
E K O N O M I J A I Z K O R I Š Č A N J A N A R A V E I N G A J I N O T R P L J E N J E

N a d j a F u r l a n Š t a n t e

Uvod

Razumevanja odnosa človeka do narave in same konceptualizacije narave koreninijo v družbenih izkušnjah, skozi katere ljudje dobivamo informacije o strukturi okolja, kozmosa ... Naše razumevanje narave in naš odnos do le-te je konstruiran s strani različnih družbeno-kulturnih procesov in skozi različne prakse bivanja se ta konceptualizacija ustvarja, poustvarja in transformira. Konceptualizacija narave je tako dinamičen kulturni proces, ki ves čas niha med vsakdanjo umeščenostjo na eni strani in družbenim vplivom na drugi. Sodobno umevanje narave in odnosa človeka do narave je še vedno ujeto v okove hierarhične paradigme kartezijanskega dualizma.¹

V sodobni filozofiji je pojem kartezijanstvo pogosto uporabljen za označevanje razlikovanja med dušo in telesom ter introspektivnih metod iskanja resnice, ki podajajo epistemološke rezultate. V sodobnih teorijah kartezijanstva je izpostavljena predvsem superiornost duha nad telesom iz perspektive hierarhičnosti dualizmov. Dualizem je tako ontološki nazor, da realnost sestavljata dve vrsti substanc, navadno gre za duha in telo.² Descartesov (René Descartes du Perron Cartesius) duali-

¹ Od 16. in 17. stoletja naprej je namreč prišlo do odločilnih sprememb. Narava kot moč, ki daje življenje, postane mrtev predmet, stroj. Narava je postala skupek pravil, konvencij, Bog ni bil več del narave, ampak so ga premestili v nebesa, nad naravo. Na vsake toliko časa je še interveniral v svojo mehansko kreacijo z občasnimi čudeži. Bog je ustvaril naravo, ki je popolna in v njej vse stvari delujejo po redu, ki ga je mogoče empirično spoznati. Zato se je lahko Bog vedno bolj umikal iz vsakdanje prakse znanosti, kar je bila ena od stopnic, ki je vodila k sekularizaciji sveta. Gl. S. J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge: University Press 1990), str. 23.

² D. Palmer, *Ali središče drži?* (Ljubljana: DZS 1995), str. 504.

zem temelji na hierarhičnem razlikovanju duha in telesa in je bistveno prispeval k definiranju zahodnega dojemanja stvarnosti. Descartes namreč definira dualizem duha in telesa kot dve različni substanci in ne kot dva različna aspekta ene substance. Po Descartesu naj bi bile živali brezčutna telesa, brezdušni stroji, ki delujejo mehansko ter ne premorejo razmišljanja, umevanja in zavedanja.³

V tem okviru dualizem pomeni odnos ločitve in dominacije, ki je pisan in naturaliziran v kulturo ter zaznamovan z radikalno izključitvijo, distanco in opozicijo med področji, ki so sistematično vzpostavljena kot nižja in višja, manjvredna in večvredna, (nad)vladana in vladajoča. Takšno naravo dualizma ima kartezijanski dualizem. Duh, ki ima dominantno pozicijo, je namreč vedno povzdignjen nad telo, večvreden, vladajoč, medtem ko je telo ne samo manjvreden stroj, ampak tudi manjvreden, nadvladan z duhom ... Descartesov dualizem predstavlja takšno »naravno« hierarhično organiziranost, ki jo najdemo v binarnih opozicijah narave in kulture. V tem smislu je dualizem duha in telesa močna miselna paradigma, ki posledično določa in oblikuje vsa področja vsakdanje realnosti zahodne kulture. Gre za naturalizacijo hierarhije, ki v grobem od razsvetljenstva dalje močno oblikuje miselno paradigmo hierarhične dualnosti v zahodni družbi in je odlično gojišče bakterijskih toksičnih odnosov, ki se vzpostavljajo vzdolž hierarhičnosti pogleda, vezanega na spol, raso, narodnost, etnično, kulturno, razredno, religijsko, ekonomsko oziroma slojno pripadnost ...

Smrt paleolitske Boginje, vladavina hierarhičnih binarizmov in ekološka kriza

Moderna družba danes sicer doživlja krizo tradicionalnega dualizma, vendar ga v določeni ključni vsebini še vedno ohranja. Dualizem se danes tako reproducira skozi znanost, popularno kulturo, religijo ...

Sprejemanje linearnega časa in enosmerne evolucije v kulturi sta dobra podlaga za reprodukcijo in ohranjanje omenjene paradigme razsvetljenjskega hierarhičnega dualizma in hierarhičnih odnosov. Tako je vsa

³ J. Bennett, *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume* (Oxford: Clarendon Press 2000), str. 66–67.

zahodna kultura ujeta v iluzijo hierarhičnih dualizmov, ki ločujejo in legitimirajo nadvlado ene substance nad drugo: moškega nad žensko; kulturo nad naravo; človeka nad živaljo ... Kartezijanska dualistična paradigma je tako reproducirala in ustvarila številne »tradicionalne hierarhije«, jih uzakonila ter ukoreninila v zahodno kulturo pod krinko univerzalne naravne tradicionalnosti. Z roko v roki s kiharhalno hierarhično strukturo ureditvijo Rimokatoliške cerkve je kartezijanska dualistična paradigma še močnejše vkulturnila stigmo in predsodek inferiornosti žensk in narave.

