
POLOŽAJ ŽENSK IN ODNOS DO NARAVE: OGLEDALO DRUŽBENO - RELIGIJSKE PRAVIČNOSTI

Nadja Furlan Štante

Uvod

Vprašanje in dojemanje družbene pravičnosti sta v zahodnih kulturah močno zaznamovana z grško filozofsko in biblično tradicijo. Vendar je kljub osredinjenju družbene pravičnosti na koncept človekovih pravic in enakih možnosti razumevanje družbene pravičnosti v današnjih zahodnih družbah večplastno in raznoliko. V najožjem pogledu je družbena pravičnost zaobjeta v jurisdikcijah, pravnih normah, določilih, pravilih in kodeksih družbenega sistema in njegove pravosodne prakse. Vendar pomen družbene pravičnosti zaobjema in odraža globlje poglede in izraznosti: sega onkraj zgolj formalističnih pravno urejenih kodeksov in pravnega reda; zaobjema in izraža načela pravičnega ravnanja, delovanja, družbene in socialne enakosti, enake pripoznanosti, enakih možnosti slehernega človeka zaradi in po njegovi človečnosti; vključuje tudi odnos med človekom in nečloveškimi, živalskimi bitji ter naravo. Družbena pravičnost je v tem kontekstu označevalec in določevalec, ki uravnava dinamiko celotne mreže odnosov: medčloveških, med človekom in naravo, kot tudi javno sfero celotnih politično-ekonomskih struktur. Je izraz organiziranosti celotne družbe, odraz struktur distribucije in delitve moči, materialnega bogastva, privilegijev, dolžnosti in pravic sleherne dimenzije družbenih interakcij.

V ospredju družbene pravičnosti je torej zavest o človeku kot nena-domestljivem in enkratnem posamezniku, o posamezniku, ki je edini

subjekt v pravem pomenu besede, ki edini res v pravem pomenu spoznava in ravna, uživa in trpi (...), o posamezniku, ki je že sam v sebi cilj in ne more postati sredstvo nikogar drugega tudi države ne. Sodobna država je tako otrok

novoveške zahodne etične zavesti, ki za merilo ne jemlje in ne sprejema več naravnih danosti, ampak človeka in njegovo osebno dostojanstvo.¹

Vprašanje družbene pravičnosti je v religijskem kontekstu (kljub sekularizaciji) vedno razumljeno v okviru razumevanja medsebojnega sovplivanja in sooblikovanja družbene sfere na religijsko in obratno. Družbeno-religijska sfera ni zunanji dodatek, ki bi se mu človek lahko izognil ali izmuznil. Kakor človek ne more živeti v brezračnem prostoru, tako tudi ne more bivati zunaj družbenega, kulturnega, religijskega in zgodovinskega okolja. Človek je v kulturno okolje nekako »ujet«, s to ujetostjo pa so pogojena tudi vsa njegova dojemanja drugega. Odnosi se torej ne prepletajo samo med osebami, temveč so vtakani v mrežo družbeno-religijskih razmerij, z njo prepleteni in pogojeni. Vendar to ne pomeni, da človek kot oseba ne more preseči omenjene družbeno-religijske pogojenosti. Nasprotno, človek bo toliko bolj osebnost, kolikor bolj se bo skozi delovanje v družbeno-religijskem območju uresničeval, ga soustvarjal in v tem izražal svojo osebno presežnost.²

Prispevek v tem kontekstu analizira fenomen družbene pravičnosti skozi perspektivo teološkega (eko)feminizma ter preizprašuje odnose distribucije moči vzdolž spolne, rasne, etnične, religijske, ekonomsko-statusne enakosti oz. enakih možnosti.

Moškosrediščna teologija, izguba sočutja in umanjkanje pravičnosti

Pod pojmom moškosrediščna teologija je razumljena teologija, ki gradi na načelu izključevanja namesto vključevanja, ki temelji na miselni paradigmi gospodar-hlapec in večino svoje teologije izpeljuje iz logike gospodarstva in večvrednosti izbrane elite, ki jo v vseh ozirih postavlja kot normo: moškega, belo raso, zahodno kulturo, eno religijo (krščanstva) nad drugo, človeka nad naravo ipd. Kljub postopnemu ozaveščanju v luči enakosti spolov ter klica po transformaciji odnosa človeka do narave moškosrediščna teologija Rimskokatoliške cerkve in

¹ Anton Stres, *Svoboda in pravičnost: oris politične filozofije* (Celje: Mohorjeva družba, 1996), 61.

