
EKO FEMINISTIČNA
TEOLOGIJA SODOVISNOSTI:
KONSTRUKTIVISTIČNI
TEOLOŠKI PRISTOP K
SODOBNI OKOLJSKI
(NE)PRAVIČNOSTI IN
RANLJIVOSTI

Nadja Furlan Štante

Uvod

Prispevek¹ obravnava vprašanje družbene in okoljske (ne)pravičnosti skozi prizmo krščanskega ekofeminizma ter njegove etike medsebojne povezanosti in ekološkega skrbništva vsega stvarstva. Ker ekofeminizem povezuje izkoriščanje žensk z izkoriščanjem stvarstva (narave), za izoblikovanje osrednjega raziskovalnega vprašanja uporabljam metodologijo ključa krščanske ekofeministične hermenevtike: najprej sledi analiza stališča krščanskega ekofeminizma do vprašanja družbene in okoljske (ne)pravičnosti, nato analiza pozitivnih prispevkov ter implikacij krščanske ekofeministične etike na krščansko teologijo in prizadevanja za družbeno in okoljsko pravičnost.

Čeprav podnebne spremembe nesorazmerno bolj vplivajo na žensko populacijo, še zlasti na reproduktivno zdravje revnejših žensk, so te pogosto izločene iz procesa odločanja o okoljski problematiki. Ženske po vsem svetu so že sicer bolj ogrožene zaradi onesnaženega zraka,

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0279 ter temeljnih raziskovalnih projektov: J6-9393 in J7-1824, sofinanciranih s strani Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

omejenega dostopa do čiste vode in vse večje izpostavljenosti strupenim kemikalijam, podnebne spremembe pa te nevarnosti samo še povečujejo. Občutljivost za vplive podnebnih sprememb pa ženskam daje tudi edinstveno izkustveno znanje, s katerim lahko pomembno pripomorejo k prizadevanjem za izboljšanje podnebne odpornosti in trajnosti ter tudi k boljši ozaveščenosti in drugačnemu odnosu do okoljske problematike in narave med svetovnimi religijami. Za ekofeministke je okoljska kriza realnost, grožnja in opozorilo sodobnemu človeštvu. Podnebne spremembe, globalno segrevanje, zmanjšanje biotske raznovrstnosti in drugi procesi, ki naj bi bili posledica onesnaževanja okolja in dolgotrajnega čezmernega izkoriščanja in izrabe naravnih virov, gotovo izražajo globalni potrošniško-imperialistični odnos človeka do narave.

Ranljivost žensk,² podnebne spremembe in okoljska (ne)pravičnost

Ameriška agencija za varstvo okolja opredeljuje okoljsko pravičnost kot

[...] pravično obravnavo in plodno sodelovanje vseh ljudi, ne glede na raso, barvo kože, narodnost ali prihodek pri razvijanju, izvajanju in uveljavljanju okoljske zakonodaje, uredb in politik.³

Zagovorniki okoljske pravičnosti so kritični do te definicije, saj ne poudarja zgodovinskih bremen okoljskih tveganj, ki so jim (bile) izpostavljene marginalizirane skupine, ter ne priznava družbene pravičnosti in političnega opolnomočenja kot osrednjih ciljev gibanja za okoljsko pravičnost.⁴ Čeprav definicija zajema pomembni vodili okoljske pravič-

² Ranljivost žensk v okviru podnebnih sprememb je skozi prizmo krščanskega ekofeminizma nujno povezana s konceptom ekološke in družbene pravičnosti ter biotsko-duhovne soodvisnosti in povezanosti vseh ekosistemov in živih bitij. Glej podrobneje: Nadja Furlan Štante, »Položaj žensk in odnos do narave: ogledalo družbeno-religijske pravičnosti,« *Poligrafi* 23, št. 89/90 (2018): 9–21.

³ »Environmental Justice,« United States Environmental Protection Agency, dostop 2. 6. 2019, <https://www.epa.gov/environmentaljustice>.

⁴ Cathy Weiss, »Women and Environmental Justice: a literature review,« *Women's Health in the North* (vključno z razdelkoma *Women's Health Goulburn North East*), 2011, 3, dostop 12. 5. 2019, <https://www.semanticscholar.org/paper/Women-and-Environmental-Justice-%3A-a-literature-Weiss/09ef8eee40e4b6f393ef47d0951e838f423717fa>.

nosti, in sicer pravično porazdelitev okoljskih bremen in koristi med vse ljudi ter enakovredno in pravično sodelovanje vseh skupin pri odločitvah, povezanih z okoljem, Schroeder, St Martin idr. ta vidika okoljske pravičnosti interpretirajo kot razdeljevalno pravičnost in postopkovno pravičnost.⁵ S sekularnega, ekofeminističnega stališča je sporno zastavljati okoljsko pravičnost kot samo ali predvsem razdeljevalno naravnano, oziroma kakor navaja tudi ena od pionirk ekofeminizma, Karen J. Warren:

