Zsuzsanna, Acél (1999). 'Deus Meus Et omnia!' (La Totalità Del Cantico Delle Creature). *Verbum Analecta Neolatina*, 1(1), 112-123. Retrieved October 20, 2021, from <https://verbum.ppke.hu/index.php/verbum/article/view/26>



Sebastian Kießig

Catholic University of Eichstätt-Ingolstadt

skiessig@ku.de

Living Responsibility for Creation in the Church? – Thoughts from a Pastoral-Theological Perspective

Abstract

The papal exhortation *Laudato Si'* has been widely taken up in German-language theological discourse. One reception is to compare Pope Paul VI's impulse at the time in the encyclical *Populorum Progressio* on holistic human development with Pope Francis' impulse on ecology. On the basis of various magisterial as well as pastoral processes, the thesis is pursued according to which ecology has become a cross-sectional task for practical theology, i.e. a task that has to be taken into account in all theological fields of relevance.

Keywords: *Laudato Si'*, pastoral change, cross-cutting task, transformation

Introduction

Discourses on creation, its emergence, the presence of God in it, but also the handling of the goods of creation have always occupied theology. Systematic theology locates the question of God in its context (Weber, 2019, 31-65), exegetical theology asks about the beginning and goal of creation (Batto, 2013, 86-138) and Christian philosophy enriches this exchange with an anthropological enquiry: the question of man in this creation (Tomasoni, 2020, 109-120). Historical theology clarifies a hermeneutical reference to questions of creation, that is, it enriches our theological reflection with the important indications that multifaceted questions of creation have already been the subject of ecclesiastical and theological reflection for centuries (Vogt, 2021).

With the encyclical *Laudato Si'*, Pope Francis (2015) has made many practical aspects of dealing with creation more present to an international and world-church public. While questions of dealing with the environment and our climate had already been the subject of ecclesiastical pronouncements by numerous European local churches—a corresponding text by the Croatian Bishops' Conference could not be found in the run-up to this contribution, the subject area of ecology gained broad relevance both within the Church and in social discourses through this papal teaching letter (McKim, 2020). Practical theology, which has already accompanied numerous ecological impulses of church actors in recent decades, has now received a universal church proclamation with this teaching letter, which has become an important source document and provides a magisterial basis for various projects (Neidl, 2018).

With this contribution, I would like to give a pastoral-theological, that is, a practical-theological approach to selected reflections that have entered our discursive consciousness through the encyclical *Laudato Si'*. First, I would like to briefly place the papal letter in the theological discourse of the German-speaking world. Then, I will ask whether, in times of multiple ecological crisis phenomena, faith in creation can provide support in this crisis. Afterwards, the potential of ecological responsibility in the church will be named and finally, the processual change in pastoral work will be presented, through which questions of ecology and sustainability have been given a place in church commitment.

Finally, I come to my thesis that ecology and theology from the responsibility for creation will become a cross-cutting task of pastoral care in the Church, which—similar to the question of human rights in theology after the Second Vatican Council (Gabriel, 2021, 51-65)—will be spelled out in all theological disciplines.

1. Brief Classification of *Laudato Si'* in the German-Language Theological Discourse

Laudato Si' is the first papal teaching document in recent history to address the ecological challenge. For German-speaking Catholic Christianity, this topic is basically not new, as the German Bishops' Conference has already issued eight teaching letters in the context of environmental and climate protection and ecology in recent decades.¹ Pope Benedict XVI was also no stranger to the ecological question, contextualizing it in the context of his keynote speech on political ethics in the question of law in the German Bundestag in Berlin on 22 September 2011. The Pope said at the time:

»I would say that the appearance of the ecological movement in German politics since the 1970s has probably not opened windows, but it has been and remains a cry for fresh air that cannot be ignored and cannot be pushed aside because one finds too much irrationality in it. Young people had become aware that something was wrong in our treatment of nature. That matter is not only material for our making, but that the earth itself carries its dignity and that we have to follow its instructions. (...) The importance of ecology is now undisputed. We must listen to the language of nature and respond accordingly. There is also an ecology of man. Man, too, has a nature which he must respect and which he cannot manipulate at will. Man is not only self-making freedom. Man does not make himself. He is spirit and will, but he is also nature, and his will is right when he listens to nature, respects it and accepts himself as who he is and who did not make himself. It is precisely in this way, and only in this way, that true human freedom takes place« (Pope Benedict XVI, 2011).

The special responsibility of man for creation, that is, for his environment, all life on earth, but also for himself as a human being, was prominently pointed out to German-speaking societies by the German Pope at the time. Pope Francis addresses this special responsibility with his encyclical *Laudato Si'* by suggesting a »holistic ecology« (LS, 10). This formulation is in the context of »holistic development« as first introduced by Pope Paul VI (PP, 6) in his encyclical *Populorum Progressio*. This methodological cross-reference is evaluated as a »red thread« that is meant to be linked to the possibilities for action of *Populorum Progressio*, speaking to all people of good will in the world (Vogt, 2020, 218). Consequently, the

¹ Cf. DBK (2019). *Zehn Thesen zum Klimaschutz*; Cf. Commission (2019). *Ten theses on climate protection.*; Cf. Kommission (2016). *Der bedrohte Boden*; Cf. Kommission (2013). *Empfehlungen zur Energiewende.*; Cf. Kommission (2016). *Der bedrohte Boden*; Cf. Kommission (2013). *Empfehlungen zur Energiewende*; Cf. COMMISSION (2006). *Climate Change*; Cf. DBK (2001). *Der Mensch: Sein eigener Schöpfer?*; Cf. Kommission (1998). *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*; Cf. DBK (1980). *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit*.

encyclical *Laudato Si'* is perceived in the German-language theology as a papal pamphlet that is located beyond the church as a profound bridge into social discourses (Lohmann, 2020, 239).

The encyclical itself follows the classic pastoral-theological three-step of *seeing-judging-acting*. This methodological structure values the text as one that stands in good hermeneutics to the impulses of the Second Vatican Council, since it uses a common pastoral-theological methodology accessible both to the sources of theology and to the reality of life as a »sign of the times« (Vogt, 2020, 218).

The encyclical itself contextualizes six approaches to point to ecological and social issues in the discourse: a catastrophic-theoretical approach, a social-ecological approach, an ecotheological approach, a liberation-theological approach, a biocentric approach, and a practice-oriented approach. In this essay, I will be able to address the ecotheological and practice-oriented approach (Vogt, 2020, 219). Theologically, *Laudato Si'*—apart from its methodological proximity to pastoral theology—is placed in the Ignatian spirituality theology of Jesuit piety. The individual-ethical claim to seek God in all things is thus transformed to a community level and—with the necessary sensitivity of all non-theological insights that went into the writing—presented as a theological approach to reflecting on ecology in our world. The interdisciplinarity, which is the basis of the methodology as well as the Ignatian approach, leads to a theology that does not indulge in causal systematic stringency. Characteristic is a shift of emphasis from questions of justification to those of epistemological and social conditions for social change (Vogt, 2020, 221).

This approach has been criticized in the German-speaking world: Daniel Deckers (2015), senior journalist for religious and ecclesiastical issues at the *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, attests to the fact that the social space analysis reveals a consistent critique of Western economic models. This criticism is presented with too little economic ethics (Lederer, 2019, 77-96). There was also criticism that the teaching letter was too practice-oriented and that too much weight was given to scientific findings (Emunds and Möhring-Hesse, 2015, 232). All these points of criticism have already been discussed and characterized in German-speaking theology, and in many cases refuted, which is why I will not go into them here. In the next step, the relevance of *Laudato Si'* for a faith in creation will be concretized.

2. The Faith in Creation as an Anchor in the Crisis

It is necessary to clarify what is meant by faith in creation. This understanding is based on the classical theological acts of faith, in which faith is confessed as such (*fides qua* – act of faith) but is also carried out (*fides quae* – content of faith) (Klausnitzer, 2016, 65). This means that a faith in creation is, on the one hand, a faith that believes in creation by professing a sustainable way of life, while on the other hand, a faith in creation also sees itself as one that contributes to a transformation towards sustainability through its own practical actions (Werbick, 2019, 63). Christian faith in creation is consequently one that can contribute to the cultural transformation of sustainability by justifying the finite nature of earthly resources with its sources and by pointing to human behavior as a God-fearing lifestyle.

The faith in creation now shows itself in the form of ecclesiastical and theological activity: in ecclesiastical activity—in the course of the essay, individual pastoral fields of activity will still be concretized—the church practices a mourning due to the ecological crisis.

Sustainability as a form of dealing with faith is to be justified by a crisis awareness with a high degree of urgency, so that this communicates a commitment to church activity. In theological activity, faith in creation is understood as a call of God in the present, which is already biblically grounded (cf. Mt 16:3). These signs of the times enter into the discourse of contemporary theology of creation (Bederna, 2020, 226).

Such a theology of creation is not an ethical-moral position that is added as a reflective discourse approach within the framework of theological ethics. The faith in creation is about us, the human togetherness, so that a faith in creation is added to a theocentric-sensitive anthropology (Hardmeier and Ott, 2015, 98). In this way, one's own identity as an expression of finite, earthly existence is to be influenced in a lasting way, so that every human being, as an image of God, shares responsibility for creation for one another (Bederna, 2020, 230). In Western Europe, this shaping of identity is only achieved to a limited extent through pastoral work in the church. Secondly, it is part of the charisma of a faith in creation to stimulate thinking in long rhythms, so that faith visionarily locates the life task of preserving creation in the breadth of God's people (*Laudato Si'*, 64)² Ultimately, this approach to faith conveys a positive creative potential that, despite a scientifically based rhetoric of the crisis metaphor, reveals a visionary potential of possibilities. This illustrates that the Christian faith in creation shows a transformative action that every individual can implement in his or her life (Bederna, 2020, 230).

3. Pastoral Paths to a Responsibility for Creation

The pastoral work of the church, as well as the pastoral theology that reflects it, has attempted, and continues to attempt to shape these approaches to responsibility for creation with concrete pastoral projects. In specific terms, this belongs to the tasks of diaconal action, liturgy, and proclamation. In terms of pastoral theology, a praxeology of faith in creation thus belongs to *diakonia*, *leiturgia* and *martyria* (Haslinger, 2015, 455). There is little empirical or concrete evidence of the creative potential of pastoral commitment (Först, 2010, 58). In Germany, the climate protection movement Fridays for Future has achieved a broad social impact that has certainly had a lasting influence on society (Koos and Lauth, 2020, 208). Which form of ecological sensitivity has a more lasting effect, a large-scale political demonstration or a faith in creation that wants to successively shape people's identity, is certainly an exciting research question to pursue.

The current COVID-19 pandemic highlights contemporary experiences of vulnerability, resilience, and security in our society. In the long term, these can offer potential for understanding the vulnerability of creation and thus also find their way into faith in creation (Sonea, 2020, 208). Consequently, the pastoral paths of the Church are about transferring experiences of individual pastoral care to the whole of society, so that a practical pastoral path of a »cultural transformation« can be pointed out (Fuchs, Klinkenberg and Siepker, 2020, 237).

Laudato Si' supports this path towards the perception of responsibility for creation through concrete ecological questions: The papal letter addresses climate change, environmental pollution, a throwaway culture in society and the water issue as well as the loss of biodiversity (LS, 16). These topics had already been identified by the German bishops in

² Hereafter LS.

their ten theses on climate protection as ecological challenges for the Church and society, some of which had already been mentioned in a first letter on the environmental, energy, and raw materials crisis in 1980 (Deutsche Bischofskonferenz, 1980). The teaching letter of the German bishops points out concrete ways of church pastoral commitment, which are also referred to in a modified form in *Laudato Si'*.

The German bishops see society as a whole as the first concrete field of action. This is led by political actors, so that politics is an essential area to which theologically based impulses are directed. In specific terms, ecological sensitivity should, like a cross-sectional attitude, influence different political fields of action such as the energy industry, transport and building policy as well as industrial and agricultural policy. To this end, the German bishops, with the help of profound lines of argumentation and multifaceted contributions of opinion, also encourage those political leaders who themselves feel committed to the Christian confession (Kommission, 2013). Just as the Church's proclamation is addressed to individual politicians, it is also addressed to all people of good will that they use resources sparingly in their individual lifestyles so that their behavior can be a model for others in society (Kommission, 2013). Next, the church contributions address the academic, interdisciplinary discourse. In doing so, theological contributions in particular should make their way into the interdisciplinary discourse through their own quality and reflected arguments. The strength of theological research can be a reflected autonomy of the human person, which sees ecosocial questions as those that must be affirmed by human beings in free consent. In the current German-language discourse, human consent to an ecological identity is a controversial issue (Papasabbas, Muntschik and Schuldts, 2019, 14).

In its own sphere of action, the pastoral care of the church can have a practical and uncomplicated effect that is both ecologically sensitive and (pastorally) theologically reflective. On the one hand, it can use the basic pastoral activities to increase an awareness of creation in pastoral work for the people of God (Haslinger, 2015, 455). On the other hand, it is within the church's possibilities to set climate and environmentally compatible standards for its own buildings or institutions, for example in the construction and renovation of buildings, in the transport of church employees, in possible sources of energy generation and in the selection of food for church houses (Bistum Mainz, 2018).

In these practical measures, but even more so in the inputs for the basic pastoral activities, the bishops suggest that deeply pastoral concerns be given concrete form in pastoral work. Consequently, it should be a matter of actively accentuating a spirituality of creation in proclamation by making biblical texts and the mandate to human beings to care for creation tangibly relevant in proclamation, liturgy, and witness (Lumma, 2020, 26). Then, consumption in church institutions (e.g., in congregational activities or in church educational centers) should be coordinated with ecologically sensitive production, mobility when traveling, which requires sensitive reflection, and church property. In southern Germany, as well as in Austria, church institutions such as dioceses and religious congregations have considerable agricultural and forestry goods should be treated in a sustainable way (Bistum Mainz, 2018). These examples prove once again that eco-sensitivity should be a cross-cutting theme for many pastoral areas of responsibility of the Church in German-speaking countries.

4. *Laudato Si'* as an Example of Processual Pastoral Change

Pastoral changes, especially those that influence people's attitudes, do not happen *ad hoc*, but require a longer path, an insight into societies, as well as into individuals. From other pastoral challenges, the Church in Germany has come to realize that this requires people who support change of their own free will (Kießig, 2020). Ecosensitive pastoral work cannot be decreed or demanded; it always requires the active and convinced support of Christians and those responsible.

Just as theology postulates the personal conviction of individuals in their practical reflection for different pastoral projects as well as in their ethical contributions for social challenges, it also brings this assumption to the question of a time-sensitive sustainability management on a multilateral level between different countries (Moltmann, 2010, 186). The current economic system is oriented towards growth which is expressed in monetary values (Mankiw, 2021, 9). This will not be able to be changed sustainably, as various other systems that have failed in practice, such as the different socialist states, have shown (Boldorf, 2016, 208). At the same time, however, the free-market system can also open itself up to ecologically sensitive (state) goals by defining binding climate and environmental protection targets (Radermacher, Reigler and Weiger, 2011, 111). The prerequisite for this is that all involved state, institutional and economic actors support this voluntarily in principle. To a limited extent, this principle of voluntariness can be insistently demanded from individual actors through legal regulations (such as the Supply Chain Act), but in principle, no one can be forced to act in an environmentally sensitive manner in ecological matters. This is where pastoral commitment comes in when it comes to establishing one's own attitude (Klessmann, 2021, 75).

Just as on a national economic level, the question of a voluntary principle arises in multilateral cooperation, and on a smaller level, this arises within the framework of the state legislation of a society. Although the principle of voluntariness also applies here, the regulatory framework of a country's political legislation can be much more restrictive than in multilateral cooperation. Nevertheless, a (democratically oriented) state cannot permanently violate the majority principle of a society (Böckenförde, 2007, 11).

The papal encyclical offers basic advice for ecologically sensitive sustainability management; however, this requires political legislation. With its own economic management, the Church wants to be a model for other economic actors (Edmunds, Goertz and Degan, 2020, 190). Thus, in addition to monetary goals, ecological and social effectiveness should also be target variables whose common correlation is to be established. The Church has little direct influence on economic indicators, although Catholic actors can influence the framework of economic activities through political measures such as the *Supply Chain Act* (Edmunds et al., 2020, 190). Church's impulses in society, including ecological impulses, can consequently start at a normative level of management to shape the framework in which companies set themselves up. These impulses for public life show a processual change that not only takes place at a fixed point in time, but comes about through many institutions, discourses, votes, and exchange formats.

In addition to these illustrations of a processual change, the question may also be asked as to what has changed theologically as a result of the papal encyclical. German-language theology is again starting with the concept of crisis, that is, a term initially connoted by cultural studies or sociology which has found its way into and been received by practical theology and has now become the impetus for theological research in many different discourses (Kirschner,

2020, 11). Crises reveal points of rupture in social interaction—and thus between people—which pose great challenges to all actors, but especially demand political shaping. In current times, as in all times, political approaches are emerging that have a capacity for control and action that serve the interests of select groups, but in the long run are detrimental to the overall benefit (Kirschner, 2020, 12). The ecological crisis also has answers that have unequal consequences for people which theology needs to address.

In the international magisterium—and thus also in international theology—the approach to the human being is also chosen from an aesthetic side. The Canadian Bishops' Conference, for example, describes nature as a source of wonder and awe, depicting an ongoing revelation of the divine (Katholische Bischofskonferenz von Kanada, 2003, 1). And the Japanese Bishops' Conference sees in every creature a joyful expression of God's love, living in hope (Konferenz der Katholischen Bischöfe, 2001, 89). Therefore, *Laudato Si'* sees creation as a source of revelation, alongside Scripture and the depositum fidei, in which God makes Himself known by being known in a relationship with other creatures (LS, 85).

For theology, creation is a level of relationship between God and human beings, as well as between human beings and creatures themselves, in which divine activity communicates itself. At the center of this relationship are human beings and God, who encounter each other in the matter of ecology. Consequently, it is not ecology that is the center of a theology of creation, but rather subject matter ecology as the source of revelation of God and human beings, which is the center of a web of relationships. *Laudato Si'* itself raises this network into the word:

»Today we agree among believers and non-believers that the earth is essentially a common heritage whose fruits must benefit all. For believers, this turns into a question of faithfulness to the Creator, because God created the world for all. Consequently, the whole ecological approach must incorporate a social perspective that takes into account the fundamental rights of those who are most overlooked. The principle of the subordination of private property to the general destination of goods, and therefore the general right to its use, is a 'golden rule' of social behaviour and the fundamental principle of the whole social-ethical order« (LS, 93).

This international perspective that locates human beings as the center of creation, while at the same time giving them a special responsibility for ecology, will lead to the exciting question of what influence *Laudato Si'* has been able to gain in German-language theology.

5. Consequences for the German-Language Pastoral Theology

A pastoral theology in the tradition of the Second Vatican Council always asks about two consequences. What consequences do ecclesiastical impulses or influences, which can be proven by cultural studies, have on pastoral work in the Church and the service of the Church for society.

First of all, it must be made clear that the ecological responsibility of people for one another is a profoundly Christian attitude to life, which the Church—alongside care for the weakest brothers and sisters—already proves biblically (cf. Wis 11:24.26) and teaches in Church tradition (LS, 64). In the liturgy of the Church, this attitude to life is also prayerfully affirmed when the votive Mass forms in the traditional *Missale Romanum* pray for rain, serene weather and protection from storms. For example, the *Oratio* of the *Votive Mass for Rain* states: »Deus, in quo vivimus, movemur et sumus: pluviam nobis tribue congruentem; ut,

praesentibus subsidiis sufficienter adiuti, sempiterna fiducialius appetamus.«³

This traditional oration shows that the Church already prayed for good gifts in creation in times before the Second Vatican Council, so that a (restrained) ecological sensitivity was present in the basic pastoral-theological processes of *leiturgia* and *martyria*. With this finding, it must also be stated that this praying for creation certainly did not have a central place in the liturgical praying of the Church.

Theology makes it clear in many places that the gifts of creation come from God and that God must be invoked for them. Spiritual crises of individuals as well as whole communities often led to a deepening of spiritual life in which God's omnipotence, often sung about in the liturgy, also found an existential affirmation (Schönborn, 2014). The current ecological crisis also leads to a new affirmation of God in the Church when pastoral responsibility for creation is emphasized in order to encourage all Christians to bear witness to sensitivity to creation. Here the people of God are placed anew at the service of the divine message (LS, 74).

In the further course of the encyclical, the basic pastoral movement *martyria* is spelled out even more concretely in the encyclical *Laudato Si'*, when it says that in the People of God, God is to be asked for positive progress in the current ecological discussions (LS, 169). This intercessory prayer should be accompanied by intellectual insight into the possibilities of human action and its consequences for ecology. *Laudato Si'* thus takes up the scientific findings on climate change and wants to convey to the faithful by pastoral means that they can positively influence creation through their personal lifestyle. What is new here is that this should be done explicitly in Christian proclamation.

In order to practice gratitude for the gifts of creation in a sustainable way, *Laudato Si'* explicitly recommends praying a prayer of thanksgiving for the gifts of daily life. This prayer, which has long been widespread as a table prayer in the German-speaking world, should receive new attention in pastoral proclamation, so that thanks are given for the goodness of the Creator and His creation (LS, 227). Even though this pastoral recommendation in the papal encyclical seems relatively simple, and is certainly not a realization that requires a scientifically mature pastoral theory (Widl, 2018, 163), the importance of prayer for Christian communities such as the family or the parish is once again underlined (Bauer, 2019, 90). Consequently, concern for creation and Christian responsibility in the Church should be grounded in the smallest communities of Christian life, family and parish, and thus be maximally present in the pastoral life of the Church.

Pastoral theology as a science of perception and action not only asks about the possibilities for shaping pastoral work in the church, but also about the impulses it can bring to society as well as its discourse that is sensitive to the times but also methodologically mature. To go into this in detail would undoubtedly be too much at this point.

However, pastoral theology and *Laudato Si'* together provide an important impulse: an ecological conversion and a human ecology (Pope John Paul II, 1991, 841) to serve people first and foremost (LS, 5). Climate targets are important, but human beings with their needs, their existence as the image of God, and their lives come first. Although human beings should not exploit the earth, theological approaches that see the exceptional position of human beings

³ *Missale Romanum*, 1962, 250. English translation from

»O God, in whom we live, move, and have our being, please grant us the rain we need, so that your answer to our present earthly needs may give us greater confidence to ask for eternal benefits.«

as a right to rule freely over creation, its creatures and gifts are now in the absolute minority position in the German-speaking world. At the same time, theology in Germany is also confronted with an absolute setting of ecological targets in public discourse. This is currently reflected in political demands in the public sphere that are gaining new weight in the Germany of 2021 (B'90 and Die Grünen, 2021, 7). Extensive additional financial burdens for people are supposed to lead to ecological action (B'90 and Die Grünen, 12). Theology knows from its diverse reflections that a sensitivity to creation cannot be decreed or ordered. It is a matter of winning the hearts and attitudes of people, which can only happen through insight, empathy, and proclamation. Moreover, theological ethics warns that political measures to protect ecology, which are controlled by monetary measures, for example, can always lead to a new social question (Fratzcher, 2020, 119). A common responsibility of people for creation, however, must not lead to new social inequality, nationally or internationally. These are essential aspects of a Catholic theology, not just a pastoral theology, which should be introduced in detail into the public discourse.

6. Result: Concern for Ecology and Creation Spirituality Are Cross-Cutting Tasks

Summing up, it can be stated that practical theology can make contributions to a responsibility for creation and ecological questions, both in its own church and in the public discourse. In this context, ecology is not a new mega or trendy topic for the church that dominates all basic pastoral activities or theological contributions but is a cross-cutting topic that has gained relevance from praying in the family, through liturgy and proclamation and to contributions to society. The Church's teaching authority and theology see ecology as a challenge, as a sign of the times, which, at the same time, is deeply rooted in the tradition of the *sensus fidei* and the Church's own proclamation.

Bibliography

Batto, Bernard F. (2013). *In the Beginning: Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and Bible*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Bauer, Dietmar (2019). *Eine Theologie von unten. Geistliche Impulse aus der Seelsorge*. Würzburg: Echter.

Bederna, Katrin (2020). Hilft Schöpfungsglaube gegen die Krise? *Diakonia*, 51(4), 225-231.

Bistum, Mainz (ed.). (2018, December). *Klimaschutzkonzept des Bistums Mainz*. Retrieved May 3, 2021, from <https://bistummainz.de/export/sites/bistum/gesellschaft/umwelt/.galleries/downloads/Klimaschutzkonzept-Zusammenfassung-Bistum-Mainz-2018-2019-Internet.pdf>

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007). *Der säkularisierte Staat: Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

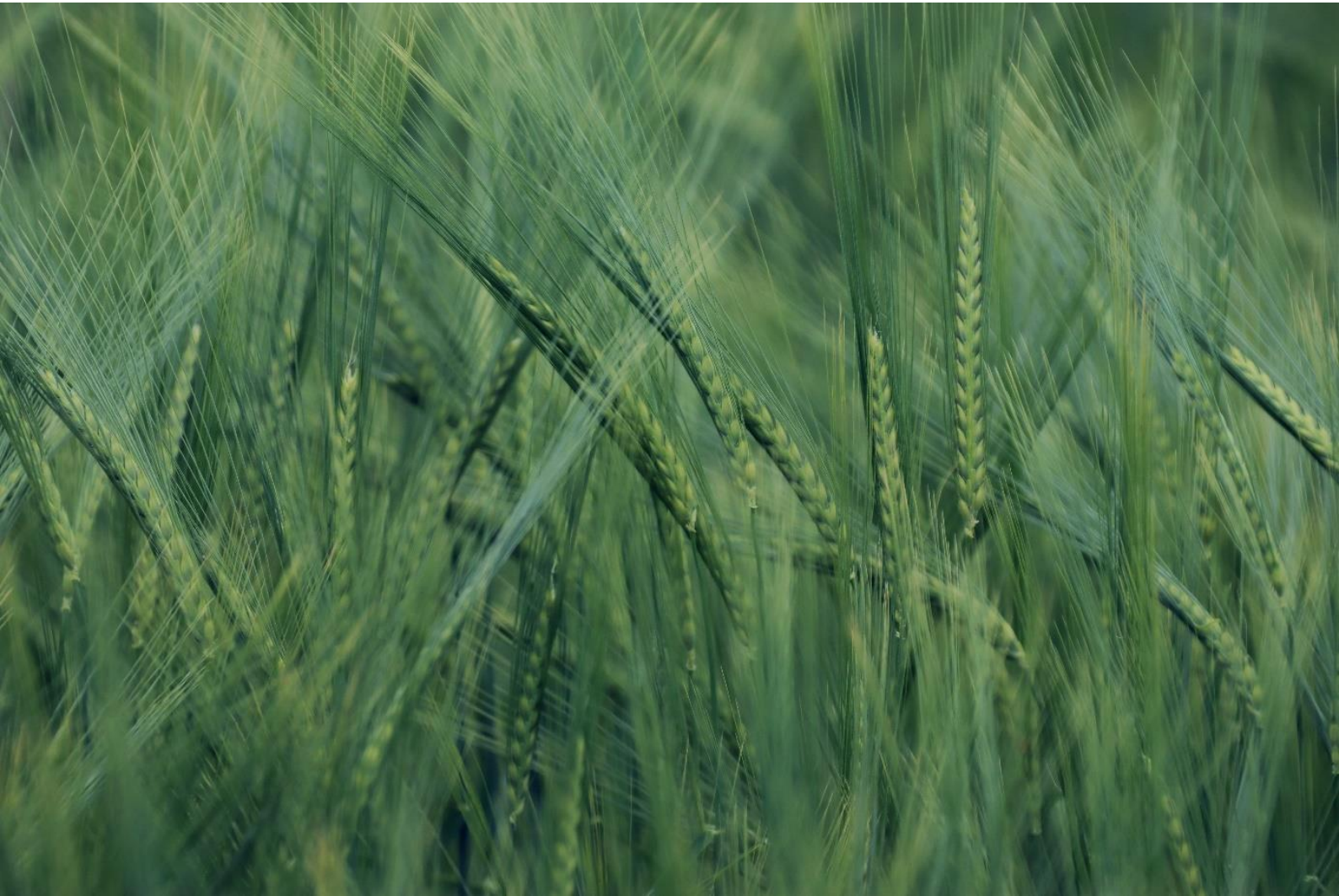
Boldorf, Marcel (2016). Planwirtschaft, Ordnungs und Preispolitik. In: Dierk Hoffmann and

- Ralf Ahrens (eds.), *Die zentrale Wirtschaftsverwaltung in der SBZ/DDR: Akteure, Strukturen, Verwaltungspraxis* (pp. 133-216). Berlin: De Gruyter Oldenbourg.
- Bündnis 90; Die Grünen (ed.). (2021). *Deutschland. Alles ist drin. Programmentwurf zur Bundestagswahl 2021*. Retrieved May 4, 2021, from https://cms.gruene.de/uploads/documents/2021_Wahlprogrammentwurf.pdf
- Deckers, Daniel (2015). *Art. Ein ökologisches Manifest. Papst-Enzyklika*, *Frankfurter Allgemeine*, June 18. Retrieved May 3, 2021, from <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/kommentar-zur-papst-enzyklika-ein-oeko-manifest-13654517.html>
- Deutsche Bischofskonferenz (1980). *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Deutsche Bischofskonferenz (2001). *Der Mensch: Sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Deutsche Bischofskonferenz (2019). *Zehn Thesen zum Klimaschutz*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Die Deutschen Bischöfe (1998). *Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen: Handeln für die Zukunft der Schöpfung*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Die Deutschen Bischöfe (2013). *Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen: Empfehlungen zur Energiewende. Ein Diskussionsbeitrag*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Die Deutschen Bischöfe (2016). *Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen: Der bedrohte Boden. Ein Expertentext aus sozialer Perspektive zum Schutz des Bodens*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Emunds, Bernhard; Goertz, Stephan; Degan, Julian (2020). *Kirchliches Vermögen unter christlichem Anspruch*. Freiburg: Herder
- Emunds, Bernhard; Möhring-Hesse, Matthias (2015). Die Öko-soziale Enzyklika. Sozialethischer Kommentar zum Rundschreiben »Laudato si'«. Über die Sorge für das gemeinsame Haus von Papst Franziskus. In: Franziskus and Hrsg. C. Von Florin (eds.), *Die Umwelt-Enzyklika des Papstes* (pp. 219-246). Freiburg i. Br: Herder.
- Emunds, Bernhard; Goertz, Stephan; Degan, Julian (2020). *Kirchliches Vermögen unter christlichem Anspruch*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Först, Johannes (2010). *Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott. Eine theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten*. Berlin – Münster: LIT Verlag.
- Fratzscher, Marcel (2020). *Die neue Aufklärung. Wirtschaft und Gesellschaft nach der Corona-Krise*. Berlin: Berlin Verlag.
- Fuchs, Doris; Klinkenborg, Hannah; Siepker, Lena (2020). *Nachhaltigkeit als*

- Veantwortungsprinzip. *Diakonia*, 51(4), 232-238.
- Gabriel, Ingeborg (2021). *Ethik des Politischen: Grundlagen, Prinzipien, Konkretionen*. Würzburg: Echter.
- Hardmeier, Christof; Ott, Konrad (2015). *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ hermeneutischer Brückenschlag*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.
- Haslinger, Herbert (2015). *Pastoraltheologie*. Paderborn: UTB GmbH.
- Katholische Bischofskonferenz von Kanada (2003). »You Love All That Exists... All Things Are Yours, God, Lover of Life.« *A Pastoral Letter on the Christian Ecological Imperative*. Retrieved May 20, 2021, from <https://digitalcommons.lmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1320&context=ce>
- Kießig, Sebastian (2020). Netzwerktheorien in einer zeitgemäßen (Pastoral)Theologie. *Teologia Praktyczna*, 21(4), 9-22.
- Kirschner, Martin (2020). Krisen, Vergewisserungen, Visionen: Einführende Überlegungen zu Europa. In: Martin Kirschner und Richard Nate (eds.), *Europa: Krisen, Vergewisserungen, Visionen* (pp. 9-32). Bielefeld: Interdisziplinäre Annäherungen.
- Klausnitzer, Wolfgang (2016). *Christliche Offenbarungslehre. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende, Religionslehrer und Religionslehrerinnen*. Heiligenkreuz: Medien-GmbH Heiligenkreuz.
- Klessmann, Michael (2021). *Theologie und Psychologie im Dialog. Einführung in die Pastoralpsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.
- Konferenz Der Katholischen Bischöfe Japans (2001). *Reverence for Life. A Message for the Twenty-First Century*, January 1. Retrieved May 3, 2021, from <https://www.cbcj.catholic.jp/2001/01/01/2700/>
- Koos, Sebastian; Lauth, Franziska (2020). Die gesellschaftliche Unterstützung von Fridays for Future. In: Sebastian Haunss und Moritz Sommer (eds.), *Fridays for Future – Die Jugend gegen den Klimawandel. Konturen der weltweiten Protestbewegung* (pp. 205-226). Bielefeld: Transcript.
- Lederer, Markus (2019). Laudato si' und der Kapitalismus – kann und soll die Bestiegebändigt werden? In: Marianne Heimbach-Steins und Sabine Schlacke (eds.), *Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?* (pp. 77-96). Baden-Baden: Nomos.
- Lohmann, Rolf (2020). Wege zur Schöpfungsverantwortung. Der Auftrag der katholischen Kirche. *Diakonia*, 51(4), 239-244.
- Lumma, Liborius Olaf (2020). Eine Messe für die Schöpfung. Klimawandel, Ethik und Liturgie. In: Verlag Herder, *HK 10 Verlorenes Paradies. Wie viel Religion die Rettung der Schöpfung braucht* (pp. 26-29). Freiburg i. Br.: Verlag Herder.
- Mankiw, N. Gregory (2021). *Principles of Economics*. Boston: Cengage Learning, Inc.

- McKim, Robert (ed.). (2020). *Laudato Si' and the Environment: Pope Francis' Green Encyclical*. Abingdon-New York: Routledge.
- Moltmann, Jürgen (2010). *Ethik der Hoffnung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Neidl, Franz (2018). *Wozu braucht uns diese Erde? Die ökologische Spiritualität in »Laudato si«*. Kevelaer: Butzon U. Bercker GmbH.
- Papasabbas, Lena; Muntschik, Verena; Schuldt, Christian (2019). *Neo-Ökologie: Der wichtigste Megatrend unserer Zeit*. Frankfurt a.M: Zukunftsinstitut.
- Pope Benedikt XVI. (2011). *Rede im Deutschen Bundestag am 22. September 2011*. Retrieved March 18, 2021, from <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244>
- Pope Francis (2015). *Laudato Si': Encyclical on Care for Our Common Home*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Pope John Paul II (1991). *Centesimus Annus*. Retrieved June 31, 2021, from https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- Pope Paul VI (1967). *Populorum Progressio*. Retrieved June 31, 2021, from https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Radermacher, Franz Josef; Riegler, Josef; Weiger, Hubert (2011). *Ökosoziale Marktwirtschaft. Historie, Programm und Perspektive eines zukünftigen globalen Wirtschaftssystems*. München: Oekom Verlag GmbH.
- Sacred Congregation for Divine Worship (1962). *Missale Romanum*. Città del Vaticano: Roman Catholic Books.
- Schönborn, Christoph (2014). *Die Freude, Priester zu sein. Exerzitien in Ars. Mit einem Geleitwort von Benedikt XVI*. Freiburg i. Br.: Herder Verlag GmbH.
- Sonea, Christian (2020). The Issue of Suffering in a World Governed by a Merciful God. Pastoral Counselling during Covid-19-Crisis in the Romanian Context. In: Petros B. Basileiadēs (ed.), *The Church in a Period of Pandemic: Can the Present Pandemic Crisis Become a Meaningful Storm for Renewal in Our Churches?* (pp. 223-234). Thessaloniki: Cemes.
- The German Bishops (2006). *Climate Change: A Focal Point of Global, Intergenerational and Ecological Justice. An Expert Report on the Challenge of Global Climate Change*. Bonn: Secretary of German Bishops.
- The German Bishops (2019). Commission for Society and Social Affairs: Ten Theses on Climate Protection. A Discussion Paper. Bonn: Publisher.
- Tomasoni, Francesco (2020). Schöpfung und Natur (Kap. 9-12). In: Andreas Arndt (ed.), *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums* (pp. 109-120). Berlin: De Gruyter.

- Vogt, Markus (2020). Fünf Jahre Enzyklika Laudato si'. *Diakonia*, 51(4), 218-224.
- Vogt, Markus (2021). *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*. Freiburg i. Br.: Verlag Herder.
- Weber, Hubert Philipp (2019). *Und Gott segnete sie. Die Schöpfungsgeschichte verstehen*. Matthias-Grünewald: Ostfildern.
- Werbick, Jürgen (2019). *Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung*. Freiburg i. Br.:Verlag Herder.
- Widl, Maria (2018). *Das Volk Gottes auf dem Weg durch die Postmoderne. Eine kleine Pastoraltheologie*. 2. Auflage. Ostfildern: Verlagsgruppe Patmos.



Bog Stvoritelj i stvoreni svijet prema Franji Asiškome

Sažetak

Franjo Asiški je zastupnik jednoga specifičnoga odnosa prema prirodi, koji ne nadilazi samo njegovo vrijeme nego je i danas veoma aktualan. Asiški svetac prirodu promatra prije svega kao Božje stvorenje. U prvom dijelu članka artikulira se ta primarno teocentrična perspektiva stvorenoga svijeta u sljedećim sadržajima: Franjo izriče pohvale Stvoritelju zbog stvorenoga svijeta, u stvorenju vidi trojstveno djelovanje i prožetost znakom Krista utjelovljenoga i raspetoga. U drugom se dijelu teocentričnost promatra »odozdo« – od samih stvorenja. Sve što je stvoreno odraz je Stvoritelja i njegov je »prirodni sakrament«. Sve što je Bog stvorio je dobro i ima vlastitu vrijednost. Zbog zajedničkoga Boga stvoritelja i brata Isusa Krista, sva su stvorenja povezana u univerzalno bratstvo, unutar kojega svako zadržava svoju posebnost. Unatoč visokom vrednovanju svakoga stvorenoga bića, u Franjinu poimanju čovjek ima još veće značenje, jer je jedini stvoren na sliku i sličnost Božju. Aktualnost Franjine »teologije« stvaranja vidljiva je u duhovnom i egzistencijalnom pristupu prirodi, optimističnom odnosu prema svijetu te sveobuhvatnom rješavanju ekoloških problema.

Ključne riječi: Franjo Asiški, Bog stvoritelj, teologija stvaranja, priroda, kozmičko bratstvo, prirodni sakrament, čovjek slika Božja.

Uvod

I oni koji su u drugoj polovini 20. stoljeća kršćanstvo pozivali na odgovornost zbog uništavanja prirode istaknutim zastupanjem antropocentrizma (Carl Amery, Lynn White), smatrali su Franju Asiškoga slavnom kršćanskom iznimkom zbog njegovog odnosa prema prirodi. Osim crkvenih inicijativa, i svjetovne su se institucije zalagale za proglašenje sv. Franje zaštitnikom onih koji se zalažu za očuvanje prirode (Lehmann, 2013, 7–8).

Jedna od najprepoznatljivijih značajki Franjine osobnosti i života, njegova je bliskost s prirodom i životinjama. Kada, međutim, govorimo o tome, nerijetko nam se pred očima stvara slika oduševljenoga Franje koji radosno kroči kroz cvjetne livade, razgovara sa životinjama i pjeva hvalospjeve. Franjo pak nema neki romantizirano-poetičan odnos prema prirodi, u smislu da bi je veličao kao vrijednost u samoj sebi. Jednako tako, Franju se ne može promatrati ni kao nekog ekoaktivista koji se bori protiv prevladavajućih društvenih struktura koje uništavaju okoliš. Njegov stav prema prirodi počiva na mističnom pogledu na nju. Svoj odnos prema stvorenome svijetu asiški svetac utemeljuje na dubokoj povezanosti s Bogom, koja je nakon obraćenja prožela čitavu njegovu egzistenciju. Franjo se okrenuo novom načinu života, u kojem više nije u središtu on sam ni njegovo »ja«, nego Svevišnji. Bez te unutarnje i cjelovite

preobrazbe, ne bi bio moguć ni njegov zdrav odnos prema stvorenome svijetu ni duboki humanizam koji ga označava (Carbajo Núñez, 2017, 73–74).

Franjin odnos prema prirodi dio je njegova sveukupnog novog načina života, stavova i ponašanja, i zato ga papa Franjo s pravom smatra predstavnikom jedne cjelovite ekologije: »Vjerujem da je Franjo primjer *par excellence* brige za ono što je slabo i jedne cjelovite ekologije, življene s radošću i vjerodostojno. (...) Pokazao je posebnu brigu za Božje stvaranje i za najsiromašnije i odbačene. (...) Bio je mistik i hodočasnik koji je živio u jednostavnosti i čudesnom skladu s Bogom, s drugima, s prirodom i sa samim sobom. U njemu se vidi u kojoj su mjeri neraskidivo povezani briga za prirodu, pravednost prema siromašnima, zauzimanje za društvo i unutarnji mir« (*Laudato si'*, 10).¹ S druge strane, iz perspektive cjelovitosti može se razumjeti da priroda u životu i spisima sv. Franje nije središnja tema. Franjo ne poznaje prirodu kao samostalnu stvarnost. Njegov odnos prema njoj proizlazi iz njegove duboke usmjerenosti na Boga. Zato o prirodi kao stvorenom svijetu najviše govori sagledavajući odnos čovjeka i Boga, a tek sekundarno u perspektivi odnosa čovjeka i prirode (Juzba, 2014, 125).

1. Vrijeme i životni prostor Franje Asiškoga

Gledajući iz današnje perspektive ekološke urgentnosti, Franjo se nije bavio prirodom zbog toga što bi ona u njegovo vrijeme bila ugrožena i uništavana. Štoviše, Franjino je vrijeme bilo toliko snažno opterećeno društvenim i duhovnim previranjima da je na neki način začuđujuće što je toliko pozornosti posvetio ne-ljudskome stvorenome svijetu.

Visoki srednji vijek bio je rastrgan različitim kretanjima, kako na društvenoj tako i na crkvenoj razini. Označavao ga je feudalni poredak, koji je određivao društveni, crkveni, politički i ekonomski život srednjovjekovnoga čovjeka. U skladu s tim, hijerarhijska struktura dijelila je ljude na vladajuću klasu i na podređene, a iz te se nejednakosti nije bilo moguće osloboditi. S druge strane, to je vrijeme kada se događa intenzivna urbanizacija. Nastaju novi gradovi i s njima se otvara sasvim novi komunalni sustav utemeljen na trgovini i ekonomskim transakcijama. Otvara se drugačija organizacija društva, nastaju nove društvene skupine, omogućuju se jednakost i sloboda, koje nisu više vezane za porijeklo ili rođenje. Gradovi postaju i novi centri moći te nisu rijetki sukobi, kako s feudalnim vladarima tako i među samim gradovima (Le Goff, 2010, 3–16). Ni crkveni život nije prolazio mirnije. Crkva je u to vrijeme provodila snažne unutarnje reforme. Istodobno su se i u njoj pojavljivale negativne posljedice toga novoga svijeta u nastajanju (Le Goff, 2010, 11). Osim toga, Crkva se suočavala sa snažnim laičkim pokretima, među njima i heretičkim, od kojih je najsnažniji utjecaj imao dualistički katarski pokret.

Idejno se svijet u srednjem vijeku tumačio geocentrično. Riječ je o Ptolemejevoj teoriji, koju je i kršćanstvo preuzelo i prilagodilo svojoj teocentričnoj viziji stvarnosti. Zemlja je u središtu, oko nje se nalaze različite sfere kozmosa, a čovjek je u središtu svijeta, u kojemu vlada sklad između makrokozmosa i mikrokozmosa (Carbajo Núñez, 2017, 81). U najvišoj je sferi kraljevstvo Boga, koji čitavu stvarnost obuhvaća i drži. U okvir teocentričnog razumijevanja svijeta uklapala se i metafora prirode kao »knjige Božje objave« (*liber naturae*). Stvoreni svijet tumačio se kao druga knjiga, nakon Svetoga pisma, po kojoj se Bog objavljuje (Tanzella-Nitti, 2003; Tanzella-Nitti, 2017, 6–7). S druge pak strane, u heretičkim pokretima, posebice među katarima, prevladavao je dualistički svjetonazor, koji je podrazumijevao obezvređivanje materijalnoga svijeta i odbacivanje utjelovljenoga Krista koji je donio spasenje svemu stvorenomu

¹ Dalje u tekstu se navodi skraćena LS.

(Kovač, 2019, 340–346). Konačno, uspostavu pozitivnog odnosa srednjovjekovnoga čovjeka prema prirodi otežavala je njegova snažna ovisnost o njoj i njezinoj neukrotivosti u egzistencijalnom, poljoprivrednom i prehrambenom smislu – ugrožavale su ga glad, bolesti i prirodne katastrofe od kojih se nije mogao zaštititi i koje je nerijetko tumačio kao Božje djelovanje.

Skicirane životne, društvene i duhovne okolnosti vremena visokoga srednjega vijeka daju zaključiti da s jedne strane nije samorazumljivo što je asiški svetac toliko pozornosti posvećivao prirodi. S druge strane, unutar ambivalentnosti svoga vremena, Franjo se pokazuje kao predvodnik jednoga specifičnoga odnosa prema prirodi, koju smatra važnim čimbenikom teocentričnog i antropocentričnog razumijevanja sveukupne stvarnosti.

2. Teocentrična vizija stvorenoga svijeta

Franjo Asiški nije razradio teorijsku refleksiju o prirodi. Njegovo shvaćanje počiva na njegovim iskustvima vjere i životnim ponašanjima. Tako već na Franjinu putu obraćenja priroda, posebno ona umbrijska, igra dojmljivu i značajnu ulogu. Sva značajnija mjesta njegovoga duhovnoga razvoja nalaze se u prirodi (Weber, 2014, 4–9), gdje doživljava veću bliskost s Gospodinom. Priroda postaje mjesto Franjine kontemplacije i pohvale upućene Gospodinu zbog veličanstvenosti stvorenoga svijeta. Tako se izražavao i u *Pohvalama Svevišnjemu*, *Pohvalama uz svaki čas* te, na poseban način, u *Hvalospjevu stvorenja*. Osnovna spoznaja koja iz navedenih tekstova proizlazi jest da Franjo prirodu ne promatra kao samostalnu stvarnost vrijednu divljenja, nego kao Božje stvoriteljsko djelo kojem se vrijedi diviti zbog onoga koji ga je stvorio. U skladu s navedenim, polazište za razmišljanje o Franjinu odnosu prema stvorenome svijetu njegovo je davanje prednosti Bogu Stvoritelju i Otkupitelju.

2.1. Pohvale Bogu Ocu za stvoreni svijet

Franjo izriče pohvale Svevišnjemu zbog svega što je stvorio: »Svemogući, presveti, višnji i vrhovni Bože, Oče sveti (Iv 17, 11) i pravedni, Gospodaru, kralju neba i zemlje (usp. Mt 11, 25), zbog tebe ti zahvaljujemo, jer si svojom svetom voljom i po svome jedinorođenome Sinu, s Duhom Svetim, stvorio sve duhovno i tjelesno, i nas si stvorio na svoju sliku i priliku i postavio u raj (usp. Post 1, 26; 2, 15). Ali, mi smo po svom grijehu pali« (*Nepotvrđeno pravilo XXIII,1–2 – FI 175, 2012*).

Franjin pogled ne zadržava se na stvorenome svijetu, nego ga potiče da se uzdiže u pohvalu Bogu koji je stvorio čitav svijet. Obraća se Bogu kao Ocu i pridaje mu najviše attribute – svemogućnost, svetost, pravednost, očinstvo u smislu rađanja itd. Time izražava Božju apsolutnu i univerzalnu suverenost nad svime što postoji. Bog je Otac koji u svojoj svemogućnosti, svetosti i pravednosti stvara i vrši svoju vlast nad stvorenim svijetom. Božanski se atributi sa stvorenim svijetom mogu povezati na sljedeći način: Bog Otac je početak stvaranja, stvorenje proizlazi iz njegove svetosti, čin stvaranja je čin Božje pravednosti i stvorenje je podređeno Božjoj svemogućoj vladavini (Freyer, 2008, 34). Osim toga, protivno onodobnom dualističkome mišljenju da materijalni svijet ima svoje podrijetlo u nekome zlom izvoru, Franjo izričito naglašava dvije stvari: da čitavo stvorenje, duhovno i tjelesno, potječe od jednoga jedinoga Boga Oca i da je čovjek sam uzrok grijeha u svijetu. Ti naglasci podsjećaju na antidualističku ispovijest vjere *Firmiter IV*. lateranskoga koncila (Denzinger-Hünemann, 2002, 800; Kovač, 2019, 350–355).

Slično se Franjo izražava i u *Pohvalama Bogu Svevišnjemu*: »Ti si svet Gospodin, Bog jedini, koji čudesa stvaraš. Ti si jak, ti si velik, ti si svevišnji. Ti si svemoguć kralj. Ti si, Oče Sveti, Kralj neba i zemlje. Ti si trojstven i jedini Gospodin, Bog nad bogovima. Ti si dobro, svako dobro, najveće dobro, Gospodin Bog živi i istiniti (...)« (FI 114–115, 2012). Čudesa djela koja Bog čini i zbog kojih ga Franjo veliča mogu se vidjeti i u činu stvaranja. Ne samo spasenje svijeta nego i stvaranje svijeta ima porijeklo u svemogućnosti, svetosti, pravednosti, dobroti, istini i životnoj snazi Boga Oca.

Vrhunac Franjine pohvale Stvoritelju za stvoreni svijet je *Hvalospjev stvorenja* (FI 116–117, 2012), koji je spjevao nekoliko mjeseci prije svoje smrti, kada je trpio zbog snažne očne bolesti, kada se osjetilnim pogledom više nije mogao diviti prirodi i kada su mu u ćeliji dosađivali miševi (Vauchez, 2012, 278). Franjo ne hvali stvorenja zbog njih samih, nego hvali Onoga koji ih je učinio tako lijepim i korisnim. On ne govori samo o stvorenjima, nego njih poziva i uključuje u pohvalu Stvoritelju. To je već učinio i u *Pohvalama uz svaki čas*, pozivajući sveukupni stvoreni svijet: »sva djela Gospodnja«, »nebesa i zemlja«, »sve stvorenje« neka hvali Gospodina (FI 96). U *Hvalospjevu stvorenja* Franjo je još konkretniji time što nabraja svu raznolikost stvorenoga svijeta. Gospodina hvali »zbog stvorenja« i »po njima«, ona su povod i pomoć u njegovoj pohvali Gospodinu. Stvorenja ga potiču hvaliti Gospodina i po njima se njegova hvala uzdiže Stvoritelju (Kessler, 1990, 85). Franji nije dovoljno da samo ljudska bića hvale Gospodina, nego zajedno sa stvorenjima stvara jednu kozmičku pohvalu Bogu jer je on stvoritelj svega što postoji.

2.2. Stvorenje je djelo trojstvenoga Boga

Osim u citiranoj *Pohvali Svevišnjemu*, i na ostalim mjestima u svojim spisima i životopisima Franjo stvoreni svijet promatra iz perspektive Trojstvenoga Boga. Tako poziva braću da svim ljudima navješćuju sličnu pobudu i hvalu: »Bojte se i častite, hvalite i blagoslivljajte, zahvaljujte (1 Sol 5, 18) i klanjajte se našem Gospodinu Bogu svemogućemu u Trojstvu i Jedinstvu, Ocu i Sinu i Duhu Svetomu, stvoritelju svega« (*Nepotvrđeno pravilo XXI*, 2 – FI 172, 2012).

U Franjinu je poimanju Bog Otac u odnosu na stvorenje središnji lik, onaj koji je početak svekolikoga života. U široj perspektivi, Franjo u stvoreni svijet uključuje sve tri božanske osobe. On nije razvio sustavnu trinitarnu teologiju, ali je svijest o Trojstvu i njegovoj prisutnosti u svijetu dio njegove duhovne intuicije i življenja vjere. Bog Otac u stvaranju djeluje po svojoj volji, ali i po volji svoga Sina koji ima udioništvo u samome stvaranju. Franjo proširuje svoju viziju stvaranja i na osobu Duha Svetoga. Otac je onaj koji po Sinu i po Duhu Svetomu stvara svijet. Po Sinu stvara i oblikuje, po Duhu daruje život. Duh je onaj koji oživljuje stvoreni svijet, čuva i promovira život (Freyer, 2008, 36–37). U Franjinoj trinitarnoj intuiciji može se nazrijeti klasično teološko pravilo Božjeg jedinstvenoga djelovanja *ad extra* – u svijetu, unutar kojega svakoj božanskoj osobi pripada posebna uloga. Otac je po svojoj volji početak stvorenja, Sin je »sredstvo« po kojem je svijet stvoren, Duh Sveti je vitalni princip svega stvorenja (Freyer, 2008, 38).

Franjo u svojoj pohvali Bogu za stvoreni svijet navodi razlog zbog kojeg mu ona pripada: »zbog tebe samoga ti zahvaljujemo jer si svojom svetom voljom i po jedinorođenomu Sinu svome stvorio duhovno i tjelesno, i nas si stvorio na svoju sliku i priliku i postavio u raj« (*Nepotvrđeno pravilo XXX*, 1 – FI 175, 2012). Bez da se odviše nateže teološka perspektiva, neki franciskanolozi smatraju da se u tome Franjinu izrazu može nazrijeti i unutartrajstveni motiv Božjega stvaranja svijeta – ljubav, koju trojstveni Bog posreduje stvorenju. Tako je u

Franjinoj zahvali vidljivo da je, osim Božje volje, i Božja trinitarna ljubav odlučujuća za stvaranje svijeta (Freyer, 2008, 38).

2.3. Stvorenje je prožeto znakom Krista

Gledajući sveukupan Franjin život i čitajući njegove spise uočljivo je da je Isus Krist temelj njegova obraćenja i okosnica koja prožima njegovo razmišljanje i djelovanje. I njegov odnos prema stvorenome svijetu na poseban je način prožet Kristom, jer Krist je ključ čitanja svega što postoji. Ono što Franjo vidi u osobi Krista i u njegovu djelu spasenja, prisutno je i u njegovu pogledu na stvoreni svijet.

Dvije su perspektive kroz koje Franjo kontemplira i doživljava Krista – utjelovljenje i raspeće. Divio se Kristovu primjeru poniznosti utjelovljenja i hodenja zemljom te poniženju na križu za spasenje svijeta – i sam se s njime poistovjetio. Kroz tu perspektivu Franjo gleda stvoreni svijet: »Sve je stvoreno po Riječi, koja je u utjelovljenju postala naš bližnji i koja je sa svakim stvorenjem uspostavila osobni odnos, pun ljubavi i besplatnosti. Na križu Krist je stvorenje posvetio, učinio ga je sakramentom Božje slave i mjestom njegove prisutnosti i nama je vratio dostojanstvo djece Božje« (Carbajo Núñez, 2017, 101). Tako Krist daje nove dimenzije stvorenome svijetu: svojim utjelovljenjem učinio se prisutnim u svim stvorenjima, svojim spasenjem ih je vratio u stanje iskonske nevinosti i omogućio univerzalno pomirenje (*Legenda Maior* VIII,1 – FI 954, 2012). Franjo na svoj način preuzima trajnu kršćansku ideju da Kristovo otajstvo prožima čitav stvoreni svijet te da ono na skriven način djeluje i u prirodnoj stvarnosti (LS, 99). Štoviše, iz Franjina života zapisana su konkretna zapažanja da se s posebnom slatkoćom i nježnošću odnosio prema onim stvorenjima koja su nosila sličnost s Kristovom blagošću ili su ga na znakovit način predstavljala (*Legenda Maior* VIII, 6 – FI 956–957, 2012). Posebno je volio janje jer je u Svetome pismu Isus Krist zbog svoje poniznosti uspoređen s njime, a stabla su ga podsjećala na drvo križa.

Povezano s Franjinim kristološkim čitanjem stvorene stvarnosti, zanimljivo je istaknuti da poznavatelji sv. Franje i u njegovu *Hvalospjevu stvorenja* vide utisnut, poput vodenoga znaka, monogram Krista. U njemu se ne spominje izravno Krist, ali je prema smislu korištenih izraza i strukturi hvalospjeva moguće uočiti Franjinu ideju da je čitavo stvorenje prožeto Kristom, ne samo po stvaranju nego i po otkupljenju (Lehmann, 2013, 14–17). Takva interpretacija *Hvalospjeva* dodatno potvrđuje da je kristološki pogled na stvoreni svijet jedna od glavnih crta Franjine duhovnosti.

3. Stvoreni svijet kao prirodni »sakrament« Boga

Teocentrična perspektiva svega stvorenoga u Franjinom se poimanju može čitati i »odozdo« – polazeći od samih stvorenja jer ona upućuju na Stvoritelja i Otkupitelja. Zbog toga Franjo u njima vidi vrijednost koja je božanskoga porijekla, a koju i sam čovjek treba poštovati. Možemo je artikulirati u nekoliko vidova.

3.1. Sve što je Bog stvorio, duhovno i tjelesno, je dobro

U svojim pohvalama Franjo sve stvorenje smatra dobrim jer je dar Boga Stvoritelja. Na više mjesta zahvaljuje Bogu što je stvorio sve duhovno i tjelesno, što je Kralj neba i zemlje itd.

Franjo vjerojatno namjerno bira izraze »sve duhovno i tjelesno«, želeći time naglasiti da je uistinu sve stvari koje postoje, i one materijalne, Bog htio i stvorio u ljubavi. To je, kako smo već kazali, sasvim različito od dualističkih strujanja njegovoga vremena, posebno katara, prema kojima je dobri Bog stvorio duhovne stvari, a zao bog tjelesne stvari, kojih se treba osloboditi. Njihov dualizam u redu stvaranja ostavio je posljedice i na red otkupljenja. Jer su odbacivali sve materijalno, nisu prihvaćali ni materijalno utjelovljenje samoga Krista kao ni njegovo spasenje u tijelu, nego samo na duhovnoj razini. Za Franju postoji jedan jedini pravi Bog, koji kraljuje nad nebom i zemljom i koji je stvorio sve što postoji. Budući da i duhovne i tjelesne stvari imaju svoje podrijetlo u Božjoj stvaralačkoj volji i ljubavi, one čine jedan stvoreni svijet, među njima nema suprotnosti i nije ih moguće dijeliti na ono što je »od Boga« i na ono što je »od vraga«. Sav je svijet dobar jer potječe od jedinoga Boga koji je dobar, svemoguć, svet.

Franjo na izrazito pozitivan način vrednuje čitav stvoreni svijet. To može djelovati zanesenjački, posebno ako imamo u vidu drugu stranu ondašnjega doživljavanja prirode: u njegovu je vrijeme priroda znatno pokazivala svoju nesavladivu snagu prema čovjeku i nerijetko ga je životno ugrožavala bilo glađu, bilo bolešću, bilo katastrofama. Franjo, u svoj oduševljenosti stvorenjem, ne eliminira one negativne elemente koji čine dio stvarnosti, primjerice činjenicu da voda može biti opasna, da vatra bez kontrole uništava sve što stigne, da snažan vjetar mete sve pred sobom, da su bolest i smrt štetni itd. Međutim, Franjina vizija stvorenoga svijeta je globalna, a počiva na teocentričnom biblijskom principu (usp. Post 1, 1–10) da je dobro sve što je Bog stvorio (Lehmann, 2013, 10–11; Carbajo Núñez, 2017, 91–92). Stvoreni svijet nije dobar zbog toga što bi po sebi bio savršen, nego jer ga je stvorio Bog koji je dobar. Taj sveobuhvatni pogled omogućuje Franji i negativne elemente prirode integrirati u temeljno pozitivnu cjelinu stvorenoga svijeta.

3.2. Stvorenje kao odraz Stvoritelja i kao »prirodni sakrament«

Čovjek može imati različite oblike odnosa prema prirodi i njezina razumijevanja: instrumentalni, simbolički, apsolutni, religiozni, itd. (Kirchhoff, 2020, 4–7). U Franjinoj misli dominira religiozno poimanje prirode. Pritom on ne sakralizira prirodu jer ona nije božanska. Ali, ona je Božje stvorenje i u njoj se može prepoznati Boga (Vuleta, 1997, 517). Priroda stoga za njega ima simboličko značenje jer je znak onoga koji ju je stvorio. Franjo zastupa posebnu, u kršćanstvu raširenu, povezanost Boga i prirode, koja isključuje kako panteizam tako i deizam. Bog nije istovjetan prirodi, ali od nje nije ni potpuno odvojen. On je stvorenome svijetu istodobno imanentan i transcendentan. Da bi se obje istaknute dimenzije Franjina promišljanja povezale, prikladno je govoriti da je Bog u prirodi transparentan. Franjo kroz sve stvorene stvari »gleda« prema Bogu i Boga. Čitav je stvoreni svijet transparentan na Boga (Federbusch, 2008, 2–3; Kessler, 1990, 76–88). Sve stvoreno, ljudi, životnije, biljke, nebeska tijela i kamenje, za njega postaje »prirodni sakrament« za Boga: ono izravno upućuje na njega i predstavlja njegovu prisutnost u svijetu. Stvorenje je sakrament, koji reflektira prisutnost, dobrotu i ljepotu božanskoga Stvoritelja.

Mnogi događaji iz Franjina života, to svjedoče različiti spisi, pokazuju da se Franjo upravo tako odnosio prema stvorenome svijetu: sve što je vidio upućivalo ga je na Stvoritelja, na njegovu najvišu dobrotu i ljepotu. Tako, među ostalim, Toma Čelanski piše:

»Što god je opažao u stvorovima, podsjećalo ga je na Stvoritelja. Zanosno je klicao svim djelima Božjih ruku, uživajući u divnim prizorima, gledao je živi smisao i uzrok svega. U lijepim stvarima je prepoznavao Najljepšega. Sva mu dobra dovikuju: 'Onaj koji nas je stvorio, najbolji je.' Po tragovima što ih je ustvari

svuda utisnuo slijedi Ljubljenoga, od svega pravi sebi stepenice kojima se dolazi do prijestolja« (Drugi životopis sv. Franje, 165 – FI 779, 2012).

Za Franju su stvorenja na svoj način samoobjava Boga, ona govore o njemu i upućuju na njega. Asiški svetac svoj pogled ne zaustavlja na divljenju prirodi i ljepoti pojedinih stvorenja. On ih kontemplira tako da ih nadilazi prema Stvoritelju. U njegovu odnosu prema stvorenjima prisutna je dvostruka dinamika: sve upućuje na Boga, a on se pokazuje u svojim djelima. Pritom stvorenja ne upućuju samo idejno na mnogo veću dobrotu i ljepotu u Bogu, nego u sebi odražavaju Božju dobrotu i ljepotu (Freyer, 2008, 111–116). Božja se prisutnost u stvorenjima na još jednoj višoj razini ostvaruje u utjelovljenju Božje Riječi. Po utjelovljenju Božjega Sina, čitavo je stvorenje na intenzivniji način povezano s Bogom i međusobno.

3.3. Bratstvo i sestrinstvo stvorenja

U društvu određenom rigidnom hijerarhijom i nejednakošću već je značajno da Franjo ističe bratstvo među ljudima kao model jednakosti svih. No, da neljudska stvorenja naziva braćom i sestrama, to je još veća novost, ne samo za njegovo vrijeme nego i šire, jer takvo oslovljavanje stvorenja nije moguće naći ni u Svetome pismu. Zapravo, riječi »brat« i »sestra« u Franjinu izrazu postaju »prariječi« (Lehmann, 2013, 13; Pontificia commissione biblica, 2019, 208–240). Franjino bratstvo i sestrinstvo sa stvorenjima temelji se na njegovoj vjeri da sve stvoreno potječe od Boga Oca. Tako, među ostalim, piše Bonaventura: »Imajući u vidu da sva stvorenja imaju svoje krajnje porijeklo u Bogu, bio je ispunjen neizmjernom naklonošću prema njima. I najmanja stvorenja zvao je stoga 'brat' i 'sestra', jer je znao da s njime imaju jednako porijeklo« (*Legenda Maior* VIII 6 – FI 956, 2012). U *Hvalospjevu stvorenja* Franjo ide dalje, te pojedinačna stvorenja oslovljava s »brat« ili »sestra«: sunce, mjesec, zvijezde, vjetar, vodu, vatru, zemlju, smrt. Zanimljivo je da u *Hvalospjevu* ne spominje životinje, premda su one u njegovoj promisli imale istaknuto značenje (Rotzetter, 2013, 25–28; Vauchez, 2012, 271–276). Međutim, Franjina je perspektiva u *Hvalospjevu* univerzalna: on želi obuhvatiti čitavu stvorenu stvarnost. Izražava, stoga, bratsko i sestrijsko zajedništvo s kozmičkim pojavama, koje su se u njegovo vrijeme svodile na četiri elementa prirode: zemlju, vodu, zrak i vatru. U tu univerzalnu perspektivu uključena su i sva ostala stvorenja.

Osim podrijetla stvorenja od zajedničkoga Stvoritelja, bratstvo svega stvorenoga svijeta u Franjinoj percepciji ima svoj temelj u Isusu Kristu, koji je po utjelovljenju postao brat svima. Ljudi i sva stvorenja imaju istoga Oca i istoga brata u Kristu. Svi zajedno stoga imaju isto podrijetlo i isti cilj: »(...) iz istoga čina stvaranja nastaje susinovstvo u odnosu na Boga Oca i subratstvo u odnosu na Boga Sina, utjelovljena u Isusu Kristu« (Freyer, 2008, 112–113).

Franjino bratsko poimanje stvorenja dalje znači da je čitav stvoreni svijet jedna velika obitelj. Zajednički nebeski Otac i zajednički brat Isus Krist razlog su zbog kojeg čovjek ne smije dominirati nad stvorenjima, nego ih mora vrednovati i odnositi se prema njima kao prema braći i sestrama. Franjo se odriče gospodarenja, moći, nasilja i posjedovanja u odnosu na stvorenja – ona za njega znače prije svega odnos, bratstvo, familijarnost. Zato je i prema najmanjim stvorenjima gajio veliku ljubav, jer ona imaju vlastitu vrijednost, koja proizlazi iz postojanja koje im je Bog darovao. Ako sva stvorenja čine jednu veliku obitelj, onda je prirodni i ljudski svijet povezan. Franjo svojim životom i svojim odnosima pokazuje da je briga za prirodu nerazdvojiva od brige za siromašne i ugrožene, a nijedna od njih nije moguća bez nutarnjega sklada s Bogom. Čovjek kao mikrokozmos povezan je s makrokozmosom i sve razine odnosa u međusobnoj su interakciji. Prihvaćanje svih stvorenja u bratstvu i sestrinstvu zahtijeva poniznost, blagost, otvorenost i milosrđe jednih prema drugima. Za Franju, stoga,

svijet nije samo okoliš podređen i koristan čovjeku, nego prostor suživota svega što postoji, živa mreža odnosa unutar koje je sve sa svime povezano.

3.4. Raznolikost i sklad stvorenja

Franjo unutar sveobuhvatnoga kozmičkog bratstva svih stvorenja ne nivelira posebnost svakoga stvorenja. On poštuje posebnost i »individualnost« svakoga stvorenoga bića. To se opet najjasnije vidi u njegovu *Hvalospjevu stvorenja*. Poznavatelji njegove duhovnosti u tome hvalospjevu, već u samoj strukturi, vide Franjino uvažavanje raznolikosti stvorenoga svijeta: Nakon jednog »brata« slijedi uvijek jedna »sestra«. Zatim, svako zadržava svoje vlastito »lice« i ima posebne značajke: sunce je lijepo i blistavo, mjesec i zvijezde su sjajne, dragocjene i lijepe; voda je korisna, ponizna, dragocjena i čista; vatra je vesela, snažna i jaka (Lehmann, 2013, 13–14). Franjo stvorenjima nerijetko pridaje »personalizirane« karakteristike, pri čemu ih niti divinizira niti idealizira. Osim toga, zabilježene su zgode iz svečeva života u kojima mu nisu po volji, ili mu ponekad smetaju, neka stvorenja: vremenske nepogode, opasna vatra, lijeve muhe, pohlepni crvendać, dosadni miševi, okrutna krmača itd. (Carbajo Núñez, 2017, 117–120). Takve zgode ne vode, međutim, prema zaključku da je Franjo neka stvorenja *a priori* odbacivao ili ih je smatrao instrumentima Zloga. Njima se nerijetko koristio metaforički – da bi čovjeka pozvao na obraćenje i popravljjanje. Franjo uvažava posebnosti svakoga stvorenja jer svako sebi svojstveno odražava Stvoritelja i na svoj ga način hvali.

U svojoj raznolikosti, postoji sklad među stvorenjima. Ponovno se to posebno vidi u *Hvalospjevu stvorenja*, koji je strukturiran raspoređivanjem kozmosa u stvorenjske parove (sunce – mjesec; vjetar – voda; vatra – zemlja). K tome, manja su stvorenja obuhvaćena velikim kozmičkim parom: gospodinom bratom suncem i sestrom majkom zemljom (Lehmann, 2013, 12–14). Stvoreni svijet, unatoč svojoj raznolikosti, nije kaotičan svijet – u njega je utisnut sklad samoga Stvoritelja. To opet podsjeća na prvi izvještaj o stvaranju, (Post 1) prema kojemu Bog od kaosa stvara kozmos. U stvorenju ne postoje podjele, nego su i negativne pojave uključene u sveukupnost stvorenja, te ne umanjuju smisao i ljepotu svega što je Bog stvorio. Takav pristup zapravo odgovara srednjovjekovnome svjetonazoru da čitav stvoreni svijet odgovara božanski uspostavljenom univerzalnom redu. Taj sklad obuhvaća kozmički i ljudski svijet. Zato Franjo svoju braću poziva na odgovarajuće ponašanje (poniznost, služenje) ne bi li tako sve više doprinijela skladnim odnosima iz kojih će se razvijati pravo, sveopće zajedništvo.

3.5. Antropocentričnost stvorenoga svijeta

Franju se ne može smatrati zastupnikom kozmocentrizma ili biocentrizma, koji stavljaju čovjeka na istu razinu s ostalim stvorenjima, uklanjajući bitne razlike među njima. Iako stvorenje ima vlastitu vrijednost i premda je »simbol« Boga, u misli svetoga Franje čovjek ima još veće značenje, jer je stvoren na sliku i sličnost Božju. Franjino poimanje stvorenoga svijeta u konačnici je i antropocentrično. Čovjek na svoj način nadilazi ostala stvorenja, a istodobno mu ona mogu biti vrlo korisna.

Unatoč univerzalnoj perspektivi bratstva, u Franjinoj promisli ne nalazimo izjednačavanje čovjeka s ostalim stvorenjima. Čovjek participira u sveopćem bratstvu stvorenja, ali na svoj način i na svojoj razini. Samo je čovjek stvoren na sliku Božju i zbog toga stoji u posebnome odnosu sa svojim Stvoriteljem, te ga kao takav može spoznati u stvorenome svijetu, može ga zazvati i može mu zahvaliti. Slijedom toga, njegov zadatak nije dominirati nad ostalim

stvorenjima, nego ih voditi jedinstvu s Bogom, predvodeći pritom zajednički hvalospjev Stvoritelju. Vidljivo je to i u Franjinu *Hvalospjevu stvorenja*, u kojem čovjek nije izostavljen. On je onaj koji u hvalospjevu govori, koji poziva stvorenja na hvalu i kontemplira Boga u svemu stvorenome. Također, Franjo govori o stvorenjima u vidu njihove korisnosti za čovjeka: sunce daje svjetlo, voda je korisna i čista, vatra rasvjetljuje noć, zemlja nas sve uzdržava. Konačno, završnih pet stihova *Hvalospjeva* odnosi se na ljudska bića. U njima asiški svetac ne hvali Gospodina samo jer je stvorio svijet, nego još više zbog toga što je čovječanstvo oslobodio od grijeha i »druge smrti« (Vauchez, 2012, 279–280).

Uz hvalbeni i eshatološki cilj čovjekova odnosa prema stvorenome svijetu, Franjo naglašava važnost bratskog odnosa čovjeka prema stvorenjima. Ta je bratska povezanost svega stvorenoga preadana, kako smo vidjeli, zajedničkim podrijetlom od Boga Oca i zajedničkim bratom Isusom Kristom. Čovjek, međutim, ima dodatni razlog brinuti se o ispravnom odnosu s ostalim stvorenjima: jer je iskonski odnos između čovjeka i prirode narušen čovjekovim grijehom. Čovjek je »pao« i raskinuo iskonske isprepletene odnose: s Bogom, s bližnjima i sa zemljom (LS, 66). Franjo u tom smislu čak traži da čovjek bude poslušan ne samo drugim ljudima nego i svim životinjama i zvijerima (*Pozdrav krepostima* – FI, 93–94, 2012). Slijedom toga, ne iznenađuje što su životopisci, u skladu sa srednjovjekovnom duhovnom tradicijom, Franju smatrali novim Adamom jer je svojim novim nenasilnim, bratskim i divljeničkim odnosom ponovno uspostavio nestali sklad među stvorenjima i obnovio zemaljski raj (Carbajo Núñez, 2017, 127–128).

Umjesto zaključka: Aktualnost Franjine »teologije« stvaranja

Jedan srednjovjekovni čovjek poput svetoga Franje Asiškoga i njegova »teologija« stvaranja mogu biti vrlo aktualni i za naše vrijeme, znanstveno i tehnički vrlo uznapredovalo, ali opet s mnogo kriza i ugroženosti. Ponajprije valja pojasniti da riječ »teologija« stavljamo u navodnike jer Franjo nije razvio jednu sustavnu refleksiju o stvorenome svijetu. S druge strane, ipak se može govoriti o Franjinoj »teologiji«, u smislu da čitav svijet promatra teocentrično u dvostrukom značenju: Franjo ima iskustvo Boga koji se ne objavljuje nevidljivo u njegovom srcu, nego u vidljivim materijalnim pojavama (Vauchez, 2012, 254), među kojima, na poseban način, u stvorenome svijetu. I obrnuto, sva su stvorenja vidljivi znak Boga Stvoritelja i njegove prisutnosti u svijetu. Na temelju iznesenoga možemo zaključiti da Franjina »teologija« nije teorijska, nego životna jer je Bog ona stvarnost koja prožima čitavo njegovo biće, njegov život i pogled na sve ostalo. U okviru rečenoga, izdvojili bismo nekoliko vidova trajne aktualnosti Franjine »teologije«:

1. Kako ne teoretizira o Bogu, tako to Franjo ne čini ni u odnosu na svijet. Njegovo polazište je njegov život, njegovo obraćenje i iskustvo vjere. Franjo živi cjelovito; sve se dimenzije njegova života prožimaju: tjelesna, duhovna, zemaljska, društvena, teološka. Zato on ne propovijeda niti opominje samo riječima, nego vlastitim načinom života pokazuje primjer onoga što smatra važnim učiniti. Tako i stvoreni svijet čini dio njegova života i ponašanja. Jednak stav vrijedi za današnji odnos prema problemima okoliša: oni se trebaju ticati svih nas u najkonkretnijem odvijanju našeg života, pri čemu zahtijevaju korjenitu promjenu osobnog životnog stila. Na tom tragu, papa Franjo pogođeno govori o potrebi »ekološkoga obraćenja« i »ekološke duhovnosti« (LS, 137–121, 202–164), što oboje implicira sveobuhvatnu promjenu u čovjeku: preobrazbu načina razmišljanja, ponašanja i djelovanja.

2. Franjo ne pristupa prirodi apsolutizirajući je, nego iz perspektive Božjega dara i čovjekova zadatka. To prije svega kazuje da se današnji svijet u svojoj dubini ne može shvatiti

bez otvorenosti njegovu transcendentnom temelju. Još konkretnije, to znači da je i današnja ekološka kriza u biti i religiozna kriza, jer se ona tiče našega mišljenja, stava i odnosa prema Bogu Stvoritelju te mjestu svijeta i čovjeka u odnosu prema njemu. Franjin stav izrazito je kršćanski i dijaloški: unutar njezine ovisnosti o Bogu, on prirodi ne priznaje nikakvo sakralno ili božansko značenje u smislu jedne panteističke i romantizirajuće duhovnosti, kakva se danas na poseban način pojavljuje u *New ageu* ili nekim ekološkim pokretima. Također, ni čovjeka ne smatra tek dijelom sveukupne prirode, nego za nju odgovornim bićem pred samim Stvoriteljem. Zato se Franju ne može koristiti da bi se njime opravdali svjetonazori kozmocentrizma ili biocentrizma. Njegovo je razumijevanje prirode u temelju antropocentrično. Čovjek je dio prirode, ali nju nadilazi i za nju stoji odgovoran pred samim Bogom Stvoriteljem i Otkupiteljem.

3. Franjo ima izrazito pozitivan i optimističan pogled na stvarnost. Živio je u prilično teškom vremenu društvenih i crkvenih previranja te snažnog i neukrotivog utjecaja prirode na čovjekov život. Usprkos tome, nije upao u duhovnu depresiju, odbijajući stav da je sve određeno za propast i da se nasuprot tome ništa dobrog ne može učiniti. Unatoč nevoljama i zlu, svijet je za Franju pozitivan, jer ima svoje podrijetlo i cilj u dobrome Bogu. U današnje se vrijeme na različitim područjima razvijaju apokaliptički scenariji za propast ovoga svijeta, pod čijom snagom sve više blijedi kršćanska poruka nade. Ona nas pak ne vodi u neko zanesenjaštvo nijekanja nevolja i opasnosti koje doživljavamo. Ona ohrabruje naš realan pogled na svijet, pružajući nam motivaciju i smisao zalagati se za njega jer mu je Bog, unatoč svim sadašnjim nevoljama, po uskrsnuću svoga Sina osigurao budućnost.

4. Franjo je živio univerzalno bratstvo i sestrinstvo (Tomašević, 1998, 86–87). On pokazuje kako je stvoreni svijet živa mreža odnosa, unutar koje je sve povezano. U današnje vrijeme ponovno moramo biti svjesniji te umreženosti prirode i čovječanstva, a ona se trenutno više pokazuje u svome negativnom vidu kroz obličje ekološke krize. Sudbina prirode sudbina je čovječanstva. Slijedom toga, odnos prema prirodi ne može se odvijati jednodimenzionalno, u odvojenosti od ljudskoga svijeta. Dok je prije vidljiviji bio uspjeh čovjekova utjecaja na prirodu i ovladavanja njome, danas je porasla svijest o dvosmjernom utjecaju ljudskoga svijeta i prirode: društveni i pojedinačni život utječu na prirodu, a promjene u prirodi vraćaju se na društvenu i egzistencijalnu razinu čovjeka. Franjo svojim univerzalnim pristupom pokazuje kako se ekološka kriza ne može riješiti bez odgovarajuće promjene na društvenoj, ekonomskoj, političkoj i osobnoj razini.

