

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 483—494
 UDK: 272-11:141.72:574
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

Nadja Furlan Štante

Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške cerkve

Povzetek: Prispevek v širšem kontekstu obravnava vprašanje vloge krščanstva – s poudarkom na katoliški Cerkvi – pri etiki varovanja okolja, v ožjem kontekstu pa opozarja na nujnost ponovnega ovrednotenja in premisleka našega odnosa do narave ter vloge žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimokatoliške cerkve. Ekološka senzibilizacija je namreč razumljena kot eden izmed temeljnih izzivov sodobnega časa. V luči razumevanja vpliva krščanstva kot dejavnika etičnosti in ekološke senzibilizacije posameznice oziroma posameznika ter družbe prispevek najprej opozarja na predsodek in negativni stereotip o dominaciji človeka nad naravo, ki je del kolektivnega spomina zahodne družbe in krščanstva. Nadalje pa opozarja na pozitivne premike pri varovanju okolja in odgovornosti za stvarstvo v Rimokatoliški cerkvi.

Ključne besede: krščanstvo, ekologija, ženska, varovanje okolja, etika skrbi

***Abstract:* The Role of Women in Ecological Sensitization of the Roman Catholic Church**

The paper addresses the effect of Christianity in general and the Catholic Church in particular on the ethics of environmental protection, focusing its attention on the need to re-evaluate and reconsider our relationship to nature and on the role of women in environmental sensitization of the Roman Catholic Church. Ecological sensitization is in fact seen as one of the fundamental challenges of our time. In light of understanding the active role of Christianity in ethical and ecological sensitization of individuals and societies, the paper draws attention to the prejudice and negative stereotype of human domination over nature that has marked the collective memory and consciousness of Western society and Christianity. Furthermore, it highlights some positive developments with regard to environmental protection and responsibility for creation on the part of the Catholic Church

Key Words: Christianity, Ecology, Women, Environmental Protection, Ethics of Care

*»Vse je povezano in vsi ljudje smo na čudovitem romanju
združeni kot bratje in sestre, povezani v ljubezni,
ki jo Bog izkazuje vsem svojim stvarjem
in nas z nežno ljubeznijo združuje med seboj,
z bratom soncem, s sestro luno,
s sestro reko in z materjo zemljo.«*

(Francišek 2015, 51)

1. Uvod

Temeljno izhodišče prispevka je vprašanje odnosa človek–narava, ki je tudi v slovenskem družbeno-religijskem prostoru globoko zaznamovano s kolektivnim spominom o dominaciji človeka nad naravo. Negativni stereotip človekove superiornosti v odnosu do narave ostaja v kolektivni zavesti globoko usidran, kar se kaže že pri trenutnih okoljevarstvenih sporazumih, pri katerih je v ospredju zlasti zmanjšanje škodljivih posledic okoljskih sprememb za človeka, ne pa tudi za ostala živa bitja in naravo kot tako. Toda, kot so in še opozarjajo številni okoljski etiki, med drugim tudi Arne Naess, utemeljitelj globoke ekologije, za tak grob utilitaristični pristop – ki v svojem bistvu še zmerom temelji na starem etičnem vzorcu človekove dominacije nad naravo in pravice do njenega izkoriščanja – ni ravno verjetno, da bo uspel premagati trenutno okoljsko krizo. V tem segmentu je pozitiven doprinos teološkega ekofeminizma¹ izjemnega pomena – s pomočjo kritičnega zgodovinskega pregleda posameznih verskih izročil namreč razkriva in razbija predodke negativnega modela superiornosti človeka nad naravo.

Prispevek s pomočjo metodologije hermenevtičnega ključa krščanske ekofeministične teologije opozarja na nujnost kultiviranja ekološke senzibilnosti sodobnega človeka v odnosu do narave. V prispevku sicer izhajamo iz predpostavke, da ekološka grožnja življenju na Zemlji obstaja. Vendar vprašanj podnebnih sprememb, globalnega segrevanja, zmanjševanja biotske pestrosti in ostalih procesov, ki naj bi bili posledica onesnaževanja okolja ter dolgoročne prekomerne izrabe in potrošnje naravnih virov, podrobneje ne raziskujemo.

¹ Teološki ekofeminizem je globalni medverski pojav, ki poudarja etiko temeljne vzajemnosti in soodvisnosti vseh odnosov v mreži življenja. V ekofeminizmu se tako srečujejo filozofija, teologija, obenem tudi družboslovje in naravoslovje, danes pa predvsem znanosti o življenju. Podobno kot bioetika in trajnostni razvoj, ki sta se kot paradigmi pojavila sočasno z ekofeminizmom, slednji ne nastopa kot še ena nova znanstvena panoga, pač pa išče povezave med človekovimi dejavnostmi ter vanje vnaša nov način razmišljanja; to dela v prepričanju, da začetni nekaj novega ne pomeni nujno rušiti staro. Glavna tematska vprašanja globalnega koncepta tako postajajo sestavni del socialnega in osebnega razvoja. Ekofeminizem s filozofskega vidika kritično obravnava dve obliki zapostavljanja: nasilje nad ženskami ter nasilje nad naravo in planetom. Teološki ekofeminizem s tem prispeva k razreševanju problematike dvojnega nasilja: tako tistega, ki se poraja znotraj človeške družbe nad njenimi zapostavljenimi članicami in člani, kot tudi tistega, ki ga človek izvaja nad okoljem. Skupni imenovalac obeh oblik nasilja je patriarhalni sistem, ki je v obeh primerih izvor hierarhične dominacije. Ekofeminizem je osnovan na misli, da so vsa živa bitja med seboj povezana in tako drug na drugega medsebojno vplivajo. V stvarstvu vidi eno telo, ki v sebi združuje različne ekosisteme: množstvo različnosti, ki je v medsebojnem sožitju združeno in povezano v enosti.