Menim, da so posplošujoče definicije okoljske pravičnosti zgolj ali predvsem v smislu porazdelitve resnično sporne. Izhajajoč tako iz ekofeminističnih uvidov v neločljivo medsebojno povezanost institucij zatiranja človeka s prevlado nad naravnim okoljem kot tudi iz feminističnih vpogledov v nerazdeljevalno pravičnost, kakršno predstavlja Iris Young, zagovarjam dvojno trditev, da je porazdelitveni model okoljske pravičnosti neustrezen in da potrebujemo dodaten, neporazdelitveni model, ki bi porazdelitvenega razširil, dopolnil in ga v določenih primerih nadomestil.⁶

Za navedeno avtorico je skrb vzbujajoče dejstvo, da okoljski filozofi, oblikovalci okoljskih politik in aktivisti okoljevarstvenih skupnosti, ki razpravljajo o okoljski pravičnosti, to počnejo, naslanjajoč se skoraj izključno na aktualne zahodnjaške porazdelitvene modele družbene pravičnosti.

Običajno je bila rasna diskriminacija ena od osrednjih tem v razpravah o okoljski pravičnosti. V zadnjem času pa so prišle v ospredje še druge oblike diskriminacije, denimo razredna in spolna diskriminacija. V številnih primerih se vprašanja spola, rase in razreda (v kombinaciji z drugimi vprašanji, kot sta starost in invalidnost) lahko prekrivajo in vplivajo druga na drugo. Raziskovalka pojavov katastrof Elaine Enarson pravi:

[M]edsebojno izključujoče se kategorije ranljivosti – starejši ali ženske, migranti ali matere samohranilke – lažno nevtralizirajo spol v presečnih identitetah in družbenih odnosih. Ranljivost zaradi spola ne

⁵ Richard Schroeder, Kevin St Martin, Bradley Wilson in Debarati Sen, »Third World Environmental Justice,« *Society & Natural Resources* 21, št. 7 (2008): 550, <https://doi.org/10.1080/08941920802100721>.

⁶ Karen J. Warren, »Environmental Justice: Some Ecofeminist Worries about a Distributive Model,« dostop 12. 5. 2019, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendWarr.htm>.

izhaja iz samo enega dejavnika, kot je hranilec družine ali revščina, temveč izraža zgodovinsko in kulturno specifične vzorce odnosov v družbenih institucijah, v kulturnem in zasebnem življenju. Kadar sovpadajo z gospodarskimi, rasnimi in drugimi neenakostmi, ti odnosi ustvarjajo nevarne družbene razmere, ki različne skupine žensk različno ogrožajo.⁷

Z uporabo okvira za okoljsko pravičnost, ki se osredinja izključno na raso ali celo na samo en problem, tako ni mogoče ustrezno obravnavati okoljskih krivic, s katerimi se sooča večji del prebivalstva. Okoljsko pravičnost je namreč mogoče doseči s pošteno in pravično porazdelitvijo okoljskih bremen med celotno prebivalstvo ter z zagotavljanjem enakega dostopa do mehanizmov za reševanje okoljskih vprašanj in omogočanjem sodelovanja v njih.

Dojemanje podnebnih sprememb se razlikuje glede na raso, spol, družbeni razred in raven prihodkov. Zato se je treba reševanja podnebne krize lotiti s presečnim pristopom, ki postavlja v ospredje in združuje glasove zagovornikov/-ic drugih platform za družbeno pravičnost, vključno z gibanjem za reproduktivne pravice. Žensko populacijo na splošno, še zlasti pa nebelsko, lahko podnebne spremembe in njihovi vplivi na reproduktivno zdravje zelo prizadenejo, kljub temu pa so ženske pogosto izključene iz pomembnih političnih odločitev in procesov. Kot dokazujejo etnografske raziskave po vsem svetu, so bila staroselska ljudstva in ženske (ki so v zgodovini pustili najmanjši ogljični odtis) dolgo varuhi/-nje vode, vendar so jim kot prvim odvzeli pravico do odločanja in so v zgodovinski literaturi še vedno premalo zastopani. Kot povzame Veronica Strang: »Iz zgodovinske analize upravljanja vodnih virov [...] je razviden dosleden vzorec izgube oblasti in lastništva [...] Posamezniki so od razmeroma enakovrednega sodelovanja pri upravljanju vode skozi različne faze nazadovali do izgube pravic do odločanja; najprej je to doletelo vse ženske, postopno pa še preostalo prebivalstvo«. ⁸

Cathy Weiss je v raziskavi navedla tri glavne razloge, zaradi katerih okoljske težave neupravičeno prizadenejo prav ženske: ker živijo dalj časa (rast pričakovane življenjske dobe žensk), ker so navadno revnej-

⁷ Elaine Enarson, »Through women's eyes: a gendered research agenda for disaster social science,« *Disasters* 22, št. 2 (1998): 160, <https://doi.org/10.1111/1467-7717.00083>.

⁸ Veronica Strang, *The Meaning of Water* (Oxford: Berg Publishers, 2004), 36.