² Drago Ocvirk, »Prestop v Božji tabor«, v *Ljubim te in trpim: pogledi na Cerkev v sedanjem svetu*, ur. Drago Ocvirk (Celje: Mohorjeva družba, 2000), 71–72.

tudi drugih krščanskih cerkva v jedru še vedno ostaja osredinjena na normo moškosti. Vsaka »enosmerna« teologija, ki gradi in deluje po načelu izključevanja enega na račun drugega, posledično pomeni izgubo sočutja in senzibilitete do drugega. Tako je tudi teologija z moškosrediščno značajnostjo v svojem jedru prikrajšana za moč femininosti, ki je še posebej v svoji značajni zmožnosti posredovanja življenja odprta in naravnana k drugemu. Logika gospodovanja sledi logiki posedovanja.

Teologija, ki temelji na diskriminatornem načelu moškosrediščne hierarhične nadvlade maskulinitete Boga kot vseмогоčnega gospodarja, ki si je podjarmil vsa človeška in nečloveška bitja, žensko in naravo, je teologija nasilja, ki soustvarja in širi odnose dominacije in nasilja.

Z vidika krščanske feministične teologije je negativni stereotip ženske kot pasivne poslušalke in pokorne dekle patriarhalno obarvani podobi gospodovalnega krščanskega Troedinega Boga, ki je od človeka in narave oddaljen in dominanten, kljub poskusom ozaveščenosti glede enakosti in enakopravnosti spolov, še vedno zelo močno usidran predodek, ki polni kolektivni spomin zahodnega človeka.

Težnja za (pre)moč, ki je vidna v kiriarhalno-patriarhalni hierarhični strukturi krščanskih Cerkva (še posebej Rimskokatoliške), ki izpušča glas žensk, ki predstavlja večinski delež zvestega potenciala krščanskega občestva, je namreč močno povezana tudi z negativnim stereotipom človekove izkoriščevalske, nesočutne dominantnosti na račun narave.³ To je središčna teza teološkega ekofeminizma.

Tako kot velja, da je bil glas žensk zaradi odrinjenosti in obrobne položaja, ki so ga bile deležne v krščanstvu in njegovem hierarhičnem sistemu, skozi zgodovino precej utišan, je tudi konceptualizacija narave stigmatizirana s podobnim značajem manjvrednosti s strani patriarhalnega sistema. Tako kot je krščanstvo ženske, predvsem zaradi strahu

³ Pojem narava v pričujočem prispevku opredeljuje človeška in nečloveška živa bitja ali drugače rečeno deleženje vitalne življenjske energije, ki so jo stari Grki pojmovali kot *zoe*, ki pomeni preprosto dejstvo življenja, skupno vsem živim bitjem. *Zoe* se tako generalno nanaša na eksistenco živega bitja, medtem ko *bios* pomeni živeti življenje na določen mentalni način, s čimer je *bios* posledično moralno dejanje. Gl. Polona Tratnik, *In vitro: živo onstran telesa in umetnosti* (Ljubljana: Horizonti, zavod za umetnost, kulturo, znanost in izobraževanje, 2010), 104–105.

pred njihovo močjo in oblastjo, velikokrat imelo za grešne kozle,⁴ se je z roko v roki krepila tudi dominacija človeka nad naravo.

Ženske so bile izrinjene iz »urejenega« družbenega sveta odločanja večkrat tudi zaradi sklicevanja na predsodek o njihovi »divji naravi«, ki je postala tako glavna ovira kot izgovor moških za »izgon« žensk iz polja odločanja in javnega družbenega življenja. S tem je njihov položaj v družbi postal postranski in omejen le na njihovo osnovno funkcijo, ki naj bi bila zgolj v službi zagotavljanja prokreacije, torej rojevanja potomcev.⁵ Argument, da je ženska prav zaradi njene zmožnosti prokreacije bližje naravi kot moški, je pogosto služil kot predsodek, na katerem se je gradila moč patriarhalne oblasti, ženska in narava pa sta posledično stigmatizirani z značajem instrumentalnosti in manjvrednosti.