Človekov imperialistični odnos do živali, rastlin, okolja in narave je pod vplivom kartezijanske dualistične paradigme vsekakor okrepil hierarhično značajnost, katere odraz je nadvlada substancialnega (človek: gospodar) nad tako označenim nesubstancialnim (narava, živali, rastline: popredmeteni brez intrinzične vrednosti ...). Enako se je okrepila tudi paradigma ločenosti posameznika od celote, človeka od narave. Model človeka v vlogi nadrejenega gospodarja, ki je naravo do cela popredmetil in kot »krona stvarstva« naravo poseduje, brezobzirno izkorišča naravne vire, jih pustoši in mehanicistično zlorablja, je postal vzorčni model odnosa med človekom in naravo. S tem, ko naravi odvzamemo intrinzično vrednost, je odnos človek-narava mehanicistično in popredmeteno razvrednoten.

Poleg omenjene kartezijanske dualistične paradigme, ki je posledično v zahodno kulturo vtisnila močan pečat hierarhičnih binarizmov, je favorizirana in uzakonjena moškosrediščna teologija (predvsem) treh monoteističnih religij (judovstva, krščanstva in islama) poskrbela za pozabo kulta Boginje ...

»Na samem začetku so ljudje molili h Kreatorki življenja ... Ob svitu religije je bil bog ženska. Ali se spomnite?«⁴ te mitološke besede Merlin Stone so vzpodbudile številne iskalce in iskalke, raziskovalke in raziskovalce k premisleku patriarhalne zapuščine podobe Boga zahodne kulture. Ena izmed teh, arheologinja in kulturna zgodovinarica Marija Gimbutas in njena arheomitologija⁵ s hipotezo, da je »neolitska Evro-

⁴ M. Stone, *When God Was a Woman* (New York: Barnes & Noble 1976), str. 1.

⁵ Marija Gimbutas je razvila disciplino, ki jo je imenovala arheomitologija, v kateri je združila različne elemente arheologije, zgodovine, primerjalne lingvistike, mitologije, folkloristike ...

pa« oziroma »stara Evropa« častila Veliko Boginjo, ki naj bi združevala eno moč (ki se ni delila na dobro in slabo) in ki naj bi združevala vse v enost,⁶ je vsekakor zelo vplivala na gibanje Boginje (tako na neopoganski feminizem kot tudi na krščanske feministične teologinje, čeprav slednje zavzamejo dokaj kritičen pogled do omenjene teze – Rosemary Radford Ruether⁷).

Boginja naj bi bila izvorno božanstvo človeške (pred)zgodovinske realnosti in šele relativno pozno, ob koncu neolitika, naj bi jo izrinile moške religiozno simbolne figure. To naj bi bilo povezano z duhovno-zgodovinsko prelomnico, ki je pomenila menjavo kulturne ureditve in ki naj bi se dogodila v tedanjem času. Religija Velike Boginje naj bi se namreč prakticirala tako dolgo, dokler naj bi v starodavnih družbah vladal matriarhat. Vendar naj matriarhat ne bi pomenil družbene prevlade žensk v smislu analogije s sodobnim patriarhatom, ki bi se kazala v odnosih moči, temveč naj bi šlo za kulturno prevlado ženskih vrednot in načel, ki se je odražala kot stanje miru, harmonije, družbene in religijske enakosti, sožitja z naravo ... Matriarhalna civilizacija je tako pri večini idealizirano opisana kot nekakšna »zlata doba človeštva«, v kateri naj bi ljubezen predstavljala načelo urejanja odnosov med ljudmi ter med človekom in naravo. Ta doba matriarhata naj bi se končala s prihodom semitskih in indoevropskih ljudstev, ki so porušila civilizacijo Boginje, ter s tem, ko so na vrh panteona postavila moška božanstva z atributi agresije, vojskovanja in dominacije ter tako uzakonile patriarhat. S tem naj bi prevlado pridobile tudi patriarhalne vrednote: agresija, nasilje, imperialistično posedovanje in gospodovanje moškega nad žensko in človeka nad naravo. Te patriarhalne vrednote naj bi pomagale ohranjevati tudi monoteistične religije.⁸

To domnevo še posebno zagovarja Carol P. Christ v svojem delu *Rebirth of the Goddess* (1997), ki za prehod iz matriarhalne v patriarhalno družbeno ureditev, oziroma natančneje, za konec obdobja Velike Boginje in začetke patriarhalnega Boga ne krivi Biblije, ampak razlog

⁶ M. Gimbutas, *The Living Goddess* (California: University of California 1999), str. 17.

⁷ R. Radford Ruether, *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions* (New York: Rowman & Littlefield Publishers 2005), str. 21.

⁸ R. Radford Ruether, *Goddess and the Divine Feminine* (Berkeley: University of California Press 2006), str. 274–275.

za transformacijo čaščenja vrednot Boginje v čaščenje vrednot mediteranskega vojaško obarvanega panteona vidi drugje, rekoč: »Če moramo že najti glavnega krivca za izkoreninjenje in podložnost Boginje v zahodnem svetu, je to prav gotovo odgovornost krščanskih vladarjev, katerih edikti so poveljevali izbris vseh tako imenovanih 'poganskih' religij.«⁹

Zanimiv je tudi »psihološko-zgodovinski« pristop razumevanja mita Velike Boginje (Matere). Eric Neuman, jungovski psiholog, pravi: »Psihološki razvoj, ki mu sledimo neodvisno od zgodovinskega razvoja, se začne z matriarhalno fazo, v kateri je arhetip Velike Boginje dominanten in usmerja psihični proces posameznika in skupine.«¹⁰

Iz Velike Matere se potem razvijejo različni atributi: Dobra Mati, Grozna Mati in Velika Mati. Te arhetipske oblike se nato premaknejo iz nezavednega v zunanji svet in se tako odražajo v simbolni umetnosti, mitoloških motivih in religijski simboliki. Smrt sočutja in mehanicistično utilitaristična, gospodovalna drža človeka v odnosu do narave je tako pripeljala do ekološke krize, ki je hkrati tudi odraz krize medčloveških odnosov.