še od moških (ekonomska neenakost) in zaradi družbene konstrukcije ženskosti (družbenega oblikovanja in dodeljevanja spolnih vlog). Medsebojno vplivanje teh dejavnikov in oblik diskriminacije, kot so seksizem, rasizem in starizem, privede do družbenih razmer, ki ženske izpostavljajo tveganju za okoljske krivice. Te ugotovitve bi lahko s pridom uporabile politike, ki si prizadevajo za izravnavo aktualne nepravilne porazdelitve okoljskih bremen.⁹

Tudi v bogatih, razvitih državah, kot je Avstralija, je verjetno, da bo okoljska nepravilnost nesorazmerno močno prizadela žensko populacijo, še zlasti revnejše ženske, in predvsem na področju reproduktivnega zdravja. Zdravje in dobro počutje sta neposredno povezana s stanjem okolja, nanju pa vpliva tudi kakovost zraka. V raziskavi o rakotvornih snoveh (IARC, Lyon) je onesnažen zrak celo uvrščen v skupino karcinogenov (dokazano rakotvornih snovi). Onesnaženje zraka, ki ga povzroča izgorevanje fosilnih goriv, povzroča pljučnega raka, verjetno pa tudi raka mehurja. V onesnaženem zraku je veliko rakotvornih snovi, kot so policiklični aromatski ogljikovodiki (PAH), ki so dobro znani mogoči povzročitelji raka.¹⁰

Ob stopnjujočih se vplivih podnebnih sprememb v prihodnjih desetletjih, ki bodo povzročili spremembe v vremenskih vzorcih in dvig temperature, se bo kakovost zraka še naprej slabšala, kar bo javno zdravje še bolj ogrozilo, negativne vplive na zdravje pa še povečalo. Poleg telesne občutljivosti za nihanje temperatur (vročinske valove), onesnaženosti zraka in vode ter negotove preskrbe s hrano je dobro dokumentirana tudi povezava med podnebnimi spremembami in duševnim zdravjem. Helen Berry opozarja, da je v vzročnem odnosu med podnebnimi spremembami in težavami z duševnim zdravjem treba upoštevati tri vidike: povečanje posttravmatskih stresnih motenj (PTSM) in drugih dolgotrajnih težav z duševnim zdravjem, ki jih sprožajo vse pogostejše in vse hujše naravne katastrofe; povečano tveganje za težave s telesnim zdrav-

⁹ Weiss, »Women and Environmental Justice«, 1.

¹⁰ Kurt Straif, Aaron Cohen in Jonathan Samet, ur., *AP – Air Pollution and Cancer*, IARC Scientific Publication št. 161 (Lyon; International Agency for Research on Cancer, 2013), <https://publications.iarc.fr/Book-And-Report-Series/Iarc-Scientific-Publications/Air-Pollution-And-Cancer-2013>.

jem ter spremenljivo naravno in družbeno okolje.¹¹ Dodaten mogoč dejavnik, ki bi ga bilo treba upoštevati, je povečana agresivnost v obdobjih visokih temperatur,¹² ki bi lahko bila povezana s povečanjem nasilja nad ženskami. Fritze, Blashki idr. so namreč v Avstraliji dokazali vpliv podnebnih sprememb na duševno zdravje, še posebej v skupnostih, ki so ekonomsko in socialno ranljive ali živijo na območjih, kjer je velika nevarnost naravnih nesreč.¹³ Vpliv podnebnih sprememb na duševno zdravje žensk na splošno ni dobro dokumentiran, čeprav je bilo narejenih nekaj raziskav v povezavi s sušo. Tako so v Braziliji ugotovili, da ljudje, ki živijo na sušnih območjih, pogosteje trpijo za tesnobo, motnja pa pogosteje prizadene ženske kot moške.¹⁴ Zdi se, da ugotovitve Shora, Tatuma in Vollmerja v raziskavi o izbruhu vulkana na gori Svete Helene leta 1980 pritrjujejo trditvam Angele Coêlho, vendar ta opozarja na nezadostnost raziskav glede tega.¹⁵

V Avstraliji sta pomembne raziskave o učinkih suše v ruralnih območjih med drugim izvajali Margaret Alston in Daniela Stehlik, ki sta na podlagi intervjujev z moškimi in ženskami proučevali razlike med spoloma glede na to, kako so doživljali sušo.¹⁶ Vsekakor pa so potrebne dodatne raziskave o vplivih podnebnih sprememb na duševno zdravje žensk, še posebej v velemestih.

¹¹ Helen Berry, Kathryn Bowen in Tord Kjellstrom, »Climate change and mental health: a causal pathways framework,« *International Journal of Public Health* 55, št. 2 (2009): 123–132, <https://doi.org/10.1007/s00038-009-0112-0>.

¹² Derral Cheatwood, »The Effects of Weather on Homicide,« *Journal of Quantitative Criminology* 11, št. 1 (1995): 51–70, <https://doi.org/10.1007/BF02221300>.

