

Nadja Furlan Štante

ŽENSKÉ V MEDVERSKEM DIALOGU Globalizacija in religijski feminizem kot medkulturni in medverski pojav

Feministična teologija in religijski feminizem

Religija je območje, v katerem človek išče pravičnost in modrost, ki jo potem poskuša aplicirati v vsakdanje življenje. Predstavlja mu torej čisti izvir Božje pravičnosti in ljubezni, iz katerega črpa moč, vero in »norme« za pravilno delovanje. Je torej očiščujoč element, ki s svojo navzočnostjo družbo očiščuje in v njej vzpostavlja pravičnost in mir. V tej luči torej kakršna koli sled neenakopravnosti, podrejenosti ali zapostavljenosti načne čistost in pravičnost vsake religije.

Vprašanje ženske, njenega položaja in vloge v Cerkvi in družbi tako ostaja neizčrpna in vse bolj aktualna tema različnih psiholoških, socioloških, teoloških in drugih znanstvenih raziskav in razprav. Feminizacija sveta v smislu emancipacije, ki svet počlovečuje, za sodobnega človeka ni več vprašanje, ampak pot po kateri stopa.

Pod vplivom feminizma se je počasi začela oblikovati tudi tako imenovana krščanska feministična¹ teologija, gibanje, ki želi na novo

1 Tukaj se poudarjeno odpira vprašanje o primernosti ali neprimernosti ustaljenega izraza feministična teologija, ki ima prej negativno kakor pozitivno konotacijo. Izrazi, kakršni so feminizem, šovinizem ipd., so namreč že vnaprej ožigosani z negativnim predznakom. V primeru feminizma najprej pomislimo na tisto najbolj radikalno obliko feminizma, ki zavrača vse, kar je moškega. Beseda feminizem je očitno nabita z nasprotnimi pomeni, obtežena z občutji, ki spodbujajo pripombe, opredelitve in razlage; ima številne podtone, je močno stereotipizirana. V dolgih letih različnih, nasprotujočih si, celo popolnoma izključujočih se feminizmov, se je marsikaj naložilo na besedo. Eni pomeni so prevladali in izrinili druge. V zvezi s feministično teologijo je podobna reakcija tako pri ženskah kakor pri moških. Številni si ob omenjenem izrazu predstavljajo neke feministične »ko-

opredeliti in postaviti vlogo ženske in njene identitete v Cerkvi in svetopisemskih tekstih ter opozoriti na njeno nepogrešljivost.

Vendar pa vse institucionalizirane religije postavijo ženske v podrejen položaj in jim odvzemajo pravice in dostojanstvo, katerega naj bi bile deležne. Po mnenju M. Franzmann naj bi bile religije tisti glavni ključ, ki v posameznih družbeno-političnih strukturah odpira vrata patriarhalno usmerjeni miselnosti.² Zaradi odrinjenosti in obrobne položaja, ki so ga ženske deležne v posameznih religijah in njihovih hierarhičnih sistemih, je bil glas žensk precej utišan. Ženske so se navadile biti pasivni člen v občestvu, kateremu so pripadale. Zgodbe, v katerih so sodelovale, so pripovedovali moški, njihovo usodo so krojili moški. Njihova življenjska izpoved je postala izpoved moškega in ne njih samih.

Zato danes po vsem svetu, v vseh velikih oziroma glavnih religijah razna feministična gibanja pozivajo ženske, naj se tokrat postavijo v vlogo aktivnega subjekta in o svojih religijski izkušnjah spregovorijo same. Tako govorimo o različnih oblikah religijskih feminizmov (islamski feminizem, judovski feminizem, krščanski feminizem ...).

Fenomen feministične teologije

Feministična teologija je kritična *teologija osvoboditve*, kjer novi subjekt, to je ženska, »pride do besede«. Rodila se je iz nezadovoljstva žensk, ki so ugotovile, da jim je tradicionalna teologija delala krivico, jih poniževala, jim onemogočala dostop do oltarja, torej do svetega, jih izključevala iz zgodovine in iz sveta človeške misli.

Kot kontekstna teologija v zgodovinski razsežnosti gibanja za

mandose« na področju teologije, ki rovarijo po »območju svetega«. Spet drugi pojav feministične teologije razumejo kot obliko herezije. Negativna razsežnost izraza feminizem se razlije na vse, kar je v zvezi s tem pojmom. Tako je tudi feministična teologija večinoma negativno razumljena in označena. Zato marsikdo poskuša uporabljati milejši in bolj prijazen izraz, namreč ženska duhovnost, ki pa ni najbolj ustrezen. Kajti »žensko« ni že kar de natura »feministično«. Feminizem namreč vse, kar je ženskega, gleda skozi prizmo ujetosti ženske v patriarhalne sponе družbe in celoten kontekst postavi pod vprašaj.

