
RELIGIJA IN DRUŽBENA PRAVIČNOST



P O L I G R A F I

številka 89/90 • letnik 23, 2018

UREDILA
MAJA BJELICA

P O L I G R A F I

Revija *Društva za primerjalno religiologijo* (Koper, Slovenija)

Glavna urednica: Helena Motoh (ZRS Koper)

Uredniški odbor: Lenart Škof (ZRS Koper), Igor Škamperle (Univ. v Ljubljani), Mojca Terčelj (Univ. na Primorskem), Miha Pintarič (Univ. v Ljubljani), Rok Svetlič (ZRS Koper), Anja Zalta (Univ. v Ljubljani)

Pisarna uredništva: Znanstveno-raziskovalno središče Koper,

Inštitut za filozofske študije, Garibaldijska 1, SI-6000 Koper, Slovenija

Telefon: +386 5 6637 700, Fax: + 386 5 6637 710, E-mail: helena.motoh@zrs-kp.si

<http://www.zrs-kp.si/index.php/poligrafi/>

števila 89/90, letnik 23 (2018)

R E L I G I J A I N D R U Ź B E N A P R A V I Č N O S T

Uredila: Maja Bjelica

Mednarodni uredniški odbor:

D. Kleinberg-Levin (Northwestern University),

R. A. Mall (Universität München), M. Ježić (Filozofski fakultet, Zagreb),

D. Louw (University of the Free State, Bloemfontain), M. Volf (Yale University),

K. Wiredu (University of South Florida), D. Thomas (University of Birmingham),

M. Kerševan (Filozofska fakulteta, Ljubljana), F. Leoncini (Università degli Studi di Venezia),

P. Zovatto (Università di Trieste), T. Garfitt (Oxford University), M. Zink (Collège de France),

L. Olivé (Universidad Nacional Autónoma de México), A. Louth (Durham University),

P. Imbert (University of Ottawa), Ö. Turan (Middle-East Technical University, Ankara),

E. Krotz (Universidad Autónoma de Yucatán / Universidad Autónoma de Metropolitana-Iztapalapa),

S. Touissant (École Normale Supérieure), B. Mezzadri (Université d'Avignon),

A. Bárabas (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca), M. Uršič (Univ. of Ljubljana)

Recenzije knjižnih izdaj: Tomaž Grušovnik

E-mail: tomaz_grusovnik@yahoo.com

Oblikovanje: Peter Skalar, Prelom: Alenka Obid, Tehnični urednici: Maja Bjelica, Alenka Obid

Lektoriranje: Rok Janežič s.p. (sl.), Jezikovni center Omnia (an.), Prevod: Petra Berlot Kužner (an./sl.)

Fotografija na naslovnici: <http://en.wikipedia.org>, Church of the Multiplication

Elektronska izdaja, dostopno na: <http://www.zrs-kp.si/index.php/poligrafi/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici
v Ljubljani

COBISS.SI-ID=298123264

ISBN 978-961-7058-08-6 (pdf)

Revija je vključena v naslednje mednarodne baze: *The Philosopher's Index*, *Cobiss*

Založnik – Naročila – Copyright©: Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Znanstvena založba Annales,
Garibaldijska 1, SI-6000 Koper, Slovenija

Za založnika: Rado Pišot

Telefon: +386 5 663 77 00, Fax: +386 5 663 77 10, E-mail: zalozba-annaes@zrs-kp.si

Dvojna številka: € 20,00

Poligrafi so izdani s sofinanciranjem

Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije

P O L I G R A F I

RELIGIJA IN
DRUŽBENA PRAVIČNOST

Maja Bjelica: *O družbeni pravičnosti z vidika religije: uvodnik*

3

Nadja Furlan Štante: *Položaj žensk in odnos do narave: ogledalo družbeno-religijske pravičnosti*

9

Igor Jurekovič: *Religija in družbena pravičnost: prelomi teologije osvoboditve*

23

Clemens Sedmak: *Z dokazi podprt dialog: povezava med religijo in revščino skozi prizmo randomiziranih kontroliranih poskusov*

49

Ignac Navernik: *Cerkev kot globalni sindikat ubogih: teološka izhodišča*

75

Maja Bjelica: *Spodbude k pravičnosti v naukih in obredju turških alevijev*

99

Uroš Dokl: *Monoteizem in humanistične vrednote: ali je mogoče misliti enega Boga globalno?*

117

Lucija Čok: *L'éducation interculturelle : espace ouvert aux rencontres de la Raison et de la Foi*

139

Povzetki / Abstracts

151

O avtoricah in avtorjih / About the authors

161

O DRUŽBENI PRAVIČNOSTI Z VIDIKA RELIGIJE: UVODNIK

Vprašanje družbene pravičnosti je danes postalo tako rekoč univerzalna tema splošnega javnega diskurza, ki botruje nastajanju novih družbenih gibanj na različnih področjih družbene pravičnosti: ekonomske, sodne, politične, azilske, migrantske, medkulturne, zaposlitvene, medspolne in drugih. Tematiko družbene pravičnosti pa vse bolj nagovarjajo tudi religijski diskurzi. V deželah, kjer je najbolj razširjena religija krščanstvo, je to očitno predvsem od nastopa papeža Frančiška, ki tako vernike kot svetovno javnost neposredno nagovarja k prispevanju k družbeni pravičnosti, kar je za Rimskokatoliško cerkev morda nekoliko nekonvencionalno, a vendar vse prej kot neutemeljeno. Ne nazadnje je glede na izvor besede za religijo, to je latinska beseda *religare*, ki pomeni ponovno povezati, znova zavezati, mogoče trditi, da je smotrnost religijskih gest ravno vnovično vzpostavljanje povezav in zaveznitva – in to ne (zgolj) med verniki ter Bogom, bogom, Boginjo, boginjo in božanstvi, temveč (predvsem) med tistimi, ki si delijo skupna prepričanja in vero. Tako povezanim verskim skupnostim je skupen tudi družbeni ustroj, ki svojo legitimnost utemeljuje tudi na podlagi zagotavljanja družbene pravičnosti za vernike. Po drugi strani je mogoče trditi, da se ponovne povezave oziroma ponovno povezovanje ravno zavoljo stremenja k večji družbeni pravičnosti vzpostavlja tudi med posameznicami, posamezniki in skupnostmi, ki jim vera v istega boga ali enaka božanstva ni skupna, temveč jih povezuje predvsem vera v možnost večje, temeljitejše družbene pravičnosti. Teme družbene pravičnosti religijski diskurzi v preteklosti morda niso naslavljali zelo eksplicitno, vendar je mogoče reči, da so se je kot imanentne venomer dotikali z govorom o morali in moralnosti. Ta je bila v okviru abrahamskih ver in grške filozofije od njihovih začetkov dalje z religijo nerazdružljivo prepletana.

Tema družbene pravičnosti se tako vse bolj eksplicitno vrača v polje religijskega, tudi v institucionalne religije. Uredništvo revije *Poligrafi* je k sodelovanju povabilo različne strokovnjake in znanstvenike, da so se s svojim prispevkom pridružili nagovoru tega pojava. V pričujoči številki

tako najdemo vidike teološkega (eko)feminizma, teologije osvoboditve, povezave religije in revščine, družbeno-politične vloge Cerkve kot zaveznice revnejšega prebivalstva, islamskega sinkretizma in možnost udejanjanja družbene pravičnosti na podlagi njenega izkušanja, možnosti mišljenja enega samega globalnega Boga ter medkulturnega dialoga kot odprtega prostora za srečevanje vere in znanosti.

Razmislek o religiji in družbeni pravičnosti začnemo s prispevkom *Nadje Furlan Štante*. Avtorica vprašanje družbene pravičnosti razume v okviru prepleta družbene in religijske sfere, ki sta medsebojno nujno sovplivni in sooblikujoči. V družbeno-religijskem polju se tudi človek, nosilec dostojanstva kot svojega antropološkega temelja, s svojim delovanjem vse bolj uresničuje kot osebnost in obenem nakazuje lastno presežnost. Avtorica se osredotoča na teološki (eko)feminizem in prikaže, da je ta ključnega pomena za skrb za družbeno pravičnost. Teološki (eko)feminizem se namreč zavzema za opuščanje moškosrediščne teologije, ki je osnovana na izključevanju, odnosu gospodar–hlapec, premočih elite, diskriminaciji in nasilju, kar bistveno pripomore k izpuščanju ženskega glasu in instrumentalizaciji narave oziroma dominaciji nad njo, s tem pa tudi k izgubi sočutja in občutljivosti. Da bi odnose utemeljevali na vključevanju, solidarnosti, medsebojni skrbi in enakopravnem prepoznavanju druge/-ga, trdi Furlan Štante, je potrebna in nujna transformacija miselne paradigme, sprememba zavesti posameznika in kolektivnega spomina Zahoda. Zavzemanje za družbeno pravičnost je v temelju feminizma, teološki (eko)feminizem pa družbeno pravičnost razširja tudi na področji spola in okolja, saj gre svet razumeti kot Božje telo, ki je vsesplošno povezano, ne samo na osnovi družbenih vezi. Avtorica sovpadanje težnje teološkega (eko)feminizma in nove zavesti, utemeljene na medsebojnem sožitju, prepoznava tudi v spodbudah papeža Frančiška, ki zagovarja medsebojno skrb, nežnost in sočutje, katerih del je kot del družbene pravičnosti tudi ekološka pravičnost. Tako je treba prepoznati odgovornost verskih skupnosti za skupno dobro, pri čemer zaseda družbeno pravičnost v smislu pravičnega delovanja ključno mesto.

Kot izjemno pomembno za skrb za družbeno pravičnost *Igor Jurekovič* v svojem prispevku predstavi teologijo osvoboditve, tj. gibanje, ki se je predvsem v deželah Južne Amerike oblikovalo v 60. oziroma 70. letih

20. stoletja, in sicer kot odziv na tamkajšnje težke življenjske razmere, ki jim je botrovala predvsem revščina. K vzpostavitvi aktivne teologije osvoboditve sta bistveno pripomogla dva dogodka. Prvi je bil oktobra 1962 izvedeni drugi vatikanski koncil, ki je v težnjah Cerkve nakazal premik k skrbi za človekove pravice, družbeni pravičnosti in političnemu pluralizmu. Drugi dogodek je bila škofovska konferenca, ki je dve leti kasneje potekala v kolumbijskem Medellinu. Na njej sta bili v ospredju obsodba neokolonializma in razgrnitev uvida, da je revščina posledica nepravilne izmenjave dobrin. Teologija osvoboditve Cerkev dojema kot ustanovo, ki služi vernikom, jih združuje in zanje skrbi ter ni sama sebi namen. To gibanje postavlja v ospredje izkustvo vernikov ter si prizadeva za konkretne materialne spremembe, kar omogoča konkretne načine soočanja s potrebo po zagotavljanju družbene pravičnosti, za katero se zavzema. Jurekovič pokaže, da z demokratizacijo teološkega delovanja, ozaveščanjem in aktivno participacijo revnejšega prebivalstva teologija osvoboditve omogoča premoščanje ustaljenih togih določil teorij družbene pravičnosti ter v njihovih okvirih zakoličenih dualizmov. Tako omogoči dojetje in zagotavljanje družbene pravičnosti v vsakdanjem življenju.

Prispevek *Clemensa Sedmaka* se na vprašanje o vplivu religije na družbeno pravičnost osredotoča predvsem s širšega vidika revščine oziroma njene določenosti glede na različne življenjske parametre. Avtor predstavi številne raziskave iz podatkovne baze centra Jameel PAL, ki so bile osnovane na metodi randomiziranega kontroliranega poskusa (angl. *randomized controlled trials*), pri čemer so bili razporeditev elementov v poskusu in vpleteni naključno izbrani. Te raziskave avtor uporabi kot dokazno podlago za analiziranje povezav med revščino in vero, ki so pokazale, na primer, da je plačevanje bančnih dolgov učinkovito spodbujeno z versko zasnovanimi pozivi, da je zaupanje v smotrnost zavarovanja pred škodo večja ob posluževanju verskih vsebin za promocijo, da imajo verski voditelji ključno vlogo pri izobraževanju revnih, da so učitelji podvrženi predpostavljene mnenjem glede možnosti uspeha določenih otrok glede na njihovo kastno pripadnost, ki se je izkazala kot pomemben dejavnik pri političnih glasovanjih ipd. S pomočjo predstavljenih raziskav je avtor ugotovil, da je religija vir normativnosti in motivacije za človeško delovanje. To velja tudi za področje revščine,

saj naj bi vera revščino stabilizirala, ustvarjala ali blažila. Religija kot taka se po eni strani venomer kaže kot ambivalentna, po drugi strani pa je mogoče reči, da je njen vpliv na družbeno pravičnost težko jasno meriti, saj je venomer že prepletena z etiko, družbenim vidikom, kulturo in politiko. Za izboljšanje položaja revnejšega prebivalstva dialog med religijo in revščino ni dovolj. Spodbuditi je treba izziv in soočenje med religijami, k čemur moramo pritegniti tudi religijske študije in teologijo.

Ignac Navernik se v svojem prispevku prav tako osredinja na tematiko revščine, pri čemer se vrača h krščanstvu in opisuje možnost, da bi Cerkev prevzela vlogo globalnega sindikata revnih. Tu se avtor sicer naslanja na tradicijo Rimskokatoliške cerkve, vendar iz te vloge ne izključuje nobene krščanske denominacije ali katere druge religije. Po vpogledu v družbeno-politično stanje (zahodnega) sveta, ki je podrejeno predvsem razvoju in samoohranjanju gospodarstva, produktov in dobička, kar jasno kaže na zmago neoliberalizma nad vsakršnim pravičnim ustrojem, Navernik išče ter prikazuje razloge in načine, kako bi Cerkev lahko prevzela ključno vlogo zastopništva večine zemeljskega prebivalstva, torej Božjega kraljestva, ki ga predstavljajo revni ljudje. Avtor to možnost prepozna predvsem v simboliki Kristusovega vprašanja Bartimaju: »Kaj hočeš, da ti storim?« Po istem načelu naj bi se Cerkev obračala na vernike in verske skupnosti ter jih spraševala, kaj naj zanje naredi. Tako bi vedno znova ugotavljala, kako vzpostavljati družbeno pravičnost, ki je bistvena za vzpostavljanje skupnosti, kar je temelj človeštva in neposreden izraz ljubezni do bližnjika, za katerega se Cerkev zavzema.

Članek o turških alevijskih skupnostih, ki so največja verska manjšina v Turčiji, sem pripravila *Maja Bjelica*. Prispevek ponuja vpogled v njihove nauke in obredje, s poudarkom na elementih, ki vernike, članice in člane skupnosti, vsaj posredno spodbujajo k vzpostavljanju oziroma ohranjanju družbene pravičnosti. Ti elementi se pojavljajo tako v obliki ustaljenih rekov kot tudi – in predvsem – v obliki (simbolnih) dejanj, ki jih aleviji izvajajo oziroma poustvarjajo v svojem obredu, *cemu*. Kljub temu, da sta se tradicija in filozofija te neortodoksne oblike islama prenašali ustno, so se alevijska prepričanja ohranjala v poeziji in glasbi obredja ter v njihovih življenjskih praksah. Deljenje hrane na

obredih, gostoljubno sprejemanje neznancev, skrb za sočloveka – te in druge geste, ki so del alevijskega vsakdana, pričajo o inherentni težnji k družbeni pravičnosti alevijskih skupnosti. Ne glede na to, da aleviji nimajo zapisanih zakonov pravičnosti oziroma pravil, ki bi jim slepo sledili, pravičnost vzpostavljajo na podlagi vsakdanjega izkustva oziroma simbolnega izkušanja pri obredih. Na ta način brez opredeljevanja in definiranja pojava družbene pravičnosti le-to udejanjajo, doživljajo in širijo tako znotraj kot zunaj svoje verske skupnosti.

Uroš Dokl se v svojem prispevku sprašuje, ali je mogoče enega Boga misliti globalno. Ob besedi monoteizem večinoma najprej pomislimo na abrahamske religije, tj. judovstvo, krščanstvo in islam, za katere avtor pravi, da jim je stremenje k pravičnosti inherentno. Podobno je tudi z drugimi in različnimi humanističnimi vrednotami, ki so prisotne v vsaki religiji, na primer etična vodila, zagovarjanje sočutja in klic k človečnosti. In vendar se ob vsaki obravnavi monoteistične religije pojavi problematika ekskluzivizma ob čaščenju »pravega« Boga, o čemer je že izrekanje samo nasilno in pravi izziv za strpno medversko sobivanje. In vendar, trdi Dokl, je ravno humanistični vidik veroizpovedi, torej dejstvo, da je njihovo merilo vendarle človek, ki je pred Bogom venomer enak, protistrup vsakršnemu fanatizmu, izključujočnosti in sporom. Človečnost, stičišče humanističnih vrednot vseh ver, je tisto, kar omogoča oziroma ohranja skupni etos, osmišljen v veri v zadnjo resničnost, ki je ne nazadnje Bog. Tako bi bilo morda celo mogoče trditi, da je ravno skupna težnja po družbeni pravičnosti ena izmed tistih, ki omogočajo mišljenje enega globalnega Boga.

Nabor prispevkov zaključuje besedilo v francoščini, ki ga je pripravila *Lucija Čok* in v njem predstavila možnosti oziroma nujo povezovanja vere in razuma, torej verovanja in znanosti. Pregled spoznavnih teorij od sholastične misli do sodobne teorije znanosti pokaže, da sta bili vera in znanost v njihovih okvirih dojemani kot statični kategoriji, kar je povzročalo njuno medsebojno zoperstavljanje, tudi izključevanje. Ključno gesto tega preseganja dihotomnega ter razumevanja in vzpostavljanja novega dinamičnega, predvsem pa neizključujočega odnosa med njima avtorica prepoznava v spodbujanju in vzgajanju k medkulturnemu dialogu, ki bistveno pripomore k pripoznavanju medkulturnih in s tem tudi medreligijskih razlik. Čok namreč zagovarja stališče, da je

nepoznavanje razlik tisto, kar povzroča vznikanje težav in medsebojno nerazumevanje v družbi. Ko zatrjuje, da je »sprejemanje kulturnih in religijskih razlik ključen korak k medkulturnosti«, strpnost in spoštovanje postavlja v temelje medsebojnih odnosov in tako tudi v zasnovo družbene pravičnosti.

Spričo v tej posebni številki *Poligrafo*v predstavljenih besedil je mogoče ugotoviti, da povezave med religijo in družbeno pravičnostjo niso enoznačne ter da je njihovo raziskovanje in dojemanje mogoče bistveno poglobiti. Na ta način bi bilo mogoče pokazati, da religije v prvi vrsti niso izključujoče, temveč lahko bistveno prispevajo k vzpostavljanju družbene pravičnosti v okviru verskih skupnosti in tam, kjer drugim ustanovam oziroma skupnostim in posameznikom spodleti. Reči pa je mogoče tudi obratno, da se lahko ravno na podlagi skupne humanistične usmerjenosti k dobremu za človeka in ves svet med različnimi verstvi vzpostavi skupno polje delovanja k skupni, globalni družbeni pravičnosti in tako premosti nesporazume, ki nastajajo zaradi medverskih razlik.

Vsi prispevki torej jasno nakazujejo, da lahko religija in verske skupnosti ključno pripomorejo h konkretnejšim gestam, ki bi potrjevale družbeno pravičnost, vendar se je treba pri tem posluževati tako medverskega kot tudi inter- in transdisciplinarnega dialoga, saj lahko samo tako spodbujajo vzpostavljanje novih verskih in družbenih paradigem, ki bi omogočale nove, pravičnejše vsakdanje prakse. K temu je treba pristopiti tudi – če ne celo predvsem – iz izkustvenega stališča, torej z udejanjanjem gest pravičnosti in obračanjem k tistim, ki tovrstne pravičnosti niso deležni. Vračanje k verskemu in religijskemu je tako lahko tudi vračanje k človeku, bližnjiku, sobivajočemu, k skrbi za okolje in zemljo – vračanje k odgovornosti za družbeno pravičnost, skupno sodelitev in sobivanje.

Maja Bjelica

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 dožemanja 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 Cerkev (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 imenovalac 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 osovraženga 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.

RELIGIJA IN DRUŽBENA PRAVIČNOST: PRELOMI TEOLOGIJE OSVOBODITVE

Igor Jurekovič

Uvodne besede o pravičnosti

Značilen kontekst pravičnosti predpostavlja neizpolnjene potrebe in želje, tekmovanje za redke dobrine, nagrade in privilegije. Poleg tega je izjemno pomembna tudi sla po moči in prestižu. Z drugimi besedami: bolj kot je svet nepopoln, večja je potreba po pravičnosti.¹

Načelo pravičnosti je temelj organiziranja katerekoli družbe. Predpogoj za razumevanje kompleksnega odnosa med religijo in družbeno pravičnostjo je nujno razumevanje slednje. Družbeno pravičnost razumemo kot podkategorijo pravičnosti, zato moramo sprva orisati njene temeljne pojme. Kratek ekskurz² v teorijo pravičnosti začenjamo z osnovno ugotovitvijo, da so pravičnih in nepravičnih dejanj zmožna le zavestna bitja. Če poškodujem drag kamen, sem za svoje dejanje nemara kazensko odgovoren. Moje dejanje je bilo nespametno, a težko bi rekli, da je bilo krivično do kamna. Po drugi strani je moje dejanje krivično in kaznivo, če poškodujem žival. A obenem za žival ne moremo reči, da je krivična, če nas napade. Vsa čuteča bitja lahko trpijo nepravičnost, »a le posebna podskupina lahko povzroči krivico. Gre seveda za ljudi, saj jih imamo za zmožne racionalne presoje.«³ Zgolj ljudje lahko presojajo med krivičnimi in pravičnimi dejanji, saj gre za moralno presojo, če ne tudi za pravno. Povezava med moralo in pravico odpre vrata v tipičen, družbeni kontekst pravice. Pravično oziroma krivično je lahko posame-

¹ Shivesh C. Thakur, *Religion and Social Justice* (London: Macmillan Press Ltd, 1966), 7–8.

² Spričo omejenega obsega tega prispevka bo prikaz pravičnosti kot koncepta osnoven in podan do te mere, da zadovoljivo prikaže nastavke za poskus sinteze. Za boljši vpogled v področje pravičnosti bralcu predlagamo pozorno sledenje predlogom v opombah.

³ Thakur, *Religion and Social Justice*, 6.

znikovo dejanje, uperjeno zoper čuteče bitje. Ravno zato lahko pravičnost primarno razumemo kot »možno, a ne nujno lastnost družbenega reda, ki ureja medčloveške odnose«. ⁴ Pravičnost kot temeljno družbeno načelo navaja tudi klasik teorije pravice John Rawls, ki je razvil teorijo pravičnosti kot poštenosti: »Primarni subjekt pravičnosti so temeljne strukture družbe, oziroma način, na kakršnega največje družbene institucije razdelijo temeljne pravice in dolžnosti.« ⁵ Rawls je sicer klasični predstavnik pogodbenega liberalizma; ta pri njem velja za moderno nadaljevanje teorije družbene pogodbe, ki jo je sprva opredelil Thomas Hobbes, za njim pa John Locke in Jean-Jacques Rousseau. Rawls, na kratko, verjame, da se morajo tisti, ki sodelujejo v družbenih institucijah, vnaprej *odločiti* o načelih, po katerih se bodo razdelile pravice in dolžnosti. »Tako kot se mora vsaka oseba po racionalnem premisleku odločiti, kaj pomeni dobro – torej, sistem ciljev, ki ga oseba smatra za racionalen cilj –, prav tako se mora skupina ljudi odločiti, kaj bo za njih veljalo za krivično in pravično delovanje.« ⁶ Odločitev teh sodelujočih razumnih ljudi tako določi načelo pravice.

Obširna literatura s področja teorije pravičnosti razlikuje med različnimi tipi pravičnosti. ⁷ Shivesh C. Thakur področje pravice shematizira tako, da ločuje med: pravno in moralno pravičnostjo – prva pravična dejanja razume kot tista, ki jih ima za legalna zakonodaja, druga pa tista, ki niso nujno opredeljena pravno, a so družbeno dogovorjena. S to delitvijo je povezana tudi tista med konservativno in idealno pravičnostjo. Dejanja, ki stremijo k zavarovanju obstoječega sistema pravic in dolžnosti, so pravična po konservativnem modelu, medtem ko so po idealnem tipu pravična dejanja tista, s katerimi želimo prispevati k nastanku idealnega – še ne obstoječega – sistema, ki bi nadomestil trenutnega, ki je krivičen in si kot tak ne zasluži zakonodajne zaščite.

Izhajajoč iz Aristotela lahko govorimo o korektivni in distributivni pravičnosti. Slednja vključuje distribucijo ekonomskih dobrin – hrana,

⁴ Hans Kelsen, *What is Justice?* (Berkeley: University of California Press, 1957), 1.

⁵ John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 7.

⁶ Prav tam, 11.

⁷ Gl. npr. David Leslie Miller, *Social Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1976); Rawls, *Theory of Justice*; Robert C. Solomon in Mark C. Murphy, ur., *What is Justice?* (Oxford: Oxford University Press, 1990); Brian Barry, *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989).

zdravstvo, denar, prebivališče – ali nagrad, kot sta čast in moč, glede na določen kriterij pravičnosti. Korektivna pravičnost, po drugi strani, vključuje popravljanje nepravičnosti prek transakcij dobrin med posamezniki ali skupinami.⁸

Prehajamo k razvozanju vprašanja, kaj je družbena pravičnost. V širšem pomenu besede družbena pravičnost vključuje vse tipe pravičnosti – konservativne, idealne, zakonske, moralne, korektivne in distributivne –, dokler označujejo družbena dejanja. A vendarle, kot nas opozori Thakur v *Religion and Social Justice* (1996), temu ni tako v ožjem pomenu besede, ki se je uveljavil kot splošno uporabljen. V ožjem pomenu besede družbena pravičnost razumemo kot tisto, kar vključuje drugo polovico zgoraj omenjenih parov, torej moralno, idealno in distributivno. »Nobenega dvoma ni, da družbena pravičnost primarno pomeni distributivno pravičnost, natančneje, porazdelitev ekonomskih dobrin, političnega statusa in moči v družbi.«⁹

Thakur navaja, da moderna politična filozofija razlikuje med tremi primarnimi tipi teorij pravičnosti: libertarnim, liberalnim in socialističnim. Libertarna teorija pravičnosti zahteva, »da pravičnost sestoji iz zavarovanja in ohranjanja tako najvišje možne stopnje svobode vseh posameznikov kot tudi distributivnih rezultatov učinkovite tržne ekonomije, v kateri obstaja enakost priložnosti«.¹⁰ Liberalna teorija združuje načela svobode in družbene enakosti v en vrhovni moralni ideal, ki temelji na politični enakosti in ekonomski svobodi. Zadnja, socialistična teorija zahteva enako porazdelitev ekonomskih dobrin med vse posameznike, ob čemer »zavrača posameznikove privilegije, med drugim pravico do privatne lastnine, s čimer kot najvišje moralno dobro postulira družbeno enakost«.¹¹

Vse tri sicer izjemno raznolike idealnotipske teorije lahko združimo pod skupni termin *racionalistične teorije*, v nasprotju s tistimi, ki jih imenujemo *metafizično-religiozne*.¹² Navedena razreda teorij lahko med seboj ločimo glede na temelj, na katerem stoji presoja pravičnosti

⁸ Thakur, *Religion and Social Justice*, 9–11.