2. Transformacija negativnega kolektivnega spomina o dominaciji človeka nad naravo²

Z vidika krščanske feministične teologije je negativni stereotip ženske kot pasivne poslušalke in pokorne dekline patriarhalno obarvani podobi gospodovalnega krščanskega Troedinega Boga, ki je od človeka in narave oddaljen in dominanten, kljub poskusom ozaveščanja o načelni enakosti in enakopravnosti spolov še vedno zelo močno usidran predsodek, ki polni kolektivni spomin zahodnega človeka. Težnja po (pre)moči, vidna v kiriarhalno-patriarhalni hierarhični strukturi krščanskih Cerkev (še zlasti Rimokatoliške), ki glas žensk – čeprav ta predstavlja večinski delež zvestega potenciala krščanskega občestva – pogosto izpušča, je namreč močno povezana tudi z negativnim stereotipom o neizogibnosti človekove izkoriščevalske, nesočutne dominantnosti na račun narave.

Številne feministke (Rosemary Radford Ruether, Mary Daly, Elisabeth Schussler Fiorenza ...) očitajo krščanstvu, da je podpiralo in širilo »ideologijo moške superiornosti«, namesto da bi vzpodbujalo težnjo po enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Pri tem se sklicujejo na dejstvo, da je Cerkev v preteklih obdobjih igrala (naj)pomembnejšo vlogo v oblikovanju in ohranjanju kulturnih ter družbenih vzorcev vsakdanjega življenja, bila institucionalna nosilka religijskega osmišljanja tuzemeljskega življenja in kot taka predstavljala neodtujljivi del oblikovanja zaupanja v obstoječe urejenosti medčloveških odnosov ter umevanja odnosa med človekom in naravo. (Furlan Štante 2014, 17)

Kot se je »spolna dominacija oziroma 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« (Jogan 1990, 36), se je ohranjal tudi pečat dominacije človeka nad naravo. Gospodovanje nad žensko in naravo je (bilo) upravičevano s sklicevanjem na določene odlomke iz svetopisemskih tekstov, ki so (bili) izvzeti iz konteksta in so se tolmačili v okviru agende, ki je najbolj ustrezala etosu posameznega časa.³

Podobno okoljevarstveniki in zagovorniki zelene agende (ki obsega ekofeminizem, okoljsko etiko, globoko ekologijo ...) kritično presojujejo idejo gospodovanja, ki naj bi bilo v stvarjenjski zgodbi dano Adamu. Rosemary Radford Ruether kritiko antropocentričnega modela zlorabljanja živali, rastlin in okolja – ki naj bi ga upravičevalo Adamovo (človekovo) gospodovanje nad naravo – podaja z besedami:

² Pojem *narava* v prispevku označuje tako človeška kot 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 nanaša na eksistenco živega bitja v splošnem, medtem, ko *bios* pomeni živeti življenje na določen mentalni način, s čimer je *bios* posledično moralno dejanje. (Tratnik 2010, 104–105)

³ V zvezi z vprašanjem hierarhije spolov v Svetem pismu vidimo, da je v svetopisemskih tekstih vseskozi mogoče zaslediti dvoličnost oziroma dvojnost tradicij. V tekstih tako Stare kot Nove zaveze sta namreč navzoča dva pogleda: patriarhalni in enakopravni. V preteklosti si je Cerkev pogosto izbirala zlasti patriarhalne svetopisemske tekste ter z njimi vzpostavljala in ohranjala patriarhalnost, pri tem pa zanemarljale tekste, ki so pričali o enakopravnosti spolov. (Furlan 2006, 70)

»Brez dvoma gre tukaj za izrazito antropocentričnost. Kljub temu, da je bil človek ustvarjen zadnji, je razumljen kot krona stvarstva, s podarjeno suverenostjo. Kakorkoli, zlorabljanje, uničevanje zemlje in superiorno gospodovanje nad njo vsekakor ni v skladu z božjim načrtom stvarjenja. Človeku zemlja ni bila dana v lastništvo in imetje, to pripada Bogu in ostaja v njegovi domeni. Bog je tiste zadnje počelo, ki poseduje celotno zemljo kot Svojo stvaritev. Človeku je narava dana v užitek. Gospodovanje človeka nad naravo je mišljeno v smislu kraljevega oskrbnika, ki za naravo skrbi, ne pa v smislu lastnika, ki lahko počne z naravo, kar koli se mu zdi.« (1992, 21)

Po takem tolmačenju bi morali biti ljudje božji skrbniki narave, ki bi preprečevali njeno zlorabo in uničevanje. Pravzaprav tudi beseda, ki označuje prvega človeka – Adam (hebr. 'ādām), pomeni prst in nakazuje snov, iz katere je (po zgodbi o stvarjenju) človek narejen. Prav tako naj bi človek s sesalci delil toplo kri, kar naj bi bil razlog, zakaj naj bi bilo človeku po zgodbi stvarjenja prepovedano jesti meso. (Schochet 1984, 44) Vse navedeno predpostavlja globoko medsebojno povezanost med človekom in zemljo oziroma naravo in nečloveškimi bitji ter substancialno vrednost tako človeka kot tudi narave.

Ekofeministična rekonstrukcija preteklosti je tako nadvse pomembna ne le v zvezi z vprašanjem enakopravnosti med spoloma, ampak tudi glede vprašanja odnosa med človekom in naravo.

Teološki ekofeminizem si prizadeva za vzpostavitev modela substancialne in sebstvene etičnosti medčloveških odnosov, ki tako drugih oseb kot drugih nečloveških bitij (živali, rastlin (narave)) ne bi smela nikoli jemati kot sredstvo, ampak vedno le kot smoter, ki je odsev božjega deleženja in božje ljubezni, božjega diha in vitalne energije.