2 Prim. M. Franzmann, n. d., 60.

osvoboditev ženske odkriva prvine »her-story«, zamolčane in prikrite v izrazito pristranski, moški »his-story«. Tako počasi iz območja objektivnosti prihaja v območje subjektivnosti svoje lastne verske izkušnje in njene teološke ubeseditve. In ker opozarja na seksizem in maskulinizem kot vzroka nesvobode in zatiranja žensk, je feministična teologija »kritična teologija osvoboditve«.³

Izhodiščna točka so torej izkušnje podrejenosti in upor žensk proti vsem oblikam patriarhalnosti; na drugi strani pa »osvobajajoča praksa«, ki daje pravice vsem zatiranim in na koncu soočenje teh dveh vidikov s *Svetim pismom*, tradicijo in cerkvenim učiteljstvom. Na podlagi te celote nastane nova sistematična teologija. Lahko torej rečemo, da feministična teologija ni dopolnilo tradicionalni teologiji, ampak njena kritika. Pri tem je pomembno vedeti, da govorimo o *kritični teologiji*. Za feministično teologijo to ne pomeni samo kritike teologije kot take, temveč tudi kritiko izročila Božjega razodetja, ker se ta v *Svetem pismu* izraža v človeški govorici, ki je kulturno obarvana. Feministična teologija je v prvi vrsti teologija žensk za ženske, ki iz ženske perspektive odkriva, spoznava in opozarja na patriarhat v religiji, Cerкви in družbi ter išče poti, kako ga premagati in odpraviti.⁴ Središče zanimanja feministične teologije je po mnenju feministične teologinje C. Firer Hinze izkustvo žensk: zatiranih, utišanih, potisnjenih na rob. Zato pri pojavu feministične teologije ne gre le za pravno in družbeno izenačitev žensk, ampak za spremembo patriarhalnih struktur in androcentričnega mišljenja. V tem smislu je feministična teologija tako »ženska teologija osvoboditve« kot »teologija osvoboditve ženske«. Izrecno zavrača stereotipe o »ženskih« vlogah v družbi in abstraktno nezgodovinsko opredeljevanje ženske »identitete«.⁵

V razvoju feministične teologije lahko v grobem razberemo dve razvojni dobi. V prvi so ženske spoznale, da so v Cerкви in teologiji zapostavljene. Zato so si želele srečanj, kjer bi lahko spregovorile o

3 Prim. C. Halkes, *Primo bilancio della teologia femminista*, v: M. Hunt – R. Gibellini, *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980, 163–166.

4 Prim. *Feministische Theologie*, v: LThK III, Herder, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995, 1225–1226.

5 Prim. C. Firer Hinze, *L'identità nel dibattito teologico femminista*, v: *Concilium* 2 (2000), 155–165.

svoji izkušnji nemoči, o svojih spoznanjih, o želji in zahtevi postati »sam svoj človek«. Vse to so hotele osvetliti še s teološkega vidika. Z lastnega položaja se hočejo dokopati do novih odločitev. Hočejo priti na pot samoodločitve. V drugi razvojni dobi pa se počasi razvije načrt feministične teologije. Nekatere teologinje pridejo do ugotovitve, da sta Cerkev in teologija neozdravljivo patriarhalni. Obrnejo jima hrbet in se oklenejo neke vsesplošne religioznosti (narava, mitologija, boginje, matriarhat). Druge pa hočejo ustvariti novo, kreativno in konstruktivno feministično teologijo, ki naj bi bila krščansko naravnana. Temeljijo na prepričanju, da naj bi se vsa nasprotovanja in prevladovanja, ki so v nasprotju z evangelijem, spremenila v odnos, v katerem bi bili vsi med seboj »bratje in sestre«. Omenjeno naj bi se kazalo ne le v Cerkvi, temveč tudi v vsakdanjem življenju.⁶

V posameznih razvojnih obdobjih feministične teologije so se izoblikovali različni tipi feministične teologije: revolucionarna feministična teologija, reformistična krščanska feministična teologija, rekonstrukcionistična krščanska feministična teologija.⁷ Ta različnost dobiva svoj izraz v precej različnih spisih feministične teologije. Če je »žensko izkustvo« odločujoče merilo feministične teologije, se avtorice razlikujejo po večji ali manjši pripadnosti ženskemu gibanju po eni strani ter po drugi strani po večji ali manjši eklezialni pripadnosti ter bolj ali manj ostri kritiki »tradicionalne« teologije in Cerkve. Najbolj ostra je razdelitev feminističnih teologij na: »znotrajkrščansko« in »postkrščansko oziroma nekrščansko« feministično teologijo. Prva in glavna skupina ostaja znotraj biblično-krščanskega izročila kot preroška kritika družbe in predvsem Cerkve.