Številne feministke (npr. Rosemary Radford Ruether, Mary Daly, Elisabeth Schussler Fiorenza) očitajo krščanstvu, da (je) podpira(lo) in širi(lo) »ideologijo moške superiornosti«, namesto da bi spodbujalo težnjo po enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Pri tem se sklicujejo na to, da je Cerkev v preteklih obdobjih igrala (naj)pomembnejšo vlogo v oblikovanju in ohranjanju kulturnih in družbenih vzorcev vsakdanjega življenja, da je (bila) institucionalna nosilka religijskega osmišljanja tuzemeljskega življenja in da (je) predstavlja(la) neločljivi sestavni del v oblikovanju zaupanja obstoječe urejenosti medčloveških odnosov ter umevanja odnosa med človekom in naravo.

Tako kot se je »spolna dominacija oz. podrejenost žensk ohranjala iz generacije v generacijo tako, da je bila vsakokrat razumljena kot nekaj samoumevnega in naravnega, hkrati pa pojasnjavana in opravičevana kot edino moralna«,⁶ se je ohranjal tudi pečat dominacije človeka nad naravo. Gospodovanje nad žensko in naravo je (bilo) upravičevano na račun sklicevanja na dotične odlomke iz svetopisemskih tekstov, ki so (bili) izvzeti iz konteksta in so se tolmačili v okviru agende, ki je bolj ustrezala etosu dotičnega časa.⁷

⁴ Nadja Furlan, *Manjkajoče rebro: ženska, religija in spolni stereotipi* (Koper: Annales, 2006), 65.

⁵ Prav tam, 67.

⁶ Maca Jogan, *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma* (Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, 1990), 36.

⁷ V zvezi z vprašanjem hierarhije spolov v *Svetem pismu* vidimo, da je v svetopisemskih tekstih mogoče vseskozi zaslediti dvoiličnost oz. dvojnost tradicij. Tako v tekstih *Stare* kot tudi *Nove*

Zato sta potrebni transformacija miselne paradigme in sprememba celotne zavesti posameznika in posledično celotnega kolektivnega spomina zahodne družbe; ne samo terminološko, ampak tudi paradigmatsko.

Družbena pravičnost skozi perspektivo teološkega (eko)feminizma

»Kulturno stopnjo nekega ljudstva lahko presojamo glede na položaj ženske v družbi,« je leta 1827 na potovanju v Egipt zapisal znameniti egiptolog in jezikoslovec Jean-Francois Champollion, na katerega je vloga egipčanskih žensk naredila močan vtis.⁸ S tega zornega kota lahko razumemo položaj žensk v določeni kulturi, družbi, religiji kot ogledalo njene zrelosti in zdravja. Ob tem je treba opozoriti, da je vprašanje enakovredne pripoznanosti spolov oz. pripoznanosti žensk in njihove vidne vloge tudi na formalnih ravneh pravzaprav zelo tesno povezano z vprašanjem razumevanja in pozicioniranja religijskega, rasnega, etničnega (D)drugega. Zato je ključ do enakovredne pripoznanosti (spolov) žensk ena od ključnih sestavin kakovostnega medosebnega, medkulturnega in medreligijskega dialoga oz. ključ za enakovredno pripoznanje (D)drugega. To pa je ključnega pomena pri transformaciji in dvigu človeške zavesti tako na individualni kot na kolektivni ravni, hkrati pa ključno ogledalo stopnje družbene pravičnosti dotičnega družbeno-religijskega sistema.

Človek kot oseba je torej nosilec neodtujljivega dostojanstva. Na tem antropološkem temelju je mogoče utemeljiti idejo družbene pravičnosti, kjer bo za pravično obveljalo tisto, kar bo služilo pospeševanju človekovega dostojanstva. Gre torej za pravičnost, ki ne zadeva samo konkretnih posameznikov, temveč celotno pravno, družbeno in državno ureditev. Tako pojmovana pravičnost zahteva, da je celotna državna (religijska) skupnost zasnovana tako, da so državljani nenehno obrav-

zaveze sta namreč navzoča dva pogleda: patriarhalni in enakopravni. V preteklosti si je Cerkev velikokrat izbirala prej patriarhalne svetopisemske tekste ter z njimi vzpostavljala in ohranjala patriarhalnost, pri tem pa zanemarjala tekste, ki so pričali o enakopravnosti spolov. Gl. Furlan, *Manjkajoče rebro*, 70.