Podobno ugotavlja tudi Tadej Strehovec, ki je na srečanju *Ekologija duha*⁴ opozoril na teološko razumevanje krščanskega odnosa do stvarstva, in sicer: 1. stvarstvo ima pozitiven predznak, saj gre za prepričanje, da med Bogom, človekom in stvarstvom obstaja globoka duhovna povezanost; 2. poudarjen je pomen človekove odgovornosti za stvarstvo, kar posledično pomeni, da je človek pred Bogom odgovoren za svoj odnos do narave; 3. stvarstvo je sicer dobro, vendar ni sveto (2007). Zadnje spoznanje, da je po katoliški doktrini stvarstvo dobro, a ne sveto, je poleg negativne razlage svetopisemske zgodbe o stvarjenju sveta (1 Mz 1-2) – predvsem z napačnim tolmačenjem človeka kot krone stvarstva, ki naravi (svetu) vlada (jo izkorišča) in je od nje oddaljen ter hierarhično (negativno gospodovalno) superioren – pripeljalo do oblikovanja negativnega odnosa človek–narava, ki temelji na izkoriščanju, zlorabljanju, nespoštovanju narave kot božje stvaritve. Ta predsodek o neizogibnosti človekove izrazite oddaljenosti, ločenosti ter samozadostnosti v odnosu do narave se še pogloblja z okovi ujetosti v hierarhično paradigmo kartezijskega dualizma.⁵

⁴ 21. februarja 2007 je v Prešernovi dvorani SAZU v okviru dialoga med verskimi skupnostmi potekalo srečanje *Ekologija duha*, ki ga je organizirala Umanotera, slovenska fundacija za trajnostni razvoj. Njegov ključni pomen je v vzpostavitvi dialoga med verskimi skupnostmi in umestitvi teme podnebnihih sprememb kot etičnega vprašanja.

⁵ Od 16. in 17. stoletja dalje je prišlo do odločilnih sprememb. Narava kot moč, ki daje življenje, postane namreč mrtev predmet, stroj. Narava je postala skupek pravil, konvencij; Bog ni bil več del narave, ampak

Tudi papež Frančišek v *Okrožnici o skrbi za skupni dom: Hvaljen, moj Gospod, Laudato si'* opozarja na pomen trojne dimenzije povezanosti in razmerij, ki so za človeško bivanje temeljnega pomena: na odnos do Boga, do bližnjega in do zemlje. Podobno kot krščanske feministične teologinje (zgoraj Rosemary Radford Ruether) tudi papež Frančišek izpostavlja sprevrženo, napačno tolmačenje poslanstva, ki je bilo po Svetem pismu zaupano človeku, in sicer, naj si podvrže zemljo (1 Mz 1,15):

»Posledica tega je, da se je prvotno skladno razmerje med človekom in naravo spremenilo v spopad (prim. 1 Mz 3,17-19). Zato je pomenljivo, da bi si sozvočje, ki ga je sv. Frančišek Asiški živel z vsemi stvarmi, razlagali kot zdravljenje tega preloma. /... / Mi nismo Bog. Zemlja je bila pred nami in nam je bila zaupana. To nam dopušča, da odgovorimo na obtožbo, uperjeno zoper judovsko-krščansko misel: rečeno je bilo, da naj bi bilo – izhajajoč iz pripovedi v Prvi Mojzesovi knjigi, ki ljudi vabi, naj si zemljo podvržejo (prim. 1 Mz 1,28) – dovoljeno divje izkoriščanje narave, saj je človek predstavljen kot gospodar in uničevalec. To ni pravilna razlaga Svetega pisma, kakor ga razume Cerkev. Čeprav je res, da so si kristjani včasih Pismo razlagali narobe, moramo danes odločno zavrniti misel, da bi iz dejstva, da smo ustvarjeni po božji podobi, iz poslanstva, da naj si podvržemo zemljo, mogli izpeljati polno prevlado nad drugimi ustvarjenimi bitji.« (Frančišek 2015, 37–38)

Krščanska tradicija je izoblikovala precej (z vidika ekofeminizma) problematičnih podob in simbolov, ki so se utrdili in ohranili v obliki stereotipov in predsodkov ter se usidrali v zapuščini zahodne filozofsko-religijske misli. Ekofeministične krščanske teologinje si tako prizadevajo za obuditev izgubljene podobe ter za simbol umevanja univerzuma kot božjega telesa (Rosemary Radford Ruether, Sally McFague), ki je bila (sicer v raznolikih oblikah) značilna metafora in osrednja podoba senzibilnosti zahodnega (mediteranskega) sveta. V sedemnajstem stoletju jo je zamenjal mehanicistični model pogleda na svet (Carol Merchant, Vandana Shiva). Predvsem pa omenjene teologinje opozarjajo na pomen zavedanja o medsebojni povezanosti in soodvisnosti človeka in narave,⁶ na kar izrecno opozarja tudi papež Frančišek z besedami:

»Ko so zanemarjena vsa ta razmerja, ko pravičnost na zemlji ne prebiva več, nam Sveto pismo pravi, da je v nevarnosti vse življenje. O tem nas uči Noetova pripoved, po kateri Bog grozi, da bo popolnoma uničil človeštvo zaradi njegove nenehne nesposobnosti, da bi živelo po visokih zahtevah pravičnosti in miru /.../ (1 Mz 6,13). V teh zelo starih, z globokim simbolizmom nabitih pripovedih je že navzoče omenjeno prepričanje, da je vse med seboj povezano in da je iskrena skrb za naše lastno življenje ter naše razmerje do narave neločljivo povezana z bratstvom, pravičnostjo in zvestobo v odnosih do drugih.« (Frančišek 2015, 39–40)

je bil premeščen v nebesa, nad naravo. Le tu in tam je še posegal 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 spoznati empirično. Zato se je lahko Bog iz vsakdanje prakse znanosti vedno bolj umikal, kar je bila ena od stopnic, ki je vodila k sekularizaciji sveta. (Tambiah 1990, 23) Za podrobnejši opis vpliva kartezijanske dualistične paradigme na konstituiranje in konceptualizacijo odnosa človek–narava glej Furlan Štante 2014, 24–28.