Ekološka kriza je tako realnost, grožnja in opomin sodobnemu človeku. Klimatske oziroma podnebne spremembe, globalno segrevanje, zmanjševanje biotske pestrosti in ostali procesi, ki naj bi bili posledica onesnaževanja okolja ter dolgoročne prekomerne izrabe in potrošnje naravnih virov, so vsekakor odraz in posledica globalizirane zavesti konzumeristično-imperialističnega odnosa človeka do narave.

Ne glede na to, da je trditev o globalnem segrevanju eno najbolj spornih znanstvenih vprašanj današnjega časa tudi zato, ker nekatere znanstveniki trdijo, da antropogena grožnja globalnega segrevanja sploh ni realna,¹¹ pri ekološki krizi in globalnem segrevanju ne gre le

⁹ C. P. Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality* (London in New York: Routledge 1997), str. 47.

¹⁰ E. Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype* (New York: Pantheon Books 1955), str. 92.

¹¹ Razlog za podnebne spremembe vidijo v dogajanju v zemeljski atmosferi, kot posledice posameznih velikih dogodkov, kot na primer udarec kometa na Zemljino površje, v naravnih podnebnih spremenljivostih (mala ledena doba v 17. in 18. stoletju, naraven razvoj atmosfere) ali v spremenljivi Sončevi aktivnosti. Vendar le manjši del strokovne javnosti zaključuje, da globalno segrevanje ne predstavlja resnega globalnega problema. Ameriški geolog James Lawrence Powell je opravil analizo znanstvenih člankov, evidentiranih v mreži Web of Science. Od

za znanstveno vprašanje, temveč za vprašanje, ki vključuje ekonomijo, sociologijo, etiko, vrednote, religijo, (geo)politiko in ne nazadnje posameznikovo izbiro življenjskega sloga.

Pri tem zgolj politika, ki ima sicer pomembno vlogo, ni zadosten akter pri sprejemanju ukrepov za preprečevanje ekološke krize. Nobelov nagrajenec (2007) Al Gore je na sprejemu ob podelitvi nagrade dejal: »Kriza podnebnih sprememb ni politični problem, temveč moralni, duhovni izziv celotnemu človeštvu. Je naša največja priložnost, da dvignemo globalno zavest na višjo raven.«¹² Tudi Albert Einstein je zagovarjal misel, »da človeštvo ne more rešiti problemov, če ostane na isti ravni zavesti, na kateri jih je ustvarilo.«¹³ Kot že rečeno, potrebna je korenita sprememba celotne miselne in duhovne paradigme in le-ta se začne pri posamezniku in njegovi »notranji ekologiji«.

Znak v smeri težnje k tej spremembi so vsekakor koraki, ki so se v šestdesetih letih 20. stoletja začeli in okrepili z razvojem množičnih okoljevarstvenih družbenih gibanj. Skrb za naravo se tako preseli tudi na širšo družbo ter na družboslovne in humanistične znanosti. S tem vprašanjem se predvsem v smislu zagotavljanja naravnih virov začne ukvarjati tudi ekonomija. V sedemdesetih letih je vprašanje resursov in s tem vprašanje ohranjanja narave postalo del ekonomskih znanosti. V okviru le-teh obstajajo sicer različni pogledi, a splošna paradigma v nasprotju s teorijo trajnostnega razvoja, ki se zaveda končnosti virov in nevarnosti linearnega gospodarskega razvoja, vire vidi kot neskončne.¹⁴

13.950 znanstveno pregledanih raziskav o globalnem segrevanju, napisanih med letoma 1991 in 2012, jih 23 (0,16 %) zanika globalno segrevanje. Od 33.690 avtorjev le-teh raziskav jih 34 (0,1 %) zanika globalno segrevanje. Poglobljene izsledke omenjenih raziskav je James Lawrence Powell še bolj poglobljeno argumentiral v monografiji *Four Revolutions in Earth Sciences: From Heresy to Truth* (New York: Columbia University Press 2014).

¹² AFP/Reuters, »Gore 'deeply honoured' by Nobel prize«, *ABC News*, 12. 10. 2007, <http://www.abc.net.au/news/stories/2007/10/12/2058573.htm>, 10. 1. 2011.

¹³ A. Einstein, »Global Consciousness«, *The Green Agenda*, <http://www.green-agenda.com/globalconsciousness.html>, 10. 1. 2011.

¹⁴ M. Radcliff, *Sustainable Development: Exploring the Contradictions* (London in New York: Routledge 1995), str. 65.