⁸ Anna Holub, »Egipčanke – z roko v roki z moškimi«, *Nova akropola: filozofija, kultura, prostovoljstvo*, dostopano 20. 6. 2017, <https://akropola.org/egipcanke-z-roko-v-roki-z-moskim/>.

navani kot osebe, cilji in ne kot sredstva, enakopravni člani skupnosti, ki imajo enake temeljne pravice. Temeljno načelo enakopravnosti in enakosti vseh ljudi zahteva, da imajo vsaj približno enake možnosti za življenje v skladu s človekovim dostojanstvom. Bistvena podlaga politične pravičnosti je torej dejstvo, da je vsak človek, ne glede na spolno, etnično, versko pripadnost, oseba enakega dostojanstva, ki ga je treba upoštevati. Iz tega dostojanstva izhajajo pravice; spoštovanje teh pravic pa je hkrati tudi zahteva družbene in politične pravičnosti.⁹

Feminizem se kot družbenopravno gibanje ukvarja s presečiščem zatiranja, zato je kot tak osredinjen na kritična vprašanja vključevanja in osvobajanja oz. opolnomočenja (posameznice, posameznika, družbe, narave). Zoperstavlja in kritizira sleherne odnose dominacije in zatiranja enega na račun drugega. Zavzemanje za družbeno pravičnost je tako položeno v sam temelj feminizma in feminističnih gibanj.¹⁰ Na osebni, medosebni in institucionalni ravni to pomeni reševanje vprašanj, ki resno vplivajo na življenje žensk: zdravje, spolna avtonomija, zaslužek, družbeni in politični status ter kultiviranje skrbi za druge diskriminirane skupine, nasprotovanje rasističnim in elitističnim odnosom. Feminizem je tako oblika kritike kulture, oblika protikulture, podobno velja tudi za teološki (eko)feminizem, ki je ena od oblik teologije osvoboditve, gre torej za kritično teologijo, ki v ospredje postavlja idejo pravičnosti in aktivno zavzemanje proti kakršni koli obliki diskriminacije in zapostavljenosti. Kot takšna kritično opozarja na primere družbenih in religijskih nepravilnosti.

Primere družbenih nepravilnosti je tako mogoče razbrati v neenakomerni porazdelitvi bogastva; medtem ko se sodobni svet v nekaterih predelih sveta utaplja v izobilju, v drugih nimajo niti najnujnejših dobrin za preživetje; v izključujoči nadvladi »superiornih«, ekonomsko močnejših narodov in institucij, elit; v sistematični uporabi državnega vojaškega aparata v ekonomsko revnih državah za »utišanje« nesoglasij in zatiranje civilnih iniciativ in poskusov gibanj za osvoboditev in preobrazbo; v prisilnem izseljevanju, preseljevanju avtohtonih, prvobitnih

⁹ Stres, *Svoboda in pravičnost*, 208–219.

¹⁰ Pri tem je treba opozoriti, da se je na primer tudi radikalni feminizem »ujel« v past izključujočih praks.