⁶ Več o pomenu biotske soodvisnosti s perspektive teološkega ekfeminizma glej Furlan Štante 2012, 105–118.

3. Ženska in narava: klic po ponovnem substancialnem ovrednotenju in pripoznanju

Ekološka kriza je realnost, grožnja in opomin sodobnemu človeku. Podnebne spremembe, globalno segrevanje ter zmanjševanje biotske pestrosti in drugi procesi, ki naj bi bili posledica onesnaževanja okolja ter dolgoročne prekomerne izrabe naravnih virov, so odraz in posledica globalizirane zavesti konzumeristično-imperialističnega odnosa človeka do narave. To hipotezo lahko zasledimo tudi v papeževi izjavi »Ne vem, ali je vse to izključno človekova napaka, toda večinoma je. Človek neprestano klofuta naravo« pred novinarji na letalu, nekje na pol poti med območjem, kjer je pred desetimi leti v cunamiju izgubilo življenje več kot 35.000 ljudi, in območjem, na katerem je zaradi tajfuna Haiyan novembra 2013 umrlo 6000 ljudi (Baković 2015).

Ne glede na to, da je trditev o globalnem segrevanju eno spornejših znanstvenih vprašanj današnjega časa, saj nekateri znanstveniki trdijo, da antropogena grožnja globalnega segrevanja sploh ni realna,⁷ pri ekološki krizi in globalnem segrevanju ne gre le za znanstveno vprašanje, temveč za vprašanje, ki vključuje ekonomijo, sociologijo, etiko, vrednote, religijo, (geo)politiko in ne nazadnje posameznikovo izbiro življenjskega sloga. Vse to zahteva temeljit premislek tako na individualni osebni, kot tudi na religijski in družbeni ravni.

V zadnjem desetletju dvajsetega stoletja so se tako vse večje svetovne religije začele spoprijemati s škodo, ki bi jo njihove tradicije v preteklosti lahko povzročile umevanju okolja, narave in nečloveških bitij, ter začele v svojih tradicijah iskati pozitivne elemente za ekološko potrjujočo duhovnost in vsakdanjo prakso. Feministične teologije so v tretji razvojni fazi razširile kritiko posamezne teologije tudi v odnosu do narave in nečloveških bitij. Tako se različni teološki ekofeminizmi oziroma ekofeministične teologije kritično sprašujejo, v kakšni korelaciji so hierarhije spolov v posamezni religiji in kulturi s hierarhično vzpostavitvijo vrednotenja človeka nad naravo. Teološki ekofeminizmi si ob tem prizadevajo za dekonstrukcijo patriarhalne paradigme, njene hierarhične strukture, metodologije in misli. (Radford Ruether 2005, XI) V tem smislu je vsaka izmed večjih svetovnih religij pozvana k samopreizpraševanju in samokritičnosti v presoji morebitnih negativnih vzorcev, ki bi lahko prispevali k uničenju okolja, ter k povrnitvi okolju prijaznih tradicij. Z ekofeministične in ekološko pravične perspektive je bistvenega pomena, da religije odpravijo negativne stereotipne predsodke, ki krepijo dominacijo človeka nad naravo ter socialno dominacijo določene skupine nad drugo. Pri tem je močno poudarjena pozitivna vloga žensk, ki jim v procesu etike varovanja okolja

⁷ Razlog za podnebne spremembe vidijo v dogajanju v zemeljski atmosferi kot posledici posameznih velikih dogodkov, na primer udarca kometa ob zemeljsko površje, v naravni podnebni spremenljivosti (t. i. mala ledena doba v 17. in 18. stoletju, naravne spremembe v atmosferi), 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 13.950 znanstveno pregledanih raziskav o globalnem segrevanju, napisanih med letoma 1991 in 2012, jih 23 (0,16 %) globalno segrevanje zanika. Od 33.690 avtorjev teh raziskav jih globalno segrevanje zanika 34 (0,1 %). Poglobljene izsledke omenjenih raziskav James Lawrence Powell še temeljiteje argumentira v monografiji *Revolutions in Earth Sciences, From Heresy to Truth* (2014).

in ekološke senzibilizacije pripada pomembno mesto: »Ženske morajo uvideti, da tako za njihovo osvoboditev kakor tudi za rešitev ekološke krize ni rešitve znotraj družbe, katere fundamentalni model odnosov ostaja model logike dominacije enega na račun drugega.« (1975, 204)

Pomembna prelomnica za razvoj konceptualizacije odnosa človek–narava ter ekofeminizma je bila mednarodna konferenca ZN o okolju in razvoju (United Nations Conference on Environment and Development – UNCED) v Riu de Janeiru (3.–14. junij 1992), imenovana *Earth Summit*. Vzporedno so potekali različni drugi dogodki, med katerimi je bil tudi kongres *World Women's Congress for a Healthy Planet*, kjer je bila oblikovana *Women's Action Agenda 21*.⁸ Slednja naj bi bila odgovor na krovni dokument *Agenda 21*,⁹ sprejet v Riu, in povezuje problematiko okolja s problematiko žensk oziroma aktivneje vključuje ženske v reševanje okoljskih problemov.

»Ženske smo močna sila sprememb. V preteklih dveh desetletjih je bilo organiziranih na tisoče novih ženskih združenj po vsem svetu – od regionalnih lokalnih skupin do mednarodnih združenj. Povsod so ženske katalizatorke in pobudnice okoljskega aktivizma. A kljub temu vodilni politični akterji nadaljujejo z ignoranco do vloge in potreb žensk, ki so ključne pri oblikovanju odločitev glede prihodnosti Zemlje.