⁹ Prav tam, 10.

¹⁰ Prav tam, 12.

¹¹ Prav tam.

¹² Kelsen, *What is Justice?*, 7–11.

– torej kaj je tisto, po čemer ločujeta med pravičnimi in krivičnimi dejanji. Racionalistične teorije kot temelj argumentacije postavijo človeka samega, natančneje, njegov razum. Pravičnost kot dolžnost in pravica posameznika, ne glede na raznolike teoretske manifestacije racionalističnih teorij, izhaja iz prepričanja, »da je koncept pravičnosti, njegova dominantna pozicija med drugimi vrednotami in njegove temeljne predpostavke produkt človeškega razuma«. ¹³ Racionalistične teorije trdijo, da moramo pravično delovati zato, ker nam tako narekuje človeški razum v širokem pomenu. Ta se lahko navezuje na imanentno človeško sposobnost misli in refleksije ali, v ožjem smislu, na tisti del, ki nam »omogoča prepoznati naše želje in interese ter pogoje, pod katerimi so ti najlažje dosegljivi«. ¹⁴ Racionalistične teorije torej v svojem argumentacijskem nizu v prid pravičnemu delovanju ne vpeljujejo metafizičnih elementov, ki bi bili potrebni kot vir koncepta ali načel pravičnosti. Čeprav smo si nekatere primere racionalistične teorije že pogledali, lahko na kratko omenimo še Davida Huma, ki je o izvorih pravičnega delovanja pisal v delu *Treatise of Human Nature*. Po njegovem se pravilo pravičnosti pojavi iz doumetja prednosti v stremenju za individualnimi interesi, ki jih omogoča sistem medsebojnega sodelovanja. Pri Humu je torej razvidna ideja pravice kot določil racionalnega sodelovanja, ki poteka v prid vsem sodelujočim. ¹⁵

Zdaj se lahko posvetimo metafizično-religioznim teorijam pravičnosti, ki postulirajo, da lahko koncept in načela pravičnosti izhajajo iz obstoja metafizične, transcendentne entitete, ki daje namen in pomen človeškemu delovanju. Temu naj bi bilo tako, kot piše Kelsen, ker je potreba po absolutnem – kot nasproti relativni naravi človeškega dogovora – upravičenju delovanja močnejša od potrebe po racionalističnem, relativnem upravičenju. Absolutna pravica je v okviru metafizično-religioznih teorij pripisana transcendentnemu svetu. »Postane esencialna lastnost nadnaravnega bitja, Boga, katerega lastnosti in funkcije so po

¹³ Thakur, *Religion and Social Justice*, 12.

¹⁴ Prav tam, 13.

¹⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

definiciji nedosegljive človeški kogniciji.«¹⁶ Za klasičnega predstavnika metafizično-religiozne teorije pravičnosti velja Platon.¹⁷

Osredotočimo se na povzetek krščanske ideje pravičnosti, ki nam bo prav prišla v luči jedrne razprave o teologiji osvoboditve, veji krščanske teologije.

Krščanske postavke pravičnosti so po eni strani sposojene judovske (*Stara zaveza*), po drugi strani pa pomenijo pomemben prelom z njimi. Pravičnost je še vedno vezana na človeško delovanje znotraj predpisanih aksiomov veroizpovedi, a pri krščanstvu se namesto golega sledenja zapovedim v ospredje prebije nuja po oblikovanju pravega duševnega ustroja, pravega odnosa do sveta. »Golo upoštevanje zakona kar naenkrat ni dovolj – dejansko pravična oseba mora razumeti ton zakona, ki predpisuje pravilno delovanje.«¹⁸ To pomeni, da ni dovolj, da ne ubijaš; prepovedana je že jezna, na umor vezana misel. Podobno je s prešuštvo: izogibanje prešuštva »je pomembno, saj potreba po vzdržnosti od nečistih misli sama po sebi postane ideal«.¹⁹ Če je pravičnost ozko razumljena kot zgolj mehansko sledenje predpisom, taka pravičnost za Jezusa ni dovolj, želi jo preseči. Thakur tako trdi, da se krščanska pravičnost izraža po eni strani kot poziv k višjim moralnim načelom, po drugi strani pa bolj kot golo delovanje, ki terjaja duhovno preoblikovanje.

Jezusovo preoblikovanje temeljnih načel je najbolj opazno prav v sferi pravičnosti, razumljene kot retribucija. Starozavezno pravilo »Oko za oko in zob za zob« nadomesti z aksiomom »Nastavi drugo lice«.²⁰ Pravičnost in pravilno delovanje morata biti podprta s pravično in čisto mislijo. Zdi se, da ima krščanstvo več povedati o duhovni preobrazbi, ki ji sledi duhovna odrešitev, kot o sami družbeni pravičnosti. To tezo velja podpreti z idejo Božjega kraljestva, za katero lahko trdimo, da igra vlogo tudi v budizmu in hinduizmu.²¹ Gre za idejo, ki si jo krščanstvo deli z judovstvom in trdi, da bo temu pokvarjenemu svetu sledilo

¹⁶ Kelsen, *What is Justice?*, 10.

¹⁷ Prav tam.

¹⁸ Prav tam, 37.

¹⁹ Prav tam.

²⁰ Mt, 5:38. Vsi citati *Biblije*, bodisi *Stare* ali *Nove zaveze*, so vzeti iz na spletu dostopnega *Svetega pisma*, gl. Svetopisemska družba Slovenije, *Biblija.net: Sveto pismo na internetu*, dostopano 20. julija 2018, <http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl>.

²¹ Thakur, *Religion and Social Justice*, 100–106.

novo življenje v Božjem kraljestvu, ki bo trenutni svet obrnilo na glavo: »Mnogi prvi bodo zadnji in zadnji bodo prvi.«²² Pri tem ni jasno, kakšna je ontološka narava tega sveta.

Naj povzamem uvodno razpravo o pravičnosti: različne teorije pravičnosti lahko v grobem razdelimo na racionalistične in metafizično-religiozne. V prvi razred teorij spadajo tiste – na primer liberalizem, libertarianizem, socializem –, ki si kljub medsebojnim razlikam delijo prepričanje, da koncept in načela pravičnosti izhajajo iz primarnosti človeka samega, iz njegovega razuma. Posamezniki imajo želje in interese, ki jih lahko dosežejo z razumnim upoštevanjem določenega načela pravičnosti.

Po drugi strani metafizično-religiozne teorije pravičnosti trdijo, da je edina absolutna podlaga za pravično delovanje obstoj metafizične entitete, ki da našemu delovanju smisel in namen. Različne veroizpovedi različno postulirajo pravično delovanje, a do določene mere jim je skupna odrešilna ideja Božjega kraljestva. Ta svet, ki je vsaj po krščanskem prepričanju transcendenten, ne vezan na materialni obstoj, bo prinesel resnično pravično družbo. Tisti, ki so bili deležni krivice in zatiranja v tem življenju, bodo duhovno odrešeni v posmrtnem. Družbena pravičnost je tako prenesena v transcendentno polje, zavzemanje zanjo pa je omejeno, saj ima primat zasebna, duhovna drža.

Tako smo postavili okvir, znotraj katerega bomo razumeli radikalni prelom v razumevanju religije in družbene pravičnosti, ki ga je ponudila krščanska teologija osvoboditve.

Zgodovinske okoliščine teologije osvoboditve

Pojav tega opozicijskega gibanja lahko zadovoljivo osvetli le določena mera historičnomaterialistične analize, zato si najprej pogledjmo njegov zgodovinski okvir. Gibanje druge polovice 20. stoletja simbolizira svojevrstno osamosvojitve Cerkve Latinske Amerike, ki intelektualno neodvisno prispeva h katoliški in protestantski misli.²³ Temeljni dogod-

²² Mt, 19:30.

²³ Avtorji, kot so Edwards L. Cleary, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today* (Maryknoll: Orbis Books, 1985); Phillip Berryman, *Liberation Theology* (New York: Pantheon

ki kristalizacije gibanja teologije osvoboditve so zgodovinsko umeščeni v 60. in 70. leta, tj. v ključno obdobje zgodovine 20. stoletja, ki je prineslo širokopotezne socialne, ekonomske in politične spremembe.²⁴ Južnoameriški poskusi pospešitve ekonomske rasti z industrializacijo so v večini primerov spodleteli, kar je rezultiralo v zadolženih državah in ekonomski depresiji 70. let. Poskus industrializacije je prinesel pospešeno urbanizacijo, opismenjevanje in kopico agrarnih reform, ki so prispevale le k višji stopnji revščine in poglobile proletarizacijo kmečkega prebivalstva. Te individualizirajoče spremembe so za posameznika pomenile »pretrganje družbenih vezi s strukturami, ki so dajale smisel dotakratnega življenja. Sočasen razrast politične represije, ki je omejevala alternativne načine organiziranja, kot so politične stranke in sindikati, je množice usmerjal k cerkvenim skupnostim.«²⁵ Spodleteli razvojni modeli so rezultirali v številnih vojaških diktaturah v največjih južnoameriških državah (Brazilija, Čile in Argentina), čemur je sledilo še desetletje reakcionarnih oblasti v Srednji Ameriki, ki se je končalo z revolucijama v Nikaragvi (kjer je pomembno vlogo igrala tudi teologija osvoboditve) in Salvadorju. Za zgodovinski kontekst, ki je izoblikoval misel teologije osvoboditve, je pomembna tudi kubanska revolucija v 50. letih.

K oblikovanju nove teologije so prispevale tudi cerkvene spremembe, ki so ponujale nastavke za teologijo osvoboditve, kot se je manifestirala v lokalnih okoljih. Najprej velja omeniti predhodne trende, ki so ustvarili potreben intelektualni teren, na katerem je lahko gibanje vzbrstelo. V 30. in 40. letih so nastale različne skupine Katoliške akcije,²⁶ ki so k apostolatu privabliale laike. Kleiber o Južni Ameriki piše, da so Katoliške akcije oblikovale militantne duhovnike in laike, »ki so želeli premostiti vrzel med sekularnim svetom in tradicionalno Cerkvijo

Books, Random House, 1987).

²⁴ Jeffrey L. Kleiber, »Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968–1988«, *The Americas* 46, št. 1 (1989): 115.

²⁵ Daniel H. Levine, »Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America«, *The Review of Politics* 50, št. 2 (1988): 248.

²⁶ Katoliška Cerkev je v luči moderne dobe k aktivnemu apostolatu pričela klicati laike. Organiziran laiški apostolat, ki ga je, pomembno, vodila cerkvena hierarhija, je dobil ime Katoliška akcija. Več o njej (tudi na slovenskem) v Dejan Pacek, »Pregled zgodovine Katoliške akcije na Slovenskem«, *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2 (2012): 219–234.

Latinske Amerike«. ²⁷ Številni pripadniki takšnih skupin so ustanavljali raznolike krščanskodemokratske stranke Latinske Amerike in oblikovali moderno, progresivno Cerkev. Med njimi je bil tudi teolog Gustavo Gutierrez, ki je leta 1971 objavil temeljno delo teologije osvoboditve, *Teologija osvoboditve: perspektive*. ²⁸

Bistvenega pomena sta bila tudi pomanjkanje duhovnikov in sočasno naraščanje števila prebivalstva. Ti krizi sta južnoameriške škofove prisilili k iskanju novih pastoralnih pristopov. Dober primer je Brazilija, kjer so v 50. letih škofove najrevnejših škofij v zapuščene župnije pošiljali laike, da bi prebivalstvo učili branja in pisanja. Iz takih in podobnih eksperimentov vključevanja laikov in lokalnega prebivalstva v pastoralno dejavnost so nastale skupnosti, imenovane temeljna cerkvena občestva. ²⁹ O njih bomo podrobneje spregovorili pri vsebinski analizi teologije osvoboditve, saj so bila ključna formacija, lokalna skupnost, kjer so se ideje teologije osvoboditve izrazile v materialnih okoliščinah.

Za razvoj misli teologije osvoboditve sta ključna dogodka, vezana na institucionalno Cerkev: drugi vatikanski koncil, ki je potekal med letoma 1962 in 1965, ter škofovska konferenca v kolumbijskem Medellinu leta 1968. Drugi vatikanski koncil je 11. oktobra 1962 odprl papež Janez XIII., kar je bil morda najpomembnejši dogodek Rimskokatoliške cerkve v prejšnjem stoletju. Rezultat sprejetih idej koncila je »premik Cerkve od konservativne in avtoritarne pozicije k podpori človekovih pravic, družbene pravičnosti in političnega pluralizma«. ³⁰ Zaključni dokument drugega vatikanskega koncila *Pastoralna ustava o Cerkvi v modernem svetu* ³¹ priča o cerkvenem nasprotovanju tehnološkemu, ekonomskemu in političnemu zatiranju. V dokumentu so zapisali, da je »naloga teologije poslušati, razbrati in interpretirati različne glasove časa

²⁷ Kleiber, »Prophets and Populists«, 5.

²⁸ Gustavo Gutierrez, *Teologija oslobođenja: povijest, politika i spasenje* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1989).

²⁹ Prav tam, 6.

³⁰ James D. Kyrlo, »A Historical Overview of Liberation Theology: Some Implications for the Christian Educator«, *Journal of Research on Christian Education* 10, št. 1 (2001): 60.

³¹ Paul VI, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern world, Gaudium et Spes: Promulgated by his Holiness, Pope Paul VI on December 7, 1965*, dostopano 18. julija 2018, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

in njihova presoja v luči božanske Besede«. Teologija se mora torej zavdati svoje umeščeni v čas in prostor ter ju razumeti v luči teološke interpretacije Božje besede. Teologija tako ne sme biti ahistorična in univerzalistična. To pomeni, da je Cerkev nameravala bistveno spremeniti svoje poslanstvo. Koncil je poudaril potrebo po spreminjanju *tega* sveta ter po demokratizaciji Cerkve in družbe.

Ključnega pomena za našo nadaljnjo vsebinsko obravnavo teologije osvoboditve je »prepoznanje pomembnosti družboslovnih znanosti kot orodij za analizo 'znakov časa'«. ³² Gustavo Gutierrez je o takratnih prelomih zapisal: »Drugi vatikanski koncil je poudaril idejo o Cerkvi, ki ne vlada, temveč služi in ni osredotočena nase«. ³³ Pavel VI. je v postkoncilski encikliki iz leta 1967 *Popularum Progressio* ³⁴ spregovoril o razvojnih težavah tretjega sveta:

Cerkev skrbno spremlja razvoj narodov, še posebej razvoj tistih ljudstev, ki poskušajo ubežati lakoti, bedi, endemičnim boleznim in ignoranci; tistih, ki si prizadevajo za širšo delitev civilizacijskih pridobitev in za aktivnejše izboljšanje njihovih človeških lastnosti; tistih, ki si zavestno prizadevajo za svojo popolno izpolnitev.

Tri leta po drugem vatikanskem koncilu so se v kolumbijskem Medellinu latinskoameriški škofje zbrali na škofovski konferenci *Cerkev v sodobnih spremembah Latinske Amerike v luči koncila*. Zbrani škofje so se zavzeli za vpeljavo postulatov drugega vatikanskega koncila v latinskoameriško realnost. V enem izmed dokumentov o *Revščini Cerkve* so zapisali, da »škofje ne smejo ostati ravnodušni ob naraščajoči socialni krivičnosti v Latinski Ameriki«. ³⁵ Različni dokumenti – *Mir, Pastoralne zadeve za elite, Pravičnost, Izobrazba, Skupno pastoralno načrtovanje, Pastoralna skrb za množice* – institucionalizirajo že prej dognane teme-

³² Tom Moylan, »Denunciation/Annunciation: The Radical Methodology of Liberation Theology«, *Cultural critique*, št. 20 (1991–1992): 39.

³³ Gutierrez, *Teologija oslobodenja*, 13.

³⁴ Paul VI, *Popularum Progressio: Encyclical of Pope Paul VI on the Development of Peoples*, March 26, 1967, dostopano 18. julija 2018, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.

³⁵ PovertyStudies.org, *Latin American Bishops, Poverty of the Church, Medellín, Colombia*, dostopano 18. julija 2018, http://www.povertyStudies.org/TeachingPages/EDS_PDFs4WEB/Medellin%20Document-%20Poverty%20of%20the%20Church.pdf.

lje teologije osvoboditve.³⁶ V dokumentih je prisotna kritika neokolonializma, ki trdi, da razvite države bogatijo zaradi revščine marginaliziranih narodov, in sicer tako, da vztrajajo pri nepravilni izmenjavi dobrin. Še več, medellinski dokumenti, še posebej *Mir*, so znani po strukturni kritiki kapitalizma, ki vključuje nepravilne pogoje menjave, pretok kapitala iz periferije v svetovni center, neplačevanje davkov multinacionalk itd. Za našo razpravo je škofovska konferenca v Medellinu pomembna tudi zato, ker so dokumenti prvič nakazali uradno politiko ustanavljanja temeljnih cerkvenih občestev, v katerih so se udeleževala metodološka načela teologije osvoboditve.

Teologi osvoboditve

Najpomembnejši predstavniki v 60. letih nastajajočega gibanja so bili: perujski škofijski duhovnik Gustavo Gutierrez; jezuita Juan Luis Segundo in Jon Sobrino iz Salvadorja; brazilska teologa Hugo Assman in Leonardo Boff ter protestant Jose Miguez Bonino. Poleg njih velja omeniti še laika Enriquea Dussela, ki je popisal zgodovino osvoboditve v Latinski Ameriki.³⁷

Iz nabora imen je razvidno, da se predstavniki teologije osvoboditve razlikujejo tako nacionalno kot veroizpovedno, kar ni nepomembno. V pričujoči razpravi o teologiji osvoboditve, v kateri sem si za nalogo zadal sintezo najpomembnejših potez te teološke misli, moramo imeti v mislih, da ne gre za vsebinsko povsem homogeno skupino intelektualcev. Razlikujejo se tako v vsebinskih kot političnih poudarkih, ki so odvisni od konkretnih okoliščin, v katerih so nastajala njihova dela. Pri tem velja opozoriti tudi na razlikovanje med različnima označencema teologije osvoboditve. Na eni strani govorimo o manjši skupini zgoraj omenjenih intelektualcev, na drugi strani pa o tisočih vernih Latinoameričanov, v glavnem pripadnikov delavskega razreda, ki tako ali drugače sodelujejo v cerkvenih organizacijah. Za to populacijo, ki skupaj tvori revolucionarno cerkveno gibanje, teologija osvoboditve ne pomeni toliko

³⁶ William T. Cavanaugh, »The Ecclesiologies of Medellin and the Lessons of the Base Communities«, *Cross Currents* 44, št. 1 (1994): 67–84.

³⁷ Kleiber, »Prophets and Populists«, 2.

natančno artikuliranih teoloških idej, temveč bolj »simbolno geslo, ki na splošno izraža njihove aspiracije in pričakovanja«. ³⁸ Ta drugi pomen teologije osvoboditve vključuje raznolike skupine ljudi – od univerzitetnih študentov, profesorjev in politikov iz srednjega razreda ter laikov iz delavskega razreda do kmetov s podeželja. Tako teologije osvoboditve ne moremo enačiti s progresivno Cerkvijo: slednja je bolj množična in med drugim vključuje tudi teologijo osvoboditve.

Epistemološki in vsebinski prelomi teologije osvoboditve

Prehajamo na jedrno analizo vsebine teologije osvoboditve, ki zajema pet ključnih elementov: vztrajanje pri bibličnih virih ter z njim povezana nova hermenevtika, prednostna odločitev za revne, osvoboditev, praksa in t. i. proces *konsientizacije* ali ozaveščanja.

Kot smo že dejali, je bila teologija osvoboditve del splošnega odziva Latinske Amerike na spremembe katolicizma po drugem vatikanskem koncilu. ³⁹ Temeljna značilnost teologov osvoboditve je njihovo prizadevanje za zgodovinske materialne spremembe, vztrajanje pri boju za družbeno pravičnost in enakost ter postavljanje vsakdanje izkušnje vernika na prvo mesto. Zgodovinar teologije osvoboditve je njeno definicijo strnil v tri glavne točke: »na trpljenju in upanju revnih temelječa interpretacija krščanske vere; kritika družbe in ideologij, ki jo vzdržujejo; kritika delovanja uradne Cerkve in kristjanov z vidika revnih«. ⁴⁰ Dodamo lahko še teološko delovanje, ki vidi vrednost vsakdanje izkušnje povprečnega vernika in se prepleta s temeljnimi marksističnimi postavkami. Vprašanje, na katero so teologi osvoboditve želeli odgovoriti, je, kako krščansko živeti v svetu bede in revščine. Kako svoja verska prepričanja soočiti z materialno realnostjo, v kateri se porajajo? To so vprašanja, ki jih združuje poskus premostitve obstoja vsemogočnega Boga in tosvetne revščine. Teologi osvoboditve revščino razlagajo strukturno, pri čemer si po eni strani pomagajo z marksistično sociologijo,

³⁸ Prav tam.

³⁹ Levine, »Assessing the Impacts«.

⁴⁰ Prav tam, 243.

s kategorijami razreda, boja in eksploatacije, po drugi strani pa s takrat popularno politično teorijo odvisnosti.

Marksistični poudarek na izkušnji revnih in poskus strukturnega razumevanja njihovega položaja teologe osvoboditve pripeljeta v polje razumevanja poteka zgodovinskih sprememb. V nasprotju s praviloma konservativnim stališčem Cerkev osvoboditelji spremembe razumejo kot neizbežne. Temu se mora prilagoditi tudi krščansko udejstvovanje. To pomeni, da »naloga teologije ni obramba nabora statičnih struktur in idej, ki jih moramo razumeti kot večne v tradicionalnem smislu, temveč aktivno sodelovanje v zgodovinskih procesih«. ⁴¹ To pa pomeni, da mora teolog stopiti po marksističnih stopinjah in razumeti Cerkev v historičnem smislu, tj. kot skupnost in institucijo, ki ni brezčasna ter obstaja v določenem času in prostoru. Z roko v roki s tem načelom gre poudarek na izkustvu skupnosti kot temelju definiranja Cerkev in določanju njenega mesta v družbi. Tako pade v vodo ena osrednjih katoliških postavk: ločnica med svetom in Cerkvijo, katere naloga je uvideti lastno vpetost v okoliščine in potrebo po njihovi spremembi.

Teologi osvoboditve so na področju branja svetih tekstov uvedli dve osrednji novosti. Prva je poudarek na pomembnosti branja in komentiranja bibličnih besedil. Ob povečanju pismenosti in ustanavljanju manjših verskih skupnosti, temeljnih cerkvenih občestev, o katerih smo govorili pri obravnavi zgodovinskega okvirja, je teologija osvoboditve v središče pastoralne prakse postavila skupinsko branje Biblije. Ta na prvi pogled mehanska sprememba je bistveno prispevala k večji popularnosti religiozne participacije in nasploh povečala zanimanje za branje Biblije. Branje in pogovori o prebranem v manjših, 20- do 30-članskih skupinah bistveno prispevajo k vrednosti človeškega vpogleda in hkrati nasprotujejo tradicionalni hierarhiji religijskega življenja. Verniki pri tem aktivno sodelujejo, niso le pasivni poslušalci.

Drugič, teologi osvoboditve so dali velik poudarek na hebrejske preroke in splošen starozavezni vtis Boga kot aktivno delujočega v svetu. Preroki, kot so Izak, Amos in Jeremija, in nauki zgodbe o eksodusu prikazujejo, da je mogoče resnično vero odkriti in izkazati zgolj z de-

⁴¹ Prav tam, 244.

janji, ki se borijo za pravičnost.⁴² To pomeni, da teologija osvoboditve opolnomoči preroško vlogo, torej tisto vlogo teologa, v skladu s katero ta tako kritizira družbeno krivičnost in se aktivno bori proti njej. Ob tem reinterpreterirajo vlogo Jezusa Kristusa – nasprotujejo poudarkom pasivnega trpljenja in žrtvovanja, namesto njih izpostavljajo Jezusovo stremenje k pravičnosti, enakosti in deljenju.⁴³

Poudarek na izkušnji revnih temelji na zgoraj omenjenih načelih teologije osvoboditve. Zavedati se moramo, da sta takšen poudarek in zavzemanje nova, kajti Cerkev je *zanimanje* za revne izkazovala že dolga stoletja. Zanje je skrbela prek dobroteljnosti ali je podpirala politične programe *za revne*. Tisto, kar je novo, je način pojasnjevanja obstoja revščine in vloga revnih v Cerkvi, družbi in politiki. Z novo vlogo, ki jo pripisujejo revnim, teologi osvoboditve zavzamejo nov hermenevtični položaj, v katerem je vsakdanje izkustvo zatiranih temelj refleksije in kasnejšega delovanja. A pri tem ne gre za paternalizem – revni sami so tisti, ki aktivno sodelujejo v osvobodilnem dejanju in izhajajo iz samozavedanja lastne vpetosti v strukturno zatiranje. To pomeni, da se revni, ki so bili do sedaj objekti cerkvenega delovanja, subjektivizirajo in postanejo cerkveni subjekti.⁴⁴ Teologija osvoboditve tako verjame, da mora Cerkev namesto delovanja za revne sodelovati s formacijami, ki jih vodijo revni sami. To vodilo povzroči korenite spremembe krščanske ekleziologije. Osrednje vprašanje teologije je osredotočeno na izkušnje revnih in pomen njihovega trpljenja. Leonardo Boff je v tem duhu zapisal: »Pretvarjati se, da razpravljamo o teologiji osvoboditve, ne da bi razumeli revne, pomeni zgrešiti namen, saj ne vidimo osrednjega problema teologije. Jedro teologije osvoboditve ni teologija, temveč osvoboditev.«⁴⁵

⁴² Gustavo Gutierrez je v tem duhu napisal: »Exiled, therefore, by unjust social structures form a land that in the final analysis belongs to God alone (...) but aware that they have been despoiled of it, the poor are actively entering into Latin American history, and are taking part in an exodus that will restore that what is rightfully theirs.« Gl. Gustavo Gutierrez, *We drink from our own wells* (Maryknoll: Orbis books, 1985), 11.

⁴³ Gl. Claus Bussmann, *Who do you Say? Jesus Christ in Latin American Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1985).

⁴⁴ Levine, »Assessing the Impacts«, 246.

⁴⁵ Leonardo Boff, *Liberation Theology: From Confrontation to Dialogue* (San Francisco: Harper & Row, 1986), 11.

Do sedaj napisano nas vodi k raziskavi nove metodologije teologije osvoboditve. Teološko delovanje se namreč od deduktivne in aksiomatične logike preusmeri k interpretativni disciplini, ki jo oblikujejo materialni procesi, v katerih poteka, ter interesi skupnosti. Te pa oblikuje historična izkušnja eksploatacije, krivice in zatiranja. Stališče teologije osvoboditve, ki se empatično postavi na stran izkoriščanih (saj prezira navidezno nevtralno zavzemanje) kot pravih subjektov Cerkev, je institucionalno podoba dobilo na škofovski konferenci v Puebli leta 1978 kot »prednostna odločitev za revne«.