Literatura

Carbajo Núñez, Martín (2017). *Sorella madre terra: Radici francescane della Laudato si'*. Padova: Edizioni Messagero.

Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter (2002). *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*. Đakovo: Karitativni fond UPT.

Federbusch, Stefan (2014). *Franziskus und die Schöpfung: Franziskanische Schöpfungsspiritualität. Infag – Franziskanischer Spiritualitätsweg*. URL: <https://docplayer.org/65359971-Franziskus-und-schoepfung.html> (29. 5. 2021.)

Freyer, Johannes B. (2008). *Homo Viator: L'uomo alla luce della storia della salvezza. Un'antropologia teologica in prospettiva francescana*. Bologna: Edizioni Dehoniane.

FI. Franjevački izvori (2012). U: Vijeće franjevačkih zajednica Hrvatske i Bosne i Hercegovine.

- Franjevački izvori – Fontes Franciscani*. Sarajevo – Zagreb: Vijeće franjevačkih zajednica.
- Juzba, Krzysztof (2014). La compassione di Francesco d'Assisi per gli altri e per il Creato. *Polonia Sacra*, 18(1), 93–132.
- Kessler, Hans (1990). *Das Stöhnen der Natur: Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Kirchhoff, Thomas (2020). Zum Verhältnis von Mensch und Natur. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 70(11), 39–44.
- Kovač, Nedjeljka s. Valerija (2019). Doctrine of Creation at the Fourth Lateran Council: Context, Interpretation, and Characteristics. U: Ivan Majnarić, Marko Jerković, Daniel Patafta (ur.), *The Fourth Lateran Council: An Event that Transformed Europe* (str. 337–364). Zagreb: Catholic University of Croatia i dr.
- Le Goff, Jaques (2010). *San Francesco d'Assisi*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Lehmann, Leonhard (2013). Die theologische Sicht der Schöpfung bei Franz von Assisi. U: *Das Buch der Schöpfung lesen: Die Natur zwischen Mystik und Missbrauch. Symposium vom 12. – 13. Oktober 2012. im Franziskanerkloster Graz* (str. 7–23). Graz: Missionszentrale der Franziskaner e. V.
- Papa Franjo (2015). *Laudato si'*. *Enciklika o brizi za zajednički dom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Pontificia commissione biblica (2019). *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5): Un itinerario di antropologia biblica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Rotzetter, Anton (2013). Das Tier als Subjekt bei Franz von Assisi: Eine bis heute nicht eingeholte Perspektive. U: *Das Buch der Schöpfung lesen: Die Natur zwischen Mystik und Missbrauch. Symposium vom 12. – 13. Oktober 2012. im Franziskanerkloster Graz* (str. 24–36). Graz: Missionszentrale der Franziskaner e. V.
- Tanzella-Nitti, Giuseppe (2003). Il libro della natura e i suoi rapporti con la Rivelazione. U: Tanzella-Nitti, Giuseppe (ur.), *Teologia e scienza: Le ragioni di un dialogo* (str. 35–73). Milano: Paoline.
- Tanzella-Nitti, Giuseppe (2017). *La natura come libro*. URL: https://sisri.it/doc/170318_sem.pdf (4. 6. 2021.)
- Tomašević, Luka (1998). Ekološki problem u duhu sv. Franje Asiškoga. *Služba Božja*, 38(19), 73–88.
- Vaucher, André (2012). *Francis of Assisi: The Life and Afterlife of a Medieval Saint*. New Heaven & London: Yale University Press.
- Vuleta, Bože (1998). Visovac – škola bratimljenja sa stvorenim. *Socijalna ekologija*, 6(1–2), 117–127.
- Weber, Andreas (2014). *Der Aufgang Gottes in der Schöpfung: Franz von Assisi und die umbrische Landschaft*. URL: https://www.academia.edu/15218044/Der_Aufgang_Gottes_%20in_der_Sch%C3%9Cpfung_Franz_von_Assisi_und_die_umbrische_Landschaft (3. 12. 2021.)



Mirjana Pinezić
Sveučilište u Zagrebu
pinezic2003@yahoo.com

Odnos čovjeka prema životinjama u filozofsko-teološkom promišljanju Edith Stein

Sažetak

Fenomenološka metoda koju je usvojila Edith Stein pomogla joj je razlučiti svijet ideja od egzistencijalno-stvarnog svijeta. U svijetu »ideja« ili »čiste svijesti« te su dvije dimenzije suprotstavljene, tj. apstrakcijom čovjek spoznaje svijet na drukčiji način nego sva ostala živa bića. U svakodnevnom životu, naprotiv, njegov je stav praktičan i djeluje kao živo biće u zajedništvu s drugim živim i neživim bićima koja utječu na njega preko psihofizičke dimenzije njegovog bića. Osim odnosa s drugim ljudima, gdje se čovjek ostvaruje i na dubljem duhovnom nivou, odnos sa životinjama također ima svoju posebnost jer s njima dijeli živuće osjetno tijelo koje ima svoj nutarnji centar ili »psihu« kojom iznutra osjeća vlastito biće. Opisujući strukturu životinjske duše razvijenijih životinjskih oblika, Edith Stein dolazi do spoznaje da životinjsko živuće tijelo odražava životinjsku »dušu« koja je sposobna osjetiti podražaje vanjskog svijeta te, osim fizičke boli, može imati i određene osjećaje poput radosti, tuge, straha i ljutnje. Fenomenološkom analizom dolazi do shvaćanja da životinje imaju, također, niži oblik svijesti. U životinji se, ipak, sve te stvari događaju, za razliku od čovjeka koji ima slobodu i može se slobodno odrediti za jednu ili drugu stvar. Čovjekov duh i njegova duhovna duša, ipak, radikalno ga odvajaju od životinja s kojima ima zajedničko osjetno i osjećajno doživljavanje. Ta čovjekova specifičnost i posebno dostojanstvo po kojemu je sličan Bogu, iako ga s jedne strane izdvaja od drugih stvorenja, s druge ga strane čini odgovornim za njih, posebno za životinje kojima je pozvan posredovati milost i spasenje.

Ključne riječi: Edith Stein, fenomenološka metoda, psihofizički svijet, životinjska duša, odgovornost prema životinjama

Uvod

U kršćanskom promišljanju odnos prema stvorenoj prirodi uvijek je bio vezan za razumijevanje tjelesnog i materijalnog svijeta koji je prepoznat kao onaj koji u sebi nosi tragove samoga Boga. Utjelovljenjem *Logosa* objavljena nam je i zadnja sudbina ljudskog tijela i s njime povezanog stvorenog svijeta, a to je uskrsnuće. S vremenom se sve više gubio kontemplativni pogled na Boga, a onda i na čitav svijet, dok se prenaplaćavala aktivnost čovjekovog duha na intelektualno-voljnom nivou, čime se umanjila vrijednost osjetno-osjećajnih dinamizama koji su povezani s čovjekovim psihofizičkim svijetom. To je dovelo do određenog utilitarističkog stava prema svemu što je stvoreno. Suvremeno društvo, u određenim aspektima, dolazi do osvješćivanja na području korištenja dobara i traži način pristupanja cjelokupnoj stvorenoj stvarnosti na način da poštuje određenu autonomiju tih stvorenja. Spoznajući sve više svoje

tijelo i prirodu, upoznajemo sebe i stvoreni svijet te postajemo svjesniji koliko smo povezani sa svime stvorenim.

Navodeći sv. Pavla, koji kaže da sve stvorenje uzdiše u porođajnim bolovima iščekujući otkupljenje sinova Božjih (usp. Rim 8, 19-22), enciklika *Laudato si'* u br. 53 poziva nas, stoga, da postanemo Božji instrumenti da bi naš planet bio onakav kakvog ga je sam Bog »sanjao« te da bismo odgovorili na njegov plan mira, ljepote i punine. Ako smo, dakle, pozvani izvršiti plan koji Bog ima sa stvorenim svijetom, kako nas papa Franjo poziva, onda smo, kao vjernici, pozvani s jedne strane upoznavati sve dublje sam stvoreni svijest, a s druge smo strane pozvani gledati na stvari *pod vidom vječnosti (sub specie aeternitatis)* ili onako kako nam to sam Bog objavljuje.

Da bismo dali primjer jednog filozofsko-teološkog istraživanja čovjekovog odnosa prema životinjama koji odgovara kršćanskom svjetonazoru, odabrali smo autoricu koja je na originalan način svojim filozofskim promišljanjem osvijetlila poznate teološke istine na tom području. Iako su spisi Edith Stein² najvećim dijelom iz dvadesetih i tridesetih godina prošloga stoljeća,³ metoda koju je upotrebljavala dovoljno je originalna da oni i danas privlače veliku pozornost. Odabranu temu najviše susrećemo u spisima koji opisuju čovjekovu psihofizičku strukturu u odnosu na druge fizičke i psihofizičke stvarnosti.⁴ Za ispravno razumijevanje originalnosti pristupa Edith Stein toj temi, najprije ćemo reći nešto o zaslugi metode kojom se vodila, a onda i o spoznaji stvarnosti životinjskog bića kao objekta koji se konstituirao pred čovjekovom svijesću. Prikazat ćemo, konačno, kako se pomoću svjetla vjere objavljuje čovjekova puna odgovornost koja stvorenom svijetu posreduje milost, a to se posebno odnosi na životinjski svijet.

1. Fenomenološka metoda i otkrivanje vrijednosti psihofizičkog svijeta

Originalnost Husserlove⁵ fenomenologije bila je u tome što je želio doći do zadnje »biti« stvari na transcendentnom nivou, koristeći se fenomenološkom redukcijom, tj. »stavljanjem u zagrade« cijele psihofizičke stvarnosti i egzistencijalne datosti. Svijest koja je potpuno odvojena od svojega sadržaja ostaje ogoljena od svega osim od svojih »čistih« struktura i vlastitog »čistog ja«, koje je temelj sveg transcendentnog fenomenološkog svijeta.

Edith Stein prihvaća taj novi smjer u filozofiji koji Husserl naziva »fenomenologija«, ali se ona s vremenom sve više okreće prema fenomenološkom realizmu, koji želi uključiti i puniju stvarnost. Shvatila je da je »čisto ja« prazno i da u stvarnosti ne postoji bez svega onoga što ga ispunjava. Čovjekova psihofizička dimenzija i njegova egzistencija zajedno sa svom stvarnošću na početku se ne uzimaju u obzir te se »stavljaju u zagrade« da bi se ispitale objektivne strukture

² Edith Stein (Wrocław, 12. listopada 1891. – Auschwitz, 9. kolovoza 1942.), filozofkinja židovskog podrijetla, karmelićanka, mučenica i suzaštitnica Europe.

³ Svoju doktorsku radnju o problemu empatije (*Zum Problem der Einfühlung*) objavila je 1917. godine, a zadnje djelo, pod nazivom *Znanost križa (Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce)* ostalo je nedovršeno jer su je nacisti nasilno odveli iz samostana u Echtu (Nizozemska) 2. kolovoza 1942.

⁴ Primjerice knjige: *Doprinos filozofskom temelju psihologije i humanističkih znanosti (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften)*, *Uvod u filozofiju (Einführung in die Philosophie)*, *Struktura ljudske osobe (Der Aufbau der menschlichen Person)*, *Mogućnost i čin (Potenz und Akt)*, *Konačni i vječni bitak (Endliches und ewiges Sein)* i spisi kao što su: *Ontološka struktura čovjeka i problematika njezine spoznaje (Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik)*.

⁵ Edmund Husserl (Prosnitz 1859. – Freiburg 1938.), utemeljitelj filozofskog pravca pod nazivom »fenomenologija«.

fenomena koji se pojavljuje pred našom sviješću. Kad govori o podlaganju redukciji psihofizičke dimenzije, često u tu dimenziju uključuje i životinje. »Čitav svijet oko nas [reći će Stein], i fizički i psihofizički, tijelo kao i ljudska i životinjska duša (uključujući psihofizičku osobu samog istraživača), postaju podložni redukciji ili isključivanju« (Stein, 1917, 1). Na početku se mnogima činilo da se fenomenologija poistovjećuje s imanentno-deskriptivnom psihologijom, ali »čista iskustva s kojima fenomenologija ima veze nisu psihička stanja, stanja čovjeka pojedinca. Ljudi i životinje i sva njihova stanja – fizička i psihološka – pripadaju stvarnom svijetu i s njim se isključuju ‘fenomenološkom redukcijom’« (Stein, 1990, 34). Ta fenomenološka redukcija koja je egzistenciju stavljala u zgrade nije bila svrha sama sebi, nego sredstvo pomoću kojega se moglo usredotočiti na bit stvari (Pinezić, 2012, 334).

Vrednujući stav naravnog čovjeka u njegovom spontanom djelovanju, dok je uronjen u svijet prirode, uočavaju se objektivne strukture raznih dinamizama koji se stvaraju u interakciji čovjeka sa svime što ga okružuje. Ono što čovjek spoznaje, spoznaje i pod vrijednosnim vidom, tj. u taj je proces uključen i njegov emocionalno-afektivni život te veća ili manja participacija njegove psihofizičke stvarnosti. Osim specifičnog odnosa prema drugim ljudskim bićima koja žive i proživljavaju najviše osobne vrijednosti, te za razliku od ostalih živih i neživih bića, čovjek sa životinjama ima najdublje odnose jer podrazumijevaju te psihofizičke interakcije. Kamen koji promatram, ili čak i biljka, na drukčiji način »djeluje« na mene u spoznajnom procesu, nego živa životinja ili čovjek. Ljudi i životinje su nam, naime, dani na poseban način pomoću psihofizičkog iskustva. Upravo zbog toga, Edith Stein izdvaja čovjeka i životinju kad uzima u obzir psihofizičku stvarnost kao fenomen koji zaslužuje osobitu pozornost u odnosu na ostalu stvarnost.

2. Psihofizička stvarnost životinje u odnosu na čovjeka

Prema našoj autorici, ljudska se osoba ne može svesti samo na »čisto ja« koje duhovno gleda na svijet transcendentnih objekata nego je stvarnost isprepletena s psihičkom i tijelom u kontekstu prirode koja ih okružuje (Stein, 1990, 134). Stein smatra da je »iskustvo pokazalo da je sva svijest isprepletena s kontekstom prirode. To je svijest ljudi i životinja koji imaju materijalna tijela, a njezin tijek ovisi o prirodi i trenutnom stanju tih materijalnih tijela. Iz tih povezanosti, proizašlih iz iskustva, razumijeva se motiv zbog kojeg se ‘fenomeni svijesti’ smatraju ‘epifenomima’ fizičke prirode« (Stein, 1990, 92). Svijest ljudi i životinja koji imaju materijalna tijela određena je, dakle, situacijom okoline i cijelim prirodnim kontekstom, ali tijelo nije samo materijalno, fizičko tijelo, kao što je to materija neživih bića. U prirodnom, svakodnevnom stavu prema tijelu čovjeka i životinje odnosimo se kao prema živom tijelu (*Leib*) iako se ljudsko i životinjsko tijelo može promatrati i kao čisto materijalno tijelo, kao u anatomiji. »Anatomija ljudskog ili životinjskog tijela bitno je različita [od npr. proučavanja fiziologije ili patologije]; zasniva se isključivo na vanjskoj percepciji i tijela ne tretira kao živaća tijela, već kao materijalne stvari određene strukture koje se mogu odrediti u vanjskom iskustvu« (Stein, 1990, 226). To, međutim, nije prirodni stav čovjeka, s obzirom na to da se u životu uglavnom susrećemo sa živim ljudima i živim životinjama.

Biljka je već živi organizam koji se u životnom procesu razvija iznutra prema van. Ona je, ipak, ovisna o mjestu na kojem raste i gdje se nalazi, dok je za životinju karakteristična sloboda kretanja koja nije nametnuta izvana nego dolazi iznutra. »Životinja se u svakom pokretu pojavljuje stimulirana iznutra, a privučena ili odbijena izvana. Njezini pokreti proizlaze iz kontrasta između tih krajnosti. I kako su mirnoća i zatvorenost same po sebi karakteristike biljke, a snažna ukorijenjenost u zemlju je kao simbol njezine biti, tako se za životinju čini

bitnim odsutnost mirnoće i nepomičnosti, što nužno zahtijeva slobodu kretanja u prostoru« (Stein, 1994, 69).

Za razliku od biljaka, nadalje, životinjsko je tijelo prije svega osjetno tijelo. Prema Edith Stein, karakteristike ljudskog tijela kao što su »živost, osjetljivost, korisnost kao organ volje ili kao instrument utjecaja na materijalni svijet – odnose se na sva životinjska tijela« (Stein, 1990, 144). Ta specifičnost živog i osjetnog tijela određuje čovjeka i životinju i kao pojedinačno biće, tj. »osim onoga što im je zajedničko sa stvarima i jednostavnim živim bićima, pokazuju i određene osobitosti koje ih pojedinačno razlikuju. Sveukupnost tih posebnosti nazivamo psihološkim posebnostima, istraživanje vezano za to zadatak je psihologije« (Stein, 1922, 5). Ipak, dok im je zajednički određeni nutarnji život zbog psihičke duše koja je u njima, kod životinja to nije bestjelesni duhovni život kao kod čovjeka. Životinja ima određenu svijest, ali ta je svijest psihičko stanje životinjskog bića ili psihičkog subjekta povezanog s tjelesnošću. Stein će, stoga, reći da bi se »u životinjskom carstvu moglo pretpostaviti 'niže' mentalne funkcije, a da se životinjama ne pripíše ono što je Wasmann definirao pod izrazom 'inteligencija' i što im je s pravom uskraćeno: sposobnost apstraktnog i razumnog razmišljanja«. Smatra da će se morati ići i dalje

»i istražiti cijelo područje 'slobodne duhovnosti', tj. sve što smo okarakterizirali kao 'voljne' čine u načelu mora biti isključeno iz područja životinjskog života duše. Povuci crtu u pojedinačnim slučajevima i utvrditi gdje postoje mentalne funkcije, a gdje se radi samo o pukoj reakciji na senzualne podražaje – to mora biti prepušteno empirijskom istraživaču, zoologu i komparativnom psihologu koji ima na raspolaganju neophodan materijal koji proizlazi iz ovog razmišljanja« (Stein, 1922, 163-164).

Zasigurno taj početni nivo svijesti na neki način doživljavamo kad nam se, primjerice, čini da je životinja fokusirana na plijen koji vrebava ili kad se radi o igri. Čak i kad nam se čini da je životinja sva usmjerena na svoj cilj i čini određena djela da ga dostigne, ne možemo, ipak, govoriti o slobodnoj inteligenciji. »U životinji treba pretpostaviti niži oblik intelektualne aktivnosti, ali nikakvu stvarnu misaonu aktivnost – koja je, poput volje, slobodna. No, ne može im se poreći osjećaje, naravno u tupom (pasivnom) obliku, ali kao takve su, gotovo zastrašujuće, naše ogledalo« (Stein, 2015, 115).

Na tragu aristotelovske filozofije, dakle, Stein kaže da se može govoriti o duši životinje, kao što se govori i o duši biljke. Ljudska duhovna duša razlikuje se od životinjske jer je istodobno princip vegetativnog, životinjskog i duhovnog života. »Duša je zapravo princip života, različit u biljkama, životinjama i ljudima. Viša duša čini ono što čine niže, ali i ono što joj je svojstveno« (Stein, 2015, 115). Biljka je, naprotiv, izvan svoje »duše« jer je potpuno uronjena u svoj tjelesni oblik i nije gospodar tijela, ne »posjeduje« ga iz jednog nutarnjeg centra. Dok biljka svoju »dušu« objavljuje u cvijetu koji je kruna njezine forme, što pokazuje da smisao njezinog života nije samo očuvanje vlastitog bića nego i očuvanje vrste, u životinjama prevladava njihovo vlastito biće. Tijekom njihovog evolucijskog razvoja događa se stalno usavršavanje organa osjeta, živčanih središta i mozga, koji podržavaju njihovu individualnu bit. Dok je biljka više ono što jest ako se reproducira iznad sebe same (zato je cvijet njezina kruna i glava), životinji se razvija glava koja sakriva mozak, dok se reproduktivni organi nalaze na zadnjim ili dubljim dijelovima (Stein, 2006, 230-231).

U životinji se nalazi određena dubina koju ona naseljava i jedino viša životinja koja prebiva u svojoj dubini i iz nje osobno živi i djeluje ima dušu u ovom specifičnom smislu (Stein, 1998, 166). Duša živi iznutra prema van u živom procesu postajanja, kao i kod biljaka, ali ujedno se otvara iznutra. »Duša je ovdje oblik koji se oblikuje iznutra prema van u procesu živog razvoja, ali je istovremeno otvorena prema unutra: ona je, zapravo, svjesna sebe, onoga što jest i svog bića« (Stein, 1998, 171). Njezino formiranje i izlaženje iz sebe ujedno je unutarnje zbivanje.

Sve što dolazi izvana apsorbira se iznutra i pokreće nutrinu iz koje dolazi odgovor. Tijelo životinje pruža mogućnost izvanjskog odražavanja njezine psihe i tako možemo uočiti osjećaje poput radosti i tuge, straha i tjeskobe, agresivnosti i zadovoljstva te cijelu skalu emocija koje nas diraju i s kojima možemo uspostaviti nutarnji kontakt. Izražavanjem svih tih osjećaja, na vanjštinu životinje utiskuje se nešto trajnije, tj. njezin »karakter« ili vlastiti način izražavanja njezinog bića. Njezino tijelo postaje tako materija oblikovana iznutra na živi način, forma koja se izražava u materiji i iznutra u trenutnom stanju duše (Stein, 1994, 71). Koliko čovjek ima praktičniji odnos s pojedinom životinjom, toliko će više primjećivati njezinu posebnost, koju ima i kao individualno stvorenje. Praktični stav ne znači stav korisnosti kakav je prisutan među uzgajivačima. Zato će Stein reći da

»uzgajivača koji tovi svinje i volove radi prodaje ne zanima pojedina životinja niti vrsta kao takva, već samo kvaliteta koja određuje njezinu komercijalnu vrijednost. Uzmimo kao primjer 'osobni' odnos sa životinjama koji se, koliko je to moguće, približava odnosu s ljudima; pastir može razlikovati ovce jednu od druge, poznaje pojedinačno njih i njihove osobine i svaka mu je draga, ili možda ponekad i mučna, upravo zbog tih karakteristika. Pas se u kući tretira kao član obitelji i čovjek je vezan upravo za *ovu* životinju. Ali, kada taj stav ode toliko daleko da se životinju zaista smatra ljudskim bićem i tako je se tretira, kada se njezin gubitak smatra 'nenadoknadivim', čini se da smo suočeni s nečim iracionalnim, tj. neadekvatnim s obzirom na to kakva je stvarnost uistinu« (Stein, 1994, 72).

Stein, nadalje, u vezi s višim životinjskim vrstama spominje izraz »osobni subjekt«, pri čemu je životinja subjekt raspoloženja i karakternih osobina koje se stvaraju u njoj. »Osobni život« životinje još ne znači da joj je priznata osobnost ili »osobna duša« (Stein, 1998, 166). Životinja je psihičko ili duševno biće koje se »posjeduje« onako kako to nije moguće mrtvoj stvari, pa ni biljci. Ona je cijela duša i cijelo tijelo, koje ono jest i koje kao unutarne biće osjeća na tom nivou. Za životinju je, dakle, karakteristično da se osobno posjeduje u svom tijelu i osobno obitava u sebi, na nutarnji, subjektivni i osobni način osjećanja svog bića. »Unutarnji svijet« otvara se za sebe u smislu osjeta. Taj je osjećaj niži nivo svijesti, ali još nije razumijevanje ni intelektualna samosvijest jer je životinja gospodar svojega tijela koje ima mjesto u psihičkoj duši, a ne u tijelu (Stein, 1998, 173). Životinja je gospodar tijela, ali nije gospodar duše jer ima u njoj svoje mjesto, tj. kao psihičko biće tu živi te iz tog centra živi i djeluje »osobno«. Duša je potpuno određena tijelom preko kojega prima podražaje izvana prema unutra i reagira iznutra prema van. Životinja ne zna da jest i da ima tijelo i dušu, ne zna kakvi su njezini tijelo i duša, što se u njima i s njima događa. Taj je osjećaj sepstvo koje ostaje fiksirano u sebi i to čini bit osobnog tijela ili tjelesnosti. Tijelo životinju otvara prema van, ali je i zatvara u nju samu. Kako su duh i razumijevanje čovjeka nerazdvojivi, tako su nerazdvojivi tijelo i osjećaj životinje. To »izvanjsko« postojanje nerazdvojivo je od »nutrine živog bića«. Duša životinje posjeduje sebe i svoje tijelo u smislu osjećaja kao subjektivna, ali ne i duhovna osoba. Životinja, dakle, ima osobno tijelo, ali nema osobnu dušu (Stein, 1998, 172-173). Njezinom duhovnom biću nedostaje otvorenost prema sebi i prema bilo čemu drukčijem od nje. Ne može se dotaknuti i prigrliti na radikalno nesebičan način koji je karakteristika intelektualnog posjedovanja, razumijevanja i spoznaje. Nedostaje joj sloboda vladanja i raspolaganja sobom. »Na području prirode duša ne posjeduje sebe. Životinja je vođena instinktom i ne počiva u sebi. Ono što je okružuje, čemu ostaje neprestano u milosti i nemilosti, uzima je u posjed u stalnoj promjeni i prisiljava izaći iz sebe. Ne može pobjeći od toga, njezina duša nije dvorac u kojem se može zaštititi« (Stein, 1962, 143).

3. Odgovornost čovjeka prema životinjama

Budući da čovjek ima mogućnost spoznaje ontološkog smisla koji je upisan u stvorenjima, sposoban je dominirati nad prirodom i zbog toga ima odgovornost za sva stvorenja. Tu prevlast čovjek može podvrgnuti samo svojoj požudi, ako nije u skladu s mudrošću Božjom, kao što kaže Edith Stein:

»Vlast nad prirodom utemeljena na znanju tjera čovjeka očuvati stvorenja u ontološkom smislu koji je u njih upisan. Moderna tehnologija, u mjeri u kojoj vidi vlastiti zadatak pri podlaganju prirode čovjeku i stavljena u službu njegovim naravnim željama, bez uzimanja Stvoriteljeve misli u obzir i u prijepornoj suprotnosti s njome, predstavlja radikalni pad od izvornog služenja koje joj je određeno« (Stein, 1962, 171).

Čovjek, dakle, može pristupiti i drugom izvoru svjetla spoznaje o stvorenom svijetu, tj. vjeri, pa je odgovoran i za upotrebu tog svjetla koje mu je dano. Prema svojoj strukturi, čovjek je sposoban nositi ovu odgovornost stoga Stein smatra da se njemu pripisuje udaljavanje prirode od plana Stvoritelja i odgovornost za sve što u prirodi nije kako bi trebalo biti.

Dok čovjek, kao slobodno biće, može prijeći iz reda naravi u red milosti, stvorenja koja nisu slobodna ne mogu samoinicijativno tražiti spas i sudjelovati u vlastitom otkupljenju, ali to ne znači da nemaju potrebu za njim. Temeljeći se na rečenici sv. Pavla u 8. poglavlju *Poslanice Rimljanima* da »sve stvorenje zajedno uzdiše i muči se u porođajnim bolima (...) iščekujući objavljivanje sinova Božjih...« (r. 21-22), Stein smatra da su toj tjeskobi »nespasenja« podložna sva stvorenja, ali svako prema svojoj naravi. Sve je neživo kao takvo oslobođeno od metafizičkog straha stoga »otkupljenje« nežive stvarnosti nema isto značenje kao ono psihičkih bića. Kod nežive stvarnosti stvar je u vanjskom razvoju, tj. širenju i ispunjavanju prostora, gdje se »otkupljenje« događa kao uklanjanje prepreka i smetnji koje priječe njezin razvoj. Neživa bića nisu u stanju sačuvati se, ali moraju biti sačuvana. Ne mogu aktivno ostati vjerna planu prema kojemu su stvorena i čije slobodno »utjelovljenje« ili ostvarenje treba biti osigurano izvana. Nužno je postojanje gospodara koji je iznad stvorenoga, tj. bića koje je slobodno i obdareno razumom.

Duša životinje, osim toga, »osjeća« tu tjeskobu i živi taj nemir, ali, s obzirom na to da je zatvorena u samu sebe, ne može sama izaći iz te situacije i nesvjesno traži sigurnost koju samo milost može pružiti. Ne može razumjeti što joj nedostaje i njezina težnja ne može postati slobodni čin kojim se može odrediti. Životinja se može sačuvati izvana preko slijepih reakcija, ali to je jedino što može učiniti. Spasenje za nju može doći samo izvana, od bića koje je sposobno samostalno pronaći put do dubine svoje duše gdje prebiva Bog. Jedino ako je sam čovjek spašen, tj. ako je milost prodrijetela u njegovu dušu, on može posredovati spasenje i drugim stvorenjima. Kao primjer posredovanja te milosti i postizanja ontološke pomirenosti čovjeka i životinje, Edith Stein navodi pokoravanje vuka sv. Franji. Koliko god to može zvučati kao legenda, ona pronalazi određene uvjete u samoj strukturi čovjeka i životinje koji omogućuju takvo ponašanje. Čovjek je po svojoj naravi *animal rationale* i u jedinstvu s tom naravi povezan je sa svim stvorenjima te podložan zakonu podražaja i reakcija. Na temelju toga može »osjetiti« ono što živi u životinjskoj duši, čuti tjeskobno uzdisanje stvorenja i osjetiti njihov strah, na isti način na koji životinja može osjetiti ono što živi u ljudskoj duši. Čovjek, ipak, ne može to učiniti kao zajedničar naravi životinja i ostalih stvorenja, nego kao dijete Božje koje je uzdignuto iznad reda naravi. On može prepoznati strah kao strah, čija spoznaja životinjama nedostaje. Ispunjen božanskom ljubavlju, može se uzdići i iznad vlastite naravi te istom božanskom ljubavlju zagrliti tjeskobnu životinjsku dušu koja pronalazi mir u osobi koja je u stanju nadnaravnog mira. Postoji, dakako, i prirodna veza sa životinjskim svijetom, slično kao što postoji i prirodna veza među ljudima, poput međusobne privlačnosti i osjećaja naravne »sigurnosti« pod zaštitom

određenih ljudi. Kako je prirodna ljubav osnova za ljubav u Bogu tako je prirodna i zaštita osnova za onu nadnaravnu, ali pod zaštitom osobe koja nije milošću zaštićena, ništa ne može biti sigurno. Sudbina neslobodnih stvorenja, a posebno životinja, u potpunosti stoga ovisi o čovjekovoj posredničkoj aktivnosti u Božjem planu spasenja i otkupljenja. Odgovornost čovjeka za posredovanje spasenja životinjama, naravno, nije jednaka onoj koju on ima prema drugim ljudima. No, s obzirom na činjenicu da životinja, za razliku od ostalih živih bića, osjeća tu tjeskobu kojoj je podložan i čovjek, briga za vlastito spasenje i spasenje drugih bit će oslobađajuća stvarnost i za životinjska bića (Stein, 1962, 168-171).

Zaključak

Edith Stein otkrila nam je da je fenomenološkom metodom moguće otkriti sve bogatstvo ustrojstva životinjskog bića, posebno razvijenijih vrsta. Ne možemo ih promatrati jedino kao materijalna tijela ili eventualno samo kao niža živa bića kojima treba gospodariti i iskorištavati ih. Njihova je psihofizička dimenzija na poseban način u interakciji s ljudskom psihofizičkom dimenzijom i taj odnos može biti obogaćujući i za samog čovjeka. Otkrića da i životinjski svijet posjeduje niži oblik svijesti, vlastitu dušu s određenim karakterom, te da se može govoriti o osobnom subjektu i osobnom tijelu, daju nam uvid u nedohvatljivost misterija duševno-tjelesnog života koji ta bića posjeduju.

Ipak, ako se ne uzme u obzir čovjekova »izvorna samoća« koja se spominje u Knjizi Postanka (usp. 2, 20) i koja karakterizira čovjeka po njegovoj duhovnoj racionalnosti i odnosu s Bogom, po čemu je potpuno različit od svih živih bića, njegova će sposobnost za posredovanje milosti stvorenjima, posebno životinjama kojima je potrebno oslobođenje od egzistencijalne tjeskobe, biti umanjena.

Briga za stvoreni svijet postala je jedna od glavnih briga Crkve koju dijelimo sa svijetom. Ona ovdje zauzima posebno mjesto kao instrument Božje milosti spasenja. No, bez jasnog shvaćanja da jedino čovjek koji je spašen Božjom milošću može istinski dati slobodu stvorenju, Crkva ne bi potpuno izvršila svoje poslanje. Poslanje je Crkve stoga prije svega pozivati na obraćenje srca Bogu te samo tako možemo biti u punom smislu odgovorni prema svijetu, a posebno prema životinjama.

Literatura

Papa Franjo (2015). *Laudato si'*. Enciklika o brizi za zajednički dom. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Pinezić, Mirjana (2012). Traženje punine istine u misli Edith Stein. *Obnovljeni život*, 67(3), 329-340.

Stein, Edith (1917). *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Waisenhauses.

Stein, Edith (1922). *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Halle: Waisenhauses.

Stein, Edith (1950). *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*. Edith Steins Werke (ESW I). Louvain-Freiburg i. Br: Herder.

- Stein, Edith (1962). Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik. *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*. Edith Steins Werke (ESW VI). Louvain-Freiburg i. Br: Herder.
- Stein, Edith (1990). *Einführung in die Philosophie*. Edith Steins Werke (ESW XIII). Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith (1994). *Der Aufbau der menschlichen Person*. Edith Steins Werke (ESW XVI). Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith (1998). *Potenz und Akt*. Edith Steins Werke (ESW XVIII). Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder.
- Stein, Edith (2006). *Endliches und ewiges Sein*. Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA XI/XII). Freiburg i. Br: Herder.
- Stein, Edith (2015). *Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942)*. Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA III). Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder.



Damir Šehić

Sveučilište u Zadru

damirbgs@gmail.com

Moral Crisis as a Cause of Ecological – from Practical Relativism to Collective Egoism

Abstract

The ecological crisis, as a degradation of the created world and the harmony of man with nature, is a consequence of the moral crisis of postmodern man, caused by the complete distortion of man's vocation to live and act in created reality. This paper problematizes the moral deviation of man through the prism of the technocratic paradigm spoken of by Pope Francis in the encyclical *Laudato Si'*. The technocratic paradigm represents a degrading gap between technological growth and economic progress that is not accompanied by human development in responsibility, awareness, and values. The paper presents the mentioned issues through two thematic units, the first of which observes the causes of the moral crisis arising from erroneous anthropological assumptions. The one-dimensional technocratic paradigm represents the trap into which the postmodern man of prosperity has fallen, and by degrading his God-given human dignity to mere materialism, he reveals a profound anthropological error. Thus, in erroneous anthropology, man does not understand his role in God's plan, he has a distorted attitude towards himself, others, and the world around him, which is the cause of the ecological crisis, discussed in the second thematic unit. At the top of the hierarchy of values, man has placed his own truncated needs and interests, according to which all other people and realities are evaluated. Society ceases to be a community of responsible individuals, aware of their own mission, and caring for the world they live in. It is being reduced to collectivism composed of egoistic individuals, which is a consequence of practical relativism which does incalculable damage in the ecological crisis we are witnessing. Caring for a common home according to the idea of God the Creator whose image is man can begin only by returning to the sources of Christian anthropology which are the foundation of the relationship of responsible reciprocity of man and nature.

Key words: moral crisis, erroneous anthropology, practical relativism, collective egoism, technocratic paradigm.

Introduction

The paper *Moral Crisis as the Cause of the Ecological – from Practical Relativism to Collective Egoism* tries to problematize the moral crisis of contemporary man, which is the cause of the ecological, as well as the spiritual and cultural crisis, which are in turn a consequence of the ecological. The ecological crisis, as a degradation of the created world and the harmony of man

with nature, is a consequence of the moral crisis of postmodern man, caused by complete distortion of man's vocation to live and act in created reality.

The paper is conceptualized in two thematic parts, the first of which will deal with the postmodern man and the postmodern ethos that underlies his moral crisis. Understanding the doctrine of postmodernism makes clear the platform on which the construct of the technocratic paradigm has been built, and which is essentially characterized by erroneous anthropology as the cause of man's moral crisis. The second part of the paper will look at the ecological crisis that is a consequence of the prementioned moral crisis. The moral crisis of postmodern man has its roots in man's fallen nature, which through the disturbed relations of man with himself, with others, and with God acts sinfully and destructively on the world around him. Through its various aspects, the postmodern philosophy offers justification for such action, offering man concepts of reality and himself excluding God's creation and authority, thus inaugurating the dictatorship of practical relativism, which also leads to collective egoism. Such a distorted perspective on man encourages his sinful actions, which from a moral crisis turn into an ecological one. The answer to the erroneous technocratic paradigm in the encyclical *Laudato Si'* is given by the Gospel of creation and with the return to the original God's idea of the harmonious life of the Creator with the creature that is his own image.

1. Postmodern Man in Moral Crisis

The moral crisis, which does not need to be proven for it is obvious to every participant of the postmodern society, can only be understood if one understands the postulates of postmodernism that change the paradigm of society and culture of Western civilization built on Judeo-Christian foundations. Therefore, understanding the philosophical doctrine of the postmodern is not optional, but crucial, because only that way can one understand the reasons for the development of society and events in the obvious direction. The power of ideas, that is, the power of words, must not be underestimated, for words are the expression of man's ideas well known to our civilization of the *Logos*, which is acquainted with the divinity of speech.

The postmodernist paradigm that underpins contemporary culture and society promotes an era of liberation from the oppressive structures of the past. Despite the fact that postmodernism describes itself as anti-philosophical, which implies the rejection of traditional philosophical alternatives, in all statements or texts of postmodernists, at least implicitly, a certain notion of reality and values is assumed (Hicks, 2004, 6). The tenors of the postmodern who influenced the development of postmodern culture, deny the Judeo-Christian image of man as the created *Imago Dei*, who is the crown of creation and who completes the meaning of the created earth and human society. They vehemently deny the fact that only in the Judeo-Christian environment could a man be awakened to the awareness of the person and personal freedom (Šestak, 2011, 24) on which Western society was built and shaped by the recognition of man as a person and respect for human rights and dignity (Šestak, 2011, 70-71).

On the contrary, the idea of postmodernism on which the paradigm of the modern world was shaped and built, denies human individual value, emphasizing that the identity of the individual is largely constructed by the socio-linguistic groups to which they belong, and the groups are varying across dimensions of gender, race, ethnicity, and wealth. Human nature, they believe, is determined by the struggles between these groups that are resolved by relations of domination, submission, and oppression (Hicks, 2004, 7), and the person has no inherent value but is merely an example of his race, gender, ethnicity, or another group. Taking this into account, it becomes clear why in postmodern society, there is a struggle against all traditional

structures and the undermining and degradation of all hierarchical structures of the Western civilization.

The individuality or an individual created by the *Logos ex nihilo* was most loudly denied by Derrida (2017, 50), who promoted deconstructivism that must melt the postulates of modern logocentric Western civilization, which he calls phallogocentric because he believed logocentrism is inseparable from phallogocentrism. Phallogocentrism considers all realities in Western civilization to be the result of constant male domination and oppressive self-serving society. Phallogocentrism denies the objective truth attainable to man (Diaconu, 2014, 169), and denies the possibility of an individual who can know the truth in dialogue, which in turn is presupposed by the *logos*. To that extent, it becomes clear why there is no possibility of communication at all among certain groups of people, which explains the emergence of a cancel culture (Norris, 2020), according to which progressive orthodox speakers choose whom to label and remove from public discourse. By labeling certain people, groups of people with whom no dialogue should be conducted are being marked, whose ideas are not welcome, moreover to whom no moral obligation is due. Likewise, measurable indicators show that scientists in such a social environment are less willing to express and defend their moral beliefs that they believe are not part of the official narrative (Norris, 2021). This not only jeopardizes individual freedoms and human rights to freedom of speech but also forms another element of postmodernism that, by its dehumanization, deepens the moral crisis and undermines human society. History has shown where such ideas and tendencies lead through the outcomes of twentieth-century totalitarian regimes.

By understanding the conceptual postulates of postmodernism this way, it becomes clear that postmodern society, by rejecting the *Logos*, has left life, society, and culture meaningless, and it is not surprising that one of the main psychological problems of postmodern man is meaninglessness (Frankl, 1993, 14).¹

Postmodernists conceive of man, in Foucault's words, as »an invention of a more recent date« which will soon »be erased, like a face drawn on the sand by the sea«. God is dead so, they hope, soon man will be, too (Hicks, 2004, 195). The postmodern movement of people living in a humanized society, enjoying the benefits and achievements of human co-creation of Western civilization, and despising the same, reveals pathological elements of the postmodern *ethos*, which to some extent explain the moral crisis of postmodern man. Indeed, such a man has no choice but to, in his own numbness, »come to his own end« (Šestak, 2011, 63).

Despite man's fallen nature manifested in society through his inclination towards corruption, especially people at the top of the hierarchy, the structure of Western society built on the individual and the hierarchy of values, the greatest of which is man, compared to other societies of the world and their historical catastrophes, shows the least need to be deconstructed. The arguments just explained show that postmodernism is technically wrong. It starts from the wrong conceptualization of reality and man, leading to erroneous anthropology, and it has been evident that it is intellectually, practically, ethically, and morally wrong.

Pope Francis addresses said moral crisis of postmodern society with the encyclical *Laudato Si'*, by which he wants to return the very essence of man to focus (LS, 11). The man who is at the center is presented as a humane subject who is asked for a kind of answer, but also who

¹ Frankl called the problems of nonsense existential frustration, noting that doctors increasingly encounter problems in the psychological field that are not medical but philosophical in nature, and considers the aimlessness and lack of meaning and purpose to be the great diseases of our time. This precisely shows how man is a being of meaning, which is why Frankl in healing uses man's »focus on meaning and values« as a means of logotherapy (Frankl, 1993).

asks questions and longs for a solution, meaning. The image from the *Book of Genesis* in which man loses his privileged status in Eden outlines the roots and postmodern crises caused by man's fallen nature and inclination to sin. Man, living upon three key relations with God, with other people, and with the earth, has broken the created order and disturbed the mysterious status in all those three essential relations, the man with God, with his neighbors, and with the earth. The rupture of man on all three levels is the result of the sin that distorts man's mission from the beginning of Genesis (Gen. 1:28), in which man has the role of »subduing« the earth and »cultivating and preserving« it (Gen. 2:15). God's harmony soon turns into man's conflict with God, with his neighbor, and with the earth (LS, 66). The image of this disturbed harmony in historical changes shows us man as a constant seeker of prosperity and peace, but often on the path to prosperity and peace, the method he reaches for is war and destruction. The power of advanced technology and economics puts man's well-being at the center of attention, and he, as the protagonist, tends to believe that the security of power is the fullness of all values and achievements. It is evident that huge technological advances have not been accompanied by development in responsibility, values, and awareness (LS, 105). The change of view of man and nature finds its cause in modern anthropocentrism, which converts man's view of the environment and views it as a mere given that is subject to shaping, regardless of the final outcome (LS, 115).

The moral crisis has left the space that in the sum of absolute heterogeneity leads to isolationism, and the necessary communication transcends the other. Shared values in work, culture, everyday life, education, environmental protection, the importance of living together, etc., became impossible because the primacy of pluralism and heterogeneity dominate one idea and identicalness (Tanjić, 2001). Zygmunt Bauman argues that postmodernism has brought a new spectrum of moral problems that people have never encountered, such as human connections without institutionalization, fictional traditions, citizens of the most modern countries gathered in tribes, a technological civilization on the verge of destroying the country. »The postmodern has accumulated the wisdom of futile attempts of past times, but that wisdom makes it insecure and skeptical in action, especially moral. Lost at the crossroads of countless ethical paths, declared to be all equal, the postmodern stands and proclaims the death of the ethical« (Bauman, 2009, 311).

The various cultural, civilizational, philosophical, and spiritual upheavals of the postmodern indicate that it is a philosophy interested in surfaces. Without going into the depths, it becomes an intellectual game without any meaning. All directions of the postmodern agree only in that progress is a traditional category of the postmodern. Postmodern thought, from the neo-conservative philosophy of Heidegger's ideological trajectory to the anarchist philosophy of Foucault's ideological trajectory, is grounded on the basis of the crisis of rationality and the diagnosis of Nietzsche's nihilism. The subject-centered philosophy of irreducible cultural differences has brought a new sociocultural paradigm (Koprek, 2002, 207-208). Such a concept of thought consistently creates a technocratic paradigm that Pope Francis opposes.

1.1. The Technocratic Paradigm and Man Reduced to Materialism

The technocratic paradigm created in the mentality of postmodern man blinds the metaphysical value of things and makes the search for truth more difficult. Her reductionist perspective is based on erroneous anthropology and makes a fundamental failure because it does not understand the essence of man, the essence of things, and the essence of reality. Pope Francis takes a serious look at the globalization of the technocratic »one-dimensional paradigm« which, while satisfying the mind with a superficial understanding of objective reality instead of a

deeper understanding, ignores the reality in front of itself (LS, 106). The reductionist perspective of the technocratic paradigm affects all dimensions of human life and society, as it glorifies the subject who acquires control over the object (Hollowell, 2020, 51). The subject by all means of the scientific and experimental method seeks to dominate reality which is merely the object of its manipulation and exploitation. The metaphysical blindness of the technocratic approach prevents man from understanding himself correctly, and the objectification of the reality that is happening returns to him like a boomerang, because he himself becomes the object of such a paradigm (LS, 106).

1.2. Moral Crisis Sampled by Erroneous Anthropology

Explaining the critique of the technocratic paradigm, Pope Francis uses the ideological reach of humanism in the return of the transcendent of Romano Guardini. Moreover, in this encyclical Pope Francis refers to Guardini's thought and refers to him as many times as he refers to his pontifical predecessors. Guardini's »new age« detects humane practice in progress in the material realm, calling it an epoch which, in the name of humanism, hardly finds a place for man, especially for God (Koprek, 1992, 155). His subtle analysis of the branch of subjectivism detects the antihumanism moment of the postmodern »self« which, in the name of autonomy, becomes totalitarianism (Koprek, 1992, 168). The consequences of modern anthropocentrism in which man perceives nature neither as a valid norm nor as a living refuge, objectifying the world and nature, reveal that behind everything there is a view of man whom he views equally one-dimensionally and reductionistically. Man is the sum of his desires, needs and interests that he can achieve by glorifying technocracy and as an absolute master he expresses absolute indifference to a message that is deeply woven into nature.

The postmodernist perspective is right when it declares that there are countless interpretations of the world. However, it is wrong to declare truth and objectivity as myth and unnecessary metaphysical speculation, all interpretations of the text and the world as accurate, and values as subjective social constructs (Hicks, 2004, 20). Such a reductionistic perspective of man leaves out that man is a being of meaning who has solved all the mentioned problems by choosing the right way of life. The biological and psychological sciences hold that man lives his own interpretation of the world in a way that does not produce unnecessary suffering and that does not lead him to ruin, that is, he lives to survive. There are countless ways to fail both physically and spiritually, but there are only a certain finite and few ways to live right and long, which corresponds to the theological and moral interpretation of Jesus's words about the broad and narrow way (Mt 7:12). To the biological and psychological functional settings of proper living, the social settings that determine human action are being added, and social settings have no alternative to living in a community, and it must be sustainable and cooperative, that is, moral. The spiritual component of man, freed from mere biological and instinctive necessity and striving for a sense of his own existence, is revealed in an orderly created cosmos moving according to constant laws, in which man has constructed an orderly human society that transcends the biological order, whereby through culture, art, creativity, and ethics it revealed man's originality and self-transcendence, as well as his orientation towards others and God (Šestak, 2011, 120).

Theological anthropology, as opposed to the postmodern reductionist conception, claims that man, by this erroneous anthropological setting, collapses his own foundation of existence as God's co-worker and co-creator on earth (LS, 117). It is also the clearest evidence and indication that the moral crisis is caused by erroneous anthropology, man's own

misunderstanding of himself, and the failure of his own role in the work of creation, which is ultimately the definition of sin.

2. Ecological Crisis as a Consequence of Moral Crisis

The aforementioned man's doom in postmodern society, the loss of knowledge of the truth about himself in order to know in truth the created world around him and God as Creator, is manifested, as we have seen, in the expression of man's extreme indifference to the created world. The indifference, which is dulled to the limits of harm and pain, is also visible in the completely disinterested coexistence of the postmodern man of well-being with people who are on the margins of society, those who are deprived of the right to live like the elderly or human embryos (LS, 117).

Without the right Christian anthropology, there can be no ecology, there can be no intertwinedness of causes, consequences and man's action. Pope Francis concludes that there are no two crises – the socio-moral and environmental – but a unique, complex one, the moral-social-environmental crisis (Tilche, 2015, 4). It is obvious that the moral crisis of postmodern man led to the ecological crisis. The proclamation of man's independence from the reality he lives in, on the one hand, inaugurates a master who has autonomy and authority to decide on the scale of values, while on the other hand, he becomes completely incapable of hearing the cry of nature and disenfranchised people. The vocation and the Christian task are to oppose such a perverted social tendency which in a man who lacks some of the desirable characteristics, does not see an equally valuable person of full dignity and the image of God. It is precisely in such people that Christians see Christ the Sufferer (Pope Francis, 2015, no. 209) and believe that they will be judged by their attitude toward them (Mt 25:40).

2.1. The Postmodern Practical Relativism Revalues Hierarchies of Values

The previously mentioned erroneous anthropology, which distorts the meaning of man's existence and from the image of God which he reflects as *Imago Dei*, inaugurates the erroneous anthropocentrism that inevitably leads to the wrong way of life and attitude towards everything created (LS, 122). Relativism as the central problem of the faith of modern man and society was denounced by Pope Benedict XIV as a cardinal. Relativism can be seen through the aspect of resignation to infinite truth, but also through concepts of tolerance and knowledge that do not recognize the limitations by the existence of one valid truth (Ratzinger, 1996). Moreover, he calls relativism a dictatorship whose construction is contributed to by all participants in postmodern culture who acknowledge nothing that is limited, and whose »ultimate goals consist only of their own ego and desires«. Such an attitude is also recognized in the Church, where a clear faith based on the Church's Belief is labeled as fundamentalism, and only a relativistic notion of faith and doctrinal wandering around is considered an appropriate attitude for modern times. The relativistic dictatorship is opposed by Jesus, the Incarnate *Logos*, who is the true man and the measure of true humanism (Ratzinger, 2005).

Pope Francis also denounces a practical relativism that is more dangerous than a doctrinal one, because an erroneous view of man inevitably leads to an erroneous way of life (LS, 122). Practical relativism has been addressed since the encyclical *Evangelii Gaudium*², which is reflected in acting as if God does not exist, in deciding as if the poor do not exist, as if the relationship to the world around us is not materialistic and objectifying (EG, 80). The way of perceiving reality and living in the belief of anthropocentrism puts man at the center and he

² Hereafter EG.

gives absolute priority to his direct practical interests, while everything else remains irrelevant and relative (EG, 122). Relativism in its foundations denotes things that are dependent on some other variables, that are in relation to something, or determine their value in comparison with something else (Levy, 2004, 16). Thus, in the practical relativism of which Francis speaks, morality and value are defined as relative to the current standard of measurement, in this case to the practical benefit of acquiring limitless human power, expanding economic goods, and maximizing profits.

Practical relativism, inaugurated by postmodernist ideas of cultural relativism, undermines the very foundations of Western civilization and its internationally recognized human rights catalogs and seeks to question the validity of universal human rights assumptions. Guided by postmodern anthropology, human rights relativists see universal human norms and values as indefensible in a world of so many diverse cultures and subcultures and consider human rights a »mere Western concept with limited applicability« (Zechenter, 1997, 322). Such philosophical settings »consciously cut their own historical roots, depriving themselves of the original power from which they arose, the very foundation of the mention of humanity, without which reason loses its orientation« (Ratzinger, 2008, 32-33).

However, they failed to take into account the self-contradiction of relativism, which declares relativity as the ultimate principle. If there are no universal values, as well as ethical and moral ones, there can be no value or tolerance of cultural relativism that is introduced as a law and a principle (Zechenter, 1997, 332).

Pope Benedict denounced the dictatorship of relativism as a lie and a manipulation opposed to natural law, because any order that does not base its laws on natural law, an ethical message inscribed in the human being itself, is a fraud of ideological manipulation and absolutization of power (De Mattei, 2010, 33).

2.2. Collective Egoism as a Consequence of the Absolutization of One's Own Needs and Interests

The prevailing culture of relativism, as Francis writes, is the same disorder that encourages one person to exploit another and treats him as an object. Unless there are firm principles and objective truths, other than the absolutization of one's own will, interests, and needs, human society has no limits that it can place as barriers to human dignity and rights (LS, 123).

Man remains an object of exploitation in the whirlwind of globalist culture that perceives him as a resource. A deep truth is revealed to us, which we probably do not want or cannot admit to ourselves, and that is that we live in opportunistic conformism, cynicism and abuse of human freedom and dignity. The specter of individualism is spreading around the world (Koprek, 1997, 109). The specter of individualism spreads through the world, egoism that coexists, or collective egoism. The absolutization of the will of the individual has led to the elevation of one's own will to the level of rights in some cases. Such a scattering of moral values derived from erroneous anthropocentrism hides and obscures for man the truth about himself and turns against him.

The philosophical postulates of collective egoism are opposed to the moral norms that apply to the individual. Calling it individualistic ethical doctrine or individual egoism, they present a collective approach to morality according to which collective norms should take precedence over the individual (Rabinowicz, 1993, 23). Christian morality opposes such an approach because the law of God is universal, and every man is endowed with it in his

conscience. The universal legislator, revealed in the Incarnate Word of Jesus Christ, is the one to whom at the end of life everyone will be held accountable for their actions (Rom. 14:12).

God the Creator has entrusted to man the gift of life, other people, the earth, and all creation to which he must treat respecting the original intention of the Creator who gave him everything as good. God has given man himself, and if he wants to live the meaning of his own existence and achieve the fullness of life destined for him, he must respect the natural and moral structure which he is endowed with (LS, 115).

3. Instead of a Conclusion – Christian Anthropology as a Response to the Moral and Ecological Crisis

Instead of a conclusion, the paper brings an answer to the moral and ecological crisis contained in Christian anthropology and the recognition of man as a created image of God. With an exceptionally well-diagnosed and analyzed critique of a postmodern society guided by a technocratic paradigm, Pope Francis detects the problems and scale of man's moral crisis that led to the ecological, spiritual, and cultural crisis in which we find ourselves. Giving a critical review offers a solution by Christian anthropology and a return to the spiritual heritage of modern man as *Imago Dei*.

He introduces the chapter on the Gospel of the Creation by expressing an awareness of how the realm of postmodern philosophy and politics is occupied with ideas that reject God as Creator. Nevertheless, Christianity has and must offer God's revealed truth about man and the world to show true anthropology that reveals man's true role in the world.

The anthropological errors of the technocratic paradigm humiliate man from the idea of anthropocentrism to reductionist objectification. With the Gospel of Creation, Francis contrasts the aforementioned with the truth of the created world, which has been created in the image of the Creator himself. Man is the image of God – *Imago Dei*, whom God knew before he was created and every man is the fruit of God's thought, called to harmonious coexistence with humans, the created world, and the Creator. Such awareness offers a new perspective and response to the moral crisis that has caused social, ecological, and other crises.

Bibliography

Bauman, Zygmunt (2009). *Postmoderna etika*. Zagreb: Biblioteka Sintagma.

De Mattei, Roberto (2010). *Diktatura relativizma: Mali vodič kroz novi totalitarizam*. Split: Verbum.

Derrida, Jacques (2017). *Acts of Literature*. New York: Routledge.

Diaconu, Mircea (2014). Truth and Knowledge in Postmodernism. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 137(1), 165-169.

Frankl, Viktor E. (1993). *Liječnik i duša: Temelji logoterapije i egzistencijske analize*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Hicks, Stephen Ronald Craig (2004). *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. New Berlin: Scolargy Publishing.

- Hollowell, Anthony (2020). *Ratio in Relatione: The Function of Structural Paradigms and Their Influence on Rational Choice and the Search for Truth*. Eugene: Pickwick Publications.
- Koprek, Ivan (1992). *Korak za smisao*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.
- Koprek, Ivan (1997). *Zlo vrijeme za dobro*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.
- Koprek, Ivan (2002). Mladi u okruženju postmoderne: Korijeni krize identiteta današnje mladeži. U: Josip Jelenić (ur.), *Mladi u postmodernoj* (str. 205-216). Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.
- Levy, Neil (2004). *Moralni relativizam*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Norris, Pippa (2020). *Closed Minds? Is a »Cancel Culture« Stifling Academic Freedom and Intellectual Debate in Political Science? Harvard Kennedy School Working Paper No. RWP20-025, 1-29*. Retrieved September 10, 2021, from <https://www.hks.harvard.edu/publications/closed-minds-cancel-culturestiflingacademic-freedom-and-intellectual-debate>
- Norris, Pippa (2021). *Cancel Culture: Myth or Reality? Political Studies*. Retrieved September 10, 2021, from <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/00323217211037023?journalCode=psxa>
- Papa Franjo (2015). *Evangelii gaudium*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Papa Franjo (2015). *Laudato si – enciklika o brizi za zajednički dom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Rabinowicz, Wlodek (1993). Cooperating with Cooperators: Notes on Österberg's Collective Egoism. *Springer*, 38(1), 23-55.
- Ratzinger, Joseph (1996). *Relativism: The Central Problem for Faith Today*. Retrieved September 10, 2021, from <https://www.ewtn.com/catholicism/library/relativism-the-central-problem-for-faith-today-2470>
- Ratzinger, Joseph (2005). *Mass »Pro Eligendo Romano Pontifice«: Homily of His Eminence Card. Joseph Ratzinger. Dean of the College of Cardinals*. Retrieved September 11, 2021, from https://www.vatican.va/gpII/documents/homilyproeligendopontifice_20050418_en.html
- Ratzinger, Joseph (2008). *Kršćanstvo i kriza kultura*. Split: Verbum
- Šestak, Ivan (2011). *Prilozi filozofiji o čovjeku*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu.
- Tanjić, Željko (2001). Postmoderna - izazov za teološko promišljanje. *Bogoslovska smotra*, 71(1), 1-15. Retrieved September 12, 2021, from <https://hrcak.srce.hr/file/45835>
- Tilche, Andrea; Nociti, Antonello (2015). *Laudato si': La bellezza della visione di Papa Francesco*. Retrieved September 15, 2021, from <http://www.aggiornamentisociali.it/Archivi/AGSO/Files/Tilche-Nociti.pdf>
- Zechenter, Elizabeth M. (1997). In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual. *Journal of Anthropological Research*, 53(3), 319-347.



Richard Pavlič
University of Zagreb
ripavlic@gmail.com

Bruno Rukavina
University of Zagreb
bruno.rukavina.fpzg@gmail.com

Conceptual Analysis of Four Riders of Atheistic Anthropocentrism and *Laudato Si'*

Abstract

The paper deals with the conceptual analysis of atheistic anthropocentrism and its agents: relativism, hedonism, consumerism and materialism. Pope Francis in the encyclical *Laudato Si'* emphasized the dangers of atheistic anthropocentrism in 2015 and those warnings are still relevant. The paper is based on the methodology of conceptual analysis and multidisciplinary approach. It analyzes phenomena of anthropocentrism and makes distinguishment between biblical and atheistic anthropocentrism. The main goal of the research work is to analyze understanding and meaning of anthropocentrism and manifestations of atheistic anthropocentrism presented through its four riders. The paper compares results of this conceptual analysis with warnings contained in the encyclical *Laudato Si'*.

Keywords: anthropocentrism, *Laudato Si'*, relativism, hedonism, consumerism, materialism.

Introduction

Special Anniversary Year (24 May 2020 – 24 May 2021) of *Laudato Si'*¹ which was promoted by the Dicastery for Promoting Integral Human Development has ended in 2021 (*Laudato Si'* Special Anniversary Year, 2020). Five years after the publication of *Laudato Si'* the encyclical is becoming more relevant per each day, especially due to the Covid-19 crisis. Since the pandemic crisis is still actual it is difficult to discuss any long-term changes in human behavior, while short-term changes are still being created by current crisis. Temporary discussions do not go deep into the core of today's problems, focusing mostly on psycho-social effects on individuals of the crisis. The paper bypasses the eternal debates about human nature as predetermined and analyses a selfish and egocentric view of a man who is considered to be above nature and society. Thus, the central research point of the paper is anthropocentrism. Due to the ambiguity of the term anthropocentrism, the paper draws attention to a clear distinction between biblical-theological anthropocentrism and the atheistic anthropocentrism. The analysis will provide a clearer understanding of today's destructive influence of atheistic anthropocentrism. From this type of anthropocentrism descend various negative behaviors or deviations in modern society, such as: relativism, hedonism, consumerism and materialism. Those are four riders of atheistic anthropocentrism that have devastating impact on society, the

¹ Hereafter LS.

environment and individuals. For this reason, it is important to understand the meaning and origins of these agents or riders to better understand their influence and impact on society and the environment.

In Croatian academic community, the topic of anthropocentrism was popular in the 1990s and the 2000s, before publication of *Laudato Si'*. Those articles were published in scientific magazines *Sociological Ecology*, *Synthesis Philosophica*, *Acta Iadertina*, *Croatian Sociological Review* and they discuss biocentrism, anthropocentrism, naturalism in the context of society, nature, ecology and spirituality. After *Laudato Si'* was published, there were no scientific papers that focused on anthropocentrism and Pope Francis warnings about its dangers in Croatia. Scientific papers about *Laudato Si'* mostly research ecology, social economy, climate change, spirituality, technology and agriculture. There is one article which can be looked upon as an exception, Anto Čartolovni - *The Christian Environmental Ethos as a more Sustainable Answer to the Ecological Problems in the Anthropocene*. Outside of Croatia, the closest article which deals with the issue of anthropocentrism is: *Laudato Si' is The Only Creature God Willed for Its Own Sake': Anthropocentrism in Laudato Si' and Gaudium et Spes* written by Carmody T. S. Grey, and that is a comparative analysis of anthropocentrism in Vatican documents, not the research of anthropocentrism as a term. Due to the lack of research on the origins and definitions of anthropocentrism and its influence through riders of atheistic anthropocentrism, this scientific paper is genuine and relevant for academia and contemporary society in general.

The scientific paper explores the meaning of atheistic anthropocentrism and comparing it with warnings from LS. The paper is divided into two main parts. The first part of the research analyzes anthropology and anthropocentrism, through conceptual analysis. This part determines the main phenomena, types and characteristics of anthropocentrism. The second part of the article explains the meaning and origin of relativism, hedonism, consumerism and materialism, which arise from atheistic anthropocentrism as its agents.

The research questions in the paper are: 1.) What is atheistic anthropocentrism? 2.) How to understand agents of atheistic anthropocentrism? The research is based on studying and analyzing the relevant literature, asking research questions and hypothesis. Scientific work is multidisciplinary and eclectic. It uses different approaches and research views from theology, sociology, political science, psychology, ecology and other relevant scientific fields of study, in order to get a comprehensive observation of the problems. Literature used for writing the research paper is in Croatian, English and Russian language.

1. Conceptual Analysis, Anthropology and Anthropocentrism

Important methodology for any research is conceptual analysis, since it »remains a cornerstone of academic philosophy« (Kavanagh and Suhler, 2015, 1057). »Conceptual analysis in practice concerns distinguishing terms, analyzing the understandings they refer to, and representing this« (Myburgh and Tamaro, 2013, 153). Using conceptual analysis, research has better understandings of concepts in contexts, setting boundaries of what the concept is referring to, which facilitates the exploration of similar boundary concepts. »Clarity and precision are often frustratingly hard to come by, a problem compounded in the case of cognitive science by the sheer complexity of the phenomena under investigation. Precise definitions are appealing in no small part because they promise such clarity and precision« (Kavanagh and Suhler, 2015, 1062). Each analysis and research should start with conceptual analysis. The concepts are actively used by many fields of studies, and understanding them makes it possible to consider new viewpoints, approaches, patterns of practice and meaning in language or culture (РЪЖКИНА,

2014, 117-119). The purpose of conceptual analysis is to trace the path of cognition of the meaning of a concept and fix the result in a formalized semantic language (Пареєва, 2010, 1-5). Knowing the importance of conceptual analysis, in this chapter anthropology and anthropocentrism will be analyzed through this method. The next chapter will deal with relativism, hedonism, consumerism, and materialism.

The word anthropology comes from the Greek language: *ánthrōpos* (ἄνθρωπος, man) and *lógos* (λόγος, science), which would mean that anthropology is the science of man in the broadest sense. *Croatian Anthropological Terminology* defines anthropology as »a science that holistically, transdisciplinary and comparatively investigates the origin, biological and cultural characteristics of the human species and their variability in time and space« (Sujoldžić, 2015, 14). According to *Merriam-Webster Dictionary*, anthropology is »the study of human beings and their ancestors through time and space and in relation to physical character, environmental and social relations, and culture«. Scientists around the world today are trying to define when the study of anthropology began. Although most agree that the official beginnings of anthropology as a scientific discipline were in the late 19th and early 20th centuries, there are numerous studies throughout the history of neighbors, other cultures and civilizations. Those are classified as proto-anthropology (Eriksen and Nielsen, 2013, 1-19).

Anthropology can be divided into two major scientific subunits. The first is biological or natural-science anthropology, which focuses on human biology, physical and physiological anthropology, somatic anthropology, pathological and zoological anthropology and paleoanthropology. This type of anthropology studies man as a member of the human species and part of nature. The second one is cultural or psychological, psychosocial, social, sociocultural anthropology that studies man as a social being who is part of a wider societal socio-cultural community (Hadziselimovic, 2018, 6-7). As an anthropological discipline, sociocultural anthropology »studies the cultural and social variability of human communities in time and space« (Sujoldžić, 2015, 235). Since *Laudato Si'* mostly describes the world from sociocultural anthropology, this paper will be focused on it as well.

Pope Francis is emphasizing: »There can be no ecology without an adequate anthropology« (LS, 118). However, *Laudato Si'* criticizes the insufficient interpretation of Christian anthropology:

»An inadequate presentation of Christian anthropology gave rise to a wrong understanding of the relationship between human beings and the world. Often, what was handed on was a Promethean vision of mastery over the world, which gave the impression that the protection of nature was something that only the faint-hearted cared about. Instead, our 'dominion' over the universe should be understood more properly in the sense of responsible stewardship« (LS, 116).

From God, man has got a responsibility to take care of other creatures on Earth. The best example of this is in the Bible when God ordered Noah to make an ark. »You are to bring into the ark two of all living creatures, male and female, to keep them alive with you. Two of every kind of bird, of every kind of animal and of every kind of creature that moves along the ground will come to you to be kept alive. You are to take every kind of food that is to be eaten and store it away as food for you and for them« (Gen 6:19-21). In the New Testament, Mathew wrote well-known biblical notion about lilies, field grass and birds, which do not reap and sow (Mt 6: 24-34). This can be looked upon »as an ecological obligation of man not to limit and degrade the food chain that allows all living beings to survive« (Kirn, 1992, 273). God created all parts of nature for a reason, even though humans are unable to understand that reason.

In the 18th/19th century, during industrial and technological revolution, nature was desacralized and people started to scientifically manipulate nature, often taking and playing the role of God in that process (Kirn, 1992, 274). People have forgotten that nature is a part of man

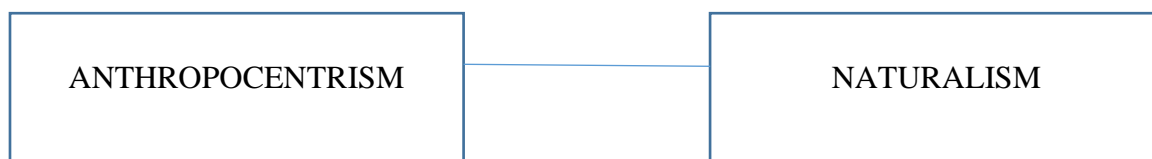
and man is a part of nature and that there are obligations and duties towards nature. The influence of nature on man has remained the same or similar all the time, but in the last two hundred years man's influence on nature has increased significantly and more importantly people have lost responsibility for nature (Tićac and Marinović, 2012, 58-59). Positioning itself outside and above nature without any responsibility, people opened the door of anthropocentrism or as Pope Francis describes it: »modernity has been marked by an excessive anthropocentrism which today, under another guise, continues to stand in the way of shared understanding and of any effort to strengthen social bonds« (LS, 116). To understand this Pope Francis position in *Laudato Si'*, anthropocentrism has to be conceptually analyzed.

The *Croatian Encyclopedia* describes anthropocentrism as »the view that man is the foundation and center of reality, which gives value and meaning to the entire cosmos either as the supreme value or so that everything in the world refers to it« (*Hrvatska enciklopedija*) and the *Encyclopedia Britannica* says that anthropocentrism »considers people separate from nature and its superiors and holds that human life has intrinsic value, while all other entities (including animals, plants, minerals) are resources that can justifiably be exploited for the benefit of humanity« (Boslaugh, 1). The anthropocentric picture of the world starts from the belief that man has a natural right to rule over everything on Earth, using resources indefinitely according to his own perspective. A hierarchical picture of the world prevails in which man occupies a dominant position in nature (Кряж, 2010, 83-92). It can be seen like people and nature are in an antagonistic relationship within which man subdues nature to his interests (Cifrić, 1994, 139). LS clearly points out how this is a distorted view of the world: »Each creature possesses its own special goodness and perfection ... each of the different creatures is willing in his being and reflects in his own way the ray of God's infinite wisdom and goodness. Man must therefore respect the special goodness of every creature, in order to avoid any disorderly use of things« (LS, 69). In last 30 years, anthropocentrism is mostly used in discussions about ecology crisis and relationship between people and nature (Matulić, 2006, 23). What is that relationship like?

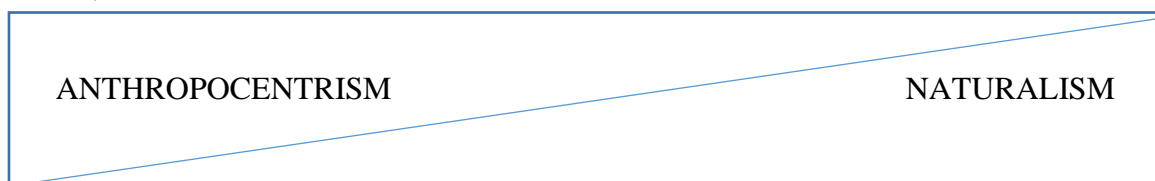
The relationship of man and nature or between anthropocentrism and biocentrism (or naturalism or biocentrism) can be set in three ways. According to Cifrić, they are: 1) They can be two opposite set of values or orientations. They exclude each other and their relationship is antagonistic, based on a zero-sum game - the realization of human interests means losses for nature and *vice versa*. 2) A different understanding is that anthropocentrism and naturalism do not exclude but permeate and intertwine. Both views are based on ethical values, the only difference in the object of these values - man and nature. Thus, they have in common the existence of a system of beliefs, moral requirements, and a system of standardized roles. The difference is manifested in humanistic ethics, which starts from respect for man as a fundamental principle, and ecological ethics, from respect for nature. 3) Anthropocentrism and naturalism can be seen as separate views of the world that have no influence on each other (Cifrić, 1994, 127-130).

Figure 1 Illustrations of relations anthropocentrism-naturalism (Cifrić, 1994, 127-130)

1.)



2.)



3.)



However, anthropocentrism is an ambiguous term, and it can have several meanings depending on the interpretation. Therefore, two main types of anthropocentrism can be distinguished: biblical-theological, religious or moral anthropocentrism and atheistic anthropocentrism. Biblical-theological anthropocentrism is outlined in the biblical creative image of God the Creator and His creation - man:

»Then God said: Let us make mankind in our image, in our likeness, so that they may rule over the fish in the sea and the birds in the sky, over the livestock and all the wild animals, and over all the creatures that move along the ground. So, God created mankind in his own image, in the image of God he created them; male and female he created them. God blessed them and said to them: Be fruitful and increase in number; fill the earth and subdue it. Rule over the fish in the sea and the birds in the sky and over every living creature that moves on the ground. Then God said: I give you every seed-bearing plant on the face of the whole earth and every tree that has fruit with seed in it. They will be yours for food« (Gen 1: 26-29).

Biblical-theological anthropocentrism, which is the main basis of Christian anthropology, was thoroughly researched by Pavlić and Kevrić in their scientific work on the relationship between Christian anthropology and the natural sciences. According to them, Christian anthropology, or biblical-theological anthropocentrism, can be found in the Old Testament through four Hebrew terms: *basar*, *nefesh*, *ruah* and *leb*. *Basar* means flesh and has the meaning of a living man through the flesh as a whole, but also a fragile limitation, that is, that he is a transient mortal being. *Nefesh* originally meant throat, neck, and girdle, and later acquired the meaning of the breath of life, in the sense of man as a living being, and the Septuagint translates *nefesh* as soul. *Ruah* extends the term *nefesh* and also signifies breath, soul, spirit, and meaning by emphasizing man's relationship to God through existence. The fourth term, *leb*, means the heart, which, among the Semites symbolized the central place of thought and feeling and the

place where man opens himself to God. »What is common to all these concepts is that they all refer to man as a unique and complete being whose beginning is in God and is therefore in a fundamental relationship with God, his Creator« and »in this sense ... man is constitutive and a religious being« (Pavlić and Kevrić, 2015, 366-367). One of the main postulates of Christian anthropology is the notion of man in his relational determination, which he inherits as a being created in the image of God (Pavlić and Kevrić, 2015, 365-388) and as such is placed in nature. God created man and nature to take care of each other, like two sides of the same coin.

Christian saints recognized the importance of preserving the ecology and coexistence of believers with nature. *Exempli gratia*, Saint Thomas Aquinas, preached how God does not care only for individual animals, but watches over the species as a whole. In this sense, God doesn't allow people to use nature in the manner which would decrease its diversity. People have an ecological obligation to sustain the ecological balance and food chain »which allows all living beings survival« (Kim, 1992, 273). Saint Francis, protector of the environment and ecologists, viewed nature as the source of a true encounter with God. »For him, nature is not only a source of natural resources that help man to live and survive, but it is above all a place where God's goodness and love are reflected. For him, it is a place of the encounter with God, a place of prayer and meditation. That is why he can call every creature a brother and sister, and we can say that he created a fraternal relationship with creatures« (Šegula, 2010, 262). »Nature is an immediate word from God addressed to man ... a symbol of God's presence, since He approaches people through all His creatures« (Artić, 2003, 171-173). Everything changes through history — societies, rules, civilizations, customs, political power, but nature — as God's creation remains unchanged through constant change. Therefore, people can revive sacred mystical moments of God's presence by returning to nature and living in harmony with nature.

Continuing in this tradition, Pope Francis speaks of biblical-theological anthropocentrism and once more adding to the creative image of man the responsibility which people have received from God for the management of nature. In *Laudato Si'* two types of anthropological responsibilities are emphasized, which can be related to the two main scientific branches of anthropology. The first is anthropological-biological »responsibility for the preservation of the environment and natural resources of one's country, without capitulation to false local or international interests« (LS, 38). The second is the cultural-social anthropological »responsibility for women and men on which the whole of civil society is based« (LS, 25) and »the serious responsibility of international and local politics for a rejected culture and the proposal of a new way of life« (LS, 16). People are created by God to be in contact with nature and society. Atheistic anthropocentrism has a destructive character and, through its agents, breaks apart societies and devastates nature.

2. Atheistic anthropocentrism and its agents

Atheistic anthropocentrism disrupts relationships between people and nature, people and God and among people themselves.

»Christianity can be reprimanded for being too passive and sideways in evident situations of sowing the causes of modern malignant state of social progress to the detriment of nature, animals, ecosystems, but it cannot be objected that it is the main culprit and ideological originator of the existing state. The main culprit should be sought in the modern conception of man, which gave birth to the dogmatic idea of anthropocentrism« (Matulić, 2006, 31).

It is important to emphasize that when talking about atheistic anthropocentrism context is placed mostly in western civilization. Some authors argue that it is selective (provincial) anthropocentrism – »picture of a man from one specific context and cultural background which

has become the measure of all things by setting (or imposing) its (western) validity criteria« (Cifrić, 1997, 65-66). On the wings of globalization after the Cold war and dissolution of the Soviet Union, fundamental western values and beliefs of what is right and wrong were widespread around the world (Seita, 1997, 431). Such globalization or westernization (or Americanization) is »a particular type of universalization, one in which social structures of modernity (capitalism, industrialism, rationalism, urbanism, etc.) are spread across all of humanity, in the process which is destroying pre-existent cultures and local self-determination« (Scholte, 2007, 9-10). Many states blindly and non-critically accepted ideas of liberalism, individualism, globalism in the background of which is hidden anthropocentrism. »Modern civilization is anthropocentric, characterized by a belief in the boundless human mind by which man rises above all living beings and by which he is the master of nature« (Matulić, 2006, 25).

Pope Francis in LS uses several terms for this type of anthropocentrism, such as wrong, misleading, inadequate, immoderate, excessive, modern, distorted, and tyrannical anthropocentrism. »Misguided anthropocentrism leads to a misguided lifestyle« (LS, 122). »Human beings cannot be expected to feel responsible for the world unless, at the same time, their unique capacities of knowledge, will, freedom and responsibility are recognized and valued« (LS, 118). That is why »a misguided anthropocentrism ... would entail adding yet another imbalance, failing to solve present problems and adding new ones« (LS, 118). Misdirected anthropocentrism is an atheistic anthropocentrism that destroys societies and environment through man, which is alienated from the sense of holiness of the Creator God in whose image he was created.

What types of deviant behaviors arise from atheistic anthropocentrism?

There are four main manifestations or agents of atheistic anthropocentrism in the modern world: relativism, hedonism, consumerism and materialism. Those four riders of atheistic anthropocentrism can be looked upon as tools for devastation and ruining societies and ecology. Before explaining how those tools are used for undermining society and ecology, it is important to make conceptual analysis what those tools are, what is their meaning and where do they originate from as terms. After a conceptual analysis of each agent, warnings emphasized in Pope Francis encyclical LS will be presented.