ljudstev in izkoriščanju, opustošenju in uničenju zemljišč in svetih prostorov njihovih prednikov s strani rudarskih in gozdarskih lobijev; v zanikanju in kršenju pravic delavcev; v zatiranju, diskriminaciji, nasilju in zlorabi žensk in otrok; v pomanjkanju čiste, pitne vode; v pomanjkanju osnovnih sanitarij in dostopa do zdravstvene oskrbe in izobrazbe. Teološki ekofeminizmi kritično preizprašujejo človekov imperialistično-konzumeristični odnos do živali, rastlin, okolja in narave. Ekofeminizem postavlja ogledalo družbene (ne)pravičnosti in povezuje spolno (ne)pravičnost z okoljsko (ne)pravičnostjo. Družbena in okoljska odgovornost gresta z roko v roki. Temeljno razumevanje je, da smo vsi povezani v presečišču različnih sistemskih in institucionalnih diskriminacij (npr. rasizma, seksizma, homofobije, ksenofobije). Je torej feministična perspektiva, ki temelji na predpostavki, da sta zatiranje žensk in zlorabljanje narave medsebojno povezana pojava, s strani patriarhalnega sistema pa zapostavljeni in podrejeni kategoriji. Ekofeminizem v svojem bistvu temelji na postavki, da je tisto, kar vodi do zatiranja žensk in izkoriščanja narave, eno in isto: patriarhalni sistem, dualistično mišljenje, sistem prevlade, globalni kapitalizem. Skupni imenovalc vseh oblik nasilja je patriarhalni sistem, ki je razumljen kot izvor nasilja. Ekofeminizem tako patriarhalni sistem doživlja kot nasprotujoč sistem, ki gradi na izkoriščevalskem hierarhičnem odnosu ter se ne zaveda enakovrednosti, enosti in povezanosti vseh živih bitij v prostoru življenja. Zato patriarhalni sistem ruši harmonično povezanost moškega in ženske, človeka in narave. Je torej škodljivec, ki tako na naravo kot na ljudi deluje uničujoče.¹¹ Patriarhalni (zatiralski) sistem in iz njega izvirajoče oblike diskriminacij in nadvlade ene favorizirane skupine nad drugo je torej razumljen kot vir družbeno-religijskih nepravičnosti.

Koncept ekološke pravičnosti je nujno povezan s konceptom medsebojne soodvisnosti, biotsko-duhovne enosti in povezanosti vseh ekosistemov in živih bitij. Ekofeminizem se tako bori za novo zavest, ki bi človeštvo naučila živeti in delovati v medsebojnem sožitju in sožitju z naravo. Pripadnice krščanskega teološkega ekofeminizma (Rosemary

¹¹ Nadja Furlan Štante, »Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma«, v *Iluzija ločenosti: ekološka etika medsebojne soodvisnosti*, ur. Nadja Furlan Štante in Lenart Škof (Koper: Univerzitetna založba Annales, 2012), 106–107.

Radford Ruether, Sallie McFague, Cynthia Eller idr.) črpajo iz krščanske tradicije, za katero so prepričane, da vsebuje omenjen koncept enosti in povezanosti vseh božjih stvaritev. Medsebojni odnos med žensko in moškim, človekom in naravo bi moral biti osvobojen vseh oblik nasilja in podrejenosti, kajti šele v luči medsebojnega spoštovanja in spoštovanja do narave lahko v polnosti zaživi harmonija božje ljubezni. Svet je v tem pogledu božje telo, katerega udi delujejo harmonično in zdravo.¹²

Papež Frančišek ter poziv k celostni ekologiji in ekološki pravičnosti

Krščanskemu ekofeminističnemu razumevanju kozmološke medsebojne povezanosti se pridružuje pogled papeža Frančiška, ki pravi, da čut notranje povezanosti »z drugimi ustvarjenimi bitji ne more biti pristen, če srce ne premore nežnosti, sočutja in skrbi za druge ljudi«. Kajti »vse je povezano. Zato je nujno potrebna skrb za okolje, povezana z iskreno ljubeznijo do ljudi in s trajnim prizadevanjem za reševanje družbenih vprašanj«. ¹³ S tem ko Frančišek odločno zavrača in obsoja »vsakršno nasilno in neodgovorno oblast človeka nad drugimi ustvarjenimi bitji«, ¹⁴ posledično postavlja nov temelj krščanske religijsko-družbene ekološke pravičnosti. Prav v slednjem je mogoče prepoznati, da je vprašanje ekološke pravičnosti eden glavnih izzivov sodobnega časa, ki je večplastno in širše nujno povezano z vprašanjem družbeno-religijske pravičnosti. Čeprav je bilo vprašanje odnosa človeka do narave v okviru Rimskokatoliške cerkve predhodno že obravnavano, velja okrožnica *Laudato si* papeža Frančiška za prvo in prebojno papeško okrožnico, ki je v celoti posvečena ekološkemu vprašanju in odnosu človeka do narave.