Ekoeconomija in intrinzična vrednost Gaje

Beseda *ekologija* izvira iz grške besede *oikos*, ki pomeni dom.¹⁵ Poleg ekologije iz termina *oikos* izhaja tudi z današnjega zornega kota skoraj najbolj skrajni pojem, ki ga gre v pozitivnem smislu povezovati z ekologijo in je le-tej v sodobnem času prej sovražnik kot sorodnik: to je pojem ekonomija. Beseda ekologija in beseda ekonomija sta torej etimološko gledano v sestrskem odnosu, saj koreninita iz iste besedne matere *oikos*. Kljub presenetljivi etimološki povezanosti pojma ekologija in ekonomija se zdi, da sta ekonomija in ekologija v današnjem času daleč vsaka sebi. Ekonomisti se veselijo gospodarske rasti globalne ekonomije brez primere, mednarodnih menjav in investicij,¹⁶ medtem ko se ekologi zavedajo, da gre pravzaprav za nepotrebno in prekomerno izkoriščanje naravnih virov, kar ima dolgoročno gledano uničujoče posledice za življenje na Zemlji. Pojem ekonomije kot vede, ki se ukvarja z upravljanjem razpoložljivih sredstev glede na njihovo donosnost in s konkretnim preučevanjem izbire odločitev pri uporabi danih materialnih sredstev za doseg želenih ciljev, je z religijsko sfero povezala teologinja Kathryn Tanner. Postavila je domnevo, da je celotna krščanska zgodba pravzaprav vizija sistema produkcije in izmenjave dobrin, začeni z Bogom in potlej razširjena na celotno stvarstvo: od kreacije do zveličanja.¹⁷ Znotraj krščanstva metafore, vezane na ekonomijo, služijo, da lažje razjasnijo tolmačenje in razumevanje težkih konceptov, povezanih z zveličanjem: Jezusova smrt je namreč pogosto interpretirana in razumljena kot plačilo *dolga* in je kristjanom prinesla odrešitev (Jezus se je s svojo smrtjo na križu odkupil za človeške grehe). Tako v krščanstvu kot tudi v nekaterih drugih tradicionalnih monoteističnih religijah (islam, judovstvo) je navzoč koncept Boga kot akterja v božanski verziji »daritvene ekonomije«. Ne glede na človeško zmožnost plačevanja Bog radodarno obdaruje človeštvo z darili, ki so znamenje Božje radodarnosti. Abrahamske monoteistične religije vsebujejo tudi pojem miloščine,

¹⁵ L. M. Hartman, »Economics«, v: Bauman, W. A. et al. (ur.): *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology* (London in New York: Routledge 2011), str. 147.

¹⁶ L. R. Brown, *Eco-Economy: Building an Economy for the Earth* (London: Earthscan 2001), str. 5.

¹⁷ K. Tanner, *Economy of Grace* (Minneapolis: Augsburg Fortress 2005), str. xi.

10 odstotkov od zaslužka gre v namen podpore religijskih skupnosti (kristjani (sicer najmanj aktivno), judje, muslimani: zekat).¹⁸

»Kozmologija« ekološke ekonomije¹⁹ kritizira poglede »tradicionalne« ekonomije, ki temelji na predpostavki o ekonomiji kot človekovi temeljni dejavnosti in pravici v »praznem« svetu (neodvisno od naravnih zemeljskih virov in planetarne ekonomije). Ekoekologija v nasprotju s tem pogledom človeško ekonomijo umešča v polje širše zemeljske, planetarne ekonomije, ki je razumljena kot mreža medsebojno soodvisnih in povezanih faktorjev: proizvodnja, poraba in presežek so tako podmnožica širše planetarne ekonomije. Povezava človeške ekonomije mora biti vedno v sozvočju s tako imenovano planetarno ekonomijo, kar ekološki ekonomiji nalaga skrb, da si (1) vseskozi zastavlja vprašanje glede pravilnega sorazmerja med človeško ekonomijo glede na planetarno ekonomijo in si (2) zastavlja vprašanje v okviru trajnostnega koncepta (ne)obnovljivosti zemeljskih virov.²⁰ Razumevanje Zemlje kot samoregulativnega organizma, znotraj katerega je umeščena človeška ekonomija, predstavlja radikalno spremembo glede na koncept, na katerem je gradila tradicionalna ekonomija. Tradicionalna ekonomija postavlja svoje zakone, ki ne upoštevajo paradigme Zemlje kot živega organizma, katerega naravni viri so omejeni.

Medtem ko se alternativna eko-ekonomija ukvarja s spremembami, ki bi bile mogoče znotraj obstoječe (globalne) ekonomije, se ekofeministična perspektiva poleg omenjenega pristopa ukvarja predvsem s spreminjanjem vrednot in vzorcev delovanja tradicionalne ekonomije.

Val Plumwood, avstralska ekofeministka, pravi, da se alternativna ekonomija pri spreminjanju obstoječega stanja namreč še vedno bolj kot na naravo opira na moškocentrično vodeno ekonomijo zahodnega sveta.²¹ Podobno tudi Sallie McFague v svojem delu *Life Abundant*:

¹⁸ N. Schneider, »Can Islam Save the Economy?«, *Religion Dispatches*, 15. 6. 2009, <http://www.religiondispatches.org/archive/economy/803/can-islam-save-the-economy>, 20. 11. 2009.

¹⁹ Trenutno v razpravi o trajnostnem razvoju prevladujeta dva pristopa: okoljska ekonomika, imenovana tudi ekoekonomija ali ekološka ekonomija, in filozofska teorija inherentne vrednosti (globoka ekologija).

²⁰ Hartman, *n. d.*, str. 152.