¹³ Jessica G. Fritze, Grant A. Blashki, Susie Burke in John Wiseman, »Hope, despair and transformation: Climate change and the promotion of mental health and wellbeing,« *International Journal of Mental Health Systems* 2, št. 13 (2008), <https://doi.org/10.1186/1752-4458-2-13>.

¹⁴ Angela E. L. Coêlho, John G. Adair in Jane S. P. Mocellin, »Psychological responses to drought in Northeastern Brazil,« *Interamerican Journal of Psychology* 38, št. 1 (2004): 95–103..

¹⁵ Coêlho, Adair in Mocellin, »Psychological responses to drought,« 103.

¹⁶ Daniela Stehlik, Geoffrey Lawrence in Ian Gray, »Gender and Drought: Experiences of Australian Women in the Drought of the 1990s,« *Disasters* 24, št. 1 (2000): 38–53, <https://doi.org/10.1111/1467-7717.00130>.

Krščanska ekofeministična etika medsebojne soodvisnosti in udejanjanja¹⁷ božjega

Rosemary Radford Ruether meni, da bi logiko prevlade nad ženskami in naravo lahko presegli le, če bi na novo postavili temelje (zahodnjaške) družbe in (krščanske) religije. To hipotezo je razvijala v skoraj vseh svojih delih z ekofeministično temo. Poudarja, da moramo spremeniti simbole in »preoblikovati dualistični koncept stvarnosti, razcepljene na materijo brez duše in transcendentno moško zavest,« ter odtujeno moškocentrično podobo Boga preoblikovati iz »Boga, ki ga je človek ustvaril po moški podobi in ki je predstavljen kot vladar narave, v imanenten vir življenja, ki napaja celotno planetarno skupnost.«¹⁸

Sallie McFague je še ena od ekofeminističnih teologinj z vizijo Boga, ki zagovarja enakost moških in žensk, narave in vseh nečloveških bitij. V delu *The Body of God: An Ecological Theology* je med drugim kritizirala sprejeto podobo Boga kot odmaknjene, nadrejenega kralja, ki vlada in ukazuje vsemu stvarstvu. Njena kritika temelji na dveh argumentih: 1. ta podoba naj bi znatno prispevala k oblikovanju koncepta binaristično-dualistične delitve med nebeškim kraljestvom in Zemljo in 2. ta podoba naj bi človeštvo oropala njegove glavne odgovornosti, tj. skrbi za naravo, Zemljo, nečloveška naravna bitja ... Zato poziva vse kristjane, naj si celotno vesolje simbolično predstavljajo kot božje telo, namesto da gledajo nanj kot na nekakšnega eksternega monarha, ločenega od sveta, ki mu vlada. Povedano z njenimi besedami: »[Bolj] primerno si je predstavljati Boga znotraj in kot del celotnega procesa evolucije ter povezanega z njim.«¹⁹

Biti v odnosu je v skladu z večino ekofeministične teologije predvsem etična dejavnost. Tu ima pomembno vlogo jedro (eko)feministične etike odnosnosti – medsebojna povezanost vseh bitij v mreži

¹⁷ V angleščini je tu uporabljena beseda *enact*, ki v pomenu *uzakoniti* nosi ustvarjalno, aktivno vsebino. Pomeni tudi *uprizoriti* in v tem primeru osebe, ki igrajo, ne delujejo kot avtonomna sestva/jazi, temveč so posredniki za osebnosti, ki jih predstavljajo. Podobno vsebino ima tudi v prevodu *udejanjati* – udejanjati božansko pomeni uresničevati ustvarjalno moč svojega sebstva, medtem ko to sebstvo hkrati tvori nekaj, kar ga presega.

¹⁸ Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God* (New York: HarperOne, 1992), 21.

¹⁹ Sally McFague, *The body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis, Fortress Press, 1993), 93.

življenja. Mreža življenja je precej razširjena prispodoba, ki izvira iz ekofeminizma in na poetičen način ponazarja dinamiko kolektivnega feminine pogleda na svet medsebojno povezane subjektivnosti. Rosemary Radford Ruether razume okoljsko soodvisnost v smislu življenje porajajoče mreže kot panenteistične ali transcendentalno imanentne mreže življenja. Ta skupni vir po njenem mnenju napaja in vzdržuje stalno obnavljanje naravnega življenjskega kroga ter nam hkrati daje možnost in nas obvezuje, da se borimo proti izkoriščevalskim oblikam hierarhičnih odnosov in si prizadevamo za vzpostavitev prenovljenih odnosov vzajemnega priznavanja.²⁰

Vež med Bogom in svetom je predstavljena z različnim simboli. Nekateri jih ponazarjajo z ženskimi posebljenji narave in božanskega (predvsem predstavnice poganškega ekofeminizma ali ekoteologije) in božansko počelo prepoznajajo v izrazu *Gaja*, zato ga imenujejo Boginja, Mati narava. Stvarstvo vidijo kot telo, ki zajema različne ekosisteme; množstvo raznolikosti, združenih in povezanih v sožitju in enosti. V takem stvarstvu je vsaka ženska in vsak moški najprej človek, ob upoštevanju enake človečnosti in soodvisne povezanosti pa se skrivata lepota in veličina skupnosti, ki jo ekofeministke opredeljujejo kot *biot-sko skupnost*.