Frančišek tako v okrožnici omeni tudi druga neposredna prizadevanja svojih predhodnikov: papeža Pavla VI., njegovo apostolsko pismo *Octogesima adveniens* in njegov govor o ekoloških vprašanjih pridelave hrane na konferenci FAO leta 1971, Janeza Pavla II. in njegov odmik

¹² Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, prev. David Molineaux (Minneapolis: Fortress Press 1999), 76–78.

¹³ Papež Frančišek, *Hvaljen, moj Gospod – Laudato si': okrožnica o skrbi za skupni dom*, CD 149 (Ljubljana: Družina, 2015), 51.

¹⁴ Prav tam, 45.

od antropocentrizma, ki ga je izražal v mnogih govorih in več dokumentih, ter misli upokojenega papeža Benedikta XVI. Precejšen napredek na področju odnosa cerkve do narave je prinesel II. vatikanski koncil. Škofje delegati z vsega sveta so podprli ideje o enem in velikem svetu, življenju ter človekovi odgovornosti zanj. Zanimivo je, da so te ideje pravzaprav temeljile na zamislih duhovnika in paleontologa Pierra Teilharda de Chardina, ki je v cerkvenih krogih veljal za oporečnika.¹⁵

Čeprav se Frančišek jasno oddalji od razumevanja zemlje kot pobožanstvene matere boginje (koncept, ki je blizu mnogim postkrščanskim, procesnim in poganskim ekofeministkam: Sallie Mc Fague, Carol P. Christ idr.), saj kot pravi »ne dopušča pobožanstvenja zemlje«,¹⁶ poziva k zavedanju, da je »vse med seboj povezano in da je iskrena skrb za naše lastno življenje in naše razmerje do narave neločljivo povezana z bratstvom, pravičnostjo in zvestobo v odnosih do drugih«. ¹⁷

Frančišek opozarja na tesno razmerje med ubogimi in ranljivostjo planeta; v onesnaževanju ter propadanju človekovega in naravnega okolja vidi simptome družbenega propadanja, tihega trganja medsebojnih vezi in razpadanja družbene skupnosti.¹⁸ Ob tem se pridružuje mnenju zelenega ekumenskega patriarha Bartolomeja, da je »zločin proti naravi zločin proti nam samim in greh proti Bogu«,¹⁹ ter poziva k nujni spremembi v človeku samem. Tukaj lahko spet potegnemo vzporednico s klicem krščanskih ekofeministk po nujni preobrazbi človekove zavesti, ekološki senzibilizaciji kot posledici notranje spremembe zavesti in srca, *metanoi*.²⁰

Kritika novih vzorcev in oblik moči, ki izhajajo iz tehnicističnega dojemanja sveta, ter povabilo k iskanju drugačnega dojemanja gospodarstva in napredka sta tako (za ekofeminizem in Frančiška) v srži preizpraševanja družbeno-religijske pravičnosti.

¹⁵ Jurij Dobravec, »*Laudato si'* na presečišču vere, znanosti in etike – naravovarstveno ozadje in izzivi papeževe okrožnice«, *Varstvo narave*, št. 29 (2016): 35.

¹⁶ Frančišek, *Laudato si'*, 50.

¹⁷ Prav tam, 40.

¹⁸ Prav tam, 26–27.

¹⁹ Prav tam, 8.

²⁰ Nadja Furlan Štante, »Ekonomija izkoriščanja narave in Gajino trpljenje«, v »Trpljenje«, ur. Lenart Škof, Tina Košir in Maja Bjelica, posebna številka, *Poligrafi* 20, št. 79–80 (2015): 223.