²¹ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (London in New York: Routledge 1997), str. 10.

*Rethinking Economy and Ecology for a Planet in Peril*²² naredi povezavo med tradicionalno krščansko teologijo in teorijo tradicionalne ekonomije. Pri tem krivde za zablodo tradicionalne ekonomije sicer ne naprti krščanstvu, pa vendar označi tradicionalno teologijo kot »pokorno, nevarno partnerko« tradicionalne ekonomije, ki ne upošteva intrinzične vrednosti Zemlje in je povsem sprijaznjena s širjenjem ideje neenakosti.²³ Pomen transformacije tradicionalne ekonomije v ekoekonomijo oziroma v ekonomijo, ki gradi s temeljev trajnostnega razvoja, in ideje intrinzične vrednosti Zemlje in posameznika označi s stavkom: »vprašanje, katerega izmed obeh modelov ekonomije bomo izbrali, je vprašanje izbire življenja ali smrti«. ²⁴ Njena ekološka vizija boljšega sveta vključuje naslednja prizadevanja: tako na individualni kot na kolektivni ravni moramo sprejeti in privzeti alternativne modele in načine delovanja, prehranjevanja, obdelovanja zemlje, transporta, izobrazbe otrok, zabave ter in še posebno čaščenja Boga.

Potreba po transformaciji odnosa človek-narava je z ekološko krizo postala nujen korak v evoluciji človeka. Religija, družba in ekonomija, predvsem pa posameznik, so izzvani, da korenito premislijo svoj odnos do samega sebe, do drugega, do narave ter vzpostavijo nove načine delovanja v smislu nenasilja, gostoljubja, sprejemanja in sočutja.

Lahko rečemo, da sta ozaveščenost glede ekološke krize in simbolno rečeno »klic Boginje«²⁵ medsebojno povezana in soodvisna pojava. Pomemben vpliv na ekološko ozaveščenost in razmah femininosti v religijskem polju je vsekakor treba pripoznati tudi novodobništvu. V šestdesetih letih 20. stoletja se namreč v religijski sferi pojavijo novodobniška gibanja (new age), okoljevarstvena gibanja in politike ter nekakšne zmesi obojega: okoljevarstvena gibanja z ideologijo novodobništva. S »klicem k naravi« so izražala nezadovoljstvo in splošen dvom

²² S. McFague, *Life Abundant: Rethinking Economy and Ecology for a Planet in Peril* (Minneapolis: Fortress Press 2000).

²³ S. McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press 2001), str. 160.

²⁴ McFague, *n. d.*, str. 196–197.

²⁵ »Klic Boginje« je v pričujočem prispevku razumljen kot simbolna in metaforična oznaka za potrebo po transformaciji miselne paradigme zahodnega sveta v smislu feminizacije in etizacije sveta, ki svet počlovečuje in si preko procesa dosledne humanizacije, ki gradi na etiki intrinzične vrednosti posameznika in narave, prizadeva za spremembo vrednot.

o ustreznosti in etičnosti sistema sodobne apatične, tehnokratske, mehanicistične družbe. Pojav in razvoj novodobniških gibanj je neločljivo povezan tudi s pojavom tako imenovanega »subjektivnega obrata«, ki je razumljen kot obrat k sebi, k posameznikovim edinstvenim izkušnjam s svetom.²⁶

V tem idejnem kontekstu se je pojavila zamisel o Zemlji kot o živem bitju oziroma holističnem ekosistemu (Gaja). Vpliv te zamisli je mogoče zaslediti tako znotraj različnih novodobniških religij kot tudi znotraj tradicionalnih religij ter religijskih feminizmov.

Na polju, kjer se stikata novodobniška in ženska duhovnost, je, kot ugotavlja Tina Ban, ki povzema Rosemary Radford Ruether, tako zraslo več različnih duhovnih gibanj, ki poskušajo vsaka na svojem področju vzpostaviti novo duhovno, kulturno in družbeno ravnovesje med ženskim in moškim. Eno najpomembnejših med njimi je gibanje Boginje (ang. Goddess Movement), ki se je pojavilo v sedemdesetih letih 20. stoletja v Severni Ameriki in Zahodni Evropi. To gibanje specifično problematizira tisto obliko diskriminacije, ki jo generirajo različne religijske teologije. Pri tem opozarja tudi na njihov širši ideološki vpliv, ki je tisočletja obvladoval ne samo religijo, ampak tudi širšo kulturo. Njegova kritična os je posebej uperjena v tradicionalne monoteistične teologije, ki pri razlagi svojih božanstev kot samo po sebi umevnega uporabljajo moški spol. Kot opozarja gibanje Boginje, je takšna vrsta mišljenja o božanstvu kulturno pogojena in se samega Boga samo posredno dotika – toliko pač, kolikor človek skozi ta vzorec išče stik z njim in z njim občuje. Zato ne vidi zadržkov, da ne bi tega vzorca vedno znova postavljali pod vprašaj ter ga – v imenu enakopravnosti spolov – ustrezno spreminjali in popravljali. Samo je predlagalo, naj se patriarhalna teologija zamenja za svojevrstno žensko »teologijo«, ki temelji na ženski percepciji svetega, moškega Boga pa naj se simbolno nadomesti z ženskim Božanstvom, tj. z Boginjo, ki bi zastopala ženske religiozne ideje, vrednote in izkušnje.²⁷

²⁶ A. Črnič in G. Lesjak, »Nove religije v Sloveniji«, *Religija.info*, <http://www.religije.info/NoveReligije>, 10. 3. 2012.