Kljub pestri razvejanosti in raznovrstnosti posameznih vej pa vse feministične teologije povezuje skupen subjekt in cilj – ženska. Tako imenovane »znotrajkrščanske« neradikalne, »moškimi prijazne« krščanske feministične teologije se zavzemajo za refleksivno solidarnost. Ta pa postavlja novo zahtevo: treba je namreč uveljaviti sodelovanje v dialogu, ga spodbujati in se pri tem vseskozi zavedati, da se

6 Prim. C. Halkes, *Theologie Feministische*, v: A. Lissner, R. Süßmuth, K. Walter, *Frauenlexikon*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988, 1102.

7 Prim. A. M. Clifford, *Introducing Feminist Theology*, Orbis Books, New York 2001, 32–34.

ženskost in moškost ne dopolnjujeta samo v fizičnem in psihičnem pogledu, ampak tudi v ontološkem.⁸

Največji cilj feministične teologije je prizadevanje za *evangeljsko enakopravnost in svobodo*, in sicer svobodo vseh ljudi, ne glede na spol, raso ... Gre za krščansko prizadevanje, za katero je odločilen evangeljski duh. »*Kristus nas je osvobodil, da bi ostali svobodni*« (Gal 5,1). Ta svoboda pa ni omejena z močjo ali premočjo drugega, ampak s svobodo drugega, ki temelji na spoštljivi ljubezni do drugega.

Feministična teologija v iskanju medreligijske tolerance

Feministična teologija je postala vsesvetovno in vseversko gibanje, in sicer kot odgovor na ženske izkušnje zapostavljenosti in patriarhalne nadvlade, ki je uravnavala in določala njihovo versko in posvetno življenje. Prav tako kot so si različne posamezne ženske izkušnje in s tem prizadevanja žensk znotraj krščanstva, se razlikujejo tudi verske ženske izkušnje znotraj drugih svetovnih verstev. Vendar lahko rečemo, da je vsem skupno dejstvo zapostavljenosti in občutka patriarhalnega nasilja, ki se je dogajalo ali še vedno poteka nad njimi. Čeprav je pojmovanje zapostavljenosti in patriarhalnosti v posameznih kulturno-religijskih sferah različno razumljeno, je želja in potreba po »spregovoriti o ženski izkušnji« in prebuditvi ženskega glasu univerzalna. V tem smislu lahko rečemo, da je feministična teologija in verski feminizem postal medkulturni in medverski pojav. Poziva in hkrati povezuje vse ženske, naj si prizadevajo za osvoboditev izpod jarma verskega patriarhalnega nasilja. To lahko primerjamo z bojem proti suženjstvu, rasni diskriminaciji ali kakršnemu koli drugemu genocidu. V različnih verstvih so ženska osvoboditvena gibanja oblikovana različno. Vsekakor velja, da je feministična teologija pluralističen in raznovrsten pojav, zakoreninjen v ženski religiozni izkušnji, ki je polna upov, neuresničenih sanj in si prizadeva za osvoboditev, enakopravnost in enakovredno ovrednotenje ženskega principa delovanja ter za etično feminizacijo in harmonizacijo sveta.

8 Prim. C. F. Hinze, Identität in der feministisch-theologischen Diskussion, v: *Concilium* 36 (2000) 2, 233.

Krščanske feministične teologinje si zmeraj bolj prizadevajo za medsebojno sodelovanje v posameznih vejah krščanske feministične teologije. Saj se zavedajo, da je krščanska feministična teologija medkulturni pojav, ki se sicer razlikuje po svoji kulturni pestrosti in obarvanosti, hkrati pa je tudi interkulturni fenomen; kajti te različne kulture niso izolirane druga od druge, ampak med seboj sodelujejo in so v medsebojni interakciji. Spričo omenjenega medsebojnega sodelovanja in povezanosti se krščanska feministična teologija sooča z novimi izzivi. Eden izmed zelo aktualnih je vsekakor izziv sodelovanja in dialoga tako v krščanski feministični teologiji kot tudi med krščansko feministično teologijo in feminističnimi teologijami drugih verstev.