Papež Frančišek v predgovoru knjige o njegovem razumevanju družbene pravičnosti poziva, naj »spremenimo ta bolni svet«. Upanje, da to lahko storimo, »je morda najdragocenejša vrlina našega časa«, piše Frančišek v uvodu knjige italijanskega novinarja Micheleja Zanzucchija *Potere e denaro: La giustizia sociale secondo Bergoglio* (Moč in denar – družbena pravičnost po Bergogliu).²¹

Zaključek

Čas, ki ga živimo, nas sili k temeljitim premislekom in transformacijam usedlin negativnih predsodkovnih in diskriminatornih praks »napisanih in nenapisanih moralnih kodeksov« (monoteističnih) religij. Religije bi morale biti *per se* etične in moralne. Pojem pravičnosti (hebrejsko *mishpat*) je ključen biblični pojem, ki med vsemi bibličnimi teološkimi pojmi sega najgloblje v vse temeljne postavke svetopisemskega razodetja. Poznati Boga posledično pomeni pravično delovanje. Semantična analiza pojma pravičnosti je tako sporočilo o Jahveju, ki se razodeva kot rešitelj svojega ljudstva oz. celotnega človeštva. Pojem pravičnosti je največkrat sopomenka pojma odrešenja, ki se v *Stari zavezi* kaže predvsem v posegih Jahveja v zgodovinska dogajanja. V *Novi zavezi* pa je osredinjeno na Jezusa Kristusa in njegovi prostovoljni gesti samodarovanja oz. samožrtvovanja na križu ter posledičnega odrešenja. Pojem pravičnosti tako skupaj s pojmom odrešenja najbolj vsestransko zaznamuje krščanske teocentrične postavke svetopisemskega razodetja o svetu in človeku. V tem kontekstu je biblični koncept pravičnosti tesno povezan s pravičnim delovanjem. Ta biblični kodeks pravičnosti je v luči izključujočih moškosrediščnih teologij zbledel.

Upoštevanje in pripoznanje načela enakosti spolov ter enakovredno pripoznanega glasu žensk in femininega načina delovanja morajo (znova) postati izhodiščno počelo in merilo etičnosti, pa tudi napisano in nenapisano pravilo moralnih kodeksov sodobnih (monoteističnih) religij. V tem kontekstu je razumevanje religije kot glasnice etičnosti in

²¹ Mojca M. Štefanič, »Frančišek napisal uvod v knjigo o družbeni pravičnosti«, *Družina*, 12. 4. 2018, <https://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/francisek-napisal-uvod-v-knjigo-o-druzbeni-pravicnosti>.

moralnosti v smislu odgovornosti verskih skupnosti do skupnega dobrega nujno pogojeno z načelom enakovrednega pripoznanja ženskega načela kot pogoja *sine qua non* moralnega dialoga in družbeno-religijske pravičnosti. Kajti le duhovnost oz. religija, ki gradi na temelju enakovredne pripoznanosti ženskega in moškega načela delovanja in intrinzične vrednosti spolov, je (lahko) podlaga miroljubnemu, dialoškemu, vključujočemu, medkulturnemu in medreligijskemu dialogu ter sožitju. Intersubjektivnost, ki presega dialektiko odnosa gospodar-hlapec, je izhodiščna točka, a hkrati temelj za medkulturni in medreligijski dialog, soglasje ter sožitje. Teologija/teologija, ki vrača delež femininosti tudi v odnos do božanskega, v obrazu Boginje, je teologija čutnosti, sočutja in miru. Slednje se z zornega kota moškosrediščne teologije morda zdi kot nedosegljiv, iluzorni ideal – a je korak k temu neobhodno potreben, saj nas med drugim k temu silijo tudi aktualni izzivi begunske krize, ki v obliki družbene paranoje²² in strahu pred drugim, drugačnim slehernika postavljajo pred ogledalo (ne)humanosti. Z negativno stereotipizacijo tako »v osovražena Drugega dejansko prezrcalimo svoje najbolj lastne podobe«. ²³ S tem pritrjujemo temu, čemur v psihoanalizi pravijo mehanizem projekcije:

V glave ljudi vedno agresivneje vstopajo napačna prepričanja, religiozni in drugi predsodki, stereotipizacija in močno sovraštvo, zaradi katerih prihaja do prvih konfliktov in incidentov z nasiljem širom evropskih mest. V kakšni meri se različne oblike nestrpnosti, največkrat v podobi islamofobnih občutkov, zlivajo v poenotujoč strah, ki v islamskem svetu in prihajajočih beguncih vidi enega sovražnika, s tem pa v neko trajno sumničavo miselnost o njih, ki prerašča v tisto, čemur je Richard Hofstadter nekoč dejal 'paranoidni slog'?²⁴