The first agent of atheistic anthropocentrism is relativism. People have to put everything under doubt, mistrust and suspicion before renouncing it. Relativism is not a single theory, but an expression with many meanings, a set of different opinions and attitudes or »aspects of experience, opinion and view of the surrounding reality, which always stands in a relationship with something else« (Čadek and Antunović, 2017, 482). Relativism is »a view that denies the existence of any permanent, once-given, absolute principles, but views the world and life as a coincidence of different indeterminate conditions« (*Hrvatska enciklopedija*). It comes from a Latin word *relatio* \approx *referre*; meaning *bring back* or *bear back* (*Online Etymology Dictionary*). There are many types of relativism — epistemological, cultural, cognitive, cognitive, moral, religious, political, legal, scientific, etc., but all types have two features in common: »A) They assert that one thing (e.g., moral values, knowledge, meaning) is relative to a particular framework (e.g., the individual subject, a culture, an era, or a language); B) They deny that any standpoint is uniquely privileged over all others« (Howson, 2009, 2). Another common feature is rejection of absolute truth, »something that is valid absolutely as truth, value, good, justice, i.e., all that man cognitions, thoughts and claims are never objectively true, but depend on the subject, on the state of his spirit and different conditions« (Čadek and Antunović, 2017, 482). Furthermore, one of the best-known taxonomic schemes about relativism is from Susan Haack, which contains two criteria for determining the classification of relativism: »1. What is relativized (moral values, epistemic criteria meaning, reference, truth, ontology, reality, moral

values, etc.); 2. The context in relation to which relativization is carried out (language, conceptual scheme, theory, scientific paradigm, version of the world, individual, culture, community, etc.)« (Haack, 1996, 297-303).

Relativism is not a modern term. It can be traced back in Ancient Greece among the arguments of the Sophists, especially in the teachings of Protagoras of Abdera. The core of relativism is his quote: »Man is the measure of all things: those that are that they are, and those that are not that they are not« (Plato et al., 1979, 152a). »As all things seem to me, so for me and they are, and as they seem to you, they are again for you« (Plato et al., 1979, 152a). Protagoras quotes represent the philosophical backbone of relativism. Socrates and his student Plato were philosophers who stood against relativism, since »the philosopher moves and shows himself in the light, and the sophist hides and acts from the darkness« (Perić, 2016, 170).

Modern relativism has its roots in rationalism and scientific revolutions in the 18th and the 19th century (Perić, 2016, 173), continuing into the brutality of the 20th century and totalitarian dictatorships of the Third Reich and the Soviet Union in which human lives were under relativization, since some people were defined as non-humans. »Relativism (...) proves to be a position that corresponds to the present time. A dictatorship of relativism is thus being created in which nothing is recognized as final and which allows only one's own person and his desires as a last resort« (Macan, 2007, 1). »Pope Benedict XVI pointed to the emergence of contemporary literature that supports relativism, calling it the dictatorship of relativism in which he recognized the key to the deep crisis of the modern world and therefore felt a responsibility to encourage the modern world to think about consequences caused by modern relativism« (Perić, 2016, 177). The impossibility of establishing the truth is the main feature of relativism, which has the consequence that individuals find process and occurrences around them as relative truth. Pope Benedict XVI took a clear and unequivocal position that in the contemporary world there is a tendency to impose relativistic ideology as a way of life and a type of relativistic culture (Perić, 2016, 177-178).

Relativism is part of Pope Francis' special warning, not only in *Laudato Si'*, but in the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium - The Joy of the Gospel*. He noted that relativism was more dangerous in practice than in theory because it has influence on »the deepest decisions that shape their way of life« (Pope Francis, 2013, 80). »When human beings are placed at the center (...), we should not be surprised to find, in conjunction with the omnipresent technocratic paradigm and the cult of unlimited human power, the rise of relativism which sees everything as irrelevant unless it serves one's own immediate interests« (LS, 122). »The culture of relativism is the same disorder which drives one person to take advantage of another, to treat others as mere objects, imposing forced labor on them or enslaving them to pay their debts« (LS, 123). For Pope Francis, relativism is initial agent of atheistic anthropocentrism.

By relativizing the world around, people become the central criterion in it, and in order to find happiness in such meaningless life within which everything is relative. They indulge themselves in finding as much happiness and pleasure as possible. »Modern relativism does not help a person to think for himself, but offers him *ready-made solutions*, determines what is best for him, provides him with entertainment, enjoyment, extravagance, consumer madness, uncontrolled hedonism« (Čadek and Antunović, 2017, 483). This leads to the next agents – hedonism and consumerism. Those two are interconnected in the modern world, although undoubtedly, in philosophy and theory, hedonism emerged first.

Hedonism, as relativism, appears in Ancient Greece and originates from the Greek word *hēdonē*, which means pleasure, and although there are different forms of hedonism, »everyone has a strong emphasis on individualism and ethical relativism« (*Hrvatska enciklopedija*). It can be summed up as »the ethical direction in which the basic motive, principle, purpose of human

action and life is seeking pleasure and satisfaction« (*Hrvatska enciklopedija*). Hedonism claims that only pleasure and pain motivates us, and all other values should be based on those two principles. »In general, pleasure is understood broadly, as including or as included in all pleasant feeling or experience: contentment, delight, ecstasy, elation, enjoyment, euphoria, exhilaration, exultation, gladness, gratification, gratitude, joy, liking, love, relief, satisfaction, Schadenfreude, tranquility, and so on« (Moore, 2013, 2). Well-known philosopher of hedonism (and utilitarianism which arises from hedonism), Jeremy Bentham, emphasized the main pillar stone of hedonism: »Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do« (Bentham, 2000, 14). In short, hedonism is »a way of life in which pleasure plays an important role and hedonists are people who are positive about pleasure and who pluck the fruits of pleasure when possible« (Veenhoven, 2003, 437).

Laudato Si' does not directly mention hedonism, but touches the problem of striving for pleasure, for the sake of mere pleasures. »Christian spirituality proposes a growth marked by moderation and the capacity to be happy with little. It is a return to that simplicity which allows us to stop and appreciate the small things, to be grateful for the opportunities which life affords us, to be spiritually detached from what we possess, and not to succumb to sadness for what we lack. This implies avoiding the dynamic of dominion and the mere accumulation of pleasures« (LS, 222). Christians should not seek pleasure in sake for a pleasure itself, but finding pleasure in their given surroundings and God. The danger of modern hedonism is preoccupation with entertainment, conceived as a potential quality and enjoyment in anything that can give people experience and pleasure (Čolić, 2008, 957). This is the bond between hedonism and relativism, since anything can be enjoyable as long as consumers perceive it as a pleasure, while simultaneously relativizes reality and ignores the long-term consequences of hedonism. Furthermore, relativism and hedonism overlap in something called »preference hedonism«. This means that »preference-hedonist appeals only to preferences about those features of our lives that are introspectively discernible« (Partif, 1984, 2) or in other words, what makes people happy is up to them. This is joint action of hedonism and relativism. Then consumerism steps in since »many people know that our current progress and the mere amassing of things and pleasures are not enough to give meaning and joy to the human heart, yet they feel unable to give up what the market sets before them« (LS, 209).

Hedonists need a supply of goods for *hedonization*, which opens the door of consumerism. It is broadly researched phenomena, mostly in the fields of economy and sociology, but also in psychology and theology. Consequently, there are many definitions of consumerism and some can be contradictory and unrelated. Sociological and economic definitions of consumerism are: »a) a concept in which the consumer must be informed by the producer about the product itself; b) the concept that the consumer market is solely responsible for ensuring social rights through postal economic practice, because laws and regulations that protect consumers make products safe; c) consumerism is a field of study, regulation or interaction of consumers with the free market and d) ensuring consumer rights« (Miliša and Spasenovski, 2017, 70). »Other authors, mostly European, have given different definitions: a) Consumerism is a selfish and a frantic appropriation of material things, classical economic materialism and one should rebel against such a way of life and live more simply; b) consumerism is a force created in the free market that destroys individuality and harmful society« (Miliša and Spasenovski, 2017, 70). »As a cultural phenomenon, consumerism underlies a growing consumer society where human values are commoditized, and individuals engage as economic actors in the marketplace more than« (Lister, 2016, 9) as a brotherly human being. In this context, consumerism can be defined as »the belief that personal wellbeing and happiness depends to a very large extent on the level of

personal consumption, particularly on the purchase of material goods« (Norton, 2009, 1). What is the historical development of consumerism?

Unlike hedonism, consumerism can't be traced back to ancient times, but it supports and amplifies the ancient agent of hedonism in its destructive mission. »The ancient Eastern long-standing empires - Babylonian, Sumerian, Egyptian, Acadian, but also others, are known civilizations in which the wealthiest emphasized their privileged social status, which the poor did not have. The trend continued, both through the ancient period and through the Middle Ages« (Miliša and Spasenovski, 2017, 72). The possession of material objects was not the life goal of the wealthy, but a means of expressing social status. With industrialization and the increase of production during the 18th and the 19th centuries, conditions were created for modern consumerism. Adam Smith concluded in 1776 that consumerism is the only goal and purpose of production (Žakman-Ban and Špehar Fikuš, 2016, 41). The first significant changes began to occur in the 1920's, when mass production and high consumption increased significantly and began to change the lives of the middle class. This marks the beginning of a change in the reality and lifestyle of the middle class as Christian ethics was replaced by »materialist hedonism and the Puritan temperament were replaced by psychological eudemonism« (Čolić, 2008, 955). In the second half of the 20th century, especially in the Western states, consumerism significantly strengthened its influence in society, due to rising incomes and education of citizens, the development of technology, but also the growing influence of marketing (Nefat and Pamić, 2008, 13). With the end of the Cold War, the spread of consumerism increased, due to geo-economic changes and the introduction of capitalism in the former states of the Eastern Socialist Bloc (Čehulić-Vukadinović, 2010, 43-79). Consumerism evolved globally and became a new religion, believing that when all individuals satisfy their hedonistic material desires the world would become a better place. Consumption has become a triumph and a victory over poverty and life's adversities. Private homes have become warehouses for accumulation of unnecessary goods and things, into which people flee in order to feel important and respectable. This creates vain hedonism as »an inexhaustible source of short-term life satisfaction« (Zeldin, 2005, 261). Shopping centers and malls have become »the ultimate consumer territory« (Hromadžić, 2009, 47-78) or »consumerist cathedrals« (Stanić, 2013, 125-148). Through the consumerist image of the world, people seek enjoyment by consuming purchased goods and only consumer activities can »most directly address the goals of living standards« (Roach et al., 2019, 6).

Pope Francis warns that »since the market seeks to promote extreme consumerism in its efforts to sell its products, people can easily get caught up in the whirlpool of unnecessary buying and spending« (LS, 203). Such a consumerist culture creates a world presented through popular culture in the movie *Fight Club*, where consumerism is meaning of life for main character. The divided personality of Tyler Durden described it: »We are consumers. We are by-products of lifestyle obsession. Murder, crime, poverty, these things don't concern me. What concerns me are celebrity magazines, television with 500 channels, some guy's name on my underwear, Rogaine, Viagra, Olestra« (Fincher, 1999, 0:30:07), or to extend it with nowadays products, such as mobile phones, video games, laptops or drugs like marijuana and cocaine. Both consumption of the cocaine (United Nations Office on Drugs and Crime - Cocaine, 2021), and indoor cultivation of cannabis for mostly personal usage have increased during the Covid-19 period (United Nations Office on Drug and Crime - Cannabis, 2021). According to consumerism people become what they buy and this defines them who and what they are in the eyes of others or as Tyler Durden would say: »Things you own end up owning you« (Fincher, 1999, 0:31:14). Consumerism dissolves »people's identity through popular practices for attaining short term satisfaction – the consumption of products, food, relationships and TV programs« (Matković, 2015, 177). »For self-presentation, but also for presenting to others, the external becomes extremely important, what can be seen with the naked eye - material goods

(clothes, cars, houses)« (Čolić, 2008, 958). Therefore, consumerism is the gateway to materialism, the next and final agent of atheistic anthropocentrism.

Materialism has a similar historical development as consumerism. Previously, it meant only social status. Expansion of materialism started parallel with consumerism. These are two parallel processes or agents with similar evolutionary progress. The availability of material products enabled the spread of consumerism, which continued to stimulate demand for further availability of material products. Materialism, of course, has always existed, but its nature has changed. While traditional consumers/materialists in history have been oriented towards meeting basic needs, modern ones are motivated by a wider and a self-renewing spectrum of desires and longings. There is a constant desire for owning things, and that desire has become a cultural imperative and purpose in society. In this way, »materialism has moved from a position of satisfying biological or lower needs (at the level of the organism) to a position of satisfying symbolic and identity needs, desires and cravings and has become a fundamental value framework guiding consumer practices in today's consumerism culture« (Peračković and Rihtar, 2016, 299).

There are several variants of materialism and different conceptions depending on the context. Cosmological, anthropological, formalist, and historical materialism can be distinguished in the relationship with the general idea of matter, but there can also be philosophical materialism (Hidalgo, 2006, 1-4). In this article, the closest type is anthropological materialism, which can be defined as human »preoccupation with the possession of goods and their acquisition, that is, it is a way of thinking that gives too much importance to material possession rather than the spiritual or intellectual sphere« (Nefat, 2016, 352). Materialism is »using possession to signal and attribute the essence of individuals« (Hunt et al., 1996, 63-83). Pope Francis noticed the dangers of materialism in LS since »human beings and material objects no longer extend a friendly hand to one another; the relationship has become confrontational. This has made easier to accept the idea of the infinite or unlimited growth, which proves so attractive to economists, financiers and experts in technology« (LS, 106) - the apologists of atheistic anthropocentrism.

Key to understand agents like materialism and consumerism is excellently described in the quote by the unknown author: »People were created to be loved. Objects were created to be used. The reason why the world is in chaos is because things are being loved and people are being used« (Miliša and Spasenovski, 2017, 72). The root of this is in relativistic point of view where man is the measure of all things. From this point, people start to seek selfish and destructive pleasures, by consuming goods and finding meaning in material objects. Four riders of atheistic anthropocentrism can be schematically represented as four pillars through which atheistic anthropocentrism operates in society and the environment (Figure 2 and 3).

Figure 2 Relations Atheistic Anthropocentrism, Relativism, Hedonism, Consumerism and Materialism

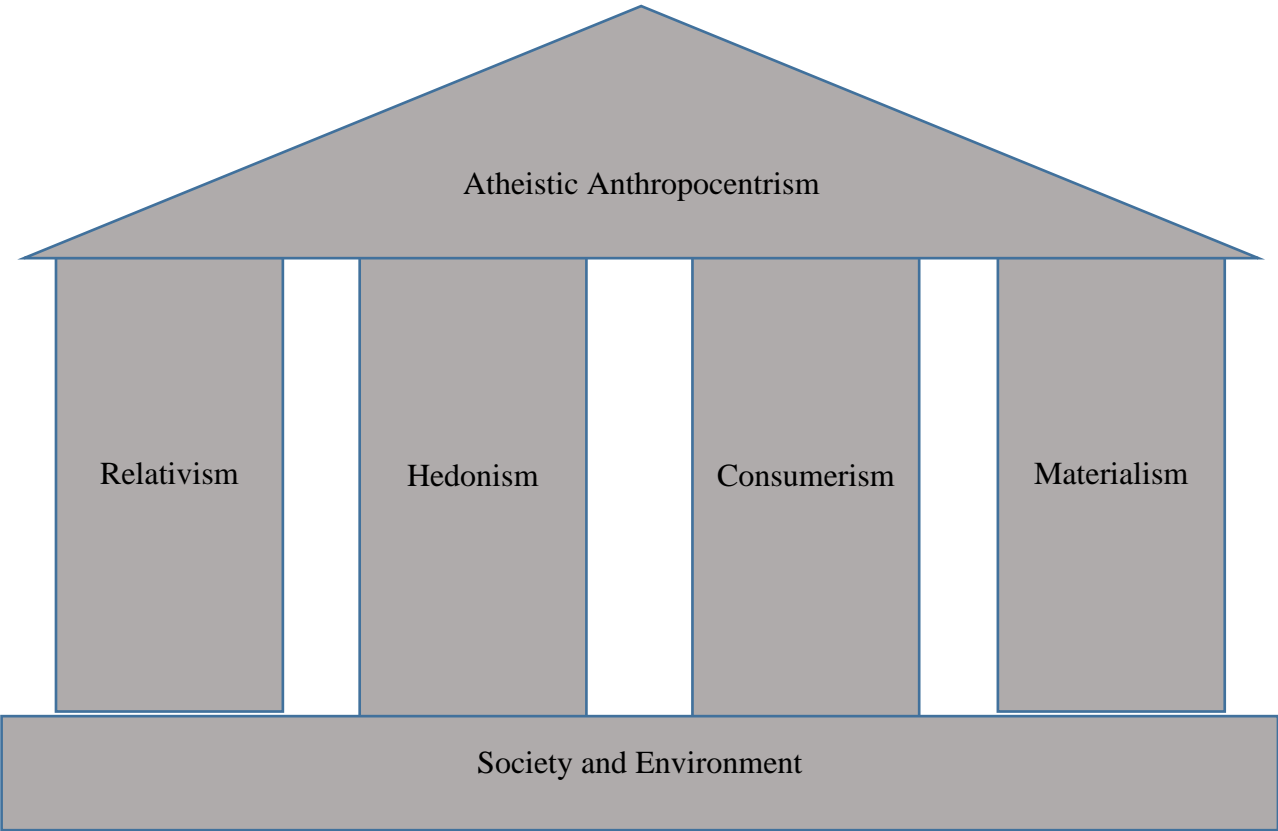
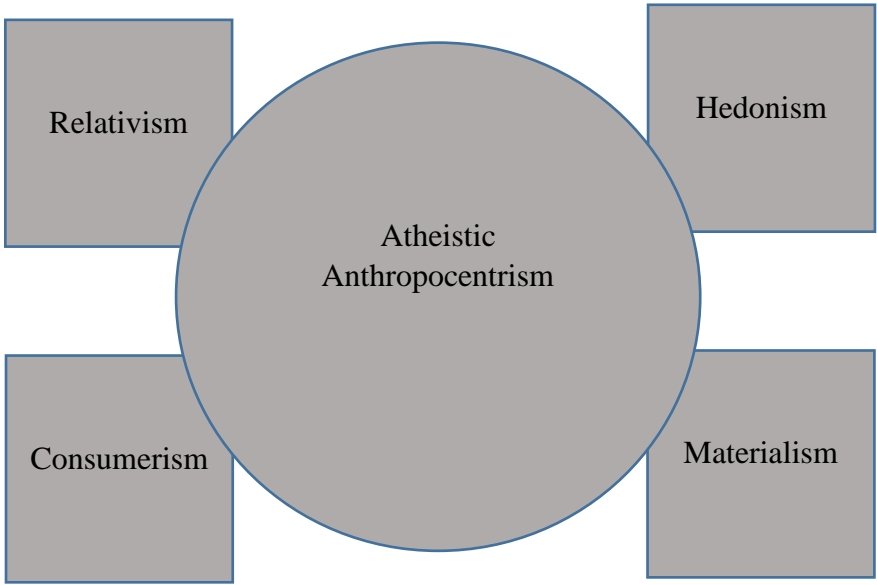


Figure 3 Relations Atheistic Anthropocentrism, Relativism, Hedonism, Consumerism and Materialism



The joint impact of four agents of atheistic anthropocentrism can have devastating consequences for society and the environment, but also individuals who are misled by relativism, overwhelmed by hedonism and seduced by consumerism and materialism.

Conclusion

The researcher paper has analyzed the terms of anthropology and anthropocentrism, through the method of conceptual analysis. Anthropology is a broad field of study with two main branches: biological anthropology and sociocultural anthropology. Pope Francis's Encyclical LS has focused on sociocultural anthropology, and the research was based on it. Anthropocentrism is neutral viewpoint, often used in academic discussions with relations to naturalism (or biocentrism) whose main feature is placing humans in the central point of the researching, measuring human impact on the world, nature, society and other. Due to its broad meaning, anthropocentrism can have a different connotation. Thus, two main anthropocentrism can be distinguished: biblical and atheistic anthropocentrism. Biblical anthropocentrism teaches the relationship between people and the God, unlike atheistic anthropocentrism which uses human weaknesses through its agents to diminish and dismantle the relationship between God and people.

Four agents of atheistic anthropocentrism or four riders of atheistic anthropocentrism, relativism, hedonism, consumerism and materialism can have influence on society and nature. Relativism converts an image of reality while questioning everything and gives humans power to decide what is good and evil, right and wrong. People are losing meaning and sense about themselves, thus start searching for meaning in pleasures where hedonism begins. Consumerism fulfils hedonism by giving people a sense of purpose and identity through consuming goods. In the end materialism focuses people on the materialistic world, giving it false purpose, while in the same time, people are relativizing that materialistic world and the circle starts again.

For further analyses and studies, researches of the paper suggest several topics:

1. Impact and influence of atheistic anthropocentrism on society and environment.
2. Influence of social media, marketing and commercials on the promotion of atheistic anthropocentrism.
3. Neurological programming as a means of expansion and simultaneously means of liberalization of atheistic anthropocentrism.
4. Methods, remedies, means and ways of facing and overcoming negative impacts and influence of relativism, hedonism, consumerism and materialism on society and the environment.
5. Empirical research on the influence of relativism, hedonism, consumerism and materialism on society and the environment after Covid-19 crisis. How will current pandemic crisis influence atheistic anthropocentrism?
6. Analysis of atheistic anthropocentrism with its agents in popular culture (movies, songs, TV series, etc.).
7. LS warnings of the technocratic paradigm and capital-centrism as two quiet means of atheistic anthropocentrism (role of economists, financiers and experts in technology - the apologists of atheistic anthropocentrism).

It is important to understand the root of the atheistic anthropocentrism and its agents to overcome them. There can be no cure if the causes of the disease and the problem are not known. Thus, resisting challenges means researching them. Encyclical LS explained these

challenges of the contemporary world and expanded considerations about it in a spiritual and theological sense. Main message of LS is that responsibility of our planet is in humanity hands and only through joint action people can stop disastrous force of atheistic anthropocentrism and its agents. »There can be no renewal of our relationship with nature without a renewal of humanity itself« (LS, 118). Agents of positive change is each one of us.

Bibliography

- Artić, Miroslav (2003). On the Symbolic Vision of Nature in Christian Tradition. *Socijalna ekologija*, 12(3-4), 165-176.
- Bentham, Jeremy (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books.
- Boslaugh, Sarah. Anthropocentrism. *Encyclopedia Britannica*. Retrieved July 1, 2021, from <https://www.britannica.com/topic/anthropocentrism>
- Cifrić, Ivan (1994). Antropocentrizam i naturalizam - uporišta modernog mišljenja. *Socijalna ekologija*, 3(2), 123-147.
- Cifrić, Ivan (1997). Traganje za svjetskim ekološkim etosom. *Socijalna ekologija*, 27(3), 53-70.
- Čadek, Miroslav; Antunović, Ivan (2017). Božanska solidarnost (communio) kao nadahnuće ljudskoj solidarnosti u prevladavanju relativizma modernog doba. *Obnovljeni život*, 72(4), 481-493.
- Čartolovni, Anto (2017). The Christian Environmental Ethos as a More Sustainable Answer to the Ecological Problems in the Anthropocene. *Filozofska istraživanja*, 37(4), 779-796.
- Čehulić-Vukadinović, Lidija (2010). *Euroatlantizam i suvremeni međunarodni odnosi*. Zagreb: Politička kultura.
- Čolić, Snježana (2008). Sociokulturni aspekti potrošnje, potrošačke kulture i društva. *Društvena istraživanja*, 6(98), 953-973.
- Dicastery for Promoting Integral Human Development (2020). *Laudato Si' Special Anniversary Year 24 May 2020-24 May 2021*. Retrieved June 22, 2021, from <https://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/documenti/LAUDATO%20SI%20Special%20Anniversary%20Year%20Plans.pdf>
- Eriksen, Thomas Hylland; Nielsen, Finn Sivert (2013). *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Fincher, David (1999). *Fight Club*. Twentieth Century Fox.
- Grey, Carmody T. S. (2019). The Only Creature God Willed for Its Own Sake': Anthropocentrism in *Laudato Si'* and Gaudium et Spes. *Modern Theology*, 36(4), 865-883.
- Haack, Susan (1996). Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction. *Philosophical Perspectives*, 10, 297-315.
- Hadziselimovic, Rifat (2018). *Uvod – antropologija holistička nauka o čovjeku*. Retrieved June 18, 2021, from https://www.researchgate.net/publication/325569802_UVOD_ANTROPOLOGIJA_HOLISTICKA_NAUKA_O_COVJEKU
- Hidalgo, T. Alberto (2006). Philosophical Materialism. *Eikasia Revista de Filosofía*, 2, 1-8.

- Howson, Alexandra (2009). *Cultural Relativism*. EBSCO Research Starters. Retrieved June 23, 2021, from <https://www.yumpu.com/en/document/read/8837369/cultural-relativism-ebSCO-publishing>
- Hromadžić, Hajrudin (2009). *Konzumerizam: Potreba, životni stil, ideologija*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Hrvatska enciklopedija. *Antropocentrizam*. Retrieved June 18, 2021, from <https://www.enciklopedija.hr/>
- Hunt, James M.; Kernan, Jerome B.; Mitchell, Deborah J. (1996). Materialism as Social Cognition: People, Possessions, and Perception. *Journal of Consumer Psychology*, 5(1), 65–83.
- Kavanagh, Liam; Suhler, Christopher (2015). What is the Role of Conceptual Analysis in Cognitive Science? In: David C. Noelle, Rick Dale, Anne S. Warlaumont, Jeff Yoshimi, Teenie Matlock, Carolyn D. Jennings, Paul P. Maglio (eds.). *Proceedings of the 37th Annual Meeting of the Cognitive Science Society* (pp. 1057-1062). Austin, TX: Cognitive Science Society.
- Kirn, Andrej (1992). Od antropocentrične k ekocentričnoj etici. *Socijalna ekologija*, 1(3), 271-286.
- Кряж, И.В. (2010). Психологический анализ антропоцентризма Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. *Серія психологія*, 913(44), 83-92.
- Hitler, Adolf; Frick, Wilhelm (1935). *Law for the Protection of German Blood and German Honor and The Reich Citizenship Law*. Retrieved June 21, 2021, from <https://mcheckc.org/wp-content/uploads/2021/01/Nuremberg-Laws.pdf>
- Lister, Jane (2016). Consumerism. In: Philipp Pattberg and Fariborz Zelli (eds.), *Encyclopedia of Global Environmental Politics and Governance* (pp. 9-16). Cheltenham: Edward Elgar.
- Macan, Ivan (2007). Vlada li danas diktatura relativizma? *Obnovljeni život*, 62(1), 1-2.
- Matković, Sanja (2015). The Construction of Identity in a Consumerist Society: DeLillo's Jack Gladney. *Anafora*, 2(2), 163-180.
- Matulić, Tonči (2006). Ideja antropocentrizma u ozračju biocentričke paradigme. *Socijalna ekologija*, 15(1-2), 23-41.
- Merriam-Webster Dictionary. *Anthropology Noun*. Retrieved June 2, 2021, from <https://www.merriam-webster.com/>
- Miliša, Zlatko; Spasenovski, Nemanja (2017). Konzumerizam i pedagoške implikacije. *Mostariensia*, 21(2), 69-93.
- Moore, Andrew (2013). Hedonism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved June 24, 2021, from <https://plato.stanford.edu/entries/hedonism/#ConRem>
- Myburgh, Susan; Tammaro, Anna Maria (2013). *Exploring Education for Digital Librarians: Meaning, Modes and Models*. Oxford: Chandos Pub.
- Nefat, Ariana (2016). Smisao dobrovoljne jednostavnosti nasuprot konzumerizmu i materijalizmu. *Ekonomski pregled*, 67(4), 350-368.
- Nefat, Ariana; Pamić, Kristijan (2008). Razvojni trendovi konzumerizma i stavova menadžera prehrambene industrije Hrvatske. *Ekonomska istraživanja*, 21(2), 114-126.

- Norton, August (2009). Consumerism. In: Erik Olin Wright and Joel Rogers (eds.), *American Society: How It Really Works* (pp. 1-17). Retrieved June 22, 2021, from <https://www.ssc.wisc.edu/~wright/ContemporaryAmericanSociety/>
- Online Etymology Dictionary. *Relativism*. Retrieved June 27, 2021, from https://www.etymonline.com/word/relativism#etymonline_v_37068
- Палеева, Е. В. (2010). Концептуальный анализ как метод лингвистических исследований. *Курск* 2(8), 1-5.
- Partif, Derek (1984). What Makes Someone's Life Go Best. *Reasons and Persons*. Retrieved June 25, 2021, from <https://rintintin.colorado.edu/~vancecd/phil1100/Parfit1.pdf>
- Pavlić, Richard; Kevrić, Katarina (2015). Stvaranje čovjeka u svjetlu kršćanske antropologije i susreta s prirodnim znanostima. *Riječki teološki časopis*, 46(2), 365-388.
- Perić, Zdravko (2016). Problematiziranje relativizma u povijesnom, ali i suvremenom kontekstu. *Obnovljeni život*, 71(2), 167-179.
- Peračković, Krešimir; Rihtar, Stanko (2016). Materijalizam kao društvena vrijednost i poticaj namjerama iseljavanja iz Hrvatske. *Migracijske i etničke teme*, 32(3), 295-317.
- Platon (1979). *Teetet*. Rijeka: Naprijed.
- Pope Francis (2013). *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium of the Holy Father Francis to the Bishops, Clergy, Consecrated Persons and the Lay Faithful on Proclamation of the Gospel in Today's World*. Vatican: Vatican Press. Retrieved June 1, 2021, from https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Pope Francis (2015). *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on Care for Our Common Home*. Vatican: Vatican Press. Retrieved May 25, 2021, from https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Рыжжина, А.А. (2014). О методах анализа концепта. *ВЕСТНИК ОГУ* 11(172), 117-120.
- Roach, Brian; Goodwin, Neva; Neslon, Julie (2019). *Consumption and the Consumer Society*. Medford, MA: Tufts University, Global Development and Environment Institute.
- Scholte, Jan Aart (2007). Defining Globalization. *Cim.economía*, 10, 15-63.
- Seita, Alex Y. (1997). Globalization and the Convergence of Values. *Cornell International Law Journal*, 30(2), 429-491.
- Stanić, Sanja (2013). Trgovački centar kao reprezent potrošačkog društva. U: Snježana Čolić (ur.), *Potrošačka kultura i konzumerizam* (str. 125-148). Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Sujoldžić Anita (ur.) (2015). *Hrvatsko antropološko nazivlje*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje. Retrieved June 5, 2021, from https://bib.irb.hr/datoteka/805760.Hrvatsko_antropoloko_nazivlje_2015.pdf
- Šegula, Andrej (2010). Sv. Franjo Asiški i njegov odnos prema stvorovima. Katehetsko-pedagoški elementi. *Kateheza*, 32(3), 250-264.
- Tićac, Iris; Marinović, Sanja (2012). Eko-etika između biocentrizma i antropocentrizma. *Acta Iadertina*, 9(1), 47-59.

- United Nations Office on Drug and Crime (2021). *Drug Market Trends: Cannabis opioids*. Vienna: United Nations Publication. Retrieved June 1, 2021, from https://www.unodc.org/res/wdr2021/field/WDR21_Booklet_3.pdf
- United Nations Office on Drug and Crime. (2021). *Drug Market Trends: Cocaine Amphetamine-Type Stimulants*. Vienna: United Nations Publication. Retrieved June 1, 2021, from https://www.unodc.org/res/wdr2021/field/WDR21_Booklet_4.pdf
- Veenhoven, Ruut (2003). Hedonism and Happiness. *Journal of Happiness Studies*, 4, 437-457.
- Zeldin, Theodor (2005). *Intimna povijest čovječanstva*. Zagreb: V.B.Z.
- Žakman-Ban, Vladimir; Špehar Fiškuš, Katarina (2016). Konzumerizam – društveni fenomen i nova ovisnost. *Hum*, 1(6), 38-65.



II.

Čovjek i njegova povezanost s prirodom

Filozofija sela

Utopijska misao potrebna čovjeku i društvu

Sažetak

Procesi urbanizacije i deruralizacije te ekološka kriza doveli su u pitanje ne samo čovjekov odnos prema prirodi već i prema samome sebi i Bogu. U tom kontekstu život i rad na selu čovjeku pruža jedinstvenu mogućnost neposrednijeg upoznavanja s podrijetlom stvari, što u njemu rađa čuđenje, nježnost i pravednost. U tom duhovnom raspoloženju, čovjek obrađujući zemlju stvara svoj ljudski okoliš i okolinu, pri čemu izgrađuje kulturu. Odnos s prirodom u koji pritom stupa osoban je, uzajaman i oplemenjujući, te služi na izgradnju njegove obitelji i mjesne zajednice u duhu gazdinstva, samoupravljanja i samodostatnosti. Kao vrhunac života na selu, rađa se okvir za prihvaćanje i stvaranje istinske religije, koja se očituje u povezanosti s Onostranim, s Temeljem cjelokupne stvarnosti u duhu (po)štovanja, slavljenja i zahvalnosti. To je na koncu uvjet za izlazak iz današnje krize, ali i zalag budućeg dobrog života.

Ključne riječi: filozofija, selo, čovjekova narav, priroda, kultura

Uvod

Prije otprilike dva i pol stoljeća započeo je proces industrijalizacije, urbanizacije, a samim time i deruralizacije – punjenja gradova i pražnjenja sela, velike seobe stanovništva sa sela u gradove, što se, u manjoj ili većoj mjeri, događa i dalje. Neke su od općepoznatih posljedica te seobe otuđivanje, iskorištavanje radnika, moralna i duhovna kriza, a u novije vrijeme depresija, nedostatak smisla i slično. Prema podacima Državnog zavoda za statistiku, 1971. u Hrvatskoj je živjelo 1 211 999 stanovnika usmjerenih na poljoprivredu (29,1%), 2001. god. samo 246 089 (5,5%) (*Hrvatska enciklopedija*), a prema posljednjem *Zelenom izvješću* Ministarstva poljoprivrede za 2021. godinu, taj broj iznosi 170 436 (Majdak, 2022, 23).

Nadalje, ekološka je kriza koju živimo dovela u pitanje ne samo čovjekov odnos prema prirodi već i prema samom sebi i Bogu. Njemački filozof Vittorio Hösle kaže da je ugrožavanje i uništavanje prirodnoga svijeta, naše zemaljske kuće, »povezano s razaranjem idealne kuće« (Hösle, 1996, 12). Naime, promjena načina razumijevanja svijeta, onoga što se naziva slikom o svijetu ili svjetonazorom, predodređuje odnos prema stvarnom svijetu. Napose, koncem srednjovjekovlja te u osvjet modernog doba kao da je čovjek postepeno sve više u nemogućnosti spoznati sebe i svijet objektivno, pa je posljedično promijenio shvaćanje samoga sebe, izgubivši pojam sebe samoga, svoga mjesta u svijetu te odnosa između sebe i prirode. Ekološka se kriza time pokazuje kao kriza ljudskoga mišljenja, kao kriza ljudskoga duha, čime ona svoj uzrok ima upravo u filozofskom mišljenju. Ekološku krizu stoga promatramo kao krizu filozofije, antropološku i duhovnu krizu (Bolšec, 2015, 444).

Navedene tri činjenice: urbanizacija/deruralizacija, ekološka kriza i razaranje idealne slike (i posljedice koje je taj društveni inženjering prouzrokovao)¹, polazište su pri osmišljavanju filozofije sela kao utopijske misli potrebne čovjeku i društvu koja, vidjet ćemo, zapravo nije nikakva novost, već je stupanje na područje divova misli, ponajviše katoličke misaone baštine.

Thomas More, engleski mislilac, svoje djelo *Utopija* podnaslovio je »O najboljem državnom uređenju«. Radi se o »zabavnom i poučnom promišljanju« takvog uređenja, kakvo bi čovjeku, kao pojedincu i kao društvu, omogućilo živjeti dobrim i ispunjenim životom. Etimološki gledano, radi se o *u-toposu*, to jest, o (savršenom) nepostojećem mjestu, državi koja ne postoji, a koje iznosi najbolje zamišljeno društveno uređenje.

Ipak, razmišljajući o naravi utopije, posebno posredstvom riječi *utopija*, govorimo ne samo o mjestu koje ne postoji već i o dobrom mjestu – eutopiji (*eu-toposu*) te o lošem mjestu – distopiji (*dis-topos*), odnosno, izrođenom mjestu. Kad, dakle, govorimo o filozofiji sela kao utopijskoj misli potrebnoj čovjeku, govorimo upravo o eutopiji, o dobrom mjestu kao seoskoj idili, gdje čovjek živi u skladu sa svojom naravi osobe, u skladu s prirodom, užom i širom zajednicom te s Bogom. O kakvoj se seoskoj idili kao *eu-topiji* zapravo radi, izrazio je papa Franjo, govoreći o gajenju i življenju nade, njegovanju *zdrave utopije*, odnosno o Božjoj želji da »sanjamo poput njega i s njime, na svome putu itekako svjesni stvarnosti – da sanjamo drugačiji svijet« (Papa Franjo, 2017).

Filozofija sela kao utopijska ideja uzima, dakle, u obzir stvarnosti (sela), ali i idealnu, idiličnu sliku života na selu, želeći prikazati selo kao životni prostor naprosto nužan čovjeku i društvu za življenje dobrog i ispunjenog života.

1. Motrenje prirode i stupanje u odnos s njom

Hrvatska enciklopedija donosi sljedeće definicije sela: »1. prostor izvan grada, zemlja, polje; 2. naseobina, naselje, boravište (...) kao manja ljudska naseobina u kojoj pretežno žive poljoprivrednici. Rjeđe je naseljeno od grada, u njemu je obično manje stanovnika, a socijalni prostor nije kontinuirano organiziran. Ono se u statistici najčešće definira kao naselje s manje od 2 000 stanovnika. Ta granična veličina varira od države do države i može iznositi od 200 do 20 000 st. No, selo može imati i znatan broj stanovnika ako je u njemu više od 30% aktivnih stanovnika zaposleno u poljoprivredi« (*Hrvatska enciklopedija*). Među navedenim, za naše su promišljanje najrelevantnija dva navoda: da je selo prostor izvan grada te da se stanovnici sela uglavnom bave poljoprivredom. Te su dvije činjenice važne jer selo stavlja u poseban kontekst – u njemu obitava malo ljudi koji žive i rade okruženi prirodom te se bave obradom zemlje.

Američki autor, mislilac i pjesnik Wendel Berry, kaže da je u njegovo doba (sredinom 20. st.) »postojala pretpostavka da je život u velikom gradu *ono* iskustvo, suvremeno iskustvo, te da je život seoskih gradića, farmi, divljine, ne samo nevažan za naše doba, već da je zastario jer ga ne poznaju ili ga nisu uzeli u obzir oni ljudi koji su doista važni – urbani intelektualci« (Berry, 2018, 12). Problem u srži leži u tome što su urbani intelektualci, pa i gradsko stanovništvo, zaboravili kako doista izgleda život na selu, odnosno žive u određenim krivim predodžbama o selu.² K tome su, posljedično, odijeljeni od prvotnih stvari i zaokupljeni

¹ Papinska komisija Pravda i mir uzrok svojevrsnog upropaštavanja sela i poljoprivrede vidi u ekonomskoj misli koja »apsolutizira moć novca te usmjeravanja na industriju, proizvodnju i konzumiranje njezinih proizvoda u što kraćem roku« (Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, 2015, 23).

² »Pretpostavljeni težak život na malom seoskom gospodarstvu težak je jedino u glavama gradskih radnika čiji je posao uobičajeno toliko jednoličan i nezanimljiv da sve poslove zamišljaju istima, smatrajući svaki rad u sebi

drugotnim stvarima i pitanjima te nemaju neposredan odnos s uzrokom stvari, što je bit problema. Kako bi G. K. Chesterton rekao: »Ono što ne valja s čovjekom u suvremenom gradu jest njegovo nepoznavanje uzroka, zbog čega njime (...) previše dominiraju despoti i demagozi. On ne zna odakle stvari dolaze« (Chesterton, 2011, 115). Dodao bih da čovjek (hiper)urbanizirane civilizacije ne zna tko je on sâm, odakle je i kamo ide – ne poznaje uzroke, naravi i svrhu (*telos*) stvari.

No, život i rad na selu čovjeku pruža jedinstvenu mogućnost neposrednijeg upoznavanja s korijenjem i svrhom sviju stvari. Ciceron u *Katonu Starijem* kaže da seoski život »najviše dolikuje životu mudraca« (Ciceron, 1911, 35). Odnosno, u tom pogledu, čovjek se motreći prirodu upoznaje s podrijetlom stvari u tjelesnom i duhovnom smislu. To se ostvaruje na dvojak način: prvo, po naravi stvorenja, odnosno putem prirode koju je stvorio Bog; i, drugo, po samoj čovjekovoj naravi, koji je stvoren od tog svijeta i živi u tom i takvom svijetu.

U pogledu prvog načina, Toma Akvinski svijet razumijeva stvorenim od Boga iz čiste ljubavi, zbog ljubavi i stvorenja samoga. Sva su bića kao Božja stvorenja pokrenuta u bitku na način ljubljenoga, čime je njihov jedini pravi i istinski uzrok sama ljubav. Ona se pak kao Božja ljubav na jednostavan način daje svim stvorenjima jer nije svojstveno Bogu kao Stvaratelju stvarati za dobro samo jedne vrste ili ustezati svoju dobrotu ostalim bićima. Namjera je Božja u svojoj ljubavi i dobroti neograničena te ujedno i nesustezljiva, što bi značilo da je svojom stvaralačkom ljubavlju i dobrotom Bog usmjeren na sve što je stvorio i da je sve na svijetu obuhvaćeno njegovom stvaralačkom moći. Riječju, Bog je uzrok raznolikosti, sklada i uzajamnosti stvorenja te njihove dobrote, ljepote i plodnosti, što je posebno važno u našem kontekstu (Bolšec, 2015, 446).

Drugo, obraćajući našu pozornost na čovjeka, Izidor Seviljski, promišljajući o podrijetlu riječi čovjek (kao *homo*), kaže da ta riječ dolazi od riječi *humus*, odnosno od riječi *zemlja*, pri čemu se poziva na dva izvora – na *Knjigu Postanka* i na grčku riječ *anthropos*³. U prvom je slučaju čovjek stvoren od zemlje, od praha zemaljskog, a u drugom je *anthropos* onaj koji raste i koji motri, koji podiže svoj pogled sa zemlje razmatrajući uvis podrijetlo zemlje, što leži u samoj naravi čovjeka. Kako bi rekao engleski pisac i mislilac Joseph Pierce: »Animal grazes – man gazes.«⁴

Taj je odnos uzajaman, kako je natuknuto, te nam poručuje kakva je narav svijeta i čovjeka – a samim time i Božja narav. Papa Franjo u svojoj enciklici *Laudato si'* kaže da čovjek, posvećujući pozornost Bogu po stvorenjima, uči prepoznati vlastitu povezanost s njima: »Ja izražavam sebe izražavajući svijet; u svom nastojanju da odgonetnem svetost svijeta istražujem vlastitu svetost« (Papa Franjo, 2015, 68). Posljedice tog upoznavanja sebe, svijeta i Boga, kroz neposredan odnos življenja, opažanja/motrenja i rada, kao dobrog, lijepog, darovanog i stvorenog, čovjek će se, ako bude pomnjivo promišljao narav stvorenja, kaže Toma Akvinski, s jedne strane »oduševiti za pravednost«, a s druge će strane »steći duh nježnosti i blagosti« (STh, I, 103, 4).

Živeći i radeći u selu, čovjek, dakle, stupa u poseban i osobit duhovno-tjelesni odnos sa (stvorenim) svijetom koji mu priopćuje tko je čovjek, tko je priroda i, na koncu, tko je Bog. Na taj način *in-formiran* ili (s)uobličen čovjek upoznaje uzrok, narav i svrhu stvari, zbog čega,

takvim zlom da se pod svaku cijenu mora dokinuti« (Heseltine 2009, 30).

³ Izidor Seviljski, *Etimologiae. Liber XI*: »Homo dictus, quia ex humo est factus, sicut et in Genesi dicitur (2,7): 'Et creavit Deus hominem de humo terrae.' Abusive autem pronuntiat ex utraque substantia totus homo, id est ex societate animae et corporis. Nam proprie homo ab humo. 5 Graeci autem hominem ἄνθρωπον appellaverunt, eo quod sursum spectet sublevatus ab humo ad contemplationem artificis sui.«

⁴ Prevedeno na hrvatski: »Životinja pase, a čovjek motri.« Izreka je izrečena na videopredavanju *Leteće škole Hrvatskog chestertonijanskog kluba* 2. prosinca 2020. godine.

oduševljen pravednošću, blagošću i nježnošću, u zajedništvu sa stvorenjem, životinjama, biljkama i krajolikom, u tom duhu i izgrađuje vlastiti svijet te njime upravlja.⁵

2. Ljudski rad u i na *naturi*

Da bismo naznačili na koji način čovjek na selu upravlja »svojim svijetom« ili zavičajem te ga izgrađuje, obratit ćemo se ponovno Tomi Akvinskom. On koristi pojam *gubernatio*, »upravljanje«, želeći označiti vrstu i narav odnošenja čovjeka prema svijetu. Prije svega, *gubernatio* podrazumijeva spoznaju naravi stvorenja, a zatim njihovo podržavanje u naravi kakvom ju je Bog zamislio i stvorio. To znači da ih pod vidom svrhe i naravi treba »održati u dobru i voditi ih k dobru« (STh, I, 103, 4). Samim time to upravljanje, odnosno gospodarenje stvorenjem, znači ušćuvati ga u njegovom dobru i dobru općenito, kako je to Bog zamislio i stvorio, te ga privesti k njegovom odgovarajućem cilju, konačnom dobru koje je sam Bog. Time upotreba stvorenog svijeta doista postaje *cultura*, to jest, briga i skrb za *naturu* jer, kao što možemo vidjeti, kultiviranje kao čovjekova potreba za ostvarenjem svoje čovječnosti i izgradnjom prikladnog okoliša i okoline podrazumijeva upravo poznavanje naravi sebe i svijeta, a samim time i Boga (Bolšec, 2015, 452).

Nadalje, čovjek djeluje kao osoba, kako Ivan Pavao II. kaže u svojoj enciklici *Radom čovjek* br. 1, u cjelovitosti svoje čovječnosti: »Posebno je obilježje ljudskog rada njegovo ispunjavanje potrebe ljudske naravi te izražavanje čovjeka kao osobe, kao jedinstva duha i tijela.« U tom kontekstu, Akvinac posebno hvali manualni rad, rad ljudskih ruku, jer on: 1. priskrbuje hranu; 2. dokida dokoličarenje/lijenost; 3. obuzdava požudu, 4. potiče davanje milostinje (STh, II/II, 187, 3). Također, dok čovjek radi rukama, kaže Toma, on može »razmišljati o Bogu i slaviti ga« (STh, II/II, 187, 3).

Vidimo da ljudski rad ne samo da priskrbuje dobra već čovjeku pruža nekoliko mogućnosti: odvratiti se od grijeha, živjeti kreposno te iskusiti dokolicu, to jest trenutke za kontemplaciju. Na koncu, dobar se život sastoji upravo od toga – zadovoljenja čovjekovih duhovnih potreba, ali i tjelesnih – potrebe za hranom, odjećom, boravištem i radom (Speltz, 2014, 3).

Time čovjek, živeći u prirodi i obrađujući zemlju, stvara svoj doista ljudski okoliš i okolinu. On kultivira zemlju i ujedno iz pravih korijena i na pravih temeljima stvara kulturu, čime ostvaruje zapovijedi i ispunjava poziv urezan duboko u njegovu narav i narav samoga stvorenja. Pritom je odnos s prirodom u koji stupa osoban, uzajaman i oplemenjujući, a nikako razarajući ili otuđujući. Jer, u načelu i na kraju, naše je poslanje »voljeti stvorenje, čuvati ga i činiti plodnim, čak i pod cijenu znoja našega lica« (Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, 2015, 64).

3. Čovjek, obitelj, zajednica

Kultiviranje zemlje i upravljanje stvorenjem ima i praktične posljedice. Čovjek pomoću tog neposrednog odnosa s okolišem, ostvarujući svoju narav, spoznajući svoj krajolik i zavičaj, ujedno izgrađuje svoju užu i širu zajednicu – vlastitu obitelj i mjesto – ne samo na zdravim temeljima već i u duhu čuđenja, nježnosti i radosti. Chesterton je rekao da svako iskustvo

⁵ Sv. Bernard iz Clairvauxa u svom pismu CVI Henryju Murdachu piše da, ako želi dublje upoznati i iskusiti život u Gospodinu, ode u šumu jer će ga stabla i kamenje naučiti ono što nijedan učitelj ne može: »Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis, quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis.«

demantira tvrdnju da su seljaci »dosadni i zaostali divljaci koji pužu i pasu se na sve četiri noge poput zvjeradi poljskih. (...) Seljački plesovi su poput kraljevskih balova« jer diljem Europe »seljaci su proizveli tkanine i rukotvorine koje su s oduševljenjem otkrili umjetnici nakon što su ih dugo zanemarivali aristokrati« (Chesterton 2011, 101). Drugim riječima, ono što čovjek prepoznaje u prirodi i što kroz odnos s njome prima, on prelijeva u svoj praktičan život, pa život na selu, u najmanju ruku, ima dvije prednosti: »slobodu, to jest uzdržavanje pod vlastitom kontrolom; i kvalitetu, to jest uzdržavanje koje je u svakom pogledu, u obliku materijala, vremena, izbora i mjesta bolje«. ⁶

Još jedan američki mislilac, filozof Henry David Thoreau, u svom eseju o hodanju, kaže da je čovjek u prirodi svoj (Thoreau, 1862, 657). On upoznaje sebe i svijet, ali i gradi nešto svoje. U kontekstu filozofije sela kao utopijske misli, upravo to nešto svoje pruža čovjeku mogućnost izraziti sebe, graditi za svoje potrebe, ali i imati sredstvo obrane. Seljak je, naime, tijekom stoljeća bio definiran upravo svojom samodostatnošću, neovisnošću i sviješću o vrijednosti stvari. Tako Hilaire Belloc, anglofrancuski mislilac, komentirajući socijalni nauk Crkve u prvoj polovini 20. st., kaže da privatno vlasništvo ili, možemo reći, osobno vlasništvo, u punom smislu zapravo znači imanje, to jest konkretan komad zemlje na kojem je čovjek gospodar, upravitelj, skrbitelj. Trebamo ujedno naglasiti da su seljaci u tom pogledu konzervativni u pozitivnom smislu jer čuvaju ono što je čovjeku temeljno i bitno – riječju, važno. ⁷

Manifest ruralnog života, koji je 1939. godine objavilo američko Nacionalno katoličko vijeće seoskog života, pak ističe da je upravo imanje ili farma »prirodno stanište obitelji«, koja je temeljna jedinica i zajednica društva u kojem čovjek u najuzvišenijem smislu raste i spoznaje sebe. Razloga je toga nekoliko. Prije svega, »industrijsko društvo djeluje protiv obitelj i u prilog razvoda, rastave, privremenih i izvanbračnih zajednica; poljoprivredna društva obilježena su snagom, trajnošću i jedinstvom bračnog veza te razmjerno rijetkim rastavama«. Zatim, »oblikovanje krajobraza, uključujući i upotrebu drveća i cvijeća, seoskom domaćinstvu daje prikladno okruženje, čineći ga ugodnim i zadovoljavajućim prebivalištem«. I na koncu: »vlasništvo nad kućom s manjom količinom zemlje radnika bi, zapravo, učinila manje ovisnim o poslodavcu, dovodeći ga u prednost u pregovorima za bolju plaću« (Thoreau, 1862, 657). Oni, seljaci, naime »čuvaju običaje koji ne nestaju kao moda te umijeća manje prolazna od umjetničkih pokreta koji se ubrzo prestanu razvijati« (Chesterton, 2011, 101).

Dotični manifest, dakle, dodatno naglašava važnost sela za ljudski život – kako pojedinca, tako i obitelji kao temeljne zajednice društva. Prije svega, ono čovjeku »koji ima udio u zemlji pruža odlično uporište«, daje mu »osjećaj sigurnosti i stabilnosti koji jedino može pridonijeti boljitku njegove obitelji i zajednice«. Zatim, »zemljište u posjedu postepeno postaje svetište sjećanja koje služi povezivanju članova obitelji snažnim psihološkim vezovima«. I treće: »trajno vlasništvo nad zemljom, život na njoj te njezino obrađivanje poistovjećuje čovjeka sa seoskom zajednicom, čini ga zainteresiranim za nju i njezine bitne društvene ustanove te ga obvezuje na poslušnost zakonu, štiteći ga od nasrtaja pogubnih društvenih teorija« (National Catholic Rural Life Conference, 1939, 21).

⁶ Belloc, Hilaire (2009). *An Essay on the Restoration of Property*. Norfolk, VA: IHS Press, 62: »Seljak ne samo da jede ono što je sam uzgojio već jede s vlastitog stola, i to u probrane sate; i jede bolju hranu i proizvodi bolje piće.«

⁷ Usp. Belloc, 2009, 56: »*Obnova vlasništva* znači, i oduvijek je tijekom povijesti na gotovo svim mjestima i u svim vremenima prvenstveno značila, *obnova vlasništva u zemlji*.«

Ne samo da selo samim svojim okolišem i okolinom u načelu pruža lijek za otuđenje i sve druge boljetice suvremenih urbaniziranih mjesta, kako smo naveli na početku, već mu daje prikladan kontekst za potpuno, sveobuhvatno ostvarenje vlastite ljudskosti i osobnosti.

Na koncu, upravo se na takvom mjestu mogu najpotpunije ostvariti upute Tome Akvinskog za dobar i cjelovit život, iznesene u djelu *O kraljevstvu*. Naime, savršeno mjesto mora imati protok zdravog zraka, u smislu očuvanja tjelesnog života čovjeka i prirode; zatim izvor zdrave vode jer tjelesno zdravlje »najviše ovisi o onome što ljudi najčešće unose u sebe« te plodnu i kvalitetnu zemlju pogodnu za proizvodnju zdrave hrane, u čemu se ujedno očituje veće čovjekovo dostojanstvo ako se »obilje namirnica dobiva s vlastitog područja«. I zaključno: »ljudski život ne može dugo trajati bez užitka«, a mjesto je udobno ako se »prostire na širokoj ravnici, s izdašnim stablima, lijepa izgleda zbog blizine brda, krasnih šuma i natopljeno vodama«, što je svojevrsni začim ljudskom životu da bi se »duše ljudi obnovile« (Akvinski, 2005, 228). Možemo reći da je to zaokružena slika seoske idile kao utopijske misli potrebne čovjeku.

4. Religija i granice svijeta

Konačno, čovjek živeći i radeći na selu upoznaje pozitivne i negativne granice vlastite naravi i naravi svijeta. Spoznaje što može i što ne može; tko je on i tko nije; upoznaje ljepotu stvorenja i svoju nedostatnost, tjelesnu i duhovnu; na koncu, upoznaje i Stvoritelja cjelokupne stvarnosti. Život na selu i odnos s prirodom tako na poseban način potiče u čovjeku stvaranje triju stavova ili osjećaja: (po)štovanja, slavljenja i zahvalnosti. Zbog toga, što je vrhunac života na selu, u čovjeku i oko čovjeka nastaje okvir za prihvaćanje i stvaranje istinske religije, koja se očituje u povezanosti s Onostranim, s Temeljem cjelokupne stvarnosti.

Prepoznati naravi i ljepotu stvorenja svojevrsno je religiozno iskustvo. Čovjekovo prepoznavanje činjenice da je neko o njemu neovisno biće dobro i lijepo te prožeto vlastitom naravi, govori mu da on nije njegov stvoritelj. Sviđanje, čuđenje i divljenje, omogućuje čovjeku prepoznati stvorenja kao dar. Upravo sve prepoznato kao lijepo i dobro, uređeno, skladno i jedinstveno u stvorenjima vodi divljenju prema Bogu tako što je ljudska duša privučena ljubavlju Božjom, razdijeljenom u različita stvorenja. Primordijalno religiozno iskustvo rađa se gledanjem prirode u svojoj ljepoti, različitosti i komplementarnosti tako što se javljaju strah i poštovanje prema Bogu kao stvoritelju cijeloga svijeta. Svijet, kao cjelina i u svojim dijelovima, zadobiva tako sakramentalnu vrijednost, što znači da nas sviđanje, koje može prijeći u divljenje i čuđenje prirodi, usmjerava ka ljubavi prema njezinu autoru.

Konačno, stvorenje po sebi nikada ne odvraća od Boga. Ako bi se čovjek odvratio od Boga, to ne bi bilo zbog stvorenja, već zbog čovjekove grešnosti i mogućnosti njegova nerazumijevanja naravi stvari. Dapače, divota stvorenja trebala bi samo potaknuti ljude na ljubav prema Bogu jer ljubiti Boga ujedno znači spoznati ga, a na ovome svijetu ne spoznajemo tko je Bog u sebi, već samo kakav je po onome što se pokazuje po savršenstvu stvorenja. Toma Akvinski to zorno pokazuje upravo kroz svoju filozofiju i teologiju, naročito u svojim pet putova, koji su svojevrsan izričaj univerzalnog religijskog iskustva čovječanstva. Svi prepoznaju da je to (neki) Bog i samim time daju svoj prikladan odgovor, što je religija.⁸

⁸ Usp. Bolšec, 2015, 450-451: »Svaki put polazi od činjenice promatranja svijeta, onoga što se u njemu zbiva, od činjenice kretanja do stupnjeva savršenosti te vodi do iskonskoga začetnika. Tako se može navesti i šesti put, iz ljepote svijeta, iz jednostavne činjenice da se svijet kao takav, i baš takav kakav jest, sviđa čovjeku. Budući da se svijet čovjeku sviđa, u mogućnosti je čuditi se svijetu, a čuđenje nastaje kad ne poznaje uzrok. Tražeći uzrok ljepote, zaključuje da mora postojati iskonski izvor ljepote, odnosno iskonski oblikovatelj ljepote, a to je Bog.«

Zaključak

Filozofija sela kao utopijska misao potrebna je čovjeku da bi mu pružila okvir za ostvarenje i razvoj cjelovitog životnog nazora te načina življenja, koji u obzir uzima zbilju, njezine domete i granice, stvarajući ujedno ravnotežu u ljudskom životu i unutar samoga društva.

Danas, kada smo suočeni s ekološkom krizom i hiperurbanizacijom, kada živimo u antropocenu te kada je dihotomija selo/grad najviše izražena, kada se zbog utrke za profitom uništava bioraznolikost (Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, 2015, 34, 44), javlja se potreba upravo za zdravom utopijom, za nadom koja oduševljava za ono nešto više, za velikim snom o boljem ljudskom životu.

Grad i selo potrebni su jedno drugome i ne mogu jedno bez drugoga. Skup sela čini grad, a skup gradova čini državu. Bila je to općepoznata činjenica od Aristotela i Tome Akvinskoga do socijalnog nauka Crkve, distributista i Katoličkog agrarnog pokreta. Selo hrani grad, duhovno i tjelesno, i čini čovjeka čovječnijim. Bila bi pogrešna pretpostavka da su problemi sela i poljoprivrede u potpunosti ruralni jer »što se događa na farmi, ostavlja posljedice na grad i što se događa u gradu, ostavlja posljedice na farmu. Zupčanicu industrije ubrzo staju ako farmer ne može kupovati njezine proizvode jer ne uživa u pravednom udio nacionalnog dohotka. Seljenje mladih sa sela u gradove često donosi smanjenje plaća, povećanje redova za hranu i krcate slamove« (National Catholic Rural Life Conference, 1939, predgovor). Postoji tisuće različitih vezova koji vezuju grad i selo. Chesterton pak kaže da nam je »potrebna jedna klasa ljudi koja ne proizvodi da bi prodavala niti samo konzumira; potrebna je klasa ljudi koja proizvodi da bi konzumirala«. Ta bi klasa ljudi u našoj zajednici bila, kako kaže Chesterton, »jezgra ne samo jednostavnosti već i cjelovitosti« (Chesterton 2011, 117). Država kao zajednica ne može živjeti samo od seljaštva niti svi moraju postati seljaci. No, potrebna je jedna takva zajednica, takva klasa ljudi koji poznaju uzrok, narav i svrhu stvari, koja se vraća selu, stječe privatno/osobno vlasništvo jer ono »donosi ekonomsku slobodu te vlast nad svime što upravlja našim životima« (D'Allens, Leclair, 2016, 112); a koja je uključena u svekoliku (poliedričnu) zajednicu, kako je zamišlja papa Franjo u apostolskoj pobudnici *Radost evanđelja* (br. 236).

Zaključno, filozofija sela kao zdrava utopijska misao potrebna čovjeku i društvu, kao nada i veliki Božji san za bolji život čovjeka, nužna je čovjeku i društvu zbog najmanje četiriju razloga: prvo, čovjeka postavlja u neposredan odnos s prirodom; drugo, pruža mu polazište za upoznavanje svijeta i ostvarenje vlastite naravi; treće, postavlja temelje za čovječno društvo te izgrađivanje uže i šire zajednice; i, četvrto, stvara okvir za zahvalnost, štovanje i slavljenje kao ishodište istinske religije. To je, usudim se reći, način života koji najviše progovara ljudskoj naravi i koji čovjeka, u biti, najviše i privlači⁹ – a gubitkom takvog načina života, na neki način, nestaje i sam čovjek.

⁹ »Novoseljaci su napustili urbani svijet, njegovu užurbanost, neprirodnost, da bi drugdje potražili smisao svoga postojanja. U temelju njihovog obraćenja očito se nalazi goruća želja za prirodom, potraga za boljitkom na selu, htijenje zblizavanja sa svojom obitelji, ali također daju, svaki put, kritiku sadašnjega svijeta« (D'Allens, Leclair, 2016, 91–92).

Literatura

- Akvinski, Toma. *Summa Contra Gentiles*. URL: <https://www.corpusthomaticum.org/scg3111.html> (18. 11. 2021.)
- Akvinski, Toma (2005). *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus.
- Akvinski, Toma. *Summa Theologiae*. URL: <https://www.corpusthomaticum.org/sth1103.html> (18. 11. 2021.)
- Anon. *Selo*. U: *Hrvatska enciklopedija*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža. URL: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=55307> (18. 11. 2021.)
- Belloc, Hilaire (2009). *An Essay on the Restoration of Property*. Norfolk, VA: IHS Press.
- Bernard iz Clairvauxa. *Epistola CVI*. URL: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/d53.htm> (18. 11. 2021.)
- Berry, Wendell (2018). *The World-Ending Fire: The Essential Wendell Berry*. Berkeley, CA: Counterpoint.
- Bolšec, Nikola (2015). Filozofija ekologije Tome Akvinskoga kao valjana duhovnost. *Obnovljeni život*, 70(4), 443-456.
- Chesterton, Gilbert Keith (2011). *Outline of Sanity*. Norfolk, VA: IHS Press.
- Ciceron, Marko Tulije (1911). *Katon Stariji ili o starosti*. Zagreb: Tisak i naklada Knjižare L. Hartmana (St. Kugli).
- D'Allens, Gaspard; Leclair, Lucile (2016). *Les néo-paysans*. Paris: Éditions du Seuil/Reporterre.
- Heseltine, C. G. (2009). *Town to Country. A Guide for Townsman Who Seek a Living on the Land*. Hartford, CT: Catholic Authors Press.
- Hösle, Vittorio (1996). *Filozofija ekološke krize*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Majdak, Tugomir (ur.) (2022.) *Godišnje izvješće o stanju poljoprivrede u 2021. godini*. Zagreb: Ministarstvo poljoprivrede, Uprava za poljoprivrednu politiku, EU i međunarodnu suradnju. URL: https://poljoprivreda.gov.hr/UserDocsImages/dokumenti/poljoprivredna_politika/zeleno_izvjesce/2122022ZelenoIzvjesce_2021.pdf (9. 3. 2023.)
- National Catholic Rural Life Conference (1939). *Manifesto on Rural Life*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company. URL: <https://www.ewtn.com/catholicism/library/manifesto-on-rural-life-10460> (18. 11. 2021.)
- Nutting, Willis D. (2003). The Better Life. U: Richard Williamson (ur.), *The Rural Solution. Modern Catholic Voices on Going »Back to the Land«* (str. 49-59). County Langford: The Traditionalist Press.
- Papa Franjo (2013). *Evangelii gaudium - Radost evanđelja. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Papa Franjo (2015). *Laudato si'.* Enciklika o brizi za zajednički dom. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

- Papa Franjo (2017). *Opća audijencija*. 30. kolovoza 2017. URL:
http://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170830_udienza-generale.html (4. 6. 2021.)
- Papa Ivan Pavao II. (1991). *Laborem exercens - Radom čovjek. Enciklika vrhovnog svećenika Ivana Pavla II. o ljudskom radu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace (2015). *Terra e Cibo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Seviljski, Izidor. *Etymologiarum sive Originum*. URL:
https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Isidore/11*.html (18. 11. 2021.)
- Speltz, George H. (2014). *The Importance of Rural Life according to the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Middletown, DE: St. Pius X. Press.
- Thoreau, Henry David (1862). Walking. *The Atlantic Monthly*, 56(9), 657-674. URL:
<https://www.walden.org/wp-content/uploads/2016/03/Walking-1.pdf> (18. 11. 2021.)



Odilon-Gbènoukpo Singbo
Catholic University of Croatia
odilon.singbo@unicath.hr

Ubuntu or Everything Is Connected **African Anthropological Humus for a Fertile Global Ecology**

Abstract

The content of Pope Francis' encyclical *Laudato Si'*, which united not only Church circles around the impending threat of climate change but also people of all sociopolitical strata, clearly testifies to ecological issues as fundamental anthropological issues. In this sense, every culture and every person becomes an active protagonist and participant in the process of preventing the dangers. In the encyclical, concepts can be found that emphasize not only the need for joint action but also explicitly and repeatedly stress how every local act resonates and affects the whole, that is, the entire planet. Therefore, it can be said that everything is truly interconnected—for better or for worse. African wisdom has a special term for this concept of inextricable interconnectedness: *ubuntu*. In the context of ecology, this concept starts from the fundamental cause of the ecological crisis—man. *Ubuntu* simply means *I am because you exist; I am because you are you*. *Ubuntu* is the belief and faith in the unique and universal interconnectedness of the human species. This awareness dictates some social behaviors that affect not only the well-being of people but also of the environment. It is precisely for this reason that such wisdom enters the logic of global bioethics and can be synonymous with the promotion of singular health, although not in the spirit of biocentrism but rather in the responsible positioning of man in the created and God-given world. In connection with the pandemic and all the events around it, *ubuntu* clearly demonstrates that no one can save himself by himself and that we can only »save« the world as responsible co-creators and collaborators with each other, and all of us together with God. A prerequisite for the continuation and preservation of God's work of creation is an awareness of our shared concern for our humanity as the foundation and starting point that requires synergetic and responsible behavior toward other creatures—animal and plant. Every nation and every individual has something to offer to this shared awareness and concern. In this sense, *ubuntu* becomes African wisdom with a universal ecological dimension.

Keywords: *Ubuntu*, One Health, global bioethics, responsible action, intercultural approach

1. *Ubuntu*—Various interpretations of African Wisdom

The term *ubuntu* comes from the Nguni languages spoken in southern Africa (Xhosa, Zulu, Ndebele, Swati, etc.). More than a theoretical reality, *ubuntu* is a moral, social, political, and wise principle that regulates both the life of the individual and that of the community, in order to promote the harmonious functioning of the society as a whole. It is a living network of relationships and, in this sense, often experienced as a philosophy that is taught and lived, or as

a virtue that is possessed and, as such, represents an expression of courage, compassion, concern and, particularly, connection with others and the environment. According to the Anglican archbishop Desmond Tutu, one of the main proponents of this philosophy and Nobel Peace Prize laureate, *ubuntu* is »one of Africa's greatest gifts to the world«, although a »gift with which, unfortunately, not many in the world are familiar« (Ngomane, 2019, 8). The fundamental meaning and spirit of *ubuntu* are encountered in different forms in various African cultures, but its key significance can be summarized as follows: »Individuals are nothing without other human beings« (Ngomane, 2019, 13) or »I am what I am because we are all interconnected« (Ngomane, 2019, 22; Tellingner, 2013, 7). Actually, »a person is a person through other persons, persons, that my humanity is caught up, is inextricably bound up, in yours« (Ngomane, 2019, 8). In other words, the fundamental determinant for shaping our personality necessarily goes through others to the extent that all of us are held by the single thread known as our humanity. In this humanity, especially in its originality, are woven all the noble acts that unite us as one. Each of our acts, expressions of our thoughts, and even our silence or indifference necessarily and (in)directly affect others. A person's every step, move or deed can have immeasurable value or consequence. It is possible to speak about a type of circular ethics and philosophy emphasizing the fertile anthropological humus, to which African cultures can not only contribute to solving the ecological crisis but also other types of crisis rooted in false anthropology or a biocentric and exclusive vision of reality. *Ubuntu* is, therefore, a virtue that helps every person see each interaction with others as an opportunity to foster a more positive environment.

Understood as such, *ubuntu* becomes a philosophical foundation, the anthropological vision of which can be applied in a variety of contexts and circumstances. In this concept, some authors see an opportunity for Contributionism, that is, an opportunity for everyone living according to this principle to make a personal contribution to the war against various forms of slavery. For Mihael Tellingner (2013), *ubuntu* is a plan for the flourishing of humankind, that is, a means for exposing global banking fraud. While the banking system often defined as the relationship of enslavement to money through rule by a handful of people over the majority, is a source of evil, *ubuntu* becomes a virtue that leads from the slavery of divisions among people to a society of unity and harmony. The goal of such a utopian vision is liberation from social, financial, and multinational corporate enslavement, and promotes new structures that will value human life and all creation because »if it's not good for everyone, it's not good at all«. According to the author, the global situation is not good at all, owing to the greedy control of capitalism, industrialization, and modernization (Tellingner, 2013).¹ Such control is a source of division, owing to which »we have become separated from our sustaining mother Earth. This human division is in direct conflict with the laws of nature and the resonance of unity consciousness that seems to be the foundation for all of creation« (Tellingner, 2013, 2). The way out of such a state of disunity is thus found in *ubuntu* as »the natural order of things in total harmony with nature, our planet, and all of creation« (Tellingner, 2013, 4). In the Luba language, a national language in the Democratic Republic of the Congo, *ubuntu* or *bumuntu* expresses how individuals exist in a sociocultural environment, that is, the manner in which they manifest their humanity and concern for others.

In the languages of Weme, Fon and Gun, spoken in the country of Benin, *ubuntu* is expressed by the term *gbenonkpo*, which alludes to convergent and synergistic voices that create harmony with others and nature, promising a better common future. In this regard, a proverb in

¹ Although I am not in complete agreement with some of the solutions provided by the author, such as the removal of money from the social system, it should be said that the author is neither opposed to modernization as such nor does he promote a return to the Stone Age, but that he is attempting to expose the sources of the problem, while many segments of his proposals are far from feasible.

the Webe language states: »From a three-stone hearth, no pot can fall.« Here the pot represents a human life supported by three stones: God, community, and nature. Such a person enjoys the affection of all and, therefore, his/her life can be in harmony with all. Some sociopolitical figures have become the embodiment of *ubuntu* philosophy. In connection with Nelson Mandela or Desmond Tutu, this philosophy emphasizes humanity and brotherhood. In other words, it highlights an ideal society, in contrast not only to segregation but also victimization during apartheid, and the desire to be a source of national reconciliation.²

Although *ubuntu* sometimes sounds like an illusion, it should be noted that in every culture, humankind is sufficiently aware of the dangers it has led itself into due to selfishness. This is what St. Augustine called *homo curvatus in se*, or a person who admires himself, looks at himself, and becomes the central actor on the stage of events. In this way, he slips into a destructive anthropocentrism reinforced by various interests to which he ascribes more importance than to the lives of other beings, human, animal, or plant. The basis for overcoming the ecological crisis is an anthropological shift that we encounter in the philosophy of *ubuntu*, which promotes an interactive and ennobling dynamic, in the awareness that individuals exist and survive if they understand their liberating dependence on others and on the Creator. Such interactional philosophy finds its western rationale and meaning in what Pope Francis considers the interconnectedness of all beings, but also in the paradigm known as One Health, which I shall explain in more detail.

2. All Are Connected or Ubuntu according to Pope Francis

Albert Schweitzer (1875–1965) summarized the concept we are attempting to explain herein. According to Schweitzer (Pessini, 2018, 5), »when man learns to respect even the smallest being of creation, whether animal or vegetable, nobody has to teach him to love his fellow man. [...] The tragedy of life is what dies in a man while he lives«. To emphasize the depth of this human tragedy as well as the situation mankind finds itself in and the importance of understanding the interaction of all beings, Pope Francis (2015) has noted on several occasions that everything is connected and, therefore, a new logic of living and dealing with the Earth is needed. The Pope starts from fratricide, in the case of Cain and Abel, emphasizing the importance and duty of having a correct attitude toward others. As the Pope stated, »[t]hese ancient stories, full of symbolism, bear witness to a conviction which we today share, that everything is interconnected, and that genuine care for our own lives and our relationships with nature is inseparable from fraternity, justice and faithfulness to others« (LS, 70). Already here, we see the connection between the fraternity present in the aforementioned African philosophy and spirituality (Battle, 1997), which occurs in various cultures precisely in the spirit of concern and engagement for the other.

The second context in which Pope Francis points out this connection can be found in an emphasis on the correlation, that is, the fruits of fraternal communion that necessarily also include communion with animals to a certain extent. The war against the trafficking of animals facing extinction is meaningless if it is imbued with indifference toward human trafficking and concern for the poor. This is a three-fold and gradated dimension of community: »Everything is connected. Concern for the environment thus needs to be joined to a sincere love for our

² For more on this, see Battle, Michael J. (1997). *Reconciliation: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu*. Cleveland: The Pilgrim Press, 11–53.

fellow human beings and an unwavering commitment to resolving the problems of society (LS, 91).

The third level that shows this interaction is the attitude toward other creatures, which, if it turns out to be cruel and abusive, leads to reductionism and thereby is an affront to the very work of creation. First of all, it is about the relationship with other creatures—plants and others: »Everything is related, and we human beings are united as brothers and sisters on a wonderful pilgrimage, woven together by the love God has for each of his creatures and which also unites us in fond affection with brother sun, sister moon, brother river and mother earth« (LS, 92), and all that are on it. Thus, we see how Pope Francis, in the spirit of the spirituality of St. Francis of Assisi, explains the interaction of all beings, starting from man's relation to others, from his attitude toward others, his attitude toward animals, and his attitude toward other creatures. This is a universal community that excludes no one or nothing but creates a graded level of interconnectedness, without which man cannot survive, falling into destructive anthropocentrism. Man's survival, therefore, passes through responsible awareness of his collaborative vocation in the work of creation. Without this collaboration, nature itself rebels (Pope John Paul II, 1991). Therefore, the Pope's view paves the way for the possibility of achieving a truly comprehensive ecology.

This paradigm that seeks to achieve a comprehensive ecology is revolutionary because it starts from the Trinitarian and correlative dynamics among the divine Persons and sees a type of mimesis of creation. Such mimesis is self-evident precisely because man has been created in the image of God but also because of the creation of other creatures according to the divine relational model. According to Pope Francis, »the divine Persons are subsistent relations, and the world, created according to the divine model, is a web of relationships. Creatures tend towards God, and in turn it is proper to every living being to tend towards other things, so that throughout the universe we can find any number of constant and secretly interwoven relationships. [...] Everything is interconnected, and this invites us to develop a spirituality of that global solidarity which flows from the mystery of the Trinity« (LS, 240). In other words, as the mystery of the Most Holy Trinity is unfathomable, and yet real, the mystery of the intertwined relationships among creatures is also unfathomable and real, to the extent that every irresponsible encroachment into these relationships invariably sets off rebellion and disturbance of the created world. Accordingly, creation is nothing other than a transition, an overflow from the fullness of being, which is in God, to the survival of individual beings. That is why a universal communion prevails among the created things of the world. In one God the Creator, the created is one (Parlov, 2019). The relation of the Holy Trinity is, therefore, reflected in its creation. The human species is not a set of isolated atoms that would choose with whom it would or would not maintain relationships. It is essentially a community of interactive people who nurture a responsible relationship with the rest of creation. Before a person chooses to live solidarity as a value and live the truth woven into the account of creation, he/she is called to agree to the factual interdependence that permeates God's work of creation.

3. When a Pandemic Brings Forth the Interactional Dimension of All of Creation

3.1. From »Stay at home!« to »Stay responsible!«

With the development of modern technologies, the individual acquires a sense of omnipotence and feels entitled to use these technologies to achieve a particular good. Therefore, the law must

correspond to his wishes. His rights are as important as the common good, which must be safeguarded. However, the impression is that the common good is regularly considered to be the most important, which is actually the set of all personal and particular desires understood or recognized as important for the freedom of the individual. Therefore, to speak about the common good is increasingly identified with the individual and his/her individualistic desires, while the common good *per se* makes sense insofar as these desires correspond to the desires that are generally in the domain of boundless autonomy. Paradoxically, COVID-19 made it loud and clear that public, or community health, and not the health of the isolated individual, is a key and essential common good (Magnin, 2020). Consequently, the health of the individual depends not only upon medical technologies but also on his behavior in society, as well as upon his relationship with others within the society. Here, the society does not refer to a specific village, city or state but encompasses the global level. The ubiquitous directive known as »Stay home!« served as the best way to indirectly provide healthcare to each other and to the society in general. The relaxation of measures in turn requires another pattern of behavior that demands responsibility toward one another, so that from »Stay home!« we have switched to »Stay responsible!« The power of technology, upon which we often rely to exercise our health rights, continues to be important, albeit insufficient. The power of the invisible virus clearly shows the untenability and weakness of technological »omnipotence«. The new ethical horizon has become, therefore, our ability to grasp the issues of community, solidarity, and fraternity properly, together with all living beings and other creatures.

The questions are what kind of solidarity, what kind of technology, what kind of medicine and what kind of Earth do we want for ourselves and other generations. Concern for a human being also includes concern about everything (visible and invisible) that fulfills him. Therefore, in addition to interactions among medicine, technology, and the economy, it is also necessary to take the psychological and spiritual dimensions into account, as well as the obligation to deal correctly with nature, which, as demonstrated by epigenetics, affects man, and is affected by man. All these interactional dimensions have acquired the international dimension of globalization owing to the pandemic, which clearly demonstrates the urgent ecological issues that Pope Francis began speaking about before the pandemic.