²⁷ T. Ban, »New age in ženska duhovnost«, v: Furlan, N. in Zalta, A. (ur.): *Ženske in religija*, Poligrafi 45–46, 2007, str. 151.

Gibanje Boginje je pravzaprav ena izmed oblik sodobnega poganstva²⁸, ki zavrača vsakršne dogmatične opredelitve, tudi njegov koncept Boginje ni natančno določen, Boginjo je v njem mogoče legitimno razumeti na monoteistični, politeistični, panteistični ali panenteistični način. Najvidnejši predstavnici neopoganstva sta vsekakor wiccanka, psihoterapevtka in okoljska aktivistka Starhawk (Miriam Simos) in Carol P. Christ. Obe sta bistveno prispevali k razvoju gibanja Boginje ter prepoznavanju in odkrivanju predkrščanskih podob in čaščenja ženskih likov Boginje. Slednje je predmet raziskovanj in analiz tudi številnih krščanskih feminističnih teologinj (Rosemary Radford Ruether, Anne Primavesi ...).

Težnje »klica Boginji« so torej težnje ponovne obuditve kozmologije miru, harmonije, enakosti in povezanosti vseh živih bitij v mreži življenja. Ta želja je pravzaprav poleg ideala krščanskih feminističnih teologinj in ekofeministk Rosemary Radford Ruether, Ivone Gebara, Anne Primavesi, Sallie McFague ... tudi ideal holističnega pogleda na svet ter številnih novodobniških feminističnih gibanj.

Razna feministična neopoganska gibanja: gibanje Boginje, wicca, geomantija ..., so izrazi ženske novodobniške duhovnosti, ki se je pojavila v šestdesetih letih 20. stoletja. Ne glede na njihove siceršnje razlike je za večino tovrstnih gibanj (religij) značilno povezovanje treh konceptov: boginje, ženske in narave, kar se izraža v prepletanju skrbi za razvoj ženske teologije, pravice žensk ter ekološko zavest. Omenili smo tudi številne pozitivne prispevke, ki so jih te novodobniške religije prinesle v sodobne tradicionalno zasnovane religije in religijske feminizme le-teh.

Podobno kot v tradicionalnih religijah (s poudarkom na krščanstvu) tudi v novodobnih religijah številčnejši spol predstavljajo ženske. Pri nas, kot navaja Tina Ban, sicer še ni raziskave, ki bi lahko te ugotovitve potrdila statistično,²⁹ vendar se lahko po pomoč zatečemo k britanske-

²⁸ Sodobno poganstvo (neopoganstvo) je krovni pojem za označevanje množice izjemno heterogenih skupin raznovrstnega izvora in dejavnosti, različnih praks in tradicij, ki jim je skupno to, da razumejo naravo kot nekaj svetega in živega, pri čemer črpajo iz poganskih religij preteklosti. Običajno gre za politeistične, panteistične in/ali duoteistične konceptualizacije boga, ki v svoje panteone vključujejo tako moška kot ženska božanstva. Kot opredeljuje religiolog Aleš Črnič, običajno s pojmom neopoganstvo označujemo sodobne interpretacije in revitalizacije predkrščanskih religij, npr. sodobno čarovništvo, druidstvo, neošamanizem ...

²⁹ Ban, *n. d.*, str. 160.

mu sociologu D. Kempu, ki ugotavlja, da ženske sestavljajo dobri dve tretjini novodobniške populacije.³⁰ Podobno potrjujeta tudi P. Heelas in L. Woodhead. Njune raziskave kažejo, da kar 80 odstotkov vseh, ki pristajajo na novodobniški holistični milje, predstavljajo ženske, ki predstavljajo tudi 80 odstotkov vseh, ki obiskujejo novodobniške prakse, ter 78 odstotkov tistih, ki novodobniške skupine, delavnice in predavanja vodijo.³¹

Poleg »mita«³² o (pred)zgodovinskem matriarhatu in Velike Boginje je na novodobniške oblike ženskih religijskih gibanj močno vplivala znanstvena teza britanskega biokemika Jamesa Lovelocka o Gaji. Vendar so Lovelockovo tezo o Zemljini zmožnosti inteligentne samoregulacije ekosistemov, kar pomeni, da Zemlja (Gaja) lahko samodejno uravnava določene fizikalne in kemijske spremembe ter z različnimi drugimi (samo)prilagoditvami zagotavlja ohranjanje, obnavljanje in razvijanje življenja na njenem površju, razumeli dobesedno v točki Lovelockove primerjave te Zemljine lastnosti z živimi organizmi. Zemlja tako zanje pomeni celovit in živ organizem. Imajo jo za kozmično bitje, ki mu ni dana le inteligentnost, temveč tudi zavest. Njena struktura naj bi bila analogna človeški: Zemlja naj bi imela fizično, materialno telo, njena zavest in duša pa naj bi se odražali v neotipljivih, nevidnih, ezoteričnih razsežnostih, ki podobno kot avrične plasti človeškega telesa prevevajo ter oživljajo Zemljo. Tej zavesti novodobniki pripisujejo ženski značaj. Vzdrževanje, hranjenje in obnavljanje življenja je namreč mitološko v domeni žensk.

³⁰ D. Kemp, *New Age* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2004), str. 121.