Glede na razvejenost in razsežnost različnih ženskih religijskih feminističnih gibanj in prizadevanj je govor o feministični teologiji kot posebni filozofiji religij⁹ in teologiji religij¹⁰.

Feministične teologinje se vključujejo v medverski dialog, vanj pa se zato vključujejo predvsem različne izkušnje ženske zgodovinske in sedanje zapostavljenosti v območju posamezne religije in družbe ter s tem povezanimi konkretnimi vprašanji in izzivi. Maura O'Neill v *Mending a Torn World, Women in Interreligious Dialogue* predlaga tele teme, ki naj bi jih ženski medreligijski dialog vseboval in obravnaval: ženska duhovnost, vprašanje spola in spolnih vlog, rekonstrukcija preteklosti ter njen vpliv in odmev v sedanjosti in vprašanje religijske oblasti in hierarhije.¹¹ Zelo pomembna tema ženskega medverskega

9 Na možnost *feministične teologije kot filozofije religije* opozori Pamela Sue Anderson, ki feministično teologijo razume kot novo obliko filozofije religij. Za podrobnosti glej: Pamela Sue Anderson, *Feminist Theology as Philosophy of Religions*, v: Susan Frank Parsons, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 40–57.

10 Izraz *feministična teologija kot teologija religij* je relativno nov izraz, ki označuje, kakor meni Rita Gross zavedanje, da v ozadju verske pluralnosti in raznovrstnosti obstaja neki ključ, ki je skupen vsem religijam. V primeru feministične teologije gre torej za skupen ključ ženske izkušnje patriarhalne podrejenosti in zapostavljenosti žensk, ki ju vzpostavljajo vse religije. Pri tem R. Gross poziva vse feministične teologinje, naj si prizadevajo razviti pravi pristop, da bo sodelovanje žensk v medvsreškem dialogu resnično zaživelo. Glej: Rita M. Gross, *Feminist Theology as Theology of Religions*, v: Susan Frank Parsons, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, n. d., 61.

11 Maura O'Neill, *Mending a Thorn World, Women in Interreligious Dialogue*, New York: Orbis Books, 2007, 114–122.

dialoga je vsekakor tudi vprašanje ekofeminizma. V okviru tega se različne feministične teologije in verska feministična gibanja po vsem svetu lotevajo ekološke solidarnosti, ki je v današnjem naravi neprijaznem in diskriminatorsnem svetu nadvse pomembna. Tako na primer Sally McFague izhaja iz dejstva, da bi morali na v svet in naravo gledati kot na »božje telo«, ki ga z neprimernim ravnanjem in delovanjem onesnažimo in s tem onečastimo. Omenjenemu mnenju se pridružuje Aruna Gnanadason, ki v Indiji poziva vse ženske, naj si prizadevajo za celostno ekološko in duhovno teološko vizijo, ta pa naj bi bila prizanesljiva tako do narave kot do vseh zatiranih.¹²

Feministična teologija, ki se srečuje s kulturno in versko pluralnostjo, poskuša razviti primeren ključ in metodologijo razumevanja drugega, drugačnega in si v luči medverskega dialoga prizadeva za solidarnost in medversko toleranco in spoštovanje. Pri tem poskuša v feministični teoriji in teologiji najti kritično kategorijo presojanja in obravnavanja vseh drugačnosti, namreč spolne, rasne, kulturne in religijske ... Tudi Ursula King opozarja na pomembnost in nujnost razvijanja kritičnega pristopa in metodologije, ki bi feministični teologiji omogočila, da bi se resnično soočila z verskim pluralizmom.¹³

Zakaj potrebujemo ženski medverski dialog? Nuja, izrazit pomen, prispevek in prednost ženskega medverskega dialoga in feministične teologije kot »manjkajoče dimenzije v medreligijskem dialogu«¹⁴ lahko bistveno pripomorejo h konkretnjšemu in bolj neposrednemu prenosu rezultatov medverskega dialoga v življenje. Aktivno vključevanje feminističnih teologinj oziroma ženskega glasu v medreligijski dialog predvsem pomeni vnašanje ženskih vprašanj in pogledov v medverski dialog in zaradi tega prepoznavanje ter ugotavljanje navzočnosti negativnih spolnih in religijskih stereotipov in predsodkov. To zato omogoča konkretnjše spoznavanje in prepoznavanje drugačnosti in posebnosti »drugega« ter razkrivanje mnogih negativnih

12 K. Pui-Lan, *Feminist theology as intercultural discourse*, v: Susan Frank Parsons, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 23–37.