Odsotnost opolnomočene, trdne, a ne fiksne identitete, pomanjkanja sočutja in empatije ter umanjkanje sprejemanja drugega, drugačne-

²² Čeprav preseneča, kako malokrat je omenjena, postaja paranoja vedno realnejše in močnejše psihopolitično stanje Evrope. Begunska kriza, ki je z neskončnimi trumami izmučenih moških, žena in otrok na poti v srečnejšo prihodnost proizvedla topljenje samoumevnosti v dojemanju Evropske unije, pod vprašaj pa postavila tudi njeno identiteto in na primer smisel schengenske meje, ni proizvedla le občutkov empatije in solidarnosti, na stežaj je namreč odprla vrata tudi negativni psihologiji množic, ki jih ne more ustaviti nobena meja ali bodeča žica. Gl. Boris Vežjak, »Evropska paranoja in migracijska kriza«, *Dialogi* 51, št. 9 (2015): 1–3.

²³ Prav tam, 1.

²⁴ Prav tam.

ga brez predsodkov in negativnih stereotipiziranj v luči njene/njegove človečnosti in polne humanosti posledično pripelje do nestrpnosti, sovražstva, strahu in fundamentalizma. V tem kontekstu je hermenevitični ključ enakovredne pripoznanosti femininosti na področju religijskega in duhovnega etična maksima, ki mora postati pogoj *sine qua non* moralnega kodeksa sprejemanja drugega, drugačnega in ključ do humane senzibilizacije posameznice/posameznika za boljše sožitje v kulturno-religijskih različnostih.

B i b l i o g r a f i j a

1. Dobravec, Jurij. »*Laudato si'* na presečišču vere, znanosti in etike – naravovarstveno ozadje in izzivi papeževe okrožnice«. *Varstvo narave*, št. 29 (2016): 31–48.
2. Furlan Štante, Nadja. »Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma«. V *Iluzija ločenosti: ekološka etika medsebojne soodvisnosti*, uredila Nadja Furlan Štante in Lenart Škof, 105–121. Koper: Univerzitetna založba Annales, 2012.
3. Furlan Štante, Nadja. »Ekonomija izkoriščanja narave in Gajino trpljenje«. V »Trpljenje«, uredili Lenart Škof, Tina Košir in Maja Bjelica, posebna številka, *Poligrafi* 20, št. 79–80 (2015): 209–224.
4. Furlan, Nadja. *Manjkajoče rebro: ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Annales, 2006.
5. Gebara, Ivone. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Prevedel David Molineaux. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
6. Holub, Anna. »Egipčanke – z roko v roki z moškimi«. *Nova akropola: filozofija, kultura, prostovoljstvo*, dostopano 20. 6. 2017. <https://akropola.org/egipcanke-z-roko-v-roki-z-moskim/>.
7. Jogan, Maca. *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Knjižnica FSPN. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, 1990.
8. Ocvirk, Drago K. »Prestop v Božji tabor«. V *Ljubim te in trpim: pogledi na Cerkev v sedanjem svetu*, uredil Drago Ocvirk, 71–81. Celje: Mohorjeva družba, 2000.
9. Papež Frančišek. *Hvaljen, moj Gospod – Laudato si': okrožnica o skrbi za skupni dom*. CD, 149. Prevedla Pavel Peter in Marija Bratina. Ljubljana: Družina, 2015.
10. Stres, Anton. *Svoboda in pravičnost: oris politične filozofije*. Znanstvena knjižica, Nova serija 29. Celje: Mohorjeva družba, 1996.

11. Štefanič, Mojca M. »Francišek napisal uvod v knjigo o družbeni pravičnosti«. *Družina*, 12. 4. 2018. <https://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/francisek-napisal-uvod-v-knjigo-o-druzbeni-pravicnosti>.
12. Tratnik, Polona. *In vitro: živo onstran telesa in umetnosti*. Transars, 1. Ljubljana: Horizonti, zavod za umetnost, kulturo, znanost in izobraževanje, 2010.
13. Vežjak, Boris. »Evropska paranoja in migracijska kriza«. *Dialogi* 51, št. 9 (2015): 3–5.