Marksizem, praksa in teologija osvoboditve

»Sodobna teologija [osvoboditve] je neizbežno soočena z marksizmom, kar je zanjo plodovito.«⁴⁶ Do sedaj napisano izkazuje ponavljajoče se povezovanje marksizma in teologije osvoboditve, zato moramo na tem mestu osvetliti to na prvi pogled nenavadno simbiozo. Teologi osvoboditve⁴⁷ so se pri primarni analizi družbene realnosti oprli predvsem na marksistično politično ekonomijo in sociologijo ter na popularno teorijo odvisnosti. Ta teorija mednarodnih odnosov je razlog za nerazvitost in revščino držav tretjega sveta videla v njihovi odvisnosti od svetovnih velesil. Družboslovci iz tretjega sveta so trdili, da je tem državam skupna »kolonialna in neokolonialna odvisnost«.⁴⁸ Združuje jih izkušnja »podrejenosti ekonomskim in političnim interesom svetovnih velesil. Njihove vsakdanje težave – revščina, slab zdravstveni sistem in nizka stopnja izobrazbe – so posledica odnosov odvisnosti, ne evolucijske zaostalosti.«⁴⁹ Za snovalca teorije odvisnosti v poznih 50. letih, ko je vodil Gospodarsko komisijo ZN za Latinsko Ameriko, velja ekonomist Raul Prebisch (1964). Teoriji odvisnosti je tudi Gutierrez namenil eno poglavje v *Teologiji osvoboditve*:

⁴⁶ Gutierrez, *Teologija oslobodenja*, 15.

⁴⁷ Gutierrez zapiše, da je teologija srečanje vere in filozofije, pri čemer je za razumevanje vere v času oblikovanja teologije osvoboditve ta pomagala z »do sedaj nepoznanimi usmeritvami humanističnih znanosti«. Gl. prav tam, 9.

⁴⁸ Jay Weinstein, *Social Change* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010), 268.

⁴⁹ Prav tam.

Vsak dan se čedalje bolj jasno vidi, da je stanje nerazvitosti rezultat celovitega procesa, ki ga moramo preučevati v zgodovinski perspektivi, torej vzporedno z razvojem velikih kapitalističnih držav. Nerazvitost osiromašenih narodov kot globalno družbeno dejstvo tako pokaže svoj pravi obraz: gre za zgodovinski stranski produkt razvoja drugih držav.⁵⁰

A povezava marksizma in teologije osvoboditve gre onkraj splošnega prevzema teorije politične ekonomije ter konceptov razreda, izkoriščanja in boja. V osrčje same teološke metode so teologi osvoboditve postavili temeljni marksistični koncept *prakse*.⁵¹

Marx trdi, da pot do znanja ne vodi skozi nepristransko kontemplacijo, temveč skozi radikalno preobrazbo sveta. V Tezah o Feuerbachu zapiše, da vprašanje, ali lahko do objektivne resnice dostopamo prek človeškega razuma, ni teoretično, temveč praktično vprašanje. Resnico je treba dokazati, resničnost in oblast v praksi. Marx zaključí, da »so filozofi svet samo različno *interpretirali*, gre za to, da ga *spremenimo*«. ⁵² Prav to načelo je opazno na vsakem koraku teologov osvoboditve. Trdijo, da so tradicionalne teologije svoje delo definirale kot »privilegirano kontemplacijo transcendentnega in razodetih resnic, ne da bi se zavedale vernikove vpetosti v družbeni in zgodovinski prostor«. ⁵³ Prevladujočo teologijo zavračajo kot v prvi vrsti individualistično dejanje gole kontemplacije, kajti krščanski Bog, tako trdijo, ni preprosto transcendenten predmet, o katerem lahko izrečemo dogmatične in aksiomatične trditve. To ni dovolj. Bog se kaže kot božansko bitje, ki vstopa v življenja krščanskih skupnosti in zahteva aktiven odziv vernikov. Ključen je torej historičnomaterialistični koncept prakse. Teologija osvoboditve tako trdi, da Boga ne spoznamo prek spekulativne kontemplacije, temveč s prakso, s historičnim dejanjem. Teolog Jon Sobrino je v tem smislu zapisal, »da bo izpoved Kristusove božanskosti resnično krščanska zgolj pod pogojem, da bo preseгла golo znanje o Kristusu«. Ta izpoved mora

⁵⁰ Gutierrez, *Teologija oslobodenja*, 88–89.

⁵¹ Brian J. Shaw, »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom: Marx and the Latin American Liberation Theology«, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society* 5, št. 4 (1992): 62–88.

⁵² Marko Kerševan, *O religiji in cerkvi* (Ljubljana: Komunist, 1980), 141.

⁵³ Shaw, »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom«, 65.

biti torej udejanjena v »ponižnem, brezpogojnem sledenju Jezusu«. ⁵⁴ Doksa, spoznanje prek znanja, ni dovolj. Teologi osvoboditve verjamejo, da je esenca krščanske vere praksa, spoznavni primat ima torej *ortopraksa*. Delovanje, stremenje k spremembi v sledenju božjim intervencijam v človeško zgodovino, pomeni biti resnično krščanski. Teologija osvoboditve v obljudi Abrahamu, v Mojzesu in Jezusu Kristusu vidi ponavljajoče se vabilo k pridružitvi Božjemu načrtu za odrešitev človeštva. Tako kot Bog ljubi nas, smo tudi mi vabljeni ljubiti njega. Spoznati Boga pomeni izkazovanje ljubezni do Boga z dejanji, usmerjenimi v »osvoboditev njegovih otrok, ki jih zlorablajo grešne, izkoriščevalske socialne strukture«.

Teologi osvoboditve trdijo, da je to razvidno iz Stare in Nove zaveze. Klic Jeremija in ostalih prerokov interpretirajo tako, da Boga ne iščejo v praznih izpovedih ali ritualih, temveč v aktivnem izpolnjevanju njegovih napotkov. »Zavzemal se je za pravico stiskanih in ubogih; tedaj je šlo dobro. To se pravi spoznati mene, pravi Gospod.« ⁵⁵ Tudi evangeliji naj bi pričali o ljubezni do Boga kot stremenju k medčloveški oziroma družbeni pravičnosti. »Trdijo, da Jezus nikoli ni ponudil argumentov v prid metafizičnemu ali ontološkemu statusu sebe ali očeta, temveč je prek lastne prakse osvoboditve razkril, kaj pomeni spoznati in ljubiti ga.« ⁵⁶ Če torej razumemo, da spoznati Boga pomeni ljubiti ga, je pomenljiv tudi naslednji citat iz Nove zaveze: ⁵⁷ »Da, dobroto [ang. *Steadfast love*] hočem in ne klavne daritve, spoznanja Boga bolj kakor žgalne daritve.«

Naj dodamo, da so si teologi osvoboditve edini, da predanost praksi ne sledi iz znanja. Prakse ne gre deducirati iz znanja, saj praksa izvira iz poslušnosti, sledenja. »Ne gre za to, da Boga najprej spoznamo in nato na podlagi tega znanja delujemo pravično. Nasprotno, Bog se nam razodene skozi odgovore vernikov na božje zapovedi.« ⁵⁸ Bog tako ni objekt, ki ga lahko kakorkoli spekulativno spoznamo, kajti Bog je v samem imperativu pravičnosti, ki ga moramo udejanjati.

⁵⁴ Jon Sobrino, *Jesus in Latin America* (Maryknoll: Orbis, 1987), 29.

⁵⁵ Jer, 22:16.

⁵⁶ Shaw, »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom«, 66.

⁵⁷ Ozej, 6:6.

⁵⁸ Shaw, »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom«, 66.

Da ponovimo bistvo: vera se ne razodene v znanju, ločenem od delovanja (ortodoksija), temveč v ljubezni sočloveka, ki jo zahteva in udejanja sam Bog (ortopraksa). Ta ljubezen mora biti učinkovita in potentna, za kar sta potrebna samozavedanje in razumevanje konkretnih materialnih okoliščin, v katerih deluje. Teologija, tako kot Cerkev od sveta, ne sme biti ločena od časa in prostora. To je bistveno načelo s prakso opolnomočene teologije. To je epistemološki prelom s tradicionalno, aksiomatično teologijo, prelom, ki temelji na vpeljavi materialističnega koncepta prakse v teološko metodologijo. Resnica namreč po Marxu ne obstaja kot objektivna in ločena od družbene prakse, iz katere izhaja. Resnica je neizbežno »kontekstna, zasidrana v jedru človeških odnosov«. ⁵⁹ Za Marxa teorija ne more biti ravnodušna do sveta, osamljena v kontemplaciji večnih objektov; prav tako ne more praksi ponuditi aksiomatičnih resnic, iz katerih bi lahko izpeljali praktično delovanje. Ravno tako ne more obstajati ali delovati uveljavljena teologija, kot jo razumejo teologi osvoboditve. Teologija si tako nadane ogrinjalo kritične družbene teorije, a še vedno podprte s krščansko vero.

Teologi osvoboditve ne zanikajo svojega dolga marksizmu – teolog Juan Luis Segundo zapiše, »da naše razumevanje in opisovanje družbenih problemov po Marxu ne bo nikoli več enako. (...) V tem smislu je teologija Latinske Amerike vsekakor marksistična.« ⁶⁰ A njihovo branje Biblije ne poteka zgolj skozi leče marksistične analize. Še več, kot poudari Shaw, »Marxovo misel uporabijo za odkritje na emancipatorni praksi utemeljene moči Biblije, moči, ki naj bi bila zakopana pod kupom esencialističnega in objektivističnega branja svetih tekstov«. ⁶¹ V tej luči Gutierrez na začetku svojega manifesta teologije osvoboditve zapiše: »V veliki meri se lahko zahvalimo vplivu marksizma, da je teološka misel v iskanju lastnih virov pričela reflektirati pomen transformacije tega sveta.« ⁶²

Poglejmo si še, kaj misli Gutierrez, ko zapiše, da je teologija osvoboditve »drugi korak« krščanske ljubezni. Piše: »Teologi osvoboditve zavračajo vrsto teologije, ki na podlagi svetih tekstov za nazaj legitimira

⁵⁹ Prav tam, 68.

⁶⁰ Juan L. Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll: Orbis, 1976), 35.

⁶¹ Shaw, »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom«, 68.

⁶² Gutierrez, *Teologija oslobodenja*, 13.

določeno delovanje.«⁶³ To je značilno za reakcionarno teologijo, »ki bi rada določeno prakso *ex post facto* razglasila za ortodokсно in jo podprla s citati iz Biblije.«⁶⁴ Teologija s takim početjem ne reflektira prakse, še manj jo želi kritično spremeniti. Namesto tega želi teologija osvoboditve na različne načine posredovati med družbenim in političnim kontekstom, v katerem se pojavi praksa. V tem smislu je naloga teologije osvetliti prakso z bibličnimi in kanonskimi viri. Kot zapiše Gutierrez, »mora biti refleksija oziroma osvetlitev v luči vere stalna sopotnica pastoralnega delovanja Cerkve.«⁶⁵ Leonardo in Clodovis Boff sta ponudila tri ravni odnosa med krščansko teorijo in prakso: socioanalitična, hermenevtična in praktična, ki korespondirajo s tradicionalnimi elementi pastoralnega dela: videnje, presojanje, delovanje. Socioanalitično raven smo si že ogledali, saj gre za raven, na kateri, izhajajoč iz škofovskih konferenc v Medellinu in Puebli, morajo teologi preučiti čas in prostor svojega delovanja, pri čemer sta za teologijo osvoboditve priročna predvsem teorija odvisnosti in marksizem.

Hermenevtična raven od teologa terja odgovor na osrednje vprašanje osvobodilne prakse: Kaj o določeni praksi poreče Božja beseda? Teologi na tej ravni stremijo k medsebojno razsvetljujočemu branju dveh »tekstov«: svetih tekstov krščanstva in družbene realnosti, ki jo je razkrila socioanalitična analiza. Tako svet kakor tudi krščansko sporočilo pridobita globlji pomen v luči njunega soočenja v okviru osvobodilnega boja.

Svojevrsten hermenevtični krog zapre tretja, praktična raven. Iz prejšnjih stopenj izhajajoča opolnomočena refleksija in krščanska ljubezen se morata manifestirati v kolektivni formi kot organiziran upor zoper zatiranje.

Nova hermenevtika

Pobližje si velja ogledati drugo izmed treh prepletenih ravni t. i. drugega koraka teologije osvoboditve, hermenevtiko, ki je ne nazadnje ključni kriterij za presojo nove teologije. Vera po mnenju teolo-

⁶³ Prav tam, 13.

⁶⁴ Shaw, »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom«, 69.

⁶⁵ Gutierrez, *Teologija oslobodenja*, 14.

gov osvoboditve ne ponuja niti privilegiranega pogleda na družbo niti načrta za delovanje v njej; prej ponuja edinstven način presoje sveta in transformativne prakse. Zato je oblikovanje biblične in družbene hermenevtike, v kateri se Beseda in svet vzajemno osvetlita, na prvem mestu teološkega delovanja. Hermenevtika dvoma, torej hermenevtika teologije osvoboditve, zavrača objektivistično branje biblije, ki preprosto poišče, kaj Biblija pravi o določenem dejanju, ali ekstrapolacijo splošnih aksiomov. Sledijo namreč historičnomaterialistični podmeni, po kateri materialne okoliščine bralca Biblije neizbežno in temeljito vplivajo na ekstrapolacijo pomena. »Biblija ponudi različne imperativne različnim skupinam.«⁶⁶ Hermenevtična naloga teologov osvoboditve je dešifriranje svetopisemskega pomena s privilegirane epistemološke pozicije revnih. Ključ takega delovanja je t. i. hermenevtični krog. To pomeni, da sta historično umeščena tako besedilo kot bralec – torej se bodo vprašanja bralca in sporočilo teksta spreminjala s spremembo materialne eksistence, prostora in časa. To pa pomeni, da ni statične, ahistorične analize Biblije, saj se mora ta znova in znova spreminjati glede na okoliščine.

Na strani družbene hermenevtike v luči krščanske vere stojita glavni kategoriji Kraljestva in celovite osvoboditve.⁶⁷ Božje kraljestvo se navezuje na svet, ki ga napovedujejo evangeliji kot pravično alternativo svetu. Druga kategorija, celovita osvoboditev, pomeni osvoboditev ljudi tako od osebnega kot družbenega greha. V interpretaciji teologije osvoboditve to pomeni duhovno in historično politično emancipacijo kot »neločljiva momenta Kristusovega projekta odrešitve«.⁶⁸ V jedru obeh kategorij je prepričanje, da moramo sodobne dogodke in institucije razumeti s pomočjo krščanske veroizpovedi.

Za naš argument o prelomu s tradicionalno krščansko idejo družbene pravičnosti je pomembno naslednje: teologi osvoboditve ostro zavračajo Božje kraljestvo kot duhovni svet, transcendentno prisoten v blaženih posameznikih, in kot napoved prihajajočega sveta, pri čemer ni znano, ali gre za metafizično ali dejansko kraljestvo. Nasprotno, teo-

⁶⁶ Shaw, »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom«, 71.

⁶⁷ Prav tam, 72.

⁶⁸ Prav tam, 73.

logija osvoboditve je prepričana, da se je Kraljestvo zgodovinsko začelo s Kristusovim delovanjem in razvilo v osvobodilni praksi skupnosti, ki mu sledijo. Zgodovinski razvoj Kraljestva pospešujejo ljudje z odzivanjem na klic k sledenju Bogu.

Dodajmo še, da je ključ za vstop v hermenevtični krog, ki omogoči vpogled v biblične in sodobne dogodke, v prednostni opciji za revne oziroma v epistemološkem privilegiju revnih. Teologi osvoboditve v duhu evangelija po Janezu namreč trdijo, da je »dostop do biblične in družbene realnosti dovoljen le tistim, ki se aktivno pridružujejo Bogu v njegovih ponavljajočih se zgodovinskih intervencijah na strani zatiranih«. ⁶⁹ Dogmatično izpovedovanje vere ni pomembno. Pravega pomena je sledenje Jezusu ter stremenje k osvoboditvi zapostavljenih in zatiranih – tisti, ki bodo to počeli, bodo postali privilegirani pričevalci krščanskega sporočila.

Temeljna cerkvena občestva

Sedaj ko smo razgrnili vsebino, epistemološki prelom, metodologijo in z njo povezano novo hermenevtiko, lahko natančneje spregovorimo še o temeljnih cerkvenih občestvih, skupnostih, v katerih so se načela teologije osvoboditve udejanjala na mikro ravni. Temeljna cerkvena občestva so nastala iz zgodovinske nuje. Kot smo videli zgoraj, so bila po Latinski Ameriki posejana še pred konferenco v Medellinu, ki jim je dala institucionalni pečat. ⁷⁰ Leonardo Boff jim je v delu *Cerkev: karizma in moč* namenil posebno poglavje, saj jih je imel za »žarišča evangelizacije in motorje osvoboditve«. ⁷¹ V temeljnih cerkvenih občestvih nalogo oznanjanja evangelija in ohranjanja žive vere prevzemajo laiki, pri čemer moramo imeti v mislih, da so te skupnosti praviloma sestavljene iz revnih. Boff jih opisuje ⁷² kot skupine 12 do 20 družin (v času Boffovega pisanja naj bi bilo v Braziliji vsaj 70 tisoč temeljnih občestev, ki so vključevala štiri milijone kristjanov), ki se zberejo do dvakrat te-

⁶⁹ Prav tam, 74.

⁷⁰ Cavanaugh, »The Ecclesiologies of Medellin«, 74.

⁷¹ Leonardo Boff, *Cerkev: karizma in moč: razprave o bojeviti ekleziologiji*, prev. Roman Štus (Ljubljana: Založba Obzorja, 1984), 218.

⁷² Prav tam, 218–228.

densko, da bi poslušale in brale božjo besedo, se »pogovorile o svojih problemih in v luči evangelija našle rešitev«. Izjemnega pomena je, kot bomo videli v temeljitejši vsebinski analizi, demokratizacija teološkega delovanja. Člani skupnosti niso pasivni sprejemniki verskih dogem, temveč sami razlagajo Sveto pismo. Institucionalna latinskoameriška cerkev je po Medellinu, kot rečeno, aktivno pospeševala razrast temeljnih občestev, saj si je s tem povečala legitimnost in število vernikov. Ti v skupnostih torej »oznanjajo svojo vero, jo ohranjajo in povezujejo z resničnostjo svojega težkega življenja«. ⁷³ Demokratizacija dostopa do religijskih virov, iz nje izhajajoča hermenevtika dvoma in očiten epistemološki privilegij izkustva revnih poosebljajo odmik teologije osvoboditve od deduktivne in paternalistične dejavnosti, ki vernikom narekuje točno določeno delovanje. Temeljna cerkvena občestva so prostor tako hermenevtične kot tudi praktične ravni meditacije med krščansko teorijo in prakso, kot ju razumeta brata Boff. Pedagoški proces, ki poteka v tovrstnih skupnostih, je pedagog Paulo Freire imenoval konsientizacija oziroma ozaveščanje. ⁷⁴ Ta proces je imel močan vpliv na delo teologije osvoboditve. Proces ozaveščanja – *prihod k zavesti* – se zgodi v majhnih skupnostih, kot so temeljna cerkvena občestva, v katerih morajo člani sami presoditi lastno realnost, kar vodi v rast in preobrazbo. Člani kot subjekti in ne pasivni prejemniki pridobijo poglobljeno vedenje o socio-kulturni realnosti in sposobnost njene spremembe.

Sinteza in izzivi za sociologijo religije

Teologija osvoboditve je v 60. letih prejšnjega stoletja ponudila temeljni prelom v razmerju med religijo – krščanstvom – in družbeno pravičnostjo. Spomnimo se uvodnega ekskurza na področje teorije pravičnosti. Teorije pravičnosti lahko razdelimo na dva razreda: racionalistične in metafizično-religiozne. Ločnica med razredoma je odgovor na vprašanje, kaj je tisto, na čemer temelji načelo pravičnosti. Racionalistične teorije trdijo, da temelji na človeku samem, religiozne pa, da vsakršna pravičnost izhaja in je opravičena zgolj v Bogu.

⁷³ Prav tam, 46.

⁷⁴ Kirylo, »A Historical Overview«, 69.

Teologija osvoboditve ta dva razreda premosti z novo teološko hermenevtiko, podprto z družbeno analizo (marksistična sociologija in teorija odvisnosti). Ta hermenevtika vključuje hermenevtični krog medsebojne refleksije bibličnega teksta in družbene realnosti, ki temelji na historično-materialističnem razumevanju vpetosti bralca in besedila, iz česar izhaja večpomenskost besedila glede na materialni položaj bralca. Teologi osvoboditve biblični navdih črpajo iz starozaveznih in novozaveznih prerokov, katerih izpovedi pričajo o »središčni pomembnosti ekonomske in politične osvoboditve revnih, zatiranih in šibkih«. ⁷⁵ Nova teologija preoblikuje krščansko idejo Kraljestva, osrednjo kategorijo krščanske pravičnosti. Po zgledu krščanskih očetov, zaključí Thakur, trdi, »da je resnična pravičnost možna zgolj v Božjem kraljestvu (...), duhovna preobrazba Kraljestva dobi največji poudarek tudi v Novi zavezi«. ⁷⁶ Thakur doda, da večina modernih teologov razume transcendentno konceptualizacijo Kraljestva, ter v njihovem imenu zaključí svojo kritiko teologije osvoboditve:

Religija po definiciji ne more primarno stremeti k tosvetnim zadevam. Njen fokus mora ostati transcendentalen, duhoven in moralen. To pa pomeni, da materialna potešitev [pravična distribucija premoženja itd.] ni le nepomembna, temveč tudi otežuje resnično religioznost. ⁷⁷

Teologi osvoboditve zavrnejo tradicionalen, iz evangelijev izhajajoč pogled na Kraljestvo kot duhovno in transcendentno pravično kraljestvo, ki teodicejsko nadomesti tosvetno bedo. Kraljestvo ni stvar ne posameznika ne duha, temveč skupnosti in prakse. Teologija osvoboditve tako preseže tradicionalni dualizem med zasebnimi in javnimi zadevami, ki ta poudarek utemeljuje na pravi veri, ne na pravi praksi. To pa pomeni, da se Kraljestvo, ki je sicer metafizične narave v smislu sledenja božjim napotkom, manifestira v človeški zgodovini. Prisotno je toliko, kolikor je prisoten krščanski boj za družbeno pravičnost, kot jo razume teologija osvoboditve, ki ji je uspelo premostiti delitev med racionalistične in metafizično-religiozne teorije pravičnosti – iz slednjih je izpeljala pot do socialistične teorije pravičnosti. Teologom osvoboditve ni mar za golo duhovno, transcendentno ali posmrtno Kraljestvo, v

⁷⁵ Thakur, *Religion and Social Justice*, 51.

⁷⁶ Prav tam, 100.

⁷⁷ Prav tam.

stremjenju k osvoboditvi ga želijo udejanjiti tukaj in zdaj. Njihov odnos do Kraljestva, Cerkve in sveta dobro povzame Leonardo Boff:

Kraljestvo pomeni v svetu uresničeno utopijo (...), je odrešenje in dopolnitev. Svet je kraj zgodovinskega uresničenja Božjega kraljestva (...), Cerkev pa je del sveta, ki v moči Svetega Duha sprejema Božje kraljestvo neposredno v osebi Jezusa Kristusa (...). V službi sveta ohranja spomin na Božje kraljestvo in budi zavest o njem (...) Cerkev ni Božje kraljestvo, temveč znamenje in orodje njegovega uresničevanja v svetu.

Pravo zaporedje je tako Božje kraljestvo, svet kot prostor njegovega uresničevanja in Cerkev kot »zakramentalno uresničevanje Božjega kraljestva v svetu in kot sredstvo za to, da se lahko Božje kraljestvo čim bolj popolno uresniči v svetu«. ⁷⁸

Delo teologije osvoboditve in z njo povezana višja stopnja religioznosti takratne Latinske Amerike predstavljata večplasten izziv za sociologijo religije. Prvič, marksistične sociologe religije s svojo vitalnostjo in sodelovanjem v boju za socialistično družbeno pravičnost opomni na potrebo po nadgradnji še vedno popularnega in pogosto nerazumljivega citata o opiju za ljudstvo. Stremenje k nadgradnji historičnomaterialističnega konceptualnega aparata pomeni, da ga ne gre zavreči. Zdi se namreč, da je metodološki aparat materialistične sociologije religije nujen za ustrezno razlago popularnosti teologije osvoboditve in uspešnosti temeljnih cerkvenih občestev. Množično pripravljenost prebivalstva za sodelovanje lahko razumemo predvsem ob zavedanju natančnih zgodovinskih okoliščin produkcije, distribucije in potrošnje religije. Tu ima še posebej slovenska sociologija religije, ki je teologiji osvoboditve namenila manj pozornosti, še dovolj prostora za raziskovanje. Temeljna cerkvena občestva so zanimiva ravno zaradi visoke stopnje demokratizacije, katere posledica je sočasnost produkcije, distribucije in potrošnje religioznosti. A teologija osvoboditve odkrije novo polje interesa za materialistično sociologijo religije – boj za hegemonijo po Gramsciju in vloga religije v legitimaciji družbenega reda. Teologija osvoboditve nas, odeta v historično ogrinjalo, opozori na potrebo po doslednem študiju Cerkve v njenih materialnih okoliščinah, s poudarkom na nje-

⁷⁸ Boff, *Cerkev*, 20–21.

nem internem boju za prevlado ter njeni vlogi v družbenem boju za hegemonijo.⁷⁹

Poleg tega teologija osvoboditve izzove eno temeljnih razprav sociologije religije o religiji, razpeti med razredno solidarnostjo in sistemsko integracijo.⁸⁰ Vprašanje je, ali verska prepričanja ohranjajo družbeno solidarnost družbenih razredov (marksistično prepričanje o razredih kot nosilcih ločenih zalog znanja), ali pa prepričanja vse razrede integrirajo v družbeno celoto (durkheimovski poudarek skupnostnih prepričanj). Kako bi lahko v to razpravo umestili teologijo osvoboditve in njeno razumevanje religije?

Kakorkoli, nastavkov za nadaljnje raziskovanje je dovolj. Namen pričujočega članka je na novo odpreti vrata raziskovanju teologije osvoboditve, saj se nam zdi, da ni prejela dovolj pozornosti. Ne gre za izčrpanje možnega teoretskega uvida, prej gre za spodbudo k premisleku o teologiji osvoboditve in posledično o temeljnih postavkah sociologije religije.

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

1. Barry, Brian. *Theories of Justice*. Berkley: University of California Press, 1989.
2. Berryman, Phillip. *Liberation Theology*. New York: Pantheon Books, Random House, 1987.
3. Boff, Leonardo. *Cerkev: karizma in moč: razprave o bojeviti ekleziologiji*. Prevedel Roman Štus. Ljubljana: Založba Obzorja, 1986.
4. Boff, Leonardo. *Liberation Theology: From Confrontation to Dialogue*. San Francisco: Harper & Row, 1986.
5. Bussmann, Claus. *Who do you Say? Jesus Christ in Latin American Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
6. Cavanaugh, William T. »The Ecclesiologies of Medellin and the Lessons of the Base Communities«. *Cross Currents* 44, št. 1 (1994): 67–84.
7. Cleary, Edwards L. *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.