3.2. The Co-Evolutionary Dimension of All Beings

The pandemic has shown that the human species does not act in isolation, no matter how much it may seem to do so. The human species is always co-evolving with other species, beginning from the various viruses and bacteria that come to us from nature or animals. A significant disturbance in this ecosystem creates turmoil, not only among other species but in man himself, in the sense of a reaction to a virus or bacteria. The cause therefore, however, is to be found in the increasingly accelerated process of deforestation that gives rise to new pathogenic agents that previously only affected wild animals. Together with nature, we are creating new ecosystems, including microorganisms, that directly impact our health, and impose a new dynamic of co-evolution. It is evident that everything is connected, that the human species is closely associated with the cosmos and with other creatures. Scientific technology makes it possible to produce »pieces« of artificial living beings and control matter, in order to design life in a better way. Such possibilities have created the illusion that man can transcend nature, that is, function without it or even against it. The pandemic is a reminder that this is a deadly illusion. The impact upon nature and the process of globalization are clearly intertwined due to air traffic and tourism, which permit the extensive spreading of various contents. Thus, a virus said to have originated from shellfish and bats cannot only travel the entire planet but can also

mutate easily and rapidly through transmission to humans, demonstrating symbiosis (in this case negative) in the human body and interaction with other creatures with which man is co-evolving. We are associated with bacteria in various ways, which necessitates a responsible understanding of our relationships with various ecosystems. The health crisis is actually based upon the ecological crisis, reminding us that environmental ecology, social ecology, and human ecology are closely linked. Nature, various forms of matter, other species and territories are not primarily resources to be managed as »masters and possessors of nature« (Descartes) but are rather allies in the struggle for survival.

This crisis has revealed man's ontological vulnerability, which cannot be fully resolved by science and technology which aspire to be free of all biological determinism and shortcomings. Therefore, in order to free ourselves from the temptations of arrogance, conceit, and self-sufficiency or a sense of omnipotence, it is necessary to reflect individually and collectively on the society in which we want to live (Pelluchon, 2020). The ecological and health crises are manifestations of a deeper crisis, that is, the anthropological crisis rooted in the »technocratic paradigm« (LS, 106-114), which gives man an illusionary sense of omnipotence. In short, there are no separate crises: »We are faced not with two separate crises, one environmental and the other social, but rather with one complex crisis, which is both social and environmental« (LS, 139). The imbalance among economic development, social relationships, cultural values, and spiritual values is the anthropological source of the ecological crisis.

4. One Health as a Scientific and Political Approach to Achieving a Comprehensive Ecology

4.1. Global Bioethics as a Starting Point

From the perspective of Van Rensselaer Potter, one of the coiners of the neologism bioethics, the discipline of bioethics as a separate scientific field is not merely the ethics of biology or biomedicine. Bioethics encompasses all ethical issues related to living beings, human, and other. Its areas of interest include the ethics of the biosphere, both ecological and medical, because ecological crises are at the root of many health crises. The connection between health and the environment prompts a reflection on socioeconomic problems, which are increasing. Therefore, global bioethics in the context of the ecological crisis takes account of our interaction and the globalization process on the political, economic, legal, digital, ecological, and anthropological levels. Global bioethics is, therefore, a meeting point for various disciplines seeking effective solutions to various crises. In such bioethics, man knows that ecology is first and foremost the awareness that there are limits to our interventions in nature to restore equilibrium among all beings.

The issue of global bioethics is a key starting point that opens perspectives for fruitful collaboration in crisis solving. Indeed, Potter's (1988) ideas on global bioethics are clearly reflected in the principles of the *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights* (October 19, 2005) on the rights to protection and healthcare, the biosphere, future generations, research on vulnerable beings, social justice, etc. (Ten Have, 2018). Some of the characteristics of such bioethics as key principles that enter the spirit of *ubuntu* as a call to healthy interaction, in the spirit of the Pope's »everything is connected«, and in the spirit of One Health, shall be discussed later. The first characteristic is »focus on the future«, with the goal of avoiding looming catastrophes. It is important to develop positive visions of the future for the long-term »survival of humanity«. In our opinion, such characteristics call for intercultural cooperation to

which every nation can contribute with its science, but also its ancient wisdom, to the realization of such a view of the future. While the first characteristic bears the label of interculturality, the second emphasizes interdisciplinarity. Indeed, the problems of humanity cannot be addressed with a one-dimensional attitude that is often devoid of faith and ethics, thereby reducing reality to a performance dimension while failing to acknowledge the fundamental relationship between man and the reality of (his) nature. The problems of humankind are multidimensional and, therefore, their solution requires dialogue among various insights and disciplines, such as the natural, social, and humanistic sciences. The third characteristic returns us to what is clearly articulated in *Laudato Si'*, which is that human beings are part of nature—the environment. Human beings are part of the ecosystem: land, water, plants, and animals. This fact calls for responsible action toward them. These characteristics clearly describe the significance of Potter's (1971) classical definition of bioethics: »bioethics – bridge to the future«. In this case, this bridge is not headed toward some uncertain future but rather links various disciplines and cultures to preserve our common home. Therefore, we may speak about a bridge between the present and the future because bioethics deals with ethical challenges for the »survival« of humankind, and then the bridge between the sciences and various human values, because bioethics connects biological insights with the insights of human value systems: a bridge between nature and culture, by which bioethics indicates the responsibility and obligation to include the philosophies of all cultures, such as *ubuntu* philosophy. In this way, scientific knowledge about biological responsibilities is connected to human nature, with the objective of the preservation of cultural evolution and progress. In the end, we have a bridge between people and nature, the environment, by which bioethics clearly emphasizes man's close connection with his environment, not as a dead atmosphere but as a living and complex organism (Pessini, 2018). This is precisely what the new paradigm of global bioethics known as One Health highlights.

4.2. The Transdisciplinary Approach to the Principle of One Health

As previously noted, it is neither possible nor tenable to view the many and varied crises affecting the world separately. Proof of this is the current health crisis caused by the COVID-19 pandemic, which in a very short time has worsened and intensified the ecological crisis. Many such examples demonstrate the distinct connection among humans, animals, plants, and the environment. One of these is a case of lead poisoning in northern Nigeria (Edwards et al., 2017). This is an area where people coexist in close proximity with animals. The residents noted a marked increase in the number of ducks dying. After some time, the number of children dying increased, which worried the local healthcare community. It was determined that the death of the ducks was an early sign of environmental contamination (water, food) with lead. Therefore, it is both untenable and unsuccessful to view a particular health crisis as merely a public health problem affecting humans. Instead, it is essential to develop models, concepts, approaches, and paradigms that deal with health in its multidisciplinary dimensions, taking the relationships among humans, animals, plants, and their common environment into account. This is precisely the aim of the One Health paradigm, which is not some new holistic approach to health, since the concept of One Health has developed throughout history, particularly during the twentieth century. This concept represents a »collaborative, multisectoral and transdisciplinary approach—working at the local, regional, national and global levels—to achieve optimal health and well-being outcomes, recognizing the interconnections between people, animals, plants,

and their shared environment«.³ As utopian as that sounds, there is a core goal: one world—one health.

The One Health paradigm deals with three areas of interactivity: antimicrobial resistance, the battle against zoonoses (diseases transmitted from animals to people and vice versa, which have been increasing), and food safety as an ecological issue (Magnin, 2020). If all these areas are not in a healthy symbiosis, there may be significant climate change, which in turn impacts human health. Here, climate changes should be understood as statistically significant changes in average conditions or climate variability that last for decades or longer.⁴ Such changes not only affect the melting of glaciers but also the relationship between people and animals. There are also visible changes in the environment due to imbalances in the development and reproduction of certain species. One example is the reproduction of mosquitoes, which increases when the temperature rises. The World Health Organization states that even a small rise in temperature by 2–3 °C could increase the number of people at risk of malaria by several hundred million, as it would prolong the malaria season in some parts of the world (McMichael et al., 2003). In addition to an increase in vector-borne diseases, such as malaria, climate and ecological changes also impact biodiversity. Deforestation is an example of human intervention that causes environmental problems on several levels. For example, there is a reduction in the snake population, resulting in an increased number of mice that can transmit dangerous diseases to man.

The health crisis caused by the pandemic has exhibited an ecological dimension from the very beginning. There are photographs in the media of discarded medical masks swarming beaches and coasts, as well as the sea bottom, resulting in animal injury or death. This is another example of the connection between humanity and the rest of the created world. However, the pandemic has also led to several, unfortunately short-lived, positive changes in the environment. Namely, »due to movement restriction and a significant slowdown of social and economic activities, air quality has improved in many cities with a reduction in water pollution in different parts of the world« (Rume and Islam, 2020). An indicator of the positive changes resulting from lockdowns is the return of some wild animals to certain habitats, again demonstrating that it is untenable and impossible to view crises separately and solve them individually, without the multidisciplinary cooperation of human medicine, veterinary medicine, environmentalists and agronomists, as well as philosophers, bioethicists and theologians.

The One Health paradigm considers the relationship among people, animals, plants and the environment, providing many benefits, ranging from disease prevention to economic relief, especially during the COVID-19 pandemic. Nevertheless, a critical attitude is necessary to avoid the danger of biocentrism, with the aim of moving away from an anthropocentric approach to public health and ecological crisis.

5. The Return to *Ubuntu*: the Power of Smallness in the Process of Saving the Planet

A misunderstanding of man's role as a co-creator and collaborator in the work of creation has brought us to a crossroads, that is, to a huge crisis, such that may initially discourage and

³ More about this topic on the web page *One Health Commission. What is One Health?*: https://www.onehealthcommission.org/en/why_one_health/what_is_one_health/

⁴ More about this topic on the web page *The Croatian Meteorological and Hydrological Service. Climate and Climate Change*: https://meteo.hr/klima.php?section=klima_modeli¶m=klima_promjene

dissuade us from attempting any solution whatsoever. Before the magnitude of the challenge, a dogma of inevitability could be created, as if nothing could be remedied. To counter such mentality, Pope Francis' encyclical serves as a guide for understanding the key role of the individual, wherever he finds himself. Indeed, the sense of powerlessness leaves the impression that our local activities have no planetary repercussions, or that our local attempts to find solutions are insignificant and meaningless. Thus, the power of small gestures that lead to a global solution is forgotten, as is the power of the small anthropocentric gestures that led to the global crisis. In this sense, the philosophy of *ubuntu* represents a foundation and encouraging expression that leads to a lifestyle change, first of all at the personal level. According to *ubuntu*, »if you think you're too small to make a difference, you haven't spent the night with a mosquito« (Ngomane, 2019, 196). Herein lies the spiritual obligation of a collaborator with God, in the work entrusted to him. The Earth is a gift but also an obligation. While not burdensome, it is an obligation that opens man's eyes to other creatures and establishes community and the need for others, because everyone is important, and everyone can play a key role.

Furthermore, this community manifests all the beauty of global fraternity, which Pope Francis (2020) mentions in *Fratelli Tutti*, as well as the need to establish cooperation among various scientific branches according to the principle of One Health. No scientific discipline can encompass the whole truth, just as no person can encompass all knowledge: »Knowledge is like a baobab tree, a man's arms cannot encompass it« (African proverb). In every culture, there is an awareness of the need for unity and cooperation, without which there is no way out from crises. Although it may sound somewhat illusionary, according to Tellingner (2013, 113) »[t]he UBUNTU model restores this harmonious balance between the people and the land, providing abundance for all, because it is an environment which allows its people to all contribute their natural talents and acquired skills to the greater benefit of everyone in the community«, while the primary and essential community is precisely all of creation, as reflected in smaller communities.

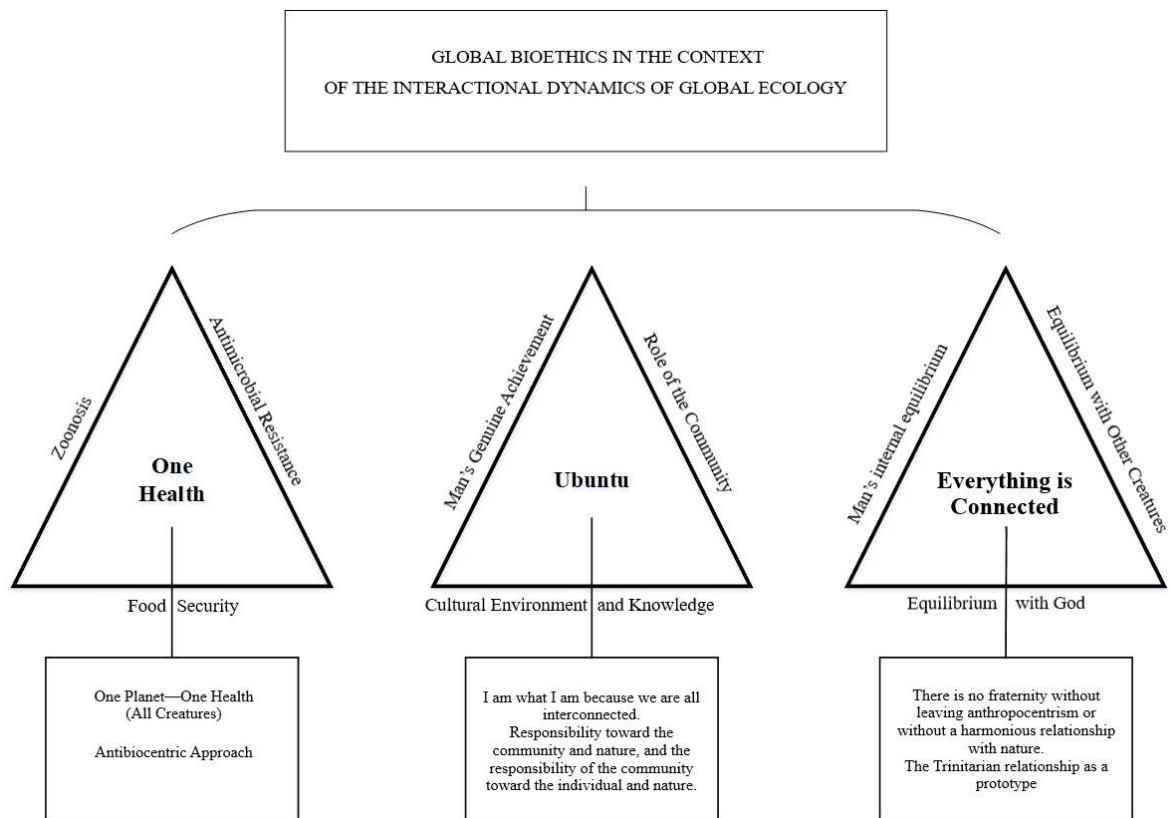
These reflections on the *ubuntu* model in the context of the ecological crisis are actually an attempt to link the same perceptions of reality in various cultures. This reality is the Earth's cry for unity and the health of everyone. »Everything is connected«, »One Health«, »Global Bioethics«, and »*ubuntu*« are only different names for the same reality, which calls for change in the created divisions that disrupt harmony among different species.

In Lieu of a Conclusion

This has been an attempt to point out three essential areas if we want to move away from the theoretical thematizing of the ecological crisis and offer specific models for overcoming it. Global bioethics is by all accounts a field that could encompass not only scientific interdisciplinarity but also interculturality. Any attempt to resolve the ecological crisis without taking the cultural identity and mentality of each nation into account would be ineffective and perceived as an intrusion. The following chart (figure 1) presents key guidelines for a comprehensive ecology, with a variety of interactive dynamics for achieving internal, social, scientific, spiritual, cultural, and natural equilibrium.

Figure 1

Global bioethics in the context of the interactional dynamics of global ecology



Bibliography

Battle, Michael J. (1997). *Reconciliation: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu*. Cleveland: The Pilgrim Press.

Edwards, Joshua R.; Fossum, Theresa W.; Nichols, Karen J.; Noah, Donald L.; Tarpley, Raymond J.; Prozialeck, Walter C. (2017). One Health: Children, Waterfowl, and Lead Exposure in Northwestern Nigeria. *The Journal of the American Osteopathic Association*, 117(6), 370-376.

Magnin, Thierry (2020). Une pandémie qui invite à penser la bioéthique dans le cadre d'une écologie intégrale. In : Emmanuel Hirsch (ed.), *Pandémie 2020. Ethique, société, politique* (pp. 820-827). Paris: Les Éditions du Cerf.

McMichael, Anthony; Campbell-Lendrum, Diarmid H.; Corvalán, Carlos F.; Ebi, Kristie L.; Githelo, Andrew; Scheraga, Joel D.; Woodward, Alistair (2003). *Climate Change and Human Health: Risks and Responses*. Geneva: World Health Organization.

Ngomane, Mungi (2019). *Everyday Ubuntu: Living Better Together the African Way*. London: Bantam Press.

- One Health Commission (n.d.). *What is One Health?* Retrieved June 4, 2021, from https://www.onehealthcommission.org/en/why_one_health/what_is_one_health/
- Parlov, Mladen (2019). Nacrt ekološke duhovnosti prema enciklici Laudato si' pape Franje. *Crkva u svijetu*, 54(3), 397-412.
- Pelluchon, Corine (2020). *L'épidémie doit nous conduire à habiter autrement le monde. Le monde*, March 23. Retrieved June 5, 2021, from https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/23/coronavirus-l-epidemie-doit-nous-conduire-a-habiter-autrement-le-monde_6034049_3232.html
- Pessini, Leo (2018). *Bioéthique globale en temps d'incertitudes, de perplexités et d'espérances*. Rome: Maison Générale.
- Pope Francis (2015). *Laudato Si': Encyclical on Care for Our Common Home*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Pope Francis (2020). *Fratelli Tutti. Encyclical on Fraternity and Social Friendship*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Pope John Paul II (1991). *Centesimus Annus*. Retrieved June 5, 2021, from https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- Potter, Van Rensselaer (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. New York-N.J.: Englewood Cliffs-Prentice-Hall.
- Potter, Van Rensselaer (1988). *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. Michigan: Michigan State University Press, East Lansing.
- Rume, Tanjena; Didar, Islam (2020). Environmental Effects of COVID-19 Pandemic and Potential Strategies of Sustainability. *Heliyon*, 6(9), 1-8.
- Tellingier, Michael (2013). *Ubuntu Contributionism: A Blueprint for Human Prosperity*. South Africa: Zulu Planet Publishers.
- Ten Have, Henk (2018). Disasters, Vulnerability and Human Rights. In: Donald O'Mathuna, Villius Dranseika and Bert Gordijn (eds.), *Disasters: Core Concepts and Ethical Theories* (pp. 157-174). Switzerland: Springer Open, COST.
- The Croatian Meteorological and Hydrological Service (n.d.). *Climate and Climate Change*. Retrieved June 5, 2021, from https://meteo.hr/klima.php?section=klima_modeli¶m=klima_promjene



Ana Rajić
Sveučilište u Zagrebu
ana.rajic195@gmail.com

Hrvoje Čargonja
Sveučilište u Zagrebu
hcargonja@ffzg.hr

Devocijska ekologija, antropomorfizacija prirode i rijeka Yamuna u sjevernoj Indiji

Sažetak

Ovaj rad suočava tradicionalnu važnost svete rijeke Yamune u sjevernoj Indiji s eksploatacijskim utjecajima galopirajuće industrijalizacije i urbanizacije koja transformira i onečišćuje krajolik svetog mjesta. Rad predstavlja dva pristupa zaštite okoliša primijenjena na rijeci Yamuni. Prvi je devocijska ekologija kao religijski pristup utemeljen na *bhakti*-tradiciji hinduizma koji svetu rijeku vidi kroz tri dimenzije: fizičku, sveprožimajuću i osobnu. Drugi je okolišna pravna osobnost kao zakonodavno-pravni okvir primjenjivan u nekolicini zemalja svijeta, a koji elementima okoliša daje status osobe. Karakteristična za oba pristupa jest antropomorfizacija prirode koja se tako pokazuje kao važan resurs u mobilizaciji konzervacijskih inicijativa. Takva perspektiva nadilazi dualizam umjetne podjele na čovjeka i prirodu koja je prisutna i u antropocentričnim i u ekocentričnim pristupima okolišu te produbljuje odnos čovjeka i prirode.

Ključne riječi: devocijska ekologija, rijeka Yamuna, *bhakti*, antropomorfizacija prirode, okolišna pravna osobnost

Uvod

Danas su izravno napadnuti gotovo svi aspekti Zemljinog ekosustava. Prirodnom okolišu učinjena je velika šteta zbog sve većih zahtjeva brzorastuće globalne konzumerističke kulture. Promjene u klimi narušavaju Zemljin ekosustav koji kao cjelina sadrži višestruke odnose međuovisnosti svojih dijelova. Problemi poput globalnog zatopljenja, uništavanja ozonskog omotača, izumiranja biljnih i životinjskih vrsta, osiromašenja i degradacije prirodnih resursa, povećanja količine padalina ili porasta učestalosti uragana, ciklona i suša krize su okoliša koje čovjek posredno ili neposredno izaziva svojim postupcima (Haberman, 2016, 35). Čovjek svojim eksploatacijskim stavom nanosi nepopravljivu štetu prirodnom okolišu planeta. No, srećom, kao reakcije na tu činjenicu, danas postoje brojne inicijative koje traže nove održive načine ljudske prisutnosti na Zemlji. Glasovi mnogih vjerskih tradicija prisutni među njima značajno im doprinose (Haberman, 2016, 35), usprkos činjenici da je suvremeni ljudski utilitarizam potkopao i mnoge uvide svjetskih religija o prirodi (Tucker i Grim, 2017, 4).

Čovjekova kontinuirana uporaba i zlorporaba drugih vrsta i prirode proizlazi iz antropocentrizma koji se temelji na trima povezanim načelima. Prvo je opće rašireno ljudsko uvjerenje da smo superiorni nad prirodnim svijetom i od njega odvojeni jer smo kao vrsta vrhunac evolucije (Boyd, 2017, 20). Drugo načelo jest da zbog svoje superiornosti čovjek ima apsolutno vlasništvo nad svom živom i neživom prirodom, te može njima raspolagati kako god želi. Većina svjetskih religija pridala je ljudskim bićima »vlast« nad Zemljom. Ljudske sposobnosti, poput jezika, »razuma« ili sustava vlasništva, same nam po sebi daju prava ili krajnju moralnu vrijednost (Gottlieb, 2001, 18). Također, u mnogim suvremenim znanstvenim (i/ili ateističkim) perspektivama čovjek s racionalnim i tehničkim sposobnostima predstavlja vrhunac evolucije (Grim i Tucker, 2017, 5). Treće je načelo neograničenog ekonomskog rasta, koje je u samoj srži svjetske ekonomije bazirane na slobodnom tržištu. Čovjekova superiornost, apsolutno vlasništvo nad prirodom i neograničen ekonomski rast stoga su središnji principi antropocentričnog odnosa suvremenog industrijskog društva prema okolišu (Gottlieb, 2001, 18). No, jesu li ljudi zaista najvažnija i najvrjednija stvar koja se dogodila ovom planetu, koja ima pravo posjedovati i eksploatirati da bi kontinuirano povećavala svoje materijalno blagostanje? Takva su pitanja duboko svjetonazorska, a jedan od glavnih kulturnih čimbenika oblikovanja svjetonazora jest religija.

U suvremenom ekološkom diskursu kontinuirano se ističe ideja da način ljudskog odnošenja prema svom prirodnom okruženju može biti povezan s njihovim religijskim uvjerenjima i praksama. Seyyed Hossein Nasr (French, 1999, 689) navodi da je »ekološka kriza u svojoj srži kriza vrijednosti, a religije kao primarni izvor vrijednosti u bilo kojoj kulturi podrazumijevaju i usmjeravaju ljude pri donošenju odluka vezanih za okoliš«, čime nastoji naglasiti potrebu za međureligijskim razumijevanjem i poštovanjem kao neophodnim pri suočavanju s planetarnim ekološkim problemima, diskretnim priznanjem da božansko nadilazi određene forme bilo koje vjerske tradicije (French, 1999, 689). Nasr problem ekološke krize analizira u religijskom kontekstu, pojašnjavajući da ona nije rezultat samo »lošeg inženjeringa, već posljedica dubokih duhovnih, filozofskih i vjerskih korijena i uzroka« (Nasr, 1996, 4).

Vjerski pogledi imaju veliku ulogu u oblikovanju ljudskih stavova prema prirodnom okolišu, pa velik broj istraživanja naglašava korisnu ulogu religije u očuvanju okoliša, međutim religija također može imati i negativan učinak. Danas područje religije i ekologije obuhvaća brojne akademske discipline, poput religijskih studija, religijske etike, sociologije, teologije, političkih teorija u okviru zaštite okoliša, te ekološke principe kao temeljne znanstvene i metodološke alate. Zbog brojnosti disciplina koje objedinjuje, smatra se izrazito interdisciplinarnim područjem čije se polje djelovanja neprestano širi. Ujedno se smatra mladom disciplinom »u nastajanju«, začetom 90-ih godina prošloga stoljeća djelovanjem brojnih znanstvenika čije su debate i analize pružile različita vrednovanja prirode općenito u različitim vjerskim sustavima (Tucker i Grim, 2017, 7). Mary Evelyn Tucker i John Grim sa Sveučilišta Yale organizirali su prve konferencije o religiji i ekologiji na Sveučilištu Harvard (1996. – 1998.), okupivši više od osamsto međunarodnih znanstvenika, vjerskih vođa i stručnjaka zaštite okoliša i prirode. Osnovali su Forum za religiju i ekologiju, čija je osnovna misija obavještavanje zainteresirane javnosti o okolišnim pitanjima, poticanje na brigu o okolišu te njegovo očuvanje i zaštita. Budući da religije kroz svoje svete spise, obrede i prakse prenose načela ekologije i pravde, kao cilj Forumu religije i ekologije njegovi osnivači navode važnost prepoznavanja, a potom i pronalaženja rješenja, globalne ekološke krize. Te ciljeve nastoje ostvariti poticanjem dijaloga s religijskim i duhovnim zajednicama, znanstvenicima i političarima. Tradicionalno akademsko područje religijskih studija Tucker i Grim ističu kao temeljno u svom radu, pojašnjavajući da se oni ne bave »ekoteologijom« ni »aktivizmom«, već angažiranom znanošću (Conniff, 2011, 120). Ključna je prije svega angažiranost u smislu opće involviranosti te pronalaženja rješenja, koja to dinamično područje religije i ekologije

neposredno nameće kao prijeko potrebna. Stoga istraživačko pitanje koje se nameće jest: može li i kako religija biti dijelom rješenja ekološke krize? Mogu li tradicionalne mudrosti ljudskih zajednica ugrađene u institucionalizirane religije prigriliti ekologiju te dati smjer za novo razdoblje u kojem bi odnos čovjek – okoliš bio temeljen na održivosti?

Važno je razlikovati »obožavanje prirode« tipično za istočnjačke religije u kojima se glorificira biljni i životinjski svijet od suvremenog aktivističkog environmetalizma. Stručnjaci za okoliš često romantiziraju istočne religije kao ekološki osvještene, razmatrajući »religiju prirode« hinduizma više kao obožavanje elemenata iz prirodnog svijeta, najčešće bez realnih temelja o idejama i vrijednostima suvremenih promišljanja očuvanja okoliša. Većina religijskih tradicija uči da je Zemlja sveta, što čini osnovu tradicionalne regulacije ljudskog ophođenja s prirodom. Doduše, to priznanje Zemlje kao svete, prema Tomalin (2004, 267), u konačnici ne znači mnogo jer postoje razlike između filozofsko-simbolične ideje o svetosti Zemlje i svjesne primjene vjerskih ideja u suvremenoj zaštiti okoliša na globalnoj razini.

Ovaj rad pokazuje kako devocijski pristup okolišu kakav nalazimo u hinduizmu, koji podrazumijeva personaliziran (ili antropomorfan) pogled na prirodu i okoliš, može pridonijeti promjeni utilitarističkog pogleda na prirodu. Naime, devocionalizam je poseban modalitet teističkih religija koji stavlja naglasak na bliski odnos ljubavi između božanstva i posvećenika. Također, rad ističe kako takvo devocijsko očište može biti više od pasivne »biopobožnosti« utemeljene na ideji o svetosti Zemlje (Tomalin, 2004, 267) te da takvo prihvaćanje vrijednosti koje priroda ima sama po sebi može biti aktivni religijski environmentalizam. Rad također pokazuje kako pravno utemeljena zaštita okoliša, oblikovana na Zapadu pod pojmom *okolišna pravna osobnost*, engl. *environmental personhood* (Gwendolyn, 2017, 1), slijedi sličnu ideju antropomorfizacije okoliša. Priroda, zajedno s čitavim živim i neživim svijetom, stoji u uzajamnoj međuovisnosti s čovjekom, koji ju ne smije tretirati samo kao resurs. Primjer rijeke Yamune u Sjevernoj Indiji glavni je argument za prethodne tvrdnje. Rijeka Yamuna važan je ekonomski resurs Indije, ali isto tako i značajan sveti krajolik – jedna od najvećih indijskih rijeka i za mnoge Indijce majka božica, koja je postala toksična voda zbog snažnih zagađenja.

1. Hinduizam i ekologija

Hinduizam se najbolje razumije kao polimorfni monoteizam – jedan bog ekspaniran u mnogostruke oblike (Lipner, 2006, 9). Ovisno o pojedinoj hinduističkoj religiji, to podrazumijeva hijerarhiju božjih ekspanzija, na vrhu koje je izvorna božanska osobnost (Lipner 2006, 9). Za mnoge hinduse danas, ta je vrhovna osobnost Višnu u svojim oblicima (avatarima): kao Narayan, Rama, Krišna itd. Nadalje, većina hinduizama danas smatra da sve što postoji jest oblik manifestacije boga, pa je stoga sve međusobno povezano. Pojedini svemiri, planet, planina ili rijeka na njemu, sve je to dio božjeg tijela, a svaki od tih dijelova božjeg tijela može biti zasebna manifestacija božje osobnosti. U vaišnavskoj (ili višnuističkoj) teologiji postoji duboko poštovanje i zahvalnost prema životu s njegovim karakterističnim jedinstvom, ravnotežom, različitošću i međupovezanošću. Život je manifestacija božanske milosti koja je suosjećajna, sveobuhvatna, osnažujuća i obasipa darom bezuvjetne ljubavi. Takav svjetonazor nalaže čovjeku odgovorno ponašanje prema ljudskim i neljudskim bićima te jednostavan život u skladu s planetom koji naseljava (Lipner, 2006, 10).

Ključni koncept za razumijevanje hinduističke ekologije jest *dharma*. *Dharma* je sanskrska riječ koja, ovisno o kontekstu, može označavati dužnost, zakon, poredak, religiju, vrlinu, moral, pravdu, pravičnost ili suštinsku prirodu. Etimološki, riječ *dharma* potječe od korijena koji znači »podržavati, održavati, sačuvati«. Sve što postoji ima svrhu podržati poredak u svemiru. Dužnost prema bogu i njegovoj kreaciji integralni je dio hinduističke religije

(Dwivedi, 2007, 168). *Dharma* je vječna, suštinska dužnost »živog bića«, njegov doprinos održavanju kozmičkog reda. Čineći to, kozmički poredak održava »živa bića« i njihovu zajednicu. Životinje i biljke rade to automatizmom, dok ljudi zbog svoje više razine svijesti i slobode imaju obvezu svjesno poduprijeti održavanje tog poretka (Dwivedi, 2007, 168). *Dharma* u praksi predstavlja vjerski kodeks ponašanja, božanski sustav morala i pravедnosti koji je u skladu s nečijom dužnošću i prirodom (Dwivedi, 2007, 169). Tako *dharma* regulira ljudsko ponašanje i oblikuje pojedince prema duhovnim, društvenim i moralnim vrlinama. *Dharma* se može smatrati *etosom* koji čini moralno tkivo održavanjem reda u društvu, izgradnjom karaktera pojedinaca s ciljem stvaranja harmonije i razumijevanja u svim odnosima sa živom i neživom prirodom (Dwivedi, 2007, 168).

Dakle, prema hinduističkim principima, prakticiranjem *dharmae* održava se ravnoteža u svemiru. Sve što postoji ima svoj odnos prema okolini. Lanac života isprepleten je lancem smrti. Od molekula vode, bakterija ili kukaca do ogromnih životinja i biljaka, poput kitova i sekvoja – sve je povezano. Hinduistički svjetonazor prepoznaje tu povezanost. Sve što postoji tijelo je božje: živo i neživo, vidljivo i nevidljivo, fizičko i psihološko, prirodno i kulturno. Cijeli kozmos postoji kao jedan ogroman superorganizam u kojem svaki pojedini dio, voljno ili nevoljno, svjesno ili nesvjesno, doprinosi cjelini. Zbog toga je intrinzična priroda svega (inherentna *dharma*) taj pozitivan doprinos dijelova održavanju cjeline. U koncept *dharmae* ugrađena je ideja međupovezanosti, odnosa kojim malen dio doprinosi velikoj cjelini i gdje velika cjelina štiti maleni dio. Eksploatacija, pretjerano samougađanje i odvojenost od velike cjeline protive se provođenju *dharmae*, čime se stvara neravnoteža u svemiru.

Drugi pojam u hinduizmu značajan za ekologiju jest *bhakti*. *Bhakti* je devocija, predanost osobnom Bogu, iskaz pobožnosti, ponizna gorljivost izražena kroz štovanje, odnosno devocionalizam.¹ Devocionalizam je poseban modalitet religije, a znači blizak odnos ispunjen ljubavlju između Boga i posvećenika. To je oblik pobožnosti koji se može naći gotovo u svim velikim religijama. Sveci svih devocijskih tradicija svjedoče o ekstatičnim i preplavljujućim razmjerima koje takva ljubav prema božanskom može poprimiti. Prisutan je u kršćanstvu (npr. sv. Terezija Avilska, sv. Ivan od Križa, sv. Franjo) te u islamu (npr. Rumi). Cilj takve vjerske prakse jest razviti emocionalni i vrlo iskustveni, imanentni, odnos s božanstvom. Izraz *bhakti* dolazi iz sanskriškog korijena riječi koji znači »dijeliti«, te prenosi smisao »dijeljenja« svojstven toj izrazitoj ljubavi prema Bogu. Kao ideja u hinduizmu, *bhakti* se javlja otprilike od 500 g. pr.n.e. (Flood, 1996, 103), a danas je dominantno obilježje većine hinduizama. *Bhakti* se izražava na mnogo načina: u pjesmama i himnama, u brojnim obrednim aktivnostima, štovanjem u hramovima, u plesu i izvedbama.

Hinduizam pruža sustav moralnih vrijednosti i pravila koja služe kao vodstvo ljudskim bićima u odnosu prema okolišu. Hinduistička ideja kreacije kao dijela božjeg tijela potiče vjernike da se odnose prema prirodi s poštovanjem, primjenjujući pritom zakone *dharmae* (Dwivedi, 2007, 167). Prakticiranje *dharmae* kao svojevrsnog vjerskog kodeksa dužnosti znači svakodnevno vršenje određenih ritualnih radnji posvećenika, usmjerenih na manifestaciju božanstva koja može biti utjelovljena u krajoliku, primjerice kao rijeka, planina ili biljka. Motivacija za vršenje tih pobožnih radnji proizlazi iz devocijskog, predanog, štovanja osobnog boga s kojim vjernik stvara blizak odnos ispunjen ljubavlju. Upravo u takvoj motivacijskoj orijentaciji prema antropomorfiziranim elementima krajolika ili čitavog planeta (koji se u hinduizmu smatra božicom Bhumi) leži potencijal za ekološko djelovanje u hinduizmu, što će biti vidljivo na primjeru rijeke Yamune. Rijeka Yamuna živi je primjer odnosa moderne i

¹ Harvard University The Pluralism Project. *Bhakti: The Way of Devotion*. URL: <https://pluralism.org/bhakti-the-way-of-devotion> (27. 4. 2021.)

tradicionalne Indije. Ta je rijeka iznimno značajna u hinduizmu. Na njezinim obalama posvećenici redovito vrše obrede konzumirajući njezinu vodu, unatoč tome što rijeka postaje zagađena do razmjera opasnih po život. Hodočašća svetoj rijeci važan su dio prakticiranja hinduističke vjere svakog vjernika. Važna za stjecanje duhovnih zasluga i postizanje *mokše* ili oslobođenja od neprestanih ciklusa reinkarnacije. Cilj hinduista jest vratiti se iz prolaznog i promjenjivog materijalnog svijeta punog patnje u neprolaznu, vječnu stvarnost. Jedna od praksi koja pridonosi tom cilju jest hodočašće i kupanje u vodi svete rijeke koja pročišćuje čovjeka i omogućava oslobođenje.

Da bi se uopće shvatio odnos religije i ekologije u Indiji, neophodno je razumjeti kako je Indija stoljećima izgrađivana kao sveti krajolik. Taj sveti krajolik, sastavljen od mreža svetih rijeka, nije povezivan samo s bogovima, junacima i svecima, već se kroz hodočasničke obrede lokalno, regionalno i nadregionalno proteže iz ovog svijeta u onaj drugi, u beskonačnost (Eck, 2013, 20). Tako taj živi, simbolični, krajolik nisu stvorili samo svećenici uz pomoć svetih spisa, već milijuni hodočasnika koji su izgradili »moćan osjećaj zemlje, mjesta i pripadnosti putovanjima na odredišta kojima su ih vodila njihova srca« (Eck, 2013, 19). Prisustvo »svetog« u Indiji prikazuje se diljem zemlje koja je ispunjena mnogobrojnim hramovima i svetištima. Milijuni hinduista u svakom trenutku hodočaste na sveta mjesta s kojih će ponijeti malo vode ili zemlje, te prenijeti to u vlastite domove, produžujući tako taj osjećaj »svetog« (Klostermeier, 2007, 14). Hinduistička mitologija usko je povezana s indijskom geografijom: rijekama, obalama, planinama, šumama, selima i gradovima. Rječnik hodočašća stvara izričaj svetih krajolika, mitova koji gotovo postaju zbilja jer su događaji opisani u njima izravno povezani s krajolikom (Eck, 2013, 25). U indijskoj tekstualnoj tradiciji povijest je isprepletena s mitologijom, što znači da je poruka koja se prenosi važnija od događaja (Flood, 1996, 20).

2. Rijeka Yamuna

Yamuna je rijeka u sjevernoj Indiji koja izvire na Himalaji na nadmorskoj visini 6387 metara. Od svog izvora do ušća s rijekom Gangesom u Allahabadu duga je 1376 km, a protječe kroz savezne države Uttarkhand, Himchal Pradesh, Haryanu, savezni teritorij Delhi i državu Uttar Pradesh. Na svom izvoru voda Yamune je kristalno čista, snažnog i divljeg toka. Međutim, kada se rijeka spusti u Dakpathar, gdje ulazi u ravnice ljudske civilizacije, doživljava dramatičnu transformaciju. Od te točke, neukročena planinska rijeka postaje ravničarska rijeka kojom upravlja čovjek, tek ukroćeni utilitaristički kanal (Haberman, 2006, 66). Dakpathar je mjesto na kojem je izgrađena prva velika brana nakon proglašenja neovisnosti Indije 1947. godine. Bivši indijski premijer Jawaharlal Nehru osobno je postavio temelje za tu branu kao spomenik modernoj industrijalizaciji (Haberman, 2006, 5). Voda rijeke preusmjerena je u energetske kanale da bi generirala struju za gradove i poljoprivredna navodnjavanja. Do Delhija, osim Dakpathara, na Yamuni je izgrađeno još nekoliko brana, a od Delhija Yamuna teče južno prema hodočasničkoj regiji Vraju, zatim zavija istočno do Allahabada, gdje se ulijeva u Ganges.

Prema izvještajima Central Pollution Control Board (CPCB, 2006) o kvaliteti vode rijeke Yamune, procijenjeno je da se oko 92% rijeke koristi za navodnjavanja pomoću četiriju kanala. Kod brane Hatini Kund u Haryana gotovo je 97% prirodne svježe vode oduzeto zbog navodnjavanja, industrijskog razvoja i pitke vode. Dio vode usmjeren je prema Haryana, na zapadnu stranu, a dio na istočnu, prema Uttar Pradeshu. Preostalih 3% svježe riječne vode vraćeno je u korito rijeke Yamune. Između Wazirabad i Okhla brane industrijski i kućanski otpad miješa se sa slatkom vodom. Delhi uvlači tu mješavinu, nakon čega voda u koritu Yamune nestaje, odnosno rijeka prestaje postojati. Na mnogim mjestima rijeka se pretvara u mješavinu ljudskog, industrijskog i poljoprivrednog otpada. Na nekim dijelovima Yamuna je

toliko snažno eksploatirana da veći dijelovi riječnog korita leže goli i izloženi suncu većinu godine. Ono što teče koritom Yamune nakon New Delhija uglavnom je djelomično tretirana kanalizacija, a svježije izvorne vode iz rijeke gotovo nema, pa u regiju Vraj zapravo teče kanalizacija. Kanalizacija u Delhiju čini 71% zagađenja rijeke Yamune, dok je svega 2% riječnog toka (ukupne duljine 1376 km) prtok Yamune.

Rijeka Yamuna zagađena je industrijskim i poljoprivrednim otpadnim vodama, nepročišćenim ili djelomično pročišćenim kanalizacijama domaćinstava, a uzroci onečišćenja koji utječu na protok rijeke Yamune mogu se podijeliti u četiri osnovne kategorije: prva je nedostatak protoka zbog brana i teških povlačenja za poljoprivredna navodnjavanja i druge svrhe. Primjerice, samo u Delhiju protok rijeke u ljetnim mjesecima padne na svega pet kubičnih metara po sekundi, a trebao bi biti najmanje 285 kubičnih metara po sekundi da bi se riječni ekosustav održao živim (Conniff, 2011, 121). Drugi je uzrok zagađenje rijeke poljoprivrednim pesticidima i herbicidima. Treći su toksini i industrijski otpad. Četvrti je ljudski otpad. Više od polovine otpada i kanalizacija koja se ispušta u rijeku sadrži fekalne bakterije koje mjestimično dosežu koncentraciju 200 puta veću od standarda vode za plivanje. Još jedan od problema koji prijete rijeci u vrijeme globalnog zatopljenja nesigurna je budućnost himalajskih glečera iz kojih voda izvire. Osim suvremenih procesa koji zagađuju, nastalih zbog modernizacije, važno je istaknuti i vjerske hinduističke prakse koje znatno onečišćuju indijske rijeke kao što su: kremacije, vatrometi, masovna kupanja i upotreba pigmenta od sintetike (Down to Earth, 2020).

Prema *Rig Vedi*, najstarijim svetim spisima hinduizma, sastavljenima prije 3500 godina, Yamuna je božica zvana još i Yami. Yami i njezin brat blizanac Yama djeca su boga sunca ili Surye. Iz *Rig Vede* doznajemo o dijalogu između Yami i njezinog starijeg brata Yame. Yami prilazi svom bratu sa seksualnom žudnjom. Yama je odbija, govoreći da takva veza između brata i sestre nije u skladu s *dharmom* (Haberman, 2006, 28). Zbog svoje incestuozne želje, Yami biva prokleta rođenjem na Zemlji kao rijeka (Vemsani, 2016, 302), dok Yama postaje bog smrti koji predstavlja pravednost ili *dharmu* (Haberman, 2006, 45). Yama sudi preminulima i određuje buduću inkarnaciju utjelovljenih duša (Haberman 2006, 45), a jedna od glavnih karakteristika njegove sestre Yamune jest sposobnost ispiranja grijeha (Haberman 2006, 57). Kupanjem u njezinoj vodi isprat će se svi grijesi i osigurati vjerniku izbjegavanje mučenja u carstvima smrti Yamunina starijeg brata Yamija. No, Yamuna (Yami) predstavlja i strast toliko snažnu da nadilazi granice društvene prikladnosti. Iako je Yamuna u kasnijem hinduizmu transformirana iz zavodnice u rijeku božicu života – davateljicu vode – ona zadržava povezanost sa strastvenom žudnjom. Taj aspekt ove božice posebno dolazi do izražaja u regiji Vraj gdje je povezana s vjеровanjima o Krišni, koji u toj regiji predstavlja središnji božji oblik.

Regija Vraj, a posebice Vrindavan, smatra se mjestom silaska najdražesnije i najprivlačnije od svih božjih manifestacija – Krišne, zbog čega ga mnogi vaišnavski pravci u hinduizmu smatraju vrhovnom božanskom osobom. Krišna je bog koji se igra, dječak koji u pastoralnom okruženju Vraja razmjenjuje sa svojim posvećenicima najintimnije i najintenzivnije doživljava ljubavi, očaravajući čitavu kreaciju svojom ljepotom i zvukom svoje flaute. Rijeka Yamuna sveprisutna je u pričama o Krišni kao mjesto božjih ljubavnih razmjena. Tako Yamunu njezini posvećenici u Vraju smatraju svojom majkom, božjom ljubavnicom, usavršavateljicom ljubavi, pročišćivačicom, kćeri Sunca, sestrom smrti itd. (Haberman, 2006, 107). Yamuna kao rijeka božica može se smatrati jednom od manifestacija ženskog aspekta boga. U hvalospjevima je često prozvana »majkom« (Haberman, 2006, 108). Riječne božice u Vedama su istaknute kao »majke«. Uz iznimke, većina rijeka u Indiji ženskog je roda, dok su planine uglavnom muškog roda (Narayanan, 2001, 193). Rijeke se također smatraju majkama odgajateljicama, ponekad osuđujućim, ponekad milostivim, ali i brižnim; majkama koje hrane, utažuju žeđ. No, kada su

razljučene, mogu biti destruktivne i poplaviti zemlju, stoga izazivaju i veliko poštovanje svojih posvećenika (Narayanan, 2001, 193).

3. Devocijska ekologija

Iako se rijeka Yamuna cijelom površinom smatra svetom, u Vraju je to najizraženije. Na obalama rijeke Yamune svakodnevno se vrše obredi obožavanja (*puja*) božice Yamune. Uljanim lampicama kruži se oko prikaza božice ili oko same rijeke. Često se izvode uz himnu *Yamunashatakam* koju je u 15./16. st. sastavio Vallabhacharya, utemeljitelj vaišnavističke denominacije karakteristične za Vraj (Haberman, 2006, 105). Ta himna na sanskrtu opisuje »Yamunino fizičko tijelo (*adhibautika-rupa*), sastavljeno od njezinih voda, pješčanih obala, flore i faune, njezino duhovno tijelo (*adhyatmika-rupa*), kao ono koje pročišćuje od grijeha i štiti od muka smrti, te njezino božansko tijelo (*adhidaivika-svarupa*), kao ono izuzetne božice koja inicira duše u svijet božanske ljubavi i njeguje njihovo promaknuće« (Haberman, 2006, 105).

Prema Habermanu (2006, 38), upravo takvo trodimenzionalno poimanje božje imanencije i transcendencije kakvo nalazimo i u *Bhagavad Giti* i *Bhagavata purani* može biti osnova za devocijsku ekologiju. Sveta rijeka Yamuna božica je koja ima svoja tri aspekta: fizički, sveprožimajući i osobni. Njezin fizički aspekt jest sama geografija rijeke, vodeno tijelo sa svojim koritom i obalama koje je izravno dostupno svim ljudima. Sveprožimajući aspekt rijeke njezin je nemanifestirani aspekt u obliku sveprisutne sile koja omogućuje pročišćenje i božanske učinke. Treći je aspekt osobni, gdje Yamuna ima svoj antropomorfni oblik predstavljen u hramovima, kojem se vjernici mogu obratiti kao osobi. Činjenica da element okoliša ima svoj fizički, sveprisutni i antropomorfni oblik posebno je važna pri mobilizaciji osjećaja i doživljaju rijeke kao božanske osobe koja uzvraća i odgovara. Zato Haberman (2016, 37) u svojoj razradi načela devocijske ekologije ističe *svarupu* ili vlastiti oblik kao ključan princip, koji omogućava *bhakti* ili devociju. Osjećaji ljubavi prema bogu i devocijske posvećenosti mogući su samo ako čovjek doživljava božju stvarnost kao osobnu i obličnu.

Osim *svarupe*, Haberman (2016, 37) ističe još tri ključna načela devocijske ekologije: svépovezanost (*saravatma-bhava*), služenje s ljubavlju (*seva*) i odnos (*sambandha*). Svépovezanost (*saravatma-bhava*) je princip ugrađen u pojam *dharme*, kao što smo vidjeli prije, a proizlazi iz ideje da sve što postoji jest bog (Haberman, 2016, 37). Iako osobni oblik omogućava mobilizaciju osjećaja, način na koji se *bhakti* ili devocija prakticira jest služenje s ljubavlju (*seva*). *Bhakti* podrazumijeva i osjećaj i akciju, a odnosi se ne samo na ritualne činove obožavanja božanskog već i na sve oblike okolišnog aktivizma kojima se fizički oblik božice Yamune štiti od zagađenja: od skupljanja smeća pa do političkih inicijativa (Haberman, 2016, 39). Mobilizacija osjećaja i služenje s ljubavlju omogućuju uspostavu odnosa (*sambandhe*) i produblivanjem povezanosti s božicom kroz sve njezine tri dimenzije. Haberman (2006) u svojoj knjizi o Yamuni donosi niz primjera aktivista i njihovih sljedbenika koji su upravo osvještavanjem tih devocijskih dimenzija i principa vezanih za rijeku Yamunu i njezinu božansku prirodu bili potaknuti na ekološko djelovanje.

Tako, primjerice, Haberman (2006, 144) navodi primjer Gopeshwara Natha Chaturvedija, pripadnika svećeničke obitelji i vodiča hodočasnika u gradu Mathuri u Vraju, koji je postao aktivist i inicijator mnogih projekata za zaštitu Yamune. Godine 1985. na području između gradova Mathure i Vrindavana nekoliko je stotina industrija otpuštalo otpadne vode izravno u rijeku Yamunu, uključujući i sav nepročišćeni otpad iz domaćinstava tog područja (Haberman, 2006, 144). Chaturvedi je jednom prilikom vodio grupu hodočasnika na ritualno kupanje u rijeku i posvjedočio apokaliptičnim prizorima rijeke obojene u crno i zeleno od industrijskih

bojila te mrtvih riba prekrivenih pticama koje su se hranile njihovim mesom. Degradacija i destrukcija »njegove majke« potaknula ga je na ekološku aktivnost (Narayanan, 2001, 193). Da bi »spasio svoju majku Yamunu«, Chaturvedi je pokrenuo parnicu od javnog interesa na Visokom sudu Allahabada. Sud je 1999. odredio zabranu ispuštanja netretiranih otpadnih voda u Yamunu. Voditelj nevladine organizacije World Wide Fund for Nature (WWF) u Vrindavanu, Anup Sharma, istaknuo je da najviše zasluga u smanjenju zagađenja rijeke Yamune pripada upravo Chaturvediju, čiji je rad poslije poslužio kao inspiracija drugim posvećenicima i aktivistima angažiranim oko čišćenja rijeke Yamune (Haberman, 2006, 142).

Naime, kada govorimo o zagađenju u hinduističkom kontekstu, potrebno je pojasniti kulturološko gledište na zagađenje rijeke Yamune. U Indiji se interpretacija i značenje pojma »zagađenje« (engl. *pollution*) razlikuje od onog na Zapadu. U religijskom diskursu vezanom za rijeku Yamunu i njezino onečišćenje dva su osnovna tumačenja: zagađenje (engl. *pollution*) i čistoća (engl. *purity*) (Haberman, 2006, 131). Prvo tumačenje odnosi se na fizičke uvjete i stanje rijeke; zagađivači sadrže tvari koje doprinose »prljavštini« (*gandagi*) rijeke. U tom kontekstu prepoznata je razlika između čistog i prljavog. Takvo tumačenje otprilike je izjednačeno sa zapadnjačkim pogledom na zagađenje u smislu »prljanja« prirodnog okoliša zagađivačima (Haberman, 2006, 132). Drugo je tumačenje povezanije s duhovnom naravi rijeke, iako duhovna dimenzija može i ne mora uključivati fizički oblik. Čistoća u duhovnom smislu više se odnosi na svetost, odnosno ritualnu čistoću rijeke, što znači da se rijeka, iako je zagađena, može i dalje smatrati čistom u smislu svetosti. Vjernici, pokazuje Haberman (Haberman, 2006, 132), stoga ne smatraju da materijalno zagađenje može oskvrnuti duhovnu čistoću rijeke, pa neki smatraju da je nije potrebno štititi niti se treba ustezati od kupanja u zagađenim i po zdravlje opasnim vodama jer će božica svojom čistoćom zaštititi vjernika. Zagovornici devocijskog pristupa kritiziraju takav stav, zamjerajući mu neosvijestenu potrebu za služenjem svim trima dimenzijama božice Yamune. Drugim riječima, ako se rijeka doživljava kao majka, onda na majku nećemo bacati nečistoće i prljavštinu, bez obzira na to što se vjeruje da je esencijalna priroda rijeke netaknuta tom prljavštinom.

4. Okolišna pravna osobnost

Religijski svjetonazor nije jedino mjesto gdje antropomorfizacija prirode igra važnu ulogu u ekološkom diskursu. Sličan primjer nalazimo i u sekularnom kontekstu suvremenih pravnih pristupa okolišu koji su postali dio legislative u nekolicini zemalja svijeta, a poznati su pod nazivom *okolišna pravna osobnost* (engl. *environmental personhood*). Ideja ekološke pravne osobnosti dolazi od američkog profesora Christophera D. Stonea (1972) koji je ovako pojašnjava: »s obzirom na to da pravna osoba ne može biti posjedovana, ne može se ni subjektu zaštite okoliša s utvrđenom pravnom osobnošću pripisati nikakvo vlasništvo. Budući da subjekti zaštite okoliša ne mogu sami pokrenuti tužbu ili se pojaviti na sudu, tu radnju ili postupak može u ime subjekta postići zakonski skrbnik« (Stone, 1972, 450). Najkraće rečeno, okolišna pravna osobnost je pravni koncept koji u primjeni znači da se prirodnim i okolišnim elementima pridaju osobine fizičkih osoba (ljudi), iz čega proizlazi njihovo pravo na, između ostalog, obranu od nasrtaja, pretjeranog korištenja, zagađivanja itd. Naravno, organski i anorganski dijelovi prirode okoliša ne mogu se u tom smislu samostalno zastupati, već im se dodjeljuju npr. pravobranitelji za zaštitu prirode, svojevrсни zakonski skrbnici, koji će štititi njihova prava u njihovo ime. Suština je to ovog koncepta, prema kojem se priroda i okoliš ne štite samo zbog svoje koristi za ljude, već zbog vlastite intrinzične vrijednosti, a njegova primjena ujedno znači napuštanje antropocentričnog pristupa zaštiti okoliša.

Slične su pravne inicijative pokrenute diljem svijeta da bi se autohtono stanovništvo i njegove resurse zaštitilo od eksploatacije te mu se pomoglo obraniti vlastito pravo na zemljište i vodene resurse. Tako je, primjerice, u SAD-u organizacija Community Environmental Legal Defense Fund (CELDF)² pomogla razviti lokalne zakone koji propisuju okolišna prava 30-ak zajednica. Slične inicijative nalazimo i u zemljama Latinske Amerike. Ekvador je 2008. godine postao prva država na svijetu koja je u svoj ustav uključila prava prirode, priznavši zakonska prava rijeci Vilcabambi. Veliki razvojni projekt načinio je ozbiljnu štetu toj rijeci, pa je 2011. g. lokalno stanovništvo podnijelo tužbu protiv graditelja u ime rijeke. Na kraju sudskog procesa rijeka je pobijedila. Sudac je dosudio odštetu rijeci u svrhu obnove (Milam, 2012). U Boliviji je 2010. g. donesen zakon o pravima Majke Zemlje kao »kolektivnom subjektu od javnog interesa« (World People's Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth, 2010, čl. 5).

Na temelju tog zakona mogu se poduzeti sudski postupci protiv pojedinaca i skupina zbog nanesenih povreda Majci Zemlji. Slično, 2016. je ustavni sud Kolumbije utvrdio da slijev rijeke Atrata ima pravo na »zaštitu, očuvanje, održavanje i obnovu«. Ta je presuda donesena zbog degradacije riječnog slijeva zbog rudarstva, što je utjecalo na prirodu i nanijelo štetu autohtonim zajednicama koje žive na tom području (CELDF, 2017).

Whanganui, rijeka na Novom Zelandu, postala je 2017. prva rijeka na svijetu kojoj je dodijeljena okolišna pravna osobnost (Kramm, 2020), te je prepoznata kao jedinstvena živa cjelina koja objedinjuje »sve njezine fizičke i metafizičke elemente« (Parliamentary Counsel Office New Zealand Legislation, 2017, br. 13b). Rijeka je iznimno važna za lokalno autohtono stanovništvo. Prema maorskoj kulturi, preci žive u prirodnom svijetu i zajednica ima obvezu štititi krajolik koji je naslijedila. Tradicionalna maorska izreka kaže: »Ja sam rijeka, rijeka je ja«, potvrđujući duboku povezanost ljudi i rijeke na tom području (Harumi, 2020). Prepoznati rijeku kao pravnu osobnost znači omogućiti tretiranje štete koja joj je nanesena jednako kao da je učinjena izravno plemenu, te joj dati pravo podnošenja tužbe u slučaju bilo kakvih neovlaštenih aktivnosti, zlorababe ili onečišćenja. To također znači da rijeka može posjedovati imovinu, sklapati ugovore i da je netko može tužiti.

Novozelandski primjer postao je presedan za sličnu pravnu inicijativu u Indiji. Naime, u ožujku 2017. god. Vrhovni sud savezne države Uttarakhand na sjeveru Indije donio je povijesnu presudu u kojoj su rijeke Ganges i Yamuna proglašene »živim bićima«, dodijelivši im pravni status te sva odgovarajuća ljudska prava (Safi, 2017). No, takva se odluka vrlo brzo pokazala neprovedivom u praksi. Tako je, primjerice, sud naložio državi formiranje administrativnog tijela koje će biti odgovorno za održavanje rijeke, predavši zakonsko skrbništvo višim dužnosnicima državne birokracije, što je zapravo određeni sukob interesa (Safi, 2017; Sen 2019). Državna vlada Uttarkhanda utvrdila je da dodijeljena zakonska prava rijeci, između ostalog, čine nejasnim tko će biti odgovoran za, primjerice, štetu nastalu od poplava (Safi, 2017). Nadalje, odmah nakon što je Yamuna dobila status »živog bića«, aktivisti su je proglasili ubijenom, tražeći odgovornost za ubojstvo (Safi, 2017). Pitanje koje se otvoreno postavljalo jest: tko bi zapravo bio kriv za zagađenje? Industrije, indijska domaćinstva ili vladini subjekti odgovorni za nedostatak obveznih postrojenja za pročišćavanje otpadnih voda (Sen, 2019)? Zbog sličnih problema i nedorečenosti, Vrhovni je sud Indije vrlo brzo ustanovio da provođenje odluke o dodjeljivanju ljudskih prava rijeci nije izvedivo, te ju je ukinuo. Unatoč povećem skepticizmu vezanom za odluku Visokog suda u Uttarkhandu (Rai, 2020), proglašavanjem tih ranjivih rijeka legalnim entitetima te dodjeljivanjem ekološke pravne osobnosti ipak je

² Fond Zajednice za pravnu obranu i zaštitu okoliša (CELDF) pomaže u izgradnji dekolonijalnog pokreta za prava zajednice i prava prirode da bi se unaprijedila demokratska, ekonomska, socijalna i ekološka prava, djelujući na građanskoj, državnoj, saveznoj i međunarodnoj razini. URL: <https://celdf.org/> (23. 7. 2021.)

postignut svojevrsni pomak u zaštiti okoliša (Kumar, 2017). U praktičnom smislu pravne zaštite prirode i okoliša, kako napominje Mahendra (2019), potrebno bi bilo objediniti tradicije, mitove, kulturne norme i religijske uvjerenja s demokratskim postavkama Indije da bi se ideja ekološke pravne osobnosti mogla uvesti u konstitucionalni i pravni okvir države.

Ideja dodjele Opće deklaracije o pravima Majke Zemlje kao subjekta od javnog interesa u Boliviji, prava prirode proglašena ustavom u Ekvadoru, odluka Kolumbije kojom se ekosustav rijeke Atrata priznaje kao pravni i zaštićeni objekt, dodjela ekološko-pravne osobnosti rijeci Whanganui u Novom Zelandu te rijekama Gangesu i Yamuni u Indiji, pokazatelji su rastućeg trenda pružanja pravnog statusa prirodi. Takvim se inicijativama nastoje uvažiti prava prirode te iznaći načini njezine bolje zaštite. Zajednička točka takvih sekularnih nastojanja i devocijske ekologije jest antropomorfizacija prirode kao most između sekularnih pravnih inicijativa i tradicijskog razumijevanja okoliša.

5. Od antropocentrizma do antropomorfizma

U kontekstu okolišnih aktivnosti primjetna je razlika u motivaciji za zaštitu okoliša između zapadnjačkog antropocentrizma i antropomorfizacije prisutne u hinduizmu (Haberman, 2006, 182). Primjerice, većina ekoloških inicijativa na Zapadu motivirana je strahom od katastrofa koje ugrožavaju ljude. Stoga su okolišne aktivnosti antropocentrične, usredotočene na čovjeka. S druge strane, iz devocijske perspektive motivaciju za djelovanje u kontekstu okolišnog aktivizma ne čini strah od nadolazeće propasti, već ljubav prema božanskoj osobnosti koja stoji iza fizičkog obličja. Iz devocijske perspektive, posvećenici svojom involviranošću u ekološke aktivnosti služe božici čije zagađenje, po logici njezine bezuzročne milosti, postaje spasenje za njezine posvećenike (Haberman, 2006, 183). Tako devocijska ekologija sadrži neke sličnosti s ekocentričnim promišljanjima o zaštiti prirode, kakva nalazimo u *dubokoj ekologiji* (engl. *deep ecology*). Duboka ekologija je filozofija okoliša koju je artikulirao norveški filozof i planinar Arne Naess ranih 70-ih. Prema toj filozofiji okoliša, sva živa bića imaju svojstvenu vrijednost, neovisno o njihovoj koristi za ljudski svijet (Cifrić, 2002, 29). Filozofija duboke ekologije njeguje holistički pogled na svijet, prema njoj je prirodni svijet utemeljen na nizu odnosa u kojem sva živa bića ekosustava ovise jedna o drugima (Gottlieb, 2001, 17).

Antropomorfizacija je pripisivanje ljudskih osobina, postupaka i misli drugim bićima ili prirodnim pojavama, te funkcionira kao namjerno kulturno sredstvo u svrhu pozitivnog povezivanja s »neljudskim« svijetom (Waytz i dr., 2010; Waytz i dr. 2014). Dosadašnja istraživanja u psihologiji pokazuju da antropomorfizam prirode vodi ka konzervacijskom ponašanju (Tam i dr., 2013). Primjer devocijske ekologije pokazuje da humanizirajući prirodu ljudi mogu suosjećati s njom. To znači da nam je, da bismo pokazali i osjetili brigu prema prirodi, potrebna neka vrsta identifikacije. Kao što je prikazano na primjeru rijeke Yamune, promatranje rijeke kao sveobuhvatnog entiteta (s fizičkom, prožimajućom i osobnom dimenzijom) pomaže čovjeku pri identifikaciji i povezivanju s njom te aktiviranju svijesti o odnosu međuovisnosti i povezanosti s tekućicom. Stoga devocijski pristup vodi ka pozitivnom djelovanju prema okolišu i njegovoj konzervaciji. Na primjeru ideje ekološke pravne osobnosti vidljivo je kako i unutar sekularnog pravnog konteksta antropomorfizacija prirode pomiče antropocentrično stajalište prema ekocentričnom, te može polučiti uspjeh u zaštiti prirode. Antropomorfizacija prirode doprinosi ekološkim aktivnostima bitnima za zaštitu okoliša potičući osjećaj povezanosti čovjeka s prirodom. Briga za okoliš traži mobilizaciju osjećaja, jer je briga kao duboka emotivna kategorija snažan pokretač i sila za djelovanje.

Mark Coeckelbergh (2017, 105) kritizira dualizam u suvremenim pogledima na odnos okoliša i čovjeka koji su se razvili u zapadnom modernizmu. S jedne strane, objektivističko-

tehnoznanstveni pogled izrazito je antropocentričan, fokusiran na ljudske ciljeve i vrijednosti koje ostvarujemo tretirajući prirodu kao skup resursa, koristeći je kao dostupnu nam uslugu (Coeckelbergh, 2017, 106). S druge strane, subjektivističko-romantični pristup je ekocentričan, kakav vidimo u *dubokoj ekologiji*, gdje se promovira inherentna vrijednost prirode, sklad, jednostavnost i autentičnost. Ne gleda se prirodu kao skup resursa, već kao odraz subjektivnih osjećaja, »izgubljeni raj« i mjesto potpunog mira i dobrote (Coeckelbergh, 2017, 106). No, zajedničko antropocentričnom tehno-znanstvenom i ekocentričnom subjektivističko-romantičnom pogledu jest gledanje na čovjeka kao na biće izvan prirode, koje ju ili podjarmljuje ili pati zbog njezinog gubitka, pa i ta nostalgija udaljenosti od prirode postaje mjesto antropocentrične komodifikacije kakvu vidimo u ekoturizmima i sl. Održavanjem rascjepa između čovjeka i prirode gradimo odnos s prirodom koji je slučajan i instrumentalan, koji koristi prirodu za postizanje ciljeva ili kao objekt refleksije na koji projiciramo svoje osjećaje, dok smo se zapravo otuđili od nje (Coeckelbergh, 2017, 108).

Ukorijenjen u fenomenološkoj perspektivi, Coeckelbergh (2017, 112) ističe kako i antropocentričan i ekocentričan pristup propuštaju vidjeti činjenicu da su ljudi već sami po sebi »prirodni« i »okolišni«, i tako neizostavno dio prirode, te da je okoliš neodvojiv od ljudskog utjecaja. Drugim riječima, dokidanje apstraktne podjele na čovjeka i prirodu omogućit će nam drugačije stupanje u interakciju s prirodom, s više brige i manje potrebe za kontrolom (Coeckelbergh, 2017, 112). Upravo su devocijska ekologija i antropomorfizacija prirode primjeri takvog nedualističkog pristupa prirodi. Kao što je pokazano, pripisivanjem ljudskih osobina prirodnim entitetima ljudi se povezuju s njima, što potiče konzervacionističko ponašanje te produbljuje odnos čovjek – priroda. Rijeke, planine, šume i čitav planet Zemlja antropomorfizacijom postaju osobnosti duhovne ili pravne naravi, s kojima čovjek gradi emocionalni i formalni odnos, te prestaju biti strani entiteti, iznova postajući ono što oduvijek jesu – dio njegovog bića.

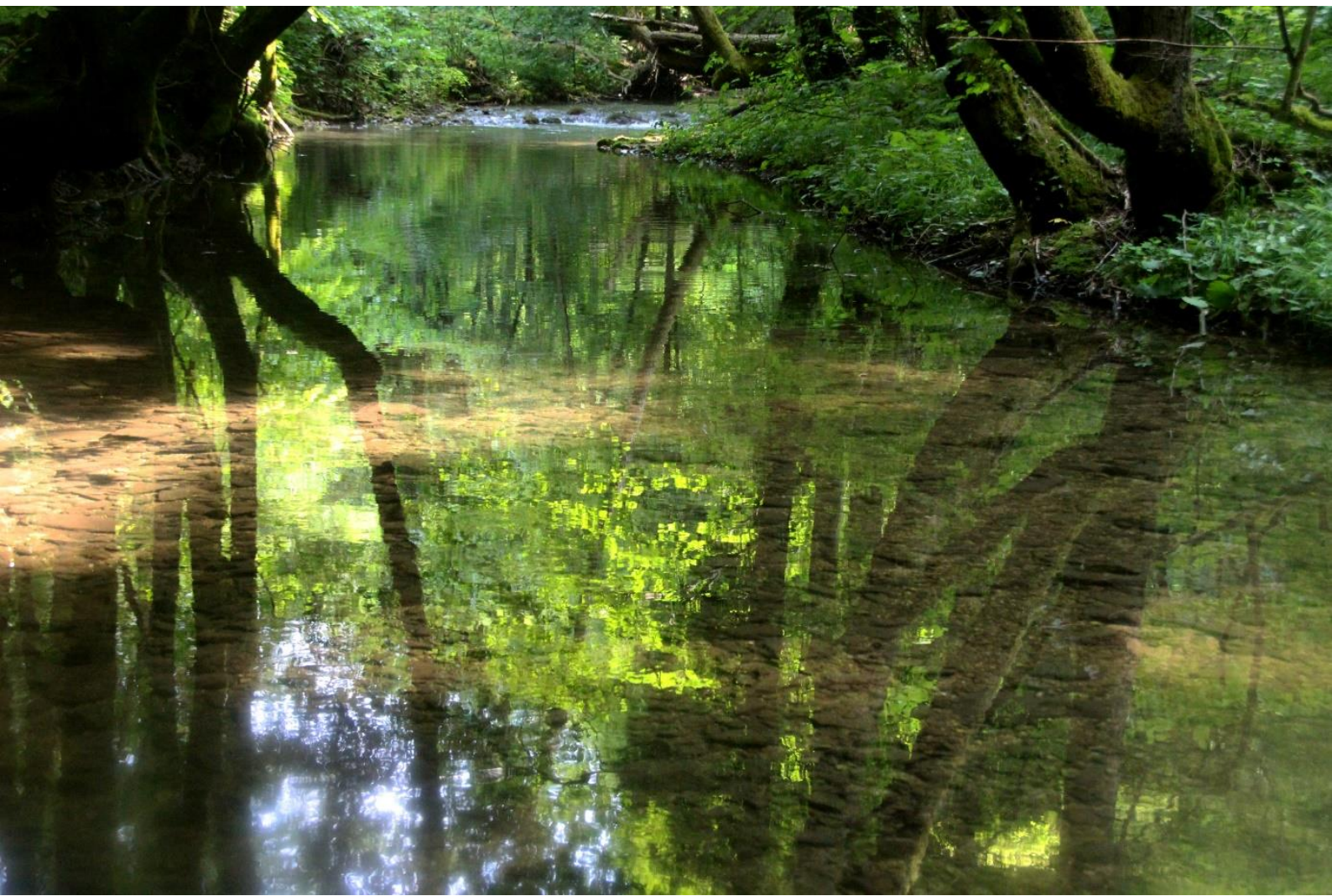
Literatura

- Boyd, David R. (2017). *The Rights of Nature: A Legal Revolution that Could Save the World*. Toronto Ontario: ECW Press.
- Barnhill, David Landis; Gottlieb, Roger S. (2001). *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Grounds*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Cifrić, Ivan (2002). Dubinski ekološki pokret. »Ekozofija T« Arne Naessa. *Socijalna ekologija*, 11(1-2), 29–55.
- Chapple, Christopher Key (2001). Hinduism and Deep Ecology. U: David Landis Barnhill, Roger S. Gottlieb (ur.), *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Grounds* (str. 59–77). Albany, NY: State University of New York Press.
- Coeckelbergh, Mark (2017). Beyond 'Nature': Toward More Engaged and Care-Full Ways of Relating to the Environment. U: Helen Kopnina, Eleanor Shoreman-Ouimet (ur.), *Routledge Handbook of Environmental Anthropology* (str. 105–115). London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Central Pollution Control Board, Ministry Of Environment & Forests, Assessment and Development of River (2006). *Water Quality Status of Yamuna River (1999 – 2005)*, URL: <https://www.yumpu.com/en/document/read/11593179/water-quality-status-of-yamuna-river-central-pollution-control-board> (22. 4. 2021.)

- Conniff, Richard (2011). *The Yamuna River: India Dying Goddess*. Yale School of Forestry & Environmental Studies. United Nations Environmental Program Archive of E-Articles. URL: https://fore.yale.edu/files/2011_unep_emails.pdf (2. 11. 2021.)
- Down to Earth (2000). *Pollution of Hinduism*, 15. veljače. URL: <https://www.downtoearth.org.in/coverage/pollution-of-hinduism-17622> (14. 1. 2022.)
- Dwivedi, O. P. (2007). Hindu Religion and Environmental Well-being. U: Roger S. Gottlieb (ur.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* (str. 238-256). Oxford: Oxford University Press.
- Eck, Diana L. (2013). *Indija: sveta geografija*. Čakovec: Dvostruka duga.
- Flood, Gavin (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- French, William (1999). Reviewed Work: Religion and the Order of Nature by Seyyed Hossein Nasr. *The Journal of Religion*, 79(4), 689–691.
- Gottlieb, Roger S. (2001). Spiritual Deep Ecology and World Religions. U: David Landis Barnhill, Roger S. Gottlieb (ur.), *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Grounds* (str. 17–33). Albany, NY: State University of New York Press.
- Gordon, Gwendolyn J. (2019). Environmental Personhood. *Columbia Journal of Environmental Law*, 43(1), 49-91.
- Haberman, David L. (2006). *River of Love in an Age of Pollution: The Yamuna River of Northern India*. Berkeley: University of California Press.
- Haberman, David L. (2016). Hinduism and Ecology: Devotional Love of the World. U: Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker i John Grim (ur.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology* (str. 35–42). London: Taylor and Francis.
- Hanschel, Dirk (2019). *Environmental Rights in Cultural Context (ERCC) 2019 – 2023. A Conceptual Outline*. Max Planck Institute for Social Anthropology. URL: https://www.eth.mpg.de/ERCC_outline (22. 4. 2021.)
- Harumi, Luana (2020). *The New Zealand River that Became a Legal Person*, 20 ožujka. URL: <https://www.bbc.com/travel/article/20200319-the-new-zealand-river-that-became-a-legal-person> (19. 11. 2021.)
- Harvard University The Pluralism Project. *Bhakti: The Way of Devotion*. URL: <https://pluralism.org/bhakti-the-way-of-devotion> (27. 4. 2021.)
- Klostermaier, Klaus K. (2007). *Hinduism A Beginners Guide*. Oxford: A Oneworld Book.
- Kramm, Matthias (2020). When River Becomes a Person. *Journal of Human Development and Capabilities*, 21(4), 307–319.
- Kumar, Arvind (2017). *The Rights of River Ecosystem and Biodiversity*, 6. rujna. URL: <https://www.unep.org/news-and-stories/story/rights-rivers> (26. 4. 2021.)
- Lipner, Julius J. (2006). The Rise of 'Hinduism' or How to Invent a World Religion with Only Moderate Success. *International Journal of Hindu Studies*, 10(1), 91–104.

- Mahendra, Rishabh (2019). *Environmental Personhood in India: A Greener Democratic Approach*. URL: <https://www.theigc.org/blog/environmental-personhood-in-india-a-greener-democratic-approach/> (20. 10. 2021.)
- Milam, Robin R. (2012). *Rivers and Natural Ecosystems as Right Bearing Subject*, 12. prosinca. URL: <https://www.garn.org/rivers-and-natural-ecosystems-as-rights-bearing-subjects/> (10. 9. 2021.)
- Narayanan, Vasudha (2001). Water, Wood, and Wisdom: Ecological Perspectives from the Hindu Tradition. *Daedalus*, 130(4), 179–206.
- Parliamentary Counsel Office New Zeland Legislation (2017). *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act*. URL: <https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html> (2. 9. 2021.)
- Rai, Diva (2020). *Legal Rights to Rivers: Emerging Trend I Pleaders Intelligent Legal Solutions*. URL: <https://blog.ipleaders.in/legal-rights-to-rivers-emerging-trend/> (18. 6. 2021.)
- Safi, Michael (2017). *Murder Most Foul: Polluted Indian River Reported Dead Despite Living Entity' Status*. URL: <https://www.theguardian.com/world/2017/jul/07/indian-yamuna-river-living-entity-ganges> (10. 9. 2021.)
- Safi, Michael (2017). *Ganges and Yamuna Rivers Granted Same Legal Rights as Human Beings*. URL: <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/21/ganges-and-yamuna-rivers-granted-same-legal-rights-as-human-beings> (12. 6. 2021.)
- Sen, Sudipta (2019). *Of Holy Rivers and Human Rights: Protecting the Ganges by Law*. *Yale University Press Blog*. URL: <https://blog.yalebooks.com/2019/04/25/of-holy-rivers-and-human-rights-protecting-the-ganges-by-law/> (18. 1. 2022.)
- Stone, Christopher D. (1972). Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects. *Southern California Law Review*, 45, 450–501.
- Tam, Kim-Pong; Lee, Sau-Lai Venus; Chao, Melody-Manchi (2013). Saving Mr Nature: Anthropomorphism Enhances Connectedness to and Protectiveness Toward Nature. *Journal of Experimental Social Psychology*, 49(3), 514–521.
- The Community Environmental Legal Defense Fund (CELDF, 2017). *Colombia Constitutional Court Finds Atrato River Possesses Rights*, 4. svibnja. URL: <https://celdf.org/2017/05/press-release-colombia-constitutional-court-finds-atrato-river-possesses-rights/> (21. 7. 2021.)
- Tomalin, Ema (2004). Bio-Divinity and Biodiversity: Perspectives on Religion and Environmental Conservation in India. *Numen*, 51(3), 265–295.
- Tucker, Mary Evelyn; Grim, John (2017). The Movement of Religion and Ecology: Emerging Field and Dynamic Force. U: Willis J. Jenkins, Mary Evelyn Tucker i John Grim (ur.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology* (str. 3–13). London: Routledge.
- Vemsani, Lavanya (2016). Yamuna. U: Lavanya Vemsani (ur.), *Krishna in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Hindu Lord of Many Names* (str. 292). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.

- Waytz, Adam; Epley, Nicholas; Cacioppo, John T. (2010). Social Cognition Unbound: Insights into Anthropomorphism and Dehumanization. *Current Directions in Psychological Science*, 19(1), 58–62.
- Waytz, Adam; Cacioppo, John T.; Epley, Nicholas (2014). Who Sees Human? The Stability and Importance of Individual Differences in Anthropomorphism. *Perspectives on Psychological Science*, 5(3), 219–232.
- World People's Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth (2010). *Rights of Mother Earth*. URL: <https://pwccc.wordpress.com/programa/> (18. 9. 2021.)



III.

Cjelovita ekologija i društvo

Andreja Sršen
University of Zagreb
asrsen@hrstud.hr

An Integral Ecology for an Integral Society

***Laudato Si'* and Implications for Social Transformation**

Summary

This paper examines integral ecology in relation to various social perspectives of the modern world, in which the concept of integrity in the sociological discourse is brought into relation between technostructures (industrial system) and ecosystems (nature). The growth of the world's global conflicts and conflicts creates solid assumptions for asking questions about whether the time for cooperation, understanding, and agreement is coming with regards to the distinction between »institutional analysis« and »analysis of strategic conduct« (Giddens, 1987), in which Pope Francis' encyclical *Laudato Si'* is placed as the center of analysis of integral ecology that seeks a new culture of dialogue. In the paper, the concepts of »sustainability« and »sustainable development« are placed in the context of an integral social system, which implies the possibility of integration, synthesis, and synergy between social and ecological, scientific and spiritual, economic and political areas.

Keywords: integral ecology, social system, sustainable development, technostructures.