13 Ursula King, *Feminism: The Missing Dimension in the Dialogue of Religions*, v: John D'Arg May (ur.), *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*, London: Cassell, 1998, 40.

14 Ursula King, prav tam.

stereotipov in predsodkov, ki so globoko zakoreninjene v naši kulturni kolektivni zavesti glede nepoznavanja drugega in drugačnega, tokrat ženskega. S tem drugi, drugačni postane bližji in bližnji. Ženska dimenzija medverskega dialoga v tem konkretizira polja različnosti in razhajanj, saj se loteva izzivov in vprašanj konkretnih ženskih osebnih izkušenj in izpovedi, ki »zaživijo« po medverskem dialogu in z njim. Prav ta »živa dialoškost« pa je izrazitega pomena pri spoznavanju drugačnosti in posebnosti različnih religijskih manifestacij in ženskih religijskih izkušenj. Ali kot pravi Maura O'Neill: »Pomembno je, da se o religijah ne učimo le iz knjig, ampak iz žive izkušnje srečanja in dialoga s praktikantkami posamezne oziroma druge religije; kajti le živi dialog lahko umesti določeno ideologijo v njen človeški kontekst.«¹⁵

Pomembne točke zavedanja, ovire in metodologija

Kvaliteten dialog prepoznava in razbija negativne stereotipne predstave in predsodke, dviguje raven tolerance in krepi medsebojno razumevanje. Vključevanje ženskega glasu v medverski dialog in ženski medverski dialog je v temelju nagnjeno k praktičnosti in osebnemu značaju izpovedi. To pa sta lastnosti, ki vsekakor pozitivno vplivata na razvoj tolerance in kvalitete dialoga. Dialog in dialoškost sta v zahodni kolektivni zavesti povezana s pozitivnimi atributi, kakršni so na primer: odprtost, spoštovanje, tolerantnost, neposrednost, odkritost, sprejemanje, upoštevanje, poslušanje ... Za krepitev in negovnje omenjene pozitivne prvine dialoga in dialoškosti se moramo predvsem zavedati ovir, ki onemogočajo pozitivnost dialoga. Prva ovira na poti h kvalitetnemu dialogu je vsekakor nevarnost prikritih navzočnosti negativnih stereotipov in predsodkov oziroma stereotipnega presojanja drugega.

Tudi Maura O'Neill nevarnost stereotipiziranja drugega uvrsti med glavno oviro na poti kvalitetnega dialoga. Opozori pa tudi na nevarnost selektivnosti informacij in »strah pred izgubo identitete«.¹⁶

15 Maura O'Neill, n. d., 3.

16 Maura O'Neill, n. d., 104.

Da bi se čimbolj izognili omenjenim oviram, predlaga tako metodologijo: 1. Razjasniti in jasno določiti glavni namen srečanja. Glavni namen naj bo medreligijski dialog in ne prepričevanje oziroma uveljavljanje in vsiljevanje svojega prepričanja drugemu. 2. Osebna izpoved. Uporaba metode osebne izpovedi ima več pozitivnih posledic. Zelo pomembne so: prebijanje ledu formalne narave, spodbujanje zaupanja in odstranjevanje nezaupanja ter strahu pred izgubo identitete. 3. Aktivno poslušanje.¹⁷ Poslušalke naj poslušajo kreativno (brez vnaprejšnjih sodb, interpretacij in predsodkov), z odprtostjo in pripravljenostjo, da slišijo in spoznao nepričakovano in morda tudi neznano izkušnjo ali izpoved. Kadar ni dosežena takšna oblika poslušanja, se pravi, kadar ženske izhajajo iz domnevne univerzalnosti ženske izkušnje in ženskega pogleda, to nujno pripelje do poškodbe oziroma nekvalitetnega, ranjenega poizkusa medreligijskega in mednarodnega dialoga.

Omenjenim trem točkam predlagane Maurine metodologije dodajam še: 4. Jasna opredelitev terminologije (zlasti prepoznavanje in priznavanje posameznega vrednostnega sistema, pomena ženskosti in izziva feminizma), ki jo O'Neillova omenja v *Women Speaking Women Listening*. Predvsem to pomeni prepoznavanje in upoštevanje nekega vrednostnega sistema, ki se lahko popolnoma razlikuje od našega.¹⁸

Poleg teh štirih elementov predlagane metodologije pristopa k ženskemu medverskemu dialogu je nadvse pomembno zavedanje in opozarjanje na prikrito in potuhnjeno naravo negativnih stereotipov in predsodkov, ki so navzoči v naših miselnih percepcijah. Zato si na kratko osvežimo značilnosti predsodkov in stereotipov.