S tega vidika ekofeminizem zagovarja globalno gibanje, ki temelji na skupnih interesih in spoštovanju raznolikosti ter nasprotuje najrazličnejšim oblikam nadvlade in nasilja. Za nadaljevanje življenja na našem planetu bo s stališča ekofeminizma nujno novo razumevanje našega odnosa do nas samih, naših teles, do drugega, narave in nečloveških bitij. Za večino predstavnic teološkega (krščanskega) ekofeminizma to pomeni temeljito proučitev, dekonstrukcijo in kritiko androcentričnih modelov teologije, zlasti v zvezi s podobo Boga in njegovim odnosom do celotnega kozmosa. Samo vključitev feminine elementa v obstoječi teološki načrt ni dovolj. Po mnenju ekofeministk je treba temeljito dekonstruirati patriarhalni teološki miselni okvir in hierarhično strukturo. Tako pravi Ivone Gebara:

»Zamenjava patriarhalne paradigme z ekofeministično se začne z epistemologijo, s spreminjanjem načina razmišljanja. Patriarhalna epistemologija

²⁰ Radford Ruether, *Gaia and God*, 260.

temelji na večnih, nespremenljivih 'resnicah', ki so predpostavke za védenje, kaj resnično 'je'. V platonsko-aristotelski epistemologiji, ki je oblikovala katoliško krščanstvo, gre za večne ideje, ki obstajajo a priori, fizične stvari pa so samo njihovi blede in delni izrazi. Katolicizem je k temu dodal še hierarhijo razodetja nad razumom. Razodete ideje prihajajo naravnost od Boga, zato so v nasprotju z idejami, ki izvirajo iz razuma, nespremenljive in neizpodbitne.«²¹

Ekofeministična perspektiva Ivone Gebara se izraža v njenem razumevanju intimne povezave med feminističnimi idejami in ekologijo, ki bi, posledično, morala voditi posameznika/-co ne samo k možnosti resnične enakosti med moškimi in ženskami ter med različnimi kulturami in religijami, temveč ga/jo tudi odpirati za pristnejše in polnejše odnose s seboj, z Zemljo in celotnim univerzumom. Za Ivone Gebara je osebna utelešena izkušnja osrednja premisa za razumevanje odnosov v mreži življenja. V ekofeminizmu zavest o soodvisnosti in medsebojni povezanosti vseh človeških in nečloveških bitij, narave, okolja itd. postavlja ekocentrični egalitarizem za temeljno izhodišče etike medosebnih odnosov. Za Karen J. Warren je ekofeministična kritika patriarhata zajeta že v načelih ekologije: »Vse je medsebojno povezano z vsem, vsi deli ekosistema so si enakovredni, nič ni zastoj, narava najbolje ve, zdravi in uravnoreženi ekosistemi morajo ohranjati raznolikost, v raznolikosti je enotnost.«²²

Z vidika teološkega ekofeminizma (predvsem Ivone Gebara) je razumevanje človeške identitete globoko vsajeno v prizmo videnja posameznika/-ce v mreži odnosov. Posameznik/-ca torej zunaj odnosa ne obstaja, ampak se tvori in oblikuje v odnosu in prek njega. Iz tega lahko sklepamo, da avtonomija posameznika/-ce ne pomeni izvzetosti iz mreže življenja. To bi bilo z vidika ekofeminizma iluzorno. Poskus ločiti človeka od kozmične celote ne prinaša avtonomije in individualnosti, ampak utvaro. Individualnost človeka je mogoče razumeti z vidika povezanosti individualnosti v celoto. Človek kot posameznik/-ca je globoko vsajen v to celoto, je del nje in hkrati avtonomen. Njegova/njena avtonomija bi se morala izražati v vzajemni odgovornosti in spo-

²¹ Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 29.

²² Karen J. Warren, »Feminism and ecology: Making connections,« *Environmental Ethics* 9, št. 1 (1987) 10, <https://doi.org/10.5840/enviroethics19879113>.

štovanju celovitosti posameznika/-ce, drugega, drugačnega ... Kritično gledano je torej etični cilj teološkega ekofeminizma izboljšati kakovost odnosov.

Ekocentrični egalitarizem vključuje vse ljudi in vsa druga živa bitja. Ekofeministke poudarjajo intimno povezanost med prevlado nad ženskami, nebelci in drugimi in prevlado nad naravo. Zavest o tej temeljni medsebojni povezanosti ter posledični soodvisnosti in skupni odgovornosti v etično-moralnem smislu je torej naslednji korak v razvoju medosebnih odnosov in vseh odnosov v mreži življenja.