Zahtevamo svoje pravice in kot polovica svetovne populacije zahtevamo, da so naši pogledi, vrednote, sposobnosti in izkušnje pri oblikovanju in sprejemanju političnih odločitev upoštevani enakovredno – ne le na mednarodni konferenci ZN o okolju in razvoju (United Nations Conference on Environment and Development) junija 1992, ampak v celotnem 21. stoletju.« (Women's Action Agenda 21, 2013)

Ekofeminizem se v okviru okoljskega diskurza uvršča med t. i. radikalne (revolucionarne) zelene teorije, ob bok globoki ekologiji in socialni ekologiji. V tem okviru tako kot za ostale radikalne zelene teorije tudi za ekofeminizem velja, da se zavzema za temeljne družbene, politične in ekonomske spremembe, za spremembo celotne miselne paradigme. Ekofeministke tako po večini izražajo moralno kritiko modernih industrijskih družb ter izpostavljajo izkoriščevalsko naravo neoliberalističnega kapitalizma in potrošniške družbe. Ekofeminizmi tudi zahtevajo priznavanje globljih vrednot, kar posledično pomeni korenite družbene, politične in ekonomske spremembe. Za razliko od mehkejših pristopov¹⁰ reševanja okoljskih problemov, ki zagovarjajo »upravljalско-tehnološke« rešitve ter se osredotočajo zgolj na reševanje simptomov

⁸ Celoten dokument je objavljen na spletni strani: <https://www.iisd.org/women/action21.htm>.

⁹ Vpogled v dokument je na voljo na spletni strani: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>.

¹⁰ V okviru okoljskega diskurza ali t. i. zelenega diskurza v grobem ločimo dva pristopa: reformistični pristop, ki se označuje tudi kot svetlozeleni (npr. teorija trajnostnega razvoja), ter radikalni ali revolucionarni (ekofeminizem, socialna ekologija, globoka ekologija). Pri reformističnih ukrepih varovanja okolja gre le za popraviljanje obstoječega stanja, medtem ko gre pri radikalnih za spremembo miselne paradigme, strukturne in globinske rešitve. Namesto delnih, sektorskih, površinskih rešitev, ki jih zagovarja reformistični pristop (temu pa sledi praktično celotna obstoječa zelena politika), se radikalne zelene teorije ukvarjajo z družbo (in religijo) v njenih temeljih. Prizadevajo si za novo metafiziko, novo epistemologijo in kozmologijo ter za novo naravovarstveno etiko odnosa človeka do narave (planeta). Vendar je treba opozoriti, da revolucionarni ekološki tokovi tudi zagovarjajo večino reformističnih ciljev, le da hkrati želijo poseči globlje.

okoljske krize in skušajo omiliti posledice čezmernega poseganja v naravo, ekofeminizem okoljsko ali ekološko krizo razume kot posledico neetičnega in napačnega odnosa človeka do narave in okolja, ta pa je med drugim tudi posledica vpliva miselne paradigme hierarhičnih kartezijanskih dualizmov.

Klic po priznanju doprinosa in vloge žensk kot aktivnih sooblikovalk cerkvenega življenja in »ekoloških misijonark« lahko prepoznamo tudi v smernicah zasedanja škofovske sinode o novi evangelizaciji in posredovanju vere, ki ženskam v procesu nove evangelizacije in ekološke senzibilizacije priznava ključno vlogo. Pri tem je izpostavljen tudi pomen nove evangelizacije na področju ekologije. Nova evangelizacija naj bi namreč izpostavila »spoštovanje vseh živih bitij, dialog med vero in kulturo, iskanje stičnih točk s tistimi, ki so odprti za resnico in si prizadevajo za skupno dobro«. (Radio Vatikan 2012)

4. Etika skrbi, duhovna ekologija in družbeno spreobrnjenje

Proces ekološke senzibilizacije posameznice in posameznika ter kultiviranje etike nenasilja in varovanja okolja je v prvi vrsti notranji proces, ki bi ga lahko poimenovali »notranja ekologija«. Tu smo se približali pogledu filozofa Arneja Naessa, ki v eni od različic svoje okoljske filozofije ponuja zanimiv koncept »ekološkega sebstva«: razširjenega, poglobljenega sebstva, jaza, ki ni individualistični atom, temveč posameznik, ki v sebi zajema svoje okolje. Naess ta proces sicer imenuje »identifikacija«; gre za postopek, pri katerem »sebe vidimo v drugih«. (Grušovnik 2012, 23) Takšna pot samoidentifikacije naj bi bila nujna za doseganje samouresničitve, ki bi jo v kontekstu ekofeminizma lahko razumeli kot etično opolnomočenje posameznice in posameznika. S pomočjo »notranje ekologije« v simbolnem pomenu tako začutimo in dosežemo individualno etiko intrinzične vrednosti narave. Ta občutek je tisti pravi pogoj, odskočna deska za spremembo razumevanja našega odnosa človek–narava. Ali z drugimi besedami: šele individualni notranji proces opolnomočenja človeka, »notranja ekologija«, nas pripelje do »zunanje ekologije«, ki temelji na logiki ljubezni nasproti logiki gospodarstva. Ravna pa se po moralno-etičnem načelu: »Živi in pusti živeti!«¹¹ (24)

Tudi Cerkev poudarja duhovno povezanost med t. i. ekologijo duha in ekologijo narave. Pri tem izhaja iz prepričanja, »da je mogoče v sožitju s stvarstvom živeti samo takrat, ko živimo v sožitju z bližnjim in Bogom« (Strehovec 2007).