1. The Context of Integral Ecology in the Sociological Discourse

The growth of global conflicts represents a great challenge for sociology which, as a discipline, tries to clarify various approaches to researching the interrelationships between natural, social, and technical systems. Therefore, the concept of »society« in sociology today acquires new features when it comes to the relationship between the individual and the society in relation to an integral human development. The concept of integrity in the sociological interpretation of the concept of society today takes on the meaning of the relationship between technostructures (industrial system) and ecosystems (nature). In order for humans to firstly ensure reproduction within their community, and then production, they must create a certain balance between the use of the resources needed for work, i.e., the technical system, and nature, i.e., the ecosystem (Cifrić, 1988, 67). Therefore, by definition, any approach to integral ecology within the sociological discourse does not exclude humans, but rather places them inside the framework of the construction of optimal social goals. Such goals consist in the conscious optimization of »protection«, of which not only nature is in need, but society as well. In order to understand these relationships, it is necessary to conduct a complete analysis of the ecological crisis and its social causes. It is not enough to look at the current state of social and ecological issues from

an individual disciplinary perspective, but from a perspective of a system. Within this perspective, the foundation of society as a social system lies in communication, as the foundation of the social system lies in its autopoiesis (self-creation), which is maintained and renewed through communication between its subsystems (Luhmann, 2011).

The fact is that nature provides the foundations for society, and society creates an industrial system from which society obtains goods for its survival. This is exactly how society can act back upon nature by creating a certain culture of action against nature. Therefore, the concept of integral ecology in sociology must be viewed from the perspective of creating new social solidarity. To a large extent, we find such solidarity in the development of social ecology, i.e., the social and ecological issues that were conditioned by the emergence and dynamics of the ecological crisis of industrial society and its historical development paradigm, which is criticized by many (Capra, 1986; Burkhalrd, 1972; Gorz, 1982, 1983). The development of social ecology is related to the connection and reciprocity of social and ecological elements, as one complete complex of issues of a modern industrial society, which represents the basis of understanding of integral ecology in the sociological discourse. At this point, it must be highlighted that this understanding of integral ecology implies a sociological understanding of sustainable development as a new »dialogue of values«. In this context, sustainable development is multidimensional and encompasses social, ecological, and economic goals and perspectives. According to Baker (2006), it is better to speak about »promoting« rather than achieving sustainable development since it allows us to get used to different and new understandings of development in general. In such a context, sociology has the task of investigating which processes are connected with sustainability as a goal, and which are connected with sustainable development as a process. In these processes, dialogue and criticism must be taken as key factors. One of the main reasons why such processes are highly debated is that they reflect the political values of those who articulate certain practices, which can be desirable or undesirable. In practice, technical solutions are crucial if we want to create a »sustainable synergy« between social and ecological, scientific and spiritual, economic and political areas in a global society. In this way, both processes – »sustainable development« and »sustainability« – can fulfil their function in society in such a way that they become learning processes through which people discover the conflicting nature of knowledge, environment, and sustainability (Macnaghten and Urry, 1988).

Today, the most common contradictions and potential conflicts are formed around energy issues, resources, or the partitioning of the world market. In this sense, a special aspect of the development of integral ecology appears as a new challenge in the sociological discourse. In this context, we observe new global strategies for the development of societies which are shifting and experiencing globalization when it comes to the issues of growth, development, and energy security. To that effect, the context of integral ecology in the sociological discourse also encompasses issues of development, which are understood as political, economic, national, or ecological strategies that are linked to the diligent management of natural resources. Ecological issues have become social issues, and, within sociology, nature is increasingly understood as »socially constituted« (Schramm, 1984). The growth of the world's global conflicts and conflicts creates solid assumptions for asking questions about whether the time for cooperation, understanding, and agreement is coming with regards to the distinction between »institutional analysis« and »analysis of strategic conduct« (Giddens, 1987). The forms of social life, i.e., social organization, which contemporary societies are characterized by, are subject to changes of ecological and social nature, in which new solutions are sought within the concept of integral ecology. In the sociological discourse, it assumes the development of various strategies of social development such as political, energy, and economic

strategies. In this context, we can say that new social mechanisms of managing new forms of social development are being sought.

Questioning the meaningfulness of an integral social system for humans means investigating the integrity, functionality, and logic behind the system in relation to society. It is possible if the subject of research is the system as a whole, and not just its parts, which goes beyond the current idea of development, which is limited exclusively to economic growth. This does not mean that sociology is giving up on researching social phenomena within society. In the framework of such research, integral ecology is placed in the context of a new ecological conversion that seeks a »new universal solidarity« (Pope Francis, 2015, 14), which connects ecology and new social justice. We are able to find such a connection in integral ecology, which Pope Francis particularly emphasizes in the encyclical *Laudato Si'*¹ and which, naturally, from the perspective of Christian anthropology, finds its starting point in the phrase »everything is interconnected«.

2. The Encyclical Letter *Laudato Si'* and Implications for Social Transformation

The encyclical letter LS brings into dialogue three systems: human, natural, and social. Integral ecology is inseparable from integral society, with a clear emphasis on the inseparable relationship between human life and the natural environment. In his proclamation to respect and fight for our common planet, Pope Francis introduces the term »integral ecology« with the aim to demonstrate the impossibility of separating social problems from ecological problems. Since Pope Francis promulgated LS in 2015, many people have become better informed about how, in today's world, consideration must be given to the ethical and spiritual values that guide and give a new meaning to the economy and to technological progress. *Laudato Si'* proposes a whole series of dialogues about the direction of humanity and its relationship with nature and society where one of these dialogues would be conducted at the global scale, and it would encompass energy, climate, and sustainable development. In LS Pope Francis described what is happening to our common home and then looks at the link between sustainable development and integral human development with implications for human existence. These implications advocate caring for creation and the environment, in which humans must review mutual relationships with nature and God. This commitment to authentic human ecology should move us to try to recognize and address the structural causes of the dysfunctions in our society. Accordingly, the title of this paper, *An Integral Ecology for an Integral Society –Laudato Si' and Implications for Social Transformation*, proposes collaborative approaches, worked out in a dialogue between natural ecology (natural and social systems) and human ecology, which is rooted in genuine Christian anthropology (human system).

3. *Laudato Si'* and Integral Ecology

If there is one theme that runs throughout Pope Francis' encyclical LS, it is his repeated insistence that everything in the world is »interconnected«. In the encyclical LS, Pope Francis emphasizes the importance of the relationship between man, nature, and God, which is

¹ Pope Francis (2015). *Laudato Si': Encyclical on Care for Our Common Home*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana. Hereafter LS.

contained in the phrase »everything is connected«. It is probably the most concise way to capture the core conviction undergirding Pope Francis' vision for an »integral ecology«.

We find the meaning of integral ecology in the biblical narratives, in which Pope Francis »suggests that human life is grounded in three fundamental and closely intertwined relationships: with God, with our neighbor, and with the earth itself« (LS, 66). The term »integral« has multiple meanings: essential, intrinsic, entire, complete, and whole. As such, the term »integral« carries several connotations when applied to ecology. Integral ecology seems to denote a comprehensive, holistic picture of reality. Such a picture would incorporate the whole of ecology: everything that ecology includes. When we talk about the intrinsic meaning, we have to point out here that this term is related to the intrinsic value of life in terms that humans are seen as having some kind of special or unique role in the community of our planet. According to some authors, this sense of intrinsic value may even extend further to include entities not normally understood (in modern scientific terms) to be living, such as rivers, mountains, or even rocks (Naess and Rothenberg, 1989, 29).

To say that ecology is integral is also suggesting that ecology itself is essential to our understanding that we are invited to change the way we live as individuals and live together as a society. The consumerist mentality is a confusion between having and being. Therefore, we are invited by Pope Francis to return to the original experience of our being, and not to confuse it with having the need for something. That means that Pope Francis's discussions of integral ecology link humans with environmental ecology. Therefore, we are being invited to see that we have a broad tendency in our modern culture to stop living by the principle of having more because, according to Pope Francis, there is the conviction that »less is more« (LS, 222). When we look at the problem from this perspective, many lines of inequality at the global level open up. One is the concept of a gap between the Global North and the Global South which pope Francis calls »comprehensive solutions which consider the interactions within natural systems themselves and with social systems« (LS, 139).

Accordingly, Pope Francis explains what the various types of ecology are: environmental, economic, and social; the cultural one, and finally that of everyday life. When we speak of the »environment«, what we really mean is a relationship that exists between nature and the society which lives in it, where nature cannot be regarded as something separate from ourselves or as a mere setting in which we live.

The vision of Pope Francis for the Church is one that embraces multiple aspects that are a collective of different social actors. This especially concerns the relation between theological and ethical claims, which is especially important in our age of global dynamics of ecological changes emphasizing the role of individuals.

According to Dennis O'Hara et al. (2019, 59) in *Evangelii Gaudium*, Pope Francis explores three ideas that speak volumes about his vision for the Church, all of which are fully connected with integral ecology. First, the Gospel exists to be put into practice (O'Hara et al., 2019, 59). That means that faith is a gift that can literally change the world. Second, it gives a vision of the Church that is open to the world and that is encouraging, the Church that excludes no one from its compassion. Third, Pope Francis envisions a Church that teaches with authority only for the sake of putting the Gospel into practice. Immersed in a global economic system that puts so many hundreds of millions of people at the periphery, Pope Francis notes that ordinary people have a right and a duty to resist injustice (Pope Francis, 2019).

When Pope Francis puts the globalization of the technocratic paradigm into consideration, he critiques the ethics of technology in the modern era:

»The basic problem goes even deeper: it is the way that humanity has taken up technology and its development according to an undifferentiated and one-dimensional paradigm. This paradigm exalts the concept of a subject who, using logical and rational procedures, progressively approaches and gains control over an external object. This subject makes every effort to establish the scientific and experimental method, which in itself is already a technique of possession, mastery, and transformation« (LS, 106).

In this regard, the encyclical provides a new approach – to put technology and development at the service of people, to unite people on the path to peace and justice.

Laudato Si' locates the altered relationship between man and creation in a misguided market economy. Thus it warns against »a magical conception of the market« (LS, 190). »According to this global collaboration, some authors indicate that 90 percent of the media coverage focused on climate change note that only ten percent of the document actually addresses that topic where they take issue with Pope Francis on six points: poverty, fossil fuels, markets, science and consensus, adaptation, and the precautionary principle« (Sršen, 2021, 567).²

Pope Francis emphasizes economic and social ecology where the notion of an integral society can be associated with the »ecological citizen«. Today, to be an ecological citizen is to be able to recognize that, like all forms of citizenship, we have a contract – a social contract. And we also have a contract with our Earth. Moreover, an ecological citizen is a citizen who respects the well-being of others in society as a whole. That is the way of shaping an integral society according to integral ecology. »Integral ecology is inseparable from the notion of the common good, a principle that plays a central and unifying role in social ethics« (LS, 156), a principle that is based on respect for humans as such. Pope Francis appeals to the international community, in particular to states, to defend and promote the common good, dedicating solidarity to the poorest. Man's objective, according to an integral ecology, has to be an »ecological conversion« that leads to an »ecological citizenship« – a new ecological conversion as a new kind of dialogue and »a new global solidarity«, where all people have a part to play.

4. A New Dialogue Between Three Systems: Human, Natural, and Social

Nowadays, there is no doubt that man is the cause of systematic pollution of planetary proportions where one of the fundamental features of modern society is that all social changes are driven by technical achievements. Today, we have a number of reports that address various social facets of global climate change (The National Academies, 2005).

»When we speak of the 'environment', what we really mean is a relationship existing between nature and the society which lives in it. Nature cannot be regarded as something separate from ourselves, or as a mere setting in which we live. We are part of nature, included in it, and thus in constant interaction with it...« (LS, 139).

It is obvious that nowadays the social sciences have an important role to play in meeting the issues of climate change, and most of the social theorists and moral philosophers have probed the meanings of social justice, environmental justice, but mostly climate justice. Some authors suggest that it is an expression of postmaterialist values of quality of life and self-expression that emerge as a result of increasing affluence and security in developed countries (Sršen, 2021, 566).

Laudato Si' challenges us to implement three major shifts:

² Cf. Tropea-Gray, Allen P. (2017). Pope Francis, *Laudato Si'*, and Integral Ecology: Perspectives on a Critical Issue. *Journal of Management for Global Sustainability*, 5(1), 1-18.

»From narrow anthropocentrism to an integral ecology, centered on the common good and the interconnectedness and dignity of all life. Toward a just and equitable social order, emphasizing a new bottom line for development that replaces economic growth and short-term gain (GDP) with fuller measures of personal and planetary well-being. Toward a true global collaboration—a social movement that is not about conversion, but convergence grounded in shared global ethics« (Cobb and Castuera, 2015, 202).

The ecological crisis and climate change are deeply connected with historical factors, such as the historical role of industrialization. According to Pope Francis in LS, the human roots of the ecological crisis are:

- The technology and creativity power;
- Globalization of the technocratic paradigm;
- Effects of modern anthropocentrism.

Pope Francis emphasizes the dimension of the interconnectedness of all things and he calls for an integrated approach to a complex crisis:

»We are faced not with two separate crises, one environmental and the other social, but rather with one complex crisis which is both social and environmental. Strategies for a solution demand an integrated approach to combating poverty, restoring dignity to the excluded, at the same time protecting nature« (LS, 139).

Ecological crises put sustainable development into consideration where »Sustainable development might best be characterized as a contested discursive field which allows for the articulation of political and economic differences between North and South and introduces to environmental issues a concern with social justice and political participation« (Becker and Jahn, 1999, 1).

Social sustainability is a quality of society where it signifies the relationship between nature and society, mediated by work, as well as relationships within society. Perhaps more than any previous encyclical, LS is addressed to individual persons, calling each of us to recognize the dignity of every man, their right to live in the context of »natural rights«, and building of a society on the principles of solidarity, the virtue of justice, and inclusion.

Having in mind that Catholic Social Teaching since the Second Vatican Council has increasingly recognized that the care of creation is intimately connected to other Christian commitments, today we need to assume a dialogical anthropology, an integral ecology, and a spirituality that »can motivate us to a more passionate concern for the protection of our world« (LS, 216).

5. Integral Society in the Light of *Laudato Si'*

Although technical achievements in the modern world seem stronger than ever, they completely overshadow all other forms of human existence. Modern man with their technical advances – in the name of this kind of progress – exterminates countless species, and air, water, and food are contaminated, which is how integral human development is destroyed. Development is »integral« when it truly enhances the whole human person.³ This overlaps with the great challenges we face because technological achievements today sometimes call into question the very being of man. This means that excluding the human factor from progress and focusing

³ Jacques Maritain's »integral humanism« provided the normative perspective from which the Pope could elaborate a rich and differentiated conception of authentic development. See: Maritain, 1973.

only on changing social structures means cutting off God's plan for the person. The centrality of the individual is an important key concerning every social aspect, such as ecology and the care of the »common home«, in which respect for the person and for creation are conditions that are indissolubly necessary.

Therefore, Pope Francis states that »...all of us are linked by unseen bonds and together form a kind of universal family, a sublime communion which fills us with a sacred, affectionate and humble respect«, recognizing »human beings of their unique worth and the tremendous responsibility it entails« (LS, 90). The encyclical strongly reaffirms that »a true ecological approach always becomes a social approach that must integrate justice into discussions on the environment, in order to hear both the cry of the Earth and the cry of the poor« (LS, 49).

Pope Francis points out the problems facing the world's poor, who make up the majority of the world's population but whose voices are often excluded from international political discussions. Therefore, it is necessary for the Church today to always be a voice for those who are voiceless. Every human being on planet Earth faces today's large-scale challenges, where the care for the environment must include concern for all people and all aspects of human existence. The world needs, as Pope Francis says, an »ecological conversion« and changes in prevailing economic and financial models of operation, as an indication of »our transformation of reality in line with God's original gift of all that is« (LS, 5).

Taking inspiration from St. Francis of Assisi, Pope Francis points out the necessity of duly considering the subjective dimensions of work because human identity depends on them. Current economic liberalism has reduced work to a commodity, whose only value is the money one can get out of it.

»Any approach to integral ecology, which by definition does not exclude human beings, needs to take account of the value of labor, as Saint John Paul II wisely noted in his encyclical *Laborem Exercens*. According to the biblical account of creation, God placed man and woman in the garden he had created (cf. Gen 2:15) not only to preserve it ('keep') but also to make it fruitful ('till')« (LS, 124).

This asserts the urgent need for discernment of overconsumption and »real-life need« in our connected and accelerated society that drives people to constantly hurry in the search for money. »Consumption« also has sociological meanings, not precisely defined, that are reflected in terms like »consumerism« and »conspicuous consumption« (National Research Council, 1997, 15). What we nowadays call the »ecological crisis« is only the culmination of the moral destruction of modern society and technical civilization. Today, the notion of »environment« transcends political, legal, and human boundaries. In this light, we should find it easy to understand the concerns of Pope Francis for nature and all creation.

6. *Laudato Si'* and Integral Understanding of the World and the Human Flourishing

The imbalance of the economy and the increased competition for resources, including water and land, will inevitably affect the life of the poor in society and the chain of biological life on this planet. In this context, there is one theme that runs throughout Pope Francis' encyclical, it is his repeated insistence that everything in the world is »interconnected« or »interrelated«. In the new »integral ecology« paradigm, the Holy Father Francis develops a compelling moral vision grounded in the universal communion of creatures and the interconnectedness of humanity with the rest of the cosmos.

Focusing on accounts of the techno-economic paradigm and the possibility of an »integral ecology« paradigm in the social sciences, in *Laudato Si'*, Pope Francis considers some elements of integral ecology, which clearly respects the theological and moral nature of human and social dimensions, and places the social sciences at the center of the global environmental change research. Pope Francis gives us a new theological response to inequality and environmental death. Religious ecological conversation challenges the person and community to make commitments and lifestyle choices for the sake of creation which is God's good gift to humanity.

Turning to the »deepest causes« of the crisis, Pope Francis notes that modernity has been marked by an »excessive anthropocentrism« and the »throwaway culture«. There is a complete lack of political will behind recent world summits on the environment, and they need new forms and instruments of global governance, as popes have done many times in history since St. John XXIII's *Pacem in Terris*. The new approach of integral ecology articulates three-way connectedness in the modern times: with God, with others, and with the Earth. This new approach towards a new equality as a keystone for human existence is about the relationship between theological and ethical claims and is especially important in our age of global dynamics of ecological changes emphasizing the role of individuals.

Conclusion

An improved understanding of the factors that encourage successful human, natural, and social adaptation will require major contributions from theology, sociology, and related fields that are based on an understanding of the underlying causes of social vulnerabilities and the conditions that perpetuate them. Accordingly, the decisions made by human actions through technologies, food production, and economic systems must be coherent with the integral functioning of the natural life systems. What does it imply in the sense of human and social integrity? First of all, that means that we need a new critical reflection within the human community of life systems in a developmental context. That also means that an integral society needs a new cosmological perspective with broader issues of integration of social and environmental justice. *Laudato Si'* offers a way to connect the concept of fulfilment and purpose of human life where human flourishing is a principle of justice combined with the principle of harmony given by God the Creator.

Another challenge to Pope Francis' approach in *Laudato Si'* is the primacy of the relationship between man and nature, which, on the basis of the biblically inspired spirituality, points to the problems of the contemporary ecological crisis that represents the deep moral crisis of modern society. According to integral ecology in the encyclical letter *Laudato Si'*, we are warned against not only our personal and private habits, but we are asked to look at the way our society has now organized itself. We are also asked to look at the reflection on how integral ecology generates an integral society or how integral ecology is connected with an integral society, and what challenges ensue from this relationship.

Finally, integral ecology is inseparable from integral society with a clear emphasis on »ecological conversion« in action at all levels – local, regional, national, and international. If we want to redesign our society and the way we develop as human beings, then we must review our mutual relationships, as well as those with nature and God. Those kinds of relationships have to be understood as a concrete form of integral human existence.

Bibliography

- Baker, Susan (2006). *Sustainable Development*. London: Routledge.
- Becker, Egon; Jahn, Tomas (eds.) (1999). *Sustainability and the Social Sciences. A Cross-Disciplinary Approach to Integrating Environmental Considerations into Theoretical Reorientation*. London and New York: Zed Books.
- Burkhalrd, Wellmann (Hg.) (1972). *Die Umwelt-Revolution. Von der Ökonomie zur Ökologie*. Köln: J. P. Bachem Verlag.
- Capra, Fritjof (1986). *Vrijeme preokreta*. Globus: Zagreb.
- Cifrić, Ivan (1988). Kontekst socijalne ekologije. *Revija za sociologiju*, XIX(1-2), 61–73.
- Cobb, John B. Jr.; Castuera, Ignacio (eds.) (2015). *For Our Common Home: Process-Relational Responses to Laudato Si'*. Anoka: Process Century Press.
- Grundmann, Reiner; Stehr, Nico (2010). Climate Change: What Role for Sociology? A Response to Constance Lever-Tracy. *Current Sociology*, 58(6), 897–910.
- Gorz, Andre (1982). *Ekologija i politika*. Prosveta: Beograd.
- Gorz, Andre (1983). *Wege ins Paradies*. Rotbuch: Berlin.
- Giddens, Anthony (1987). *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford: University of Stanford Press.
- Luhmann, Niklas (2011). *Društvo društva*. Zagreb: I. i II. Breza.
- Macnaghten, Phil; Urry, John (1998). *Contested Natures*. London: Sage.
- Maritain, Jacques (1973). *Integral Humanism: Temporal and Spiritual Problems of a New Christendom*, trans. Joseph W. Evans. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mickey, Sam; Kelly, Sean; Robbert, Adam (eds.) (2017). *The Variety of Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*. New York: SUNY Press.
- Naess, Arne (1989). *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- National Research Council (1997). *Environmentally Significant Consumption: Research Directions*. Washington, DC: The National Academies Press.
- O'Hara, Dennis; Eaton, Matthew; Ross, Michael T. (eds.) (2019). *Integral Ecology for a More Sustainable World: Dialogues with Laudato Si'*. London: Lexington Books.
- Pope Francis (2015). *Laudato Si': Encyclical on Care for Our Common Home*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.

- Pope, Stephen J. (2019). Integral Human Development: From Paternalism to Accompaniment. *Theological Studies*, 80(1), 123–147.
- Schramm, Engelbert (1984). Die Rolle der theoretischen Ökologie bei der Erforschung der sozial konstituierten Natur. *Dialektik*, 9, 138-148.
- Sršen, Andreja (2021). Sociological Perspectives on Laudato Si' – Towards a Coherent Social and an Ecological Conversion. *Nova prisutnost*, 19(3), 559-570.
- Stern, Paul C. (2002). New Environmental Theories: Toward a Coherent Theory of Environmentally Significant Behavior. *Journal of Social Issues*, 56(3), 407–424.
- The National Academies (2005). *Understanding and Responding to Climate Change*. Retrieved June 30, 2022, from https://www.preventionweb.net/files/2276_climatechangefinal.pdf
- Tropea-Gray, Allen P. (2017). Pope Francis, Laudato Si', and Integral Ecology: Perspectives on a Critical Issue. *Journal of Management for Global Sustainability*, 5(1), 1–18.



Ollga Dulaj

Crnogorska provincija Franjevki Bezgrešnog začeca

m_ollga@hotmail.com

Kulturom života protiv kulture smrti: teološko-moralno promišljanje o nekim bioetičkim pitanjima u kontekstu cjelovite ekologije

Sažetak

Cjelovita ekologija predstavljena u enciklici pape Franje *Laudato si'* (2015) obuhvaća cjeloviti pristup ne samo ekološkim pitanjima, nego svih pitanja koja se tiču samog čovjeka. U radu se kritički analiziraju pojedini egzistencijalni fenomeni kao što su *globalizacija ravnodušnosti*, *kultura odbacivanja* i *kultura smrti* koji nedovoljno vrednuju ljudsko dostojanstvo. Upravo iz adekvatnog vrednovanja ljudskog dostojanstva unutar kršćanske teologije proizlazi svijest o odgovornosti prema svemu stvorenome. Živimo u vremenu kada se čovjek zatvara prema transcendenciji, kada se sve više usvajaju etički relativizam i utilitarizam kao glavna obilježja suvremene kulture. U radu se prikazuju negativne posljedice ljudskoga djelovanja koje stoji nasuprot bratskoj solidarnosti utemeljenoj na slobodi i odgovornosti. U tom kontekstu, u završnom dijelu rada navest će se primjer konkretnog angažmana oko promicanja *kulture života*, kada se Caritas Crne Gore priključio aktivnostima u sklopu projekta *CROLAUDATOSI*.

Ključne riječi: *kultura života*, *kultura smrti*, kvaliteta života, palijativna skrb, hospicij, papa Franjo

Uvod: neke značajke enciklike *Laudato si'*

U uvodu papa Franjo, na tragu sv. Franje Asiškog, izriče hvalu Bogu Stvoritelju: *Hvaljen budi, moj Gospodine!* (Papa Franjo, 2015, 1).¹ Hvala ima duboko moralnu i duhovnu konotaciju. Potom raspravlja o stanju čovječanstva – fenomenu strelovitog ubrzanja tehnologije suprotstavljenog prirodnom, biološkom razvoju (LS, 17–18), čija je posljedica klimatsko onečišćenje – fenomen koji papa naziva *kulturom odbacivanja* (LS, 20–21). Papa razmišlja o ekološkim problemima na tragu svetopisamskog učenja, s naglaskom na Evanđelje. Iz teološko-doktrinarne, pa i moralne perspektive, ta se *Hvala* ne tiče samo Boga kao Stvoritelja, nego čovjeka i svih stvorenja.

U trećem poglavlju (LS, 101–136) papa donosi svoj pogled na genezu ekološke krize, ekonomske probleme te biotehnološka postignuća koja su pogubna za eko-sustav.

Potom govori o nužnosti ekologije okoliša, ekonomske ekologije i socijalne ekologije (LS, 138) te naglašava potrebu za ekonomskom ekologijom (LS, 141) i kulturnom ekologijom.

¹ Dalje u tekstu se navodi skraćenica LS.

Peto poglavlje (LS, 163–201) također donosi opće smjernice za čovjekovo djelovanje na području ekologije, ističući odgovornost javnih politika (LS, 164). Govori o dijaloškoj suradnji politike i ekonomije za opće dobro. Papa slijedi principe solidarnosti i supsidijarnosti (LS, 196–198) te potiče dijalog religije sa znanostu (LS, 199–201).

Posljednje, tj. šesto, poglavlje enciklike *Laudato si'* donosi pedagoško-didaktičke smjernice te potiče na odgoj za ekološku svijest (LS, 202–206), utemeljenom na ekološkom obraćenju koje je potaknuto promjenom životnog stila, proisteklom iz nanovo donesene odluke suvremenog čovjeka za odabir istinske slobode i dobra koje je Stvoritelj utkao u njega i sve stvoreno (LS, 216). Papa Franjo smatra da su radost i mir središnja stanja kršćanske duhovnosti (LS, 222–227), te govori o oživljavanju poniznosti koju je čovjek izgubio (LS, 224–225); o držanju srca i primatu ljubavi kao uzajamne brige na civilnom i političkom području (LS, 228–232; 226; 227).

Stoga, ekološko buđenje otpočinje promjenom stila života, što podrazumijeva zaokret prema duhovnome i sakramentalnome; prema dijalogu s Bogom koji otpočinje (za)hvalom – uvijek.

1. O cjelovitoj ekologiji

Ekološki problemi i posljedice ubrzanih klimatskih promjena danas su veliki izazov za teologiju na koji ona odgovara ponovnim vraćanjem na temelje biblijske antropologije.

Ljudski su odnosi bitni u cjelovitom razumijevanju ekoloških problema i ubrzanih klimatskih promjena. Papa Franjo u svojoj enciklici *Laudato si'* izričito govori o brizi za zajednički dom. Između ostalog, prepoznaje probleme tehnokracije i pretjerane egocentričnosti ljudskog bića, te ih pomno analizira (LS, 3). To je logika koja dovodi do iskorištavanja djece i napuštanja starijih osoba, do porobljavanja drugih, precjenjivanja mogućnosti samoodrživosti tržišta te trgovanja ljudskim bićima... Ista je to mafijaška logika trgovaca ljudskim organima, narkoticima i odbacivanjem nerođenih jer ne odgovaraju željama svojih roditelja (LS, 123).

Papa Franjo, govoreći o cjelovitoj ekologiji, gdje su ljudska i društvena dimenzija neraskidivo povezane s okolišem, govori o ekologiji čovjeka, uzevši u obzir i gospodarstvo kao važan čimbenik, govoreći o ekologiji ekonomije. Naime, moderno je društvo obilježeno pretjeranim antropocentrizmom: ljudi više ne prepoznaju vlastiti položaj u odnosu na svijet, te si prisvajaju samodostatan i egocentričan položaj, zasnovan isključivo na njima i njihovoj moći. Odatle proistječe logika *iskoristi i baci* koja opravdava svaki oblik odbacivanja (otpada), bilo da je riječ o otpadu okoliša bilo o samom čovjeku, koja drugoga i prirodu tretira kao puki predmet, te tako vodi bezbrojnim oblicima nadmoći (LS, 113). On smatra da između pitanja odnosa prema okolišu i društvenoga pitanja, postoji veza koja se ne može presjeći. Tako je analiza problema odnosa prema okolišu neodvojiva od analize čovjeka, obitelji, od radnog i urbanog konteksta te od odnosa ljudske osobe prema sebi samoj (LS, 144). Nije, dakle, riječ o dvjema odvojenim krizama: krizi okoliša i onoj društvenoj, nego samo o jednoj i kompleksnoj: društveno-okolišnoj krizi (LS, 139). Kriza ekologije stoga je kriza čovjekove etike (Tornelli-Gaelazzi, 2015, 51).

Na tom ćemo se tragu usredotočiti na *kulturu prihvaćanja* suprotstavljenu *kulturi odbacivanja* te *kulturu života* oprečnu *kulturi smrti*.

Pitanje ekologije, odnosno ekološke krize, uzrok je i posljedica krize ekologije čovjekove svijesti, njegove odgovornosti prema vlastitom dostojanstvu te dostojanstvu drugoga – brata čovjeka.

Egzistencijalno je pitanje: Je li čovjekov život ugrožen djelovanjem njega samog?

Glavni čimbenik pri ugrožavanju ljudskog života jest sam čovjek koji se zatvara nadnaravnosti, težeći sve izraženije život cijeliti samo u mjeri u kojoj donosi profit, užitak i blagostanje, usvajajući etički relativizam i utilitarizam koji su ujedno glavna obilježja suvremene kulture. Na djelu je, kaže papa Franjo, *globalizacija ravnodušnosti* (LS, 50), *kultura odbacivanja* i *kultura smrti*, koja se javlja različitim oblicima nedovoljnog vrednovanja čovjekovog dostojanstva. Naime, čovjekov je život ugrožen djelovanjem njega samog, koji u svojoj pohlepi, u ime kvalitetnog života, umjesto prihvaćanja, odbacuje sve oko sebe, pa i ljudsku osobu, tj. svetost života. Tim se ključem otvaraju i vrata eutanazije kao *dostojne* smrti, opravdavane samilošću prema osobi koja pati, zbog čega njezin život više nije kvalitetan ni smislen.

Zakonsko bi dopuštenje eutanazije nesumnjivo povećalo opasnost izražavanja želje za potpomognutim samoubojstvom osoba koje ne mogu doprinijeti društvu (ponajprije starijih i bolesnih), potaknute njihovim osjećajem opterećivanja društva vlastitim postojanjem i potrebama. Pritom, temeljno je pitanje: tko odlučuje o vrijednosti i dostojanstvu nečijeg života? S tim u vezi: koliko i kada vrijedi čovjek? Sve to dokazuje da argumenti koji žele opravdati eutanaziju nikada nisu za čovjekovo dobro jer i u slučaju provođenja legalizacije slobodne eutanazije postoji opasnost njezina pretvaranja u praksu koja neće biti ni slobodna ni regulirana, već nametnuta: primjerice za uništenje djece s posebnim potrebama, senilnih staraca ili pacijenata koji nikada nisu izrazili želju da ih netko eutanazira. Osim toga, bolesti koje su danas neizlječive, već sutra takve ne moraju biti jer se mogu otkriti sredstva za njihovo izlječenje.

2. Dostojanstveno umiranje i/ili dostojanstvena smrt

2.1. Patnja i proces umiranja

Uz sav napredak suvremenog društva, znanosti i medicine, bolest i patnja ostaju nepoznanice. Nitko se ne može pohvaliti da je prodro u otajstvo bolesti i da može odgovoriti na pitanje smisla patnje u ljudskom životu. Patnja nije problem koji se može riješiti medicinom ili bilo kojim drugim ljudskim nastojanjima jer nadilazi našu tjelesnost. Ona zadire dublje u ljudsko biće i zahvaća čitavu čovjekovu osobu, nadilazi čak i njezinu narav. Fizička patnja pogađa dušu, a patnja duše pogađa tijelo. Možemo reći, riječima svetog pape Ivana Pavla II. u apostolskom pismu *Salvifici doloris*, da »čovjek pati svaki put kada doživi neko zlo« (Papa Ivan Pavao II., 1984, 7)². Prostor ljudske patnje mnogo je širi od područja djelovanja medicine. Patnja je nešto šire od bolesti, nešto složenije i dublje ukorijenjeno u ljudsku narav. Stoga je potrebno razlikovati tjelesne i moralne patnje (SD, 2).

Čovjek traži odgovor o smislu patnje. Pitanja o patnji uglavnom su upućena Bogu, a često završavaju optužbom protiv njega, hulom (Job 2, 9 i sl.) ili pak nijekanjem Boga (Ps 14, 1; 10,

² Dalje u tekstu se navodi skraćenica SD.

4). Ljudi čak dolaze do pomisli da je zlo jače od dobra. Čovjek u svojoj patnji uvijek je bio, i ostat će, misterijem (SD, 4).

Neki bolest shvaćaju kao Božju kaznu za posljedice grijeha. Često se postavlja sljedeće pitanje: *Kako Bog pun dobrote i milosti može čovjeku učiniti i dopustiti nešto tako loše i pogubno kao što je bolest, a s njom patnja i smrt?* Jednom riječju: patnja je naša životna družica koja nas prati poput vlastite sjene. Nitko je ne voli, malo je tko razumije. Ipak, samo se iz patnje rađa istinska ljubav, jedino se u njoj učvršćuje vjernost i osnažuje ljubav. Patnja ni u Bibliji ne pronalazi zadovoljavajuće objašnjenje, ostaje apsurdna i vrlo često neprihvatljiva. Kad smo iznenada pogođeni neočekivanom patnjom, uvijek je veoma teško podnijeti Božju šutnju. U Novome zavjetu, Isus suosjeća s bolesnima do te mjere da se s njima poistovjećuje: »oboljeh i pohodili ste me« (Mt 25, 36), a njihove nevolje uzima na se: »On slabosti naše uze i boli ponese« (Mt 8,17). Njegova iscjeljenja najrazličitijih bolesnika znak su da se približilo kraljevstvo Božje. Ali Isus ima vlast ne samo liječiti već i grijeh opraštati (Mk 2, 5–12): On je došao izliječiti čitavoga čovjeka, duh i tijelo. Isus je na križ ponio sve breme našega zla te »oduzeo grijeh svijeta« (Iv 1, 29), kojemu je bolest posljedica (SD, 19). Osim toga, Isus je svojom mukom i smrću na križu dao patnji novi smisao, koji je nagovijestio prorok Izaija: patnja nas odsada može suobličavati njemu i sjedinjavati s njegovom otkupiteljskom mukom. Tako podnošenje patnji može biti osmišljeno time što »u svom tijelu dopunjam što nedostaje mukama Kristovim za Tijelo njegovo, Crkvu« (Kol 1, 24) (SD, 24).

Trpljenje, bol, patnja i umiranje su sastavni dio čovjekovog života, koje su jednostavno prisutne i stvarne. Svaki čovjek ih nastoji izbjeći, a kad su tu, onda i ublažiti. No, »najteži je oblik ljudskog umiranja u egzistencijalnom smislu umiranje u napuštenosti ljubavi« (Dogan, 1993, 18). Kršćanski govoreći, u svjetlu Kristovog pashalnog misterija, nama kao vjernicima važno je kako se postaviti prema toj stvarnosti te u Bogu uvijek tražiti smisao svega, pa tako i u patnji i boli, bolesti te procesu umiranja i samoj smrti. Papa Ivan Pavao II., glede odnosa čovjeka prema vlastitoj patnji i patnji drugoga, naglašava da je upravo čovjek pozvan prepoznati patnju kao moralnu vrijednost koja ga ohrabruje, kroz koju sazrijeva te se povezuje s ostalim ljudima: »Patnici postaju međusobno slični po sličnosti prilika, po kušnjama sudbine, odnosno po potrebi da ih netko shvati i da se za njih brine: možda ponajviše uporno postavljanju pitanja o smislu patnje. Iako, dakle, svijet patnje postoji kao raspršen u mnogima, on istodobno sadrži u sebi izazov za zajedništvo i solidarnost« (Ivan Pavao II., SD, 8).

Dok misterij trpljenja, napose bolesti i umiranja, u vjeri nalazi smisao i na neki način biva rasvijetljen, s druge pak strane zna biti i zapreka vjeri. Važno je pritom, između ostalog, pitanje koliko se iskustvom patnje dolazi do vjere u Boga, Spasitelja čovjeka. U vjeri treba prihvatiti patnju, bol i trpljenje, hrabro ih podnoseći jer ih Bog, zbog nama nepoznatih razloga i samo njemu znanih ciljeva, dopušta, te se svaka patnja prihvaćena u svjetlu Kristovog pashalnog misterija, prema riječima Ivana Pavla II., pretvara u *spasonosno trpljenje*, za sebe i druge.

Gledano iz bioetičko-teološke perspektive, današnji čovjek stoji pred velikim etičkim ispitom glede pitanja patnje, bolesti, starosti (Carbonin, 1996) i samog procesa umiranja. Istovremeno, isti čovjek teško prihvaća tu stvarnost, pa čak se i kršćani često ne žele suočiti s time, što je paradoks kršćanstva. Nadalje, u vremenu kada se čovjek zatvara prema nadnaravnosti, a sve se više priklanja težnji da se život cijeni samo u mjeri u kojoj donosi profit, užitek i blagostanje, čovjek sam ugrožava ljudski život i njegovo dostojanstvo. Često su,

nažalost, na djelu, kako kaže papa Franjo: *globalizacija ravnodušnosti, kultura odbacivanja i kultura smrti* (Tornelli i Galeazzi, 2015, 50).

2.2. Teološko-moralni pogled na problem eutanazije

Riječ eutanazija dolazi od grč. *eu*, što znači »blaga«, »dobra« i *thanatos*, što znači »smrt«, te znači: »blaga smrt«. Ako polazimo od izvornog značenja pojma eutanazije, on znači »dobra smrt«, što je po sebi zasigurno poželjno, dobro, čak mi kršćani molimo za takvu smrt, napose se preporučujemo sv. Josipu. Prema tome, ustrajno se zahtjeva i poduzima sve čime bi se ljudima koji pate od bolesti, starijim osobama i umirućima pomoglo i olakšalo bol da bi što dostojanstvenije podnijeli svoje trpljenje i tako prešli s ovoga svijeta. Dakle, eutanazija u izvornome značenju označava »čovjekovu želju i molitvu za dobrom, tj. brзом i bezbolnom smrću, bolje rečeno za blagim umiranjem« (Biškup, 1980, 359). Prekidanje života iz samilosti poznato je takoreći tijekom cjelokupne povijesti svih naroda. Eutanaziju su izvršavali zbog različitih razloga, kao što su: izbjegavanje izravnog susreta sa smrću, ekonomski razlozi ili neizlječivost bolesti. Eutanazirani su također ljudi koje se smatra nepotrebniima ili opterećujućima za društvo: osobe s invaliditetom, nemoćni starci, neizlječivi psihički i ostali bolesnici. Dovoljno je sjetiti se nacističkog eutanaziranja oko 300 000 osoba s tjelesnim oboljenjima i mentalnim poremećajima. To okončanje ljudskoga života počinjeno je u ime humanosti i milosrđa. No, sve je to prekriveno plaštem zaborava, a u posljednje se vrijeme, zaogrnuo velom ozakonjenja *prava na dostojanstvo smrti* zapravo vrši pokušaj legalizacije kaznenoga djela jer je u pitanju ugrožavanje dostojanstva ljudske osobe i svetosti života. Sve je počelo u Nizozemskoj 1973. godine, zatim Belgiji, Luksemburgu, Švedskoj i Švicarskoj, gdje se eutanazija vrši liječničkom intervencijom na zahtjev pacijenta, pod uvjetom da je bolest neizlječiva, a patnje nepodnošljive. Slično se eutanaziji pristupa u SAD-u, ali i ostalim državama poput Australije ili Japana.

Današnji je pojam eutanazije poprimio drugu konotaciju, pri čemu je iskrivljeno značenje izvornoga koncepta. Istina je da svatko priželjkuje *lijepu smrt*, odnosno bezbolno umiranje: to je uvijek prisutno u čovjeku i u tu se svrhu danas, uz brz i efikasan razvoj i napredak suvremene medicine, može suzbiti bol i bolest, nadvladati i produljiti ljudski život, i to čak toliko da se dovede u pitanje neprihvatanje naravnog umiranja i smrti, što povlači za sobom opet pitanje distanzije. S druge pak strane

»razna egzistencijalna stanja čovjeka, kao što su: život, bolest, patnja, bol, umiranje, smrt, proglašavaju se besmislenima, upravo u onim trenucima i okolnostima u kojima tehnika pokazuje svoja ograničenja, u kojima ona više nije u stanju posredstvom medicinskih, tehničkih, kemijskih, ekonomskih, socijalnih i drugih sredstava ublažiti, uklanjati ili izbjeći takva stanja« (Matulić, 2008, 756).

Naime, eutanazija danas znači uzrokovanje nečije smrti da se eliminira bol, dakle ubojstvo iz samilosti ili milosrđa. Bioetički gledano, ide se iz krajnosti u krajnost. To je upravo bioetičko-teološki problem jer se u ime dostojanstva življenja (kvalitete života) i dostojanstvenog umiranja, smrti, izvršava oskvrnuće svetosti života, ubojstvo same ljudske osobe koja je nositelj i dostojanstva života i dostojanstva umiranja.

O eutanaziji se u posljednje vrijeme mnogo govori, raspravlja i piše. Kongregacija za nauk vjere u *Deklaraciji o eutanaziji* između ostalog kaže: »Nazivom 'eutanazija' označuje se zahvat ili propust koji po svojoj naravi ili nakani uzrokuje smrt da bi se uklonila svaka bol. Prema

tome, eutanazija se sastoji u nakani volje i postupcima koje se primjenjuju« (*Declaration on Euthanasia*, 1980). Riječ je o zadanoj smrti, bilo zahvatom bilo propustom, ovisno o tome kako se postupa sredstvima – davanjem smrtonosnih (terapija, hrane, pića) ili pak izostavljanjem ljekovitih, dakle propuštanjem sprječavanja smrti. Važno je istaknuti namjeru, volju i sam čin kada se govori o eutanaziji. Razlikujemo stoga aktivnu i pasivnu eutanaziju. Aktivna je eutanazija čin kojim se radi što bržega izazivanja smrti daje terapija ili otrov ili se propušta nužni zahvat koji bi omogućio nastavak života. To je u većini zemalja kažnjivo jer se smatra ubojstvom. Pasivna eutanazija (indirektna, negativna) zasniva se na ne pružanju one medicinske pomoći koja bi bolesniku produžila život. To pacijentu omogućava smrt, jer je smrtno bolestan, ali mu je izravno ne nanosi. Prema situacijama u kojima se nalaze i okolnostima kojima su izloženi pacijent te medicinsko osoblje i ostale osobe koje ga okružuju, razlikujemo više vrsta eutanazije, kao što su: dobrovoljna eutanazija (kada se nemoćni ili starije osobe osjećaju suvišnim u društvu, obitelji: izvršava se na zahtjev ili molbu osobe); protuvoljna eutanazija (kada se pacijentu ne omogućuje odlučiti želi li biti eutanaziran, a sposoban je dati ili ne dati svoj pristanak o tome hoće li živjeti ili ne); nedobrovoljna i eugenička eutanazija (u pitanju su ljudske osobe koje nisu sposobne birati između života i smrti: teški invalidi, dementni, novorođenčad, osobe pogođene nekom urođenom malformacijom ili pak nekim smrtonosnim sindromom, slaboumnosću ili nemogućnošću komuniciranja). Nasuprot *kulture smrti* unutar koje eutanazija služi između ostalog izbjegavanju boli i patnje, u *kulturi života* patnja i bol imaju drugi smisao.

3. Kulturom života protiv kulture smrti

U kršćanskom pogledu, patnja ne samo da je uzdignuta na spasenjsku razinu već ona poprima i jedno dodatno značenje – ona, povezana s vjerom, postaje svjedočanstvo. Čovjek je i u trpljenju pozvan svjedočiti ljubav (SD, 29). To znači da patnik, bolesnik, onaj koji trpi s vjerom, preuzima na jedan poseban način sudionitvo u poslanju Crkve. Ne samo da se crkvena zajednica treba skrbiti za bolesnike i patnike već su i oni i zajednica pozvani prepoznati njihov specifični udio u kršćanskom poslanju, a riječ je o svjedočenju kršćanske poruke u stanju bolesti i patnje. To je specifično poslanje bolesnika i nezamjenjiv dio cjelokupnog pastorala bolesnika. Bolesnici, dakle, nisu tek predmet brige članova zajednice, već u njoj imaju nezamjenjivu i sasvim posebnu ulogu. Bolesnik je pozvan podržati nadu onoga koji ga liječi. U nadržastanju samoga sebe u bolesti, svjedočeći drugima, bolesnik ostvaruje ispunjenje samog sebe. Na taj način patnja postaje sasvim posebnim i privilegiranim očitovanjem ljubavi.

3.1. Palijativna skrb – nastanak i razvoj palijativne skrbi i hospicija

Bolesti kao sastavni dio života nikome nisu strane, od lakših, prolaznih, pa do onih težih, neizlječivih. Kad slušamo o nečijoj bolesti, trpljenju i patnji, ne možemo si ni približno predočiti to stanje. Jedno je slušati, a drugo je doživjeti bolest ili sudjelovati u nečijoj bolesničkoj patnji, napose onoj neizlječivih bolesnika.

Kako se u društvu mijenjao pogled na smrt i umiranje tako se mijenjao i odnos prema bolesnicima, pogotovo onima koji su trebali posebnu skrb u posljednjoj fazi života da bi im se poboljšanjem životne kvalitete omogućio što dostojanstveniji i lakši ostatak života te prelazak s ovoga svijeta.

Prema izvornom značenju riječ hospicij – *hospitium* – je prvotno označivao srdačnost između domaćina i gosta, a poslije mjesto gdje se taj ugođaj ostvarivao. Na početku ta organizirana mjesta nisu bila namijenjena za liječenje, već su služila samo kao utočišta za iscrpljene, bolesne, siromašne i umiruće, za pružanje pomoći njima, a i njihovim obiteljima i njegovateljima, u vrijeme skrbi za umiruće, a i nakon smrti za pomaganje u žalovanju. Poznati su mnogi samostani i pojedinci osnivači hospicijskih centara, no spomenut ćemo samo neke. Sveti Kamilo de Lellis proglašen je zaštitnikom bolesnih i umirućih. Ustanovio je u Rimu red svećenika i braće – Družbu za brigu o bolesnima. Vođen mišlju o povezanosti ljubavi i znanja, združio je bolničare, liječnike, i svećenike. Sv. Vinko Paulski utemeljitelj je Družbe sestara milosrdnica, koje djeluju među najsiromašnijima, bolesnima i zapuštenima. Poznat je također belgijski misionar Damien De Veuster, prozvan *svecem gubavaca* jer je svoj život posvetio neizlječivim bolesnicima i umirućima. Veliko svjedočanstvo i neizbrisivi trag ostavlja sv. Majka Terezija iz Kalkute svojim hospicijima za siromašne i napuštene. U napuštenom hinduističkom hramu *Nirmal Hriday* osnovala je hospicij – mjesto neizlječivih bolesnika svih vjera. U Indiji i diljem svijeta poznato je djelovanje redovničke zajednice koju je osnovala – Misionarki ljubavi, koje služe najsiromašnijima među siromasima.

Danas pojam hospicij označava mjesto gdje se provodi cjelovita skrb za umiruće, dakle: medicinska, njegovateljska i duhovna skrb. Pritom cilj nije korištenjem tehnologije pod svaku cijenu produljiti život umirućem čija je bolest dokazano neizlječiva, niti primijeniti bilo koju vrstu eutanazije, već je cilj pomoći umirućem, samom pacijentu i njegovoj obitelji, da bolesnik umire u ljudskom dostojanstvu.

Prvu modernu ustanovu namijenjenu isključivo skrbi za neizlječivo bolesne i umiruće osnovala je Jeanne Garnier 1842. godine u Lyonu (Francuska) i nazvala je hospicij (franc. *hospice*, prema lat. *hospitium*). U XIX. stoljeću niknule su slične ustanove u drugim sredinama. Utemeljiteljicom modernoga hospicijskoga pokreta smatra se Cicely Saunders, koja je 1967. godine u Londonu osnovala Hospicij sv. Kristofora. Otkako je objavljen godišnji izvještaj Marie Curie Memorial Foundation za 1952. godinu, u kojem su detaljno opisane teške patnje oboljelih od raka koji umiru kod kuće, započelo je osposobljavanje velikoga broja njegovateljica kućne skrbi. Kad je u bolnici Royal Victoria Hospital u Montrealu 1975. godine osnovana služba palijativne skrbi, počinju se upotrebljavati nazivi *palijativna skrb* i *palijativna medicina*, koji su prevladali u Europi, gdje se hospicijem mjestimice nazivaju ustanove za siromašne umiruće, a ne samo suvremeni zdravstveni centri.

Definicija pojma *palijativna medicina* prihvaćena je u Velikoj Britaniji 1987. godine, u vrijeme kad je priznata kao specijalistička medicinska disciplina. To je proučavanje i liječenje bolesnika s aktivnom, progresivnom, uznapredovanom bolešću ograničene prognoze. Palijativnu medicinu ponajprije primjenjuju liječnici. Međutim, cjelokupna briga za bolesnika i njegove najbliže može se realizirati samo suradnjom s medicinskim sestrama, socijalnim radnicima, fizioterapeutima, duhovnicima i dobrovoljcima (Jušić, 2001).

Brojne studije provedene diljem svijeta pokazale su da su umirući u modernom zdravstvenom sustavu zanemarena skupina. Palijativna medicina orijentirana je više na bolesnika kao čovjeka, a manje na patologiju. Skrb u palijativnoj medicini počinje se primjenjivati od trenutka kada se utvrdi da životu u dogledno vrijeme dolazi kraj, dakle često mnogo prije smrti (Jušić, 2001).

Hospiciji ili jedinice palijativne skrbi nalaze se praktički u svakoj državi zapadnoga svijeta. Ondje se palijativna skrb smatra osnovnim ljudskim pravom. U Kanadi, gdje se najprije počela upotrebljavati sintagma *palijativna skrb* umjesto hospicijske skrbi, početak njezine primjene bilježi se u velikoj nastavnoj bolnici u Montrealu. U SAD-u je težište na kućnoj skrbi, uz značajnu inicijativu u najvećim nastavnim bolnicama. Posebno se palijativne jedinice razvijaju u Japanu. Najviše su razvijene u državama s dobro razvijenim i financiranim zdravstvenim sustavom. U mnogim centrima u Australiji i na Novom Zelandu postoje opsežni programi palijativne skrbi povezani s medicinskim ili sestrinskim koledžima, sve češće integrirani u onkološke službe. Brojne hospicijske jedinice organizirane su u Poljskoj još prije pada komunističkog režima, a osnivaju se i u Rusiji te ostalim tranzicijskim zemljama (Jušić, 2001, 248).

Oko 120 zemalja prihvatilo je ideju hospicija, a *Barcelonska deklaracija* iz 1995. godine izričito navodi da palijativna skrb mora biti uključena u državnu zdravstvenu politiku prema preporuci Svjetske zdravstvene organizacije te da se mora pružiti svim ljudima, bez obzira na rasu, spol, etničko podrijetlo, društveni status i nacionalnost, u jednakom opsegu neovisno o financijskim mogućnostima pojedinca (Popović i Pušić, 2005).

Cilj je hospicija čovjeku osigurati dostojanstveno umiranje i ublažavanje boli. Jednako je važno osobi koja pati omogućiti oslobođenje od duševne tjeskobe, koja muči čovjeka i više negoli tjelesne boli. Cjelokupno ozračje hospicija jamči osobi da je voljena, prihvaćena iako nemoćna, te da nije napuštena, nepoželjna i bezvrijedna. Na kraju života, to je jedino ispravno ljudsko rješenje (Pozaić, 1990).

Palijativna skrb može funkcionirati samo u interdisciplinarnom, dobro organiziranom timu sastavljenom od različitih službi, primjerice interdisciplinarnom timu kliničkog osoblja (liječnik, medicinske sestre, socijalni radnik, duhovni savjetnik, volonteri), čiji su članovi neprestano uključeni u skrb o bolesniku, ujedinjeni u zajedničkom cilju.

3.2. Uloga dušobrižništva u palijativnoj skrbi

Crkva je od početka svog postojanja, već od prvih stoljeća, ustrajno zagovarala i provodila skrb za bolesne, smatrajući upravo služenje bolesnicima sastavnim dijelom svoje misije. Crkva je Isusovu prisodobu o milosrdnom Samarijancu oduvijek shvaćala kao poziv, upućen najprije njoj, da se zaustavi kraj patnje svakog čovjeka, da bude suosjećajna i osjetljiva na tuđe trpljenje te djelotvorno pomogne ublažiti bol i patnju svakom bolesniku (SD, 28) jer, kako lijepo Pozaić ističe:

»Zaboravlja se da nije zadaća medicine da se bori protiv smrti kao takve. Ona se bori protiv patološke pojave smrti, a za očuvanje i unapređenje života. Pogrešan pristup životu i smrti rađa tjeskobnim i neljudskim pristupom činjenici umiranja i smrti, a to za sobom povlači i neljudske ponude za dovršenjem ljudskog života. Medicina je u pogibli da zbog brige za mnoge izdvojene vidike zdravlja i borbe protiv bolesti izgubi čovjeka, i da se tako i sama onečovječi« (Pozaić, 1988, 224).

Polazeći od činjenice da je najveća briga, pomoć i zaštita ljudima potrebna na početku i kraju života, razumljivo je da se u posljednjem razdoblju života, prije smrti, očekuje posebna skrb. Iako najveći dio staraca želi umirati u obitelji, ipak većina starijih osoba danas umire sama u vlastitom domu ili u nekoj od institucija zdravstvene ili socijalne skrbi. Čini nam se normalnim povezivati starost s umiranjem i smrću. U radu s tom kategorijom ljudi, uočava se

činjenica da oni gotovo i ne pomišljaju na smrt. Očekivanje pomoći njihova je glavna briga. Zato se govori o brizi za ljude u toj životnoj fazi. Mogli bismo reći da je i način prijelaza u vječni život sastavni dio skrbi za treću životnu dob (Todorčić, 1998, 62). Dušobrižnička pomoć svećenika, redovnika/redovnice ili vjernika laika, ne samo ljudima starije dobi već i osobama koje se nalaze u sustavu palijativne skrbi, neizmjenno je važna i nezamjenjiva, upravo jer su navedene skupine, po svom poslanju, osobe od povjerenja. Osim razgovora (savjetovanja, dijeljenja sakramenata i obreda, zajedničke molitve...), činjenica da je takva povjerljiva osoba tu za bolesnika ili umirućeg daje mu sigurnost da suosjeća s njim u patnji i boli te da mu pomaže pri ulasku u samog sebe, u najdublje nutrine svojega bića u traženju smisla, oprostjenja, nade i ljubavi. Takav rad zahtjeva dobru pripremu, ponajprije svećenika i drugih dušobrižnika (Mateljan, 2008) za suradnju i komunikaciju s pacijentima i umirućima te njihovim obiteljima.

3.3. Kvalitetan život i dostojanstveno starenje osoba treće životne dobi

Pojam *kvaliteta života* razumijemo kao sveukupno, opće blagostanje koje uključuje objektivne čimbenike i subjektivno vrednovanje fizičkog, materijalnog, socijalnog i emotivnog blagostanja, uključujući osobni razvoj i svrhovitu aktivnost, a sve promatrano kroz osobni sustav vrijednosti pojedinca. Koncept je to multidimenzionalne naravi koji podrazumijeva i objektivnu i subjektivnu komponentu.

Spomenimo da je vrednovanju starijih osoba, a potom i poboljšanju kvalitete njihova života te dostojanstva starenja, odnosno osiguravanju njihovog mjesta u Crkvi, društvu i obitelji, značajno pridonio i papa Franjo primanjem starijih osoba i njihovih njegovatelja povodom Nacionalnog dana bakâ i djedovâ, 15. listopada 2016. u Rimu, istaknuvši da su starije osobe bitan dio kršćanske zajednice i društva te da na poseban način predstavljaju korijenje i pamćenje jednog naroda. »Vi ste važna prisutnost«, rekao je Papa starijima,

»jer je vaše iskustvo dragocjeno blago, neophodno za gledanje u budućnost s nadom i s odgovornošću. Vaša zrelost i mudrost, koje ste godinama izgrađivali, mogu pomoći mladima, podupirući ih na njihovu putu rasta i otvorenosti prema budućnosti. (...) Starije osobe svjedoče da, čak i u najtežim kušnjama, nikada ne smijemo izgubiti povjerenje u Boga niti u bolju budućnost. Oni su poput stabala, koja nastavljaju donositi plodove: čak i u dubokoj starosti, mogu dati svoj jedinstveni, bogati doprinos društvu, koji afirmira kulturu života« (Nacionalna uprava Papinskih misijskih djela Bosne i Hercegovine, 2016).

Također, Sveti je Otac naglasio ulogu osoba tzv. treće životne dobi u izgradnji *kulture života*, u prenošenju bitnih i vječnih vrijednosti mladima. Papa se sjetio i onih koji se nose s bolešću ili tjelesnim invaliditetom te im treba pomoć, zahvalivši Bogu na ljudima i institucijama, koji vode svakodnevnu brigu o starijima da bi mogli dostojanstveno živjeti ovu važnu fazu svog života. Institucije u kojima žive starije osobe pozvane su biti mjesta čovječnosti i marne ljubavi te voditi brigu o starijima kao o starijoj braći i sestrama. Papa Franjo (2016) pozvao je sve na borbu protiv *kulture odbacivanja* te da prigrlje *kulturu prihvaćanja i uključivosti*. »Starije osobe mogu još mnogo doprinijeti društvu, te im se treba pomoći što bolje iskoristiti vlastite sposobnosti, da im se olakša njihovo aktivno sudjelovanje, posebice kako bi se osiguralo da se njihovo dostojanstvo uvijek poštuje i cijeni«, poručio je papa te dodao: »Zato se trebamo suprotstaviti štetnoj *kulturi odbacivanja*, koja marginalizira starije jer ih smatra neproaktivnim. Odgovorni iz područja politike, kulture, obrazovanja te religije, kao i svi ljudi dobre volje, pozvani su posvetiti se izgradnji gostoljubivijeg i uključivijeg društva« (Nacionalna uprava Papinskih misijskih djela Bosne i Hercegovine, 2016).

4. Caritas Crne Gore

Crkva je od početka svog postojanja, već od prvih stoljeća, ustrajno zagovarala i provodila skrb za bolesne i nemoćne, siromašne i napuštene, smatrajući upravo služenje čovjeku, napose u potrebi, integralnim dijelom svoje misije.

Iz te perspektive gledano, u Crnoj Gori, odnosno u Barskoj i Kotorskoj biskupiji, vidimo svijetli primjer Crkve i njezinog dušobrižničkog i karitativnog djelovanja. Spomenimo ovdje samo rad časnih sestara u bolnicama i staračkim domovima, posjećivanje bolesnika, skrb za siromašne, napuštene, migrante i sve ljude na marginama života. Ovom prilikom izdvojimo Caritas Crne Gore i njegov rad koji obuhvaća različite programe i inicijative, kao što su: razvoj civilnog društva i socijalne ekonomije, promocija mentalnog zdravlja, pomoć romskoj populaciji, rad s mladima, rad s migrantima, razvoj socijalnih usluga za starije osobe i osobe s invaliditetom, promocija i razvoj volonterizma, žurna pomoć ljudima u nevolji, zagovaranje i zastupanje, obrazovanje, zdravstvena zaštita.

U posljednje vrijeme, zahvaljujući podršci Europske unije, provedbom *IPA II Programa* prekogranične suradnje Crna Gora – Albanija 2014. – 2020., počela je realizacija projekta za pristupačnost, građansku savjest, zapošljavanje osoba s invaliditetom te osnaživanje mladih u eko i agro seoskom turizmu za pomoć lokalnom razvoju; u okviru projekta *Prevenција socijalne isključenosti u uslovima COVID pandemije*.

Caritas Crne Gore priključio se i projektu Hrvatskog katoličkog sveučilišta *CROLaudato si' Sačuvajmo okolinu!*, započetom u siječnju 2020. i dovršenom krajem iste godine.

Ostvaren je prema planu projekta koji je svakoga mjeseca bio posvećen različitom cilju, primjerice: štednji energije za grijanje domaćinstava, štednji vode, izbjegavanju bacanja hrane, štednji električne energije ili izbjegavanju upotrebe plastike. S obzirom na to da je mjesec siječanj posvećen poštovanju neradne nedjelje, svećenici, redovnici, redovnice, vjernici laici te svi zainteresirani bili su pozvani te ili naredne nedjelje posjetiti starije, nemoćne, bolesne ili usamljene ljude u svojoj okolini, te im djelima tjelesnog i duhovnog milosrđa iskazati kršćansku ljubav.

Taj je projekt ostvaren pastirskom podrškom i poticajima predsjednika Caritasa Crne Gore mons. Rroka Gjonlleshaja, barskoga nadbiskupa, koji je pozvao svećenike, redovnike, redovnice i vjernike laike, kao i sve ljude dobre volje, da na poziv pape Franje iznesen enciklikom *Laudato si'* doprinose očuvanju našeg Planeta i *ekološkom obraćenju*. Tim je povodom nadbiskup također izrazio radost zbog činjenice da Crna Gora sljedeće, tj. ove godine, obilježava 30. obljetnicu usvajanja *Deklaracije o ekološkoj državi Crnoj Gori* odlukom Vlade Crne Gore. U tom je dokumentu bilo definirano strateško opredjeljenje Crne Gore: usvojiti i primjenjivati najviše kriterije i propise iz područja zaštite životne sredine, očuvanja prirode i ekonomskog razvoja, zasnovane na načelima ekološki održivog sustava.

Dakako, prepoznatljiva je dobra dušobrižnička komunikacija, ponajprije s potrebitima i njihovim obiteljima, a zatim i društvenim institucijama i organizacijama. Spomena vrijednom smatramo i Caritasovu otvorenost i suradnju pri provedbi svih aktivnosti i projekata, ne samo s crkvenom zajednicom već i sa svim društvenim čimbenicima nacionalnog i internacionalnog karaktera, i to u interdisciplinarnom obliku (s istraživačima, kliničkim osobljem, psiholozima, socijalnim radnicima) da bi se svi zajedno promicanjem *kulture života* suprotstavljali *kulturi smrti*.

Zaključak

Zasigurno svatko želi dostojanstveno živjeti i umrijeti na lijep, blag način. Međutim, gledano iz bioetičko-teološke perspektive, današnji čovjek stoji pred velikim etičkim ispitom zasnovanim na pitanju patnje, bolesti, starosti, samog procesa umiranja i zadivljujućim dostignućima suvremene medicine, koja kao njegovo moguće rješenje postaju dvosjekli mač. S druge pak strane, nameće se pitanje: hoće li misterij trpljenja, bolesti i samog umiranja biti put sazrijevanja u vjeri te izazov za zajedništvo i solidarnost, počevši od obitelji i društva?

Svakako, glavni čimbenik pri ugrožavanju ljudskog života jest sam čovjek koji se zatvara prema nadnaravnosti, a sve se više priklanja težnji cijeniti život samo u mjeri u kojoj donosi profit, užitak i blagostanje, usvajajući etički relativizam i utilitarizam kao glavna obilježja suvremene kulture. Posrijedi je kriza čovjekove svijesti o sebi samome kao slici Božjoj, zbog čega se gubi svijest o izvornom smislu čovjeka i Boga, kako reče sveti papa Ivan Pavao II. (1995) »pomračenje smisla Boga i čovjeka, zaborav Boga vodi do zaborava čovjeka te čovjek postaje stvar među stvarima«. Dakle, čovjekov život ugrožen je djelovanjem njega samog koji, u ime kvalitetnog života, umjesto prihvaćanja, odbacuje sve oko sebe, pa i ljudsku osobu, tj. svetost života. Tim ključem otvaraju se i vrata eutanazije (dostojne smrti), opravdana samilošću prema osobi koja pati te tvrdnjom da život takve osobe nema više smisla niti kvalitete.

U kršćanskom pogledu, patnja ne samo da je uzdignuta na spasenjsku razinu već ona poprima i dodatno značenje: povezana s vjerom, postaje svjedočanstvo kojim bolesne, nemoćne, starije i umiruće osobe koje trpe s vjerom na poseban način sudjeluju u poslanju Crkve.

Odgovornost za *kulturu života* pripada svima. Hospicij i palijativna skrb odgovor su na pitanje kako živjeti i umrijeti u ljudskom dostojanstvu. No, ti bi sustavi trebali djelovati u interdisciplinarnom, dobro organiziranom timu, zbiljskim integriranjem kojim obuhvaćaju sve moguće čimbenike u službi kvalitetnog i dostojanstvenog života te dostojanstvene smrti.

Svoj znatni doprinos u procesu *ekološkog obraćenja* daje i Caritas Crne Gore svekolikom suradnjom s dušobrižnicima i vjernicima laicima, ponajprije dobrom komunikacijom s potrebitima i njihovim obiteljima, ali i društvenim institucijama te organizacijama.

Literatura

Biškup, Marijan (1980). Teološko-povijesni osvrt na eutanaziju. *Bogoslovska smotra*, 50(4), 354–367.

Carbonin, Pieruggio (1996). Problemi etici in geriatria. U: Bompiani Adriano (ur.), *Bioetica in medicina* (str. 290–297). Roma: CIC Edizioni Internazionali.

Dogan, Nikola (1993). Isus na križu. *Riječki teološki časopis*, 1(1), 4–24.

Jušić, Anica (2001). Hospicijski pokret ili eutanazija. *Liječnički vjesnik*, 119(3), 214–219.

Mateljan, Ante (2008). Svećenik i bolesnik. *Služba Božja*, 48(4), 380–407.

Matulić, Tonči (2008). *Metamorfoze kulture*. Zagreb: Glas Koncila.

- Nacionalna uprava Papinskih misijskih djela Bosne i Hercegovine (2016). *Papa Frano istaknuo važnost starijih osoba za društvo*. URL: http://missio.ba/news.asp?nws_id=9232 (15. 10. 2016.)
- Papa Franjo (2015). *Laudato si'*. Enciklika o brizi za zajednički dom. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Papa Ivan Pavao II. (1984). *Apostolsko pismo Salfici doloris – Spasonosno trpljenje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Papa Ivan Pavao II. (1995). *Evangelium vitae*. Enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Popović, Duško; Pušić, Anica (2005). Tiha revolucija u medicini. *Medix*, 11(60/61), 146-148.
- Pozaić, Valentin (1988). *Čuvari života. Radosti i tjeskobe djelatnika u zdravstvu*. Zagreb: Centar za bioetiku – Filozofsko-teološki institut.
- Pozaić, Valentin (1990). *Pred licem smrti*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut.
- Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith (1980). *Declaration on Euthanasia*. URL: [Declaration on Euthanasia - May 5, 1980 \(vatican.va\)](http://www.vatican.va/holy_father/pope_paul_iii/encyclicals/1980/documents/hf_p-1980_0505_declaratio_euthanasia.html) (15. 10. 2016.)
- Todorić, Ljiljana (1998). Skrb za ljude u posljednjem razdoblju života. *Crkva u svijetu*, 33(1), 62-67.
- Tornelli, Andrea; Galeazzi, Giacomo (2015). *Papa Franjo: Ova ekonomija ubija*. Split: Verbum.



Davorca Topić Stipić
Sveučilište u Mostaru
davorca.topicstipic@ff.sum.ba

Ivana Primorac Bilaver
Sveučilište u Mostaru
ivana.primoracbilaver@ff.sum.ba

Kultura zahvalnosti i kultura odbacivanja – dvije suprotnosti suvremenog čovjeka?

Sažetak

Teško je priznati da čovjek 21. stoljeća opaža samo ono što može služiti za neposrednu upotrebu ili za potrošnju. U skladu s tim razvija dva opredjeljenja ili dvije kulture: *kulturu odbacivanja* i *kulturu relativizma*. U radu se propituju uzroci krize koji rezultiraju novim oblikom odnosa prema prirodi i čovjeku – *kulturi odbacivanja* uzrokovanoj nedostatkom zahvalnosti, odnosno neafirmiranja i zaboravljanja vrline zahvalnosti kojom je Papa započeo i završio svoju encikliku *Laudato si'*. Cilj je rada pokazati kako papa Franjo gleda na *kulturu odbacivanja* i *kulturu zahvaljivanja* u svojim dvjema enciklikama – *Laudato si'* i *Fratelli tutti*. Polazi od pretpostavke da *kulturu odbacivanja* može poništiti samo naglašavanje i prakticiranje zahvalnosti. Zahvalnost, za razliku od odbacivanja, uvijek uključuje drugoga.

Ključne riječi: *kultura odbacivanja, kultura zahvalnosti, dostojanstvo, isključeni, starije osobe*

Uvod

U današnjem društvu u kojemu je moć naglašeni imperativ, sve ono ili svi oni koji ne udovoljavaju realizaciji tog imperativa nisu u fokusu javnosti. Govor o vrlinama, pogotovo o vrlini zahvalnosti, nije popularan. U enciklici *Laudato si'* iz 2015. godine papa Franjo na nov način promatra pitanje ljudske zahvalnosti i odnosa čovjeka prema stvorenome, a u *Fratelli tutti* iz 2021. godine bavi se pitanjem interpersonalnih odnosa i društva kakvo nam dijalog može ponuditi.

Pretpostavka koju u radu želimo naglasiti jest da *kulturu odbacivanja* može poništiti samo prakticiranje *kulture zahvalnosti*, prvenstveno analizirajući pristup pape Franje kroz enciklike *Laudato si'* i *Fratelli tutti*¹. Zahvalnost, za razliku od odbacivanja, uvijek uključuje drugoga. Ona demonstrira da je nečije djelovanje oblikovano drugom osobom. Ona je priznanje vlastite potrebitosti (zbog čega se nikoga ne smatra suvišnim), priznanje vlastite nemoći (pa treba

¹ Dalje u tekstu se navodi skraćenica LS i FT.

drugoga), pojam koji vezujemo za opraštanje. Iščitavamo usmjerenost na drugoga i solidarnost, dakle sve ono što *kultura odbacivanja* apstrahira. U *kulturi odbacivanja* govor o daru i uzdarju nema uporišta, *a priori* se odbacuje. Više je autora utvrdilo da je zahvalnost zaboravljena vrлина, a neki su utvrdili da je zahvalnost ostala i zaboravljena tema (Koprek, 2002). Interpersonalni odnosi te odnos prema ljudima i prirodi pokazuju nam da čovjek 21. stoljeća ne osjeća potrebu biti zahvalan niti percipira adresata zahvalnosti.

1. *Kultura zahvalnosti*

Emmons zahvalnost analizira u dvama značenjima: u svjetovnom smislu i u transcendentnom. U svjetovnom smislu, zahvalnost se javlja u interpersonalnim odnosima kad osoba prima od druge osobe određenu vrijednost. Zahvalnost nam u tom kontekstu, kao i ostale društvene emocije, »pomaže u regulaciji odnosa, učvršćujući ih i jačajući ih. (...) To nije samo odgovor na primljene ljubaznosti već i motivator budućih dobronamjernih postupaka primatelja« (Emmons, 2012, 50). U transcendentnome smislu, zahvalnost je pitanje odnosa između Boga i čovjeka. U monoteističkim religijama Bog je stvoritelj i darivatelj, a čovjek mu je zahvalan za sve darove. Također, istraživanja provedena u području psihologije identificirala su dvije vrste dobrobiti povezanih sa zahvalnošću: dobrobiti za pojedinca i dobrobiti za društvo (McConnell, 2016), čime se vrлина zahvalnosti prepoznaje kao jedna od fundamentalnih vrлина.

U prošlosti je koncept zahvalnosti imao široki spektar primjene: prema starijima, prema božanstvima i prema prirodi, pa je i suvremena erozija zahvalnosti posebno vidljiva u odnosu prema tim specifičnim grupama i kontekstima. U antičko se doba zahvalnost tumačila kao vrлина i bila je povezana s pravdom. Primjerice, Ciceron je smatrao zahvalnost najvećom i majkom svih ostalih vrлина. Rok trajanja zahvalnosti relativno je kratak, a još je Aristotel na pitanje što najbrže zastarijeva odgovorio: zahvalnost.²

Guardini (2008), govoreći o zahvalnosti, ističe tri glavna uvjeta za zahvalnost:

- a) Zahvalnost postoji samo na relaciji Ja – Ti. Čim nestane svijesti o osobi, čim stroj dođe u prvi plan, hvala prestaje...
- b) Ona postoji samo u okviru slobode. Netom nakon što se pojavi moranje ili zavlada zahtjev, ona nema smisla...
- c) I zahvalnost postoji samo u čašćenju. Ako se ne osjeća međusobno poštovanje, ona propada u uvredi.

Čini se opravdanim Guardinijevo pitanje, ali i odgovor: »Kakvim je mjerilima za ispravnost i primjerenost određen naš današnji život? Ima li u njemu onoga što ipak tek omogućava zahvaljivanje – slobodnog davanja i primanja kao odlučujuće karakteristične oznake u društvenom životu? Mislim da nema« (Guardini, 2008, 188–189).

Različiti autori bavili su se znanstvenom analizom zahvalnosti, s psihološkog, socijalnog i teološkog aspekta. Neki istraživači, primjerice Emmons i McCullough, kažu da je zahvalnost jedna od najzanemarenijih emocija i jedna od najpodcjenjenijih vrлина (Emmons, McCullough,

² Iako se ni u jednom Aristotelovom spisu ne može naći ova rečenica, u *Životopisi i misli znamenitih filozofa* Diogena Laertija upravo se njemu pripisuje ta rečenica. Vidi Aristotel, 2008, 18. O shvaćanju samog odnosa dobročinstava, zahvalnosti i duga Aristotel je pisao u *Nikomahovoj etici*.

2004). Vrlinu zahvalnosti susrećemo rijetko, emociju nešto češće. Ali, činjenica da se zahvalnost smatra vrlinom, a ne samo prolaznom emocijom ili zadovoljstvom, ukazuje na to da se do nje ne dolazi uvijek prirodno ili lako (Emmons, 2012). Zahvalnošću se odmičemo od krajnje egoističnih ciljeva, prepoznamo potrebe u okolini i svijetu te na njih odgovaramo.

U različitim religioznim učenjima zahvalnost se smatra nenadmašnom kvalitetom, ključnom za kvalitetan život (Carman i Streng, 1989). Adam Smith, ekonomist i filozof, kazuje da je zahvalnost vitalna građanska vrlina, neophodna za zdravo funkcioniranje društava (Smith, 1976). »Zahvalnost se naziva ne samo najvećom od vrlina već i roditeljem svih ostalih, moralnim sjećanjem čovječanstva, najstrastvenijom transformativnom silom u kozmosu, ključem koji otvara sva vrata, kvalitetom koja nas čini i održava mladima« (Emmons i McCullough, 2003, 4). Ona ima jasnu religijsku konotaciju, ali se može napraviti razlika između transpersonalne zahvalnosti i teističke zahvalnosti. Transpersonalna zahvalnost može biti zahvalnost Bogu ili višoj sili ili nečem drugom. Teistička zahvalnost je zahvala na Božjem daru (Emmons i McCullough, 2003). »U običnom životu jedva da shvaćamo da primamo mnogo više nego što dajemo i da život postaje bogat samo zahvalnošću« (Bonhoeffer, 1967, 370).

Pitanje dostojanstva i odnosa, komunikacije i dužnosti, papa Franjo posebno apostrofirao, iz čega zaključujemo da pojam zahvalnosti sadrži zapravo sve rečeno: »Zanemarivanje dužnosti njegovanja i očuvanja ispravnog odnosa s bližnjim, za kojega se moram brinuti i kojega moram čuvati, razara moj unutarnji odnos sa samim sobom, s drugima, s Bogom i sa zemljom. Kada su svi ti odnosi zanemareni, kada pravda više ne prebiva na zemlji, Biblija nam kaže da je sâm život u opasnosti« (LS, 70).

Suvremena se društvena znanost vraća analizi pojma zahvalnosti iz nekoliko razloga: pozitivnih kretanja unutar psihologije, povratka interesa socijalnih znanstvenika za religiozni i duhovni život pojedinca te ponovnog oživljavanja interesa za etiku vrlina. Primjerice, klinička su ispitivanja pokazala da praksa zahvalnosti može imati dramatične i trajne pozitivne učinke na život osobe. Može sniziti krvni tlak, poboljšati imunološku funkciju, promicati sreću i dobrobit te potaknuti djela pomoći, velikodušnosti i suradnje. Osim toga, zahvalnost smanjuje doživotne rizike od depresije, anksioznosti i poremećaja ovisnosti (Emmons, 2007, 2013; Emmons, McCullough, 2003). Identificirano je više mehanizama za razumijevanje utjecaja zahvalnosti na dobrobit, a Emmons ih opisuje četiri: zahvalnost povećava duhovnu svijest, smanjuje stres i poboljšava fizičko zdravlje, povećava zadovoljstvo i jača odnose (Emmons, 2016). Mogli bismo se složiti s Emmonsom da je zahvalnost kraljica vrlina, a nezahvalnost kraljuje porocima. »Zahvalnost je vrlina s posebnom snagom. Utječe na to kako osoba zamišlja svijet i očekuje da se drugi ponašaju. Zahvalnost povećava međuosobnu prijemчивost. Prodire u nečije biće i sveprisutno utječe na sve sklonosti« (Loder, 2006, 176).

2. Kultura odbacivanja i kultura relativizma – što je u temelju?

Antropocentrično poimanje koje čovjek 21. stoljeća ima primarno je fokusirano na ono što može služiti za neposrednu upotrebu ili osobnu potrošnju. U skladu s tim, razvija dva opredjeljenja ili dvije kulture: *kulturu relativizma* i *kulturu odbacivanja*. Obje duboko pogađaju ranjive skupine, ali i društvo, jer se gubi socijalna kohezija. *Kultura odbacivanja* šteti cijelom planetu jer »(...) pogađa kako isključene ljude tako i stvari koje se brzo pretvaraju u otpad«

(LS, 22). Mitchell (2010) je identificirao četiri suvremene snage koje doprinose eroziji zahvalnosti u modernoj kulturi: a) sve veći sekularizam i gubitak apsolutnog moralnog poretka; b) gubitak kontakta sa prirodom; c) gubitak osjećaja vezanosti za podrijetlo; i d) gubitak osjećaja za prošlost.