Stereotipi in predsodki

Predsodke je prvi poimenoval ameriški novinar Walter Lippmann, ki je prvi omenil tudi stereotip kot »sliko v glavi«, ki si jo posameznik ali posameznica riše o sebi in drugih. Za stereotip je značilno, da te-

17 Maura O'Neill, n. d., 106–111.

18 Maura O'Neill, *Women Speaking, Women Listening*, New York: Orbis Books, 1990, 56–60.

melji na nepreverjenih dejstvih in sporočilih o nekem dogodku, osebah, predmetih itd. Predsodki pa so bili za Lippmanna emocionalno nabiti negativni stereotipi. Tako za predsodke kakor tudi za stereotipe pa velja, da niso le negativni, ampak so lahko tudi pozitivni. Tako je značilno, da negativne predsodke superiorna skupina pripisuje drugim skupinam, medtem, ko so pozitivni predsodki pripisani le pripadnikom superiorne skupine. Zaradi interesov superiorne skupine so predsodki spreminjani v objekt odkrite ideologije. Predsodki, ki tej skupini koristijo, so sprejemani kot resnica.¹⁹

Za pripadnika »superiorne skupine« se po mnenju Mirjane Nastran Ule v evropskem kontekstu šteje »heteroseksualen moški, belec, ki pripada zahodni urbani kulturi, izpoveduje pripadnost liberalnemu krščanstvu in pripada srednjemu ali višjemu družbenemu razredu«. ²⁰ Moški kot predstavniki superiorne skupine so tako v dosedANJI zgodovini oblikovali številne predsodke o ženski manjvrednosti ter jih utemeljevali na spolnih stereotipih. Vendar pa negativnih predsodkov drugačnim ne pripisujejo samo člani superiorne skupine, temveč prav tako tudi člani skupine, na katere se predsodki nanašajo.

Fraze, kakršni sta na primer »*moški ne jokajo*« in »*ženska – kokoš*« (ženska je brezglava in zmedena kot kokoš), so precej razširjene v današnji slovenski družbi. To sta dva, precej pogosta predsodka, ki označujeta lastnosti, ki naj bi bile značilne za moški ali pa za ženski spol. Tako kakor lahko rečemo za predsodke, da pomenijo vnaprejšnje in nekritično prevzete vrednostne sodbe, ki ne temeljijo na logično in empirično utemeljenih presojah, lahko rečemo tudi za zgornji frazi. Temeljita namreč na stereotipnih, posplošenih predstavah, ki so skrajno poenostavljene in kategorične. Naj navedem še nekaj primerov predsodkov, ki sicer niso vsi spolne narave, ampak zaznamujejo tudi rasno, razredno in religijsko determiniranost, oziroma zaznamovanost: »*črnci so neumni*«, »*vsi kapitalisti so izkoriščevalski*« ali »*islam je religija nasilja*« in »*muslimanske ženske so najbolj spolno diskriminirane*«. Zaradi svoje enostavnosti in jasnega predznaka se predsodki in stereo-

19 Mirjana Nastran Ule, *Temelji socialne psihologije*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1994, 103.

20 Mirjana Nastran Ule (ur.), *Predsodki in diskriminacije, izbrane socialno-psihološke študije*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1999, 299–300.

tipi kljub neutemeljenosti zlahka uveljavijo in ohranijo. Predsodki in stereotipi se zlahka uveljavijo v skupinah, posebno tedaj, kadar opravljajo neko pomembno psihološko funkcijo – kadar omogočajo lažje razlikovanje med skupinami, pomagajo ustvarjati vzdušje kohezivnosti in večje vrednosti pripadnikom neke skupine itd. Predsodki torej temeljijo na stereotipnih, poenostavljenih sodbah. Od običajnih napačnih sodb se razlikujejo po tem, da so izredno odporni. Zlepa jih ne opustimo niti tedaj, kadar smo soočeni z utemeljenimi dokazi, da ne veljajo.²¹

Osnovna izhodišča, na katerih slonijo predsodki, so spol, etnična in rasna pripadnost, religija in družbeni status. Predsodki se kažejo predvsem v nespoštljivem, netolerantnem ali prezirljivem odnosu do pripadnikov različnih skupin.