Papež Frančišek pravi, »da vsa narava izraža Boga, a je poleg tega tudi prostor njegove navzočnosti. V vsaki stvari prebiva njegov oživljajoči Duh, ki nas kliče k

¹¹ To načelo gre razumeti v kontekstu Naessove strategije, da moralnega delovanja v odnosu do nečloveških bitij in bitnosti ne skušamo doseči tako, da bi se odrekli uresničitvi lastnih interesov, z altruizmom in žrtvijo, temveč tako, da postanemo razsvetljeni egoisti – da uvidimo, da je dobrobit drugih dejansko naša lastna dobrobit, kajti nas ni brez tistih, s katerimi smo se morali identificirati, če smo se hoteli razviti in odrasti. Začeli smo pri sebi, zaobsegli smo celoten univerzum – in naposled individualno sovpadе s kolektivnim. (Grušovnik 2012, 24)

odnosu z njim. Odkritje te navzočnosti nas spodbuja k razvijanju 'ekoloških kreposti'.« (2015, 49)

Pomen priznavanja intrinzične vrednosti narave, stvarstva je ključno za oblikovanje odgovornega odnosa vzajemnosti med človekom in naravo. Pomen odgovornosti do zemlje, do narave, ki je božja (3 Mz 25,23: »Zemlje ne smete prodajati za zmeraj, kajti zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači pri meni.«), mora biti temelj etike varovanja okolja in moralna dolžnost kristjana. Jasna razmejitev med zemljo kot gostiteljico ter človekom kot gostom, ki mora spoštovati postavljena pravila – jasno določena v svetopisemskem izročilu – s spoštovanjem ritmov, ki jih je v naravo zapisala Stvarnikova roka (40), in pomen priznavanja lastne vrednosti drugim živim bitjem (38) sta glavni orodji zoper »kulturo relativizma« in logiko »uporabi in odvzemi« (67), torej potrošniško neoliberalistično ekonomijo.

Pomen odgovornosti do narave je lepo izražen v okviru etike skrbi.¹² Etika skrbi uvršča skrb v t. i. odnosno ontologijo, ki nadomešča razločevalni odnos jaz–drugi, subjekt–objekt z interaktivno podobo moralne subjektivnosti, kar poleg skrbi in odgovornosti za druge vključuje tudi skrb zase (Sevenhuijsen 1998, 57). Feministična etika skrbi s poudarjanjem medsebojne odvisnosti, odnosnosti, ranljivosti ljudi, odgovornosti in zaupanja omogoča premislek o pomenu skrbi v družbi, o vrednotenju skrbstvenega dela kot ženskega dela ter skrbi kot ekskluzivni ženski moralni vrlini. Srž etike skrbi ni v predpostavljaju, kaj je moralno dobro ali slabo, temveč kako bi lahko živeli čim bolje. Po mnenju Virginie Held (2006, 12) prevladujoče moralne teorije interpretirajo moralne probleme kot konflikt med individualnimi interesi posameznika oziroma posameznice ter univerzalnimi moralnimi načeli. Etika skrbi pa se ukvarja z vmesnim poljem – ne gre niti za egoizem niti za altruizem, temveč za konkretne skrbstvene odnose med tistimi, ki skrb dajejo, in tistimi, ki skrb prejema. Temelj etike skrbi je torej v zadovoljevanju potrebe po skrbi, kar vključuje skrb zase, za druge in za okolje. Vodilno načelo etike skrbi je, da ljudje za dobro življenje potrebujemo druge in da lahko kot posamezniki živimo le v skrbstvenih odnosih z drugimi. Odnosnost in medsebojna odvisnost sta tako temeljna parametra etike skrbi. (Toronto 1993; Gilligan 1995; Sevehuijsen 1998) V tem kontekstu tudi Virginia Held (2006, 43) poudarja, da je za napredek družbe nujno potrebna medsebojna skrb za ljudi in okolje. Pri tem posameznike in posameznice opredeljuje kot moralne subjekte, skrbstvena oseba pa je tista, ki nima namena skrb zgolj dajati, temveč je del skrbstvenega odnosa. Za dajanje skrbi je torej bistven odnos. Prednost etike skrbi je, da skrbi ne razume kot moralni ideal, temveč kot prakso in vrednoto, ki omogoča boljše življenje. Skrb kot »delo iz ljubezni« pa je koncept ženske etike skrbi. Na pomen kultiviranja sočutja, ljubezni ter skrbi do drugega in narave nas opozarja tudi papež Frančišek:

¹² Etiko skrbi utemeljujejo ameriške avtorice Carol Gilligan, Sara Ruddick idr. Po nastanku v 80. letih 20. stoletja se ta etika v 90. letih prenese na evropska tla, zlasti v dela Selme Sevenhuijsen in Fione Williams. Temeljno vprašanje feministične etike skrbi je, kako integrirati tako skrb v delovanje politike. Mary Wollstonecraft v enem od prvih feminističnih del *Zagovor pravic ženske*, ki je prvič izšlo leta 1892, izpostavlja pomen skrbi kot vzajemnega odnosa in odgovornosti med starši in otroki, hkrati pa skrb postavlja v kontekst javne sfere. Koncept skrbi kot osrednje teoretsko področje izpostavlja šele feministična teorija drugega vala, to je teorija razlik in feministična etika. (Humer 2009, 19–20)

»Čut notranje povezanosti z drugimi ustvarjenimi bitji ne more biti pristen, če srce ne premore nežnosti, sočutja in skrbi za druge ljudi. /... / Vse je povezano. Zato je nujno potrebna skrb za okolje, povezana z iskreno ljubeznijo do ljudi s trajnim prizadevanjem za reševanje družbenih vprašanj.« (2015, 51)