Diktatura relativizma, pojam koji je papa u miru Benedikt XVI., tada kao prefekt Kongregacije za nauk vjere i dekan kardinalskog zbora, izgovorio prigodom *Misse pro eligendo Romano Pontefice* 2005. godine, postaje nova/stara ideologija: »Relativizam, tj. prepuštanje da se s nama ‘valovi poigravaju i (...) goni nas svaki vjetar nauka’ (Ef, 4,14; op. aut.), prikazuje se kao jedini stav koji je na razini današnjih vremena. Uspostavlja se diktatura relativizma koja ništa ne priznaje kao konačno i koja kao posljednje mjerilo ostavlja samo vlastito ja i njegove želje« (Ratzinger, 2005). Tako i papa Franjo, opisujući *kulturu relativizma*, ističe da je ona poremećaj u kojem jedna osoba instrumentalizira drugu te govori da nas: »Ista vrsta razmišljanja dovodi do seksualnog iskorištavanja djece i napuštanja starijih, koji više ne služe našim interesima« (LS, 123).

Kultura odbacivanja često se predbacuje tzv. desnim, izrazito kapitalistički nastrojenim strukturama, u onom ekonomskom smislu, tvrdeći da se zbog profita odbacuje i iskorištava čovjeka. Zaboravlja se pritom napomenuti da tzv. lijeve, ultraliberalne strukture, u ime apsolutne slobode individue i nepogrešivosti njezine svijesti i savjesti (ta, relativno je sve!) odbacuju čovjeka koji im predstavlja smetnju od koje nemaju koristi: još (abortus) ili više (eutanazija).

Sam izraz *kultura odbacivanja* privukao je pozornost javnosti kada ga je papa Franjo spomenuo na Općoj audijenciji u lipnju 2013. godine:

»Ta ‘kultura odbacivanja’ teži tome da postane opći mentalitet i širi se poput zaraze na sve. Ljudski život, osobu više se ne doživljava kao primarne vrijednosti koje treba poštovati i čuvati, posebno ako je siromašna ili invalidna, ako još uvijek ne koristi – poput nerođenog djeteta – ili više ne koristi – poput starijih osoba. (...) Konzumerizam nas je doveo do toga da smo se navikli na svakodnevne viškove i rasipanje hrane, kojoj katkad nismo više kadri dati pravu vrijednost, koja uvelike nadilazi puke ekonomske parametre. Međutim, upamtimo dobro da je bacati hranu isto što i krasti je sa stola onoga koji je siromašan, koji je gladan!« (Papa Franjo, 2013).

U obraćanju članovima Diplomatskog zbora akreditiranim pri Svetoj Stolici, u siječnju 2014., ovu ideju prikazuje kao način razmišljanja u kojem se hrana, predmeti za jednokratnu upotrebu, pa i sama ljudska bića »odbacuju kao nepotrebni« (Papa Franjo, 2014a), potkrjepljujući tu tezu primjerima iz današnje kulture, uključujući pobačaj, upotrebu djece kao vojnika i trgovinu ljudima. Ističe i nasilni konzumerizam kao primjer kako tehnološko-ekonomska paradigma utječe na pojedinca i okoliš. Obje pojavnosti utječu i na uništavanje okoliša te srozavanje društva, na nestajanje društvene kohezije; što osobito pogađa najranjivije skupine, koje postaju društveno marginalizirane. Individualizam i konzumerizam smanjuju osjećaj za opće dobro i društvenu pravdu. Kršćanin ne bi nikada trebao zaboraviti da se veličina i ljepota ljudskog života ne krije u nagomilavanju stvari, često suvišnih i nepotrebni, nego u ljepoti odnosa s drugim osobama i svijetom u kojem živimo. A preduvjet ispravnosti tih odnosa jest ispravan odnos s Bogom (Parlov, 2019).

Odnos nekog vremena prema siromaštvu zorna je slika odnosa prema siromašnima. U staroj Grčkoj siromaštvo je bilo nešto zlo, bezbožno, osamljujuće, u antici je siromaštvo nešto

zadano i nepromjenjivo, dok se u srednjem vijeku siromaštvo smatralo vrlinom.³ Siromašni tijekom razdoblja od novoga vijeka pa sve do suvremenosti podnose žrtvu u ime svjetskog napretka, jer ih se ne može čekati na štetu razvoja svijeta, koji bi trebao razvitkom riješiti i njihovo pitanje (Mihaljević i Božičević, 2011). Povlašteno mjesto siromasi su imali i u djelovanju Isusa iz Nazareta, što je ostalo trajno prisutno i u socijalnom nauku Katoličke crkve koja je razvila i institucionalnu praksu brige za siromašne (Caritas, ali i bolnice, škole itd.).

Iako se ne može govoriti o jednakim sociokulturnim, povijesnim i/ili ekonomskim kontekstima, primjere isključivanja možemo pronaći i u ranijim epohama razvoja. Kultura isključivanja nije nikakav *specificum* našeg doba, mogli bismo je nazvati i povijesnom konstantom. U ranijim epohama, iz različitih razloga, isključivalo se žene i djecu, potom siromašne, a u novije vrijeme sve koje dio društva zbog bilo čega proglašava disfunkcionalnima (u smislu funkcija T. Parsonsa⁴). Jesu li ta isključivanja bila temelj današnje ekskluzivističke i relativizirajuće *kulture odbacivanja/otkazivanja* u kojoj se socijalne uloge definiraju vrlo proizvoljno, pitanje je koje zaslužuje posebnu znanstvenu pozornost.

Nadvladavanje relativističkog pristupa moguće je razumijevanjem koncepta ljudskog dostojanstva, prisutnog u svim tradicijama. U judeokršćanskoj tradiciji ono ima svoj temelj na prvim stranicama Biblije. Dostojanstvo čovjeka temelji se na bogosličnosti sa svojim Tvorcem: »I reče Bog: Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična... Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih« (Post, 1, 26–27). Crkva, čita se u *Gaudium et spes*, »liječi i uzdiže dostojanstvo ljudske osobe« (GS, 40). Ono, pak, uključuje i zahtijeva ispravnost moralne savjesti: »Moralna savjest obuhvaća spoznaju načela moralnosti (*sindereza*), njihovu primjenu u stvarnim okolnostima kroz praktično razlučivanje razloga i dobara i, konačno, sud o konkretnim činima koje treba izvršiti ili su već izvršeni« (Hrvatska biskupska konferencija, 2016, 1780).

I relativizam i odbacivanje stvaraju okrnjenu sliku čovjeka i svijeta. Možda je naglašavanje *kulture zahvalnosti* upravo ona nova kultura o kojoj papa govori i koja će »pokazati novi put i odgovoriti na potrebe sadašnjih naraštaja, uključujući sve i ne ugrožavajući buduće naraštaje« (LS, 53). Svoj nauk Franjo temelji na dugoj tradiciji zahvalnosti, koja se provlači i kroz kršćansku teologiju i praksu.

Mentalitetu koji starije osobe smatra teretom i nastoji ih isključiti iz društva, Franjo suprotstavlja bogatstvo koje u svijet donose starije osobe: »(...) nedostojni životi jer ne odgovaraju mjerilu korisnosti. Današnje društvo koristi taj kriterij, te gubi ono što ljudski život čini dragocjenim (...) Društvo, zapravo, zaslužuje naziv 'civilizirano' ako razvije antitijela protiv *kulture odbacivanja*; ako prepozna nepovredivu vrijednost ljudskoga života, ako se solidarnost živi djelotvorno i ako je se čuva kao temelj suživota« (Papa Franjo, 2020a).

Kulturu odbacivanja Papa prepoznaje na različitim razinama i denuncira svaki njezin oblik: »Koliko puta vidimo da se starije gura u zaborav koji je ni više ni manje nego prikrivena eutanazija! To je posljedica *kulture odbacivanja* koja je učinila toliko zla našem svijetu« (Papa

³ Problematikom siromaštva bavile su se ekonomija, sociologija, socijalna filozofija i etika, povijesne i pravne znanosti, teologija.

⁴ Talcott Parsons (1902-1978) jedan je od osnivača funkcionalizma. Teorijom strukturalnog funkcionalizma objašnjavao je da je struktura društva oblikovana njegovom funkcijom i da su društvene uloge koje pojedinci usvajaju oblikovane time kako te uloge podržavaju društvo u cjelini.

Franjo, 2014c). Jedan od znakova gubitka osjećaja odgovornosti za one koji su naši bližnji vidi u izostanku naših reakcija na nedaće, drame kojima su izloženi (LS, 25). Franjo povezuje *kulturu relativizma* s pretjeranim individualizmom i željom za beskrajnim bogatstvom: siromašni i okolišna kriza samo su kanarinci u rudniku ugljena, kao sustav ranog upozoravanja.

3. *Laudato si'* i *Fratelli tutti* – enciklike kulture skrbi i kulture susreta

Ove dvije enciklike pape Franje mogli bismo nazvati njegovim socijalnim, ali i osobnim programom. Obje, kao kontinuitet, u sebi nose snažne poruke o odnosima koje čovjek izgrađuje: prema transcendentnome, prema drugome, prema stvorenom (Zemlji) i prema sebi.

»Hvaljen budi«, a mogli bismo to parafrazirati i izrazom zahvalni ti jesmo, riječi su kojima počinje svoju drugu encikliku *Laudato si'*. Počinje hvalom ili zahvalom, divljenjem, dakle svime što je u *kulturi moći* i *kulturi odbacivanja* nepoželjno i zaboravljeno. Papa u enciklici započinje od onoga što je isključivo ljudsko. Kao nešto isključivo ljudsko, prepoznamo i odgovornost i zahvalnost. Odgovornost je naime pojava vezana isključivo za ljudski svijet (Ingarden, 2012). Na 191 stranici, u 6 poglavlja, 246 paragrafa i 2 molitve, papa Franjo postavlja pitanje: »Kakav svijet želimo prenijeti onima koji dolaze poslije nas?« Nudi nam i analizu uzroka takvog stanja, od prevelike financijske moći do političke nemoći. Preuzima riječi svojih prethodnika i vapaj o nekontroliranom korištenju resursa, političkoj kratkovidnosti i egoizmu konzumerističkih društava te podsjeća da je briga o stvorenom zajednička briga svih – onih koji vjeruju i onih koji ne vjeruju. »Bog uvijek oprašta, ljudska stvorenja nekad opraštaju, ali kad iskorištavamo prirodu, ona nikad ne oprašta« (Papa Franjo, 2014b).

»Svi, braćo«, kako stoji u *Opomenama*⁵ sv. Franje na koje se i papa Franjo referirao, pozvani smo živjeti životom punine (odnosno životom evanđelja, u slučaju kršćana). U enciklici *Fratelli tutti* papa predlaže bratstvo i društveno prijateljstvo kao puteve za izgradnju boljeg, pravednijeg i mirnijeg svijeta te naglašava da u svojem zajedničkom domu svi živimo kao jedna obitelj, predlažući konkretne akcije za obnovu svijeta i prevladavanje izazova i problema s kojima se susreće moderni čovjek: bolesti (kriza pandemije COVID-19), nemira, nedostatka dijaloga, potrebe jačanja multilateralizma te borbe protiv globalizacije ravnodušnosti i za promicanje društvene uključenosti.

Na 206 stranica, u 8 poglavlja, 287 paragrafa i 2 molitve, papa Franjo nam pokazuje da smo, kao pripadnici jedne ljudske obitelji, svi pozvani raditi za zajedničko dobro i na njegovoj izgradnji, jer se jedino tako možemo spasiti. Nije to bratstvo samo na riječima, nego nas papa evanđeoskom slikom Milosrdnog Samarijanca sve nadahnjuje na akciju.

Da bismo razumjeli kako papa Franjo tumači stvarnosti *kulture zahvalnosti* i *kulture odbacivanja*, pokušat ćemo kroz njegov pogled vidjeti gdje se dogodio lom i što nam je činiti.

U papinom stavu povjerenja prema ljudskom biću prepoznaje se i novi optimizam: vjera u mogućnost promjena na bolje. »No, nije sve izgubljeno. Iako ljudi mogu pasti na najniže grane, mogu se također izdići iznad sebe samih, ponovno izabrati dobro i krenuti iznova....« (LS, 205).

⁵ Usp. Frama Hercegovina. *Opomene sv. Franje Asiškog*. URL: <http://frama-hercegovina.com/opomene-svetog-franje-asiskog/> (14. 5. 2021.)

Laudato si' posebno je usmjerena na ekološka pitanja, ali uvijek u kontekstu socijalnih pitanja i njihovih etičkih problematiziranja. Ističe traženje reda svega stvorenog i odgovarajućeg mjesta za sve stvoreno. U *Fratelli tutti* papa posebnu pozornost usmjerava na isključene. Kazuje da se neke dijelove ljudske obitelji olako žrtvuje, da se osobe ne doživljavaju kao vrijednost i da »smo postali ravnodušni prema svim vrstama rasipništva« (FT, 18).

Smatra da se u međunarodnim i političkim raspravama stječe dojam uvrštavanja njihovih problema kao dodatka, kao pitanja koje se sagledava samo jer se to mora ili kao nešto sporedno. »Zapravo u trenutku konkretne aktualizacije, često ostaju na posljednjem mjestu« (LS, 49). U nekim »zatvorenim i monokromatskim« gospodarstvima nema mjesta za narodne pokrete, ali s njima će »biti moguće postići cjeloviti ljudski razvoj« koji će omogućiti da se socijalne politike ne kroje prema siromašnima nego sa siromašnima (FT, 169).

Papa, naglašavajući potrebu za ekološkim obraćenjem, ističe nužnost ojačavanja duha velikodušne skrbi, zahvalnosti i besplatnosti za sve što je primljeno kao dar od Oca. Stoga za zadatak svakom ljudskom biću daje oponašanje u požrtvornosti i dobrim djelima. »Ako uzimamo u obzir da je ljudsko biće također stvorenje ovoga svijeta, koje ima pravo na život i sreću, i usto je urešeno jedinstvenim dostojanstvom, ne možemo ne uzeti u obzir posljedice pogoršanja stanja okoliša, sadašnjeg modela razvoja i 'kulture odbacivanja' na čovjekov život« (LS, 43).

Govoreći o propasti kuće ljudske, Papa fenomene okolišne i socijalne krize spaja u jedan, te kaže: »Suočeni smo ne s dvije odvojene krize, jednom okoliša, a drugom društvenom, nego s jednom jedinom i kompleksnom krizom, socio-okolišnom krizom. Smjerovi za rješenje zahtijevaju cjelovit pristup borbi protiv siromaštva, vraćanju dostojanstva isključenima i istodobno zaštitu prirode« (LS, 139). Iako kaže da se danas osjećaj pripadnosti ljudskoj obitelji izgubio i da se san o pravdi i miru čini kao utopija iz prošlih vremena (FT, 30), ne odustaje te nudi i određeno rješenje u obliku »socijalne ljubavi« koja je snaga »sposobna otvoriti nove putove za suočavanje s problemima današnjice i za duboko obnavljanje struktura, društvenih poredaka i pravnih struktura« (FT, 183). Sve to vodi prema onomu što je još papa Pavao VI. nazvao »civilizacijom ljubavi« i kazao: »Sanjamo li možda kad govorimo o 'civilizaciji ljubavi'? Ne, ne sanjamo. Ideali, ako su autentični, ako su ljudski, nisu snovi: To su obveze. Za nas kršćane osobito. Dapače, one su hitnije i privlačnije tim više što glas oluja smeta horizontima naše povijesti. To su energije, to su nade« (Papa Pavao VI., 1975).

Kultura susreta suprotnost je »informacije bez mudrosti« koja preplavljuje čovjeka i stvara iluziju slobode, stvara »civilizaciju gluhih« (FT, 48) i »napast (...) da budemo ravnodušni prema drugima, posebno prema najslabijima« (FT, 64). *Kultura susreta* pretpostavlja odricanje od sitničarenja i razumijevanje da je cjelina veća od svojih dijelova (*Evangelii gaudium*⁶, 234–237).

Papa iznosi prijedloge za dijalog i djelovanje »koji uključuju i svakoga od nas«, uvjeren da svaka promjena »treba motivacije i odgojni proces« (LS, 15), stoga isticanje odgoja za zahvalnost prema svakome od nas smatramo jednom od učinkovitih smjernica za bolji svijet. Predlaže i razvijanje nove kulture, *kulture susreta* koja »teži oblikovanju poliedra koji ima mnogo lica i vrlo mnogo strana, ali koji zajedno tvore jedinstvo bogato nijansama jer 'cjelina nadilazi dio'« (FT, 215; EG, 232).

⁶ Dalje u tekstu se navodi skraćenica EG.

Nijedan stvor na zemlji nije sam sebi dovoljan, svi osjećaju potrebitost i nedostatnost. Ta međuovisnost nije negativna, nego je poziv na hvalu i zahvalu Bogu: »Kada možemo vidjeti Božji odraz u svemu što postoji, u srcu nam se javi želja da uzdignemo hvalu Gospodinu zbog svih njegovih stvorova...« (LS, 87).

Pod utjecajem brzih tehnoloških promjena, pandemije i *diktature relativizma* (sebičnosti isto), postajemo osamljeniji nego ikad prije. »Postajemo zarobljenici virtualnoga svijeta, izgubili smo užitak i okus stvarnosti« (FT, 33), zatvaramo se u vlastite zidove i svjetove, smatrajući da smo gospodari, a postajemo robovi »jer nedostaje nam drugost« (FT, 27). Takav antropocentrizam papa smatra i uzročnikom neodgovornog gospodarenja zemljom (LS, 115–117).

4. Kultura zahvalnosti i kultura odbacivanja na primjeru starijih osoba

Kultura odbacivanja u objema enciklikama praćena je slikama odbačenih, ostavljenih, zanemarenih, povrijeđenih – kao onih koji društvu više nemaju što pružiti. Međutim, papa Franjo donosi još jednu sliku, bližu zapadnom čovjeku, a to su naši stari: » (...) mnoge probleme današnjeg društva treba dovesti u vezu s egoističnim traženjem trenutnog zadovoljstva, što se očituje u krizi obiteljskih i društvenih veza i u teškoćama da se prizna drugoga« (LS, 162). To ujedno znači i nemogućnost zahvale za primljena dobra. Već je Kant smatrao da naviknutost otežava svijest i sjećanje na primljeno dobro, što onda općenito dovodi do nezahvalnosti, jedne zbiljske nevrline (Kant, 2003). U Kantovom nauku zahvalnost je dužnost nad svim dužnostima. »Zahvalnost je dužnost, tj. ona nije samo 'maksima razbora' po kojoj drugome izražavam svoju obvezanost zbog dobročinstva koje mi je iskazao i time ga potičem na daljnju dobrotvornost; jer tada se njome služim samo kao sredstvom za druge svoje namjere; nego je ona nešto na što nas moralni zakon neposredno primorava, tj. dužnost« (Kant, 1999, 239).

Ispravan se odnos mlađih generacija prema starijima sastoji u humanom promišljanju starih, a ono svoje uporište nalazi upravo u njegovanju vrline zahvalnosti. Nije dovoljna samo skrb za fizički život starih, ako se pritom misli na skrb bez istinskoga poštovanja i zahvalnosti. Poštovanje je ono načelo koje održava dobre odnose među ljudima te trajnu stabilnost i sigurnost u društvu, a zahvalnost je refleksija zajednice. Suvremeno je društvo stare i mlade postavilo u suparnički odnos. Kao jedan od glavnih uzroka takvog pristupa navodi se ono što bi se moglo nazvati *ideologijom sebe samih*: ne postoje referentne točke, javljaju se socijalne patologije koje za rezultat imaju nestajanje realnih socijalnih mreža i rast egoizma. Naime, događa se i obrnuti proces – da su odrasli u nekim situacijama okrutni i da mladenačku snagu ostavljaju samu, iskorjenjuju je, a simbol tog iskorijenjenog društva jesu obitelji koje pomalo gube svoje veze i tkivo koje je važno da bismo bili dijelom jedni drugih. Iskorijenjeno je društvo ono u kojem mladi »odrastaju u obiteljima bez povijesti, bez sjećanja, dakle bez korijena« (Papa Franjo, 2018, 26). Imati korijenje, biti negdje doma, osjećati pripadnost, biti dijelom nekoga i nečega, izuzetno je važno za svako ljudsko biće, a za mladu osobu, u trenutcima traženja i stvaranja vlastitog identiteta, biva krucijalno (Skoko, Topić Stipić, 2018). Jednako vrijedi i za starije osobe. Ne ističemo zahvalnost kao model koji će riješiti sve probleme jer bismo na taj način zapali u utopistički optimizam, ali želimo naglasiti da ona može postati ključ za gradnju boljih odnosa te putokaz prema boljoj budućnosti. Čovjek bez tradicije nemoguć je, ona je među svim bićima bitno čovjekova vlastitost. Artikulacija zahvalnosti kroz kršćansku svijest znači i

budnost u smislu svijesti i savjesti, ali i osvješćivanje i/ili preuzimanje odgovornosti za zajednički život i djelovanje.

Kriterij za iskazivanje poštovanja ne smije biti vezan za dob osobe, ali zahvalnost bi trebala rasti proporcionalno dobi. Starozavjetni prorok poučava: »Sine moj, pomози oca svoga u starosti i ne žalosti ga za života njegova« (Sir, 3,12). Četvrta zapovijed *Dekaloga* jedina je koja daje obećanje za učinjeno djelo, obećanje u obliku dobrog života i dugovječnosti. Zapovijed je pojačana i prijetnjom, jer dok se roditelji moraju truditi da im se ljubav ne izrodi (degenerira), djeca moraju nastojati da im se ljubav prema roditeljima ne ohladi (Srakić, 1988).

Nekoliko je povijesnih promjena koje su utjecale na promjenu statusa starijih osoba (razvoj tiska, industrijska revolucija, zajamčena mirovina, itd.). Usmena je predaja ustuknula pred tiskom, a mladi ne trebaju posredovano iskustvo, nego sami putem periodike stječu i sukreiraju iskustva o svijetu i životu. U kontekstu sveprisutnosti medija i buke informacija »ne čujemo mudrost velikana iz prošlosti« (LS, 47). Stoga Franjo ističe da, zajedno s uzbuđljivim mogućnostima koje pružaju mediji, rastu duboko i sjetno nezadovoljstvo odnosa s drugim osobama ili štetna izolacija (LS, 47). Poznat je i fenomen egzistencijalnoga distanciranja, pod kojim se misli na povlačenje i isključivanje: »Onaj koji ne dijalogizira, u istoj je situaciji kao da prekida vlastiti život. Ne može se dijalogizirati s truplom. Punina dijaloga pretpostavlja puninu života« (Bergoglio i dr., 2014, 26).

U koronakrizi osobe starije dobi dovedene su u još veću osamljenost, često stigmatizirane zbog dobi, nemoći ili bolesti, iako se stjecao dojam da su stariji u središtu zanimanja. Smanjivao se kontakt starijih i mlađih, pa je i zahvalnost zapravo onemogućena, doimajući se nepotrebnom. Aristotel je na temelju iskustva bio uvjeren da »dobročinitelji više vole one koji su primili dobročinstvo negoli što oni kojima je dobro učinjeno vole one koji im to učiniše« (Aristotel, 1988, VIII, 1167b, 7). Naglašavanje ljudskog dostojanstva i zahvalnosti dobar je put prema svijesti »(...) o našem zajedničkom podrijetlu, našoj međusobnoj pripadnosti i budućnosti koja se dijeli sa svima« (LS, 202).

Zaključak

»Mnogo se toga mora mijenjati, ali se danas mora promijeniti čovječanstvo« (LS, 202). Papa Franjo postulira novi pristup onome biti-u-svijetu, ali se iz toga iščitava i ono biti-prije-u svijetu. Prije nas je bio netko, a ne nitko. Iako se papina misao usmjerava na brigu za generacije koje dolaze, kao i na međugeneracijsku solidarnost, važno je primijetiti da se, počeli mi od onih koji jesu ili od onih koji dolaze, uvijek vraćamo prema onima koji su ishodište. Ili prema Bogu kao ocu svih ljudi. To obraćenje ili obraćanje ima isto polazište, bilo da pritom mislimo na stav bilo na vrlinu, a to je zahvalnost. S jedne strane, u zahvalnosti jača naša svijest o međusobnoj pripadnosti, a s druge bi strane teško bilo zamisliti budućnost i svijest bez zahvalnosti jer bi time ljudski odnosi bili neostvarivi. Nezahvalnost implicira skučenost, ograničavanje svake ljudske osobe, a time i odbacivanje koje bi na kraju vodilo prema odbacivanju samoga sebe. Papa jasno ističe da bi u tom slučaju i sam ljudski život bio doveden u pitanje.

Zahvalnost je reakcija na kreaciju, na stvaralački čin. Ona pretpostavlja komunikaciju, odnos i stav ili držanje. Simmelovim riječima kazano, zahvalnost je »moralno sjećanje čovječanstva« (Simmel, 1996, 45).

Jasno je da zahvalnosti prethodi priznanje i poštovanje ljudskog dostojanstva. Ali, papine riječi na tome ne staju, nego traži red za sve stvoreno. Nalaženje mjesta za svako stvorenje svjedoči o hvali i zahvalnosti prema stvorenjima i Stvoritelju. Papa u svom traženju nema za cilj stvoriti nove neravnoteže. Isticanje zahvalnosti upravo na to ukazuje, ona je jamstvo buduće uspostave reda. Kako misao prema stvorenju ističe zahvalnost, tako i ekološka misao te put ekološkog obraćenje započinju zahvalnošću.

Važno je ponoviti da ne ističemo zahvalnost kao model koji će riješiti sve probleme o kojima papa Franjo govori, ali želimo naglasiti da zahvalnost može postati pokretač i korektiv za izgradnju boljih odnosa i putokaz prema odgovornijoj »budućnosti koja se dijeli sa svima« (LS, 202).

Literatura

- Aristotel (1988). *Nikomahova etika*. Zagreb: Globus.
- Bergoglio, Jorge Mario; Skorka, Abraham; Figueroa, Marcelo (2014). *Razum i vjera. Dostojanstvo. Molitva. Solidarnost*. Split: Verbum.
- Bonhoeffer, Dietrich (1967). *Letters and Papers from Prison*. New York: Macmillan.
- Carman, B. John; Streng, J. Frederick (ur.) (1989). *Spoken and Unspoken Thanks: Some Comparative Soundings*. Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions.
- Emmons, A. Robert (2016). *Is Gratitude Queen of the Virtues and Ingratitude King of the Vices?* U: David Carr (ur.), *Perspectives on Gratitude: An Interdisciplinary Approach* (str. 141–154). New York: Routledge.
- Emmons, A. Robert (2007). *Thanks! How the New Science of Gratitude Can Make You Happier*. New York: Houghton–Mifflin.
- Emmons, A. Robert (2013). *Gratitude Works! A Twenty-One Day Program for Creating Emotional Prosperity*. San Francisco: Jossey–Bass.
- Emmons, A. Robert; McCullough, E. Michael (2003). Counting Blessings versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(2) 377–389.
- Emmons, A. Robert (2012). Queen of the Virtues? Gratitude as Human Strength. *Reflective Practice: Formation and Supervision in Ministry*, 32, 49–62.
- Frama Hercegovina. *Opomene sv. Franje Asiškog*. URL: <http://framahercegovina.com/opomene-svetog-franje-asiskog/> (14. 5. 2021.)
- Guardini, Romano (2008). Zahvalnost. *Služba Božja* 48(2), 188–193.
- Hrvatska biskupska konferencija (2016). *Katekizam Katoličke Crkve*. Zagreb: Glas koncila
- Ingarden, Roman (2012). *Mala knjiga o čovjeku*. Breza: Zagreb.
- Kant, Immanuel (1999). *Metafizika čudoređa*. Zagreb: Matica hrvatska.

- Kant, Immanuel (2003). *Antropologija u pragmatičnom pogledu*. Zagreb: Naklada Breza.
- Loder, Elizabeth (2006). Lawyers and Gratitude. *Notre Dame Journal of Law, Ethics, and Public Policy*, 20(1), 175–207.
- Mihaljević, Ivica; Božičević, Vlatka (2011). Može li siromaštvo biti prednost. U: Ivan Koprek (ur.), *Siromaštvo i etika-religijska, etička i praktična promišljanja* (str. 195-196). Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Mitchell, T. Mark (2010). Ingratitude and the Death of Freedom. U: Adam Bellow (ur.), *New Threats to Freedom* (str. 181-188). West Conshohocken: Templeton Press.
- Papa Franjo (2013). *Evangelii gaudium - Radost evanđelja. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Papa Franjo (2013). *Opća audijencija 5. lipnja 2013*. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papafrancesco_20130605_udienza-generale.html (16. 5. 2021.)
- Papa Franjo (2014a). *Discorso del Santo Padre Francesco ai membri dell'eccellentissimo corpo diplomatico accreditato presso la santa sede*. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/january/documents/papafrancesco20140113_corpo-diplomatico.html (16. 5. 2021.)
- Papa Franjo (2014b). *Visita del santo padre francesco alla sede della FAO in Roma in occasione della II. conferenza internazionale sulla nutrizione*. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papafrancesco_20141120_visita-fao.html (16. 5. 2021.)
- Papa Franjo (2014c). *Incontro del papa con gli anziani. Discorso del Santo padre Francesco*. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/september/documents/papafrancesco_20140928_incontro-anziani.html (16. 5. 2021.)
- Papa Franjo (2015). *Laudato si' . Enciklika o brizi za zajednički dom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Papa Franjo (2018). *Bog je mlad*. Split: Verbum.
- Papa Franjo (2020a). *Discorso del Santo padre Francesco ai partecipanti all'assemblea plenaria della Congregazione per la dottrina della fede*. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/january/documents/papafrancesco20200130_plenaria-cfaith.html (16. 5. 2021.)
- Papa Franjo (2020b). *Opća audijencija 30. prosinca 2020*. URL: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/12/30/0698/01630.html#ca> (16. 5. 2021.)
- Papa Franjo (2021). *Fratelli tutti. Enciklika o bratstvu i socijalnom prijateljstvu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

- Papa Pavao VI. (1975). *Opća audijencija 31. prosinca 1975*. URL: https://www.vatican.va/content/paulvi/it/audiences/1975/documents/hf_pvi_aud_19751231.html (16. 5. 2021.)
- Ratzinger, Joseph (2005). *Mass Pro eligendo romano Pontefice, Govor kard. Josepha Ratzingera, dekana kardinalskog zbora*. URL: https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html (16. 5. 2021.)
- Simmel, Georg (1996). Faithfulness and Gratitude. U: Aafke E. Komter (ur.), *The Gift: An Interdisciplinary Perspective* (str. 39–48). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Skoko, Iko; Topić Stipić, Davorica (2019). Quo vadis, iuvenis? *Godišnjak Quo vadis, Homo: Multidisciplinarni pristupi suvremenom čovjeku*, 1(5) 26-40.
- Smith, Adam (1976). *The Theory of Moral Sentiments* (6th ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Srakić, Marin (1988). Teologija obitelji i odgojna usmjerenja. *Crkva u svijetu*, 23(2), 119–127.



Ivana Krencer

ivana.krencer@gmail.com

Jelena Šesnić

Sveučilište u Zagrebu

jsesnic@ffzg.unizg.hr

Dorothy Day i *Pokret katoličkih radnika* u svjetlu socijalnog nauka Crkve – putokazi u 21. stoljeću

God understands us when we try to love.

Dorothy Day (Hennessy, 2017, 6)

Sažetak

U članku se razmatra doprinos Amerikanke Dorothy Day, službenice Božje, socijalnome nauku Crkve tijekom 20. stoljeća i u današnje vrijeme, a koji se posebno očituje u osnivanju Pokreta katoličkih radnika. Zajedno s laikom Peterom Maurinom, Day je osmislila program kuća gostoprimstva, povratka radu na zemlji i milosrdne brige za siromahe, obogaćen molitvom i njegovanjem života u zajednici. Aktualan i danas, ovakav je način života prožet vjerom, estetskim odnosom prema radu i osjećajem radosti u služenju bližnjemu i kao takav može biti učinkoviti odgovor na globalne socijalne i ekološke probleme.

Ključne riječi: Dorothy Day, Peter Maurin, *Pokret katoličkih radnika*

1. Kratki prikaz društvenoga i crkvenoga konteksta

Osnovni je cilj ovoga kratkoga rada predstaviti hrvatskoj publici neke vidove života i djelovanja službenice Božje Dorothy Day, Amerikanke, obraćenice, novinarka i suosnivačice organizacije *Pokret katoličkih radnika* koja je i danas prisutna u SAD-u, osobito na sjevernoameričkome kontinentu. Doprinos koji je Day dala crkvenome socijalnome nauku posebno je značajan ako se promatra u kontekstu 20. stoljeća, obilježenog bremenitim socijalnim problemima i pitanjima koja su često uzrokovala duboke društvene podjele, potreze i revolucije. Dakako, potrebno je naglasiti da se djelovanje Day i njezinih suradnika odvija u okviru stoljetne brige Crkve za siromašne i potrebne, pa je u njezinome slučaju prije svega riječ o programskoj novosti, a nikako o promjeni sadržaja, te o važnoj ulozi laika u takvom crkvenom programu. Isto tako, možemo vidjeti kako je u Katoličkoj crkvi, u formalnim i neformalnim organizacijama njoj bliskima, istovremeno rasla i svijest da se na ta pitanja treba odgovoriti ne u svjetlu virulentnih i oštro suprotstavljenih ideologija, bilo s lijeve (marksizam, komunizam) bilo s desne strane (fašizam, nacizam), nego s pozicije evangelizacije, Božje riječi i već prisutne zauzetosti Crkve za ekonomska i socijalna pitanja, koja datira još iz 19. stoljeća i postupnog nastanka

industrijskog društva. S pravom se to naziva »epohalnom promjenom, u kojoj ima razornih i negativnih elemenata, ali u kojoj se pomalja novo doba« (Valković, 1989, 251).

Već krajem 18. stoljeća, napominje Filinić, »[r]ijeke proletera preplavljaju industrijska predgrađa zapadne Europe i sjeverne Amerike tražeći kruha, radeći dan i noć u teškim uvjetima već od mlade dobi, nezaštićeni pravima od poslodavca« (Filinić, 2000, 186).¹ Tamo će Crkva ponajprije i početi evangelizaciju među radnicima, zauzimanje za »pravedno radničko zakonodavstvo i da se razvije pastoral radničkog svijeta«, nadmećući se s drugim »novim lažnim prorocima« za radničke duše (Filinić, 2000, 187). Kulminirala je ta nova pastoralna orijentacija enciklikom pape Lava XIII. *Rerum novarum* (1891), posvećenom »radničkom pitanju«, čime »započinje službeni katolički društveni nauk u doba liberalnog kapitalizma i imperijalizma« (Filinić, 2000, 194). Podnaslov enciklike, »Prava i obaveze rada i kapitala«, naznačio je okvire teme i nastojanje Crkve da nađe srednji put između dionika novih društvenih odnosa. Srednji put odnosio se na promoviranje »socijalne pravde«, kako nedvojbeno proizlazi iz evanđelja, ali zabacujući ideje militantnog materijalizma, ateističkog socijalizma i marksizma (*Encyclopedia Britannica*).

Socijalni nauk Crkve potom je produbljen u enciklici *Quadragesimo anno*, iz 1931., kojom se papa Pio XI. osvrnuo na četrdesetu obljetnicu prethodne socijalne enciklike. Podsjetimo se, bilo je to vrijeme u kojemu je socijalna problematika bila dramatično potencirana u Velikoj depresiji koja je dotad već neko vrijeme potresala svijet, tako i domovinu Dorothy Day iz koje se kriza i rasplamsala. U Europi su već na vlast došli, ili će zakratko doći, totalitarni režimi. Papa Pio XI. s pravom je pozivao na »opću obnovu društvenoga poretka« (Valković, 1989, 257). Između tih dvaju spisa odvija se i prva faza potrage Dorothy Day za Bogom, pobuđene društvenim krizama i nepravdama, ali i uvijek snažnim osobnim osjećajem za transcendentnu potku stvarnosti.

Oslanjajući se na već artikulirani i naviješteni socijalni nauk, koji je najavljivao Crkvu za novo stoljeće, skupine katoličkih intelektualaca, svakako vođene i nadahnute Duhom, a ohrabrene kretanjima u Crkvi, početkom 20. stoljeća u svjetlu evanđelja nastoje formulirati smjernice koje bi bile relevantne za široke radničke mase, koncentrirane u velikim urbanim središtima i pretvorene u kotačiće nezajažljivog tehničkog napretka. Pred Crkvu je marksistička i iz nje iznikle ideologije, posebice ona socijalistička, već tijekom 19. stoljeća stavljala, činilo se, nerješive izazove. Nadalje se stjecao dojam da je 20. stoljeće, posebice što se tiče socijalnoga pitanja, posve stavilo Crkvu na margine, toliko da ona nije imala što reći ni ponuditi radničkim masama, u smislu odgovora na pitanja njihove zemaljske egzistencije. Posebno je socijalno pitanje bilo oštro postavljeno u SAD-u, zemlji koja je već krajem 19. stoljeća postala predvodnicom industrijskoga razvoja i proizvodnje, zemlji s velikim brojem radnika u raznim industrijama i čvrsto ustrojenim kapitalističkim sustavom. Iz povijesti radničkoga pokreta poznata je i učestalost i žestina borbe za radnička prava koja se zbivala upravo u SAD-u i iznjedrila čitav niz radničkih prava i organizacija, od sindikata do Praznika rada (Norton i dr., 2001, 494–504). I u ovome se kontekstu stjecao dojam da je Katolička crkva zastarjela i nesposobna prenijeti poruku koja bi se referirala na suvremena zbivanja, dok se pred nju postavljalo pitanje potreba i problema radnika i maloga čovjeka. Nastala idejna praznina omogućila je raznim drugim idejama i ideologijama doći na svoje. Je li Crkva uistinu kasnila? Vjerojatno je sve došlo u svoje vrijeme, ako uzmemo u obzir da je, doduše, komunizam iznio

¹ Za dublje upoznavanje s dijakronijom socijalnoga nauka Crkve, kojega ovdje možemo prikazati samo dio, upućujemo čitatelja, primjerice, na dokumente: *Compendium of the Social Doctrine of the Church*; Valković (1992).

svoju legitimaciju manifestom iz 1848., a da je *Erfurtski program socijaldemokratske stranke u Njemačkoj* izašao nedugo nakon *Rerum novarum* (Valković, 1989, 254).

U takvome je bremenitome kontekstu Dorothy Day upijala prve djetinje i mladenačke dojmove o stanju američkoga društva i, što je važno za našu perspektivu, o faktoru Božje prisutnosti u njemu. U svojoj autobiografiji, nedavno prevedenoj na hrvatski jezik i dostupnoj našim čitateljima pod naslovom *Duga usamljenost* (1952), Day navodi iskustvo svojih formativnih godina u kojima je tražila odgovore na pitanja koja je kao perceptivna i senzibilna adolescentica doživjela gledajući svoje bližnje i promatrajući šire društvene procese. Vidimo da se upravo iz te altruističke i humanitarne perspektive usmjerila na marksističku misao, anarhizam i socijalizam, shvaćajući ih kao konkretne i autentične odgovore na socijalne probleme, nejednakosti i nepravde u američkome socijalnom ustroju. Day je posegnula za lijevom ideologijom jer je u tom trenutku to bio najsnažniji narativ koji se bavio problemima masa marginaliziranih, potlačenih i osiromašenih ljudi i navodno nudio uvjerljive odgovore na njih.

No, ono što Day nije tada još znala jest da to nije bio i jedini narativ koji se bavio socijalnim pitanjima iako je svojom sveobuhvatnošću davao dojam da je događanjem proleterске revolucije i radničkim osvajanjem moći riješio povijesne probleme i uveo radničku klasu u tzv. *postpovijesno doba*. Isprva je to bio dojam prevrata Oktobarske revolucije u Rusiji 1917. godine, potresavši svijet i stvorivši očekivanja kojima je povjerovala i Day te ljudi iz intelektualnih lijevih kružoka u kojima se tada kretala u Chicagu i New Yorku. Osim revolucionarnog modela, bili su već neko vrijeme prisutni i drugi koji su ga pothranili, poduprli, osnažili i pripremali desetljećima ranije, pa tako na prijelazu stoljeća, iz 19. u 20., kako sugerira Zdravko Gavran, svjedočimo vrtlogu svakojakih orijentacija, koji na različitim planovima, od filozofijskog, preko teološkog, religijskog i znanstvenog do literarnog te socijalnog i političkog, kao zajednički nazivnik imaju »nihilizam, pesimizam, pozitivizam, pragmatizam«, odnosno »pesimistički skepticizam«, potpunu negaciju Boga i transcendentne sfere u ljudskim i društvenim zbivanjima (Gavran, 2005, 309–310; Valković, 1989, 251). Jednom riječju, činilo se da je modernizam dokrajčio Crkvu i njezinu poruku o povijesti spasenja.

Upravo iz tog naizgled proturječnog spleta koji su opažali njezini bliski prijatelji, zalaganja za socijalnu pravdu i religijskog osjećaja iz njezina djetinjeg doba, nastala je iskra koju će zapaliti susret s distributistom Pierreom Maurinom, a rasplamsat će se nastankom *Pokreta katoličkih radnika*. Upravo je ta neuobičajena kombinacija priječila Day posve preuzeti tipične lijeve obrasce borbe za radnička prava – posve logičan izbor gledamo li njezin život do kraja 1920-ih godina (Hennessy, 2017, 50) – ili se uglaviti u »praktični materijalizam, ateizam i nihilizam« (Filinić, 2000, 224). No, Gospodin je imao za nju neke druge planove.

Doista, vezano za angloamerički kontekst koji nas ovdje zanima, početkom 20. stoljeća nastaju pokreti nadahnuti crkvenim socijalnim učenjem, suprotstavljeni sekularnim kolektivističkim ideologijama. U tome su svakako očitovali ideju, kako navodi Valković, da se »Kršćanska vjera (...) ne može shvatiti u punini bez socijalne komponente« te da »kršćanstvo« nije »individualistička i intimistička vjera bez posljedica na društvenom polju« (Valković, 1989, 250). U Engleskoj, primjerice, nastaje skupina katoličkih intelektualaca i obraćenika na katoličanstvo ili kršćanstvo, poput G. K. Chestertona i njegovih suvremenika, koji nastoje ponuditi intelektualne odgovore izazovu modernog agnosticizma ili otvorenog ateizma suočenog s gorućim i nerješivim društvenim problemima, još potenciranih traumom 1. svjetskog rata (Hennessy, 2017, 76). Chesterton, primjerice, »kritizirao je i odbacivao kapitalizam« jer proizvodi kastu bogatih i moćnih; »[k]ritizirao je pretvaranje ljudi u robove svojih nadnica«, svakako nešto s čime se Day mogla poistovjetiti u svojoj karijeri socijalno svjesne novinarkе. No, Chesterton je istodobno »[o]dbacivao (...) i socijalističke ideje i vodio

polemike s (...) osnivačima britanskog laburizma« (Gavran, 2005, 321). Zajedno s drugim katoličkim i kršćanskim intelektualcima zastupao je, pod utjecajem *Rerum novarum*, srednji put, »distributi(vi)zam«, prema Gavranovim riječima, »mišljenje da proizvodna sredstva (zemlja, poduzeća...) ne smiju biti u vlasništvu malog broja kapitalista ni u rukama nekoliko državnih birokrata, nego da ih treba što šire rasporediti na građane. To je jedino jamstvo slobode i autonomije građana« (Gavran, 2005, 321). Dakle, kako navodi Valković u nešto drugačijem kontekstu, »društveni sistem nadahnut kršćanskim socijalnim idejama« (Valković, 1989, 257).

Svakako su sljedeće ideje, proklamirane enciklikom, kao što su: »solidarnost, decentralizacija, suradnja, zaštita malih struktura i poštovanje postojećih veza među radnicima, obiteljima i susjedima« (Valković, 1989, 259), odzvanjale u programu i praksi distributista, *Pokreta katoličkih radnika* i ostalih srodnih kretanja u to vrijeme. Enciklika je otvorila novu stranicu socijalnog angažmana Crkve, uvodeći je u srce modernih prijepora na koje je mogla ponuditi jedinstvene odgovore.

Individualizam i autonomija, čvrsto utkani u potku američkoga identiteta, nisu ohrabivali pozitivnu ulogu države kao medijatora u socijalnim problemima – na što je pozvao već Lav XIII. (Valković, 1989, 253). No, skrbnička uloga države nikada nije bila omiljena među Amerikancima, tako da ni ideja katoličkog kolektivizma, temeljena na ljubavi prema bližnjemu (*agape*), nije lako našla put do američkih katolika iako je Day shvatila da je upravo to izlaz iz gorkih ideoloških prijepora modernoga vremena. Na tome je, dakle, valjalo temeljiti novu inicijativu: *Pokret katoličkih radnika*. Kako navodi Day, na početku su izazivali nevjericu svih promatrača jer dotad nije bilo zamislivo povezati »katoličko« i »radničko« u jednome pojmu (Hennessy, 2017, 73). Kao praktična Amerikanka i iskusna novinarka, Day je shvatila da mora popularizirati ideje pokreta, te se vrlo skoro nakon osnivanja dala na izdavanje nepretencioznih, nevelikih novina *Katolički radnik* (*The Catholic Worker*) (Hennessy, 2017, 81–82), koje izlaze i dan-danas. Dirljiva je bila njezina poslušnost Crkvi i crkvenim službenicima, iako joj to nije uvijek lako padalo (Hennessy, 2017, 193).

Još jedan aspekt kršćanskog socijalnog nauka mogao je zagrepsti uši prosječnom Amerikancu, a bilo je to pitanje privatnoga vlasništva, ključnog prijepora o koji su se vješto hvatale marksistička i socijalistička misao, sugerirajući njegovo rješavanje – ukidanjem. U enciklici Papa, naprotiv, naglašava njegovu »socijalnu dimenziju«: dok »brani privatno vlasništvo (...) ističe i njegovo socijalno opterećenje, njegovu socijalnu hipoteku« (Valković, 1989, 258).

Ako se slažemo »da se zahtjevi i posljedice kršćanske vjere moraju osjetiti i na društvenome polju« (Valković, 1989, 250) (unatoč naveliko ponavljanim liberalnim restrikcijama na ulazak religije u javni prostor), onda možemo cijeliti kako su dokumenti Drugog vatikanskog koncila donijeli prekretnicu u socijalnom angažmanu Crkve, kao i na tolikim drugim poljima, te zauzetost papa modernoga doba, od Koncila naovamo, upravo za tzv. socijalna, ekonomska i ekološka pitanja, koja se shvaćaju uvelike i moralnim pitanjima te pitanjima savjesti o kojima Crkva itekako ima što reći. Štoviše, u ovim debatama naglašava se i potreba za promjenom društvenih struktura, usko povezana s promjenom mentaliteta (Valković, 1989, 258), što uvijek uključuje i zahtijeva dispoziciju obraćenja, koja se ne može deklarativno proglasiti niti nametnuti. Stoga je Day, zajedno sa svojim bliskim suradnicima, Maurinom i drugima, u svim aktivnostima Pokreta naglašavala nadnaravni izvor njihovih socijalnih programa, inicijativa i aktivnosti, navodeći uzore svetaca za svoj rad. Rad nije bio sam sebi svrha, niti je iz njega imao proizaći neki kvantitativni pokazatelj (smanjenje siromaštva, mentalnih bolesti, beskućništva – iako se, naravno, i to događalo), nego evangeliziranje i približavanje kraljevstva Božjega zemlji. Iz toga su trebale slijediti nove društvene stvarnosti.

Day je i prije obraćenja koje se zbivalo krajem 1920-ih godina intuitivno povezala pitanje ljubavi i pitanje pravde, kako je to sažeto u *Quadregesimo Anno*: » (...) oni koji su, opskrbljeni bogatstvom, mislili da je ono nastalo pod utjecajem gospodarskih zakona i zato su htjeli da se sva briga o umanjanju bijede povjeri jedino ljubavi, kao da bi ljubav bila dužna pokrivati kršenje pravde što su je zakonodavci ne samo podnosili nego ponekad i ozakonili«, kaže Papa, te nastavlja osvrćući se već tada na djelovanje Crkve: »(...) mnogobrojni katolički muževi, bilo svećenici bilo laici, koje je njihova divna ljubav već odavno potakla da se ublaži nezaslužena oskudica radnika i koji se nikako nisu mogli uvjeriti da se ta tako silna i tako nepravedna razlika u raspodjeli vremenitih dobara zaista podudara s naumom premudrog Stvoritelja« (Pio XI., 1931).²

Prožeti tim Duhom, koji je već neko vrijeme puhao u Crkvi, 1933. godine, u jeku Velike depresije, Day i francuski useljenik Peter Maurin, osnovali su katoličku laičku inicijativu pod nazivom *Pokret katoličkih radnika*. Nisu mogli biti različiti: Day kao rođena Amerikanka, protestantskih korijena, nedavna obraćenica na katoličanstvo, kako saznajemo iz njezine autobiografije, i Maurin, generaciju stariji od nje, porijeklom iz tradicionalne katoličke francuske seljačke obitelji (Hennessy, 2017, 83). Maurin je otvorio Day vrata bogatstva i potencijala socijalnog angažmana Crkve i njezine tradicije (Hennessy, 2017, 75–76). U kratkom inauguralnom članku Pokreta, Day naglašava ulogu laika u društvu te spominje oslonjenost na »načela papinskih enciklika o društvenoj pravdi« (Day). Prema Maurinu, pokret se isprva oslanjao na tri stupa: okrugle stolove i javne rasprave u kojima su se sučeljavale različite koncepcije tada zauzete za pitanje socijalne pravde, kuće gostoprimstva te povratak zemlji i radu na njoj: »Ljudi će se morati vratiti zemlji. Stroj je zamijenio ljudski rad, gradovi su pretrpani. Zemlja će trebati preuzeti o njima brigu« (Day). Što se tiče pitanja privatnoga vlasništva, koje je u rukovodstvu Pokreta riješeno na »jednostavan« način – držali su zavjet siromaštva (Hennessy, 2017, 119), pravilo je bilo sljedeće: »Ne opirem se privatnome vlasništvu koje ide s odgovornošću. No, oni koji posjeduju privatno vlasništvo, ne bi smjeli zaboraviti da im je vlasništvo dano s povjerenjem« (Day).

U svojem ključnom uvidu, osnivanju farmi i komunitarnom radu na zemlji, Day i Maurin djelatno su isprepleli pitanja koja su s vremenom postala gorućima: način života moderne civilizacije, ekonomsku pravdu i, danas sve aktualniju, ekološku pravdu. Tako su, na neki način, anticipirali i promovirali kršćanski odgovor u žarištu enciklike pape Franje, *Laudato si'* podnaslovljene »O brizi za naš zajednički dom« (Papa Franjo, 2015). Ta je pak bila pripremljena nekim idejama sadržanima u *Kompendiju socijalnog nauka Crkve* iz 2004, posebno u poglavlju o »Očuvanju okoliša« (Pontifical Council for Justice and Peace, 2004).

Svojim jedinstvenim stilom, jezgrovitim i jasnim rečenicama, Maurin je razotkrio hipokriziju i šupljinu modernoga poretka, pozvanoga da čovjeka i društvo uvede u doba razuma i prosvjetljenja, koje Charles Taylor detaljno analizira u svojoj studiji *A Secular Age* (*Sekularno doba*, 2007). Trijumfalno »ukidanje« Boga i marginaliziranje Crkve dovelo je do posljedica: »Moderno društvo vjeruje u odvojenost Crkve i države (...) Moderno je društvo odvojilo Crkvu od države, ali nije odvojilo Crkvu od biznisa. Država nije više crkvena, država sada pripada poslovnom čovjeku« (Maurin). Inspirirani takvim i sličnim idejama koje su fermentirale u katoličkim intelektualnim krugovima da bi se iskristalizirale u nove pokrete i karizme,

² Kako to izražava psalmist: »Ljubav će se i vjernost sastati, / pravda i mir zagrliti. / Vjernost će nicat' iz zemlje, / pravda će gledat' s nebesa« (Psalam 85 [84]). Ili drugdje u Novome zavjetu, apostol Jakov kući i potiče braću okupljenu u ranoj Crkvi: »Što koristi, braćo moja, ako tko rekne da ima vjeru, a djela nema? Može li ga vjera spasiti? Ako su koji brat ili sestra goli i bez hrane svagdanje pa im tkogod od vas rekne: 'Hajdete u miru, grijte se i sitite', a ne dadnete im što je potrebno za tijelo, koja korist?« (Jak 2, 14–16).

pogledajmo detaljnije postulate i ideje *Pokreta katoličkih radnika* kako ih je shvaćala i živjela Dorothy Day.

2. Osnovni elementi djelovanja *Pokreta katoličkih radnika*

Upoznavši se s različitim razdobljima i etapama života ove slavne obraćenice, možemo zaključiti da je jedna stvar od početka do kraja njezinog djelovanja ostala nepromijenjena: njezina težnja prema ljepšem i boljem, pravednijem svijetu »u kojem bi bilo lakše biti dobar« (Day). Stoga obraćenje u njenom slučaju ne znači odricanje od te prvotne težnje, već prepoznavanje pravog puta i načina života koji će nju, odnosno sve nas, približiti tome cilju. Ova se životna preobrazba događala postupno. Day je postupno usvajala svoje poslanje, prije svega osnivajući takozvane kuće i farme gostoprimstva u kojima se njegovao život u zajednici.

Day je vjerovala da može vidjeti lice Božje u onima koje društvo uništava, odbacuje i zaboravlja. Vjerovala je da ljude treba ostaviti na miru da si pomognu. Pokušaji »rehabilitacije« koje bi provodio bilo tko osim svećenika, liječnika ili psihijatra te bilo kakva propitivanja i prodiranja u srca i duše onih koji su u potrebi dolazili u kuće gostoprimstva bili su joj odbojni, strani duhu *Pokreta katoličkih radnika*. Smatrala je da je dovoljna samo obična ljubaznost, pristojnost i prihvaćanje te da ne postoji ništa bolje od obavljanja običnih poslova hranjenja, odijevanja i pružanja smještaja ljudima. Day zapisuje: »Nismo imali ured, opremu, već samo jedan pisaći stroj koji je bio založen prvi mjesec. Pisali smo za novine po klupama u parku i za kuhinjskim stolom. Nastojeći iskusiti malo bijede svojih bližnjih, poklonili smo čak i svoj namještaj i sjedili na kutijama. Ali, čim smo razdali stvari, ljudi su nam ih donijeli još više. Podijelili smo hranu i stiglo nam je još više hrane...« (Hennessy, 2017, 38). Budući da nitko u *Katoličkom radniku* nije radio za plaću, čitatelji novina osjećali su se pozvanima podupirati njihov rad svojim prilozima.

Day je imala izuzetan osjećaj za slojevitost siromaštva i nije ga svodila na puki nedostatak sredstava za egzistenciju. Potrebitima je nastojala prije svega prilaziti ne narušavajući njihovo ljudsko dostojanstvo, jer je znala što znači biti lišen nutarnjih dobara – primjerice društvenog ugleda. Smetao joj je moralistički govor o siromasima i nikada nije propitivala razloge zbog kojih je netko stao u red za pučku kuhinju. Ne postavljaju se pitanja ni zahtjevi onima koji dolaze u potrebi. Ljudi se isto tako nisu bili dužni pridružiti poslu, ali mnogi su se pronašli u kuhanju, pranju posuđa, čišćenju ili slanju novina poštom.

I sami katolički radnici, pripadnici pokreta, običavali su doživljavati osudu – zašto mole za pomoć umjesto da nađu posao izvan kuća i donose novac u kuću, plate vlastiti smještaj i zarade za plaće drugih koji vode kuću. Zato što je jednostavnije biti siromašan, odgovarala je kritičarima. Jednostavnije je moliti. Ne vezati se ni za što. No, pritom je primijetila i činjenicu kako je teško ostati siromašan. Stalno iznova u povijesti crkve sveci su naglašavali siromaštvo. Svaka redovnička zajednica koja je ikada pokrenuta započinjala je u siromaštvu i nevjerojatnim teškoćama, ali imovina bi s vremenom rasla, posjedi se akumulirali, i iako je još uvijek postojalo pojedinačno siromaštvo, pojavilo se i korporativno bogatstvo. »Mi želimo više od tjedne plaće. Želimo da nas Bog nauči ljubavi«, zabilježila je (Hennessy, 2017, 35).

Kuće gostoprimstva bile su mjesto na kojem se moglo sjesti i odmoriti se, pročitati novine, porazgovarati s nekim ili pak šutjeti, pridrijemati. Neki su u njih dolazili oporaviti se od bolesti ili ozljeda i ostajali bi dok ne stanu na noge. Neki bi se zadržali neko vrijeme, otišli i vratili se, i ne samo kad bi ostali bez sredstava za život već i zato što ih je privlačila zajednica koju su ovdje pronašli. Pokret je u svoje kuće ili farme mnoge primao i doživotno. Primjerice, jedan je

mladić (Slim Ridlon), čija se obitelj nije mogla brinuti za njega, stigao u dobi od sedamnaest godina i ostao do svoje smrti, više od šezdeset godina. Na taj su način kuće ubrzo postale domovi, a ne tek skladišta ili institucije za »siromašne«, i tako je ostalo do danas. Gostoprimstvo leži u srcu *Pokreta katoličkih radnika* – gostoljubivost ne samo kao dijeljenje siromaštva nego i bogatstva u obliku zajednice.

Pučke ili javne kuhinje, odnosno priprema hrane, kako za ljude koji bi dolazili izvana i čekali u redu, tako i za ukućane, bio je svakodnevni ritam oko kojega se odvijalo sve ostalo. Redovi za pučku kuhinju javnosti su najbolje poznato lice kuće; na taj su se način hranile stotine ljudi – i do tisuću u najgorim vremenima. Obroci su se pripremali u često skućenim i slabo opremljenim kuhinjama, od proizvoda kojima je ponešto istekao rok trajanja nabavljenim s tržnica, iz prodavaonica voća i povrća ili dobivenim putem donacija pojedinih restorana i pekarnica. Bez obzira na to koliko su stvari znale biti financijski teške – u ranim godinama *Katolički radnik* se borio za opstanak iz tjedna u tjedan – uvijek je bilo kruha, juhe i šalice kave, na što je bila osobito ponosna. Nakon poskupljenja kave Day zapisuje:

»Bila bi to uvreda svetom Josipu da nismo nastavili posluživati kavu (...) Ponekad mislim da je svrha *Pokreta katoličkih radnika*, osim svih naših društvenih ciljeva, pokazati Božju providnost, pokazati kako nas On ljubi. Mi smo obitelj, a ne institucija (...) Već dvadeset godina održavamo Kuću gostoprimstva svetog Josipa i hranimo, oblačimo i pružamo utočište desecima tisuća ljudi. Redovi za hranu su i dalje tu – oko pet stotina obroka poslužuje se dnevno. 'Ako je tvoj brat gladan, nahrani ga; ako je gol, pokrij ga; ako je bez skloništa, skloni ga; ako je bolestan, utješi ga; ako je u zatvoru, posjeti ga; ako je mrtav, pokopaj ga'. Sam Gospodin je to rekao. I govorio je to svakome od nas, a ne samo Svetoj Majci Državi« (Hennessy, 2017, 36).

Jedna od čuvenijih i najdugovječnijih kuća gostoprimstva nalazila se u New Yorku, na adresi Chrystie Street 223, u blizini kvarta Boweryja, nastanjenog nezaposlenim i nezapošljivim ljudima. Tamo je, u srcu devetmilijunskog grada, Day sa suradnicima pokušala vratiti osjećaj zajedništva koji čini temelj mira u svijetu. Međutim, s obzirom na to da ove kuće nisu bile organizirane kao institucije bilo koje vrste, grad ih nije znao klasificirati. To nisu bile samo stambene zgrade, ni kuće za odmor, domovi za oporavak, skloništa, azili ni samostani; pokret nije bio dobrotvorna udruga. To su bile skupine ljudi koje su živjele zajedno pod jednim krovom i imale jednog upravitelja, jednu glavu. Day su često smatrali tom glavom, glavnom, jer je bila među starijima i uređivala novine. Stanovnici tih kuća nerijetko su bili useljenici – Židovi, Talijani, Irci, Portorikanci, ali i Česi, Slovaci, Hrvati, Mađari... Za sve je njih Day imala ljubavi i razumijevanja.

Pokret je osim gradskih kuća gostoprimstva osnivao i *farme gostoprimstva* ili *agronomska učilišta*, kako ih je nazivao njihov idejni začetnik Peter Maurin. Farme su trebale biti mjesto gdje bi se »radnici školovali, a oni školovani naučili raditi«. Na farmi su svi mogli pronaći posao koji je bio alternativa radu u tvornicama i istovremeno osigurati organsku hranu za gradske kuće gostoprimstva. Godine 1936. osnovana je prva takva farma u Eastonu u Pennsylvaniji. Maurin je dao ideju, Day je prikupila sredstva putem svoje kolumne u novinama i govorne ture, a John Filigar, koji se Pokretu pridružio, kao i mnogi drugi, tijekom štrajka pomoraca, pružio je stručna znanja. Farme su privlačile različite ljude – svećenike, pomorce, gradske ljude koji žude za zemljom, usputne hodočasnike, studente. Farma je bila vizija i nagrada. Bilo je to mjesto gdje su se ljudi mogli povući i biti okruženi ljepotom, a istovremeno raditi na zemlji. Za Day je fizički i ručni rad bio dar koji treba davati i primati.

Farme su, međutim, znale biti i mjesta razdora između onih koji su u njima vidjeli način za podizanje vlastitih obitelji i onih koji su na farmu gledali kao na kuću gostoprimstva na selu. Bio je to element pokreta najviše sklon neuspjehu. Ipak, Day nije nikada odustala od sna. Vizija farme govorila je ljudima od početka, Pokret je u tom elementu bio preteča agrarnih pokreta ili

pokreta povratka zemlji tijekom razdoblja nakon Drugoga svjetskog rata i 1970-ih, a govori i danas.

Treba spomenuti da su one bile i mjesta duhovne obnove. Na svim su farmama izgrađene kapelice u kojima su se redovito održavale svete mise, i više puta dnevno. Osobito ljeti, pretvarale bi se u oaze u kojima se moglo naći odmora, razmatrati i razmišljati.

Sljedeći važan element djelovanja bio je građanski neposluh, najčešće izražen prosvjedima koji su nerijetko završavali uhićenjima katoličkih radnika. Odlazak u zatvor nikome nije lak, pa nije bio ni Dorothy Day, ali ona je duboko vjerovala da je građanski neposluh nepravednim zakonima nužan, smatrajući odlazak u zatvor zbog vlastitih uvjerenja ispravnim činom i oblikom trpljenja. Svaki put kada je bila uhićena i zatvorena, podsjetila se kolika je potreba za onima koji su spremni ići u zatvor i kako su, skriveni iza zidova, zatvorenici zaboravljeni. Day nije svima savjetovala odlazak u zatvor, znajući koliko to može biti fizički i emocionalno opasno za mlade ljude, te se nije uvijek slagala sa svim postupcima zbog kojih su ljude zatvarali. Ali, duboko je poštovala svakoga tko je bio spreman ići u zatvor slijedeći svoju savjest.

Sama je bila uhićivana osam puta (1917. – 1973.). Prvi je put u Washingtonu, D.C., u dobi od dvadeset godina uhićena sa skupinom sufražetkinja. U zatvoru se pridružila štrajku glađu, kojim je trebalo skrenuti pozornost na brutalno postupanje prema ženama. Godine 1922. uhićena je u Chicagu dok je pomagala ženi pri oporavku od pokušaja samoubojstva. Boravile su u pansionu punom članova radikalnog sindikata *Industrijski radnici svijeta* i uhićene su u sklopu antiradikalne racije, pod optužbom za dizanje prosvjeda i prostituciju (optužba je kasnije odbačena). Tijekom 1930-ih *Pokret katoličkih radnika* bio je uključen u mnoge prosvjede, uključujući i onaj protiv *SS Bremena*, njemačkog broda usidrenog u New Yorku, kojim se zapravo ciljalo na loš tretman Židova u Njemačkoj. Ali, tek 1955. godine Pokret se našao u središtu pozornosti zbog odbijanja sudjelovanja u gradskim vježbama zračnog napada, vježbama namijenjenim pripremi ljudi za nuklearni rat. Posljednji put Day je uhićena 1973. godine, kada je u dobi od sedamdeset i pet godina prosvjedovala zajedno s Césarom Chávezom i Ujedinjenim farmerima Kalifornije.

Impresivni su njezini opisi zatvorskih uvjeta kojima je pokušavala podcrtati u kojoj je mjeri posjećivanje zatvorenika kao djelo milosrđa zanemareno:

»Kada si bio u zatvoru, Gospodine, a mi te nismo posjetili? Oh, da, vrlo se jasno može čuti ovo pitanje dok ležiš u ćeliji, kada ti konačno bude dopušteno leći, zaključan u ovim redovima kaveza, u ogoljenoj ćeliji koja nadmašuje i one karmelićanske u strogoći. Bilo je dobro kleknuti tamo na pod pored kreveta i zahvaliti Bogu na prilici da budemo tamo, da budemo tako lišeni svega što je zemlji drago i dijelimo na neki način život sa zatvorenicima, krivima i nevinima, diljem svijeta« (Hennessy, 2017, 109).

Day je služenje zatvorske kazne doživljavala kao čin pokore – pri čemu kardinala Stepinca navodi kao uzor – pokore za bacanje atomske bombe na Hirošimu i Nagasaki. Potpuno svjesna što čeka one koji otvoreno ulaze u rizik suprotstavljajući se najmoćnijoj zemlji na svijetu, nije odustajala od te kršćanske geste, geste Davida protiv Golijata. To nije bio čin prkosa ni neprijateljstva prema SAD-u kao državi. Day je voljela svoju zemlju, ali ju je žalostilo što se njezine velike vrline podudaraju s jednako velikim manama. Smatrala je da su svi njeni stanovnici suodgovorni i da se ovom gestom mogu na neki način iskupiti za ono što su Amerikanci učinili u Hirošimi i što i dalje čine proizvodeći i testirajući tu vrstu oružja.

»Znam«, piše Day,

»da bi se svaki biskup ili nadbiskup koji bi počeo dovoditi siromašne u svoj dvor, ili se iselio iz svoga dvora da bi živio sa siromašnima, smatrao ludim. I doživio bi sudbinu lude. Neki biskupi i svećenici možda i čeznu za tim da naprave tu gestu, ali ih poniznost bez sumnje obuzdava. Jednoga dana neka Bog stavi svoju ruku na njih tako nepogrešivo da prepoznaju da su pozvani na ovu gestu, na ovo ludilo. Malo od toga počinjemo prepoznavati u nadbiskupu Stepincu, koji je C. L. Sulzbergeru iz *New York Timesa* rekao da ne bi želio biti nigdje drugdje umjesto tamo gdje je bio, u zatvorskoj ćeliji, čineći pokoru za Crkvu« (Day, 2021, 243).

Ključan element djelovanja, ipak bi se moglo reći, bila je molitva. »Dok smo učili radeći, naučili smo i što ne možemo uraditi« (Day, 2016, 2). Bilo je ovo djelo za koje je očito trebala Božja pomoć. Day je sve primila putem vjere, ali je i sve to što je primila razdala. Vjerovala je u uporno salijetanje Boga i za najveće i najmanje stvari. Molitva joj je pomagala izdržati buku, pijano ponašanje, bolesti i smrti, stalni gubitak onih za koje se nadala da će trajno ostati u Pokretu, pomagala joj je pri rješavanju naizgled nerješivih problema s kojima se svakodnevno suočavala.

Imala je svoje omiljene formalne molitve – Spomeni se, Oče naš i Kronicu – ali, vjerovala je da i pisanje može biti oblik molitve, jednako kao i glazba, samoća, promatranje nadolazeće plime ili čitanje Svetog pisma. Držala je da je naj snažnija ljudska potreba štovati i iskazivati zahvalnost te da nas ta potreba tjera svaki dan iznova odlaziti na misu. Euharistiju je smatrala jednim prikladnim oblikom štovanja koji možemo ponuditi Bogu i stoga joj je dobivanje dozvole da svećenici slave misu u prostorima Pokreta bilo od primarne važnosti. Euharistija je bila dar koji je uvijek tražila u svakoj od kuća i farmi. Svakodnevna pričest, Večernja, Srednji čas, molitva prije jela – to joj je davalo snagu opstati gotovo pedeset godina u *Katoličkom radniku*. Day je tijekom godina često ponavljala da bez molitve ne bi imala snage nastaviti djelovanje. Tijekom aktivnih godina često je išla na hodočašća i zaustavljala se u svakoj crkvi otvorenih vrata. Veći dio posljednjeg desetljeća svog života budila se rano ujutro da bi molila i čitala duhovne spise, osobito psalme, i po nekoliko sati prije početka dana, a često bi to isto činila nekoliko sati prije odlaska u krevet. Osjećala je da molitvi mora posvetiti najmanje tri sata svoga dana da bi održala svoju duhovnost i svoj duh.

Naglašavala je: »Mnogima će biti nebitno što ja, žena laik, govorim te stvari. Bolje da se držim svog područja, reći će mi, i pišem o siromašnima, o sirotinjskim četvrtima, o socijalnoj pravdi, o obnovi društva unutar ljuske starih. Ali, s misom započinje naš dan; to je naša hrana i piće, naša radost, naše osvježenje, naša hrabrost, naše svjetlo« (Hennessy, 2017, 119).

Na svaki je oblik ručnoga rada gledala kao na vid molitve – pranje vune, pređenje, tkanje, pletenje, kukičanje, malu tiskaru, pekaru, uvez knjiga... Sve to, osim što je korisno, pruža zadovoljstvo i radost, osjećaj ljepote Božjeg stvaranja i ljepote rada, a mi ljudi imamo ispunjavati, među ostalima, i »dužnost užitka« (ovaj je izričaj posudila od Johna Ruskina).

Uparivanje riječi »dužnost« i »užitak« može biti uznemirujuće jer postoji opasnost da dužnost ubije osjećaj užitka, ali ova je fraza za Day bila podsjetnik da uživanje u svim darovima ljepote koji nas okružuju nije nešto što treba činiti samo u slobodno vrijeme, već da je to, na neki način, jedno od djela milosrđa koja činimo za sebe. U tom će smislu napisati: »Kao što je govorio Peter Maurin – umjetnost, kultura – to je ono što se prelijeva od rada, cvjetanje rada. Rad je na prvom mjestu, a iz pečenja kruha, čišćenja, kuhanja, pranja posuđa, pranja odjeće, brige o djeci i molitve proizlazi pisanje, crtanje, glazba, i sve to daje životu boju, veliča ga, čini ga ispunjenijim i bogatijim, uz zahvalnost našem Stvoritelju« (Day, 2016, 88).

Day ističe:

»Moram pisati o molitvi jer je ona potrebna životu kao i disanje. Ona je hrana i piće. Moram pisati o tome jer smo mi ovdje u *Katoličkom radniku* okruženi hromima, kljastima i slijepima, krajnje siromašnima, i to je naizgled beznadna situacija. A vlastitim snagama možemo učiniti tako malo... Uvjerena sam da je život molitve, moliti bez prestanka, od primarne važnosti. Često sam u iskušenju pasti u depresiju, misleći da sam jedva započela živjeti duhovnim životom, osobito onakvim kakav mi ovdje ispovijedamo: dobrovoljno siromaštvo i fizički rad. Veliko je to sredstvo za čišćenje savjesti, ovaj život u zajednici, s toliko siromašnih i trpećih« (Hennessy, 2017, 120).

3. Kanonizacija

Day je, paradoksalno, bila radikalna u svom shvaćanju i prakticiranju društvene pravde, a ujedno je prakticirala tradicionalne katoličke pobožnosti. Slavila je euharistiju u kojoj je vidjela Krista živoga koji je poziva siromasima. Bila je potpuno u stvarnosti i puna mana – a ipak sveta. Poziva nas da izađemo iz svoje udobnosti i budemo mnogo više od onoga kako obično vidimo sebe i, možda još važnije, kako gledamo jedni na druge.

»Ne nazivajte me sveticom, nećete me se tako lako riješiti«, jedan je od najpoznatijih navoda Dorothy Day, u kojemu mnogi pronalaze argument da ona ne bi željela biti kanonizirana. No, istinski svetac teško može reći nešto drugo. Svakako nije željela da je ljudi stave na pijedestal, povjeruju da je bez mana, misle da čini teške stvari zato što njoj zapravo nisu teške, jer ona je, na kraju krajeva, svetica. Nije vjerovala da je bolja od drugih ljudi niti je željela da je ljudi oponašaju. Krist treba biti uzor. Svi su kršćani pozvani »odložiti staru osobu i obući Krista« (usp. Ef 4, 22–24), prilagoditi svoj život obrascu evanđelja, odgovoriti na vlastiti poziv svetosti – kakav god oblik on mogao poprimiti. Nadahnjivala se katoličkim svecima, no za nju oni nisu bili nikakvi nadljudi, nego njezini prijatelji i vodiči u nasljedovanju Krista, ljudi koji nas podsjećaju na naš pravi poziv.

»Svi smo pozvani biti sveci«, napisala je, »i mogli bismo konačno prebroditi svoj buržujski strah od toga naziva. Možda se naviknemo na prepoznavanje činjenice da u svima nama ima nešto svetačko. U mjeri u kojoj rastemo, odbacujemo starog čovjeka i oblačimo Krista, u tome je nešto sveto, božansko«. Sa žaljenjem je utvrdila da bi većina ljudi danas, kada bi ih se upitalo, izjavila da nisu pozvani biti sveci i da zapravo ne žele biti sveci. »No, svetac je sveti čovjek, 'cjelovit čovjek', integrirani čovjek. Svi to želimo biti« (Ellsberg, 2015).

Day je bila privučena duhovnošću svete Male Terezije koja je svojim *malim putem* pokazala put svetosti dostupan svim ljudima i u svim okolnostima. Rođena iste godine kada je Terezija umrla, željela je obznaniti društvene implikacije *malog puta*: »Značaj naših i najmanjih djela! Značaj malih stvari koje ostavljamo nedovršenima! Prosvjedi koje ne poduzimamo, tribine koje ne organiziramo, mi koji živimo u svijetu« (Ellsberg, 2015).

Kanonizacijom pojedinaca Crkva pruža nove modele s kojima se ljudi mogu poistovjetiti, primjere ljudi koji su se u svoje vrijeme na svoj način susreli s izazovima apostolata i nadahnjuju nas da danas činimo isto. Day je tražila model kako služiti porobljenima, a istovremeno raditi na ukidanju ropstva. Kombinirajući društvenu borbu za pravdu s praksom milosrđa, Day je dala ogroman dar Crkvi. Svojim duboko discipliniranim životom molitve i sudjelovanja u sakramentalnom životu Crkve, prigrivši dobrovoljno siromaštvo u duhu samožrtvovanja i služenja u ljubavi, ona nalikuje mnogim svecima koji su joj prethodili. Ipak, kao laik, žena, neudana majka, kao osnivačica i vođa laičkog pokreta koji je djelovao bez ikakvog službenog odobrenja Crkve, kao izdavač novina koje su zauzele društvene pozicije

daleko ispred učiteljstva svog vremena, Day predstavlja prilično neobičnog kandidata za kanonizaciju.

Svojim ekumenizmom, predanošću liturgijskoj obnovi, afirmaciji vjerskih sloboda i pravu priziva savjesti, otporom rasizmu i antisemitizmu te proročkom provedbom »povlaštene opcije Crkve za siromašne«, Day je predvidjela teme Drugog vatikanskog koncila (Ellsberg, 2015). Ali ima još: Day je odgovorila na potrebe svoga vremena – potrebe koje su svi mogli prepoznati (posljedice Velike depresije), ali i potrebe koje su gotovo svi ostali previdjeli. Crkvi je pomogla obnoviti zaboravljenu Isusovu mirovnu poruku. Suočila se s ratom i nasiljem u svim njegovim oblicima – ne samo riječima, već proročkim djelima.

Priča o Dorothy Day postaje poznata diljem svijeta. U SAD-u je ona danas poznatija i cjenjenija nego što je bila za života ili u bilo kojem trenutku nakon smrti. Day pruža mogućnost ujedinjenja različitih i ponekad polariziranih elemenata u Crkvi i društvu općenito. No, u konačnici, nije riječ o privlačenju veće pozornosti na njezinu osobu, već na Isusovu poruku radikalne ljubavi.

Literatura

- Day, Dorothy. *Maurin's Program*. U: *The Catholic Worker Movement*. URL: www.catholicworker.org/dorothyday/articles/266.html (15. 9. 2021.)
- Day, Dorothy (2016). *Dorothy Day and the Catholic Worker: The Miracle of Our Continuance*. Edited with an Introduction by Kate Hennessy. New York: Empire State Editions.
- Day, Dorothy (2021). *Duga usamljenost*. Prev. Ivana Krencer. Zagreb: Edicije Božičević.
- Ellsberg, Robert (2015). *All Are Called to Be Saints*. U: *The Catholic Worker*, May 15. URL: <https://www.catholicworker.org/pages/ellsberg-called-saints.html> (15. 9. 2021.)
- Encyclopedia Britannica*. *Roman Catholicism*. URL: www.britannica.com/topic/Roman-Catholicism/Pius-IX#ref479549 (14. 9. 2021.)
- Filinić, Bernardin Juraj (2000). *Ti si Petar... Sažetak povijesti Crkve*. Zagreb: Provincijalat franjevac konventualaca.
- Gavran, Zdravko (2005). Pogovor. Književnik koji je katoličko pravovjerje branio razumom. U: Gilbert Keith Chesterton, *Vječni čovjek* (str. 309–324). Prev. Robert Martinov. Split: Verbum.
- Hennessy, Kate (2017). *Dorothy Day: The World Will Be Saved by Beauty. An Intimate Portrait of My Grandmother*. E-book. New York: Scribner.
- Maurin, Peter. *Church and State*. U: *A Collection of Peter Maurin's Easy Essays, The Catholic Worker Movement*. URL: www.catholicworker.org/petermaurin/easy-essays.html (15. 9. 2021.)
- Norton, Mary Beth; Katzman, David M.; Blight, David W.; Chudacoff, Howard P.; Paterson, Thomas G.; Tuttle, William M.; Escott, Paul D. (2001). *A People and a Nation: A History of the United States*. Vol. II: Since 1865. Boston and New York: Houghton Mifflin.