⁷⁹ Gl. razpravo Anthony Mansueto, »Religion, Solidarity and Class struggle: Marx, Durkheim and Gramsci on the Religion Question«, *Social Compass* 35, št. 2–3 (1988): 261–277.

⁸⁰ Bryan S. Turner, »Class Solidarity and System Integration«, *Sociological Analysis* 38, št. 4 (1977): 345–358.

8. Gutierrez, Gustavo. *Teologija oslobođenja: povijest, politika i spasenje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1989.
9. Gutierrez, Gustavo. *We drink from our own wells*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
10. Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
11. Kelsen, Hans. *What is justice?* Berkeley: University of California Press, 1957.
12. Kerševan, Marko, ur. *O religiji in cerkvi*. Ljubljana: Komunist, 1980.
13. Kirylo, James D. »A Historical Overview of Liberation Theology: Some Implications for the Christian Educator«. *Journal of Research on Christian Education* 10, št. 1 (2001): 53–83.
14. Kleiber, Jeffrey L. »Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968–1988«. *The Americas* 46, št. 1 (1989): 1–15.
15. Levine, Daniel H. »Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America.« *The Review of Politics* 50, št. 2 (1988): 241–263.
16. Mansueto, Anthony. »Religion, Solidarity and Class struggle: Marx, Durkheim and Gramsci on the Religion Question«. *Social Compass* 35, št. 2–3 (1988): 261–277.
17. Miller, David Leslie. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
18. Moylan, Tom. »Denunciation/Annunciation: The Radical Methodology of Liberation Theology«. *Cultural critique*, št. 20 (1991–1992): 33–64.
19. Pacek, Dejan. »Pregled zgodovine Katoliške akcije na Slovenskem«. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2 (2012): 219–234.
20. Paul VI. *Pastoral Constitution on the Church in the Modern world, Gaudium et Spes: Promulgated by his Holiness, Pope Paul VI on December 7, 1965*. Dostopano 18. julija 2018. [Http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html).
21. Paul VI. *Populorum Progressio: Encyclical of Pope Paul VI on the Development of Peoples, March 26, 1967*. Dostopano 18. julija 2018. [Http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html).
22. PovertyStudies.org. *Latin American Bishops, Poverty of the Church, Medellin, Colombia*. Dostopano 18. julija 2018. [Http://www.povertyStudies.org/TeachingPages/EDS_PDFs4WEB/Medellin%20Document-%20Poverty%20of%20the%20Church.pdf](http://www.povertyStudies.org/TeachingPages/EDS_PDFs4WEB/Medellin%20Document-%20Poverty%20of%20the%20Church.pdf).
23. Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
24. Segundo, Juan L. *The Liberation of Theology*. Maryknoll: Orbis, 1976.
25. Shaw, Brian J. »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom: Marx and the Latin American Liberation Theology«. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society* 5, št. 4 (1992): 62–88.
26. Sobrino, Jon. *Jesus in Latin America*. Maryknoll: Orbis, 1987.

27. Solomon, Robert C., in Mark C. Murphy, ur. *What is Justice?* Oxford: Oxford University Press, 1990.
28. Svetopisemska družba Slovenije. *Biblija.net: Sveto pismo na internetu*. Dostopano 20. julija 2018. [Http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl](http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl).
29. Thakur, Shivesh C. *Religion and Social Justice*. London: Macmillan Press Ltd, 1996.
30. Turner, Bryan S. »Class Solidarity and System Integration«. *Sociological Analysis* 38, št. 4 (1977): 345–358.
31. Weinstein, Jay. *Social Change*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

Z DOKAZI PODPRT DIALOG: POVEZAVA MED RELIGIJO IN REVŠČINO SKOZI PRIZMO RANDOMIZIRANIH KONTROLIRANIH POSKUSOV

C l e m e n s S e d m a k

Uvod

Raje kot da ugibamo o povezavah med revščino in vero ali se zanašamo na anekdotično védenje, lahko empirične dokaze in empirično pridobljene vpogledе v odnos med vero in revščino izkoristimo na preglednejši način. Revščino razumemo kot socialno izključenost in prikrajšanje za svobodo odločanja o svojem življenju. Zanima me predvsem vloga verskih institucij in verskih prepričanj v prizadevanjih za zmanjšanje revščine.

Eden izmed sistematičnih načinov za preučitev empiričnih ugotovitev je uporaba specifične podatkovne baze, kakršna je podatkovna zbirka raziskovalnega centra Abdul Latif Jameel Poverty Action Lab;¹ to je vodilna ustanova za empirično in na socialne politike osredotočeno raziskovanje pojava revščine, zavezana k »zlatemu standardu« najnovejših študij o revščini, randomiziranim kontroliranim poskusom (angl. *randomized controlled trials*). Namen tovrstnih poskusov je zmanjšati pristranskost z naključnim razporejanjem udeležencev v eksperimentu bodisi v skupino, ki je deležna preučevanega tretiranja, bodisi v kontrolno skupino, ki je deležna standardnega (ali placebo) tretiranja. Randomizirani kontrolirani poskus (RKP) izvira s področja medicine: prvega je izvedel britanski Zdravstveni raziskovalni svet leta 1948 za evalvacijo učinkovitosti streptomicina pri zdravljenju tuber-

¹ Gl. The Abdul Jameel Poverty Action Lab, »J-PAL«, dostopano 25. julija 2018, <https://www.povertyactionlab.org>.

kuloze.² Pomembna vprašanja, ki si jih moramo zastaviti pri izvajanju RKP-ja, se nanašajo na utemeljenost izbrane metodologije, velikost učinka tretiranja in natančnost njegove ocene ter uporabnost rezultatov raziskave.³ Obstajajo številne zelo dobre kritične metadiskusije o omejitvah RKP-ja, zlasti pri preučevanju pojava revščine⁴ zaradi krhkosti in kompleksnosti ljudi v njihovih družbenih okoljih in zaradi dinamike, pri kateri RKP prikrajša kontrolno skupino za koristi preučevanega tretiranja. Poleg tega je vprašljiva prenosljivost kontekstualiziranih izsledkov v kulturno drugačna okolja. Vseeno obstajajo tehtni razlogi za upoštevanje sistematično pridobljenih podatkov, zlasti če je na primerjalni ravni metaštudij, kjer se obravnava množico raziskav, zaznati določene vzorce.

V podatkovni bazi centra Jameel PAL je opisanih 14 raziskav (iz katerih je izšlo skupaj 18 znanstvenih člankov), ki jih bom rekonstruiral v ključnih izsledkih, kolikor pričajo o povezavi med religijo in revščino; nekatere od njih namreč niso bile dovolj relevantne za obravnavano temo. Upošteval bom 11 študij in jih dopolnil z dodatno študijo o vlogi verskih voditeljev pri ustvarjanju povpraševanja med moškimi po obrezovanju iz zdravstvenih razlogov. Skupno se bom tako osredotočil na 12 študij, temelječih na randomiziranih kontroliranih poskusih, in jih vzel kot dokazno podlago za analiziranje povezav med revščino in vero. To bo moj prvi korak. V naslednjem koraku bom na podlagi teh raziskovalnih študij ponudil nekaj komentarjev ter odnos med vero in revščino obravnaval v širšem kontekstu. Članek bom sklenil z zaključki glede zmanjševanja revščine.

² Laura E. Bothwell in Scott H. Podolsky, »The Emergence of the Randomized Controlled Trial«, *New England Journal of Medicine* 375, št. 6 (2016): 501–504.

³ A. K. Akobeng, »Understanding Randomized Controlled Trials«, *Archives of Disease in Childhood* 90, št. 8 (2005): 840–844.

⁴ Jeff Tollefson, »Can randomized trials eliminate global poverty?«, *Nature* 524 (2015): 150–153.

Ključni izsledki empiričnih raziskav o revščini

Podal bom pregled dvanajstih raziskav o revščini, temelječih na randomiziranih kontroliranih poskusih, ki se uvrščajo med relevantne za »vero« oziroma »versko«:

(1) Terenski eksperiment, ki je preučeval poslovno usposabljanje žensk v Ahmedabadu, v Indiji, in so ga izvajale Erica Field, Seema Jayachandran in Rohini Pande, je bil podlaga za dva strokovna članka.⁵ V obeh so obravnavane verske omejitve, ki so jim podrejene poslovne dejavnosti žensk. Tradicionalne verske in kastne institucije ovirajo podjetniško delovanje žensk, zlasti pripadnic višjih kast, saj jim dovoljujejo zgolj omejen stik z moškimi in jim močno kratijo svobodo gibanja zunaj njihovega doma. Bolj kot v krogu sorodstva se muslimanske ženske srečujejo z omejitvami v odnosu do ljudi zunaj njega. V eksperimentu so bile verske omejitve vrednotene po petih kriterijih, med drugim glede na to, ali se ženske lahko samostojno družijo z drugimi ljudmi, ali smejo od doma brez spremstva in ali lahko s starejšimi govorijo brez posrednika. Intervencija v terenskem eksperimentu se je izvajala v obliki poslovnega usposabljanja (dvodnevnega modula izobraževanja o dobrih finančnih praksah); tako članice poskusne skupine, ki je bila deležna intervencije, kot članice kontrolne skupine so bile razdeljene v tri kategorije: muslimanke, hindujke iz višjih kast ter hindujke iz nižjih kast. Rezultati so pokazali, »da je izobraževanje pomembno povečalo (za 13 odstotnih točk) verjetnost najema posojila v štirih mesecih po izobraževanju« med hindujkami iz višjih kast,⁶ medtem ko na najemanje posojil v ostalih dveh skupinah ni imelo nobenega vpliva. Glede na to, da so bile vse tri skupine žensk homogene (v smislu izobrazbe, dohodkov gospodinjstva in vrste podjetij), verska razlika postane pomembna. Čeprav veliko vprašanj ostaja odprtih, je eksperiment pokazal, da so muslimanske ženske kljub podvrženosti številnim omejitvam manj

⁵ Gl. Erica Field, Seema Jayachandran in Rohini Pande, »Do Traditional Institutions Constrain Female Entrepreneurship? A Field Experiment on Business Training in India«, *American Economic Review* 100, št. 2 (2010): 125–129, doi: 10.1257/aer.100.2.125; Erica Field, Seema Jayachandran in Rohini Pande, »Friendship at Work: Can Peer Effects Catalyze Female Entrepreneurship?«, *American Economic Journal: Economic Policy* 8, št. 2 (2016): 125–153.

⁶ Field in sod., »Do Traditional Institutions Constrain Female Entrepreneurship?«, 3.

omejene v dejavnostih, ki so za podjetje najpomembnejše, v primerjavi s hindujkami iz višjih kast. »Usposabljanje je pomagalo ženskam, ki so jih ovirale družbene omejitve; ženske, podvržene skrajnim omejitvam, pa so imele premalo vpliva, da bi zlahka spremenile svoje ambicije ali zamenjale dejavnost.«⁷ Naključno oblikovana podvzročna skupina v tem terenskem eksperimentu je bila povabljena, da se usposabljanja udeleži s prijateljico. Intervencija »prijateljstvo na delu« je pomembno okrepila poslovno dejavnost udeleženk; pri ženskah, ki so se usposabljevale v družbi prijateljice, je povečala verjetnost, da bodo najele poslovno posojilo in okrepile svoje poslovne dejavnosti. Učinek je bil največji med udeleženkami, ki so bile podvržene tistim družbenim in verskim pravilom, ki ženskam omejujejo gibanje.⁸

(2) Leonardo Bursztyn je s sodelavci⁹ izvedel terenski eksperiment z veliko islamsko banko v Indoneziji, v katerem so raziskovali vlogo apeliranja na moralni čut pri poravnavanju obveznosti kreditnih kartic. Stranke v skupini z intervencijo, ki jim je plačilo obveznosti, nastalih z uporabo kreditne kartice, zapadlo, so dva dni pred iztekom 10-dnevnega odloga plačila prejela SMS-sporočilo.

V sporočilu je bil uporabljen citat iz zbirke izrekov *Sahih al-Buhari*, enega izmed najbolj razširjenih virov islamskega prava, ki je med indonezijskimi muslimani dobro znan in splošno priznan: »Prerok (mir bodi z njim) pravi: 'neplačilo dolgov s strani nekoga, ki je plačila sposoben, je krivica. (Imam Buhari)' Prosimo, da obveznosti svoje kreditne kartice poravnate v najkrajšem možnem času. Pokličite [telefonsko številko za pomoč strankam].«¹⁰

Rezultat intervencije je bilo za 20 % večje število strank, ki so poravnale svoje minimalne obveznosti. To apeliranje na moralni čut se je izkazalo za celo učinkovitejše od finančnih spodbud; zanimivo pa je, da tudi potem, ko so iz citata v SMS-sporočilu odstranili verske nanosnike, se učinkovitost apela na moralo ni spremenila: »nereligiozna moral-

⁷ Prav tam, 5.

⁸ Field in sod., »Friendship at Work«.

⁹ Leonardo Bursztyn, Stefano Fiorin, Daniel Gottlieb in Martin Kanz, »Moral Incentives: Experimental Evidence from Repayments of an Islamic Credit Card«, Policy Research Working Paper št. 7420 (2015), <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/2284>.

¹⁰ Prav tam, 2.

na izjava je bila enako močna kot taista izjava, kadar je bila prepoznana kot Prerokov citat, pripisan znanemu verskemu besedilu«. ¹¹

(3) Abhijit Banerjee je s sodelavci ¹² raziskoval dovzetnost za vplive pri volilnem vedenju v ruralni Indiji v luči močnega trenda glasovanja po etničnih oziroma kastnih delitvah. V 80. in 90. letih prejšnjega stoletja so se oblikovale kastne stranke, da bi spodbujale »kastno glasovanje«; številni volivci raje podprejo stranko, »za katero menijo, da zasta stopa njihovo kasto«. ¹³ Pri tem ne gre samo za vprašanje konsolidirane segregacije, temveč tudi politične integritete: »Reorganizacijo strankarskega sistema spremlja presenetljivo povečanje deleža storilcev kaznivega dejanja med izvoljenimi funkcionarji«. ¹⁴ Raziskovalci so izvedli randomizirano evalvacijo dveh kampanj za mobilizacijo volivcev v izvedbi nevladne organizacije. Kampanje kot obliko preučevane intervencije so načrtovali v sodelovanju s svojo lokalno partnersko nevladno organizacijo. »Ena kampanja je volivce prepričevala, naj ne volijo na podlagi etničnih delitev, druga pa, naj ne volijo podkupljivih kandidatov.« ¹⁵ Za glavne elemente v intervenciji so uporabili zborovanja, plakate in lutkovno predstavo. Medtem ko propaganda proti korupciji ni imela večjega vpliva na volilne rezultate, je bila kampanja proti glasovanju po kastni pripadnosti učinkovita: »Podatki kažejo, da je v kontrolnih vaseh 57,6 % volivcev glasovalo za najpriljubljenejšo stranko iz lastne kaste, medtem ko je v vaseh, ki so bile deležne intervencije, ta številka drastično upadla, za približno 10 %.« ¹⁶ Evalvacija je pokazala tehtne dokaze za to, da je na etnične preference moč vplivati; eksperiment je izpostavil tudi, da se zmanjšano etnično glasovanje odraža tudi v manjšem deležu glasov za politike, pravnomočno obsojene za kazniva dejanja.

¹¹ Prav tam, 4.

¹² Abhijit Banerjee, Donald Green, Jennifer Green in Rohini Pande, »Can Voters Be Primed to Choose Better Legislators? Experimental Evidence from Rural India«, prispevek v delu, 2009, dostopano 25. julija 2018, https://www.povertyactionlab.org/sites/default/files/publications/105_419_Can%20Voters%20obe%20Primed_Abhijit_Oct2009.pdf.

¹³ Prav tam, 5.

¹⁴ Prav tam, 7.

¹⁵ Prav tam, 2–3.

¹⁶ Prav tam, 3.

(4) Rema N. Hanna in Leigh L. Linden¹⁷ sta v Indiji preučevala Rosenthalov učinek (korelacijo med učiteljevimi pričakovanji in uspehom učencev). Eksperiment sta zasnovala takole: pridobila sta otroke, ki so bili pripravljeni tekmovati za zajetno nagrado (v vrednosti več kot polovice mesečnega prihodka njihovih staršev), in sicer tako, da so člani projektne skupine hodili od vrat do vrat in vabili družine, ki bi dovolile svojim otrokom sodelovati v testiranju, pri katerem bi denarna nagrada šla v roke otrokoma z največjim številom doseženih točk v vsaki od dveh starostnih skupin. Za eksperiment so pridobili tudi učitelje in mednje razdelili testne pole; na naslovno stran testnih pol, ki so jih morali učitelji oceniti, so naključno pripisali kandidatove značilnosti (starost, spol, kasto). V obdobju dveh tednov se je štirih testiranj udeležilo skupaj 69 otrok. Vsak sodelujoči učitelj je moral oceniti komplet testov (material za ocenjevanje je bil naključno razdeljen v različno sestavljene komplete po 25 testov); vsak test je ocenilo povprečno 43 učiteljev. Celotna raziskava je odkrila »dokaze o diskriminiranju otrok iz nižjih kast,« čeprav je bila razlika majhna, okrog 1,5 odstotne točke testa.¹⁸ Ti diskriminatorni vzorci, trdijo avtorji študije, se zdijo majhni, vendar govorijo o diskriminacijskih praksah na drugih področjih kot odrazu sistemske in strukturne diskriminacije.

(5) Yusuf Negggers¹⁹ je izvedel raziskavo, v kateri je sodelovalo preko 4000 volivcev in več kot 900 članov volilnih odborov in v kateri je ocenjeval učinke etnične raznolikosti med člani volilnih odborov na parlamentarnih volitvah v Indiji leta 2014 v dveh okrajih zvezne države Bihar; člane je v posamezne volilne odbore naključno imenovala država. V raziskavi sta bila s posebej velikim zanimanjem obravnavana položaja muslimanov in Jadavov, frakcije ene izmed nižjih hindujskih kast. Navzočnost predstavnikov manjšinskih verskih ali kastnih skupin v volilnem odboru je vplivala na volilno vedenje, kar se je izrazilo v

¹⁷ Rema N. Hanna in Leigh L. Linden, »Discrimination in Grading«, *American Economic Journal: Economic Policy* 4, št. 4 (2012): 146–168.

¹⁸ Prav tam, 148.

¹⁹ Gl. Yusuf Negggers, »Enfranchising Your Own? Experimental Evidence on Polling Officer Identity and Electoral Outcomes in India«, prispevek v delu, 2015, posodobljeno 15. junij 2017, https://scholar.harvard.edu/files/ynegggers/files/enfranchising_own.pdf; Yusuf Negggers, »Essays in Economic Development and Political Economy«, PhD diss., (Harvard: Harvard University, Graduate School of Arts & Sciences, 2016).

spremenjeni razliki v deležih glasov, in sicer v povprečju za 2,3 odstotne točke v prid politične stranke, ki jo volivci tradicionalno povezujejo z omenjenima skupinama. Neggers je dokazal favoriziranje pripadnikov lastne skupine; »člani volilnih odborov so na dan volitev opazno versko/kastno pristranski in poskušajo vplivati na vedenje potencialnih volivcev«. ²⁰ Na podlagi rezultatov svoje raziskave Neggers podpira kastno raznolikost v volilnih odborih in hkrati zmanjšanje pooblastil njenih članov. Slednje je tudi pomembno, saj je raziskava pokazala, da obstaja »za 10 odstotnih točk (...) večja verjetnost, da bodo člani volilnega odbora posameznika ocenili kot volilno sposobnega, če ta pripada isti verski/kastni skupini kot oni.« ²¹ Člani odborov izbirajo med različnimi možnostmi vedenja in lahko uveljavljanje volilne pravice otežijo ali olajšajo, saj je obseg njihovih diskrecijskih pravic precejšen. ²² Rezultati raziskave na splošno »kažejo na to, da so institucije, kjer je potreba po odločanju uradnikov ali drugih državnih uslužbencev po prostem predarku večja, lahko bolj dovzetne za negativne vplive preferenc in pristranskosti teh posameznikov na kakovost izvajanja javnih storitev.« ²³

(6) Esther Duflo, Pascaline Dupas in Michael Kremer ²⁴ so preučevali vpliv štipendij za (štiriletno) srednješolsko izobraževanje (ki so pokrivalo stroške šolnine in drugih prispevkov), z žrebom razdeljenih med 682 od 2064 ganskih dijakov (starih povprečno 17 let) s 177 šol iz petih podeželskih regij južne Gane, ki so bili sprejeti na določeno šolo, vendar se zaradi pomanjkanja sredstev vanjo niso mogli vpisati. Izhodiščno raziskavo so izvedli leta 2008, prvo osebno anketiranje spomladi leta 2013, dve naknadni telefonski anketi pa še spomladi leta 2015 in 2016. Povprečna starost spomladi leta 2016 je bila 25 let. V celotnem vzorcu je bila pri dobitnikih štipendij za 26 odstotnih točk (55 %) višja verjetnost, da bodo srednješolsko šolanje uspešno zaključili, pridobili so za 1,26 let več srednješolske izobrazbe, dosegli boljše rezultate pri

²⁰ Neggers, »Enfranchising Your Own?«, 4.

²¹ Prav tam, 5.

²² Prav tam, 13.

²³ Prav tam, 35.

²⁴ Esther Duflo, Pascaline Dupas in Michael Kremer M., »The Impact of Free Secondary Education: Experimental Evidence from Ghana«, prispevek v delu, objavljeno 13. aprila 2017, https://web.stanford.edu/~pdupas/DDK_GhanaScholarships.pdf.

preverjanju bralnega razumevanja in znanja iz matematike ter izbrali bolj zdrav življenjski slog. Med prejemniki štipendije je bil za 3,0 odstotne točke večji vpis v programe terciarnega izobraževanja. Dodelitev štipendije ni imela pomembnejšega vpliva na obnašanje moških znotraj partnerskega odnosa, pri ženskah pa je spodbudila kasnejše odločanje za zakonsko zvezo in zmanjšala število neželenih nosečnosti. Število novorojenih otrok med ženskami, ki so prejemale štipendijo, je bilo občutno nižje. Domnevati je, da je spremenjeni status žensk vplival tudi na verske prakse.

(7) Sharon Barnhardt²⁵ je v svoji študiji predstavila ugotovitve poskusa o vplivu raznolikosti soseske na medverske odnose. V večjem indijskem mestu so hindujcem in muslimanom naključno dodelili stanovanja v javnem stanovanjskem kompleksu, kar je ustvarilo pogoje za naravni eksperiment, ki ga je raziskava lahko izkoristila. Preseljene osebe so bile žrtve požarov, ki so izgubile svoja zatočišča v hudem požaru, ki je prizadel enega od slumov v južnem predelu mesta Hiderabad v zvezni državi Andra Pradeš. Anketa, v katero je bilo vključenih 1363 gospodinjstev, je zbirala podatke o njihovem odnosu do pripadnikov drugih verstev. Raziskava je pokazala, da večja prostorska bližina in interakcija vplivata na odnos: višja raven interakcije z muslimani je izboljšala eksplicitna stališča hindujcev o muslimanih. Opaziti je bilo tudi znatno zmanjšanje implicitne pristranosti med hindujskimi otroki (preverjeno s testom implicitnih asociacij); pri muslimanih (manjšini) ni bilo opaziti večjih učinkov, vendar je treba poudariti, da imajo v tem okolju »hindujci slabše mnenje o muslimanih kot muslimani o hindujcih. S spremenjenim odnosom hindujcev, ki izhaja iz medsebojnih stikov, se stališče hindujcev približa stališču muslimanov.«²⁶ To je lahko tudi posledica večinskega statusa hindujcev: »Moji rezultati kažejo na to, da hindujci spoznavajo muslimane skozi sobivanje, muslimani pa s tem ne pridobijo novih informacij in njihova stališča ostajajo povečini

²⁵ Sharon Barnhardt, Erica Field in Rohini Pande, »Moving to Opportunity or Isolation? Network Effects of a Randomized Housing Lottery in Urban India«, *American Economic Journal: Applied Economic* 9, št. 1 (2016): 1–32, <https://doi.org/10.1257/app.20150397>.

²⁶ Sharon Barnhardt, »Near and Dear? Evaluating the Impact of Neighbor Diversity on Inter-Religious Attitudes«, prispevek v delu, 2010, dostopano 25. julija 2018, http://research.economics.unsw.edu.au/gbose/DevWorkshop/papers/Barnhardt_near_and_dear_paper.pdf.

nespremenjena. Nobeno presenečenje ne bi bila ugotovitev, da muslimani izvedo več o hindujcih iz vsakodnevnih dejavnosti in iz medijev, saj hindujci v Indiji predstavljajo veliko večino prebivalstva.«²⁷ Barnhardtina študija se naslanja tudi na raziskavo o trenjih med hindujci in muslimani, v kateri je avtor Ashutosh Varshney prišel do podobnih zaključkov.²⁸

(8) Gharad Bryan, James Choi in Dean Karlan²⁹ merijo učinke verskih programov za zagotovitev vira eksistence in zdravje v projektu, ki se izvaja v 320 skupnostih na Filipinih (s skupno 8000 udeleženci z otokov Mindanao in Negros); na podlagi analize značajskih lastnosti, socialnega kapitala, ekonomske samozadostnosti, zdravja, osebnega zadovoljstva, družbenih stališč ter verskih prepričanj in angažiranja raziskovalci preučujejo vprašanje, ali lahko religijske prakse in prepričanja izboljšajo življenje revnega prebivalstva. Njihova prizadevanja so usmerjena v pridobivanje prve natančne ocene, ki bi omogočila preučevanje vprašanja, ali privzgoja verskih vrednot vpliva na življenje ljudi, ki živijo v skrajni revščini. Raziskava obravnava 16-tedenski program Transform, ki ga izvaja verska organizacija International Care Ministries. Rezultati trenutno še niso na voljo. To seveda še ni zanesljiva raziskava, vendar sem jo vključil zaradi povezave z obravnavano tematiko.

(9) Dean Karlan in sodelavci³⁰ so preučevali religijske norme pri povpraševanju po posojilih, izhajajoč iz predpostavke, da sta družbena norma in religija pomembni spremenljivki pri raziskovanju kreditnih trgov. Religija lahko vpliva na posredne stroške najemanja posojil, lahko pa tudi prinaša posredne koristi. Diskurz o finančni vključenosti mora upoštevati verske vidike: »po preverjanju bruto domačega proizvoda na prebivalca opazamo, da so v večinsko muslimanskih deželah, ki pred-

²⁷ Prav tam, 30.

²⁸ Prim. Ashutosh Varshney, »Ethnic conflict and civic life: Hindus and Muslims in India«, *The Journal of Asian Studies* 62, št. 3 (2003): 991–993.