Eden izmed ključnih pomenov in nalog medverskega oziroma medreligijskega dialoga je vsekakor razkrivanje in razbijanje negativnih stereotipov in predsodkov ter ozaveščanje o resnični podobi drugačnosti. Prav to je ključno »zdravilo« v prizadevanju za boljšo in kvalitetnejšo toleranco in enakovredno komunikacijo. Saj je komunikacija negativnega stereotipiziranja in predsodkov vedno diskriminatorska in zato vedno pripelje do nasilja.

Nasilje kot teološki problem in pojmovanje moči

Tako kakor poudarjanje negativnih spolnih stereotipnih vzorcev in predsodkov v jedru zrcali in podpira tekmovalno nasilje med spoloma, tudi poudarjanje ali komunikacija z uporabo negativnih religijskih stereotipov in predsodkov podpira in krepi medreligijsko nestrpnost in tekmovalno nasilje, ki nazadnje pripelje do razkola. Boj za (pre)moč je namreč osnovno gonilo tekmovalnega nasilja, ki je močno zaznamovalo vse medosebne odnose, s tem pa tudi vso svetovno mrežo odnosov.

René Girard označi nasilje kot glavni princip vse družbene ureditve. Moč in nasilje sta v njegovem konceptu skoraj univerzalni izkušnji

21 Janek Musek, *Psihološki portret Slovencev*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1994, 27.

vsakega človeka in sta postavljeni nasproti ljubezni. Nasilje je tako glavni vzrok številnih družbenih, religijskih in človeških problemov oziroma sporov, ne pa zgolj simptom oziroma znak razpadajočega sistema. Zato moramo po njegovem mnenju za izboljšanje kvalitete življenja najprej razumeti vzajemnost in naravo moči in nasilja. Girard razume nasilje kot osnovno človekovo željo, ki povzroča stalno konkurenco in s tem boj za moč, kar nato pripelje do nasilja med ljudmi. Nasilje predstavi kot splošen človeški pojav, s katerim je povezano vse človeško. Tako so tudi religije prek človeškega elementa povezane z nasiljem, sodelujejo pri njegovem nastajanju in odpravljanju oziroma zatiranju. Girard v religijah vidi »gibalo«, ki izbira med manjšim zlom ter ločuje »dobronamerno nasilje« in obsoja »slabo nasilje«. V tem kontekstu po njegovem mnenju krščanstvo in druge svetovne religije ne nasprotujejo vsem oblikam nasilja, ampak samo nekaterim oblikam nasilja.

Po Girardu je nasilje razumljeno v kontekstu dinamičnosti »žrtvenega jagnjeta«, ki je žrtvovano nasilju zato, da bi bilo s tem preprečeno večje nasilje oziroma da bi bil vzpostavljen mir.²² Torej bi lahko videli ženske kot žrtveno jagnje, ki je bilo žrtvovano za dosego »miru« in patriarhalne oblike družbene in cerkvene ureditve, predsodke in negativne spolne stereotipe pa kot prikrito pomagalo za ohranjanje patriarhalne oblike oblasti.

Glede na to, da »mit patriarhalne oblasti« vsaj na videz razpada, saj je bil zgrajen z nasiljem nad ženskami, bi današnja kultura morala vzpostavljati novo, boljše, predvsem bolj humano ureditev, ki vsaj teoretično ne bo izvajala nasilja. Človek se mora zato, da bi izkoreninil nasilje, predvsem odločiti med nasiljem in močjo na eni ter nenasiljem in ljubeznijo na drugi strani. Podobno tudi Girard opozarja, da je treba preseči izbiro manjšega nasilja oziroma nedolžne žrtve ter se odkrito spopasti z močjo in nasiljem, kajti po njegovem mnenju to lahko vzpostavi družbeni red, ki blagodejno vpliva na vse ljudi.²³ Ureditev torej, ki ne zatira nobenega in ne žrtvuje nobenega za korist drugega. V praksi se sicer to zdi utopično, saj si je v praksi težko

22 J. N. Poling, *Masculinity, Competitive Violence, and Christian Theology*, v: P. L. Culbertson (ur.), *The Spirituality of Men*, Minneapolis: Fortress Press 2002, 114–115.

23 J. N. Poling, n. d., 115.

predstavljati politiko in ureditev, ki bi ne postavljala v ospredje moči, ampak služenje drugemu in za drugega v luči nesebične ljubezni.