- Pontifical Council for Justice and Peace (2004). *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. URL: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html (15. 9. 2021.)
- Papa Lav XIII. (1891). *Enciklika Rerum novarum*. Enciklika Njegove Svetosti pape Lava XIII. katoličkom svijetu o stanju radnika. Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve. URL: www.scribd.com/document/33318675/Rerum-novarum-enciklika-Lava-XIII (15. 9. 2021.)
- Papa Pio XI. (1931). *Enciklika Quadragesimo anno*. Enciklika Njegove Svetosti pape Pija XI. katoličkom svijetu u povodu četrdesete obljetnice enciklike *Rerum novarum*. Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve. URL: snc.hbk.hr/public_html/pio_xi_quadregesimo_anno.pdf (15. 9. 2021.)
- Pope Francis (2015). *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on Care of Our Common Home*. URL: www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_en.pdf (15. 9. 2021.)
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Valković, Marijan (1989). Razvoj katoličkog socijalnog nauka od Lava XIII. do Pavla VI. *Bogoslovska smotra*, 59(3 – 4), 250–267.
- Valković, Marijan (1992). Društveni nauk Crkve: narav, aktualnost i problematika. *Bogoslovska smotra*, 62(1 – 2), 8–22.



IV.

Međunarodni, pravni i ekonomski okviri održivosti

Marija Sertić
Hrvatsko katoličko sveučilište
marija.sertic@unicath.hr

Zaštita okoliša na međunarodnoj razini

Sažetak

Rad donosi sustavan prikaz međunarodnih mehanizama za zaštitu okoliša u trima fazama. U prvoj, konzervatorskoj fazi, koja je trajala od kraja 19. st. do sredine 20. st., obrađuju se međunarodni dokumenti koji su se prvenstveno odnosili na zaštitu ugroženih divljih životinja i njihovih staništa. U drugoj fazi, koja obuhvaća šezdesete i sedamdesete godine 20. st., istražuju se međunarodne konvencije i ugovori čiji je fokus stavljen na sprečavanje onečišćenja okoliša i zaštitu prirodne ravnoteže. Treća faza, održivog razvoja, počinje osamdesetih godina 20. st. i traje do današnjeg doba. Iz tog perioda prikazani su značajni međunarodni sporazumi koji promiču koncept održivog razvoja i ublažavanje posljedica klimatskih promjena. Pri ekološkoj krizi, kao što su klimatske promjene, ključna je međunarodna suradnja, bez koje nije moguće ostvariti značajniji ekološki i klimatski napredak na globalnoj razini.

Ključne riječi: međunarodni ugovori za zaštitu okoliša, konzervatorska faza, onečišćenje, održivi razvoj, klimatske promjene

Uvod

Jedna je od karakteristika modernog doba i spoznaja suvremenog čovjeka da ne može okoliš i prirodne resurse iskorištavati unedogled ne ostavljajući pritom negativne posljedice, ne samo na prirodnu ravnotežu i ekosustav nego i na kvalitetu ljudskog života i zdravlja. Svijest o potrebi zaštite okoliša dobrim je djelom rasla nakon industrijalizacije i povećanja upotrebe fosilnih goriva te zahvaljujući napretku znanosti, tehnologija i medija koji su omogućili globalnu komunikaciju, informirali opću populaciju o ekološkoj krizi i podizali ekološku svijest. Da bi se spriječilo čovjekovo nepovoljno djelovanje i zaštitio okoliš, s vremenom je postalo sve jasnije da je potrebno uvoditi mjere i sustav zaštite koji će omogućiti učinkovito upravljanje prirodnim resursima. Države i vlade oblikovale su zakone s ciljem ograničenja postupaka koji ugrožavaju ekosustav i prekoračuju ekološku podnošljivost.

Briga za očuvanje okoliša isprva je bila iskazana na nacionalnoj razini, počevši značajnije od kraja 19. st. Među prvim državama koje su pokazale interes za očuvanje okoliša bile su Sjedinjene Američke Države, Velika Britanija i Kanada. U Europi su to bile Njemačka, Francuska, Švicarska i skandinavske države. Nacionalni interes za očuvanje okoliša prerastao je tijekom vremena u međunarodnu suradnju koja se pokazala izrazito važnom za poneka ekološka djelovanja, kao što su sprečavanje zagađenja zraka i voda te rješavanje klimatske krize (Caldwell, 1996, 32–33). Postupno je formirano i međunarodno pravo zaštite okoliša koje oblikovanjem i provedbom međunarodnih konferencija zaštite okoliša te međunarodnih konvencija i ugovora donosi kriterije i načela s ciljem očuvanja okoliša, sprečavanja zagađenja i poticanja održivog razvoja.

Cilj je ovoga rada sustavno i sažeto prikazati razvoj zaštite okoliša na međunarodnoj razini koji se odvijao u trima etapama. Prvi dio predstavlja konzervatorska faza, usredotočena na očuvanje divljih životinja i divljine. Trajala je od kraja 19. do sredine 20. st. te se odnosila ponajviše na međunarodnu zaštitu ugroženih životinjskih vrsta, poput ptica i morskih sisavaca. Drugi dio rada obrađuje šezdesete i sedamdesete godine 20. st., tijekom kojih se zbila ekološka revolucija. Međunarodno je djelovanje prvenstveno bilo usmjereno prema sprečavanju onečišćenja okoliša i narušavanja ravnoteže u prirodi. Treći dio analizira period od osamdesetih godina prošlog stoljeća sve do današnjih dana, a odnosi se na međunarodno promicanje održivog razvoja i suočavanje s klimatskim promjenama. U radu ćemo prikazati glavna obilježja triju etapa te istražiti značajnije međunarodne dokumente o zaštiti okoliša koji su nastali u navedenim razdobljima. Zbog ograničenosti prostora nije moguće napraviti pregled svih međunarodnih sporazuma kojih ima mnogo, već smo nastojali navesti one koji su bili svojevrsna prekretnica u međunarodnoj suradnji pri zaštiti okoliša.

1. Konzervatorska faza

Cilj prve, konzervatorske faze, koja je trajala od kraja 19. st. do sredine 20. st., bio je zaštititi divlje životinje i njihova staništa, očuvati šume, divljinu i vode. Nakon industrijske revolucije sve se intenzivnije eksploatiraju šume, zemlja i rijeke, te prvi put nastaje industrijsko zagađenje okoliša. Europa i sjeverna Amerika istaknule su se konzervatorskim pokretom, koji je nastao kao rezultat razvoja prirodoslovnih znanosti, društvenih, ekonomskih, političkih i kulturnih čimbenika (Mason). Tijekom konzervatorskog perioda nastali su važni međunarodni ugovori koji su imali za cilj zaštitu okoliša i određenih životinjskih vrsta. Tako je npr. u Velikoj Britaniji 1869. izglasan *Zakon o očuvanju morskih ptica*. Premda nije bio sporazum na međunarodnoj razini, bio je prvi parlamentarni zakon koji je štiti divlje ptice te jedan od prvih nacionalnih zakona u svijetu vezan za zaštitu divljih životinja (V/LexJustis, 1869).

Na međunarodnoj razini treba spomenuti Arbitražu između SAD-a i Velike Britanije o Beringovom moru iz 1892. SAD je htio kontrolirati lov na tuljane uz obalu Aljaske, te je inzistirao na potpunoj nadležnosti nad vodama Beringovog mora. Krzno tuljana u ono je doba bilo vrlo traženo i na cijeni, što je dovelo do njihovog istrebljenja i ekološke krize (Macallister, 2019). SAD je zahtijevao zabranu lova na otvorenom moru, međutim britanski i kanadski brodovi (koji su u to vrijeme bili pod britanskom jurisdikcijom) nastavljali su loviti, na što je SAD odgovorio zapljenom brodova. Slučaj je 1893. završio na međunarodnom sudu u Parizu, koji je presudio u korist Velike Britanije. Utvrdio je da SAD ne posjeduje vlasništvo nad vodama Beringovog mora, te osudio američke zaplijene stranih brodova, naloživši SAD-u plaćanje odštete. Sud je također odredio mjere za očuvanje tuljana te potpuno zabranio izlov tuljana na području 60 milja od Pribilofskih otoka. Izlov tuljana zabranjen je tijekom razdoblja njihovog razmnožavanja, od svibnja do srpnja. Bile su potrebne i dozvole za lov (United Nations, 1893). Arbitraža ipak nije postigla značajniju zaštitu tuljana. Za to je više zaslužna *Sjevernopacifička konvencija* iz 1911., koju su potpisali SAD, Velika Britanija, Japan i Rusija. Prvi je to međunarodni ugovor koji se bavio očuvanjem divljih životinja te je predstavljao »veliku pobjedu za očuvanje prirodnih resursa, znakovit trijumf diplomacije... i prekretnicu u povijesti međunarodne suradnje« (National Oceanic and Atmospheric Administration). Kongres SAD-a 1912. je zabranio lov tuljana tijekom sljedećih pet godina da bi omogućio obnovu morskih sisavaca. Ugovor je bio važeći trideset godina, nakon čega su sačinjeni novi međunarodni ugovori, npr. *Zakon o očuvanju ugroženih vrsta* iz 1966. (National Oceanic and Atmospheric Administration).

U konzervatorskoj je fazi važnu ulogu odigrala i Europa. Dvanaest europskih zemalja potpisalo je 1902. u Parizu prvi multilateralni sporazum o zaštiti ptica, tj. *Konvenciju o zaštiti ptica korisnih za poljoprivredu*, kojom je određeno da je ptice korisne za poljoprivredu, poput kukcojeda, zabranjeno ubijati ili uništavati njihova gnijezda, jaja i leglo (ECOLEX, 1902). SAD i Kanada potpisali su 1916. *Konvenciju o pticama selicama* s ciljem njihovog očuvanja (Canada Treaty Information, 1916).

Iz prve polovine 20. st. značajan je dokument i *Međunarodna konvencija o regulaciji kitolova*, koja je 1946. potpisana u Washingtonu. Cilj Konvencije bio je zaštititi kitove od prekomjernog lova i očuvati njihovu vrstu međunarodnim mehanizmima koji reguliraju ograničenje izlova. Međunarodna komisija za kitolov zadužena je za provedbu ciljeva Konvencije (International Whaling Commission, 1946).

Tijekom konzervatorske faze počela je rasti svijest ne samo o očuvanju ugroženih vrsta nego i o zaštiti okoliša od onečišćenja. Tako je 1954. u Londonu donesena *Međunarodna konvencija o sprečavanju onečišćenja mora uljima* (OILPOL). Onečišćenje mora bilo je uobičajeno prilikom čišćenja teretnih tankova, zbog ispuštanja zauljenog otpada. Konvencija je zabranila ispuštanje takvog otpada u posebnim područjima i na mjestima nedovoljno udaljenima od kopna (Advisory Committee on the Protection of the Sea).

Konzervatorski je pokret s jedne strane doprinio očuvanju pojedinih vrsta divljih životinja i njihovih staništa, no s druge je strane imao prilično uzak spektar djelovanja. Fokus nije stavljen na cjelokupnu brigu za okoliš, već ponajprije na izravne ekološke prijetnje, poput lova na određene divlje životinje i opasnosti od njihovog istrebljenja. U tom su se razdoblju, također, nedovoljno razvijale institucije i organizacije posvećene zaštiti okoliša (Glicksman i dr., 2019). Značajniji i masovniji interes za ekološku tematiku iskazan je u drugoj fazi, usredotočenoj na sprečavanje onečišćenja okoliša te razvoj ekološke osviještenosti i obrazovanja, koja je obilježila šezdesete i sedamdesete godine 20. st. Navedeno se razdoblje naziva i razdobljem ekološke revolucije, o čemu će više riječi biti u nastavku.

2. Ekološka revolucija u šezdesetim i sedamdesetim godinama 20. st.

Od šezdesetih godina 20. st. počinje se intenzivnije istraživati ekološka tematika: organiziraju se skupovi i konferencije s ciljem podizanja ekološke svijesti i znanja te se predlažu rješenja i oblici međunarodne suradnje. UNESCO je 1968. u Parizu organizirao Biosphere Conference, prvi međunarodni forum koji se bavio održivim razvojem (UNESCO, 1993). Naglasak je stavljen na čovjekovu odgovornost za budućnost okoliša te potrebu narodnog i međunarodnog uključivanja u rješavanje pitanja navedene tematike (Caldwell, 1990, 45). U tom razdoblju javnost počinje iskazivati izniman interes za pitanja okoliša, što potvrđuje i prva svjetska konferencija o okolišu, održana 1972. u Stockholmu. Dobila je naziv »UN-ova megakonferencija«, sudjelovalo je »114 zemalja, 6 000 sudionika, 400 nevladinih udruga te 1500 novinara« (Glicksman i dr., 2019, 1464). *Stockholmska deklaracija* na međunarodnoj je razini istaknula važnost pitanja okoliša i opasnosti zagađenja. Ljudski je imperativ očuvati i zaštititi okoliš za sadašnje i buduće generacije. Deklaracija je naglasila važnost očuvanja staništa divljih životinja, sprečavanja onečišćenja mora, izrade međunarodnog zakona kojim će se regulirati zagađenje te potrebe uništenja nuklearnog oružja. Deklaracija poziva i na obrazovanje svih dobnih skupina o okolišu (United Nations, 1972).

Kao rezultat *Stockholmske deklaracije* osnovan je 1972. Program Ujedinjenih naroda za okoliš (United Nations Environment Programme – UNEP) sa sjedištem u Nairobiju u Keniji.

Cilj mu je promicanje održivog razvoja i zaštita okoliša te rješavanje triju glavnih planetarnih kriza: klimatskih promjena, gubitka biološke raznolikosti i zagađenja.

Na *Stockholmsku deklaraciju* nadovezala se *Međunarodna konvencija o sprječavanju onečišćenja s brodova* (MARPOL). Riječ je o međunarodnom sporazumu koji ima za cilj spriječiti namjerno ili slučajno onečišćenje morskog okoliša svim opasnim i štetnim tvarima s brodova, uljima, kemikalijama i ostalim otpadom (International Maritime Organization, 1973). Međunarodni ugovor potpisan je 1973. u Londonu, no nije stupio na snagu, već je preoblikovan u *MARPOL Protokol* iz 1978., koji je postao obvezujući 1983.

Na razini nacionalne i međunarodne zajednice jačala je svijest o negativnim posljedicama pretjeranog iskorištavanja prirodnih resursa, narušavanju prirodne ravnoteže i bioraznolikosti. To se posebno odnosi na potrebu zaštite flore i faune kako bi se spriječilo njihovo nestajanje i izumiranje. Bitan dokument za zaštitu ugroženih vrsta iz tog vremena je *Konvencija o međunarodnoj trgovini ugroženim vrstama divljih životinja i biljaka*, potpisana 1973. u Washingtonu. Konvencija je nastala da bi spriječila nekontroliranu međunarodnu trgovinu i izumiranje ugroženih vrsta te iskorištavanje njihovih dijelova, npr. kože zmija i ostalih gmazova. Trgovina divljim životinjama i biljkama unosan je posao, vrijedan milijarde eura (European Commission, 1973). Dosad je Konvencijom zaštićeno 5 800 životinja i 30 000 biljaka (National Geographic).

Šezdesete i sedamdesete godine 20. st. bile su produktivne i u razvoju ekološke osviještenosti, kao i osvještavanju potrebe obrazovanja za okoliš. *Stockholmska deklaracija* već je istaknula važnost obrazovanja. *Beogradska povelja* iz 1975. donosi globalno prihvaćen cilj obrazovanja za okoliš, koje je objašnjeno kao proces kojim se u svjetskoj populaciji želi pobuditi ekološka osviještenost te osvijestiti važnost stjecanja znanja, motivacije i potrebnih kompetencija za rješavanje postojećih ekoloških problema, kao i preventivnog djelovanja (UNESCO-UNEP, 1975). Povelja naglašava da obrazovanje o okolišu treba biti cjeloživotno i interdisciplinarno. Treba se provoditi unutar formalnog i neformalnog obrazovanja te poticati lokalnu, nacionalnu i međunarodnu suradnju u sprečavanju i rješavanju ekološke krize. Također, povelja nadodaje da se gospodarski razvoj ne smije odvijati izolirano od ekološke situacije (UNESCO-UNEP, 1975). Osim *Beogradske povelje*, značajna je i *Deklaracija iz Tbilisija*, nastala kao rezultat prve Međuvladine konferencije o obrazovanju održane 1977. u Gruziji. *Deklaracija iz Tbilisija* iznosi ciljeve obrazovanja o okolišu koji su mjerodavni do današnjih dana: 1) razvijati osviještenost i angažman za ekonomska, društvena, politička i ekološka pitanja u urbanim i ruralnim područjima; 2) omogućiti svakoj osobi pristup »znanju, vrijednostima, stavovima, predanosti i vještinama potrebnim za zaštitu i poboljšanje okoliša«; 3) usvajati nove modele poticajnog individualnog i društvenog ponašanja prema okolišu (UNESCO-UNEP, 1977).

Druga faza međunarodnih smjernica za zaštitu okoliša stavila je, dakle, naglasak na sprečavanje onečišćenja okoliša, kao i na poticanje ekološke osviještenosti i stjecanja znanja o okolišu. Ekološki diskurs postao je intenzivniji, interes za ekološku tematiku sveobuhvatniji te se snažnije formirao na institucionalnoj razini. U nastavku ćemo se usredotočiti na treću fazu održivog razvoja, koja se bavi još kompleksnijim izazovima vezanim za održiv razvoj i klimatske promjene. Ti izazovi zahtijevaju značajna ulaganja država u smjeru zelene tranzicije i klimatske neutralnosti, prelasku na čiste energije te očuvanje bioraznolikosti i ekosustava.

3. Održivi razvoj i klimatske promjene

Treća faza održivog razvoja obuhvaća period od osamdesetih godina 20. st. sve do našeg doba. U tom razdoblju nastali su značajni dokumenti koji su se intenzivnije bavili temom održivog razvoja i klimatskim promjenama. Svjetska komisija za okoliš i razvoj objavila je 1987. dokument *Naša zajednička budućnost* koji definira održivi razvoj kao »razvoj koji zadovoljava potrebe sadašnjosti bez ugrožavanja sposobnosti budućih generacija da zadovolje vlastite potrebe« (World Commission on Environment and Development, 1987, 43). Tematikom održivog razvoja bavila se i *Deklaracija iz Ria*, nastala kao rezultat Rio Earth Summita, UN-ove konferencije o okolišu i razvoju održane 1992. godine. Riječ je o jednoj od najvećih svjetskih konferencija u koju su bili uključeni predstavnici 178 zemalja i više od 117 čelnika država (The European Environment Agency, 1992). *Deklaracija iz Ria* ili *Deklaracija o okolišu i razvoju* ističe činjenicu da je ljudski rod u središtu održivog razvoja te važnost zdravog života u skladu s prirodom. Definira odnose između država u pitanjima okoliša i razvoja te poziva na globalnu suradnju u zaštiti Zemljinog ekosustava. Države pritom posjeduju »zajedničke, ali diferencirane odgovornosti« (United Nations, 1992). Deklaracija napominje kako države imaju pravo na razvoj, na korištenje vlastitih resursa, ali ne na štetu susjednih zemalja. Za održivi razvoj potrebno je raditi na iskorjenjivanju siromaštva te pomoći slabije razvijenim zemljama. Deklaracija, također, ističe potrebu smanjivanja neodržive proizvodnje i potrošnje te razvoja veće ekološke svijesti među građanima. Potiče uvođenje zakonodavnih mjera na području zaštite okoliša i ekonomskog razvitka koji će podržavati održivi razvoj. Države trebaju surađivati pri smanjenju ekološkog onečišćenja, a u slučaju ekološke katastrofe nužno je obavijestiti sve koji mogu trpjeti njezine posljedice. Deklaracija, napominje i da je potrebno pružiti nadoknadu žrtvama zagađenja, tj. da onaj koji onečišćuje treba snositi i troškove zagađenja (United Nations, 1992).

Osamdesetih godina 20. st. rasla je svijest o onečišćenju i potrebi adekvatnog zbrinjavanja otpada. Iz tog perioda svakako je znakovita *Baselska konvencija o kontroli prekograničnog kretanja opasnog otpada i njegovom odlaganju* ili *Baselska konvencija*, koja je »najopsežniji globalni ekološki sporazum o opasnom otpadu i drugom otpadu« (United Nations Environment Programme, 1989). Dokument je odgovor na skandale vezane za nedopušteno odlaganje otpada iz razvijenih zemalja u one u razvoju osamdesetih godina 20. st. (Kummer Peiry, 2013). Poziva na smanjenje opasnog otpada te na gospodarenje i odlaganje koje će biti u skladu sa zaštitom okoliša i zdravlja ljudi. Ističe da opasan otpad treba biti odložen u zemlji u kojoj je nastao te da je potrebno spriječiti prekogranični transfer u druge zemlje, naročito one u razvoju. Konvencija regulira načine prekograničnog odlaganja otpada, koji nije moguć bez pristanka država – one koja vrši transfer opasnog otpada i one koja ga prima. Takav transfer otpada moguć je jedino u iznimnim slučajevima, kada je osigurano očuvanje okoliša i zdravlja ljudi (United Nations Environment Programme, 1989). Konvencija je prihvaćena 1989., a na snagu je stupila 1992. Univerzalno je prihvaćen sporazum, ratificiralo ga je 189 država (United Nations Environment Programme).

3.1. Otkriće ozonskih rupa i klimatska kriza

Sredinom osamdesetih godina znanstvenici su otkrili ozonske rupe na Antarktici, zbog čega su u narednom periodu nastali neki od bitnih međunarodnih dokumenata za očuvanje ozonskog omotača. Poznato je da je ozonski omotač zaštitni sloj u stratosferi koji sprečava prodor štetnog ultraljubičastog zračenja do Zemlje. Da bi se zaustavilo njegovo propadanje, 1987. je usvojen *Montrealški protokol o tvarima koje oštećuju ozonski sloj*. Zemlje članice obvezale su se na

smanjenje upotrebe štetnih tvari, naročito freona i halona.¹ *Montrealski protokol* isprva su potpisale 22 države, a do današnjeg dana njih 197. Hrvatska je *Montrealski protokol* potpisala 1991., smatrajući ga dotad »najuspješnijim međunarodnim sporazumom« (Državni hidrometeorološki zavod). U prilog tome svjedoči i nedavna studija koja potvrđuje da se ozonski sloj počeo oporavljati zahvaljujući uspješnoj implementaciji *Montrealskog protokola*. Prvi znakovi oporavka ozona bili su vidljivi 2000., a istraživanje pokazuje da je ozonska rupa iznad Antarktike i dalje u procesu oporavka (Banerjee i dr., 2020). Ozonski omotač oporavlja se različitim brzinom u različitim dijelovima atmosfere. Na pojedinim se mjestima predviđa oporavak ozonskog omotača do 2030., a ponegdje do 2060., i to vraćanje u stanje prije 1980. (Liverpool, 2020).

Osim *Montrealskog protokola*, valja spomenuti *Kyoto protokol*, dokument kojim su se razvijene zemlje (no, ne i one u razvoju) prvi put pravno obvezale na smanjenje stakleničkih plinova. Protokol je nazvan prema japanskom gradu u kojem je izglasan. Dokument je prihvaćen 1997. godine na Trećoj konferenciji stranaka Okvirne konvencije Ujedinjenih naroda o promjeni klime (UNFCCC), a stupio je na snagu 2005. Glavna problematika kojom se bavi jest redukcija štetnih plinova koji doprinose globalnom zatopljenju i klimatskim promjenama. Industrijalizirane zemlje, koje su odgovorne za najveće emisije štetnih plinova, prihvatile su odluku o smanjenju šest stakleničkih plinova do 2012. Konkretnije, države članice obvezale su se u periodu od 2008. do 2012. smanjiti emisiju stakleničkih plinova barem 5% u usporedbi s razinama devedesetih godina 20. st. (United Nations, 1998). U razdoblju od 1998. do 1999. potpisale su ga 84 države, a do danas ga je prihvatila 191 država (United Nations Climate Change). Hrvatska ga je ratificirala 2007.

Kyoto protokol bio je obilježen polemikama oko SAD-a i njegovog odbijanja sporazuma. Dok je s jedne strane SAD, na čelu s tadašnjim republikanskim predsjednikom Reagenom, odigrao vodeću ulogu prilikom *Montrealskog protokola* i zalagao se za sprečavanje nastavka oštećivanja ozonskog sloja, s druge je strane pri oblikovanju *Kyoto protokola* i načina rješavanja pitanja klimatskih promjena bitnu ulogu igrala Europa, ne SAD (Sunstein, 2007). Tadašnji američki predsjednik Bush odbacio je *Kyoto protokol*, opravdavajući taj čin ekonomskim razlozima i činjenicom da Indija i Kina također prvotno nisu potpisale sporazum. Interes za *Kyoto protokol* nije pokazao ni Senat tijekom Clintovog vodstva (Cirman i dr., 2009, 35). Međutim, klimatska se kriza bez prisustva SAD-a teško može učinkovito riješiti. Također, treba istaknuti da su neke države koje su ratificirale navedeni dokument, poput Kanade, Australije, Austrije, Grčke te Italije, ustvari povećale, a ne smanjile emisiju štetnih plinova (Sunstein, 2007, 40). *Kyoto protokol* bio je kritiziran zbog nedostatka penalizacije državama koje su ga ratificirale, a ne izvršavaju njime propisane obveze. Unatoč ratifikaciji, država može lako odstupiti iz ugovora, te se sve više-manje svodi na odgovornost pojedine zemlje (Zaharia, 2013, 1567). *Kyoto protokol* nije uspio ostvariti uspjeh koji je polučio *Montrealski protokol*, ponajprije zbog financijskih odricanja koja je tražio.²

Protokol je prestao biti važeći 2020. godine. Međunarodna zajednica odlučila je izraditi klimatski sporazum kojim će se dogovoriti novi ciljevi za žurnije rješavanje problema globalnog zatopljenja i s njim povezanih ekstremnih vremenskih uvjeta. Tako je 2015. postignut

¹ Svjetska proizvodnja freona gotovo je potpuno zaustavljena 1996. godine.

² Kao primjer, provedba zahtjeva iz *Montrealskog sporazuma* stajala je SAD 21 milijardu dolara, a provedba *Kyoto protokola* stajala bi 325 milijardi dolara. Nacionalni ekonomski interesi u većini slučajeva presude, zato Cass R. Sunstein navodi da je pri svim bitnim međunarodnim sporazumima važno uvjeriti države da će »više dobiti nego izgubiti« (Sunstein, 2007, 64).

Pariški sporazum, koji predstavlja »prekretnicu u međunarodnoj klimatskoj politici« (Streck i dr., 2017, 3).

Pariški sporazum o klimatskim promjenama je općepravno obvezujući međunarodni klimatski ugovor čiji je cilj smanjenje emisija štetnih plinova koji doprinose globalnom zagrijavanju. Preciznije, radi se o ambicioznom cilju – ograničiti rast globalne temperature na znatno manje od 2°C, pokušavajući ga zadržati na 1,5°C u odnosu na razinu emisija u predindustrijskom razdoblju te smanjiti emisije Europske unije za barem 55% do 2030. u odnosu na 1990. (United Nations, 2015, čl. 2). Dugoročno gledano, cilj EU je do 2050. postići klimatsku neutralnost. Sporazum su ratificirale 193 zemlje.

Kao svoju glavnu svrhu, Sporazum navodi: »u kontekstu održivog razvoja i nastojanja za iskorjenjivanje siromaštva pojačati globalni odgovor na opasnost od klimatskih promjena (...)<« (United Nations, 2015, čl. 2). Sporazum, nadalje, ističe potrebu ulaganja država u jačanje otpornosti i prilagodbe na posljedice klimatskih promjena te vrijednost poticanja održivog razvoja i inovacije zelenih tehnologija, naglašavajući pritom važnost financijske pomoći razvijenih država zemljama u razvoju pri zelenoj tranziciji (United Nations, 2015, čl. 2, 9). Države članice obvezane su svakih pet godina predati izvještaj o klimatskim odlukama i radnjama, a Konferencija stranaka svakih pet godina globalni pregled stanja (United Nations, 2015, čl. 4, 14).

Pariški sporazum, za razliku od *Kyoto protokola*, ne definira smanjenje potrošnje štetnih emisija za razvijene zemlje (Streck i dr., 2017, 2). Naglasak je stavljen na zajedničke klimatske ciljeve koji su izrečeni u čl. 2 te očekivanje doprinosa svih država. Pritom je istaknuto načelo »pravednosti i zajedničkih, ali diferenciranih odgovornosti te mogućnosti stranaka s obzirom na različite nacionalne okolnosti« (United Nations, 2015, čl. 2). Doprinos pri rješavanju klimatske krize očekuje se od svih država članica, a ne samo od razvijenih, kako je bilo propisano *Kyoto protokolom*. Klimatske su promjene globalni problem, i sve bi zemlje trebale raditi na smanjenju štetnih emisija. S jedne strane, *Pariški sporazum* ipak nije dovoljno naglasio povijesnu odgovornost razvijenih zemalja i njihovih velikih emisija ugljikova dioksida već otpuštenih u atmosferu. S druge strane, zahtijeva od zemalja u razvoju uvođenje mjera smanjivanja emisije štetnih plinova. U cijelom tom procesu najviše stradavaju siromašne zemlje, koje su i najpogođenije klimatskim promjenama (Clemencon, 2016, 4).

Problem je *Pariškog sporazuma* što nema međunarodnopravni obvezivi sustav provedbe (Salaj, 2017) ni razvijen mehanizam penaliziranja za države koje se ne pridržavaju akcijskog plana. Pravni stručnjaci ističu da sami izričaji koji su korišteni ukazuju na izostanak pravne obvezatnosti, npr. u članku 5. navodi se: »Stranke bi trebale poduzeti mjere za očuvanje i poboljšanje (...)<«, te »Stranke se potiču na poduzimanje mjera (...)<« (Salaj, 2017, 224). Tako u *Pariškom sporazumu* pitanje nacionalnog doprinosa rješavanju klimatske krize izgleda više kao »politički cilj«, nego kao »pravna obveza« (Streck i dr., 2016, 5). Unatoč manjkavostima, svijetu ne bi bilo bolje bez *Pariškog sporazuma*, tj., bez budućih bi mjera svijet do 2100. vrlo vjerojatno bio 3°C topliji (Clemencon, 2016, 18). Drugim riječima, Sporazum ističe svijest i razumijevanje država članica o važnosti klimatskih promjena i potrebi zajedničkog djelovanja pri njihovom sprečavanju. Postoji ipak opasnost da zemlje koje su ratificirale *Pariški sporazum* ne iskažu dostatno i konkretno djelovanje, te da on ostane »najbolji mogući ugovor, ali ne i rješenje« (Streck i dr., 2016, 26).

Tematikom klimatskih promjena bavila se i Konferencija Ujedinjenih naroda o klimatskim promjenama (COP26) održana u Glasgowu 2021. Sudjelovalo je 197 zemalja s ciljem rješavanja klimatske krize koja je prepoznata kao ekološka, društvena i ekonomska prijetnja, te se smatra najproduktivnijim klimatskim paktom nakon *Pariškog sporazuma* (Depledge i dr.,

2022, 147). Cilj joj je bio preispitati dotadašnje provođenje *Pariškog sporazuma* te definirati inicijative. Jedan od najistaknutijih ciljeva bio je ograničiti porast temperature do kraja stoljeća na 1,5 °C u odnosu na predindustrijsko razdoblje. Klimatski pakt također je istaknuo važnost povećanja financijskih sredstava za borbu protiv klimatskih promjena te mobiliziranje 100 milijardi dolara do 2025. za lakšu prilagodbu zemalja u razvoju posljedicama klimatske krize.³ Među ciljeve je ubrojeno i smanjenje emisije metana i fosilnog goriva na globalnoj razini (UK Government, 2021). Dotad je velik naglasak bio stavljen na ugljični dioksid, no klimatski pakt iz Glasgova posvećuje ranije neviđenu pozornost reduciranju metana koji je odgovoran za trećinu današnjeg zatopljenja (United Nations, 2021). Metan kao staklenički plin desetke puta jače zagrijava atmosferu od ugljičnog dioksida, ali se, za razliku od njega, brže razgrađuje u atmosferi. Potrebno je oko deset godina za njegovu razgradnju. Pravovaljanim smanjenjem metana moglo bi se izbjeći globalno zagrijavanje za 0,3°C do 2040., čime bi se spriječilo više od dvjesto tisuća preranih smrti, stotinu tisuća slučajeva astme, oko sedamdeset milijardi izgubljenih radnih sati zbog ekstremnih vrućina te više od dvadeset milijuna tona propalih usjeva (United Nations Environment Programme, 2021). Tijekom klimatskog pakta u Glasgowu 103 su zemlje usvojile tzv. globalno obećanje tridesetpostotne redukcije metana do 2030. u usporedbi s 2020. Među tim se državama nalaze i neki od najvećih emitera, poput SAD-a, Brazila, Meksika, Indonezije, Nigerije i Pakistana (Lai, 2021).

Osim obećanja o redukciji metana, pozitivan znak u Glasgowu bila je i potpisana deklaracija o jačanju akcije za klimu između SAD-a i Kine, dviju država odgovornih za najveće emisije stakleničkih plinova. Obvezale su se na preuzimanje odgovornosti i zajednički rad na rješavanju klimatske krize (U.S. Department of State, 2021).

Od ostalih ciljeva, klimatski pakt ističe važnost zaustavljanja ilegalne deforestacije. Sto trideset sedam je država odlučilo do 2030. stati na kraj degradaciji zemljišta i krčenju šuma (United Nations, 2021). Šume su zaslužne za apsorpciju 30% emisija ugljikovog dioksida, te su bitan faktor u sprečavanju globalnog zatopljenja. Hrvatska je donijela odluku o sadnji milijun stabala godišnje do 2030 (Hrvatsko šumarsko društvo, uredništvo, 2021).

Konferencija u Glasgowu zauzela je stav o napuštanju ugljena, no nepovoljno je što su se Kina i Indija, države čija gospodarstva uvelike ovise o energiji ugljena, na posljednjem danu konferencije usprotivile upotrebi formulacije »postupno ukidanje ugljena« (»phase-out«), zbog čega u zaključnom dokumentu stoji izraz »postupno smanjivanje ugljena« (»phase-down«). Bilo je to ujedno i veliko razočarenje za male otočne države (Cohen i dr., 2022). Nezadovoljavajuće je i što se Kina, Rusija i Indija nisu obvezale na smanjenje emisije metana do 30% do 2030., iako su među pet najvećih emitera.

Kao rezultat opsežnih pregovora i bilateralnih razgovora, konferencija u Glasgowu ostvarila je pozitivne pomake i značajne klimatske ambicije, no postoji realan prostor za napredak, naročito u odnosu prema zemljama u razvoju i osiguravanju adekvatne financijske potpore za sanaciju šteta uzrokovanim klimatskim promjenama. Konferencija je postavila ciljeve i potrebite inicijative, no u konačnici je na vladama pokazati etičku brigu i kolektivne napore za očuvanje ekološkog integriteta.

³ Premda je financijska pomoć od 100 milijardi dolara godišnje bila predviđena prije više od desetljeća, to se obećanje nije ostvarilo. Naprotiv, za subvencije za fosilna goriva potrošeno je 180 milijardi dolara godišnje, dok su banke nakon *Pariškog sporazuma* uložile više od 3,6 trilijuna dolara u fosilna goriva (Marcalee i dr., 2022).

Zaključak

U radu smo obradili tri glavne etape za zaštitu okoliša te prikazali značajne međunarodne dokumente koji su nastali u svakom od navedenih razdoblja. Uvidjeli smo da je svaka etapa obilježena vlastitim specifičnostima. Opisujući konzervatorsku fazu, koja je trajala od kraja 19. st. do prve polovice 20. st., istaknuli smo težište na zaštiti divljih životinja i njihovih staništa. Cilj međunarodne suradnje bio je spriječiti njihovo istrebljenje i izumiranje te regulirati direktive koje će stati na kraj ilegalnom ili pretjeranom lovu određenih životinjskih vrsta. Govoreći o konzervatorskoj fazi, uočili smo da međunarodna suradnja nije bila usmjerena na zaštitu cjelokupnog okoliša, nego je fokus bio parcijalan, ovisno o specifičnoj ekološkoj potrebi.

Nakon konzervatorske faze, obradili smo šezdesete i sedamdesete godine 20. st., u kojima se zbilja ekološka revolucija te rast ekološke osviještenosti i aktivizma. Međunarodna zajednica udružila se u rješavanju rastućeg zagađenja okoliša. Prvi su put organizirane međunarodne konferencije čija je tematika bila zaštita okoliša, privukavši dotad neviđenu pozornost javnosti. U tom periodu nastali su neki od ključnih međunarodnih sporazuma, poput *Stockholmske deklaracije*. Od osamdesetih godina nadalje, pokazali smo kako pozornost međunarodne zajednice biva sve više usmjerena ka održivom razvoju te rješavanju klimatske krize. Ustanovili smo da su neki međunarodni dokumenti uspjeli ishoditi pozitivne pomake, npr. *Montrealški protokol*, čija je primjena doprinijela obnovi ozonskog omotača. Oko ostalih međunarodnih sporazuma vodile su se političko-diplomatske bitke, u kojima je često bila presudna ekonomska računica (koja bi prevagnula nad zaštitom okoliša.) Tako je bilo, primjerice, u slučaju *Kyoto protokola*, a poneke su kritike iznesene i na račun *Pariškog sporazuma*, pa i *Glasgowskog klimatskog pakta*, naročito zbog »zatezanja« financijske potpore zemljama u razvoju. Međunarodni dokumenti koji se bave zaštitom okoliša često nisu imali pravne mehanizme kojima bi osigurali vlastito provođenje. Utvrdili smo postojanje napretka u promicanju koncepta održivog razvoja te donošenju mjera za rješavanje problema klimatskih promjena. Bez pravedne i solidarne međunarodne suradnje, brojne ekološke probleme nije moguće riješiti isključivo na nacionalnoj razini, naročito klimatske promjene. Nužna je sinergija država, vlada i civilnih udruga da bi se postiglo učinkovito provođenje međunarodnih sporazuma za zaštitu okoliša, čime oni ne bi ostali samo slovo na papiru, već bi postali pokretačem ekološkog napretka za dobro planeta Zemlje i ljudskoga roda.

Literatura

Advisory Committee on the Protection of the Sea. *History*. URL:

<https://www.acops.org.uk/about/history/> (7. 9. 2022.)

Banerjee, Antara; Fyfe, John C.; Polvani, Lorenzo M.; Waugh, Darryn; Chang, Kai-Lan (2020). A Pause in Southern Hemisphere Circulation Trends due to the Montreal Protocol. *Nature*, 579, 544–548.

Caldwell, Lynton Keith (1990). *International Environmental Policy: Emergence and Dimensions* (Second Edition). Durham: Duke University Press.

Caldwell, Lynton Keith (1996). *International Environmental Policy. From the Twentieth to the Twenty-First Century* (Third Edition). Durham: Duke University Press.

Canada Treaty Information (1916). *Convention between The United Kingdom and The United States for the Protection of Migratory Birds in Canada and The United States*. URL:

- <https://web.archive.org/web/20111003140844/http://www.treaty-accord.gc.ca/text-texte.asp?id=101587> (7. 9. 2022.)
- Cirman, Andreja; Domadenik, Polona; Koman, Matjaž; Redek, Tjaša (2009). The Kyoto Protocol in a Global Perspective. *Economic and Business Review*, 11(1), 29–54.
- Clemencon, Raymond (2016). The Two Sides of the Paris Climate Agreement: Dismal Failure or Historic Breakthrough? *Journal of Environment & Development*, 25(1), 3–24.
- Cohen, Robert; Eames, Philip C.; Hammond, Geoffrey P.; Newborough, Marcus; Norton, Brian (2022). The 2021 Glasgow Climate Pact – Steps on the Transition Pathway Towards a Low Carbon World. *Proceedings of the Institution of Civil Engineers –Energy*, 175(3), 97–102.
- Depledge, Joanna; Saldivia, Miguel; Peñasco, Cristina (2022). Glass Half Full or Glass Half Empty? The 2021 Glasgow Climate Conference. *Climate Policy*, 22(2), 147–157.
- Državni hidrometeorološki zavod. *Ozon za život*. URL: https://meteo.hr/objave_najave_natjecaji.php?section=onn¶m=objave&el=zanimljivosti&daj=zn16092020 (23. 6. 2022.)
- Ecolex (1902). *Convention for the Protection of Birds Useful to Agriculture*. URL: <https://www.ecolex.org/details/treaty/convention-for-the-protection-of-birds-useful-toagriculture-tre-000067/> (6. 9. 2022.)
- European Commission (1973). *The European Union and Trade in Wild Fauna and Flora*. URL: https://ec.europa.eu/environment/cites/index_en.htm (12. 9. 2022.)
- Glicksman, Robert L.; Markell, David L.; Buzbee, William W.; Mandelker, Daniel R.; Hammond, Emily (2019). *Environmental Protection: Law and Policy*. New York: Walters Kluwer.
- Hrvatsko šumarsko društvo, uredništvo (2021). Što nam donosi Glasgowska klimatska konferencija? *Šumarski list*, 145(11–12), 513–513.
- International Maritime Organization (1973). *International Convention for the Prevention of Pollution from Ships*. URL: <https://wwwcdn.imo.org/localresources/en/KnowledgeCentre/ConferencesMeetings/Documents/MARPOL%201973%20-%20Final%20Act%20and%20Convention.pdf> (9. 9. 2022.)
- International Whaling Commission (1946). *International Convention for the Regulation of Whaling*. URL: <https://archive.iwc.int/pages/view.php?ref=3607&k=> (7. 9. 2022.)
- Kummer Peiry, Katharina (2013). The Basel Convention on the Control of Transboundary Movements of Hazardous Wastes and Their Disposal: The Basel Convention at a Glance. *Proceedings of the ASIL Annual Meeting*, 107, 434–436.
- Lai, Olivia (2021). *105 Countries Join Global Methane Pledge to Slash Methane Emissions 30% by 2030*. URL: <https://earth.org/105-countries-join-global-methane-pledge-to-slash-methane-emissions-30-by-2030/> (20. 9. 2022.)
- Liverpool, Loyal (25. 3. 2020). *The Ozone Layer Is Healing and Redirecting Wind Flows around the Globe*. URL: <https://www.newscientist.com/article/2238542-the-ozone-layer-is-healing-and-redirecting-wind-flows-around-the-globe/> (24. 6. 2022.)

- Macallister, Miles I. H. (2019). Seals, Empires and Mass Politics: The 1893 Fur Seal Arbitration. *The International History Review*, 42(6), 1192–1209.
- Marcalee, Alexander; Eissa, Mohamed; McDermott-Levy, Ruth; Osborne, Rhiannon; Pleuss, Elizabeth; Prabhakaran, Poornima; Sorensen, Cecilia (2022). COP26: Looking forward from Glasgow by Placing Health at the Center of Climate Action. *The Journal of Climate Change and Health*, 5. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.joclim.2022.100117>
- Mason, Matthew. *Conservation: History and Future*. URL: <https://www.environmentalscience.org/conservation> (1. 9. 2022.)
- National Geographic. *What Is the Convention on International Trade in Endangered Species?* URL: <https://www.nationalgeographic.com/animals/article/convention-on-international-trade-in-endangered-species> (15. 6. 2022.)
- National Oceanic and Atmospheric Administration. *North Pacific Fur Seal Treaty of 1911*. URL: <https://celebrating200years.noaa.gov/events/fursealtreaty/welcome.html#treaty> (6. 9. 2022.)
- Salaj, Zrinka (2017). Međunarodno pravo i izazovi održivog razvoja: Klimatske promjene, države koje tonu i migracije. *Zagrebačka pravna revija*, 6(2), 203–227.
- Streck, Charlotte; Keenlyside, Paul; von Unger, Moritz (2016). The Paris Agreement: A New Beginning. *Journal for European Environmental & Planning Law*, 13(1), 3–29.
- Sunstein, Cass R. (2007). Of Montreal and Kyoto: A Tale of Two Protocols. *Harvard Environmental Law Review*, 31(1), 1–65.
- The European Environment Agency (1992). *Earth Summit, Rio de Janeiro*. URL: <https://www.eea.europa.eu/help/glossary/chm-biodiversity/earth-summit-rio-de-janeiro> (19. 6. 2022.)
- UK Government (2021). *COP26: Negotiations Explained*. URL: <https://ukcop26.org/wpcontent/uploads/2021/11/COP26-Negotiations-Explained.pdf> (13. 9. 2022.)
- UNESCO (1993). *The Biosphere Conference – 25 Years Later*. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147152> (23. 6. 2022.)
- UNESCO-UNEP (1975). *The Belgrade Charter*. URL: https://cdn.naaee.org/sites/default/files/eepro/resource/files/belgrade_charter.pdf (5. 6.2021.)
- UNESCO-UNEP (1977). *Tbilisi Declaration*. URL: <https://www.gdrc.org/uem/ee/tbilisi.html> (16. 6. 2021.)
- United Nations (1893). *Award between the United States and the United Kingdom Relating to the Rights of Jurisdiction of United States in The Bering's Sea and the Preservation of Fur Seals*. URL: https://legal.un.org/riaa/cases/vol_XXVIII/263-276.pdf (5. 9.2022.)
- United Nations (1972). *Stockholm Declaration (Report of the United Nations Conference on the Human Environment)*. URL: <https://undocs.org/en/A/CONF.48/14/Rev.1> (8. 9.2022.)
- United Nations (1992). *Rio Declaration on Environment and Development*. URL: https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_CONF.151_26_Vol.I_Declaration.pdf (21. 6. 2022.)

- United Nations (1998). *Kyoto Protocol to the United Nations Framework Convention on Climate Change*. URL: <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpeng.pdf> (15. 7. 2022.)
- United Nations (2015). *Paris Agreement*. URL: [https://eur-lex.europa.eu/legalcontent/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:22016A1019\(01\)&from=HR](https://eur-lex.europa.eu/legalcontent/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:22016A1019(01)&from=HR) (17. 9. 2022.)
- United Nations (2021). *COP26: Together for Our Planet*. URL: <https://www.un.org/en/climatechange/cop26> (19. 9. 2022.)
- United Nations Climate Change. *The Kyoto Protocol - Status of Ratification*. URL: <https://unfccc.int/process/the-kyoto-protocol/status-of-ratification> (19. 7. 2022.)
- United Nations Environment Programme. *About UN Environment Program*. URL: <https://www.unep.org/about-un-environment> (18. 7. 2022.)
- United Nations Environment Programme (1989). *The Basel Convention on the Control of Transboundary Movements of Hazardous Wastes and Their Disposal*. URL: <https://www.unep.org/resources/report/basel-convention-control-transboundary-movements-hazardous-wastes> (22. 6. 2022.)
- United Nations Environment Programme. *Parties to the Basel Convention on the Control of Transboundary Movements of Hazardous Wastes and Their Disposal*. URL: <http://www.basel.int/?tabid=4499#enote1> (23. 6. 2022.)
- United Nations Environment Programme (2021). *New Global Methane Pledge Aims to Tackle Climate Change*, 22. rujna. URL: <https://www.unep.org/news-and-stories/story/new-global-methane-pledge-aims-tackle-climate-change> (16. 9. 2022.)
- U.S. Department of State (2021). *U.S. - China Joint Glasgow Declaration on Enhancing Climate Action in the 2020s*. URL: <https://www.state.gov/u-s-china-joint-glasgowdeclaration-on-enhancing-climate-action-in-the-2020s/> (20. 9. 2022.)
- V/LexJustis (1869). *Sea Birds Preservation Act*. URL: <https://vlex.co.uk/vid/birdspreservation-act-1869-861253239> (5. 9. 2022.)
- World Commission on Environment and Development (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*. London: Oxford University Press.
- Zaharia, Rodica Milena (2013). Kyoto Protocol. U: Samuel O. Idowu (ur.) *Encyclopedia of Corporate Social Responsibility* (str. 1562–1568). London: Springer.



Vanja Romlin

Newman Institute

vanja.romlin@newman.se

The Shortcomings of the International Community *Laudato Si'* as a Roadmap to Sustainable International Relations

Abstract

This paper addresses the shortcomings of the international community and explores the potential solutions as part of the call for a radical transformation of international relations found in the *Laudato Si'*. The paper attempts to understand the concept of »ecological conversion« and all its implications in the context of international relations, which are often, by the international community itself, reduced to a mere normative question regarding ecological responsibility. The findings of this research are based on the understanding and correlation of the notions of »communion – connection – solidarity«, which are well-known concepts in the teaching of the Catholic Church, and which *Laudato Si'* offers as a red thread when analyzing world affairs. On the other hand, understanding of which, in the context of current international relations, remains in need of further research. In this sense, it could be argued that the encyclical letter not only calls for change but it presumes that the change is already ongoing as a natural response to a paradigm shift and not as a result of a voting process of States organized in an international body.

Keywords: *Laudato Si'*, International Community, *Paris Agreement*, Sustainable International Relations, ecological conversion, paradigm shift, climate and social justices, Catholic Church.

Introduction

When Pope Francis, in June 2015, six months ahead of the UN Climate Change Conference in Paris, which culminated in a unanimous decision among 197 governments to adopt the *Paris Agreement*¹, published his papal encyclical letter *Laudato Si'*, little did anyone expect that only six years later, the Treaty would be failing miraculously while at the same time, the world as we know it would change so rapidly and radically.

The *Paris Agreement* was supposed to represent a landmark in the multilateral climate change process. For the first time, a legally binding agreement brought all UN nations to a common cause to undertake ambitious efforts to combat climate change. And yet, to date, not a single member state of the United Nations has, in full, delivered on its promises and the goal to stay »well below 2°C, pursuing efforts towards 1.5°C« (*Paris Agreement*, 2015, Article 2. 1. (1)) remains farther than ever.²

¹ Today, 191 Parties (190 countries plus the European Union) out of 197 Parties to the Convention have joined the *Paris Agreement*.

² It remains to be seen what conclusions will be made at the upcoming United Nations Climate Change Conference,

However, regardless of its missed targets, one of the main distinguishing features of the Treaty is the establishment of the principle of »common but differentiated responsibilities« (*Paris Agreement*, 2015, Preamble). This change in understanding the responsibility issue was reached by »taking into account both the asymmetries of the world economy and the need for a shared and universal commitment on climate change« (Ferrara, 2019, 8). In the questions of responsibility, the outreach and success of every previous accord on climate change have seen significant limitations, partly due to the international inability to set a widely acceptable responsibility standard. That is why the *Paris Agreement* represents an important step forward, especially in the context of loss and damage caused by climate change which has always represented a sensitive issue »due to concerns by developed countries that this could entail state responsibility, liability and claims for compensation« (Bodle, Donat and Duwe, 2016, 12).

The goal of this paper is not to critically examine the *Paris Agreement* nor to solve the persistent and historical problems of the international community. Instead, the paper shall discuss the hermeneutics and perspectives of the encyclical letter *Laudato Si'* on the example of the *Paris Agreement* and question the sustainability of the international community and, with it, connected international law.

Starting from the point of view of an unsustainable world we live in, the Roman Pontiff, in the encyclical letter as a natural course of action, offers the need to include the international community in the transformation process. Throughout the encyclical, he cannot emphasize enough the deep implications of environmental issues on the entire spectrum of human activities and matters: from security, development, and economics to ethical challenges of contemporary world politics. Therefore, the shortcomings of the international community and potential solutions are examined from the point of view that *Laudato Si'* offers when it identifies the need to include it in the radical transformation. A transformation that cannot be reduced to a mere normative question regarding ecological responsibility.

1. Changed Paradigm of the International Community

The international community is still essentially composed of states, which are also the principal subjects of international law. However, the international landscape of the twenty-first century has seen significant change compared to the classical Westphalian international order. In contrast, multinational corporations, non-governmental organizations, and in a very distinctive way, international institutions have been taking on a significant pervasive presence in and on behalf of the international community (Tava, 2012).

Ever since the »establishment of the United Nations (UN) in 1945 when a new reality for the international community came into being that had never existed before« (Rao, 2011, 327), the international community has found a way to tackle structural weaknesses of its legal system through the creation of a supranational institution. However, 76 years later, it has become evident that international institutions – starting with the UN – need reform. And reform is already on the way due to the participation of diverse and smaller organizations in global governance. In this perspective, the world's legal order no longer needs only common rules.

also known as COP26, scheduled to be held in the city of Glasgow, Scotland between 31 October and 12 November 2021, under the presidency of the United Kingdom. Expectations for the COP26 are very high as it is expected that the governments will formalize their commitments.

Instead, it requires them to be efficient and effective with respect to today's situation and above everything, authoritative enough to make an actual difference.

What we see today on the international stage may come across as the fragmentation of the international community, which concerns at least three categories of subjects: states, international institutions, and civil society organizations, all three finding sources of authority in their own international power and influence. The fragmentation that provides for a much-needed change also risks failing to unite its efforts toward the common good, especially in terms of substantive justice. Bergoglio describes this as the need for a change that will include structures linked to solidarity that collaborate from below to tackle problems that are common to all of us.

And although examples are many, limiting the research to environmental questions, which, according to *Laudato Si'*, also involve different aspects of international law, starting with basic human rights, freedoms, health, security, development, welfare, and all other legal aspects of life on Earth, sufficiently demonstrates the entire spectrum of limitations of the international community.

1.1. The Environmental Stewardship

The climate and environment-related conversations are not new in the circles of what we today refer to as the international community. Ever since the establishment of the United Nations, climate issues have been modestly brought up but still shying away from direct calls for action. Nevertheless, the international community has worked diligently to promote progressive development and codification of international law, keeping in mind the need to secure the international community's interests based on the rule of law, justice, and equity (Buonomo, 2010). During this process, the human environment, which is of great value for the integrity and well-being of the international community, has also been declared the common concern of humankind: »(...) global environmental consciousness came to be reflected in the normative structure of the international community was at the Stockholm UN Conference on the Human Environment (UNCHE) in 1972« (Falkner and Buzan, 139).

The tangible result of the said conference was the Stockholm Declaration (1971), agreed by 113 parties. It not only represents the pivotal constitutional moment in a new environmental direction of the international community, but it is also the very first international declaration to give expression to the environmental stewardship norm: »The protection and improvement of the human environment is ... the duty of all Governments« (UN, 1971, Preamble). However, the idea behind environmental stewardship is much older than that. It goes back to the Judeo-Christian understanding of nature as God's creation that humans are commanded to exercise stewardship (Acton Institute, 2007). The importance of this stewardship is deeply expressed in the writing of Pope Francis but also in his entire pontificate as he offers feasible solutions to burning problems, often by providing a new way of considering and tackling global issues concerning not just a specific nation or national state, but the entire human community.

Furthermore, the concept of stewardship in the Judeo-Christian tradition, although often stigmatized and misinterpreted, draws its roots from the *Book of Genesis* (Gen 1:27—28). Genesis offers the image of the world put together by God as the source of everything. Man is an essential part of this world, wanted by God and envisioned in His image. Man is placed at the head of created nature, carrying his noble and outmost responsible role of a steward. A

function that must be carried according to God's divine will and can never be arbitrary or exclusively anthropocentric, unconcerned for other creatures (Edwards, 2016, 382).

In other words, opposite to what the decades-long environmental negotiations emphasize, the mere question of responsibility is too reductive and unable to provide answers and needs of protecting the Earth and life on it, human or non-human. The exercise of stewardship implies much more than answering the questions: Who should care, and what for? Who should pay and how much? Who should pollute, and for how long?

1.2. Global and Individual Responsibility in the Light of *Laudato Si'*

In the *Laudato Si'*, the problem of global responsibility is also referenced back to the creation accounts in the *Book of Genesis*. In addition, however, the Roman Pontiff reminds us of another important element:

»Human life is grounded in three fundamental and closely intertwined relationships: with God, with our neighbor and with the earth itself. According to the Bible, these three vital relationships have been broken, both outwardly and within us. This rupture is sin. The harmony between the Creator, humanity and creation as a whole was disrupted by our presuming to take the place of God and refusing to acknowledge our creaturely limitations. This in turn distorted our mandate to 'have dominion' over the earth (cf. Gen 1:28), to 'till it and keep it' (Gen 2:15). As a result, the originally harmonious relationship between human beings and nature became conflictual (cf. Gen 3:17-19)« (Pope Francis, 2015, 66).³

Placing importance on the very act of Creation and emphasizing the three vital relationships with God, our neighbor, and the earth itself already determines the Pontiff's environmental opinion and the degree of its complexity. In *Laudato Si'*, the question of responsibility is a question of many layers that cannot be resolved only through international negotiations, or only on a personal level, or by changing laws or addressing the symptoms of the problem. It goes deeper, to healing broken relationships and the consequences of which brought us to where we are today. In this sense, the question of responsibility is seen from a not only the global but also very personal aspect, raised directly and explicitly. The Roman Pontiff addresses the need for institutional responsibility and individual responsibility while tying them closely together. On an individual level, *Laudato Si'* proposes a moral conversion »(...) arguing that this is the only way to foster enduring and proper relationship between God, each other and creation – relationships that form the indispensable and critical foundation for responsible ecological stewardship« (Silecchia, 2016, 372).

This way, Pope Francis, like it has never been done before, shifts the environmental question, not by putting the burden on an individual but by placing the individual on the world stage of crucial roles in the personal ethics of environmental stewardship.

The encyclical starts with »I wish to address every person living on this planet (...) I would like to enter into dialogue with all people about our common home« (LS, 3). However, when referring to the personal responsibility of each and every single person, the Roman Pontiff takes a positive approach and does not call for individual blame but for active involvement in global processes. He invites both individual stakeholders to seek an active role and their place in the decision-making process while at the same time calling upon influential and global stakeholders to consider and convolve in the same decision-making process those who are the most

³ Hereafter LS.

vulnerable: »we need a conversation which includes everyone, since the environmental challenge we are undergoing, and its human roots, concern and affect us all« (LS, 14).

This brings us to the global responsibility to which the Roman Pontiff refers through the notion of the »ethics of international relations« (LS, 51) and connects it to debt. Ecological debt. Foreign debt. Debt as a controlling model contrasted to the differentiated responsibilities (LS, 52) toward the poor, the weak and the vulnerable.⁴ This way of viewing global responsibility questions was first outlined by Benedict XVI (2007) when he advocated in favor of »(...) eliminating the structural causes of the dysfunction of the world economy and correcting models of growth which have proved incapable of ensuring respect for the environment«.

In this sense, the teaching of the Church and both Popes Benedict and Francis put the concept of responsibility in a broader and deeper concept of justice. *Laudato Si'* goes further and speaks of justice across national borders and moves away from the state-centered account of justice; justice across generations which gives the notion of responsibility an intergenerational character; justice for everyone, including the non-human world, which, as such, places the importance of right and just stewardship on an entirely new level. This way, »a true ecological approach becomes a social approach; it must integrate questions of justice in debates on the environment, so as to hear both the cry of the earth and the cry of the poor« (LS, 49).

The multidimensional aspect of the environmental issue that Pope Francis writes about, although very logical in itself, on the international level, especially put in relation to the international law or in relation to finding solutions for a viable future, also requires a multidimensional approach and a paradigm shift, both very challenging to the international community. When it comes to its legal aspect, this multifaceted approach ought to combine »local, regional, national, and international public law« (Light and Orts, 2015, 4). On the other hand, it must keep in mind the Pontiff's constant reminder that »everything in the world is connected« (LS, 16). As such, the need for transformation must include the very reasons that led to human, social, and environmental degradation.

Undermining the tallness of this order, its broadness and complexity while claiming to want to solve the problem in anything more than a short term, superficial way is very difficult, if not impossible, as recent attempts at international negotiations have shown (Lehmen, 2015, 183).

1.3. Communion – Connection – Solidarity

The semantic link between environmental ecology and human, social, and spiritual ecology, which in *Laudato Si'* is placed at the very center, has long characterized the papal magisterium (Czerny, Hagenkord and Spadaro, 2016) and mirrors in the juridical-canonical category of natural law (Tedeschi, 1993). Respect for the environment as a metaphor for man's respect for himself and his fellowmen (Bressan, 2013) is, in fact, an unwritten principle, but imprinted by God in man's conscience and has universal value. This principle, embedded in the natural law,

⁴ As in the *Paris Agreement*, Francis refers to differentiated responsibilities as a combination of the »normative and empirical evaluations of the asymmetrical conditions between states and other international actors«.

is characterized by meta-positivity, which existed before and regardless of any positive legislator; deriving from its divine and non-human origin (Dalla Torre, 2018, 55).

This is why Pope Francis, as well as his predecessors, contextualize the ecological crisis as: »the starting point for a much wider outlook of the declining quality of human life, growing global inequalities, the technological hegemony that marginalises social concerns« (Ferrara, 2019, 3).

In other words, the »integral ecology« found in *Laudato Si'* incorporates a wide range of issues regarding the »relationship existing between nature and the society which lives in it« (LS, 139). The Roman Pontiff elaborated it further by explaining the correlation of the notions of *communion – connection – solidarity*, which are well-known concepts in the teaching of the Catholic Church, and which *Laudato Si'* offers as a red thread when analyzing world affairs. *Laudato Si'* assumes as a truth that »all of us are linked by unseen bonds and together form a kind of universal family, a sublime communion« (LS, 89). But, on the other hand, understanding of which remains in need of further research in the context of the current international community – research which at this point would be catching up with the changing reality of the world. Thus, the change which the encyclical calls for and justly presumes that is already ongoing is to be understood as a natural response to a paradigm shift and not as a result of a voting process of states organised in an international body.

Furthermore, the Pontiff shows great awareness of the ongoing change. He moves away from the irrationality of the position that the international community maintains in climate-related negotiations. He does so from the understanding that the economy and the environment are part of the same system; that endless extraction from one to feed the infinite growth of the other is impossible and unsustainable. The Pontiff moves away from the dominant sustainability discourse that has been around for decades and prevails in our international climate agreements. Alas, it is not the same storyline told by *Laudato Si'*, which stands out for highlighting dimensions and aspects veiled in the technocratic and depoliticizing dominant discourse on sustainable development. The Pontiff sees the path to progress through changing the way we interpret the world and makes (international) law an essential part of it by instrumentalizing it to drive the *culture of care* (LS, 231) and with it connected the *notion of responsibility*.

According to Pontiff, practicing sustainability in the context of international law and community means exiting the logic of power or hegemony and entering the logic of community and solidarity. An approach that requires, first and foremost, engagement and responsibility practiced among equals, instead of seeking dominance, be it purely military or economic. Secondly, an approach that requires communal effort to achieve a circular and inclusive economy that would provide dignifying living conditions for everyone across generations. Two very essential and concrete steps toward building an international *culture of care* (LS, 231).

2. *Laudato Si'* as a Roadmap to Sustainable International Relations

It is a fact that the encyclical came as a positive surprise to many, regardless of their religious background or the lack thereof. What was even more surprising to those unfamiliar with the stand of the Catholic Church toward the law and regulated legal order (Fantappiè, 2011, 28-40) was the Pontiff's stand on the role and power of law and the international community. However, considering his authority even when not acting as the leader of a State nor as the head of the Holy See seen as a separate international actor but as part of his ordinary teaching authority, his

preference and fatherly critique directed to the practical implementation of existing legal regulations, especially in terms of international law, represent an interesting roadmap to legislators across the globe. Notwithstanding the current failures of the latter, which the Pontiff recognizes and addresses, he also stresses the potential of international law and its inherited purpose towards the good and achievement of the common good. His aspiration towards the potential of international law comes with great expectations and, as such, an inability to comprehend its persistent shortcomings and frequent inefficiency.

As pointed out before, the Pontiff firmly maintains that the crisis we are facing is singular but multifaced, expressed through its socio-ecological aspects and in resolving it suggests that »what is needed is a politics which is far-sighted and capable of a new, integral and interdisciplinary approach to handling the different aspects of the crisis« (LS, 197).

And if seen like this, the measures he suggests ought to do with achieving a more sustainable international socio-economic order, both from a substantive but also practical and procedural point of view. The accomplishment of which he sees in the important role of law. But even when referring to the role of law, Pope Francis follows the same line of thought – the interconnection of everything. In this sense, concerning substantive law, he »proposes specific, explicitly environmental measures that can address significant environmental challenges« (Silecchia, 2016, 376). On the other hand, he also points out an indirect way of environmental protection through the protection of basic human rights (LS, 30) since protecting the latter would necessarily mean protecting the former. But also, through the respect of the existing legal framework which is often prone to severe violations and disrespect even at the hands of those who have created it. Furthermore, Pontiff discreetly stresses the classical subsidiarity rule, »the importance of resolving problems, with wisdom, at the level best suited to handling the problem« (Silecchia, 2016, 381). In validating the legal order, and in a special way, international legal order, he acknowledges the role economic interests play:

»The twenty-first century, while maintaining systems of governance inherited from the past, is witnessing a weakening of the power of nation-states, chiefly because the economic and financial sectors, being transnational, tends to prevail over the political. Given this situation, it is essential to devise stronger and more efficiently organised international institutions, with functionaries who are appointed fairly by Agreement among national governments, and empowered to impose sanctions.« (LS, 175).

The Roman Pontiff addresses the already changed face of the international community, the weakening power of national states and encourages strengthening the position of international law and its resilience toward diverse economic considerations and interests. In other words, these three levels – the subsidiarity rule, the power of international law and the dominance of economic influence – find a proposition for a healthy balance in the *Laudato Si'*. When it comes to the subsidiarity rule, even if some crucial decisions are best made by the local and regional governments which understand best the needs of their people and the environment, he also states that »global consensus is essential for confronting the deeper problems, which cannot be resolved by unilateral actions on the part of individual countries« (LS, 164).

Another balancing issue that the Pontiff keeps in mind is the authority of international law to create enforceable international agreements and, at the same time, maintain the needed respect towards national autonomy and sovereignty (LS, 38). The Pontiff calls for eradicating international corruption and mal-intended decisions led by the self-interest of the strongest and biggest stakeholders, but which are not in the best interest of the international community as a whole. In his view, the international community's failure to protect basic human rights and the right to a healthy environment has to do with the weak commitment, legal mechanisms, and

economic interests dominating over the common good, which the international community ought to prioritize.

In light of this, Roman Pontiff acknowledges and is aware of the inherently limited abilities of the legal system to solve environmental, ecological, and social problems. Often, »even the best mechanisms can break down when there are no worthy goals and values, or a genuine and profound humanism to serve as the basis of a noble and generous society« (LS, 181).

And, »It is because of this that he couples his analysis of legal institutions and the role of law with a plea for personal conversion« (Silecchia, 2016, 389).

To conclude, the encyclical considers essential the construction of a transnational and transcultural network that could serve as the infrastructure of ecological change in world politics – all under the just, efficient, and the effective rule of law. However, there are limits to what law can realistically accomplish: »It can be short-sighted to place too much confidence in the law while ignoring other necessary ingredients in forming solutions to the world’s most intractable problems (Silecchia, 2017, 75).

A reason more why finding the balance between a »rule of law that stifles and a rule of law that sustains« (Silecchia, 2017, 76) is a challenging mission. Nevertheless, Pope Francis and those engaged in resolving disputes understand that there is no pathway forward in fairness without clear rules. Even more so why the inter-connection outlined in the *Laudato Si’* is an important aspect to keep in mind as it brings together different disciplines, fields and subjects – all with a task to create, enact and interpret the rules needed for a sustainable future. Be it in the context of science, anthropology, moral theology, international relations, or/and global economy. The interconnection of the diverse factors of human life and the natural environment on the planet entails a new kind of ecological thinking, which Pope Francis calls *integral ecology*, but some authors consider it to be »communal ecology« (Ferrara, 2019, 9). The Roman Pontiff clarifies the idea of connection in terms of love and respect through the notion of relations: »Because all creatures are connected each must be cherished with love and respect, for all of us as living creatures are dependent on one another« (LS, 42).

Conclusion

From the very beginning to the end of the encyclical, Pope Francis repeatedly emphasizes that everything in the world is connected and that our »world cannot be analyzed by isolating only one of its aspects« (LS, 6). Instead, »the bond is between concern for nature, justice for the poor, commitment to society and interior peace« (LS, 10). He observes that »[w]e cannot adequately combat environmental degradation unless we attend to causes related to human and social degradation« (LS, 48). This is because »the analysis of environmental problems cannot be separated from the analysis of human, family, work-related and urban contexts, nor from how individuals relate to themselves, which leads in turn to how they relate to others and the environment« (LS, 141).

Yet, this way of viewing the crisis and environmental problems makes solutions exponentially more complex as Pope Francis’ view would make it impossible to separate social, political, and ecological action. To overcome the multifaceted socio-ecological crisis, Pope Francis suggests that »what is needed is a politics which is far-sighted and capable of a new, integral and interdisciplinary approach to handling the different aspects of the crisis« (LS, 197).

But the current international set-up is yet not in line with a new way of thinking; it still places the burden of success on the constant growth of the GDP while at the same time, the environment is one of those goods that cannot be adequately safeguarded or promoted by market forces which also illustrates best all the shortcomings of the current international climate change regime. The *Paris Agreement* is not addressing this paradigm shift but rather is trying to fit the new, fundamentally different reality of today's world into the existing international system. The Agreement attempts to sustain the status quo, but the world is evolving too rapidly to do so. The challenges humanity faces today are no longer a result of a mere lack of political will or concern for the environment. The current paradigm shift, which is epitomized in the concept of *ecological conversion*, has fundamentally changed how we perceive the natural world and interact with the ecosystem.

To conclude, it is interesting that Pope Francis, with great authoritative certainty, puts his trust in the legal authority and does not abandon his enthusiasm for international law as a theoretical method for resolving international legal matters. This is what the international community ought to learn from *Laudato Si'*. Even when the same international legal regime shows much hostility and opposition to many values that some people of faith – including the Catholic Church – hold dear, the Roman Pontiff continues to believe in the authoritative directive of the law and the international community toward the common good. Nonetheless, the question remains: Does the international community, as we know it today, deserve that confidence?

Bibliography

- Acton Institute (2007). *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition: Jewish, Catholic, and Protestant Wisdom on the Environment*. Washington: Acton Institute.
- Barnett, Jon; Adger, W. Neil (2007). Climate Change, Human Security and Violent Conflict. *Political Geography*, 26(6), 639–655.
- Bodle, Ralph; Donat, Lena; Duwe, Matthias (2016). The Paris Agreement: Analysis, Assessment and Outlook. *Carbon & Climate Law Review*, 10(1), 5–22. Retrieved May 18, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/43860128>
- Bressan, Luca (2013). Custodire il creato, rinnovare le pratiche. Prospettive per una pastorale del creato. In: Ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro della CEI - Servizio nazionale per il progetto culturale della CEI (ed.), *Custodire il Creato. Teologia, etica e pastorale* (pp. 163-173). Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Buonomo, Vincenzo (2010). *Il diritto della Comunità internazionale. Principi e regole per la governance globale*. Città del Vaticano: Lateran University Press.
- Czerny, Michael; Hagenkord, Bernd; Spadaro, Antonio (2016). Custodire l'intera creazione. Un servizio del Vescovo di Roma. *La Civiltà Cattolica*, 2, 537-551.
- Dalla Torre, Giuseppe (2018). *Lezioni di Diritto canonico*. Torino: Collana Lumsa Collana di Scienze Giuridiche e Sociali.
- Edwards, Denis (2016). »Sublime Communion«: The Theology of the Natural World in *Laudato Si'*. *Theological Studies*, 77(2), 377-391.

- Erskine, Toni (2008). Locating Responsibility: The Problem of Moral Agency in International Relations. In: Christian Reus-Smit and Duncan Snidal (eds.), *The Oxford Handbook of International Relations* (pp. 699–707). Oxford: Oxford University Press.
- Falkner, Robert; Buzan, Barry (2019). The Emergence of Environmental Stewardship as a Primary Institution of Global International Society. *European Journal of International Relations*, 25(1), 131–155.
- Ferrara, Pasquale (2019). Sustainable International Relations. Pope Francis' Encyclical Laudato Si' and the Planetary Implications of »Integral Ecology.« *Religions*, 10(8), 466, 1-20. Retrieved April 20, 2021, from <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/8/466>
- Fantappiè, Carlo (2011). *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*. Bologna: Il Mulino.
- Lehmen, Alessandra (2015). The Case for the Creation of an International Environmental Court: Non-State Actors and International Environmental Dispute Resolution. *Colorado Natural Resources, Energy, and Environmental Law Review*, 26, 179-217.
- Light, Sarah E.; Orts, Eric W. (2015). Parallels in Public and Private Environmental Governance. *Michigan Journal of Environmental & Administrative Law*, 5(1), 1-72.
- Pope Benedict XVI (2007). *Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See*. Retrieved May 18, 2021, from https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20070108_diplomatic-corps.html
- Pope Francis (2015). *Praise Be to You. Laudato Si': On Care for Our Common Home*. San Francisco: Ignatius Press.
- Rao, Pemmaraju Sreenivasa (2011). The Concept of 'International Community' in International Law and the Developing Countries. In: Ulrich Fastenrath, Rudolf Geiger, Daniel Erasmus Khan, Andreas Paulus, Sabine von Schorlemer and Christoph Vedder (eds.), *From Bilateralism to Community Interest: Essays in Honour of Bruno Simma* (pp. 327-338). Oxford: Oxford University Press.
- Silecchia, Lucia A. (2016). »Social Love« as a Vision for Environmental Law: Laudato Si' and the Rule of Law. *Liberty University Law Review*, 10(3), 370-398.
- Silecchia, Lucia A. (2017). Conflicts and Laudato Si': Ten Principles for Environmental Dispute Resolution. *Florida State University Journal of Land Use and Environmental Law*, 33(1), 61-86.
- Tedeschi, Mario (ed.) (1993). *Il problema del diritto naturale nell'esperienza giuridica della Chiesa: Atti del Convegno internazionale, 15-16-17 ottobre, 1990*. Rubbettino: Napoli.
- United Nations (1972). *Stockholm Declaration*. Retrieved May 5, 2021, from <https://stockholmdeclaration.org/about/> United Nations (2015).
- United Nations (2015). *Paris Agreement*. Retrieved May 5, 2021, from https://unfccc.int/sites/default/files/english_paris_agreement.pdf

Vernon, I. Tava (2012). The Role of Non-Governmental Organisations, Peoples and Courts in Implementing International Environmental Laws. In: Shawkat Alam, Jahid Hossain Bhuiyan, Tareq M.R. Chowdhury, Erika Techera (eds.), *Routledge Handbook of International Environmental Law* (pp. 123-136). Abingdon: Routledge.



Ivana Marić
Sveučilište u Zagrebu
imaric8@net.efzg.hr

Jelena Kovač
Sveučilište u Zagrebu
j.kovac@efzg.hr

Suradnja ekonomije i vjere – alternativni oblici poslovanja

Sažetak

Na prvi pogled čini se da su ekonomija i vjera nespojivi, suprotstavljeni pojmovi, da se isključuju i da ih je teško povezati u jedinstvenu i logičnu cjelinu. Međutim, samo naizgled je tako jer su ti pojmovi duboko povezani – u svojoj suštini sadrže ključne životne pojmove: čovjek, rad, svrha, vjera i Bog. Današnja ekonomija stavlja u središte tržište i potrošača, usmjerena je stvaranju profita i ekonomskih vrijednosti, temeljena na principu konkurencije, umrežavanja i tržišta. Glavni subjekt ekonomije je poduzeće, a okvir predstavlja tržište, nacionalna ekonomija i država te regulativa nadređenih tijela (nacionalnih, regionalnih, europskih itd). Vjera, s druge strane, stavlja u središte suodnos Boga i čovjeka. U njemu čovjek postaje cjelovit i svrhovit, zadobivajući u tom međudjelotvornom dijalogu uzvišeno dostojanstvo. Vjera je jednostavno povjerenje da će Bog održati svoju riječ, odnosno potvrditi svoje obećanje. U ovom radu pokušali smo pokazati da je moguće povezati pojmove ekonomije i vjere postojanjem novih, odnosno alternativnih, oblika ekonomije poput poduzeća Ekonomije zajedništva i projekta Franjine ekonomije. Ovo su vrlo zanimljivi primjeri stvarnih ekonomskih pojava koji nose određenu autentičnost i novinu te pokazuju da se može poslovati drugačije. Cilj ovog rada je ukazati na interes stručnjaka, kako teoretičara tako i ljudi iz prakse/poduzetnika, za drugačiju novu ekonomiju koja odgovara ovom izazovnom vremenu brojnih promjena, a to je ekonomija zajedništva koja stvara nove ljude i drugačije odnose. U više od 800 poduzeća Ekonomije zajedništva diljem svijeta događaju se promjene uslijed kojih se ekonomija i vjera prožimaju, pretvarajući te organizacije u svjetionike nade, ljubavi, povjerenja i kulture dijaloga. Nadogradnja je te ideje projekt Franjine ekonomije, nastao na inicijativu pape Franje, čiji su akteri mladi ljudi iz cijelog svijeta, potaknuti na djelovanje Papinim isticanjem da želi drukčiju ekonomiju, onu koja donosi život, a ne smrt. Susret koji se trebao dogoditi u Asizu povezao je tisuće mladih koji su stvorili globalni pokret, povezujući se pomoću brojnih online-susreta i webinarara, kreirajući tako jedinstvenu digitalnu platformu kojom žele postpandemijski svijet učiniti boljim i sretnijim mjestom za život.

Ključne riječi: ekonomija, vjera, održivost, Franjina ekonomija

Uvod

Današnja je ekonomija globalna, digitalna, umrežena i usmjerena znanju i inovacijama. Postoji snažna potreba da današnja ekonomija bude drugačija, solidarna, društveno osjetljiva i bitno drugačija od postojeće koja je zapala u krizu. Tome u prilog idu promjene koje se događaju svakodnevno na svim postojećim područjima, a vidljive su kao posljedice krize COVID-19, ali i novih poslovnih perspektiva, kroz promjene na radnom mjestu, u obrazovanju, zdravstvu, našim životnim navikama i stavovima. Sve to zajednički mijenja našu stvarnost – realitet poslovanja i života, ali i očekivanja od tehnologije, države i organizacija, što nam u budućnosti donosi neočekivane i dramatične pomake prema virtualnom svijetu i transhumanizmu. Dok razvoj informacijske tehnologije ruši klasične barijere i zadire u sva područja života i rada, ne smijemo zaboraviti procese preobrazbe društva te propitivanje novih globalnih društvenih vrednota, koji se odražavaju na zdravlje ljudi, zajednice i planeta. Upravo stoga siromašne, mlade, ranjive skupine – žene, migrante, nezaposlene – treba postaviti u fokus zaštite, dajući tako suvremenoj ekonomiji ljudsko lice. Održivost zajednica, obitelji i nacionalnih ekonomija upravo zato treba počivati na kulturi dijaloga i suradnje, povjerenju, otvorenosti, solidarnosti i preispitivanju postojećih načina poslovanja.