²⁹ Gharad T. Bryan, James J. Choi in Dean Karlan, »Randomizing Religion: The Impact of Protestant Evangelism on Economic Outcomes«, *The National Bureau of Economic Research*, delovni prispevek št. 24278 (februar 2018).

³⁰ Dean Karlan, Adam Osman in Nour Shammout, »To Borrow or Not to Borrow: Religious Norms and the Elasticity of Demand for Credit«, prispevek v delu, 2017, https://www.povertyactionlab.org/sites/default/files/publications/4267_To-Borrow-or-Not-to-Borrow_Osman-et.al_Feb%202017pdf.pdf.

stavljajo več kot 1,4 milijarde ljudi, stopnje finančne vključenosti, kot je delež prebivalstva, ki je najel posojilo pri banki, za 24 odstotkov nižje kot v nemuslimanskih državah.«³¹ V sklopu raziskave je bil v Jordaniji izveden randomiziran eksperiment v sodelovanju z mikrofinančno institucijo, ki je na tržišče uvrstila novo obliko posojila (ki je upoštevalo islamsko prepoved zaračunavanja obresti pri posojilih ter slednje nadomestilo z bančno provizijo). Raziskava je pokazala, da »za posojilo zaprosi 18,4 % posameznikov, ki jim je ponujeno običajno posojilo, in 22,0 % posameznikov, ki jim je ponujen po islamu dopusten (s šeriatom skladen) izdelek.«³² Pri potrošnikih, ki jim je ponujeno s šeriatom skladno posojilo (tj. posojilo z drugačno, brezobrestno pogodbeno strukturo), se delež prosilcev za posojilo poveča z 18 na 22 odstotkov. Nobenih dokazov ni, da bi organ, ki je potrjeval versko sprejemljivost posojila, štel za pomemben dejavnik (pravzaprav so dodatne podrobnosti o tovrstnem verskem uradu, čeravno statistično zanemarljivo, v resnici zmanjšale delež prosilcev za posojilo). Eden od zanimivih rezultatov raziskave zadeva občutljivost za ceno posojila med verniki:

Ugotavljamo, da se z višanjem cene s šeriatom skladnega posojila povpraševanje po tem izdelku zmanjša, kar je v skladu z osnovami ekonomske teorije. Vendar pa opazamo, da so verni posamezniki za polovico manj občutljivi za ceno posojila: njihovo povpraševanje po izdelku, skladnem s šeriatom, upada počasneje, kot se viša njegova cena.³³

Zaznati je bilo še, da stranke, ki so bile obveščene o potrjeni verski sprejemljivosti posojila, zaprosijo za nekoliko višji znesek.

(10) Shawn Cole in sodelavci³⁴ so preučevali ovire pri upravljanju s tveganji za gospodinjstvo, kot je zavarovanje proti padavinam v Indiji. Na obravnavanih področjih so padavine poglobitveni dejavnik, ki vpliva na variabilnost dohodka; čeprav se raziskava ni izrecno navezovala na vero, so njeni izsledki relevantni za preučevanje povezave med vero in revščino, saj se je pri evalvaciji majhne uporabe finančnih produktov

³¹ Prav tam, 2.

³² Prav tam, 3.

³³ Prav tam, 4.

³⁴ Shawn Cole, Xavier Giné, Jeremy Tobacman, Robert Townsend, Petia Topalova in James Vickery, »Barriers to Household Risk Management: Evidence from India«, *American Economic Journal, Applied Economics* 5, št. 1 (2013): 104–135.

za zaščito gospodinjstva pred tveganji kot najpomembnejši dejavnik izkazalo: zaupanje. »Gospodinjstva ne zaupajo povsem v zavarovalni produkt ali pa ga ne razumejo v celoti.«³⁵ Zaupanje je v okoljih z omejeno bralno in računsko pismenostjo pomemben dejavnik. Raziskovalci so izvajali terenske eksperimente v 50 vaseh z intervencijo in 50 vaseh kontrolne skupine v zveznih državah Andra Pradeš in Gudžarat. Zgolj nizke cene zavarovanja proti padavinam »najverjetneje ne bodo dovolj, da bi sprožile množično sklepanje zavarovanj«;³⁶ poleg zaupanja največje ovire za pridobitev zavarovalnega kritja predstavljajo težave, kot sta omejena likvidnost in pomanjkljiva finančna pismenost. Raziskovalni projekt je eksperimentiral z obiski svetovalcev za zavarovanja na 660 domovih, pri čemer je nekaj svetovalcev odobrila lokalna finančna ustanova. V drugem eksperimentu so raziskovalci uporabili prenosne video predvajalnike in po gospodinjstvih z njimi predvajali sporočilo. Delili so tudi letake in v tem primeru je bila vera nedvoumno opredeljena kot eden od elementov skupinske identitete: »Fotografija na letaku je prikazovala kmeta pred hindujskim templjem, (...) mošejo (...) ali nevtralnno zgradbo.«³⁷ »Ugotavljamo, da imajo med vsemi gospodinjstvi, ki so prejela letak s poudarkom na skupini, tista gospodinjstva, ki se opredeljujejo kot muslimanska, bistveno nižji delež sklepanja novih zavarovanj, kadar letak vključuje hindujske simbole (za 32,8 oziroma 34,2 odstotnih točk v primerjavi z nevtralnim letakom). Somerno je pri hindujskih gospodinjstvih odločitev za sklenitev zavarovanja statistično pomembno manj, kadar letak vključuje muslimanske simbole (za 10,1 oziroma 9,6 odstotnih točk)«.³⁸ Zaključimo lahko, da »ti rezultati do neke mere potrjujejo, da poudarjanje skupnostnega značaja zavarovanja spodbuja povpraševanje po zavarovalnih produktih, razen kadar ti simboli poudarjajo člane skupine, ki je nasprotna od tiste, v katero sodi gospodinjstvo.«³⁹ V pojasnilih, zakaj se niso odločili za sklenitev zavarovanja, gospodinjstva navajajo pomanjkanje sredstev, pa tudi nezau-

³⁵ Prav tam, 105.

³⁶ Prav tam, 106.

³⁷ Prav tam, 117.

³⁸ Prav tam, 122.

³⁹ Prav tam, 122 isl.; prim. tudi prav tam, 125.

panje v produkt (in v dejansko zavezanost izplačevanju zavarovalnin).⁴⁰ Očitno je, da znižati cene ni dovolj; obstajati mora tudi ustrezna raven zaupanja v zavarovalni produkt in njegove upravljavce. Produkt mora najprej zabeležiti določene rezultate in koristno je, če ga lokalne oblasti podprejo.

(11) Jobiba Chinkhumba in sodelavci⁴¹ so v Malaviju raziskovali povpraševanje moških po obrezovanju iz medicinskih razlogov. Izhajali so iz predpostavke, da je obrezovanje zaželeno, in se pri tem opirali na izsledke, ki kažejo, da cirkumcizija moških iz zdravstvenih razlogov zmanjša verjetnost okužbe z virusom HIV oziroma z AIDS-om tudi do 60 %.⁴² Raziskava je bila zasnovana premočrtno: »Izhodiščno anketo smo izvedli na reprezentativnem vzorcu približno 1600 neobrezanih odraslih moških v ciljnem območju klinike. Po opravljeni anketi je vsak anketiranec prejel kupon za subvencionirano obrezovanje na lokalni partnerski kliniki, pri čemer je bila višina subvencije dodeljena naključno. Poleg tega je približno polovica anketirancev prejela še podrobne informacije o obrezovanju moških in prenašanju virusa HIV. Zbrali smo podatke s klinike in leto kasneje organizirali nadaljnje pogovore, v katerih smo pridobili informacije, ali so se moški v vmesnem času obrezali.«⁴³ Raziskovalci so eksperimentirali s subvencijo in dajanjem dodatnih informacij – oboje pa je vplivalo na delež obrezanih moških. Intervencije niso imele nobenega učinka na verske ali kulturne norme glede cirkumcizije; drugače povedano, brezplačne storitve niso dovolj. Religija igra pri tem pomembno vlogo, »delež obrezanih moških je (...) v tesni korelaciji z vero.«⁴⁴ Kot najpomembnejša razloga za nepripravljenost za obrezanje sta bili navedeni kultura in religija,⁴⁵ pa tudi »strah pred bolečino«. »Na najpogostejše zadržke moških pred obrezovanjem – strah pred bolečino ter kulturne in verske norme – strošek ali infor-

⁴⁰ Prav tam, 130.

⁴¹ Jobiba Chinkhumba, Susan Godlonton in Rebecca Thornton, »The Demand for Medical Male Circumcision«, *American Economic Journal: Applied Economics* 6, št. 2 (2014): 152–177.

⁴² Gl. World Health Organization, »Voluntary medical male circumcision for HIV prevention«, posodobljeno julija 2012, http://www.who.int/hiv/topics/malecircumcision/fact_sheet/en/.

⁴³ Prav tam, 153.

⁴⁴ Prav tam, 155.

⁴⁵ Prav tam, 161, 170.

macije nimajo vpliva.«⁴⁶ Gre za nekaj, kar so raziskovalci poimenovali »cena«, psihološka cena ali cena močnih kulturnih ali verskih norm.⁴⁷

(12) Grozdena randomizirana raziskava (angl. *cluster randomized trial*) v severozahodni Tanzaniji je primerjala vasi v kontekstu kampanje ozaveščanja o prostovoljnem obrezovanju moških, ki jo je pripravilo tanzanijsko Ministrstvo za zdravje.⁴⁸ Osem vasi z intervencijo je gostilo kampanjo, njihovi krščanski cerkveni voditelji pa so bili deležni še dodatnega izobraževanja o kulturnih, verskih in bioloških vidikih cirkumcizije; osem kontrolnih vasi je zgolj gostilo kampanjo. Izobraževalno intervencijo je predstavljal enodnevni seminar, ki sta ga skupaj vodila pastor in klinik. Primarni izid raziskave je bil delež moških posameznikov, ki so se odločili za obrezovanje v času izvajanja kampanje. Rezultati so pokazali očitno razliko med vasmis z intervencijo in kontrolnimi vasmis: v vaseh, kjer so izvajali intervencijo, se je za obrezovanje odločilo več kot 50 % moških, v kontrolnih vaseh pa manj kot 30 %. Sklep raziskave: v tem okolju je imelo izobraževanje verskih voditeljev občuten vpliv na odločitev moških za cirkumcizijo. Rezultate raziskave, izhodišče katere so resda podatki iz popisa prebivalstva, lahko jemljemo kot zanesljive;⁴⁹ »verski voditelji iz vasi z intervencijo so se po izobraževalnih seminarjih počutili opolnomočene za poučevanje svojih cerkvenih skupnosti o obrezovanju moških.«⁵⁰

Vera in revščina: politika in kultura

Po rekonstruiranju dvanajstih empiričnih raziskav bi rad v luči le-teh podal še nekaj splošnejših ugotovitev:

⁴⁶ Prav tam, 172.

⁴⁷ Prav tam, 173.

⁴⁸ Jennifer A. Downs, Agrey H. Mwakisole, Alphonse B. Chandika, Shibide Lugoba, Rehema Kassim, Evarist Laizer, Kinanga A. Magambo, Myung Hee Lee, Samuel E. Kalluvya, David J. Downs in Daniel W. Fitzgerald, »Educating religious leaders to promote uptake of male circumcision in Tanzania: a cluster randomised trial«, *The Lancet* 389, št. 10074 (2017): 1124–1132.

⁴⁹ Nelson K. Sewankambo in David K. Mafigiri, »Educating religious leaders to create demand for medical male circumcision«, *The Lancet* 389 (2017): 1080–1082.

⁵⁰ Prav tam, 1080.

Religije in drugih elementov človeškega življenja, kot so politika, kultura in etika, ni vedno moč ločevati. Pravzaprav je morda del bistva živete vere prav v tem, da postane nepogrešljiv element etike, kulture in politike. Temu bi lahko rekli »učinek zabrisanih meja«. Meje med verskimi in drugimi vidiki javnega življenja se lahko zabrišejo, kakor kažejo raziskave, ki se nanašajo na kastne sisteme (študije 1, 3, 4 in 5). Zaradi tega učinka odgovor na vprašanje, kje se etika konča in začne religija (gl. študijo 2), ni jasen. V določenih kontekstih se tudi ne zdi mogoče (ali zaželeno) imeti »politiko brez vere« ali »versko nevtralno kulturo« (gl. študijo 6). Z ozirom na obravnavane raziskave *je vloga religije v kontekstu politik za odpravo revščine mogoče rekonstruirati kot vir normativnosti in vir motivacije (upravičenost)*.

Jaco Beyers je rekonstruiral tri osnovne naloge vere v odnosu do revščine: vera lahko preusmeri diskurz o revščini, da se namesto na materialne stvari osredotoči na duhovno uboštvo; religija lahko vpliva na moralnost, med drugim s spodbujanjem pripravljenosti za izkazovanje radodarnosti; vera lahko podpira sodelovanje v prizadevanjih za zmanjševanje revščine.⁵¹ Te naloge lahko razumemo kot specifikacije dveh poglobitvenih nalog, ki sta zagotavljanje »norm/meril« in »spodbud« ob dodatni »interpretativni« nalogi (s čimer se nanašamo na vpliv vere na dojetje revščine). Interpretativna naloga bi po mojem mnenju morala biti podrejena normativni nalogi, saj ljudem narekuje, kako si je treba revščino razlagati. Religije tako v zvezi z revščino zagotavljajo normativne smernice in motivacijo. S tem dvojnimi prispevkom oblikujejo človekovo delovanje v njegovem normativnem in motivacijskem ustroju. Študije prikazujejo tako normativno relevantno religije (gl. študije 1, 2, 5 in 9) kot tudi motivacijski učinek verskih dejavnikov (študije 3, 8, 10, 11 in 12). Normativna dimenzija izpostavlja abstraktno avtoriteto religij kot sistemov in hkrati osebno avtoriteto verskih voditeljev; ta dimenzija lahko doseže točko ultimativne utemeljitve, kadar se sklicuje na božjo voljo, božje zapovedi ali božji red. Pri motivacijskem vidiku religij ločimo med vertikalno dimenzijo (eshatološkimi horizonti, kot so nebesa ali raj in izognitev peklu) in horizontalno dimenzijo (priča-

⁵¹ Jaco Beyers, »The effect of religion on poverty«, *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 70, št. 1 (2014): članek #2614, 8 str., <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2614>.

kovanji verskih skupin, ki zagotavljajo identiteto). Oba motivacijska elementa skupaj tvorita moč religij, ki lahko človeka spodbudijo v določeno smer delovanja. Religije igrajo svojo vlogo v politikah za boj proti revščini v smislu normativnosti in motivacije. Tako je vsaj razumeti obravnavane študije.

To dvojno vlogo religij lahko natančno umestimo v določene kontekste – raziskave so preučevale tri glavna področja: poslovnost in finance (1, 2, 9 in 10), politiko in kulturo (3, 5 in 7) ter izobraževanje in zdravje (4, 6, 8, 11 in 12). Ta ugotovitev nakazuje vlogo religije pri ustvarjanju, stabilizaciji in zmanjševanju revščine. Nobenega dvoma ni, da vera preprečuje nekatere oblike vedenja (gl. študijo 1), enako lahko spodbudi določene načine delovanja. Vendar ni moč zanikati, da je vera pomemben dejavnik v diskurzih o revščini, še zlasti če upoštevamo dejstvo, da so mnogi revni ljudje člani verskih skupin. Ni treba poudarjati, da verska stališča lahko (močno) vplivajo na človekove poglede na revščino. Raziskava, izvedena v Italiji na vzorcu 1000 oseb, je, denimo, pokazala na težnjo med zelo vernimi katoliki, da zavzamejo do revščine precej fatalističen odnos.⁵² Znano teorijo Maxa Webera o povezavi med ustvarjanjem bogastva in versko pripadnostjo si lahko razlagamo tudi kot verske korenine sodobnih politik za odpravo revščine, če primerjamo katoliško, luteransko in kalvinistično tradicijo.⁵³ Anthony Heath in Yaojun Li sta v raziskavi za britansko fundacijo Joseph Rowntree pokazala, da je v Združenem kraljestvu pripadnost določenim verskim skupinam v korelaciji z verjetnostjo revščine – ta je najnižja pri pripadnikih židovske vere, najvišja pa pri muslimanskih, sikhovskih in hindujskih skupnostih.⁵⁴ Pojav je moč povezati ne samo z dejavniki, ki so lastni določeni verski tradiciji, temveč tudi z zgodovinsko pogojenimi dejavniki (npr. migracijskimi vzorci) in diskriminacijskimi praksami.

⁵² Maurizio Norcia in Antonella Rissotto, »How Religious Faith Affects Beliefs on Poverty: A Study in Italy«, *International Journal of Social Science and Humanity* 3, št. 2 (2013): 180–185.

⁵³ Sigrun Kahl, »The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared«, *Archives of European Sociology* 96, št. 1 (2005): 91–126.

⁵⁴ A. Heath in Y. Li, »Review of the relationship between religion and poverty – an analysis for the Joseph Rowntree Foundation«, prispevek v delu (Oxford: Centre for Social Investigation, Nuffield College, 2015).

Jonathan H. Gruber⁵⁵ ponuja teorijo, da je aktivno članstvo v cerkveni skupnosti mogoče povezati s pozitivnimi ekonomskimi rezultati zaradi socialnega kapitala, zavarovalnih učinkov, čustvene podpore in splošnih učinkov blaginje, ki temeljijo na verskih prepričanjih in socialnih izkušnjah. Nobenega dvoma ni, da religije kot kulturne entitete, ki oblikujejo prepričanja, vplivajo na dojemanje in stališča, ta pa naprej vplivajo na vedenje in načela. Zato Katherine Marshall zagovarja pomembnost religij v razvojnih diskurzih in razvojnih praksah.⁵⁶ Znanе povezave med določenimi vrstami religioznosti in nasilja lahko vodijo v začarani krog revščine, nerazvitosti in nasilja.⁵⁷ Religija v vsej svoji ambivalenci vpliva na razvoj, pozitivno ali negativno, in utegne igrati eno glavnih vlog v prizadevanjih za razvoj.⁵⁸

Obravnavane raziskave in študije so nam omogočile določitev treh posebnih področij z dokazljivim vplivom religije na pojav revščine; na podlagi tega lahko oblikujemo tri trditve:

(i) *Religije so pomembne za diskurz o revščini in za politike za odpravo revščine, saj vplivajo na poslovno delovanje.*

Religije opredeljuje paleta značilnosti, med njimi soteriološka, etična, institucionalna in ritualna dimenzija; vse te dimenzije prispevajo k normativni moči religij. Ta pravila usmerjajo ne samo sfere »svetega«, temveč tudi vidike vsakdanjega življenja, saj religije v samih sebi vidijo več kot zgolj »dodaten segment človeškega obstoja,« trdijo, da so temeljne. Zato se normativni učinek vere na človekovo življenje lahko izrazi skozi omejitve mobilnosti in radija medosebnih interakcij (tj. odločitve, s kom lahko neka oseba komunicira ali sodeluje, na kakšen način, kdaj in kje). Religije vplivajo na podjetniške aktivnosti in lahko delujejo kot

⁵⁵ Jonathan H. Gruber, »Religious Market Structure, Religious Participation, and Outcomes: Is Religion Good for You?«, *The B. E. Journal of Economic Analysis & Policy* 5, št. 1 (2005), doi: <https://doi.org/10.1515/1538-0637.1454>.

⁵⁶ Katherine Marshall, »Development and Religion: A Different Lens on Development Debates«, *Peabody Journal of Education* 76, št. 3–4 (2001): 339–375; Katherine Marshall, »Religious Faith and Development: Explorations and Experience«, The World Bank, 2005, http://www.global.ucsb.edu/orfaleacenter/luce/luce08/documents/Marshall_OsloNGObk-June1.pdf.

⁵⁷ Ani Casimir, C. T. Nwaoga in Chrysanthus Ogbozor, »Religion, Violence, Poverty and Underdevelopment in West Africa: Issues and Challenges of Boko Haram Phenomenon in Nigeria«, *Open Journal of Philosophy* 4, št. 1 (2014): 59–67.

⁵⁸ Ruerd Ruben, »Can Religion Contribute to Development? The Road from 'Truth' to 'Trust'«, *Exchange* 40, št. 3 (2011): 225–234.

orodje za formuliranje poslovnih dejavnosti kot verskih dejanj.⁵⁹ Religije lahko zagotovijo duhovne vire, ki v poslovnem življenju služijo kot motivacijski ali spodbujajoči dejavniki; raziskava o podjetništvu muslimank v Maleziji, denimo, je razkrila vpliv duhovnosti na motivacijo, družbeno odgovornost, dajanje prednosti potrebam družine in procese odločanja.⁶⁰ Še več, religije strukturirajo družbeni svet človeka in vplivajo na socialna razmerja; učinki delitve »mi–oni« na podlagi religije lahko preko »notranjih zaveznikov«, tj. akterjev, ki pripadajo isti verski skupini, pripeljejo do večje učinkovitosti intervencij, usmerjenih v družbene omejitve. Kastni sistem je bil prepoznan kot poseben izziv za podjetništvu naklonjene religije, še zlasti zato, ker pripadniki nižjih kast izkazujejo manjšo težnjo po tem, da bi postali podjetniki.⁶¹ Vere oblikujejo prepričanja o blaginji in revščini ter o materialnem svetu nasploh; ti sistemi prepričanj oziroma teologije pa vplivajo na vidike podjetništva in sprejemanja finančnih odločitev. Skratka, religije s svojo normativno in motivacijsko močjo oblikujejo poslovna življenja svojih pripadnikov. Kljub vsemu pa je treba na področjih religioznosti in duhovnosti na eni strani ter poslovnih dejavnosti in podjetništva na drugi opraviti še veliko raziskav.⁶²

(ii) Religije so pomembne za diskurz o revščini in za politike za odpravo revščine, saj pomagajo pri oblikovanju politik, še posebno če so postale »kultura« in se na ta način povezale z družbenim življenjem, vsakdanjimi izkušnjami ter »skritimi razsežnostmi« in »nemimi jeziki« socialnih interakcij.

Religije ponujajo močno identiteto, zlasti v okoljih, kjer je družbeno razslojevanje na podlagi vere postalo del prevladujoče kulture. Kot smo lahko videli v obravnavanih raziskavah, sta izobrazba in informiranost

⁵⁹ Jenna M. Griebel, Jerry Z. Park in Mitchell J. Neubert, »Faith and Work: An Exploratory Study of Religious Entrepreneurs«, *Religions* 5, št. 3 (2014): 780–800.

⁶⁰ Fadila Grines, Djafri Fares in Achour Meguellati, »Islamic spirituality and entrepreneurship: A case study of women entrepreneurs in Malaysia«, *The Journal of Happiness & Well-Being* 3, št. 1 (2015): 41–56.

⁶¹ David B. Audretsch, Werner Bönte in Jagannadha Pawan Tamvada, »Religion and Entrepreneurship«, *Jena Economic Research Papers* 75 (2007): 2–28.

⁶² Prim. Angela M. Balog, LaKami T. Baker in Alan G. Walker, »Religiosity and spirituality in entrepreneurship: a review and research agenda«, *Journal of Management, Spirituality & Religion* 11, št. 2 (2013): 1–28.

lahko sredstvo za spopadanje z nekaterimi od teh meja. Religije ustvarjajo trdovratna prepričanja, ki nastanejo kot posledica vpliva vere na dožemanje, ta prepričanja pa nadalje vplivajo na vedenje. Religije pogosto postrežejo z interpretacijo sveta, ki človeka rekonstruira kot prebivalca dveh svetov, imanentnega in transcendentnega, in tako ponudi metaforično razlago družbe in politike. John Milbank je mnenja, da so socialne teorije, kakor se uporabljajo v politiki, skrite teologije.⁶³ Normativnost religije vernike usmerja k politično pomembnim položajem, njen motivacijski vidik pa lahko postane osnova za politični aktivizem.

Eden od pomembnih elementov kultur je usklajevanje med »umestnim« (»*in-place*«) in »neumestnim« (»*out-of-place*«). To razlikovanje poraja normativne trditve o tem, kaj bi bilo treba storiti in kaj se ne bi smelo dogajati v določenih okoliščinah. Religije rišejo normativno pokrajino in meje med sprejemljivim in nesprejemljivim, saj lahko upravičijo in zaostrijo moralne pretenzije in imperative; upravljajo tudi z moralnimi pričakovanji in vplivajo na pojmovanje »spodobnosti«. Raziskave o upoštevanju davčnih predpisov, denimo, so pokazale, da verniki težijo k doslednejšemu upoštevanju davčnih predpisov kot neverniki.⁶⁴ Meje med etiko in religijo pa so včasih zabrisane, bodisi v smislu, da se etika božje zapovedi predstavlja kot univerzalna etika, bodisi v smislu, da se verski nauki zvedejo na moralna sporočila. Utemeljeni moralni prizivi, ki se nanašajo na kulturno umestne moralne sisteme, vplivajo na človekov proces odločanja in osebno delovanje.

Religije imajo kulturološki pomen, saj zaznamujejo prostor in čas; v konkretnem primeru vplivajo na stanovanjsko problematiko v smislu družbene pomembnosti. Raziskava št. 7 je preučevala učinke doživljanja raznolikosti pri nastanitvi; »načrtno mešanje upravičencev do socialnih stanovanj bi lahko bil način za odpravljanje negativnih stereotipov o manjšinah.«⁶⁵ Barnhardt in sodelavki⁶⁶ so v enem od indijskih mest

⁶³ John Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1991).

⁶⁴ Prim. Serkan Benk, Tamer Budak, Bahadır Yüzbaşı in Nor Raihana Mohd Ali, »The Impact of Religiosity on Tax Compliance among Turkish Self-Employed Taxpayers«, *Religions* 7, št. 4 (2016): članek #37, 10 str., <https://doi.org/10.3390/rel7040037>; Benno Torgler, »The Importance of Faith: Tax Morale and Religiosity«, *Journal of Economic Behavior & Organization* 61, št. 1 (2006): 81–109.

⁶⁵ Barnhardt, »Near and Dear?«, 31.

⁶⁶ Barnhardt in sod., »Moving to Opportunity or Isolation?«, 31.

preučevale stanovanjski žreb, s katerim so prebivalcem revne četrti ponudili možnost selitve v boljše nastanitev na obrobju mesta. Štirinajst let pozneje so izžrebanci navajali izboljšane stanovanjske razmere, a nobenih sprememb glede premoženja/prihodkov/zavarovanja in celo slabše socialno stanje zaradi večje izoliranosti od družine in kastne mreže ter slabše dostopnosti mrež neformalne socialne zaščite. Raziskovalke so pokazale, da se ena tretjina upravičencev nikoli ni nastanila v boljša, subvencionirana stanovanja, ena tretjina pa jih je nazadnje zapustila. Socialne mreže, vključno s tistimi, ki se oblikujejo in vzdržujejo na temelju verske pripadnosti, so ključnega pomena za integracijo, socialno vključenost in kakovostno življenje. Strategija za zmanjševanje etničnih napetosti z alternativno prostorsko ureditvijo ima svoje meje v smislu dejavnikov onkraj religijske spremenljivke. To spet kaže na že omenjeni »učinek zabrisanih meja«, ki otežuje, če ne kar onemogoča, izoliranje religijske spremenljivke.