V tej perspektivi želi krščanska (eko)feministična teologija ponovno pretehtati idejo o imanenci in jo postaviti v središče tkanja teologije. Boga razume kot del evolucijskega procesa reda stvarjenja in Bog kot njegov Stvarnik ne bi bil ločen od njega. To ima neposredne posledice za številna področja teologije. V kristologiji lahko na primer pogled na Kristusa, ki se spušča na Zemljo, zamenjamo s pogledom na Kristusa, ki vznika skozi proces divinizacije skupnosti in posameznikov v njih. Na etiko nič več ne moremo gledati kot na nekaj, kar je bilo »poslano od zgoraj«, temveč jo je spet treba začeti doživljati kot izhajajočo iz ustvarjalne imanence, ki obstaja med ljudmi. Tu je poudarek na odnosnosti. Ta se pojavlja kot ključni koncept v (eko)feministični teologiji in še posebej v (eko)feministični etiki. Vključuje koncepta soodvisnosti in vzajemnosti, v nekaterih šolah feminističnega diskurza pa opozarja tudi na obstoj posebnega odnosa med žensko in naravo. Implicira tudi poziv k ponovni konceptualizaciji svetih simbolov, ki bo upoštevala imanenco ter vzpostavila nove odnose med božanstvom, človekom in Zemljo. Carol Gilligan²³ trdi, da velja za ženske v etiki poseben *modus operandi*. To je zdaj že klasična izjava o odnosnosti. Avtorica je pokazala, da se pogled žensk na sebe, na odnose in moralnost razlikuje od tistega, ki ga opisujejo tradicionalne teorije moralnega razvoja. (Eko)feministke so v tej debati šle še korak naprej. Mary Grey postulira »metafiziko povezanosti«, ki se bo začela z razumevanjem odrešenja kot samopotrditve in pravega odnosa ter bo opolnomočila okoljsko celjenje in rast. Feministična vizija, ki poudarja pomen odnosnosti, prepoznava potrebo

²³ Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

po preoblikovanju metanaracij zahodnjaške kulture. Rosemary Radford Ruether zagovarja stališče, da moramo v prizadevanjih za ozdravitev Zemlje ustvariti nove narative, ki bodo spodbujali okoljsko pravičnost in podpirali metafiziko povezanosti. To je naravna pot v tako ponovno konceptualizacijo temeljnih svetih simbolov, v kateri bodo človekovi pogovori o božjem navdihovali odnosnost.²⁴ Carter Heyward predlaga razumevanje krščanskega Boga kot modela moči-v-odnosu, ki bi se nato moral zrcaliti v enakopravnih in pravičnih odnosih v družbi. Ob upoštevanju tega poudarek na božanski imanenci posledično zahteva izgradnjo novega odnosa med človeštvom in preostalim ustvarjenim redom, saj zadnji enako odslikava božansko kot človeštvo.²⁵

Zgodi se premik z antropocentrične teološke paradigme na tako imenovano »na življenje osredinjeno teološko paradigmo«, v kateri vse božje stvarstvo, vključno z žensko in naravo, postane subjekt teološkega razmišljanja. Ekofeministične teologinje gradijo na predpostavki, da se bosta ti dialoški paradigmi vzajemno bogatili in kritično popravljali ter tako skupaj prispevali k življenju celotnega božjega stvarstva. Božjo navzočnost v človeku in naravi gre razumeti v smislu modela sveta kot božjega telesa, zato v krščanskem (eko)feminizmu zemlja velja za božji zakrament.

Richard Grigg je poudaril še eno pomembno značilnost (eko)feministične teologije glede razumevanja božanskega, rekoč, da »v večjem delu aktualne feministične teologije obstaja impliciten motiv, po katerem je Bog odnos, ki se ga človek odloči udejanjiti.«²⁶ V tem okviru tako bistveni sestavni elementi božanskega lahko resnično presegajo človeško – tako narava kot »moč biti« sta v feministični misli znani kandidatki za to –, človek pa udejanja odnos z njimi zavestno in na način, ki ne ustvarja odtujenosti, temveč pozitivno preobrazbo. Hkrati pa ta tok feministične teologije Boga tudi ne pojmuje kot neodvisno realnost. Človeška bitja ne udejanjajo preprosto odnosa do božanskega, udejanjajo božje samo, kolikor je Bog poseben preobrazben odnos

²⁴ Radford Ruether, *Gaia and God*, 1992.

²⁵ Carter Heyward, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1982).

²⁶ Richard Grigg, »Feminist Theology and the Being of God,« *Journal for the Study of Religion* 7, št.4. (1994): 507.

med sebstvom in naravo ali med sebstvom in močjo biti ali morda med sebstvom in drugimi sebstvi. Ta vzorec se zdi veliko bližji ugotovitvi Martina Buberja, da se »jaz« oblikuje skozi odnose, v katere je vključen: »jaz« iz odnosa »jaz-ono« se razlikuje od »jaza« iz odnosa »jaz-ti« (Buberjevo stališče je očitno vplivalo na številne feministke, še posebej na Carol Christ, Rosemary, Judith Plaskow in Mary Daly).²⁷ Ljudje se odločijo udejanjiti božansko, vendar so večinoma stvaritve tega odnosa in ne samo njegovi ustvarjalci. Ali kakor prvi Richard Grigg:

[T]radicionalni zahodnjaški teizem razume Boga kot transcendentno najvišje bitje. Modernost zanika teizem in ga omejuje na projekcijo človekove subjektivitete. Feministično stališče zavrača to zanikanje in Boga ne pojmuje niti kot samostojno nadnaravno bitje niti kot rezultat zmotne človeške domišljije, ampak kot način bivanja, kot odnos posebne vrste, ki ga ljudje lahko udejanjajo med seboj ter z drugimi živimi bitji in silami. [...] Bog je odnos, ki se ga ljudje odločijo udejanjiti. Naloga teologije tako ni pridobiti dostop do neke objektivne entitete, za katero se naivno domneva, da obstaja »tam nekje«, ali v zvezi z njo postavljati kakršne koli trditve, temveč udejanjati Boga.²⁸

Ta trditev naravno sledi feminističnemu nagnjenju k teologiji, ki je v polnem pomenu izraza teologija »od spodaj«, teologija, ki odkrito deluje v funkciji ženskih izkušenj in ciljev. Vse to pomeni zavračanje tradicionalne podobe Boga kot nadnaravnega individua, ki lahko obstaja zunaj končnega. Hkrati obstaja oblika transcendence, ki jo je mogoče združiti s poudarkom na imanenci, ki je v feministični teologiji tako bistven, vsaj po mnenju strokovnjakinj, kot je Rosemary Radford Ruether, ki zavrača transcendentnega oblastnega Boga patriarhalnega krščanstva v korist temeljne človekove predstave o božanskem kot prvobitni matrici, veliki maternici, iz katere se porajajo vse stvari, bogovi in ljudje, nebo in zemlja, človeška in nečloveška bitja ... Tu božansko ni nad nami kot abstrahiran ego, temveč pod nami in okoli nas kot vsezajemajoč vir in obnavljanje življenja.²⁹ V podobi tega, kar bi navedena avtorica želela imenovati »Bog/-inja«, je božansko očitno imanentno, toda tudi

²⁷ Nadja Furlan Štante, »Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics,« *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4 (2017): 589–99, <http://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2017/03/Furlan.pdf>.

²⁸ Grigg, »Feminist Theology and the Being of God,« 508.

²⁹ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk* (Boston: Beacon Press, 1983), 48–49.

vseobsegajoče, delno tudi transcendentno. Izraz »prvobitna matrica« nakazuje vseključujoč okvir ali podlago, nekaj, kar je zunaj nas in del česa hkrati tudi smo. Oziroma kakor trdi Carter Heyward, Bog je moč v odnosu.³⁰ Podobno meni tudi Rosemary Radford Ruether, ko pravi, da Boga/-injo doživljamo »v odnosih in prek njih, kadar zdravimo pretrgane odnose z lastnim telesom, z drugimi ljudmi, z naravo«. Ko presežemo destruktivno miselnost nasprotij med moški-ženska, bogat-reven, duh-materija – dualizmov, ki nas ločujejo od narave in drugih ljudi –, takrat stopimo v odnos z božanskim: »Skupnost z Bogom/-injo obstaja prav znotraj in prek te prenovljene skupnosti stvarstva.«³¹ V to harmonijo Ivone Gebara podobno zrcali trinitarično razumevanje Boga. V njeni interpretaciji koncept svete Trojice ne pomeni razodetja od zgoraj, ki bi ga bilo treba razumeti kot večno, neizpodbitno resnico, nezdružljivo z izkušnjami vsakdanjega življenja, temveč kot tisto, kar se ves čas na novo gradi skozi vsakodnevne izkušnje odnosov v mreži življenja ter kot tako nenehno spreminja svojo podobo in obraze.³² V skladu z ekofeminističnim razumevanjem medsebojne povezanosti bi ljudje morali biti varuhi narave, ki bi preprečevali njeno izkoriščanje in uničevanje. Rosemary Radford Ruether pravi, da potrebujemo prenovljene regionalne skupnosti, ki bi razvile nov odnos do zemlje, kmetijstva in vode v trajnostnem duhu, na podlagi demokratičnega odločanja, ki bi upoštevalo vse strani, vključno z nečloveško naravo.³³

Zdi se, da je naslednji korak v razvoju odnosov med človeškimi in nečloveškimi bitji v mreži življenja, preoblikovanje negativnih stereotipov, ki vzpostavljajo kakršno koli obliko prevlade, v ekocentrični egalaritarizmu. Spremembe se najprej začnejo v nas samih. Ali kot pravi Rosemary Radford Ruether: »Najprej se je treba zavedeti, da se metanoia oziroma sprememba mišljenja začne pri nas.«³⁴

³⁰ Heyward, *The Redemption of God*, 299.

³¹ Radford Ruether, *Sexism and God-talk*, 163.

³² Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine* (Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 2005), 113.

³³ Radford Ruether, Rosemary. *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

³⁴ Radford Ruether, *Gaia and God*, 269.