Pojem moči je temeljni izziv tudi različnim feminizmom. Tako je na primer zgodnji feminizem ločil med »dobro močjo«, ki je osvobajajoča ter osvobaja vse in ne samo ženske iz spon ujetosti in zatiranosti, in »močjo, ki zasušnjuje oziroma zatira« ter je torej razumljena kot »slaba moč«. Patriarhalna oblika vzpostavljanja moči, torej patriarhalna moč, je v luči feminizma razumljena kot slaba moč, ki ima uničujoče posledice.²⁴

Starhawk (Miriam Simos) razlikuje tri vrste moči: »moč nad« (*power over*), »notranja moč« (*power within*) in »moč povezovanja« (*power with*). »Moč nad« je osnovno gonilo moči patriarhalnih družb. Je manifestacija logike dominacije, prevlade človeka nad človekom (rasne, razredne, spolne), pa tudi človeka nad naravo itd., torej patriarhalne družbe nad žensko in nad naravo. Takšna moč je fundamentalno kompetitivna (tekmovalna v negativnem pomenu besede). Deluje po formuli: več moči kot ima ena stran, manj je premore druga.

Tej postavi nasproti »notranjo moč« (*power within*), ki je posledica procesa osvobajanja dominiranih. Ti se z uporabo notranje moči osvobodijo in otresejo predsodkov in označb inferiornosti in nemoči. »Moč povezovanja« (*power with*) pa je moč, ki ni negacija drugega v korist potrditve sebe, ampak je moč medsebojnega povezovanja z zmožnostjo prepoznavanja in priznavanja posameznikovih posebnosti in talentov. Takšna moč omogoča zdravo vzajemnost, ki ima za cilj podpirati drug drugega.²⁵

Sklepne ugotovitve

Spoznavanje drugačnosti in posebnosti posameznih ženskih religijskih izkušenj zaživi v ženskem medverskem dialogu. Prek tega in po njem dobi teorija krščanske feministične teologije in drugih oblik religijskih feminizmov živi obraz dejanskosti. Žensko delovanje in

24 Ann Cathrin Jarl, *In Justice, Women and global economics*, Minneapolis: Fortress Press, 2003, 44.

25 Rosemary Radford Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*, New York: Rowman & Littlefield Publishers 2005, 95–96.

sodelovanje prek medverskega dialoga odpravlja geografske, politične, religijske in druge ideološke pogojenosti. Ko razbija negativne stereotipe in predsodke, namreč presega meje osebnih in kolektivnih omejenosti, zaslepljenosti ter krepi zavest medosebne in medverske tolerance. Večje vključevanje in pospeševanje ženskega medverskega dialoga na območju Evropske unije in Balkana je nuja etične feminizacije Evrope in globalnega sveta, ki jo lahko razumemo kot naslednji korak v evoluciji človeštva.

tion could be reformulated as: is intolerance a defining characteristic of religions in general and the Abrahamic faiths (Judaism, Christianity and Islam) in particular or a profound distortion of them? Applied concretely to the Christian faith: Is the Christian faith itself intolerant, or are intolerant Christians bastardizing their own religion? In this essay the author argues that authentic Christian convictions foster not just tolerance but genuine respect for all human beings. For this purpose he zeros in on the biblical grounds for respect. In fact, he concentrates on a single terse, yet direct command: "Honor everyone" (1 Pet. 2:17). For Christians who consider the Holy Scriptures to be the Word of God, to honor everyone is not a mere suggestion or a counsel of prudence, but a strictly religious duty. Hence the author argues that the practice of intolerance and disrespect strains against fundamental Christian convictions and violates an explicit Christian command. At the same time the author also argues that the Christian faith offers significant resources to foster a culture of universal respect, as it provides a foundation for such respect, which cannot be based on merely rational grounds.

UDC 2-11:141.72:396

Nadja Furlan Štante

Women in inter-faith dialogue

Globalization and religious feminism as an intercultural and inter-faith phenomenon

Firstly the article raises the question of the importance of women's inter-faith dialogue, which is of global significance and extent. The basic question is: Why do we need women's inter-faith dialogue and what can it bring us?

The article thus briefly presents various forms of religious feminism with an emphasis on Christian feminist theology. This and different types of religious feminism are placed within a framework of global, intercultural and inter-faith contacts. Due to the extensiveness of different religious feminist movements and their endeavours, discussions have recently started on feminist theology as a special philosophy and theology of religions. In this context, individual religious experiences of women are faced/confronted with the basic experience of exposure and otherness within individual social-religious realities.

The article concludes with a survey of the main characteristics of women's inter-faith dialogue and some important points of the awareness, obstacles and possible methodologies of women's inter-faith dialogue.