(iii) Religije so pomembne za diskurz o revščini in za politike za odpravo revščine, saj vplivajo na izobraževalne ideale, izobraževalne institucije in izobraževalne prakse, pa tudi na vedenje in življenjske sloge, ki imajo vpliv na zdravje, ter na z zdravjem povezana prepričanja in moralna pričakovanja.

Iz študij izhaja, da religije sourejajo »dostop« do izobraževanja in zdravja. Religije zaznamujejo izobraževalne institucije in prepričanja staršev o izobrazbi;⁶⁷ izrekajo se o »nevarnem znanju«, dostopu do različnih vrst znanja, resnice in razuma; to pomeni, da religije tudi vrednotijo pretenzije po resnici in trditve o kognitivnih procesih, ki presejajo izrekanje o izobraževalnih institucijah ali kurikulumih. Izobraževanje je prepoznano kot ključno za zmanjševanje revščine; religije oblikujejo agende o izobraževanju tudi tako, da vplivajo na dojemanje učiteljev; verski voditelji kot epistemske avtoritete pogosto prevzamejo vlogo učiteljev, s čimer vplivajo na pojmovanje učiteljskega poklica.

Diskurz, ki ga ni mogoče obravnavati ločeno od izobraževanja, je diskurz o zdravju. Tudi tu lahko prepoznamo pomembno vlogo verskih

⁶⁷ Za primer protestantskega fundamentalizma gl. Alfred Darnell in Darren E. Sherkat, »The Impact of Protestant Fundamentalism on Educational Attainment«, *American Sociological Review* 62, št. 2 (1997): 306–315.

voditelj. Ti lahko v praksah socialnih sprememb, usmerjenih v zmanjševanje tveganja za revščino, odigrajo eno vidnejših vlog. Na družbene in strukturne determinante vedenja članov neke verske skupnosti lahko pozitivno ali negativno vpliva(jo) njihov(i) verski voditelj(i). Toda pri odnosu med vero in zdravjem gre za več kot le za osebo na položaju voditelja: religije podajajo trditve o človeškem telesu, o bolečini in trpljenju ter boleznih; te »pato-teologije« vplivajo ne samo na prepričanja, temveč tudi na življenjski slog. Znana raziskava Davida Snowdona o nunah je opozorila na odnos med versko motiviranim življenjskim slogom in zdravjem.⁶⁸ Religije so pomembne za zdravje: Juliane P. B. Gonçalves in sodelavci⁶⁹ so zbrali 4751 prispevkov o religijskih in duhovnih intervencijah in 23 izmed njih tudi podrobneje preučili. Obstajajo jasni dokazi, da religijske in duhovne intervencije zmanjšujejo simptome, povezane z anksioznostjo. Intervencije so bile usmerjene na dve področji: (i) v duhovne intervencije v obliki moralnih vrednot, zaupanja v višje sile in premagovanja težav, meditacije ter avdio-vizualnih pripomočkov; (ii) v tradicionalne verske obrede in terapevtske modele. Kvantifikacija religijskih in duhovnih intervencij⁷⁰ ter pomanjkanje standardizacije sta sicer še problematična, vendar pa obstajajo jasni dokazi, da predstavljajo tovrstne intervencije pomembne zdravstvene resurse.

Ta tri področja – poslovanje in finance, politiko in kulturo, izobraževanje in zdravje – je moč prepoznati kot dokazane stične točke med religijo in revščino in področja, ki so zelo pomembne za odpravljanje revščine. Prav ta področja bi namreč lahko povezali s cilji trajnostnega razvoja (poslovanje in finance: cilja 8 in 12; politika in kultura: cilji 5, 9, 10 in 11; izobraževanje in zdravje: cilja 3 in 4). Religije bi lahko nastopale kot pomembne kandidatke za Cilj trajnostnega razvoja 17, tj. »partnerstvo za doseganje ciljev«. Ne gre zanikati, da so religije pomemben akter v prizadevanjih za odpravo revščine (cilja trajnostnega razvoja 1 in 2). Obstajajo tudi jasni dokazi, da religije vplivajo na stališča, prak-

⁶⁸ David A. Snowdon, »Healthy aging and dementia: findings from the Nun Study«, *Annals of Internal Medicine* 139, št. 5 (2003): 450–454.

⁶⁹ Juliane P. B. Gonçalves, Giancarlo Lucchetti, Paulo Menezes in Homero Vallada, »Religious and spiritual interventions in mental health care: a systematic review and meta-analysis of randomized controlled clinical trials«, *Psychological Medicine* 45, št. 14 (2015): 2937–2949.

⁷⁰ Prav tam, 2946.

se in institucije, ki so pomembne za stanje in perspektive prebivalstva, ki živi v revščini.⁷¹

Te ugotovitve bi seveda lahko imele posledice na upoštevanje verskih dejavnikov pri oblikovanju politik za zmanjševanje revščine in programov za razvoj v korist revnega prebivalstva. Religije niso samo »tihe, zasebne duhovnosti«, temveč vplivni institucionalni deležniki, ki oblikujejo politične okoliščine in kulturne okvire; delujejo kot posrednice oblasti, pravil in vrednot – in ti vidiki so ključni elementi v nematerialni infrastrukturi, ki vpliva na odločitve glede materialne infrastrukture in na njeno uporabo. Zdaj je tudi že postalo jasno, da religije ne bodo izginile – kljub napovedim njihovega zatona v razsvetljesko navdahnjenih »stopenjskih teorijah razvoja« iz 19. stoletja. Z ozirom na to, da religije ne bodo izginile, bi bilo nespametno, če jih ne bi upoštevali ali jih odpravili v navidezno neškodljivo sfero zasebnosti. Ustrezen javni diskurz o religijah je enako potreben kot ustrezen javni diskurz o odpravljanju revščine; in razumno bi bilo v obeh primerih vključiti glasove tistih, ki jih tematiki najbolj zadevata in se jima najbolj posvečajo. Participativno raziskovanje religij bi tako moralo biti sestavni del participativnega raziskovanja revščine.

Zaključek: revščina in duhovno bogastvo religij

Izsledki randomiziranih kontroliranih poskusov se morda ne zdijo posebej izjemni ali presenetljivi, kar je za tovrstne poskuse značilno. Vseeno pa izpostavljajo področja, kjer obstajajo jasni dokazi, da je religija pomemben dejavnik v socialnem življenju in okoliščinah, ki vplivajo na revščino. Religije ponujajo resurse in odpirajo vrata prizadevanjem za zmanjševanje revščine, a jih hkrati tudi ovirajo.

Z vidika raziskav, ki prinašajo dokaze, lahko religije označimo za posebej pomembne pri vprašanju odpravljanja revščine v smislu normativnosti in vira motivacije. Ta dvojni vpliv je zlasti prisoten na področjih poslovanja in financ, politike in kulture ter izobraževanja in zdravja.

⁷¹ Beyers, »The effect of religion on poverty«.

Vlogo religij lahko označimo kot pomembno, vendar ambivalentno. »Ambivalenca svetega«⁷² ne izginja. Zato dialog med religijami in študijami o revščini *per se* ne bo dovolj; zastaviti je treba dialog, ki bo vključeval kritičen premislek o religijah, tj. dialog, ki bo pritegnil religijske študije in teologijo. Za razumevanje prepletenosti vere in revščine bodo potrebne nadaljnje raziskave ter dodaten preudarek in premislek. Če parafraziramo Wittgensteinov »Predgovor« k njegovemu *Traktatu*: vrednost randomiziranih kontroliranih poskusov je v tem, da dokazi, ki jih zberemo in pridobimo, pokažejo, kako malo je bilo s tem storjenega.

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

1. The Abdul Jameel Poverty Action Lab. »J-PAL«. Dostopano 25. julija 2018. <https://www.povertyactionlab.org>.
2. Akobeng, A. K. »Understanding Randomized Controlled Trials«. *Archives of Disease in Childhood* 90, št. 8 (2005): 840–844.
3. Appleby, R. Scott. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, Boulder, New York in Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.
4. Audretsch, David B., Werner Bönnte in Jagannadha Pawan Tamvada. »Religion and Entrepreneurship«. *Jena Economic Research Papers* 75 (2007): 2–28.
5. Balog, Angela M., LaKami T. Baker in Alan G. Walker. »Religiosity and spirituality in entrepreneurship: a review and research agenda«. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 11, št. 2 (2013): 1–28.
6. Banerjee, Abhijit, Donald Green, Jennifer Green in Rohini Pande. »Can Voters Be Primed to Choose Better Legislators? Experimental Evidence from Rural India«. Prispevek v delu, 2009. Dostopano 25. julija 2018. https://www.povertyactionlab.org/sites/default/files/publications/105_419_Can%20Voters%20be%20Primed_Abhijit_Oct2009.pdf.
7. Barnhardt, Sharon. »Near and Dear? Evaluating the Impact of Neighbor Diversity on Inter-Religious Attitudes«. Prispevek v delu, 2010. Dostopano 25. julija 2018. http://research.economics.unsw.edu.au/gbose/DevWorkshop/papers/Barnhardt_near_and_dear_paper.pdf.
8. Barnhardt, Sharon, Erica Field in Rohini Pande. »Moving to Opportunity or Isolation? Network Effects of a Randomized Housing Lottery in Urban India«.

⁷² R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham, Boulder, New York in Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000).

- American Economic Journal: Applied Economic* 9, št. 1 (2016): 1–32. <https://doi.org/10.1257/app.20150397>.
9. Benk, Serkan, Tamer Budak, Bahadır Yüzbaşı in Nor Raihana Mohd Ali. »The Impact of Religiosity on Tax Compliance among Turkish Self-Employed Taxpayers«. *Religions* 7, št. 4 (2016): članek #37, 10 str. <https://doi.org/10.3390/rel7040037>.
 10. Beyers, Jaco. »The effect of religion on poverty«. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 70, št. 1 (2014): članek #2614, 8 str. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2614>.
 11. Bryan, Gharad T., James J. Choi in Dean Karlan. »Randomizing Religion: The Impact of Protestant Evangelism on Economic Outcomes«. *The National Bureau of Economic Research*, delovni prispevek št. 24278 (februar 2018).
 12. Bothwell, Laura E., in Scott H. Podolsky. »The Emergence of the Randomized Controlled Trial«. *New England Journal of Medicine* 375, št. 6 (2016): 501–504.
 13. Bursztyn, Leonardo, Stefano Fiorin, Daniel Gottlieb in Martin Kanz. »Moral Incentives: Experimental Evidence from Repayments of an Islamic Credit Card«. Policy Research Working Paper št. 7420 (2015). <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/22842>.
 14. Casimir, Ani, C. T. Nwaoga in Chrysanthus Ogbzor. »Religion, Violence, Poverty and Underdevelopment in West Africa: Issues and Challenges of Boko Haram Phenomenon in Nigeria«. *Open Journal of Philosophy* 4, št. 1 (2014): 59–67.
 15. Chinkhumba, Jobiba, Susan Godlonton in Rebecca Thornton. »The Demand for Medical Male Circumcision.« *American Economic Journal: Applied Economics* 6, št. 2 (2014): 152–177.
 16. Cole, Shawn, Xavier Giné, Jeremy Tobacman, Robert Townsend, Petia Topalova in James Vickery. »Barriers to Household Risk Management: Evidence from India«. *American Economic Journal, Applied Economics* 5, št. 1 (2013): 104–135.
 17. Darnell, Alfred, in Darren E. Sherkat. »The Impact of Protestant Fundamentalism on Educational Attainment«. *American Sociological Review* 62, št. 2 (1997): 306–315.
 18. Downs, Jennifer A., Agrey H. Mwakisole, Alphonse B. Chandika, Shibide Lugoba, Rehema Kassim, Evarist Laizer, Kinanga A. Magambo, Myung Hee Lee, Samuel E. Kalluvya, David J. Downs in Daniel W. Fitzgerald. »Educating religious leaders to promote uptake of male circumcision in Tanzania: a cluster randomised trial.« *The Lancet* 389, št. 10074 (2017): 1124–1132.
 19. Duflo, Esther, Pascaline Dupas in Michael Kremer M. »The Impact of Free Secondary Education: Experimental Evidence from Ghana«. Prispevek v delu.

- Objavljeno 13. aprila 2017. https://web.stanford.edu/~pdupas/DDK_GhanaScholarships.pdf.
20. Field, Erica, Seema Jayachandran in Rohini Pande. »Do Traditional Institutions Constrain Female Entrepreneurship? A Field Experiment on Business Training in India«. *American Economic Review* 100, št. 2 (2010): 125–129. Doi: 10.1257/aer.100.2.125.
21. Field, Erica, Seema Jayachandran in Rohini Pande. »Friendship at Work: Can Peer Effects Catalyze Female Entrepreneurship?«. *American Economic Journal: Economic Policy* 8, št. 2 (2016): 125–153.
22. Gonçalves, Juliane P. B., Giancarlo Lucchetti, Paulo Menezes in Homero Vallada. »Religious and spiritual interventions in mental health care: a systematic review and meta-analysis of randomized controlled clinical trials«. *Psychological Medicine* 45, št. 14 (2015): 2937–2949.
23. Griebel, Jenna M., Jerry Z. Park in Mitchell J. Neubert. »Faith and Work: An Exploratory Study of Religious Entrepreneurs«. *Religions* 5, št. 3 (2014): 780–800.
24. Grines, Fadila, Djafri Fares in Achour Meguellati. »Islamic spirituality and entrepreneurship: A case study of women entrepreneurs in Malaysia«. *The Journal of Happiness & Well-Being* 3, št. 1 (2015): 41–56.
25. Gruber, Jonathan H. »Religious Market Structure, Religious Participation, and Outcomes: Is Religion Good for You?«. *The B. E. Journal of Economic Analysis & Policy* 5, št. 1 (2005). Doi: <https://doi.org/10.1515/1538-0637.1454>.
26. Hanna, Rema N., in Leigh L. Linden. »Discrimination in Grading«. *American Economic Journal: Economic Policy* 4, št. 4 (2012): 146–168.
27. Heath, A., in Y. Li. »Review of the relationship between religion and poverty – an analysis for the Joseph Rowntree Foundation«. Prispevek v delu. Oxford: Centre for Social Investigation, Nuffield College, 2015.
28. Kahl, Sigrun. »The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared«. *Archives of European Sociology* 96, št. 1 (2005): 91–126.
29. Karlan, Dean, Adam Osman in Nour Shammout. »To Borrow or Not to Borrow: Religious Norms and the Elasticity of Demand for Credit«. Prispevek v delu, 2017. https://www.povertyactionlab.org/sites/default/files/publications/4267_To-Borrow-or-Not-to-Borrow_Osman-et.al_Feb%202017pdf.pdf.
30. Marshall, Katherine. »Development and Religion: A Different Lens on Development Debates«. *Peabody Journal of Education* 76, št. 3–4 (2001): 339–375.
31. Marshall, Katherine. »Religious Faith and Development: Explorations and Experience«. The World Bank, 2005. http://www.global.ucsb.edu/orfaleacenter/luce/luceo8/documents/Marshall_OsloNGObk-June1.pdf.
32. Milbank, John. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1991.

33. Neggers, Yusuf. »Enfranchising Your Own? Experimental Evidence on Polling Officer Identity and Electoral Outcomes in India«. Prispavek v delu, 2015. Posodobljeno 15. junija 2017. https://scholar.harvard.edu/files/yneggers/files/enfranchising_own.pdf.
34. Neggers, Yusuf. »Essays in Economic Development and Political Economy«. PhD diss. Harvard: Harvard University, Graduate School of Arts & Sciences, 2016.
35. Norcia, Maurizio, in Antonella Rissotto. »How Religious Faith Affects Beliefs on Poverty: A Study in Italy«. *International Journal of Social Science and Humanity* 3, št. 2 (2013): 180–185.
36. Ruben, Ruerd. »Can Religion Contribute to Development? The Road from 'Truth' to 'Trust'«. *Exchange* 40, št. 3 (2011): 225–234.
37. Sewankambo, Nelson K., in David K. Mafigiri. »Educating religious leaders to create demand for medical male circumcision«. *The Lancet* 389 (2017): 1080–1082.
38. Snowdon, David A. »Healthy aging and dementia: findings from the Nun Study«. *Annals of Internal Medicine* 139, št. 5 (2003): 450–454.
39. Tollefson, Jeff. »Can randomized trials eliminate global poverty?« *Nature* 524 (2015): 150–153.
40. Torgler, Benno. »The Importance of Faith: Tax Morale and Religiosity«. *Journal of Economic Behavior & Organization* 61, št. 1 (2006): 81–109.
41. Varshney, Ashutosh. »Ethnic conflict and civic life: Hindus and Muslims in India«. *The Journal of Asian Studies* 62, št. 3 (2003): 991–993.
42. World Health Organization. »Voluntary medical male circumcision for HIV prevention«. Posodobljeno julija 2012. http://www.who.int/hiv/topics/malecircumcision/fact_sheet/en/.

CERKEV KOT GLOBALNI SINDIKAT UBOGIH: TEOLOŠKA IZHODIŠČA

I g n a c N a v e r n i k

Jezus je prišel v Jeriho, poroča Markov evangelij.¹ Dogodki v mestu niso omenjeni, najbrž pa je bilo podobno kot v drugih mestih. Sedli so in poslušali ter razpravljali z učiteljem. Množica je bila novega pristopa očitno vesela, saj je govoril kakor nekdo, ki ima oblast.² Možna bi bila tudi drugačna reakcija meščanov, lahko bi ga prosili, naj gre naprej,³ ali pa bi ga hoteli sami vreči iz mesta.⁴ Z množico ljudi so šli Jezus in učenci iz mesta ter naleteli na slepega berača Bartimája, ki je sedel ob poti – prizor, ki si ga je zelo lahko predstavljati tudi v katerem koli našem mestu. In podobno kot danes je začel ob mimoidočih berač zganjati hrup. Ko pritegne Jezusovo pozornost, ga ta vpraša: »Kaj hočeš, da ti storim?« In odgovor berača? »Rabuní, da bi spregledal!«⁵

Evangeliji sicer prvenstveno niso zgodovinska, temveč teološka poročila o veri in doživljanju ter spominu prvih krščanskih skupnosti, a to ne pomeni, da ne slonijo na konkretnih zgodovinskih dogodkih. V prispevku bom opis Jezusovega delovanja vzel kot točko primerjave za ravnanje krščanskih cerkva⁶ v sodobnem svetu ter poskušal izluščiti nekatere poudarke za konkretno delovanje Kristusovih učencev

¹ Mr 10,46–52. Vsi svetopisemski navedki so navedeni po: *Sveto pismo: Slovenski standardni prevod* (Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije, 2006), <http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl&biblija.cgi>.

² Mr 1,22.

³ Mt 8,34.

⁴ Lk 4,29.

⁵ Mr 10,51.

⁶ Posebej želim opozoriti na način zapisovanja besede cerkev. V vseh kontekstih, tudi kadar mislim na skupnost vernikov neke posamezne cerkve, ne zgolj pri cerkvi kot sakralni zgradbi, uporabljam zapis z malo začetnico. Zgolj tam, kjer imam v mislih skupnost vseh Jezusovih (poslanih) učencev, ne glede na denominacijske okvire in vključujoč eshatološko perspektivo, lahko bi torej rekli v zelo razširjenem ekumenskem smislu, uporabljam zapis z veliko začetnico, torej Cerkev. Seveda pa se Cerkev (bolj ali manj) uresničuje v konkretnih cerkvah.

v današnjem času in prostoru. Naslonil se bom na katoliško teologijo in rimskokatoliško cerkveno skupnost, ker mi je njen model organizacije najbolj poznan in slovenskemu prostoru kulturno-zgodovinsko najbližji (glede na njegovo razširjenost). S to izbiro drugim krščanskim denominacijam, posamezno ali v okviru ekumenskega prizadevanja, in drugim religijskim skupnostim ne odrekam potenciala za globalno podporo ekonomsko-socialno najšibkejšim. Vse večja ekonomska razslojenost je ena temeljnih značilnosti našega časa, kot enega izmed krščanskih odgovorov nanjo pa predlagam koncept globalnega sindikata ubogih. Namen tega prispevka je pokazati predvsem na teološko upravičenost (samo)razumevanja Cerkev kot globalnega sindikata ubogih; Cerkev je ravno zaradi svojih teoloških izhodišč dolžna prispevati svoj delež pri vzpostavljanju družbene pravičnosti, tako na območjih, kjer organizirano deluje, kakor tudi na globalni ravni.

Oprt na inkarnacijski princip in antropološko izhodišče teologije, bom v prvem delu prispevka predstavil nekaj gospodarskih, ekonomskih in političnih poudarkov, ki zaznamujejo sedanost. Samo v lastnih materialnih in kulturnih konkretnostih lahko sodobni človek doživi odrešilno božje delovanje. To je okolje »današnje« inkarnacije Boga, ki jo skupnost verujočih doživlja v okviru zakramentov, zlasti evharistije, in je izvir njenega poslanja. Zato bom drugi del prispevka posvetil ekzeziološkim poudarkom, na katere opiram svojo tezo o sindikatu ubogih. Dopolnil jih bom s kratko biblično-teološko analizo pripovedi o ozdravljenju slepega Bartimája, ki ga razumem kot Jezusov način pristopa k sleherniku in zato tudi vzorec za delovanje Cerkev. Analizirane vidike bom v zaključnem delu povezal v obliki razprave. Ta prispevek seveda ne izčrpa vseh teoloških vidikov izbrane teme, za kar bo potrebno nadaljnje raziskovanje, naslovi pa nekaj neobhodnih temeljev, ki jih je treba upoštevati pri njeni obravnavi.

Nekateri gospodarski vidiki revščine danes

Kulturne, socialne in ekonomsko-politične okoliščine bistveno zaznamujejo slehernikovo življenje v določenem časovnem in prostorskem okviru. Te danosti bistveno vplivajo tudi na doživljanje in prepoznavanje božjega posega(nja) v posameznikovo konkretnost. Boga more

človek doživeti zgolj v teh svojih specifičnih okoliščinah. Zato po mnenju Karla Rahnerja tudi teologije kot odrešenjskega védenja, ki je za vse ljudi, ne moremo začenjati zunaj teh konkretnih okvirov.⁷ Bernard Lonergan, ki podobno kot Rahner začetek teologije vidi v antropološki konkretnosti vsakdanjega življenja, trdi, da končni cilj človeka ni védenje, pač pa konkretna ljubezen.⁸ Točno določeno srečanje konkretnega človeka v njegovih dejanskih okoliščinah je tako hkrati začetek in cilj teološkega premisleka, saj je izkazana konkretna ljubezen šele resnični sklep tega premisleka. Zato bom v nadaljevanju predstavil nekaj pogledov na revščino in njene posledice za prebivalce našega planeta. Za primer bom vzel podatke za ZDA kot največje svetovno gospodarstvo in za Slovenijo, ker je to država moje konkretnosti, s katero je zaznamovan moj premislek.

Problem revščine je stalni spremljevalec človeštva. Naj spomnim samo na dogodek iz evangelijev, ko ob Jezusovem obisku v Betaniji prisotni godrnjajo nad potrato olja in o možnosti razdelitve izkupička od njegove prodaje, ko žena stre alabastrno posodico dišavnega olja in Jezusu mazili glavo. Učenik slabo voljo zavrne z besedami: »Uboge imate namreč vedno med seboj, in kadar hočete, jim lahko dobro storite.«⁹ Danes se bolj kot vprašanje, ali obstajajo ubogi, postavlja vprašanje, kdo sploh je ubog. Ali smo vsi enako ubogi, spričo dodatnega bogatenja že zdaj najbogatejšega in izginjanja srednjega sloja prebivalstva? V nadaljevanju navedeni podatki namreč kažejo vse večje razlike med peščico nadvse bogatih in večino približno enako revnih. Hitro se povečuje zlasti vrzel med delavci in lastniki kapitala, saj res rastejo le plače slednjih in peščice vodilnih delavcev.¹⁰ V ZDA je npr. delež tistih, ki živijo v gospodinjstvih s srednjimi dohodki, iz 61 % leta 1970 padel na 51 % leta 2013, vendar so se razlike porazdelile tako v razred najnižjih

⁷ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (New York: Crossroad, 1989), 15.

⁸ J[ohn] J. Mueller, *What Are They Saying About Theological Method?* (New York: Paulist Press, 1984), 18.

⁹ Mr 14,7.

¹⁰ Ana Murn, »Značilnosti ekonomskih neenakosti v Sloveniji«, *IB revija* 51, št. 1 (2017): 6–7, <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-Co3XSFOO/282dabd8-c576-483d-8786-dfef356790b/PDF>.

dohodkov kot tudi v zgornji razred dohodkov.¹¹ V svetovnem merilu na 10 % najbogatejših odpade od 20 do 65 % prihodka, odvisno od regije in države.¹² V Sloveniji večje razslojevanje regulira progresivna davčna politika na področju plač,¹³ medtem ko na področju koncentracije premoženja takšne progresivne regulacije ni.

Donosi kapitala so pri premožnejših zaradi asimetričnih informacij, ki premikajo inovacije in produktivne investicije, pomemben vir za ustvarjanje novega premoženja. Premožnejši imajo na voljo donosnejše investicije kot revni, zato jih tudi inflacija ne prizadene.¹⁴

Kot pomemben dejavnik povečevanja premoženja bogatih Ana Murn izpostavi tudi moč vpliva bogatih na politične odločevalce. Vpliv se izvaja prek zakonitega in nezakonitega lobiranja ter prek lastništva medijev in izvajanja medijskega pritiska.¹⁵ Neenak vpliv bogatih v primerjavi z revnimi (na področju politike, sooblikovanja lokalnega okolja, medijev ipd.) lepo ponazori trditev Roberta Putnama za področje izobraževanja: »Sedaj je manj verjetno, da bodo kolidž zaključili pamentejši revni otroci kakor neumni bogati otroci. To ni posledica šol, to je zaradi vseh prednosti, ki so dostopne bogatim otrokom.«¹⁶ Francis Fukuyama dodatno opozarja, da se pravo nikoli enako ne aplicira na bogate in vplivne kot na uboge in nemočne.¹⁷ V Sloveniji se delež srednjega razreda glede na razpoložljive prihodke tudi med krizo ni bistveno spreminjal in je leta 2015 po metodologiji Eurostat-a obsegal dobrih

¹¹ Rakesh Kochhar in Richard Fry, »America's 'middle' holds its ground after the Great Recession«, *Pew Research Center*, 4. februar 2015, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/02/04/americas-middle-holds-its-ground-after-the-great-recession/>.

¹² Facundo Alvaredo, Lucas Chancel, Thomas Piketty, Emmanuel Saez in Gabriel Zucman, koordinatorji, *World inequality report 2018* (Paris: World Inequality Lab, WID.world, 2017), 40–57, <https://wir2018.wid.world/files/download/wir2018-full-report-english.pdf>.

¹³ Murn, »Značilnosti«, 10.

¹⁴ Prav tam, 7.

¹⁵ Umberto Eco, *Po rakovi poti: vroče vojne in medijski populizem* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2009), 19. Eco (morda preveč enostransko) trdi, da je v sodobnosti edina možna diktatura diktatura medijev.