Zato v različnostih in posebnostih obeh spolov logika ljubezni išče v prvi vrsti človečnost in tiste vrednote, ki bodo lahko – ne glede na to, ali so po družbenem ali biološkem prepričanju lastne moškimi ali ženskam – prispevale k boljšemu, bolj humanemu svetu ter večji skrbi za naravo in okolje. Išče predvsem poti, ki bodo človeku omogočale, da bo postajal boljši, bolj human. Zato se mora človek v prvi vrsti soočiti z dejstvom, da se poraja v odnosih, da za svoj obstoj nujno potrebuje drugega, ki je nepogrešljiv – in enako velja za odnos do narave, ki je človeku neobhodno potrebna. Tudi Simon Malmenvall ugotavlja, da »v luči velikega vpliva sodobne individualistične oziroma relativistične antropologije Francišek med drugim izpostavlja potrebnost *humane ekologije*, to je ohranjanja zavesti o ključnem pomenu komplementarnosti moške in ženske identitete, posledično pa o neizogibni soodvisnosti med skrbjo za zunanje naravno okolje in upoštevanjem razsežnosti človeške narave, katere sestavni del naj bi bila tudi vnaprej dana in obenem družbeno koristna dvojnost med moškimi in ženskimi spolom...« (2016, 20). Človek brez drugega ne more rasti, ne more napredovati, še manj pa lahko svoj napredek meri. S tem, ko se medsebojno sprejemamo in se v luči ljubezni drug drugemu izročamo, krepimo in širimo ljubezen, ki nas ohranja in plemeniti. Ko drugega zremo v luči njegovega dostojanstva in edinstvenosti, ko naravi priznavamo njeno intrinzično vrednost, se razblinja logika gospostva, ki podpira odnose daj–dam; predsodki in negativni stereotipi pa se nam v takem stanju zdijo nepotrebna navlaka, ki bremeni naše odnose in v njih slika popačene podobe, ki nas navdajajo z nasiljem. Potrebo po premiku v človekovi miselnosti oziroma načinu vrednotenja (D) drugega in narave obravnava tudi Jurij Dobravec, ki pri analizi Laudato si ugotavlja: »Gre torej za premik v človekovi miselnosti oziroma načinu vrednotenja, in sicer k etični držji, ki jo je človek po svoji notranji naravi sposoben in ki se kot subjekt ne ozira na tip objekta, ampak je pri njej bistvena imanentna naklonjenost do ne-sebe. To velja tako za odnos do obrobnih, revežev in tretjega sveta kot tudi za sobitja ter celotno bližnjo ali globalno naravo – ne glede na njihovo drugačnost, celo ne glede na njihovo, vsaj navidezno, nezmožnost komunikacije in dialoga. Pri vseh teh odnosih vsak udeleženec ohranja in naprej razvija svoje vrojene lastnosti. Po Laudato si za dialog ni več najbolj pomembno, da mi sogovornik odgovarja v mojem jeziku, ampak sem jaz tisti, ki s svojo držjo odpiram dialog ne glede na govorico sogovornika. Odslej ni več najpomembnejše, da mi moje etično obnašanje nekdo vrača z enako humano *etiko* ali vsaj transcendentno – npr. v nebesih, kot to poznamo iz filozoofije, verskih nauk ali osebnega čutenja. Nova etika je v moji notranji držji do vsega okrog mene povsem prizemljena v prostorsko-časovni tubitnosti. « (Dobravec, 2016, 72)

Logika ljubezni poudarja, da smo ljudje eno pleme, ena družina, eno z naravo (gre za enost v množstvenosti ali množstvenost v enosti); delovala naj bi složno v prid vseh svojih članov in močno presega misel, da je človek človeku volk. Temeljna povezanost vseh ljudi se odraža v dostojanstvu sleherne osebe in intrinzični

vrednosti narave. To zavedanje je klic k *metanoi*, spremembi zavesti in srca, k skupni solidarnosti v prizadevanju za »celostno živeto ekologijo«, kar posledično vodi do družbenega spreobrnjenja iz kulture potrošništva v kulturno ekologijo.

5. Zaključek

Globalni svet in slovenska družba sta v procesu korenitih družbenih reform. Vsa družbena področja delovanja so zajeta v val sprememb in reform: politika, gospodarstvo, šolstvo, zdravstvo ... Pri tem je pomembno spoznanje, na katerem je prispevek osnovan, da ne moremo reformirati enega dela družbe, ne da bi obenem reformirali tudi vse ostale. Ker so vse reforme medsebojno povezane, si ne moremo prizadevati, da bi spremenili pravo, šolstvo in ostale kulturne institucije, ne da bi hkrati skušali spremeniti tudi pogled na prevladujočo tako imenovano kulturno teologijo oziroma krščansko teologijo slovenskega družbeno-religijskega prostora. Religija je namreč igrala (in še vedno igra) ključno vlogo tako pri zatiranju žensk in oblikovanju vzorca odnosa človek–narava kot tudi pri bojih za njihovo osvoboditev. Prav v tem je viden in prepoznaven pomen ekološkega ozaveščanja posameznih religij ter verujočih občestev, saj so slednja ključni etični akterji t. i. ekologije duha in ekologije narave, posamezne religijske in družbene sfere. »Zato delovanje Cerkve skuša opozarjati na dolžno skrb za naravo.« (Frančišek 2015, 43)

Naš čas nas sili k temeljitim premislekom in transformacijam usedlin negativnih predsodkovnih in diskriminatornih praks »pisanih in nenapisanih moralnih kodeksov« (monoteističnih) religij. Religije bi morale biti *per se* etične in moralne. Upoštevanje in priznavanje načela enakosti spolov ter enakovredno priznavanje glasu žensk in ženskega načina delovanja mora postati izhodiščno počelo in merilo etičnosti ter pisano in nenapisano pravilo moralnih kodeksov sodobnih (monoteističnih) religij. V tem kontekstu je razumevanje religije kot glasnice etičnosti in moralnosti v smislu odgovornosti verskih skupnosti za skupno dobro nujno pogojeno z načelom enakovrednega priznanja ženskega principa kot pogoja *sine qua non* moralnega dialoga. Kajti le duhovnost oziroma religija, ki gradi na temelju enakovredne priznanosti ženskega in moškega principa delovanja ter intrinzične vrednosti obeh spolov in narave je (lahko) podlaga miro-ljubnemu, dialoškemu, vključujočemu, medkulturnemu/medreligijskemu dialogu ter sožitju. Intersubjektivnost, ki presega dialektiko odnosa gospodar–hlapec, je izhodiščna točka, temelj za medkulturni/medreligijski dialog, soglasje in sožitje ter za nov odnos do narave. V tem kontekstu je hermenevtični ključ enakovredne priznanosti ženskosti na področju religijskega in duhovnega ter skrb za naravo in priznanje njene intrinzične vrednosti etična maksima, ki mora postati pogoj *sine qua non* moralnega kodeksa sprejemanja drugega in narave ter ključ do senzibilizacije posameznice oziroma posameznika proti večji humanosti za boljše sožitje v kulturno-religijski različnosti.