³¹ P. Heelas in L. Woodhead, *The Spiritual Revolution* (Malden: Blackwell 2005), str. 94.

³² Od 17. stoletja dalje razvijamo znanstveni pogled na preteklost; zanima nas predvsem to, kaj se je v resnici zgodilo. Iščemo dokaze o resničnosti določenih dogodkov, niti ne več toliko pomena teh dogodkov. Pri tem večkrat pozabimo na vlogo in pomen mita, ki jo Karen Armstrong opredeli s sledečimi besedami: »Mit je bil dogodek, ki se je zgodil v preteklosti, vendar se nekako dogaja vse skozi. Zaradi našega izključno kronološkega pogleda na zgodovino ne poznamo izraza za ta pojav, toda mitologija je umetnostna zvrst, ki kaže onkraj zgodovine k brezčasnemu v človeškem prostoru, ki nam pomaga, da presežemo kaotični tok naključnih dogodkov in vsaj za trenutek uzremo jedro resničnosti.« (K. Armstrong, *Kratka zgodovina mita* (Ljubljana: Mladinska knjiga 2005), str. 12.) Mit je torej resničen zato, ker je učinkovit, in ne zato, ker bi podajal resnična dejstva. In učinkovit je takrat, ko vpliva na naše razmišljanje in nas spodbudi, da razmišljamo polneje.

Lovelockova hipoteza o Gaji³³ je poleg vpliva, ki ga ima na komponento ženskih neopoganskih oblik novodobniških duhovnosti, bistveno vplivala tudi na krščanski teološki ekofeminizem.

Klic Boginji je posledično razvil oblikovanje in krepitev ženskih oblik duhovnosti, ki je začelo dobivati in oblikovati svojo prepoznavnost tako znotraj tradicionalnih religij kot tudi v novodobniških ženskih religijah (neopoganstvo, wicca, geomantija, gibanje Boginje ...).

V prizadevanju za obuditev femininosti Boga so pričele Boginjo simbolno označevati kot Njo, kajti namen poimenovanja namreč poleg opisnega in označevalnega značaja vsebuje tudi značaj prizivnosti. Boginja torej priključuje vse tiste simbolne predstave, vrednote in okvire, ki jih pripisujemo femininosti, ženstvenosti.

V okviru ekofeminističnega pogleda vprašanje definiranja sebstva v navezavi na naravo oziroma na Zemljo postane problematično tako za ženske kot za moške, ko je Zemlja razumljena kot personalizirana ženska in kot taka razumljena kot arhetip kartezijanskega telesa brez duha, brez racionalnosti, brez razuma ter posledično tudi brez sebstva ali svoje lastne intrinzične vrednosti.³⁴

Tako kot številne druge ekofeministke (Anne Primavesi, Vandana Shiva, Rosmary Radford Ruether ...) tudi Carol Merchant v mehanicističnem pogledu na svet, ki je nastopil v 17. stoletju, vidi veliko negativno transformacijo miselne paradigme, ki bi jo lahko morda razumeli tudi kot »seme zla«. S tem, ko je v zahodnem svetu zavladala mehanicistična analiza realnosti po predhodnem naturalističnem pogledu na svet in življenje, se je v njem vzpostavila miselna paradigma, ki je dobra podlaga za egocentrično etiko, ki izvira iz sebe, iz posameznika in je osredotočena predvsem na individuum in zadovoljevanje njegovih potreb. Vplivi mehanicistične miselne paradigme so po mnenju Carol Merchant zaznavni tudi v različnih podzvrsteh okoljske etike (egocentrična, homocentrična, antropocentrična in ekocentrična okoljska etika), ki so se oblikovale v sodobnem svetu in so posledica oziroma kulminacija celote združenih političnih, religijskih in etičnih trendov, razvijajočih se v zahodni kulturi od 17. stoletja dalje. Okoljska egocen-

³³ J. Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine* (London: Gaia Books 1991).

³⁴ A. Primavesi, *Gaia's Gift* (London in New York: Routledge 2003), str. 78.

trična etika tako dovoljuje posameznikom (ali podjetjem, korporacijam ...), da izkoristijo in uporabljajo naravne vire za izboljševanje izključno lastnega življenja in življenja morda še omejene peščice »sosedov«. ³⁵ Kot nasprotje egocentrični etiki lahko postavimo ekocentrično okoljsko etiko, ki temelji na organicizmu oziroma holizmu, ki zagovarja vsepovezanost vsega ter pravi, da je celota večja, boljša in polnejša kot pa zgolj vsota njenih delov, kar zagovarja mehanicizem. Procesi so pomembnejši od delov celote, odnos je pomembnejši od golega seštevka. Holizem zagovarja tudi povezanost oziroma temeljno medsebojno povezanost, enost in soodvisnost človeške in nečloveške narave, človeka in narave.