¹⁶ Christina Pazzanese, »The costs of inequality: increasingly, it's the rich and the rest«, *The Harvard Gazette*, 8. februar 2016, <https://news.harvard.edu/gazette/story/2016/02/the-costs-of-inequality-increasingly-its-the-rich-and-the-rest/>.

¹⁷ Francis Fukuyama, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018), 5. pogl., Epub.

69 % prebivalstva. Na področju premoženja je najvišji decilni razred leta 2014 imel v lasti 47,3 % vsega bruto premoženja, med državami evrskega območja je ta razred imel 48,1-odstotni delež premoženja, medtem ko sta najnižja decilna razreda prebivalstva v Sloveniji imela 0,5 % bruto premoženja.¹⁸ Statistični podatki torej nakazujejo zelo neenak položaj, vendar tudi statistični razredi ustvarjajo homogene skupine, ki pa na terenu ne obstajajo.

To je ekonomski pogled, ki je ob socialnem, kognitivnem, zdravstvenem, antropološkem, teološkem in še katerem eden izmed možnih. Razslojevanje je mogoče opazovati tudi na podlagi drugih kriterijev, ne le razpoložljivega dohodka in premoženja, npr. potrošnje. Zagotovo bi upoštevanje dodatnih kriterijev, npr. spola, starosti in etnične pripadnosti, dalo realnejšo sliko razslojenosti tako v Sloveniji kakor po svetu. Ti kriteriji imajo celo primat nad situacijskimi, saj so vidni in posledično večini lažje dostopni, predvsem pa vplivajo na občutek pravičnosti in enakosti med prebivalstvom.¹⁹ V zadnjih letih postaja zopet bolj izpostavljena stratifikacija po verski pripadnosti, spričo vala beguncev in migrantov pa tudi rasna, ki se meša z etnično in versko.

Koncept religijske stratifikacije izpostavlja recipročen vpliv med religijskimi in hierarhijami socialnih razredov, pri čemer ima vsaka država zaradi specifičnega prepleta teh dveh pozicij skozi zgodovino zelo različno porazdelitev.²⁰ Tako moremo kot posledico izseljevanja in nacionalizacije po drugi svetovni vojni prepoznati spremembo v strukturi vernikov po razredih razpoložljivega dohodka. Če so bile pred tem cerkvene skupnosti, v Sloveniji to velja zlasti za katoliško cerkev, vezane na podporo in materialno pomoč velikih lastnikov kapitala kot mecenov in donatorjev, ki so bili marsikje tudi glavni financerji zidave in popravil cerkvenih objektov,²¹ se že pred nacionalizacijo cerkev v pretežni

¹⁸ Murn, »Značilnosti«, 7–10.

¹⁹ Robert Hoffmann, »The Cognitive Origins of Social Stratification«, *Computational Economics* 28 (2006): 235, doi:10.1007/s10614-006-9046-2.

²⁰ Philip Schwadel, »Social Class«, v *Handbook of Religion and Society*, ur. David Yamane ([Basel]: Springer, 2016), 348–349.

²¹ Npr. gradnjo cerkve sv. Lovrenca v Vuhredu je v pretežni meri financiral tamkajšnji veleposestnik Franc Pahernik. Družina Pahernik je ostala skrbnica cerkve tudi po njegovi smrti. Prim. Vuhred.net, »Zgodovina cerkve svetega Lovrenca v Vuhredu«, dostop 19. september 2018, <http://www.vuhred.net/zgodovina-zupnije-vuhred/>.

meri zanaša na darove uboge vdove. Po začetku demokratizacije se pretežno nasloni na vire iz naslova denacionalizacije in skuša večji delež prihodkov pridobiti z gospodarjenjem s premoženjem, kar se zlasti v mariborski metropoliji prekine s finančnim škandalom in bankrotom nadškofije.²²

V globalnem smislu se razmere spreminjajo tudi na področju razumevanja gospodarstva kot takega. Začetki so bili zelo preprosti: osebna menjava je s spremembami v tehnologiji pridelovanja prerasla v trgovino prodajanja presežkov. Večji del zgodovine so ljudstva (in še danes nekatera) živela sonaravno in v temeljnem pomenu besede gospodarila z naravnimi viri, torej dosegala »določen uspeh z minimalnim vložkom virov in minimalnim nastajanjem odpadkov«.²³ Zgodnji začetki industrijske dobe so povezani tudi s spremembo paradigme gospodarstva, v kateri je industrijski obrat, tovarna, namenjen doseganju čim večjega finančnega presežka za lastnika. Tega je treba dosegati tudi z igrami moči in korupcije, z razvojem industrije, pa tudi za ceno industrijske špijonaže in namernega uničevanja konkurentov. Za pridobivanje potrošnikov je vse pomembnejši postajal marketing, oglaševanje, ki ne prodaja zgolj proizvoda, ampak tudi zasvojenost. V ospredju je naslavljanje osnovne človekove potrebe po pripadnosti, zato so bolj kot določen trenutni produkt začeli oglaševati znamko, ki ji lahko posameznik ostane zvest vse življenje. Nekatere prej ozko specializirane industrije so začele pod svojo znamko prodajati celo paletu proizvodov – od hrane, oblačil in pohištva do vsakodnevnih aparatov, oziroma produkte celotne »industrije nepotrebnega«, kakor bi jo imenoval Umberto Eco.²⁴ Kot rezultat pohoda oglaševanja danes že tri leta svojega življenja preživimo samo s komercialnimi reklamami (prebiranje reklam iz poštних nabiralnikov, na televiziji in oglasnih panojih, »brezplačne« vsebine na spletu in pametnih telefonih so povezane s predvajanjem oglasov, ti pa so ravno z obdelavo spletnih podatkov vedno bolj ciljano izbrani). Tako se je

²² Marjan Smrke, »Učinki 'svete polomije' na zaupanje v cerkev«, *Teorija in praksa* 49, št. 1 (2012): 9–31, <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-BY4KEBVM/ec62d691-ef8f-440a-871d-d44aef9cc16f/PDF>.

²³ Jochen Zeitz, »Gospodarstvo«, v *Bog, vest in denar: menih in menedžer v pogovoru*, Anselm Grün in Jochen Zeitz (Ljubljana: Družina, 2011), 52.

²⁴ Eco, *Po rakovi poti*, 19.

razvila tudi ideja neoliberalnega pristopa h gospodarstvu. Njen predstavnik je teoretik John Kenneth Galbraith, po katerem »osnovni cilj mednarodnih koncernov ni več dobiček, temveč rast sama na sebi«. ²⁵ Ta teorija posebej izpostavlja moč podjetja, ki ima zaradi svoje internacionalne pozicije dostop do virov in delovne sile na globalni ravni, kar pomeni, da lahko lokalne igralce izpostavlja lastnim internacionalnim primerjavam in jih s tem izsiljuje. A ob takih idejah se krepijo tudi tiste o družbeni odgovornosti podjetij, ki temelji na etiki, odgovornosti in trajnostnosti. ²⁶

Multinacionalne in transnacionalne korporacije delujejo po starodavnem načelu imperija: *Imperium superat regnum*. Zato jih nacionalne meje ne motijo, saj ne škodijo njihovem oligarhičnemu vplivu. ²⁷ Osem najbogatejših Zemljanov obvladuje toliko premoženja kot 50 % najrevnejših prebivalcev sveta. ²⁸ Njihovo premoženje je v korporacijah. Z zneski, ki so jim na voljo, se proračuni nacionalnih držav ne morejo primerjati. Zato se države težko branijo z reguliranjem, pa še te vzvode izpostava korporacij, v pravni obliki ZDA, ²⁹ uspešno onemogoča s podpisovanjem meddržavnih in medcelinskih dogovorov. Ti vsebujejo mehanizem za reševanje sporov ISDS (*Investor State Dispute Settlement*), na podlagi katerega lahko korporacije tožijo države na mednarodnih ali *ad hoc* arbitražnih sodiščih, če bi sprejele zakone z učinkom omejevanja rasti dobička. ³⁰ S tem se države dejansko odpovedo suverenosti na svojem ozemlju ter lahko nadzirajo in regulirajo kvečjemu lokalne podizvajalce nadnacionalnih korporacij. Internacionalne korporacije so lahko tudi v lasti nacionalnih držav. ³¹ Namesto da bi gospodarji kapitala po padcu berlinskega zidu izbrali mednarodne organizacije za kolektivno varnost,

²⁵ Zeitz, »Gospodarstvo«, 56–57.

²⁶ Prav tam, 55–59.

²⁷ Jean Ziegler, *Novi gospodarji svijeta: i oni koji im se protive* (Zagreb: Izvori, 2003), 27–36.

²⁸ Larry Elliott, »World's eight richest people have same wealth as poorest 50%«, *The Guardian*, 16. januar 2017, <https://www.theguardian.com/global-development/2017/jan/16/worlds-eight-richest-people-have-same-wealth-as-poorest-50>.

²⁹ Ziegler, *Novi gospodarji svijeta*, 36–37.

³⁰ Marko Lovc, »Trk titanov: neuspeh pogajanj o TTIP z vidika pogajalske teorije«, *IB revija* 51, št. 1 (2017): 20, <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-Co3XSFOO/282dabd8-c576-483d-8786-dfef356790b/PDF>.

³¹ Wiboon Kittilaksanawong, »Legitimacy of State Ownership in Foreign Direct Investments by Emerging Economy Firms«, *Advanced Series in Management* 18 (2018): 174–175,

so zaigrali na karto udarne vojaške moči ameriške velesile. Nasproti mednarodni arbitraži v primeru sporov med narodi so izbrali diktat ameriškega cesarstva. In daleč od tega, da proizvodnjo in razporejanje dobrin planeta Zemlje predajo normativnemu gospodarstvu, ki bo skrbelo za elementarne potrebe ljudstva, so se prepustili »nevidni roki« celovitega svetovnega tržišča, ki ga do popolnosti nadzirajo.³²

Toda ta problem se še stopnjuje: ne le, da so multinacionalke naddržavne, tudi države so sebe začele razumevati kot podjetja. Srečo Dragoš v tem preskoku razumevanja države vidi najpomembnejšo zmago neoliberalizma, ki je načrtno brisala meje med gospodarstvom in politiko, saj se s tem sistem politike ukinja kot drugačen in različen. Gospodarstvu podrejena politika, kjer so politiki zgolj menedžerji, črpa

svojo legitimnost iz gospodarsko tržnih zakonitosti in svojo moč iz naklonjenosti monopolistom v notranjem in zunanjem, mednarodnem gospodarstvu. Ko država samo sebe razume kot podjetje, so prvi na udaru državljani in njihove pravice.³³

Podjetja, čeprav želijo v javnosti prikazati drugače, so namreč v večini izredno hierarhično strukturirana in delujejo kot neke vrste diktature, kjer ima tisti, ki je na vrhu, zmeraj prav. Jasno je, da je to nezdržljivo z načeli demokratičnega upravljanja skupnih, javnih stvari. Zato vidim težavo pri prehajanju t. i. praktikov iz gospodarstva v politiko, zlasti tedaj, ko zasedejo najvišje položaje v političnih strukturah. Morda je to še zadnji, milostni udarec neoliberalizma konceptu demokratične, neodvisne države. Tako početje prepoznavam kot nadaljevanje razslojevanja, ki se je začelo pri posameznikih in se preselilo na raven države, poteka pa po podobnem principu, namreč ustvariti okoliščine, v katerih bo posamezniku (oziroma posamezni državi) onemogočen izhod iz začaranega kroga ekonomske odvisnosti, s čimer bo lažje prilagodljiv potrebam posameznih multinacionalk. Ob tem se odpira tudi vprašanje duhovne revščine takšne gospodarske paradigme, ki pa ga na tem mestu ne bom dalje razvijal.

doi:10.1108/S1877-63612017000018006.

³² Ziegler, *Novi gospodari svijeta*, 35.

³³ Srečo Dragoš, »Socialna politika – temelj socialne države«, v *Neosocialna Slovenija: smo lahko socialna, obenem pa gospodarsko uspešna družba?*, ur. Urban Vehovar (Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Univerzitetna založba Annales, 2010), 163–164.

Revščino in ekonomsko razslojenost moremo torej opazovati na različnih ravneh: države nasproti multinacionalkam, države nasproti državam in med prebivalci v okviru posameznih držav. Ob dodajanju vidikov je možno tudi nadaljnje razčlenjevanje, a je za namen prispevka ta grobi očrt ekonomske situacije sedanjega trenutka dovoljšnje izhodišče za nadaljnji premislek. V njem bom izpostavil zlasti vprašanje samorazumevanja Cerkev kot skupnosti Jezusovih učencev.

O Cerkvi, skupnosti samopodarjajočih

Dogajanja na političnem in gospodarskem področju so na nov način spodbudila premisleke med vernimi in nevernimi. Odgovor na vprašanje, kaj je Cerkev zame, je za vsakega posameznega vernika in tudi za občestvo (ne le občestvo vernikov, pač pa vseh bratov in sester sveta, vključno z naravo in okoljem) ključen. V zgodovini teologije najdemo veliko možnih odgovorov na to vprašanje in za posameznika je lahko vsak izmed njih povsem legitimen. Cerkev lahko opredelimo kot Kristusa v zgodovini, hraniteljico božjega oznanila in kruha ali most iz te zemlje na drugo, kakor o Cerkvi razmišlja Alojz Rebula.³⁴ Lahko je razumljena kot vesoljni zakrament odrešenja,³⁵ »anticipacija in zakramentalno uresničenje božjega kraljestva v svetu« ter sredstvo tega uresničenja,³⁶ kot potujoče božje ljudstvo³⁷ ali kot mati.³⁸ Kot rečeno, so vse te opredelitve legitimne, če le v temelju odgovarjajo na osnovno nalogo »sodelovati pri *delu* Boga za človeka, kar je osnovna tema celotne svetovne in odrešijske zgodovine: namreč pomagati človeku živeti.«³⁹

³⁴ Alojz Rebula, »Glušci in orkester«, *Družina* 53, št. 38 (1994): 11.

³⁵ »Dogmatična konstitucija o Cerkvi«, v *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965): slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom*, C 48 (Ljubljana: Družina, 1995), 185.

³⁶ Leonardo Boff, *Cerkev: karizma in moč: razprave o bojeviti ekleziologiji* ([Maribor]: Založba Obzorja, 1986), 21.

³⁷ Bogdan Dolenc, »Demokratični slog v Cerkvi«, v *Ljubim te in trpim: pogledi na Cerkev v sedanjem svetu*, ur. Drago Ocvirk (Celje: Mohorjeva družba, 2000), 28.

³⁸ Anton Štrukelj, *Trojica in Cerkev* (Ljubljana: Družina, 2007), 83–86.

³⁹ Paul M. Zulehner, »Sanje o Cerkvi«, v *Ljubim te in trpim: pogledi na Cerkev v sedanjem svetu*, ur. Drago Ocvirk (Celje: Mohorjeva družba, 2000), 175.

Cerkev, ki se igraje⁴⁰ uresničuje v evharističnem obedu,⁴¹ je od Gospoda sklicano ljudstvo, kjer večine ne predstavljajo navzoči, pač pa odsotni, tako tisti, ki jih v srcu in mislih k obedu prinesejo prisotni (kar se v katoliškem evharističnem obredu posebej izrazi s prošnjami ljudstva), pa tudi tisti, živi in rajni, ki se jih nihče ne spominja; obred se namreč odvija v moči in osebi edinega duhovnika Nove zaveze, pove-ličanega Kristusa. Občestvo Cerkve je zbrano iz ljudi različnih strank, stanov in nazorov, saj »Gospod kliče ne glede na izvor«. ⁴² Vsi vrednotni sistemi družbe, torej razslojevanje na kateri koli osnovi, je v občestvu Cerkve brezpredmetno: »Nikogar ni, ki bi bil v ljubečem občestvu nepomemben.«⁴³ Končno pri obedu, prek simboličnih kozmičnih darov kruha in vina, sodeluje celotno stvarstvo, učlovečeni Bog pa kot stvarnik vsega novega⁴⁴ v svoji krvi dela vse za brate in sestre, ne glede na versko ali kakršno koli drugo pripadnost. To izrazi tudi drugi vatikanski koncil v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu:

Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednja človekova poklicanost v resnici samo ena, to se pravi božja, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo tej velikonočni skrivnosti.⁴⁵

Ničesar torej ni, »kar bi ne našlo odmeva v Evharistiji. V njej je zbrana in darovana Bogu hkrati vsa bolečina, pa tudi vse veselje človeštva.«⁴⁶ Vendar zgolj obred sam na sebi ni dovolj. Gre le za eno izmed treh komponent, ki jih omenja Paul Zulehner: življenje, vera (pripovedovanje)

⁴⁰ Prav tam, 180.

⁴¹ Bogdan Dolenc, »Cerkev«, v *Priročnik dogmatične teologije 2*, ur. Ciril Sorč (Ljubljana: Družina, 2003), 81–82.

⁴² Joseph Ratzinger, *Bog nam je blizu: Evharistija: središče življenja* (Ljubljana: Družina, Marijina kongregacija SBD, 2005), 90.

⁴³ Ciril Sorč, *Iz ljubezni za ljubezen: prispevek k trinitarčni antropologiji* (Ljubljana, Teološka fakulteta, 2017), 25. Prim. tudi Štrukelj, *Trojica in Cerkev*, 83–84.

⁴⁴ Raz 21,5; Iz 43,19.

⁴⁵ »Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu«, v *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965): slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom*, CS 4,5 (Ljubljana: Družina, 1995), 590.

⁴⁶ Raniero Cantalamessa, »To je moje telo«: *Evharistija v luči Molim te ponižno* (Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca, 2009), 139.

in praznovanje.⁴⁷ Cerkev v obredu praznuje le tisto, kar veruje in živi. V življenju se nam dogajajo različne stvari; po navadi jih razvrščamo v tri skupine: dobre, slabe in nevtralne. Prijateljem zaupamo bolečino in si skušamo s tem ublažiti trpljenje, ki ga nosimo v srcu; posebej radi govorimo o veselih dogodkih, ki so se povsem nepričakovano obrnili v našo korist; večino časa pa se najbrž pomenkujemo o tretjih, ki na naše življenje kot tako nimajo odločilnega vpliva. In kje je tukaj Bog? Odvisno od pogleda poslušalca in pripovedovalca; lahko je spremljevalec na poti, prisoten kot Odsotni, ali pa zgolj neka metafizična resničnost, ki nima neposrednega vpliva, jo je pa treba pogojno upoštevati – ali pa še to ne. Na vsak dogodek v življenju ali naravi lahko gledamo sekularno ali teološko, geološko ali antropološko v kontekstu družbenih pomenov.⁴⁸ Vera vernikov je točno to pripovedovanje o dogodkih, v katerih smo osebno prepoznali konkretni dotik Boga, in ko »si drug drugemu pripovedujemo življenje, ga bogatimo, poglobljamo in spreminjamo«.⁴⁹ Izkušnje drugega nam tako pomagajo ne le lažje se soočati z vsakdanom, ampak tudi videti sebe v kontekstu širše perspektive vernega občestva in človeštva kot takega. Pomagajo torej pri osmišljanju na ravni sekularnega in teološkega. Tako drug drugega spodbujamo in potrjujemo v veri. Gre za način, ki ga poznamo iz svetih knjig: Sveto pismo združuje pripovedi ljudi in njihove premisleke o tem, kar se jim je zgodilo, in o tem, kako so v teh konkretnih življenjskih okoliščinah srečali in doživeli navzočnost nečesa, kar po primerjavi s pripovedmi drugih tudi sami imenujejo Bog, osebno transcendentno.

Pripovedovanje in življenje vodita ter se napajata v praznovanju. Zato je lahko evharistični kruh za katoličana zgolj malik, če ga ne usmerja k uresničevanju Kristusovega nauka v življenju⁵⁰ in če iz tega življenja ne izhaja. »Obstoj Cerkev, kakor sleherne druge skupnosti ali ustanove, je tako upravičen le, če služi svojim članom in jim pomaga

⁴⁷ Zulehner, »Sanje o Cerkvii«.

⁴⁸ Matija Zorn in Blaž Komac, »Naravni procesi v svetih knjigah«, *Geografski vestnik* 79, št. 2 (2007): 98.

⁴⁹ Zulehner, »Sanje o Cerkvii«, 176.

⁵⁰ Mari Jože Osredkar, *Teologija odnosa: in Beseda je človek postala* (Ljubljana: Teološka fakulteta, Brat Frančišek, 2016), 40.

k celostni osebnostni uresničitvi.«⁵¹ Dokler ostajamo na načelni ravni, s tem nimamo težav, v nadaljevanju ugotavlja Drago Ocvirk, problem nastane, ko moramo načelo v konkretnosti uresničiti. »Cerkev je v službi resničnosti, ki jo presegajo«,⁵² med njimi pa sta najpomembnejši božje kraljestvo in svet. Božje kraljestvo se udejanja v svetu, Cerkev pa je del tega sveta. Edini razlog njenega obstoja je torej v tem, da nadaljuje Jezusovo poslanstvo odrešenja, in sicer tako, »da človeku pomaga v polnosti živeti njegove zaveze z ljudmi in z Bogom«. ⁵³ Njena konkretna pomoč je v tem, da v svoji sredi, v svetu, napravi prostor za blage geste gostoljubja, prizanašanja in skrbi. S tem omogoča prostor nove materialno-spiritualne razsežnosti našega prebivanja, utemeljenega na bližini ali, kot bi rekel Lenart Škof, na sodihu dveh oseb (dveh subjektov).⁵⁴ V tem prostoru ni več zakona posedovanja, pač pa vlada zakon velikonočne podaritve.

Bog se je v Kristusu nepreklicno podaril svetu.⁵⁵ Stari pisatelji pogosto uporabljajo prisposodbo, ki je prešla tudi v velikonočno liturgijo latinske cerkve: »[D]a rešiš sužnja, si daroval Sina«. ⁵⁶ Zgodovina odrešenja kot zgodovina božje samokomunikacije in samopriobčenja človeku se temeljno dogaja v času in prostoru. Kristus se inkarnira tako, da se vključi v vse pore človekovega življenja. Uvrsti se v red človeškega, da pokaže bližino ne le kot Bog onkraj, ampak kot sin, sosed, sodelavec, sokrajan, pripadnik judovskega naroda. Bistvo človeškega je namreč v tem, da smo v relacijah, da ustvarjamo skupnost, da izven skupnosti tako rekoč ne moremo preživeti. Tudi krščanski Bog, Trojica, je v temelju skupnost, če zelo preprosto izrazimo zapletene teološke formulacije. Dejansko je človekova relationalnost posledica temeljne bogopodobnosti. Mimo socialno-kulturne vpetosti ni človeka, zato je Jezusova vpetost

⁵¹ Drago Ocvirk, »Prestop v božji tabor«, v *Ljubim te in trpim: pogledi na Cerkev v sedanjem svetu*, ur. Drago Ocvirk (Celje: Mohorjeva družba, 2000), 72.

⁵² Boff, *Cerkev*, 20.

⁵³ Drago Ocvirk, »Služenje Novi zavezi«, v *Ljubim te in trpim: pogledi na Cerkev v sedanjem svetu*, ur. Drago Ocvirk (Celje: Mohorjeva družba, 2000), 6.

⁵⁴ Lenart Škof, *Etika diha in atmosfera politike: od etike k politiki ali poskus o intersubjektivnosti* (Ljubljana: Slovenska matica, 2012), 39–40, 214–235.

⁵⁵ Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 322.

⁵⁶ *Rimski misal: kakor ga je naročil prenoviti drugi vatikanski cerkveni zbor in ga je razglasil papež Pavel VI.* (Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija, 1992), 136.

v te relacije pokazatelj njegove popolne človečnosti. Tudi krščanstvo je posledično temeljno eklezialna religija:⁵⁷ učenci in verniki so tisti, ki so sklicani skupaj, kar v izvoru grška beseda *ekklesia* tudi pomeni, namreč zbor ljudstva ali zbrano ljudstvo.⁵⁸ Jezus postavi ljubezen do bližnjega na isto raven kot ljubezen do Boga, še več, prek ljubezni do konkretnega bližnjega kristjan spoznava ali se uči razpoznavati božjo ljubezen do njega in do sveta. Ljubezen do bližnjega v krščanstvu ni nekakšna sekundarna, etična ali moralna posledica naše ljubezni do Boga, pač pa je esencialna. Ljubezen do bližnjega ne pomeni izoliranega specialnega odnosa med dvema osebama, ampak je temeljno nekaj »socialnega in političnega ter vsebuje odgovornost za socialne in politične strukture, znotraj katerih je lahko, ali pa ne more biti, udejanjena ljubezen do konkretnega bližnjega«.⁵⁹

Novo ljudstvo zbranih živi v Jezusu. Bistveno je odvisno od njegove živosti. Njegov hiat smrti⁶⁰ ni pustolovščina, v katero bi se bil spustil zaradi svojega dolgega ali da bi doživel nekaj novega, pač pa zato, da bi temeljno razodel srce Boga.⁶¹ Skupnost sklicanih sestavlja njegovo telo, njegovo mistično telo, ki mu je on sam glava. V tem smislu tudi verniki »po smrti« vstopajo v nebesa; ne kot posamezniki, pač pa v Kristusu, samo v njem imajo namreč pripravljenih mnogo bivališč⁶² in v njem dostop k Očetu.⁶³

Ne morem se torej strinjati s tistimi, ki cerkev vidijo predvsem kot spiritualno skupnost za boljše počutje, kot ekonomsko podstat za določeno število privilegiranih članov ali zgolj kot varuhinjo izročila in kulturne dediščine. Cerkev ni zgolj podpornica verske kulture, verskega turizma, spiritualnega gospodarstva ali zaledje določenih političnih elit. Cerkev je predvsem Cerkev evharistije, v kateri se duhovno materializirajo

⁵⁷ Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 323.

⁵⁸ Dolenc, »Cerkev«, 34–35.

⁵⁹ Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 323.

⁶⁰ Hans Urs von Balthasar, *Teologija tridnevja* (Celje: Mohorjeva družba, 1997), 49–79, 109–131.

⁶¹ Ignac Navernik, »Duhovno-teološki pogled na sveta vrata brezjanske bazilike Marije Pomagaj«, v *Kristus je obličje Očetovega usmiljenja: sporočilo svetih vrat bazilike Marije Pomagaj Brezje*, ur. Robert Bahčič (Brezje: Romar, 2016), 18.

⁶² Jn 3,13; 14,2.