Ekumenski patriarh Bartolomej, poznan tudi kot Zeleni patriarh, in Ekopapež, kot večkrat označujejo papeža Frančiška, kristjane opozarjata, da je »zločin proti naravi zločin proti nam samim in greh proti Bogu« (8). Bolj kot bomo ljudje spoštovali bližnjega, več smisla bomo imeli za spoštovanje narave in okolja ter obra-

tno. V tem kontekstu je skrb za okolje vedno tudi skrb za ljudi. Ekološko spreobrnjenje, h kateremu je pozival že Janez Pavel II., je nujno za vzpostavitev trajnih sprememb, posledično pa tudi za družbeno spreobrnjenje. Pri tem sta pomembni zmernost in skromnost, predvsem pa ubranost srca, ki utemeljuje prepričanje »manj je več«. Nenazadnje tudi beseda *ekologija* izvira iz grške besede *oikos*, ki pomeni »dom« (Hartman 2011, 147). Tako že sama etimologija besede *ekologija* kliče k skrbi za naš skupni dom.

Reference

- Baković, Zorana.** 2015. Papež Frančišek na Filipinih: Človek je naravi prisilil klofuto. *Delo*, 17. januar. <http://www.delo.si/svet/globalno/papez-francisek-na-filipinih-clovek-je-naravi-prisilil-klofuto.html> (pridobljeno 22. 5. 2016).
- Dobravec, Jurij.** 2016. *Laudato si* na poti v katoliški princip eko-dia-loga. *Res Novae* 1, št. 1:50–79.
- Frančišek.** 2015. *Okrožnica o skrbi za skupni dom Hvaljen, moj Gospod (Laudato si')*. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Furlan, Nadja.** 2006. *Manjkajoče rebro: Ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Annales.
- Furlan Štante, Nadja.** 2012. Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma. V: *Iluzija ločenosti*, 105–119. Ur. Nadja Furlan Štante in Lenart Škof. Koper: Annales.
- . 2014. *V iskanju Boginje*. Koper: Annales.
- Gilligan, Carol.** 1995. Hearing the Difference. Theorizing Connection. *Hypatia* 10, št. 2:120–127.
- Grušovnik, Tomaž.** 2012. Naj nihče ne združi, kar je Bog ločil: o ideji povezanosti vsega z vsem znotraj okoljske filozofije. V: *Iluzija ločenosti*, 17–28. Ur. Nadja Furlan Štante in Lenart Škof. Koper: Annales.
- Held, Virginia.** 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Humer, Živa.** 2009. Etika skrbi, spol in družina: procesi relokacije skrbi med zasebno in javno sfero. Doktorska disertacija. Ljubljana: FDV. http://dk.fdv.uni-lj.si/doktorska_dela/pdfs/dr_humer-ziva.pdf (pridobljeno 12. junija 2015).
- Jogan, Maca.** 1990. *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: FDV.
- Malmenvall, Simon.** 2016. Enciklika *Laudato si'*: kriza zahodnega individualizma v kontekstu politične antropologije in odprtosti katoliškega družbenega nauka. *Res Novae* 1, št. 1:7–27.
- Powell, James L.** 2014. *Four Revolutions in Earth Sciences: from Heresy to Truth*. New York: Columbia University Press.
- Radford Ruether, Rosemary.** 1975. *New Woman, New Earth*. New York: Seabury Press.
- . 1992. *Gaia and God*. New York: HarperOne.
- . 2005. *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. New York: Rowman&Littlefield Publishers.
- Radio Vatikan.** 2012. Zasedanje sinode: Beseda tekla o vlogi žensk v Cerkvi, ekologiji in pričevanju vere. 10. oktober. http://sl.radiovaticana.va/storico/2012/10/10/zasedanje_sinode:_beseda_tekla_o_vlogi_%C5%BEensk_v_cerkvi%2C_ekologiji_i/slv-628677 (pridobljeno 20. februarja 2013).
- Tambiah, Stanley J.** 1990. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: University Press.
- Toronto, Joan C.** 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*. New York, London: Routledge.
- Tratnik, Polona.** 2010. *In vitro: živo onstran telesa in umetnosti*. Ljubljana: Horizonti, zavod za umetnost, kulturo, znanost in izobraževanje.
- Schochet, Elijah J.** 1984. *Animal Life in Jewish Tradition: Attitudes and Relationships*. New York: KTAV.
- Sevenhuijsen, Selma.** 1998. *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations of Justice, Morality and Politics*. London, New York: Routledge.
- Sveto pismo.** 1996. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Strehovec, Tadej.** 2007. Ekologija duha – etika varovanja okolja. Prispevek dr. Tadeja Strehovca, predstavnika Rimskokatoliške cerkve. Umanotera. <http://www.umanotera.org/upload/files/Tadej%20Strehovec%20-%20prispevek%20za%20Ekologija%20duha.pdf> (pridobljeno 25. 5. 2016).
- Women's Action Agenda 21.** 2013. United Nations Sustainable Development. <https://sustainable-development.un.org/content/documents/Agenda21.pdf> (pridobljeno 12. 2. 2013).