Vsekakor je holističnemu modelu mišljenja blizu predpostavka, da je naš planet Zemlja pravzaprav živ, samoregulativen organizem, torej ideja, ki jo je razvil James Lovelock. Gajino samoregulativnost je znanstveno utemeljil z argumentom zmožnosti sprejemanja (bodisi s strani zunanjega vira – sonca, ali pa samostojnega, notranjega vira – potencial kemičnih reakcij Zemljine skorje) in uporabe energije za svoje namene. Zmožnost oziroma sposobnost spontane in avtonomne organizacije je namreč tista lastnost, ki definira živ organizem. In »Gaja je z vidika fizikalnih in biokemičnih definicij vsekakor živ organizem«. ³⁶

Lovelockova teza o Zemlji, Gaji kot o živem samoregulativnem organizmu, ki je sposoben spontane in avtonomne organizacije, je postala trn v peti sodobnim znanstvenikom, predvsem tistim, ki sledijo Descartesovi mehanicistični paradigmi, ki med drugim človeka pozicionira na piedestal edinega izmed vseh ostalih nečloveških bitij v verigi žive narave, ki poseduje duha oziroma dušo. Po tej antropocentrični percepcij človek ne podlega naravnim zakonom, ampak je »svobodno« bitje, neodvisno od narave. Anne Primavesi v tem okviru izpostavi »epistemološki privilegij« krščanstva, ki je s pomočjo znanosti znotraj evolucionistične zgodovine vzpostavilo močno trdnjavo dualistične paradigme telesa in duha ter človeka kot edinega, ki poseduje duha in sebstvo, postavilo na prestol nad naravo. ³⁷

³⁵ C. Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World* (London in New York: Routledge 1992), str. 63.

³⁶ Lovelock, *n. d.*, str. 29.

³⁷ A. Primavesi, *Gaia and Climate Change* (London in New York: Routledge 2009), str. 80.

Zaključek

Trpljenje narave je v kontekstu religijskega in teološkega ekofeminizma razumljeno kot posledica človekovega konzumeristično-imperialističnega in mehanicističnega dojemanja sveta, le-ta pa je med drugim posledica hierarhičnih binarizmov dualistične paradigme. Odtujenost in superiornost človeka nad naravo se odraža in je povezano tudi s trpljenjem človeka kot posameznika. Odtujenost od samega sebe, svojega bistva, sebstva, od drugega posledično povzroča trpljenje posameznika, družbe in ne nazadnje tudi narave. Ekološka senzibilizacija v tem okviru torej ni nekaj zunanjega, parcialnega, ampak mora, da je resnično učinkovita, biti nujno posledica notranje spremembe oziroma *metanoie*, spremembe zavesti in srca.

Bibliografija

1. AFP/Reuters (2007), »Gore 'deeply honoured' by Nobel prize«, *ABC News*, 12. 10. 2007. [Http://www.abc.net.au/news/stories/2007/10/12/2058573.htm](http://www.abc.net.au/news/stories/2007/10/12/2058573.htm), 10. 1. 2011.
2. Ban, T. (2007), »New age in ženska duhovnost«, v: Furlan, N. in Zalta, A. (ur.): *Ženske in religija, Poligrafi* 12, 45–46, 145–161.
3. Bennett, J. (2000), *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. Oxford, Clarendon Press.
4. Brown, L. R. (2005), *Eco-Economy: Building an Economy for the Earth*. London, Earthscan.
5. Christ, C. P. (1997), *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*. London in New York, Routledge.
6. Črnič, A. in Lesjak, G. (2012), »Nove religije v Sloveniji«, *Religija.info*. [Http://www.religije.info/NoveReligije](http://www.religije.info/NoveReligije), 10. 3. 2012.
7. Einstein, A. (2011), »Global Consciousness«, *The Green Agenda*. [Http://www.green-agenda.com/globalconsciousness.html](http://www.green-agenda.com/globalconsciousness.html), 10. 1. 2011.
8. Gimbutas, M. (1999), *The Living Goddesses*. Berkeley, University of California.
9. Hartman, L. M. (2011), »Economics«, v: Bauman, W. A. et al. (ur.): *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*. London in New York, Routledge, 147–161.
10. Heelas, P. in Woodhead, L. (2005), *The Spiritual Revolution*. Malden, Blackwell.

11. Kemp, D. (2004), *New Age*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
12. Lovelock, J. (1991), *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*. London, Gaia Books.
13. McFague, S. (2000), *Life Abundant: Rethinking Economy and Ecology for a Planet in Peril*. Minneapolis, Fortress Press.
14. McFague, S. (2001), *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis, Fortress Press.
15. Merchant, C. (1992), *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. London in New York Routledge.
16. Neumann, E. (1955), *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. New York, Pantheon.
17. Palmer, D. (1995), *Ali središče drži?* Ljubljana, DZS.
18. Plumwood, V. (1997), *Feminism and the Mastery of Nature*. London in New York, Routledge.
19. Powell, J. L. (2014), *Four Revolutions in the Earth Sciences: From Heresy to Truth*. New York, Columbia University Press.
20. Primavesi, A. (2003), *Gaia's Gift*. London in New York, Routledge.
21. Primavesi, A., (2009), *Gaia and Climate Change*. London in New York, Routledge.
22. Radclift, M. (1995), *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*. London in New York, Routledge.
23. Radford Ruether, R. (2005), *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. New York, Rowman & Littlefield Publishers.
24. Radford Ruether, R (2006), *Goddess and the Divine Feminine*. Berkeley, University of California Press.
25. Schneider, N. (2009), »Can Islam Save the Economy?«, *Religion Dispatches*, 15. 6. 2009. [Http://www.religiondispatches.org/archive/economy/803/can-islam-save-the-economy](http://www.religiondispatches.org/archive/economy/803/can-islam-save-the-economy), 20. 11. 2009.
26. Stone, M. (1976), *When God Was a Woman*. New York, Barnes & Noble.
27. Tambiah, S. J. (1990), *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge, University Press.
28. Taner, K. (2005), *Economy of Grace*. Minneapolis, Augsburg Fortress.