Zaključek

Moč krščanskega ekofeminizma in njegove etike medsebojne povezanosti in odnosnosti, njegovih prizadevanj, da bi teorijo družbene in okoljske pravičnosti uresničili v praksi, ponazarja mogočno silo sprememb. Krščanski ekofeminizem povečuje okolju prijazni potencial krščanske tradicije in ga bogati z razmišljanji o kritično pomembnih dejavnikih, kot so spol, rasa in družbeni razred. Torej je nujno treba pozvati ženske, naj se oglasijo in ukrepajo v okviru (med)religijskega okoljevarstvenega delovanja in procesa senzibilizacije vernih posameznikov/-c in verskih skupnosti tako v vsakdanjem življenju kot na vseh ravneh religijske hierarhije. Razprave, skupno medreligijsko delovanje in medreligijski dialog bi morali vključevati vprašanja o okoljski senzibilizaciji in okoljski pravičnosti. Oboje je bistveno za preobrazbo in krepitev človeške zavesti na individualni in kolektivni ravni in spodbuja pomemben razmislek o ravni družbene pravičnosti obravnavanega družbeno-religijskega sistema.

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

Berry, Helen, Bowen, Kathryn, in Kjellstrom, Tord. »Climate change and mental health: a causal pathways framework.« *International Journal of Public Health* 55, št. 2 (2009): 123–132. <https://doi.org/10.1007/s00038-009-0112-0>.

Coêlho, Angela E. L., Adair, John G., in Mocellin, Jane S. P. »Psychological responses to drought in Northeastern Brazil.« *Interamerican Journal of Psychology* 38, št. 1 (2004): 95–103.

Cheatwood, Derral. »The Effects of Weather on Homicide.« *Journal of Quantitative Criminology* 11, št. 1 (1995): 51–70. <https://doi.org/10.1007/BF02221300>.

Enarson, Elaine. »Through women's eyes: a gendered research agenda for disaster social science.« *Disasters* 22, št. 2 (1998): 157–173. <https://doi.org/10.1111/1467-7717.00083>.

»Environmental Justice«. United States Environmental Protection Agency. Dostop 2. 6. 2019. <https://www.epa.gov/environmentaljustice>.

Fritze, Jessica G, Blashki, Grant A., Burke, Susie, in Wiseman, John. »Hope, despair and transformation: Climate change and the promotion of mental

- health and wellbeing.« *International Journal of Mental Health Systems* 2, št. 13 (2008): 1–10. <https://doi.org/10.1186/1752-4458-2-13>.
- Furlan Štante, Nadja. »Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics.« *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4 (2017): 589–99. <http://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2017/03/Furlan.pdf>.
- Furlan Štante, Nadja. »Položaj žensk in odnos do narave: ogledalo družbeno-religijske pravičnosti.« *Poligrafi* 23, št. 89/90 (2018): 9–21.
- Grigg, Richard. »Feminist Theology and the Being of God.« *Journal for the Study of Religion* 7, št.4 (1994): 506–523.
- Gebara, Ivone. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Heyward, Carter. *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1982.
- McFague, Sally. *The body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- Radford Ruether, Rosemary. *Sexism and God-talk*. Boston: Beacon Press, 1983.
- Radford Ruether, Rosemary. *Gaia and God*. New York: HarperOne, 1992.
- Radford Ruether, Rosemary. *Goddesses and the Divine Feminine*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2005.
- Radford Ruether, Rosemary. *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- Schroeder, Richard, St Martin, Kevin, Wilson, Bradley, in Sen, Debarati. »Third World Environmental Justice.« *Society & Natural Resources* 21, št. 7 (2008): 547–555. <https://doi.org/10.1080/08941920802100721>.
- Strang, Veronica. *The Meaning of Water*. Oxford: Berg Publishers, 2004.
- Stehlik, Daniela, Lawrence, Geoffrey, in Gray, Ian. »Gender and Drought: Experiences of Australian Women in the Drought of the 1990s.« *Disasters* 24, št. 1 (2000): 38–53. <https://doi.org/10.1111/1467-7717.00130>.
- Straif, Kurt, Cohen, Aaron, in Samet, Jonathan, ur., *AP – Air Pollution and Cancer*. IARC Scientific Publication št. 161. Lyon; International Agency for Research on Cancer, 2013. <https://publications.iarc.fr/Book-And-Report-Series/Iarc-Scientific-Publications/Air-Pollution-And-Cancer-2013>.
- Warren, Karen J. »Feminism and ecology: Making connections.« *Environmental Ethics* 9, št. 1 (1987): 3–20. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19879113>.
- Warren, Karen J. »Environmental Justice: Some Ecofeminist Worries about a Distributive Model.« *Dostop* 12. 5. 2019. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendWarr.htm>.

Weiss, Cathy. »Women and Environmental Justice: a literature review.«
Women's Health in the North, 2011, 3. Dostop 12. 5. 2019. <https://www.semanticscholar.org/paper/Women-and-Environmental-Justice-%3A-a-literature-Weiss/09ef8eee40e4b6f393ef47d0951e838f423717fa>.