Ekonomija može i treba biti etička i uključiva, uvažavati i poštovati zaposlenike, ali i njihov rad, te uključivati siromašne. Ona treba omogućiti suradnju različitim organizacijama i sektorima te izgrađivati kulturu povjerenja i uvažavanja, osiguravajući razvoj svih zaposlenih, same organizacije i čitavog društva. Danas se propituju postojeći načini vođenja organizacija te traže alternativna ekonomska rješenja koja zagovaraju održivost, uključenost, dijalog, solidarnost, ekološku osviještenost i etičnost, kako u razvoju i upravljanju lokalnim zajednicama tako i u organizacijama koje oblikuju nove načine djelovanja u digitalnoj ekonomiji.

Odgovore na krizu u postojećoj ekonomiji nije jednostavno dati jer ona zahtjeva korjenite promjene u našem djelovanju, vrijednostima, mentalitetu. Ipak, jednu takvu alternativu daje model Ekonomije zajedništva o kojem pišu Bruni i Zamagni (2004). Nastala u okviru Pokreta fokolara 1991. godine, Ekonomija zajedništva daje bitno drugačiji pogled na poduzeća i ekonomiju.

»Poduzeća Ekonomije zajedništva nisu neprofitne organizacije, već se poslovna dobit objedinjuje i koristi za tri precizna cilja: prvo, za financiranje razvoja samog poslovanja; drugo, širiti kulturu zajedništva putem tiska, konferencija i raznih infrastruktura; i treće, pomoći ljudima u potrebi, počevši od onih koji su u kontaktu sa zajednicama fokolara, prema načelu supsidijarnosti.« (Bruni i Zamagni, 2004)

Više o teorijskom okviru i fenomenu poduzeća Ekonomije zajedništva daje Bruni (2013), vrlo detaljno i slikovito predstavljajući osnove Ekonomije zajedništva. Također, u svojoj knjizi *Ekonomije zajedništva: novi pojmovi u ekonomiji* pojašnjava u čemu je novost i originalnost EZ-a. Nadalje, u pojašnjenju teorijskih osnova ovog alternativnog modela Marić (2015) govori o poduzetnicima Ekonomije zajedništva kao stvarnim nositeljima socijalnih inovacija te onima koji pokreću socijalne pothvate i donose pozitivne promjene u društvu.

Neke od postojećih problema potrebno je istaknuti da bi se pokušali riješiti pomoću aktualnih tema: kriznog menadžmenta, socijalnog poduzetništva, socijalnih inovacija, ali i novih alternativnih modela poslovanja. Krizni menadžment propituje postojeće izazove i dinamičnost okruženja (pandemija i potresi u Hrvatskoj) te pronalazi nove učinkovite načine sagledavanja ekonomije. Potreba za autentičnim vodstvom – ekonomijom s ljudskim licem – traži uključenost i suradnju socijalnih poduzetnika pri rješavanju društvenih problema. Važnost socijalnih poduzetnika i socijalnih inovacija danas, kao i pronalazak rješenja koja obogaćuju

društvo suradnjom sektora i izgradnjom nove kulture, važne su smjernice razvoja organizacija koje uče.

1. Ekonomija i vjera (presjek)

Ponekad se čini da suvremeni čovjek, u brzini svakodnevice i utrci s vremenom, prilagođava riječi i pojmove do te mjere da se sve češće gubi njihov izvorni smisao. Tako su danas riječi »ekonomija« i »vjera« posvuda. Moguće ih je pronaći u gotovo svim područjima čovjekova života, a to ne bi bilo sporno da njihov smisao nije izobličen. Promijenjeni su mnogi odnosi, ali i redefinirani brojni ključni životni pojmovi: rad, obitelj, poslovna organizacija, ekonomija i vjera, koji danas poprimaju drugačije oblike i nova značenja. Tako su nekad duboko povezani pojmovi danas razdvojeni, te često razmatrani kao oprečni. Za njihovo bolje razumijevanje i ponovno otkrivanje njihove duboke povezanosti, potrebno se stoga vratiti na izvore – na definicije i tumačenja.

1.1. Definiranje ekonomije

Mnogi su se složili s Alfredom Marshallom (1890), vodećim engleskim ekonomistom iz 19. stoljeća, da je ekonomija »proučavanje čovječanstva u uobičajenom životnom poslu – što ispituje onaj dio individualnog i društvenog djelovanja koji je najtješnje povezan s postignućem i korištenjem materijalnih preduvjeta za dobrobit«, zanemarujući činjenicu da sociolozi, psiholozi i antropolozi često proučavaju potpuno iste fenomene. U 20. je stoljeću engleski ekonomist Lionel Robbins (1984, 16) definirao ekonomiju kao »znanost koja proučava ljudsko ponašanje kao odnos između (danih) ciljeva i oskudnih sredstava koja imaju alternativne namjene«, a jedna od zanimljivih definicija pojma ekonomija pripisuje se ekonomistu rođenom u Kanadi, Jacobu Vineru (1931, 27) koji kaže da je »ekonomija ono što ekonomisti rade«.

Koliko je god izazovno definirati ekonomiju, posebno u kontekstu stalno promjenjive okoline, nije teško naznačiti pitanja koja se tiču ekonomista. Između ostalog, ekonomisti nastoje analizirati sile koje određuju cijene – ne samo cijene dobara i usluga nego i cijene resursa koji se koriste za njihovu proizvodnju. Nadalje, to uključuje otkrivanje dvaju ključnih elementa – onoga što upravlja načinom na koji se ljudski rad, strojevi i zemljište kombiniraju u proizvodnji te kako se kupci i prodavači okupljaju na funkcionalnom tržištu.

Zaključno, moglo bi se reći da je gotovo u strogom fokusu ekonomije upravo čovjek i njegov rad te ponašanje na tržištu. I to zaista jest tako. No, ta se usredotočenost zadržava tek na onome što je oku vidljivo, tj. na čovjekovoj površini. Takva ekonomija – kako papa Franjo kaže – ubija (Galeazzi i Tornielli, 2015).

1.2. Definiranje vjere

U pokušaju definiranja vjere čini se prikladnim započeti rečenicom biskupa Barrona (2011), kojom navodi komentar protestantskog teologa Paula Tillicha da je »vjera najneshvaćenija riječ u religioznom rječniku te dodaje da je vjera predanje i koraćanje u nepoznato, no predanje s one strane razuma«.

Nadalje, John Henry Newman svoju definiciju vjere crpi iz riječi svetog Pavla, koji vjeru definira na sljedeći način: »Vjera je već neko poimanje onoga čemu se nadamo, osvjedočenje o zbiljnostima kojih ne vidimo (Heb 11, 1). Iz toga slijedi da je »vjera«, Newman kaže, »suština« ili shvaćanje »stvari kojima se pojedinac nada« (Newman 2012, 202). Vjera i razum, tvrdi Newman (2006), nisu suprotstavljeni kognitivni postupci, već slični intelektualni procesi koji djeluju na različitim osnovama. Također, on ističe da se vjera ne temelji na izravnim empirijskim dokazima niti na principima koje je intelekt sam shvatio, već na povjerenju ili sklonostima i raspoloživosti srca. Značajke vjere, kakvima ih prepoznaje Katekizam Katoličke crkve, su milost i ljudski čin. Kao milost, vjeru shvaćamo kao Božji dar, tj. vrhunaravnu od Boga ulivenu krepost (KKC, 2016). S druge strane, značajka vjere je i ljudski čin – pa Katekizam Katoličke crkve (2016) navodi da je nemoguće vjerovati bez milosti i unutarnje pomoći Duha Svetoga, a ipak nije ništa manje istinito da je vjera izvorno ljudski čin. Nadalje, ona se ne protivi slobodi niti čovjekovu razumu da čovjek povjeruje Bogu i prione uz istine koje je on objavio – »Da uzvjerujemo, treba nam Božja milost, koja predusreće i potpomaže, i unutarnja pomoć Duha Svetoga da srce pokrene i k Bogu ga obrati, da otvori oči duha i svima dadne ugodnost pristanka i vjerovanja istini« (KKC, 2016, br. 153).

U kršćanskom smislu, kako ističe papa Benedikt XVI., vjera nije primarno neki tajanstveni sustav znanja, nije plod mojeg razmišljanja koje držim grčevito u stisnutoj šaci, već egzistencijalni stav, temeljna odluka o usmjerenju života uz koji ide povjerenje u Boga (Gašpar i Kajtazi, 2014). Kršćanska vjera ima jasnu sliku o dostojanstvu čovjeka i iz njega izvodi određene principe, norme i vrijednosti koji omogućuju slobodan i pravedan društveni poredak (Küppers i Schallenberg, 2016).

Pregledom različitih definicija pojmova »ekonomija« i »vjera«, moguće je uvidjeti da su oba pojma usmjerena čovjekovoj dobrobiti i to ih povezuje. Upravo zbog toga što su vjernici, iako duboko svjesni svoje temeljne svrhe i poziva na dioništvo u vječnosti, ipak dio i ovoga svijeta – pozvani su ga izgrađivati i oblikovati – kako to opisuje evanđelist Matej: »biti sol zemlje i svjetlost svijeta« (Mt 5, 13; Mt 5, 14a).

U konačnici, kada ekonomiju želimo promatrati kroz prizmu vjere, potaknuti razmišljanjima spomenutih teoretičara, teologa, svetaca i papa o tome što ekonomija i vjera jesu i što u sebi sadrže, možemo zaključiti da samo ekonomija temeljena na vjeri, koja će sagledavati čovjeka kao cjelovito stvorenje, može tom istom čovjeku ponuditi posao u skladu s njegovim dostojanstvom prožetim evanđeoskom porukom.

2. Drugačija ekonomija – ekonomija za novo tisućljeće

Živimo danas u vremenu »digitalne krizne ekonomije« – »novog normalnog« kada teorijski modeli virtualne organizacije postaju stvarnost, a rad od kuće naša svakodnevnica. Poznavanje i posjedovanje digitalnih kompetencija nužno je za rad. Nova tehnologija nas uvjetuje, neophodna je, baš kao i nova virtualna kultura, pa svaka današnja organizacija postaje virtualna i tehnološki definirana, a zaposlenici virtualno određeni i umreženi. Znanje i tehnologija postaju ključni organizacijski resursi, a ekonomija se mijenja usvajanjem inovacija u poslovne procese, kreirajući nove poslovne odnose, proizvode i usluge bitno drugačije od onih prije 2020. godine.

Postojeće paradigme poslovanja trebaju promjenu; ekonomija se treba redefinirati zadobivanjem ljudskoga lica; ne samo biti profitno usmjerena, već primarno društveno određena jer se pokazalo, uslijed COVID-19 krize, da nedostatak socijalnih odnosa, strah i

neizvjesnost stvaraju anksioznost, depresiju i nesigurnost, primarno među mladima, ali i u svim ostalim društvenim kategorijama. Socijalno poduzetništvo, u kojem se društveni i ekonomski ciljevi izmjenjuju i nadopunjuju, važno je za zdravo društvo, posebno kada su zbog kriza poljuljani temelji povjerenja u postojeće strukture i institucije vlasti te se traže novi načini rješavanja postojećih problema.

2.1. Ekonomija zajedništva

Ekonomija zajedništva¹ je ekonomska i duhovna stvarnost oblikovana u poduzećima da bi se umanjilo siromaštvo, promicala solidarnost i društvena angažiranost te uspostavili novi radni i društveni odnosi unutar poduzeća. Prvotno nastala u poduzećima, kasnije je dobila svoje znanstvene i teorijske odrednice. Ideja poduzeća Ekonomije zajedništva jedinstvena je socijalna inovacija koja živi diljem svijeta više od trideset godina. EZ je više od socijalnog poduzetništva, društvenog fenomena koji jest konkretna gospodarska praksa, te stavlja u središte čovjeka unutar poduzeća i zajednice povezujući zaposlenike pomoću vrijednosti zajedništva i dostojanstva, kulture dijaloga i kulture odnosa.

Sušтина i izazov EZ-a je, prema Bruniju i Zamagniju (2004a, 5) »kako na teorijskoj tako i na praktičnoj razini, pokazati da je moguće pronaći mjesto za ljubav unutar ekonomske domene«. Danas u gotovo 200 država svijeta postoji oko 800 poduzeća koja rade u okviru međunarodne mreže poduzeća EZ-a, šireći ideale Pokreta fokolara te stvarajući nove vrijednosti i novu ekonomiju. »Ekonomija zajedništva je ekonomski projekt koji sada uključuje stotine poduzeća, ali je također mnogo više od toga, ona sadrži elemente humanizma« (Bruni i Zamagni, 2004b, 126).

Projekt EZ-a započeo je rad 1991. godine u Brazilu unutar Pokreta fokolara, inicijativom utemeljiteljice Chiare Lubich. »Siromašni smo, ali nas je mnogo«, bio je slogan koji je Chiara izrekla u Brazilu, potresena siromaštvom i nejednakostima u Sao Paulu. Inicirala je ideju pokretanja poduzeća EZ-a, koja je izrasla u značajan globalni socijalno-ekonomski projekt koji zagovara kulturu solidarnosti, besplatnosti, dijeljenja i davanja nade cijelom čovječanstvu.

2.2. Franjina ekonomija

Franjina ekonomija proizašla je iz poticaja pape Franje da mladi diljem svijeta trebaju promijeniti postojeću ekonomiju. Naime, za razliku od kapitalističke toksičnosti, koja pod krinkom brige za čovjeka tog istog čovjeka koristi kao još jedno od sredstava za postizanje vrtoglavih profita i uvijek većih stopa rasta, postoji alternativa suvremenom poslovanju – drugačija ekonomija – Franjina ekonomija.

Iznikla iz ideje i još uvijek snažno prisutne duhovnosti Siromaška iz Asiza, Franjina ekonomija nudi novi, svježi pogled na ekonomiju današnjeg vremena. Upravo kao što je ponizni sv. Franjo svojim radikalnim življenjem evanđelja pozivao moćnike svoga vremena na promjenu i susret s čovjekom iz ljubavi prema Stvoritelju, papa Franjo poziva na humanizaciju postojeće ekonomije.

¹ Dalje u tekstu se navodi skraćenica EZ.

Stoga Papa Franjo predlaže projekt *Franjina ekonomija* – međunarodni događaj, ujedno i poziv mladim ekonomistima, poduzetnicima i pokretačima pozitivnih društvenih promjena, u svrhu davanja doprinosa razvoju nove ekonomije u čijem je središtu cjeloviti čovjek i njegova duhovna i materijalna dobrobit. Da bi se naglasila povezanost ovog projekta sa svetim Franjom, događaj je prvotno trebao biti održan u Asizu. No, s obzirom na novonastale okolnosti uzrokovane pandemijom COVID-19, projekt se preselio u virtualni prostor. Tijekom pripreme mladi su imali priliku odabrati područje, tj. kako projekt to popularno naziva »selo«,² koje najbolje opisuje dio ekonomije u skladu s njihovim obrazovanjem, iskustvom i područjem interesa. Svako pojedino područje, u manjoj ili većoj mjeri, dio je, tj. aspekt čovjekova života i stoga važan čimbenik razvoja nove ekonomije. Također, sa svakim su »selom« povezani i specifični pojmovi ključni za njegovo unaprjeđenje, kako je prikazano u Tablici 1. u nastavku.

Tablica 1. Područja Franjine ekonomije

Naziv »sela«	Povezani pojmovi unutar »sela«
Menadžment i darivanje	opće dobro poslovanja
	međudnosi
	održivo poslovanje
	vodstvo
Financije i čovječanstvo	etika u financijama
	održive i uključive financije
	služenje čovjeku
Posao i briga	inovacije
	održivost
	nove vještine
	demografija
	balans između života i posla
Poljoprivreda i pravednost	tehnologija
	klimatske promjene
	prehrana
	ruralna područja
	lokalna ekonomija
Energija i siromaštvo	bioraznolikost
	energetska tranzicija
	obnovljivi izvori energije
	dijeljenje energije
	inovacije u energetske sektoru
Poslovanje i mir	industrijska revolucija
	konflikti
	pravda
Žene za ekonomiju	pritisak na potrošače
	žene u poduzetništvu
	briga
	uključivost
CO₂ nejednakost	jednakost
	globalna nejednakost
	deprivacija
	budućnost
	prilike
Poziv i profit	socijalna isključivost
	distribucija
	ljudi
	poslovanje sa svrhom
	siguran radni prostor
	ravnopravnost spolova
	opće dobro

² Razlog upotrebe ovog naziva ukorijenjen je u povijesnom značaju sela kao mjesta ispreplitanja kultura i pojedinaca koji razmjennom svojih iskustava mogu zajedno djelovati i iznjedrati najbolje rješenje.

	ciljevi održivog razvoja
Posao u tranziciji	hibridna poduzeća
	poduzetništvo
	inovacije
	kreativnost
	upravljanje
Život i životni stil	obrazovanje
	okoliš
	potrošnja
	odgovorna proizvodnja
Politike i sreća	paradoks sreće
	kvalitetan život
	mjere društvenog blagostanja
	obitelj
	zajednica

Izvor: izrada autora prema <https://franjinakonominija.hr/>

Angažiranost mladih na projektu, nakon glavnog virtualnog susreta, nastavila se radom u lokalnim zajednicama te počiva na ključnim aktivnostima: a) susreti, b) webinarima i c) molitva.

a) Susreti omogućuju bolje upoznavanje svih uključenih te održavanje entuzijazma i motivacije za nastavak sudjelovanja u izgradnji nove ekonomije.

b) Webinarima je mladima omogućeno čuti uspješna iskustva predavača iz različitih područja ekonomije, pri čemu također imaju priliku postavljati pitanja i dati vlastite prijedloge, što ih dodatno obogaćuje novim znanjem i vještinama iz različitih dijelova ekonomije.

c) Poveznica i nevidljiva predispozicija uspjeha cijelog projekta je molitva. Da bi se naglasila važnost molitve kao nužnog dijela nove nadahnjujuće ekonomije, upravo njome započinje i završava svaki susret mladih sudionika projekta.

Franjina ekonomija zaživjela je brojnim inicijativama i suradnjama te djelovanjem različitih udruga i brojnih poduzeća na međunarodnoj razini, što potvrđuje važnost ovog projekta, ali i njegovu svijetlu budućnost.

3. Diskusija

Tema ekonomije i vjere otvara brojna pitanja i mogućnosti za dijalog. Područje privatnog i javnog djelovanja i življenja može i ne mora biti isprepletano. Navedeni pojmovi ne isključuju jedan drugog. Mogu se nadopunjavati. Iako je ekonomija opća kategorija, okrenuta tržištu i stvaranju ekonomskih vrijednosti, vjera je osobna stvar pojedinca usmjerena na duhovne vrednote, ali i mnogo više od toga. Vjera traga za uspostavljanjem prisnog odnosa s Bogom, ali i zdravog i smislenog odnosa sa samim sobom i ljudima oko sebe, daje odgovore na egzistencijalna pitanja, ali i smjernice za svrhovit rad i odnose u zajednici. Ekonomija s druge strane uređuje odnose unutar i izvan poduzeća te objašnjava mikro i makro odnose, ekonomska kretanja lokalnog, ali i nacionalnog te globalnog gospodarstva.

Postavlja se pitanje može li i treba li nova ekonomija biti drugačija od postojeće i koje su to dimenzije koje je određuju. Nove organizacije koje će definirati ekonomiju budućnosti svakako trebaju biti snažno društveno usmjerene. Moglo bi se reći da nova socijalna ekonomija koja može uspješno pomiriti ekonomske i društvene ciljeve treba poticati socijalno poduzetništvo i

socijalne poduzetnike. Nova će ekonomija biti globalno i tehnološki uvjetovana, ali istovremeno autentična i solidarna te usmjerena ostvarivanju pravednijeg društva koje se brine o siromašnima i mladima.

Socijalne inovacije te razvijanje i jačanje društvenog kapitala u organizacijama budućnosti i lokalnim zajednicama trebali bi donijeti sustavan i cjelovit pristup poslovnom djelovanju koji podrazumijeva svrhu i smisao rada i organizacija tako da poprime obilježja duhovne organizacije, a poduzetnici razvijaju duhovnu inteligenciju. Naime, Belak (2014) govori o duhovnoj inteligenciji kao najvišoj inteligenciji koja nadilazi racionalnu i emocionalnu, cjelovita je i govori o smislu.

Nova globalna ekonomija, nakon ove COVID-19 krize, svakako će biti promijenjena, bitno drugačija i nova. Nacionalne države, ali i poslovne organizacije, ljudima trebaju vratiti nadu i smisao, povjerenje u ljude, organizacijske vrednote i misiju, osiguravajući pritom izgradnju kulture temeljene na novim vrednotama: digitalnim kompetencijama i socijalnim vještima koje će biti nužne u budućnosti. Globalno promišljanje menadžera i duhovna inteligencija, tolerancija na stres, kao i društvena osjetljivost te empatija također će biti neophodne za uspješno poslovno preživljavanje.

Mnoga pitanja pred nama ostaju neodgovorena, brojni izazovi čekaju rješenja. Jedno je sigurno: živimo u uzbudljivim i izazovnim vremenima transformacije društva u kojima se zahtjeva radikalna promjena, ne samo pojedinca već i organizacija te čitavog društva, usmjeravanjem prema potrazi za smislom rada i svog života, očuvanju planeta, razvijanju lokalnih zajednica u smjeru zajedništva, dijaloga i suradnje.

Sljedeća Tablica 2. prikazuje mogućnosti i prilike pomoću kojih sadašnja ekonomija može dobiti novi oblik i transformirati se u ekonomiju budućnosti. Ekonomija budućnosti bit će: digitalna, solidarna, usmjerena na čovjeka, virtualna, poticajna za raznovrsnost, usmjerena na društvene vrijednosti i tehnološki određena.

Tablica 2. Suvremena i ekonomija budućnosti

Suvremena ekonomija	Ekonomija budućnosti
Globalna	Transformirana i tehnološki određena
Digitalna /tehnološki uvjetovana	Digitalna/ stavlja čovjeka prije tehnologije
Nepravedna, iskorištava pravdu i pojedinca	Solidarna, uključiva i održiva
Usmjerena profitu i interesima profita	Usmjerena čovjeku, interesima lokalne zajednice i kvalitetnim odnosima
Temeljena na informacijama i znanju	Temeljena na mudrosti, očuvanju prirodnih resursa i kvaliteti
Virtualna organizacija, umrežena globalna	Virtualna, usmjerena suradnji i dobru lokalne zajednice
Inovacije i kreativnost u interesu profita	Okrenuta inovacijama, stalnom razvoju i rastu pojedinca, organizacije i čitavog društva
Temeljena na interesima pojedinaca i interesnih skupina	Temeljena na vrednotama Evandjelja
Potiče konkurentnost, sebičnost i materijalizam među pojedincima	Razvija kreativnost i talente pojedinaca, temelji se na suradnji i duhovnim vrijednostima
Traži unificiranost, jedinstvenu ekonomiju, ne dopušta različitosti	Potiče raznovrsnost i uvažava posebnosti i jedinstvenog pojedinih zajednica i naroda u razvoju

Svakako se možemo složiti da se vjera i ekonomija nadopunjuju, isprepliću i prožimaju, kao što čovjekov rad i njegov smisao i svrha čine jedno. Zato činjenica da ima mjesta za Boga u

ekonomiji stoji i otvara brojne mogućnosti za naša buduća djelovanja. Štoviše, možemo se složiti sa sljedećim: »biznis je odlično mjesto da se Boga proslavlja, Bog želi da ga uključimo u svoje radne zadatke, Duh Sveti želi biti nadahnuće našim novim idejama i projektima« (IKA, 2020). Svaka organizacija i radno mjesto nose odgovornost, dostojanstvo i ljepotu; bio to posao majke koja kuha za obitelj ili čuva svoju djecu, novinara koji savjesno i objektivno izvještava, vatrogasca koji svojem poslu pristupa odgovorno, učiteljice u razredu ili medicinske sestre u bolnici, kirurga u operacijskoj sali, čistačice u tvornici, menadžera ili pak volonterke u pučkoj kuhinji, on postaje sredstvo kojim zaposlenici daju životno svjedočanstvo, nastojeći svakodnevno autentično živjeti svoju vjeru. To pokazuje da je moguće stvarno povezati ekonomiju i vjeru, rad i svrhu posvuda u svakodnevicu: na radnom mjestu, u školi, kod kuće, u bolnici i svakoj organizaciji.

Zaključak

Do krize COVID-19 činilo se da je postojeća ekonomska paradigma održiva, a sada se vidi da ekonomija treba transformaciju. Nova ekonomija mora biti drugačije oblikovana. Trebamo ekonomiju koja je solidarna, stvarna, održiva i uključiva, okrenuta prema čovjeku i njegovom dobru, ekonomiju koja je pravedna i usmjerena prema vrijednostima. Ekonomija, posao i vjera su povezani, nisu razdvojeni i suprotstavljeni. Iako je i to ponekad slučaj, ne mora tako biti.

Postoji snažna potreba da nova ekonomija bude drugačija, da nijedan čovjek, zajednica i narod ne budu isključeni i zaboravljeni. Održivost zajednica, obitelji i nacionalnih ekonomija treba počivati na suradnji, povjerenju, otvorenosti, solidarnosti i preispitivanju novih načina poslovanja. Ekonomija može i treba biti etička i uključiva, uvažavati i poštovati radnika i njegov rad, uključivati siromašne. Ona treba osigurati suradnju različitim organizacijama i sektorima te izgrađivati kulturu povjerenja, dijaloga i razvoja svih zaposlenih.

Franjina ekonomija, Ekonomija zajedništva te različiti drugi oblici socijalnog poduzetništva, brojne zadruge i udruge, ali i ostali alternativni oblici koji u središte stavljaju čovjeka, vraćaju dostojanstvo i smisao zaposlenicima stvarajući zdravo radno okruženje te zdravu i sretnu zajednicu. Potrebni su drugačiji oblici poslovanja u ekonomiji, poput poduzeća Ekonomije zajedništva, koji čine inkubatore novih ideja, sjeme novih ljudi i novih poduzeća. Takvih poslovnih organizacija u svijetu postoji nekoliko stotina i dobri su primjeri socijalnih inovacija, gdje u poduzećima vlada ljubav i povjerenje umjesto straha i nadmetanja, izgrađuju se zdravi međuljudski odnosi, ali profesionalizam i predani rad nisu isključeni, već omogućuju razvoj i napredak svih zaposlenika, ali i unapređenje poslovnih procesa, proizvoda i usluga te konačno čitave zajednice. Nadalje, pokret Franjine ekonomije mlada je inicijativa koja je započela 2021. godine na poticaj pape Franje koji je pozvao mlade ljude diljem svijeta da se pomoću različitih projekata uključe u izgradnju novog svijeta slijedeći karizmu sv. Franje. Ta je ideja povezala mlade, globalno oblikujući brojne aktivnosti vezane za različite teme: politiku, poljoprivredu, energiju, poslovanje, sreću itd. Održani su brojni sastanci i provedene stotine projekata kojima su mladi ljudi, studenti i profesionalci diljem svijeta, pokazali dobru volju, znanje i inicijativu za razvijanje suradnje i preobražavanje društva te oblikovanje boljeg i pravednijeg svijeta pomoću konkretnih poslovnih aktivnosti.

Poslovne organizacije vođene menadžerima i vlasnicima istovremeno traže drugačija rješenja pomoću suradnje različitih sektora te usklađivanja ekonomskih i društvenih ciljeva, ne isključujući potrebu stvaranja profita, ali uz društveno odgovorno poslovanje. Suvremene bi organizacije trebale istovremeno razvijati kvalitetne međuljudske odnose i novu uključivu,

solidarnu i odgovornu globalnu perspektivu poslovanja te društvene vještine, empatiju, samosvijest i duhovnu inteligenciju svojih zaposlenika, ali i menadžera. Tako ekonomija budućnosti neće biti »ekonomija koja ubija«, već će pokazati da je moguće povezati ekonomiju i vjeru pomoću mladih jer – riječima Jorgea Marija Bergoglia – »Bog je mlad«.

Literatura

- Barron, Robert (2011). *What Faith Is and What It Isn't*. URL: <https://www.wordonfire.org/resources/article/what-faith-is-and-what-it-isnt/425/> (7. 11. 2022.)
- Baturina, Danijel; Babić, Zdenko (2021). *Socijalna ekonomija i socijalno poduzetništvo*. Zagreb: Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Belak, Vinko (2014). *Menadžment u teoriji i praksi*. Zagreb: Belak excellens.
- Biblija* (2020). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bruni, Luigino; Zamagni, Stefano (2004a). *Economia civile: efficienza, equità, felicità pubblica*. Bologna: Il Mulino.
- Bruni, Luigino; Zamagni, Stefano (2004b). The 'Economy of Communion': Inspirations and Achievements. *Finance & Bien Commun*, 3(20), 91–97.
- Daft, Richard (2022). *Management 14th Edition*. Vanderbilt University: Cengage Learning, Inc.
- Earnest, David; Tracey, Gerard (2006). *John Henry Newman: Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*. Oxford: Oxford University Press.
- Galeazzi, Giacomo; Tornielli, Andrea (2015). *Papa Franjo – Ova ekonomija ubija*. Split: Verbum.
- Gašpar, Veronika Nela; Kajtazi, Martin (2014). Benedikt XVI. o vjeri, razumu i smislu kršćanskog života. *Riječki teološki časopis*, 22(2), 463–490.
- Hrvatska biskupska konferencija (1994). *KKC. Katekizam Katoličke Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- IKA (2020). *Dr. Ivana Marić na korizmenoj tribini: Kada poduzetnici računaju na »nevidljivoga dioničara«*. URL: <https://ika.hkm.hr/novosti/dr-ivana-maric-na-korizmenoj-tribini-kada-poduzetnici-racunaju-na-nevidljivoga-dionicara/> (7. 11. 2022.)
- Küppers, Arnd; Schallenberg, Peter (2016). *Docat: Što činiti?* Split: Verbum.
- Marić, Ivana (2018). *Menadžment neprofitnih organizacija*. Zagreb: Ekonomski fakultet Zagreb.
- Marshall, Alfred (1890). *Principles of Economics*. London: Macmillan.
- Papa Franjo (2015). *Laudato si'*. *Enciklika o brizi za zajednički dom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Robbins, Lionel (1984). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*.
London and Basingstoke: THE MACMILLAN PRESS LIMITED.

Viner, Jacob (1931). Cost Curves and Supply Curves. *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 3, 23-46.



Arijana Akmadža
Hrvatsko katoličko sveučilište
aakmadza@unicath.hr

Petra Palić
Hrvatsko katoličko sveučilište
petra.palic@unicath.hr

Koncept i primjena kružne ekonomije – primjeri dobre prakse na razini sveučilišta

Sažetak

U posljednje vrijeme koncept kružne ekonomije dobiva sve više pozornosti. Razlog su toga sve nepovoljniji utjecaji na okoliš koji negativno utječu na kvalitetu zdravlja i života ljudi, što je posljedica linearnog tipa gospodarstva koji se veže za kontinuirano i bespovratno trošenje prirodnih resursa te masovnu proizvodnju i potrošnju. U svrhu eliminiranja negativnih posljedica linearne ekonomije, trenutni je cilj država članica Europske unije, ali i šire, prijeći na koncept kružne ekonomije koja, uz zaštitu okoliša i života stanovnika, omogućuje nastavak stvaranja profita, što je važno s obzirom na društvenu i potrošačku dinamiku. U ovom radu istražuju se koncepti kružne ekonomije, prednosti vezane za okoliš, društvo, ali i gospodarstvo te se iznose neke od mogućnosti kojima se takav koncept može ostvariti. Dana su i neka od ograničenja kružne ekonomije te je objašnjeno kako je primijeniti u odnosu na te ograničavajuće čimbenike. S obzirom na to da kružna ekonomija privlači sve veću pozornost članica Europske unije, u radu se iznose razni programi i nacrti EU i njezinih institucija koji za cilj imaju pametan, održiv i uključiv rast te je objašnjen pokazatelj kružne ekonomije, takozvana stopa cirkularnosti. Osim toga, rad se usredotočuje i na doprinos sveučilišta konceptu kružne ekonomije te se iznose glavne točke *Deklaracije iz Tailloresa* koja potiče sveučilišta na uključivanje održivosti i ekološke svijesti u vlastite aktivnosti i programe. Također, objašnjava se koncept *zelenih sveučilišta* koja teže održivosti, prikazuje se kako te koncepte provesti u praksi na primjerima najpoznatijih sveučilišta te su izdvojene jednostavne strategije i mogućnosti kojima svako sveučilište može primjenjivati koncepte kružne ekonomije i održivosti.

Ključne riječi: kružna ekonomija, održiv rast, obnovljivi resursi, stopa cirkularnosti

Uvod

Koncept kružne ekonomije sve više dobiva na značaju jer je prije svega dobro poznato kako se gospodarski rast i povećanje proizvodnje temelje na velikom korištenju ograničenih prirodnih resursa (Andabaka, 2018, 428). Nepovoljni utjecaji na okoliš sve su izraženiji, te se počinju primjećivati i negativni utjecaji na kvalitetu zdravlja i života ljudi. Međutim, velikim dijelom dominira linearna ekonomija koja je nanijela veliku štetu okolišu. Već je dobro poznato da je

proces industrijalizacije za cilj imao veliki ekonomski profit, no na štetu prirode zbog nedostatka znanja o posljedicama.

Osim nedostatka znanja o posljedicama, važan je i moderni koncept napretka, prema kojem je budućnost bolja od prošlosti zbog gomilanja bogatstva, znanja i iskustva, te se stanje konstantno poboljšava (Bonciu, 2014, 79). S obzirom na to da su ljudi dio te prirode, negativne posljedice osjetilo je i stanovništvo: »Industrijalizam u svim svojim aspektima – masovnoj proizvodnji, masovnoj potrošnji, transportnoj infrastrukturi – glavni je uzrok klimatskih promjena i njihovih vjerojatnih posljedica u smislu pogoršanja uvjeta života na zemlji« (Wagner, 2020, 162). No, rizici ovladavanja prirodom bili su prepoznati znatno ranije, čak i za vrijeme industrijske revolucije (Korhonen i dr., 2018, 37). Već 60-ih godina 20. stoljeća »prva je globalna kritika bila izvještaj Rimskog kluba pod nazivom *Granice rasta...* koji je ukazao na iscrpljivanje zemljinih resursa« (Wagner, 2020, 183). Naime, pokušalo se otkriti više tehnika ekstrakcije resursa te spriječiti njihov mogući nestanak u bliskoj budućnosti. Nakon sredine 1970-ih došlo je do pokušaja poboljšanja odnosa između ljudi i okoline, razvija se briga o javnom interesu i utjecaju raznih gospodarskih aktivnosti na zdravlje (Bonciu, 2014, 80). Pedesetak godina kasnije i dalje se pokušavaju pronaći načini očuvanja prirode i prirodnih resursa, no želja za profitom je veća. U suvremenom se ekonomskom okviru pravilo igre temelji na dobrobiti i uspjehu koji se mjeri na dobiti, a veća dobit znači više prodaje, što daje dinamiku gospodarstvu (Bonciu, 2014, 81).

No, jasno je da se nije moguće tih načela držati zauvijek, nastavljajući proizvoditi tim tempom i načinom. Postaje važno implementirati načine proizvodnje koji neće uzrokovati još negativnih posljedica na život stanovništva te one koji omogućavaju održivost. Stoga kružna ekonomija teži omogućiti uživanje benefita ne samo okolišu već i ekonomiji te cijelom društvu. Dakle, kružna ekonomija »stavlja naglasak na ideju da je potrebno što duže zadržati proizvode i njihove sastavne dijelove u proizvodnome ciklusu kako bi se smanjila potražnja za izvornim sirovinama te stvaranje otpada zbog njihovoga ponovnog korištenja ili oporabe« (Andabaka, 2018, 528–429). U skladu s tim, jedan od aspekata kružne ekonomije jest holistički pristup, što znači da se kružna ekonomija odnosi na sve aktivnosti u društvu. Bazično, sve počinje s dizajnom proizvoda, usluga i procesa koji moraju biti napravljeni tako da budu izdržljivi, popravljivi i nadogradivi jer je cilj omogućiti proizvodima duži životni ciklus. Također, kada proizvod više ne bude u funkciji, trebao bi biti dizajniran tako da može biti početna sirovina za druge industrije (Bonciu, 2014, 85). No, postavlja se pitanje kako će se takav pristup uklopiti u suvremene životne stilove. Kao što je rečeno, osim što je cilj kružne ekonomije zaštita okoliša te poboljšanje kvalitete proizvoda i života ljudi, također teži postizanju financijske uštede, povećanju broja radnih mjesta i ishođenju ostale ekonomske dobrobiti. Smatra se da se učinkovitom upotrebom resursa može uštedjeti, no pod uvjetom da troškovi recikliranja nisu veći od cijene samog dobivenog proizvoda.

Za razliku od tradicionalnog recikliranja, u procesu kružne ekonomije ističe se poslovno orijentirano kružno gospodarstvo, ponovna upotreba proizvoda, prerada materijala, korištenje solarne energije i energije vjetera te mnoge druge mogućnosti (Korhonen i dr., 2018, 38). Dakle, ponovna upotreba proizvoda i njegova prerada zahtijevaju manje energije i resursa, te su samim time ekonomičnije. Također, neki autori tvrde da uspješna kružna ekonomija doprinosi trima važnim kategorijama koje su spomenute na početku: okolišu, ekonomskom i društvenom boljitku (Korhonen i dr., 2018, 40). Upravo je zato kružna ekonomija ključna: jer se ne temelji na pukom recikliranju, u kojem mnogi ne vide veću svrhu od malog doprinosa za okoliš, već je njezin obol širi i konkretniji. Kao jedan od vrlo važnih doprinosa, autori ističu nove načine poslovanja i mogućnosti zapošljavanja, pogotovo u *zelenom marketingu*. Također se nadodaje da bi kružna ekonomija mogla biti i neki oblik međuorganizacijskog upravljanja okolišem, ako to bude ostvarivo (Korhonen i dr., 2018, 41).

Što se tiče primjenjivosti u društveno-ekonomskom kontekstu, neki od novih poslovnih koncepata bili bi *leasing* i iznajmljivanje usluge. Također, na popularnosti dobiva *sharing economy* ili ekonomija dijeljenja, što obuhvaća razne aspekte života: od organizacije putničkog smještaja (Korhonen i dr., 2018, 41) do korištenja javnog prijevoza ili kupovanja odjeće u *second-hand* trgovinama. Dijeliti se mogu i razni uređaji, stanovi i slično. No, pitanje je koliko je to moguće realizirati. Vrlo je teško individuama u zajednici ograničiti korištenje stvari koje su u njihovom vlasništvu te ih potaknuti na zajedničko korištenje jer je privatno vlasništvo temeljno ljudsko pravo koje izvire iz same ljudske prirode. Moguće je samo motivirati ljude osobnom uštedom, poticati ih, nagrađivati i educirati. S druge strane, dijeljenje može potaknuti ljude na komunikaciju, što može dovesti i do povezivanja. Za dublje razumijevanje i raspravu o konceptu dijeljenja potrebno je detaljnije proučiti pozitivne i negativne aspekte, no u ekonomskom smislu i smislu očuvanja okoliša ima mnoge pogodnosti.

Ipak, autori i dalje često postavljaju pitanje mogu li globalizacija i održivi razvoj podupirati jedno drugo. Sama globalizacija, kao i problematika održivog razvitka, kompleksna je, te se traži izrazita interdisciplinarnost (Lončar, 2019, 9). U kontekstu globalizacije i održivog razvoja neizostavna je ekonomija jer je »svaka ekonomska aktivnost povezana s nekom vrstom utjecaja na (prirodnu) okolinu« (Lončar, 2019, 9). Neki gospodarski sektori jednostavno zahtijevaju globalizaciju, te im održivi razvoj ne ide u prilog. Primjeri su toga promet, turizam i industrija, te se navedene djelatnosti teško prilagođavaju i mijenjaju (Lončar, 2019, 9). No, s obzirom na to da se mnogi sustavi već aktivno prilagođavaju održivosti, polako se prilagođava i turizam. Zapravo, turizmu je očuvanje prirode i nužno jer na tome on sam i počiva (Lončar, 2019, 10). Jedan od problema povezanosti globalizacije i održivosti jest što razvijene zemlje prihvaćaju održivost i trude se očuvati okoliš, no onda proizvodnju ne zaustavljaju niti mijenjaju tip proizvodnje, već je prebacuju u zemlje u razvoju (Lončar, 2019, 10), stoga problem nije riješen, već premješten. Međutim, moderna industrijska proizvodnja omogućuje korištenje čistih tehnologija, čime povećava profit, ali i sprječava zagađenje (Lončar, 2019, 10). Održivost može donijeti korist samo ako postane životni stil i dio svakodnevnog poslovanja. Jedna od zajednica koja jako potiče kružnu ekonomiju jest Europska unija, čiji su ciljevi pametni rast koji uključuje razvoj gospodarstva temeljenog na znanju i inovacijama, održivi rast koji potiče *zelenije* i konkurentnije gospodarstvo te uključivi rast koji potiče društvenu i teritorijalnu koheziju (Lončar, 2019, 13). Iz navedenog je vidljivo da potiče ekonomiju i gospodarstvo uz očuvanje okoliša, dakle, prednosti su obostrane.

Osim pozitivnih aspekta, izdvojena su i neka od ograničenja kružne ekonomije. Ono koje valja izdvojiti u našem slučaju jest ograničenje prostornih i vremenskih sustava. Što se tiče prostornih ograničenja, važno je naglasiti da je održivi razvoj globalni cilj. No, zbog karakteristika procesa kružne ekonomije, zaključuje se da će se budući projekti najviše provoditi na lokalnoj ili regionalnoj razini (Korhonen i dr., 2018, 42). Potrebno je ići korak po korak, te bismo se u budućnosti mogli sve više približiti kružnoj ekonomiji, no potrebno je vrijeme i djelovanje na lokalnoj razini (Korhonen i dr., 2018, 42). Stoga je nužno početi s koracima na mikrorazini, a ne čekati promjenu na makrorazini. Također se naglašava nedostatak odgovarajućih informacija i edukacije (Andabaka, 2018, 450). Dakle, ako se povežu ta tri ograničenja – spore promjene, promjene na lokalnoj razini te nedostatak edukacije i informacija – može se doći do potencijalnog početnog rješenja koje će kasnije biti razrađeno.

Iz svega navedenog proizlazi opći cilj rada koji se temelji na definiranju i objašnjavanju kružne ekonomije, čime se želi istaknuti važnost tog koncepta. S obzirom na brojne prednosti takvog koncepta, nužno je određene mehanizme njegove primjene potkrijepiti primjerima, što je ujedno i specifični cilj ovog rada.

Strukturu rada čine tri cjeline: u prvoj se pruža sažeti uvid u sam koncept kružne ekonomije. Glavni cilj tog dijela rada je pružiti kontekst shvaćanja pojma kružne ekonomije, te je u njemu donesen pregled relevantnih istraživanja koja su definirala i opisala ovaj koncept, čime su i polazišna točka ovog istraživanja. Osim u pozitivne aspekte koncepta kružne ekonomije, dan je i uvid u njegova ograničenja. Drugi dio rada odnosi se na analizu koncepta kružne ekonomije u Europskoj uniji, te donosi detaljan pregled i analizu dvaju najbitnijih pokazatelja vezanih za kružno gospodarstvo u članicama Europske unije. U svrhu analize korišteni su sekundarni podaci Eurostata, koji je razvio novi pokazatelj za okvir praćenja kružnog gospodarstva u Europskoj uniji. Taj novi pokazatelj naziva se stopa kružne upotrebe materijala ili stopa cirkularnosti te mjeri doprinos recikliranih materijala ukupnoj upotrebi materijala (Eurostat, 2020). U trećoj cjelini ovog rada dani su primjeri dobre prakse kružne ekonomije na razini sveučilišta. Upravo jer su sveučilišta mjesta obrazovanja mladih ljudi s novim idejama i željom za promjenama, motivacija ovog dijela rada je istaknuti primjere dobre prakse na razini sveučilišta da bi se sveučilišnu zajednicu potaknulo na provođenje promjena te kako bi se stečeno znanje moglo prenijeti u praksu. Pretpostavka je da je primjena koncepta kružne ekonomije na razini sveučilišta u pozitivnoj korelaciji s održivim razvojem sveučilišta koja te koncepte primjenjuju. Dakle, što se bolje provode savjeti za poboljšanje održivosti, to će sveučilišta biti *zelenija* prema u radu navedenim kriterijima za *zeleni sveučilišta*. U zaključnim razmišljanjima sintetizirane su spoznaje i rezultati analiza predstavljenih u drugom i trećem poglavlju u skladu s teorijskim postavkama prvoga poglavlja.

Detaljnou analizom uspješne primjene koncepta kružne ekonomije na *zelenim sveučilištima*, u istraživanju je zaključeno da je isplativo posvetiti se projektima, edukacijama te provedbi spomenute prakse. Dodatni doprinos proizlazi iz komparativne analize sekundarnih podataka vezanih za koncept održive ekonomije u državama članicama Europske unije.

1. Koncept i primjena kružne ekonomije u Europskoj uniji

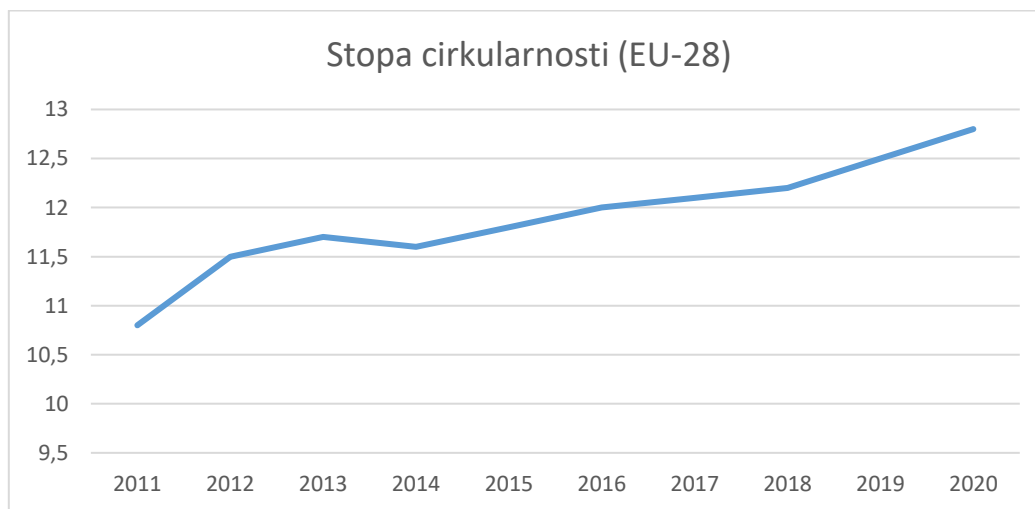
Već je spomenuto da je ekonomski rast iznimno važan i ne bi ga se trebalo dovoditi u pitanje. S druge strane, nužno je zaštititi ljude i prirodu od posljedica linearnog ekonomskog djelovanja, eksploatacije i posljedica zagađenja. Europska unija rješenje vidi u kružnoj ekonomiji. Godine 2012., u prosincu, prikazan je stav Europske komisije o kružnoj ekonomiji, o učinkovito korištenju resursa, u kojem je EU naglasila da je nužan prijelaz na resursno učinkovito i regenerativno kružno gospodarstvo (Bonciu, 2014, 83). Krajem iste godine Europska komisija podnosi nacrt Akcijskog programa Europske unije za zaštitu okoliša pod nazivom *Živjeti dobro unutar granica našeg planeta*. Neki od prioritetnih ciljeva koji se navode su zaštita, očuvanje i povećanje prirodnog kapitala Unije te njezino pretvaranje u učinkovito, *zeleno* i konkurentno gospodarstvo s niskom razinom emisije CO₂. Zatim je cilj zaštita građana EU te smanjivanje rizika opasnosti za njihovo zdravlje, kao i poboljšanje znanja o okolišu. Nadalje, cilj je osigurati ulaganja u politiku okoliša i klimatsku politiku te poboljšati održivost gradova na području Unije i uključiti Uniju u rješavanje međunarodnih izazova povezanih s okolišem i klimom (European Commission, 2020). Ključna je također *Strategija Europa 2020*, koja ima tri glavna prioriteta: pametan rast, održiv rast te uključiv rast. Održiv rast odnosi se na »promicanje ekonomije koja učinkovitije iskorištava resurse, koja je *zelenija* i konkurentnija« (EFS, *Strategija Europa 2020*, 6). U strategiji je navedeno da su ključne strukturne i tehnološke promjene potrebne za prelazak na ekonomiju s malo ugljika te da ona učinkovito koristi resurse i otporna je na klimatske promjene do 2050. Naglasak je stavljen i na učinkovitije korištenje resursa, pri čemu veliku ulogu i zadaću imaju sve države članice (EFS, *Strategija Europa 2020*, 19). Još 2015. Europska je unija usvojila paket politika o kružnoj ekonomiji *European Circular Economy Action Plan (CEAP)* te je pružila jedan od prvih nacrti za njezinu primjenu diljem

Europe, ali i inozemstva (European Commission, 2020). Ukratko, aktivnosti kružne ekonomije koje su ranije spomenute kao popravci, ponovno korištenje i recikliranje, generirale su gotovo 155 milijardi dodane vrijednosti u 2017., a u razdoblju od 2012. do 2016. godine zabilježeno je i 6-postotno povećanje zaposlenosti u poslovima povezanim s kružnom ekonomijom.

Prema podacima Eurostata, postoje dva bitna pokazatelja vezana za kružno gospodarstvo: takozvani Sankey dijagram materijalnih tokova u Europskoj uniji i stopa kružne upotrebe materijala ili stopa cirkularnosti (eng. *circularity rate*), tj. udio materijala koji se reciklira i vraća u gospodarstvo. I Sankey dijagram i stopa cirkularnosti dio su okvira EU za praćenje kružnog gospodarstva. Svrha je kružnog gospodarstva zadržati vrijednost proizvoda, materijala i resursa što dulje, vraćajući ih u proizvodni ciklus nakon što dođu do kraja svog životnog ciklusa, a minimizirajući stvaranje otpada (Eurostat, 2020). Materijali kao što su biomasa, metali, minerali i fosilna goriva izvlače se iz okoliša za proizvodnju proizvoda ili energije. Kada njihov životni ciklus završi, proizvodi se mogu reciklirati, spaliti ili odbaciti kao preostali otpad. Ti materijalni tokovi bitan su dio, iako ne i jedini, kružnog gospodarstva. Što manje proizvoda odbacujemo i što ih više recikliramo, to manje materijala izvlačimo, koristeći tako svom okolišu. Sankey dijagram je prema podacima Eurostata opisan kao dijagram tokova materijala koji se ekstrahiraju za izradu proizvoda ili se koriste kao izvor energije, zatim proizvoda koji ulaze i izlaze iz našeg društva te materijala i proizvoda odbačenih u okoliš u obliku ostataka koji ujedno zatvaraju petlju u kružnoj ekonomiji.

Budući da nije postajao jedinstveni i sažeti pokazatelj kružnosti gospodarstava na makroekonomskoj razini, Eurostat je razvio novi pokazatelj za okvir praćenja kružnog gospodarstva u Europskoj uniji. Taj novi pokazatelj naziva se stopa kružne upotrebe materijala ili stopa cirkularnosti te mjeri doprinos recikliranih materijala ukupnoj upotrebi materijala (Eurostat, 2020). Stopa cirkularnosti definira se kao udio materijalnih resursa korištenih u EU koji su proizašli iz recikliranog otpadnog materijala, čime se primarne sirovine čuvaju od vađenja. Veća stopa cirkularnosti znači da više sekundarnih materijala zamjenjuje primarne sirovine, čime se smanjuju utjecaji na okoliš, tj. ekstrakcije primarnog materijala. U 2020. godini stopa cirkularnosti u EU-28 (Slika 1) iznosila je 12,8 posto, što je neznatno više u odnosu na 2019. godinu i 4,5 postotnih bodova više u odnosu na 2004., ujedno prvu godinu za koju su dostupni podaci.

Slika 1. Stopa cirkularnosti (EU-28), u %



Izvor: Izradile autorice prema podacima Eurostata.

Stopa cirkularnosti niža je od ostalih pokazatelja kružnosti, kao što su stope recikliranja, koje su oko 55 posto u Europskoj uniji. To je zato što se neke vrste materijala ne mogu reciklirati, npr. fosilna goriva spaljena za proizvodnju energije ili biomasa koja se konzumira kao hrana ili stočna hrana. Također, primjeri materijala koji se uračunavaju u stopu cirkularnosti su hrana i stočna hrana te fosilna goriva za proizvodnju energije ili materijala poput plastike, zgrada, infrastrukture i vozila. Samo neki od tih materijala na kraju svog životnog ciklusa završe kao otpad i stoga se ubrajaju u stope recikliranja. Veća stopa cirkularnosti može se postići na više načina, ne samo povećanjem stopa recikliranja, i zahtijeva dublju transformaciju naših društava, primjerice korištenje učinkovitijih proizvodnih tehnologija, produljenje životnog vijeka proizvoda ili zamjenu fosilnih goriva obnovljivim izvorima poput hidroenergija (plime, vala, oceana) i snage vjetera.

Također je bitno naglasiti, slično kao pri govoru o stopi recikliranja, da je stopa cirkularnosti vrlo različita za raznorodne kategorije materijala. Primjerice, 2020. godine stopa cirkularnosti u Europskoj uniji bila je 25 posto za metalne rude, 16 posto za nemetalne minerale (uključujući staklo), 10 posto za biomasu (uključujući papir, drvo, biorazgradive tkanine itd.) i 3 posto za fosilnu energiju materijala (uključujući plastiku i fosilna goriva) (Eurostat, 2020).

Tablica 1. Kretanje stope cirkularnosti u državama članicama Europske unije u razdoblju od 2011. do 2020. godine

	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020
EU (28)	10,8	11,5	11,7	11,6	11,8	12	12,1	12,2	12,5	12,8
Belgija	14	16,9	16,8	17,6	17,7	17,6	18,5	19,9	23,5	23
Bugarska	1,8	1,9	2,5	2,7	3,1	4,4	3,5	2,5	2,3	2,6
Češka	5,4	6,3	6,7	6,8	6,9	7,5	9,1	10,5	11,3	13,4
Danska	7	6,4	7,7	9	8,3	8	7,9	8,1	7,6	7,7
Njemačka	10,8	11,2	11,3	11,3	12	12,2	11,8	12,4	12,9	13,4
Estonija	14,2	19,1	14,6	10,9	11,3	11,6	12,4	13,5	15,6	17,3
Irska	2,1	1,8	1,7	2	1,9	1,7	1,7	1,6	1,6	1,8
Grčka	2,2	1,9	1,8	1,4	1,9	2,3	2,8	3,3	4,1	5,4
Španjolska	9,8	9,8	8,9	7,7	7,5	8,2	8,8	9	9,6	11,2
Francuska	16,8	16,9	17,3	17,8	18,7	19,4	18,8	19,7	20	22,2
Hrvatska	2,4	3,6	3,9	4,8	4,6	4,6	5,2	5	5,2	5,1
Italija	11,6	13,9	16	16,1	17,2	17,8	18,4	18,8	19,5	21,6
Cipar	1,9	2	2,4	2,2	2,4	2,4	2,4	2,8	2,9	3,4
Latvija	2,9	1,3	3,8	5,3	5,3	6,5	5,4	4,7	4,3	4,2
Litva	3,6	3,8	3,1	3,7	4,1	4,6	4,5	4,3	3,9	4,4
Luksemburg	20,7	18,5	15,4	11,3	9,7	7,1	10,6	10,8	10,5	13,6
Mađarska	5,4	6,1	6,2	5,4	5,8	6,5	6,9	7	7,3	8,7

Malta	4,5	3,9	6,3	6,4	4,6	4,2	6,5	8,3	7,7	7,9
Nizozemska	25	26,5	27,1	26,6	25,8	28,5	29,7	28,9	30	30,9
Austrija	6,8	7,5	8,7	9,6	10,7	11,2	11,4	11,1	11,5	12
Poljska	9,2	10,6	11,8	12,6	11,6	10,2	9,9	9,8	10,3	9,9
Portugal	1,7	2	2,5	2,4	2,1	2,1	2	2,2	2,3	2,2
Rumunjska	2,5	2,6	2,5	2,1	1,7	1,7	1,7	1,5	1,3	1,3
Slovenija	7,6	9,3	9,3	8,5	8,6	8,7	9,8	10	11,4	12,3
Slovačka	4,8	4,1	4,6	4,8	5,1	5,3	5	4,9	6,4	6,4
Finska	14	15,3	10,1	7,3	6,4	5,3	5,6	5,9	6,3	6,2
Švedska	7,6	8,2	7,2	6,4	6,7	6,8	6,7	6,6	6,5	7,1

Izvor: Izradile autorice prema podacima Eurostata

U Tablici 1. može se vidjeti kako je stopa cirkularnosti u 2020. godini bila najveća u Nizozemskoj (30,9 posto), a slijede Belgija (23,0 posto) i Francuska (22,2 posto), dok je najniža stopa zabilježena u Rumunjskoj (1,3 posto), zatim u Irskoj (1,8 posto) i Portugalu (2,2 posto).

Razlike u stopi cirkularnosti među državama članicama nisu posljedica samo količine recikliranja u svakoj zemlji već i strukturnih čimbenika u nacionalnim gospodarstvima. Stopa kružnosti je visoka ako je količina recikliranog otpada velika. Međutim, stopa cirkularnosti također bi mogla biti visoka ako je niska domaća potrošnja materijala, tj. resursa koje država troši (biomasa, metali, minerali, fosilna goriva, itd.). To se pak događa ako je domaća ekstrakcija materijala za upotrebu u državi niska, uvoz materijala za unutardržavnu uporabu mali ili je izvoz domaće ekstrahiranih materijala visok.

2. Primjeri dobre prakse kružne ekonomije na razini sveučilišta

Sveučilišta diljem svijeta odmakla su od prakse bivanja samo ustanovama usmjerenima edukaciji i istraživanjima. Sveučilišta preuzimaju važnu ulogu u održivoj ekonomiji i ekonomiji znanja. Kao važan akter u konceptu kružne ekonomije, obučavaju studente *zelenim vještinama*, izravno osiguravaju radna mjesta te pripremaju buduće zaposlenike za posao unutar održive ekonomije. Kao važni čimbenici promicanja znanja, sveučilišta stvaraju i čine dostupnim visokokvalitetno znanje temeljnim i primijenjenim istraživanjem te aktivno surađuju s poduzećima i vladama, što im pruža jedinstvenu priliku utjecati na potražnju za poslovnima održive ekonomije.

Za realiziranje koncepta kružne ekonomije potrebni su strpljenje i mali koraci, mikrozajednica te edukacije i informiranost (Korhonen i dr., 2018, 42). Nadalje, »nevladine udruge u razvijenim zemljama potiču potrošače na promjenu mentaliteta« (Andabaka, 2018, 441) što je izuzetno bitno ako je cilj primijeniti koncepte kružne ekonomije i implementirati ih u svakodnevni život. Pritom se može postaviti pitanje koje zajednice imaju najveći pristup informacijama i obrazovnim mogućnostima. To su svakako velikim dijelom sveučilišta. Ekologija uključuje interdisciplinarnost, stoga razni fakultetski smjerovi imaju pristup informacijama vezanim za ekologiju, razvijene vještine kritičkog razmišljanja i inovativne ideje. Sveučilišta su odlična baza za početak primjene tih koncepata.

Naime, »više od 500 sveučilišta iz preko 50 zemalja svijeta (...) potpisalo je *Deklaraciju iz Tailloresa* (ULSF, 2021) čijim se akcijskim programom kroz deset točaka potiču sveučilišta na uključivanje održivosti i ekološke osviještenosti u njihove nastavne, istraživačke i operativne aktivnosti« (Andabaka, 2018, 441). Radnje koje se sveučilišta slažu da će, prema *Deklaraciji iz Tailloresa*, poduzeti prikazane su u deset točaka (ULSF, 2021):

- podizanje svijesti o ekološki održivom razvoju (ULSF, 2021).

Ističe se da je cilj ustrajno podizanje svijesti o ekološkoj održivosti u različitim sferama, kao što su: javnost, sveučilišta, područje politike i slično. Sveučilišta zbog obilja znanja i informacija imaju najviše mogućnosti početi širiti svijest o tome, a studenti zbog svojih godina i širokih socijalnih kontakata (kako stvarnih, tako i virtualnih) mogu brzo i kvalitetno širiti informacije.

- ugrađivanje javne odgovornosti osobnim primjerom te politikama i praksom visokoškolskih ustanova (ULSF, 2021).

Cilj je međusobno poticanje partnerstva između sveučilišta i zajednica da bi se poboljšale ekonomske prilike, osnažili pojedinci i grupe te povećalo međusobno razumijevanje.

- poticanje istraživanja i razmjene podataka o stanovništvu, okolišu i promicanju održivosti.

Upravo zbog navedenih razloga, kao što su količina informacija i socijalne mreže, sveučilišta mogu biti izvrstan pokretač svijesti o održivosti.

- osiguravanje ekološke pismenosti i građanske odgovornosti studenata
- poticanje okolišne pismenosti (ULSF, 2021), pri kojem bi svi studenti trebali imati pristup takvim programima i
- primjena odgovornosti za okoliš na institucionalnoj razini (ULSF, 2021).

Točnije, stvaranje institucionalnih okvira za nagrađivanje i prepoznavanje dobre prakse studenata, fakulteta i osoblja. Šesto, potiče se

- uključivanje svih dionika, dakle raznih zaklada, vlade te suradnja s nevladinim organizacijama u svrhu pronalaženja rješenja za probleme koji se tiču okoliša (ULSF, 2021) i
- interdisciplinarnost koja je danas sve popularnija te se pomoću nje mogu razviti razne inicijative i aktivnosti (ULSF, 2021).

Ovo je jedan od korisnih savjeta, upravo zbog uključivanja raznih fakultetskih smjerova u procese poticanja održivosti. Time se daje na važnosti raznim disciplinama, povezuju se znanja te je moguće stvoriti vrhunske projekte koji mogu dovesti do promjene.

- povezivanje s osnovnim i srednjim školama te interdisciplinarno poučavanje o temama okoliša i održivosti
- doseg na nacionalnoj i međunarodnoj razini u kontekstu suradnje s međunarodnim organizacijama (ULSF, 2021) i
- održavanje tog pokreta uspostavljanjem odbora koji bi nastavili započeto omogućujući ustrajnost u cijelom procesu te nadilaženje kratkotrajnih inicijativa novim koracima (ULSF, 2021).

Također je sve popularniji pojam održivih ili *zelenih sveučilišta*. Na pitanje što je održivo sveučilište, u raznim je mrežnim izvorima moguće naći odgovore u obliku nekih smjernica koje

opisuju što je potrebno postići da bi se sveučilište smatralo održivim. Tako se u inicijativi Greenofficemovement ističe važnost prednosti aktivnog obrazovanja i poučavanja o održivom razvoju pred pasivnim učenjem o tome (Greenofficemovement, 2021). Nadalje, kurikulum bi trebao sadržavati teme sagledane iz ekonomske i okolišne perspektive. Na primjer, obratiti pozornost na to uče li studenti inženjerstva o konstrukciji *zero-energy zgrada* koje imaju mnoge prednosti ili samo o klasičnoj gradnji. Osim toga, ističe se da je važno uče li studenti pomoću projekata i studija slučaja ili pasivno.

Druga važna točka odnosi se na istraživanja. Ističe se važnost načina njihovog provođenja i pritom korištenih metoda, za koje je važno jesu li etične ili štetne za okoliš (Greenofficemovement, 2021). Važno je također održavaju li se sastanci uživo ili na daljinu te kakav je *catering* na konferencijama, tj. prevladava li organska i domaća hrana ili kupovna i prerađena (Greenofficemovement, 2021). Osim toga, važno je objavljuju li se istraživanja samo u znanstvenim časopisima ili u onima kojima se može doći do šire publike te pomažu li educirati širu publiku.

Treća je točka nešto konkretnija i vodi se sljedećim pitanjima. Prvo se odnosi na zgrade sveučilišta: troše li puno energije i nedostaje li mogućnosti recikliranja? Postoje li solarne ploče i prevladavaju li štedne žarulje? Nadalje, koče li neke prakse ljudska prava i radne uvjete? Ima li sveučilište održivu politiku nabave te nabavljaju li se potrebni materijali putem tvrtki koje ne plaćaju dovoljno radnu snagu? (Greenofficemovement, 2021)

Četvrta je točka slična onoj iz *Deklaracije iz Talloiresa* te se odnosi na poticanje studenata i osoblja na primjenu znanja stečenih o održivosti (Greenofficemovement, 2021). U ovom se članku naglašava važnost postojanja studentskih grupa koje aktivno potiču održivost usklađivanjem svih svojih događaja i promotivnih materijala s novim ekološkim standardima. Također je bitno omogućiti studentima pohađanje izbornih kolegija na kojima mogu naučiti više o ekologiji i održivosti (Greenofficemovement, 2021). Naravno, ističe se da je važna uključenost osoblja koja će poticati odgovorno ponašanje te da se svim djelatnicima treba omogućiti uključivanje u programe i projekte vezane za održivost (Greenofficemovement, 2021).

Posljednja se točka odnosi na to da bi održivost trebala biti prioritet organizacije, u ovom slučaju sveučilišta, a ne samo usputna aktivnost (Greenofficemovement, 2021). Održivost bi trebala biti u srži strateškog programa sveučilišta te bi trebale postojati organizacijske jedinice koje se bave upravo tim temama.

I za kraj, procesi i napredak trebali bi se sustavno pratiti i poboljšavati (Greenofficemovement, 2021). Ukratko, to su neke točke kojima bi se trebalo voditi sveučilište koje bi se moglo nazvati održivim. Kao što je već spomenuto, bitan je mentalitet u kojem bi održivost bila nit vodilja sveučilišta. Jasno je da to nije jednostavan proces te da njegovo uspješno dovršenje zahtijeva mnogo kolektivnog odricanja, ali i kolektivnih akcija. No, postojanje toga koncepta te održivih i *zelenih sveučilišta* dokazuje da je sve to moguće i provedivo.

Jedan je od korisnih izvora koji izdvaja primjere dobre prakse i Best Colleges, gdje se ističe 15 *najzelenijih sveučilišta* te razloge zbog kojih su ušla među najbolje (Best Colleges, 2020). Na prvom je mjestu Stanford, koji nudi čak 390 kolegija povezanih s održivošću s naglaskom na interdisciplinarnost. Također, od 2000. je smanjio količinu otpada na odlagalištima za 26%, upotrebu vode u domaćinstvima za 45%, a emisije stakleničkih plinova za 72%. Ono što je najvažnije, sudionici u inicijativi My Cardinal Green sakupljaju bodove koje mogu prenamijeniti u novčane nagrade (Best Colleges, 2020). Princeton također provodi pregršt programa pomoću kojih studenti mogu učiti o recikliranju i ograničavanju svakodnevn

proizvodnje otpada te Sveučilište ima plan svesti svoju neto-emisiju stakleničkih plinova na nulu do 2046. godine (Best Colleges, 2020).

Iako se ti primjeri odnose na neka od najboljih sveučilišta, važno je naglasiti da postoje mnoge mjere i ideje koje i manjim sveučilištima omogućuju približavanje održivosti. Takve praktične mogućnosti istaknute su na mrežnoj stranici Sunbolt te preuzete u svrhu prikazivanja primjera dobre prakse. Za početak, navodi se elektroničko pisanje bilješki, korištenje vrećica za višekratnu upotrebu i recikliranje (Sunbolt, 2022). Recikliranje je jednostavno provedivo, no s obzirom na to da većina ljudi boce i papire baca usput, potrebno je osigurati spremnike za papir i plastiku na prostoru sveučilišta. Nadalje, potiče se korištenje javnog prijevoza, dolazak na sveučilište pješice ili biciklom, izbjegavanje nepotrebnog korištenja rasvjete, grijanja i vode (Sunbolt, 2022). Također je važno dijeljenje i doniranje što, osim na uštedu i održivost, pozitivno djeluje na razvoj suosjećanja studenata te omogućava češću komunikaciju (Sunbolt, 2022). Potiče se i kupnja domaćih proizvoda: hrane, poklona, majica, materijala i slično. Osim edukacije, važno je poticati studente na korištenje staklenih boca za vodu i posudica za hranu umjesto plastičnih (Sunbolt, 2022). Za kraj, jedna od ideja su vrtovi, koji ne moraju nužno biti za uzgoj hrane, već mogu poslužiti i za dekorativne svrhe kako bi uljepšali vanjski prostor sveučilišta i podsjetili studente koliko je važno biti odgovoran prema prirodi (Sunbolt, 2022).

Mnoge od navedenih ideja mogle bi biti prisutne na stranicama sveučilišta, u promotivnim lecima i na panoima. Često je samo potrebno podsjetiti jer, s obzirom na ubrzani način života, mnoge se korisne stvari brzo zaborave. Poduzimanjem malih koraka stvaraju se nove ideje koje se mogu provesti u djela. Iako je više puta rečeno, važno je ponovno naglasiti da su sveučilišta najbolji i najkonkretniji izvor znanja, ispunjen pretežito mladim ljudima koji su voljni djelovati i surađivati.

Što se tiče primjene koncepta kružne ekonomije na razini sveučilišta, najčešće su prepreke one financijske prirode. Uz postojeće projekte za koje su određena financijska sredstva, nije jednostavno sveučilištu osigurati i sve ostalo potrebno za provođenje koncepta kružne ekonomije. Primjerice, dostupnost recikliranja papira i boca zahtjeva mjesta gdje će se odlagati takav otpad, što potražuje i financijske izdatke.

U Republici Hrvatskoj primjena takvih koncepta ne ovisi toliko o sveučilištu, koliko o pojedinim fakultetima kojima je održivost jedan od primarnih interesa. Iako je Sveučilište u Zagrebu potpisalo *Deklaraciju iz Talloiresa*, ne provodi svaki fakultetski smjer akcijske planove koji potiču *zelenu pismenost*, održivost i slično. Primjerice, Metalurški fakultet Sveučilišta u Zagrebu provodi kolegij Održivi razvoj, dok je Međimursko veleučilište u Čakovcu osnovalo studij održivog razvoja, čiji smjerovi uključuju održivu gradnju, termotehničko strojarstvo i ekoinženjerstvo.

Upravo iz navedenih razloga, koji su često financijske prirode, u radu su navedeni načini održivosti koji su financijski najpristupačniji i oni za koje nije potrebno izdvajati financijska sredstva. Nedostatak toga jest upravo to što se financijski najisplativije prakse odnose na pojedince i njihovu dobru volju. Primjerice, hoće li studenti dolaziti na sveučilište automobilom ili biciklom, hoće li višak odjeće baciti ili darovati, hoće li koristiti plastične ili staklene boce, itd. Na rješavanje navedenog problema sveučilište može pozitivno utjecati oglašavanjem i prikazivanjem iznesenih ideja studentima, potičući ih na takav način djelovanja.

Na europskoj razini, kao i na svjetskoj, primjena takvih koncepta uvelike ovisi o usredotočenosti pojedinog sveučilišta na ekološke probleme i koncept ekonomske održivosti. Ako je jedan od primarnih fokusa određenog sveučilišta osigurati napredak u ekološkom smislu i održivom razvoju, takvo će sveučilište imati razvijeniju spomenutu primjenu.

Zaključak

Pomoću svega navedenog može se prepoznati važnost koncepta kružne ekonomije koji je definiran kao ekonomski model osmišljen da bi se smanjio unos resursa, kao i proizvodnja otpada i emisija. Ciljevi su kružne ekonomije: postizanje maksimalne učinkovitosti pri korištenju ograničenih resursa, postupni prijelaz na obnovljive izvore te oporavak materijala i proizvoda na kraju njihova korisnog vijeka trajanja. Njezin je cilj također obnova svih dostupnih vrsta kapitala, uključujući financijski, ljudski, društveni i prirodni. Zapravo, kružna ekonomija opisuje regenerativni ekonomski sustav te je alternativa linearnoj ekonomiji, koja se temelji na modelu uzmi-napravi-odloži. Zagovornici ovog koncepta smatraju da je to održiva opcija za postizanje visoke razine održivosti bez smanjenja profitabilnosti poslovanja ili broja dostupnih proizvoda i usluga. Drugim riječima, kružna ekonomija ne namjerava se jednostavno boriti protiv nedostataka linearne ekonomije, već osigurava sustavni pomak koji potpuno mijenja ekonomski sustav.

Budući da je ekonomski rast iznimno važan i ne bi ga se trebalo dovoditi u pitanje, nužno je zaštititi ljude i prirodu od posljedica linearnog ekonomskog djelovanja, eksploatacije i posljedica zagađenja. Europska unija rješenje pronalazi u konceptu kružne ekonomije, te je 2012. godine prikazan stav Europske komisije o kružnoj ekonomiji, o učinkovitom korištenju resursa, u kojem je EU naglasila da je nužan prijelaz na resursno učinkovito i regenerativno kružno gospodarstvo. U svrhu praćenja koncepta kružne ekonomije na razini Europske unije, razvijen je jedinstveni i sažeti pokazatelj kružnosti gospodarstava na makroekonomskoj razini. Taj pokazatelj naziva se stopa kružne upotrebe materijala ili stopa cirkularnosti te mjeri doprinos recikliranih materijala ukupnoj upotrebi materijala (Eurostat, 2020). Stopa cirkularnosti definira se kao udio materijalnih resursa korištenih u EU koji su proizašli iz recikliranog otpadnog materijala, čime se primarne sirovine čuvaju od vađenja. Veća stopa cirkularnosti znači da više sekundarnih materijala zamjenjuje primarne sirovine, čime se smanjuju utjecaji ekstrakcije primarnog materijala na okoliš. Primjerice, u 2020. godini stopa cirkularnosti u EU-27 iznosila je 12,8 posto, što je neznatno više u odnosu na 2019. godinu i 4,5 postotnih bodova više u odnosu na 2004., ujedno prvu godinu za koju su dostupni podaci.

S obzirom na navedeno, vrlo je važno primijeniti koncepte kružne ekonomije i implementirati ih u svakodnevni život. Također, bitno je staviti naglasak na zajednice koje imaju najveći pristup informacijama i najbolje mogućnosti edukacije. Upravo zbog toga, u ovom je radu naglašena važnost uloge sveučilišta u razvoju koncepta kružne ekonomije, kojem sve značajnije doprinose vlastitim operativnim aktivnostima, ali i odgovarajućom edukacijom svojih studenata. Primjerice, ekologija uključuje interdisciplinarnost, stoga različiti fakultetski smjerovi imaju pristup informacijama vezanim za ekologiju, razvijene vještine kritičkog razmišljanja i inovativne ideje. Pritom su sveučilišta odlična baza za početak primjene takvih konceptata. Naime, više od 500 sveučilišta iz preko 50 država svijeta potpisalo je *Deklaraciju iz Tailloresa*, čijim se akcijskim programom uobličeni u 10 točaka potiče sveučilišta na uključivanje održivosti i ekološke osviještenosti u nastavne, istraživačke i operativne aktivnosti.

Literatura

- Andabaka, Ana (2018). Potencijali i ograničenja kružne ekonomije. U: Gordan Družić, Ivo Družić (ur.), Zbornik radova znanstvenog skupa: Modeli razvoja hrvatskog gospodarstva. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Ekonomski fakultet Zagreb.
- Bestcolleges (2020). *Greenest Universities*. URL: <https://www.bestcolleges.com/features/greenest-universities/> (29. 4. 2021.)
- Bonciu, Florin (2014). The European Economy: From a Linear to a Circular Economy. *Romanian Journal of European Affairs*, 14(4), 78–91. URL: https://www.researchgate.net/publication/289891523_The_European_Economy_From_a_Linear_to_a_Circular_Economy (29. 4. 2021.)
- EUR-Lex (2006). *Legal Content*. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HR/ALL/?uri=CELEX:32006R1013> (29. 4. 2021.)
- European Commission (2020). *Environment. Circular Economy Action Plan*. URL: https://ec.europa.eu/environment/strategy/circular-economy-action-plan_en (29. 4. 2021.)
- European Commission (2020). *Environment. Resource Efficiency in the EU*. URL: https://ec.europa.eu/environment/basics/greeneconomy/efficiency/index_hr.htm (18. 4. 2021.)
- European Commission (2020). *Živjeti dobro unutar granica našeg planeta*. URL: <https://op.europa.eu/hr/publication-detail/-/publication/0a50d4db-cb35-43aa-8c33-3b06a3a57597> (18. 4. 2021.)
- Europski strukturni fondovi (2020). *Europska strategija za pametan, održiv i uključiv rast*. URL: <https://strukturnifondovi.hr/wpcontent/uploads/2017/03/Strategija-EUROPA-2020.-hr.pdf> (16. 4. 2021.)
- Eurostat (2020). *Circular Economy – Material Flows, 2020*. URL: https://ec.europa.eu/eurostat/statisticsexplained/index.php?title=Circular_economy_-_material_flows (1. 3. 2022.)
- Greenofficemovement (2021). *Sustainable University*. URL: <https://www.greenofficemovement.org/sustainable-university/> (29. 4. 2021.)
- Korhonen, Jouni; Honkasalo, Antero; Seppala, Jyri (2018). Circular Economy: The Concept and Its Limitations. *Ecological Economics*, 143, 37–46. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0921800916300325> (29. 4. 2021.)
- Lončar, Jelena (2019). Globalizacija i/ili održiv razvoj? *Geografski horizont*, 65(2), 7–16.
- Sunbolt (2022). *Green Campus Sustainability Ideas*. URL: <https://gosunbolt.com/green-campus-sustainability-ideas/> (8. 3. 2022.)
- ULSF (2021). *Talloired Declaration*. URL: <http://ulsf.org/talloires-declaration/> (29. 4. 2021.)
- Wagner, Peter (2020). *Napredak*. Zagreb: Biblioteka Janus.
- Wysokińska, Zofia (2016). The »New« Environmental Policy of the European Union: A Path to Development of a Circular Economy and Mitigation of the Negative Effects of Climate Change. *Comparative Economic Research. Central and Eastern Europe*, 19(2), 57-73.





CRO Laudato si'

»LAUDATO SI', MI' Signore« –
»HVALJEN BUDI, MOJ GOSPODINE«.
ENCIKLIKA PAPE FRANJE
OBJAVLJENA 2015. GODINE
POČINJE OVIM RIJEČIMA
NADAHNUTIMA SV. FRANJOM ASIŠKIM.
UPUĆENA JE SVIM LJUDIMA
S POGLEDOM NA ZAJEDNIČKI DOM, SVIJET.



9 789538 014840