⁶³ Ef 2,18.

zira in materialno prepoji z Duhom, in sicer tako, da ne gre več zgolj za znamenje in analogijo, ampak uresničitev. Cerkev tako v zgodovini nadaljuje in uresničuje Marijino poslanstvo. Ameriški škof Fulton Sheen, ki je poznan predvsem po oznanjevanju s pomočjo medijev, je »evharistično« skrivnost Marije ujel v besede: »Ženi, / ki je smela šepetati – / kakor duhovnik – / nekoč na griču Kalvarije: / 'To je moje telo, / to je moja kri!' / zakaj iz nje / je prejel človeško življenje.«⁶⁴ Kakor si je učlovečeni Bog vzel telo zgolj iz Marije, tako si, kot glava mističnega telesa, jemlje telo zgolj iz Cerkve, ne samo poveličane, pač pa tudi potujoče, če uporabimo to tradicionalno terminologijo. Vsak vernik, ne le duhovnik, udeležen pri obredu evharistije, sme in mora ponavljati: »To je moje telo, moja kri! Za vas in za vse ju dajem.« Gre za tisto osebno pridružitve v lastnem mesu, o kateri govori apostol, da manjka Kristusovim bridkostim, »in to v prid njegovemu telesu, ki je Cerkev«.⁶⁵ Po telesu Cerkve Jezus še naprej deluje v svetu. Tako zapiše francoski jezuit Pierre Olivaint: »Zjutraj, pri maši, sem jaz duhovnik in Jezus je daritev; čez dan je Jezus duhovnik in jaz daritev.«⁶⁶ Iz življenja vernikov, iz njihovega časnega služenja v ljubezni, se razodeva ljubezen Boga⁶⁷ – iz telesa Cerkve torej.

V tem evharističnem poslanju, v katerem se Cerkev po zgledu svojega ustanovitelja daje v daritev ljudem in prek njih Bogu, v vsakem trenutku časa in v vsakem prostoru znova, je tudi njena samouresničitev. Gre hkrati za uresničitev že zgoraj omenjene Jezusove opombe o ubogih, ki jih imajo učenci vedno med sabo. Glede na to, da moremo »ubožstvo« razumeti na različnih ravneh, ga mora tudi Cerkev dejavno nagovarjati na različnih ravneh. Zgled za način tega nagovora najdemo v Jezusovem srečanju z Bartimájem.

⁶⁴ Fulton Sheen, »Ženi, ki jo ljubim«, *Ognjišče* 19, št. 5 (1983): 16.

⁶⁵ Kol 1,24.

⁶⁶ Raniero Cantalamessa, *Evharistija, naše posvečenje* (Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca, 2004), 34.

⁶⁷ »Dogmatična konstitucija o Cerkvi«, 176–178.

Sporočilo pripovedi o »Timájevem sinu«

Vrnimo se torej k pripovedi o slepem beraču iz Jerihe. Dogodek se zgodi na poti iz Jerihe proti Jeruzalemu, v Markovem evangeliju se namreč vse niza okoli Jezusove poti iz Galileje v Jeruzalem.⁶⁸ Silvano Fausti trdi, da je v tej pripovedi izražen cilj Jezusove kateheze tako za učence kot za bralca, ki ga je hotel izpostaviti Markov evangelij: ozdravitev slepote.⁶⁹ »Vera se začne s priznavanjem bede, uresničuje s klicanjem usmiljenja, dopolni pa z razsvetljenjem, ki da videti Gospoda.«⁷⁰ Mesto Jeriha je samo po sebi simbolno. Vanj so prišli prvi izraelski ogledniki in sklenili zavezništvo s prostitutko Rahábo, ki jih je skrila. Ko so prekoráčili Jordan, se je samo od sebe sesulo njegovo obzidje, da so ga lahko Izraelci zavzeli, potem ko so ga obredno izročili v božje roke. Jeriha torej predstavlja nekakšen prag, vrata v obljubljeni dežel, Bartimáj pa se nahaja nekoliko stran od Jerihe, proti Jeruzalemu, kamor je Jezus namenjen, torej že v obljubljeni deželi. Dejansko se takoj za to pripovedjo začena šest Jezusovih dni v Jeruzalemu, šest dni novega stvarjenja. Ker Jeriha leži v depresiji, pod morsko gladino, sledi torej vzpon proti Jeruzalemu, kakor iz nekakšne jame.⁷¹ Marko Ivan Rupnik opozarja: »Slepi človek stoji na tleh obljubljene dežele, kraljestvo pravičnosti pa je samo na papirju!«⁷² On nima nobene koristi od te pravičnosti, ne čuti je na svojem telesu, ne more se povzpeti iz jame.

V Markovem evangeliju je Bartimáj edini človek, ki izgovarja Jezusovo ime. Bartimáj ni osebno ime, dobesedni prevod je Timájev sin (bar-Timáj). A ta brezimni slepi berač ima do Jezusa osebni odnos; čeprav ga ni nikoli srečal, ga pozna in mu je domač. In zato ga pokliče po imenu.⁷³ Najbrž je že slišal o tem potujočem učitelju. Zgolj iz poslušanja je poznal in prepoznal tistega, ki mu lahko pomaga. Ne gre za nagoni odziv, pač pa je njegov klic Jezusu posledica pazljive dejavnosti poslušanja.

⁶⁸ Joachim Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta* (Zagreb: Krščanska sadašnjost, 1999), 124.

⁶⁹ Silvano Fausti, *Zapomni si in pripoveduj evangelij: Markova pripovedna kateheza* (Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba, 2007), 286.

⁷⁰ Prav tam, 287.

⁷¹ Prav tam.

⁷² Marko Ivan Rupnik, *Reči človek: oseba, kultura velike noči* (Koper: Ognjišče, 2001), 124.

⁷³ Fausti, *Zapomni si*, 286–289.

nja in premisleka. Ko mu sporočijo, da ga Jezus kliče, odvrže plašč, vse, kar ima, in pride na pot.⁷⁴

Za naš teološki namen je bistveno vprašanje, ki ga postavi Jezus: »Kaj hočeš, da ti storim?«⁷⁵ Gre za to, da Bog sprašuje človeka. Jezus želi, da berač sam ubesedi svoje potrebe in želje. Ne vsiljuje mu lastnih zamisli o tem, kaj bi bilo zanj najbolje, ne dela načrtov namesto njega. Bog se tako postavlja v službo človeka, je kakor tisti, ki streže.⁷⁶ Jezusovo vprašanje je dejansko vprašanje sužnja, ki pride do svojega gospodarja in reče: kaj naj storim? Veličina Boga v njegovi kenotični izpraznjenosti, kakor da še poveča veličino Boga v njegovi slavi. Osrednjega pomena pri tem pa je, če je Jezus razodetje najbolj notranjega življenja Trojice, da gre za istega Boga.

Sindikati ubogih

Božje kraljestvo, ki ga Jezus oznanja v Markovem evangeliju, ni nekaj, kar bi bilo postavljeno v neko absolutno oddaljenost. Je to, kar se dogaja tukaj in zdaj, v Jezusu je namreč že del današnje resničnosti.⁷⁷ A ne tako, da bi lahko poklicani sedeli križemrok in bi jim samo po sebi padlo v naročje; njihova dejavnost je spreobrniti se, korenito spremeniti svoje življenje. To spreobrnjenje pa ni povezano s kakimi novimi etičnimi načeli; gre za klic k spreobrnjenju, kakršnega smo vajeni že od prerokov.⁷⁸ V tem smislu je slepi Bartimáj prototip učenca; Jezusa kliče z zaupanjem in vero, ko ga ta ozdravi, pa takoj gre z/za njim.⁷⁹ Gre torej za tisto konkretnost delovanja, na katero opozarja Jakobovo pismo: »Če sta brat ali sestra gola in jima manjka vsakdanje hrane, pa jima kdo izmed vas reče: 'Pojdita v miru! Pogrejte se in najejta!' a jima ne daste, kar potrebujeta za telo, kaj to pomaga?«⁸⁰

⁷⁴ Prav tam, 290.

⁷⁵ Mr 10,51.

⁷⁶ Lk 22,27.

⁷⁷ Gnilk, *Teologija Novoga zavjeta*, 126.

⁷⁸ Prav tam, 129–130.

⁷⁹ Prav tam, 138.

⁸⁰ Jak 2,15–16.

Moje vprašanje ob tem odlomku je, ali smo kot skupnost grešnikov, ki bi radi pripadali Jezusu, poklicani, da storimo kaj več od te vrste konkretne pomoči, kaj bolj globalnega, kar bi zadelo ob srž zgoraj omejnene kronične ujetosti v revščino.

Glede na to, kar sem doslej povedal o naravi Cerkve ter konkretnih okoliščinah prostora in časa, pritrđen odgovor na vprašanje ni preseñenje. Teološko razumevanje danih okoliščin (predstavljenih v prvem delu), narava Cerkve (predstavljena v drugem delu) ter vzor Jezusovega pristopanja k ubogim (predstavljenega v tretjem delu) narekujejo novo raven zavedanja in ravnanja Cerkve kot globalnega sindikata ubogih. V nadaljevanju bom v navezavi na doslej zapisano poskusil na kratko izpeljati razloge za takšno stališče.

Beseda sindikat izhaja iz latinske *syndicus*, ki pomeni pravno pomoč ali pravnega pomočnika. V latinščino je bila prevzeta iz grščine, kjer *syndikéō*, sestavljanica iz *syn* (skupaj) in *dikē* (pravica, pravo, pravda), pomeni zagovarjati pred sodiščem.⁸¹ V atenski demokraciji sta bila *syndikos* (sotožilec) in *synēgoros* (sogovornik) skoraj sopomenki in ju niso dosledno ločevali. Atenci so bili prepričani, da mora na sodišču govoriti tožnik ali obdolženec sam, druge osebe pa niso govorile namesto njega (kakor danes odvetniki), temveč skupaj z njim, tako da so podpirale njegovo stališče ali govorile proti stališču nasprotnika. *Syndikoi* so, za razliko od *synēgoroi*, pred sodiščem zastopali ljudstvo. Ljudska skupščina (*ekklesía*) je zmeraj izbrala pet *syndikoi* v primeru *paranómōn graphé*, tožbe zaradi nepravilne zakonodaje, ki so jo lahko podali v roku enega leta od uvedbe zakona.⁸² Šlo je torej za neke vrste referendum, pri katerem je pet sindikov zagovarjalo interese ljudstva nasproti zakonodajalcu.

⁸¹ Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar: druga, pregledana in dopolnjena izdaja* (Ljubljana: Modrijan, 2003), 656.

⁸² Gerhard Thür, »Syndikos«, v *Brill's New Pauly: Antiquity volumes*, ur. Hubert Cancik in Helmuth Schneider, dostop 15. septembra 2018, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1127110; Gerhard Thür, »Synegoros«, v *Brill's New Pauly: Antiquity volumes*, ur. Hubert Cancik in Helmuth Schneider, dostop 15. septembra 2018, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1127120; Gerhard Thür, »Paranomōn graphé«, v *Brill's New Pauly: Antiquity volumes*, ur. Hubert Cancik in Helmuth Schneider, dostop 15. septembra 2018, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e907940.

Danes poznamo sindikate kot zastopnike interesov delojemalcev. Po Slovarju slovenskega knjižnega jezika gre za množično organizacijo, »katere cilj je varstvo gospodarskih, družbenih in pravnih interesov zaposlenih«. Beseda pa lahko ima tudi drugi pomen, namreč »združenje podjetij, organizacij zaradi uspešnejšega nastopanja na trgu«. ⁸³ Glede na vse bolj zapletene in hitro se spreminjajoče odnose na trgu zaposlovanja je podatek, da se članstvo v sindikatih zmanjšuje, težko razložljivo. Morda gre to v postsocialističnih državah razumeti kot posledico averzije do nekdanjega sistema, vendar se podobni trendi dogajajo tudi v državah, ki so se od nekdanjega imele za demokratične. V ZDA npr. so lahko sindikate razumeli kot del komunistične ideologije, pri čemer je verjetnejša razlaga, da so moteči ravno zaradi neoliberalnih pozicij lastnikov kapitala in njihove sprege s politiko. ⁸⁴ V posplošenju delavstva v sindikatih lahko prihaja do dodatnih težav, da ostajajo prezrti tisti, ki so najbolj na ekonomsko-socialnem dnu. Težava je tudi v tem, da morejo sindikati priti pod vpliv te ali one ideološke grupacije, kar lahko rezultira v preveč enostranskem zavzemanju za njihove parcialne interese. Močno razdrobljeni sindikati so zlasti v interesu kapitala, posebej velikih globalnih igralcev. Do globalnega povezovanja sindikatov težko prihaja zaradi specifičnih težav, vezanih na posamezno državo, v katere pristojnosti je urejanje zakonodajnega področja. Videli pa smo, da velike korporacije nimajo težav z izvajanjem vpliva in pritiskov na nacionalne države.

Ta specifična značilnost časa in prostora je izziv, ki ga mora Cerkev sprejeti kot sporočilo v Duhu ter hkrati kot nalogo v zvezi s svojim konkretnim delovanjem in potezami v korist vsega človeškega rodu. Na eni strani imamo pomembne igralce na globalnem trgu, s katerimi se tudi državne strukture težko kosajo, na drugi strani imamo cerkev (kot institucijo in kot mistično telo), ki je globalni igralec že od milanskega edikta. V toku časa je tudi sama pripomogla k vzpostavitvi sedanjega stanja. Vendar objokovanje in obžalovanje napak v preteklosti ni dovolj za pravo kesanje (že za posameznega spokornika ne): priti mora do kon-

⁸³ *Slovar slovenskega knjižnega jezika: druga, dopolnjena in deloma prenovljena izdaja: druga knjiga Pe–Ž* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2014), 514.

⁸⁴ Miroslav Stanojević, »Sindikalne strategije v obdobju krize«, *Teorija in praksa* 52, št. 3, (2015): 394–410, <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-T2WNC4GS/ed1b538d-ff10-414c-9966-fd4187ce664d/PDF>.

kretnih korakov v smeri poprave krivic. Cerkev namreč ni sama svoja, nekemu pripada. In Jezus ni mogel biti bolj jasen, ko je v času svojega življenja (predstavil sem zgolj pripoved o slepem beraču, ki pa ni edina tovrstna zgodba) pokazal, kje je prvenstveno polje delovanja. Berač ni zgolj človek brez osebnega dohodka, brez imetja, njegova revščina ga oropa nasmeha in možnosti dajanja, kar v končni fazi onemogoči pogled v prihodnost, onemogoči upanje; revež stopi v novo kategorijo ubogih. Danes nepregledna množica bratov in sester v svojem uboštvu kliče Kristusa, ki gre v svojem »skrivnostnem telesu« mimo po poti: Jezus, usmili se me. Ali more biti odgovor drugačen od tistega, ki ga je Bartimájju nekoč na poti v Jeriho dal Jezus?

Cerkev je skozi stoletja moč in vpliv pridobila ne le na duhovnem, pač pa tudi na povsem svetnem področju. V teh okoliščinah jo Kristus kliče, da vse to uporabi globalno, v korist tistih, ki so ubogi in brez glasu nasproti velikim igralcem, kajti tudi sama je po premoženju in vplivu prej ena izmed teh velikih. Danes Duh cerkvi govori besede, ki so bile najprej namenjene kraljici Esteri: »Kdo ve, če nisi prav za čas, kakršen je zdaj, prišla do kraljevskega dostojanstva?«⁸⁵ Poklicana je torej, da govori skupaj z ubogimi (ali pa v njihovem imenu, če jo pooblastijo) vsega sveta ter od globalnih in lokalnih centrov moči zahteva dosledno spoštovanje pravičnosti in enakosti za vse ljudi, ne glede na njihove osebne okoliščine, pri čemer mora biti posebna pozornost posvečena ekonomsko-socialni revščini in okolju.

Cerkev je poslana, da vsakega posameznika in različne skupnosti (države) sprašuje v imenu Kristusa: »Kaj hočeš, da ti storim?« Ne sme podleči skušnjavi, da bi se izognila temu vprašanju in sama ugotavljala, kaj je v določeni situaciji najbolj preudarno storiti, kako bi čim bolj zadostila svojim domnevnim ideološkim pravilom, ki si jih je sama postavila in ki ji preprečujejo, da bi spregledala. Če najprej sama ne kliče »Jezus, Davidov Sin, usmili se me!«, in ga prosi, da jo ozdravi slepote za stiske ljudi, onkraj njenih ideoloških miselnih konceptov, potem ostaja ob poti in nema. Ni še prepoznala svojega Gospoda. Ko se bolj boji za lasten ugled kakor za zemeljsko dobrobit ubogih, v celoti zgreši svojo večnostno dimenzijo in ni skrivnostno telo Kristusa, pač pa društvo

⁸⁵ Est 4,14.

Ljubiteljev lepih cerkva, cerkvene glasbe ali dragih palač. Poslana je, da vključuje v občestvo ravno v situacijah, ko so vsi ostali zemeljski igralci ljudi, posameznike in celotne skupine, izključili iz družbe. S tem pa znova že posegam na področje posledic revščine, ki niso zgolj materialne narave, pač pa neizogibno vključujejo še druge človekove dimenzije: socialno, psihološko, kognitivno in duhovno.

Sklep

Cerkev ima tudi v spremenjenih družbenih in gospodarskih razmerah vlogo, ki presega zgolj njen spiritualni vpliv. Skrb za sočloveka v krščanstvu ni dodatna etična zahteva, ki bi prišla kot posledica verovanja v presežno, pač pa je ključno povezana z njim. V položaju, ko velike multinacionalke v ospredje postavljajo paradigmo neomejene rasti, ob strani pa puščajo pravice delavcev ter splošno blagostanje vseh ljudi in okolja, je cerkev kot vplivna organizacija, primerljiva po velikosti in prisotnosti, poklicana, da postane ne le zagovornica, pač pa aktivna igralka v smislu izvrševanja pritiska na področju časnega dobrega ne le za krščanske vernike, pač pa za vse ljudi sveta. To od nje zahteva slovo od lastnih ideoloških ovir, da bi se lahko, kakor Kristus, zavzela za telesni blagor slehernika, duhovnega pa sme v veri pričakovati od zgoraj.

Pričujoči prispevek predstavlja začetne korake na področju raziskovanja potenciala Cerkve in cerkva kot globalnega sindikata ubogih. Nekaj možnosti nadaljnje poglobitve tematike zgolj na teološkem področju sem nakazal že sproti, še več jih je ostalo nenaslovljenih, npr. konkretne notranje organizacijske strukture, obstoječi cerkvenopravni okvir, socialni nauk cerkve itd. Na izventeoloških področjih se odpirajo vprašanja konkretne izvedbe, ki vključujejo formalno cerkveno organizacijo npr. rimskokatoliške cerkve, neformalne poti in diplomatsko delovanje, pa tudi njenega lastnega političnega ter gospodarskega interesa v konkretnih državah in na mednarodni ravni ne bo mogoče obiti.

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

1. Alvaredo, Facundo, Lucas Chancel, Thomas Piketty, Emmanuel Saez in Gabriel Zucman, koordinatorji. *World inequality report 2018*. Paris: World Inequality Lab, WID.world, 2017. <https://wir2018.wid.world/files/download/wir2018-full-report-english.pdf>.
2. Balthasar, Hans Urs von. *Teologija tridnevja*. Celje: Mohorjeva družba, 1997.
3. Boff, Leonardo. *Cerkev: karizma in moč: razprave o bojeviti ekleziologiji*. [Maribor]: Založba Obzorja, 1986.
4. Cantalamessa, Raniero. *Evharistija, naše posvečenje*. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca, 2004.
5. Cantalamessa, Raniero. »*To je moje telo*«: *Evharistija v luči Molim te ponižno*. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca, 2009.
6. »Dogmatična konstitucija o Cerkv«i. V *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zбора (1962–1965): slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom, C*, 129–204. Ljubljana: Družina, 1995.
7. Dolenc, Bogdan. »Cerkev«. V *Priročnik dogmatične teologije 2*, uredil Ciril Sorč, 27–152. Ljubljana: Družina, 2003.
8. Dolenc, Bogdan. »Demokratski slog v Cerkv«i. V *Ljubim te in trpim: pogledi na Cerkev v sedanjem svetu*, uredil Drago Ocvirk, 24–41. Celje: Mohorjeva družba, 2000.
9. Dragoš, Srečo. »Socialna politika – temelj socialne države«. V *Neosocialna Slovenija: smo lahko socialna, obenem pa gospodarsko uspešna družba?*, uredil Urban Vehovar, 163–195. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Univerzitetna založba Annales, 2010.
10. Eco, Umberto. *Po rakovi poti: vroče vojne in medijski populizem*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2009.
11. Elliott, Larry. »World's eight richest people have same wealth as poorest 50%«. *The Guardian*, 16. januar 2017. <https://www.theguardian.com/global-development/2017/jan/16/worlds-eight-richest-people-have-same-wealth-as-poorest-50>.
12. Fausti, Silvano. *Zapomni si in pripoveduj evangelij: Markova pripovedna kateheza*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba, 2007.
13. Fukuyama, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018. Epub.
14. Gnilk, Joachim. *Teologija Novoga zavjeta*. Zagreb: Krščanska sadašnjost, 1999.
15. Hoffmann, Robert. »The Cognitive Origins of Social Stratification«. *Computational Economics* 28 (2006): 233–249. doi:10.1007/s10614-006-9046-2.

16. Kittilaksanawong, Wiboon. »Legitimacy of State Ownership in Foreign Direct Investments by Emerging Economy Firms«. *Advanced Series in Management* 18 (2018): 173–196. doi:10.1108/S1877-636120170000018006.
17. Kochhar, Rakesh in Richard Fry. »America's 'middle' holds its ground after the Great Recession«. *Pew Research Center*, 4. februar 2015. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/02/04/americas-middle-holds-its-ground-after-the-great-recession/>.
18. Lovec, Marko. »Trk titanov: neuspeh pogajanj o TTIP z vidika pogažalske teorije«. *IB revija* 51, št. 1 (2017): 17–24. <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-Co3XSFOO/282dabd8-c576-483d-8786-dfef35679ob/PDF>.
19. Mueller, J[ohn] J. *What Are They Saying About Theological Method?* New York: Paulist Press, 1984.
20. Murn, Ana. »Značilnosti ekonomskih neenakosti v Sloveniji«. *IB revija* 51, št. 1 (2017): 5–16. <http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-Co3XSFOO/282dabd8-c576-483d-8786-dfef35679ob/PDF>.
21. Navernik, Ignac. »Duhovno-teološki pogled na sveta vrata brezjanske bazilike Marije Pomagaj«. V *Kristus je obličje Očetovega usmiljenja: sporočilo svetih vrat bazilike Marije Pomagaj Brezje*, urednik Robert Bahčič, 15–33. Brezje: Romar, 2016.
22. Ocvirk, Drago. »Prestop v božji tabor«. V *Ljubim te in trpim: pogledi na Cerkev v sedanjem svetu*, uredil Drago Ocvirk, 71–81. Celje: Mohorjeva družba, 2000.
23. Ocvirk, Drago. »Služenje Novi zavezi«. V *Ljubim te in trpim: pogledi na Cerkev v sedanjem svetu*, uredil Drago Ocvirk, 5–9. Celje: Mohorjeva družba, 2000.
24. Osredkar, Mari Jože. *Teologija odnosa: in Beseda je človek postala*. Ljubljana: Teološka fakulteta, Brat Frančišek, 2016.
25. »Pastoralna konstitucija o Cerкви v sedanjem svetu«. V *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962-1965): slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom*, CS, 570–667. Ljubljana: Družina, 1995.
26. Pazzanese, Christina. »The costs of inequality: increasingly, it's the rich and the rest«. *The Harvard Gazette*, 8. februar 2016. <https://news.harvard.edu/gazette/story/2016/02/the-costs-of-inequality-increasingly-its-the-rich-and-the-rest/>.
27. Rahner, Karl. *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. New York: Crossroad, 1989.
28. Ratzinger, Joseph. *Bog nam je blizu: Evharistija: središče življenja*. Ljubljana: Družina, Marijina kongregacija SBD, 2005.
29. Rebula, Alojz. »Glušci in orkester«. *Družina* 53, št. 38 (1994): 11.

30. *Rimski misal: kakor ga je naročil prenoviti drugi vatikanski cerkveni zbor in ga je razglasil papež Pavel VI.* Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija, 1992.
31. Rupnik, Marko Ivan. *Reči človek: oseba, kultura velike noči.* Koper: Ognjišče, 2001.
32. Schwadel, Philip. »Social Class«. V *Handbook of Religion and Society*, uredil David Yamane, 345–371. [Basel]: Springer, 2016.
33. Sheen, Fulton. »Ženi, ki jo ljubim«. *Ognjišče* 19, št. 5 (1983): 16.
34. *Slovar slovenskega knjižnega jezika: druga, dopolnjena in deloma prenovljena izdaja, druga knjiga Pe–Ž.* Ljubljana: Cankarjeva založba, 2014.
35. Smrke, Marjan. »Učinki 'svete polomije' na zaupanje v cerkev«. *Teorija in praksa* 49, št. 1 (2012): 9–31, 229. [Http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-BY4KEBVM/ec62d691-ef8f-440a-871d-d44aef9cc16f/PDF](http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-BY4KEBVM/ec62d691-ef8f-440a-871d-d44aef9cc16f/PDF).
36. Snoj, Marko. *Slovenski etimološki slovar: druga, pregledana in dopolnjena izdaja.* Ljubljana: Modrijan, 2003.
37. Sorč, Ciril. *Iz ljubezni za ljubezen: prispevek k trinitarčni antropologiji.* Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017.
38. Stanojevič, Miroslav. »Sindikalne strategije v obdobju krize«. *Teorija in praksa* 52, št. 3 (2015): 394–416, 564. [Http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-T2WNC4GS/ed1b538d-ff10-414c-9966-fd4187ce664d/PDF](http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-T2WNC4GS/ed1b538d-ff10-414c-9966-fd4187ce664d/PDF).
39. *Sveto pismo: Slovenski standardni prevod.* Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije, 2006. [Http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl&biblija.cgi](http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl&biblija.cgi).
40. Škof, Lenart. *Etika diha in atmosfera politike: od etike k politiki ali poskus o intersubjektivnosti.* Ljubljana: Slovenska matica, 2012.
41. Štrukelj, Anton. *Trojica in Cerkev.* Ljubljana: Družina, 2007.
42. Thür, Gerhard. »Paranomomn graphen«. V *Brill's New Pauly: Antiquity volumes*, uredila Hubert Cancik in Helmuth Schneider (online). 2018. [Http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e907940](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e907940).
43. Thür, Gerhard. »Syndikos«. V *Brill's New Pauly: Antiquity volumes*, uredila Hubert Cancik in Helmuth Schneider (online). 2018. [Http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1127110](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1127110).
44. Thür, Gerhard. »Synegoros«. V *Brill's New Pauly: Antiquity volumes*, uredila Hubert Cancik in Helmuth Schneider (online) 2018. [Http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1127120](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1127120).
45. Vuhred.net. »Zgodovina cerkve svetega Lovrenca v Vuhredu«. Dostop 19. septembra 2018. [Http://www.vuhred.net/zgodovina-zupnije-vuhred/](http://www.vuhred.net/zgodovina-zupnije-vuhred/).
46. Zeitz, Jochen. »Gospodarstvo«. V *Bog, vest in denar: menih in menedžer v pogovoru*, Anselm Grün in Jochen Zeitz, 52–65. Ljubljana: Družina, 2011.
47. Ziegler, Jean. *Novi gospodari svijeta: i oni koji im se protive.* Zagreb: Izvori, 2003.

48. Zorn, Matija in Blaž Komac. »Naravni procesi v svetih knjigah«. V *Geografski vestnik* 79, št. 2 (2007): 97–117.
49. Zulehner, Paul M. »Sanje o Cerкви«. V *Ljubim te in trpim: pogledi na Cerkev v sedanjem svetu*, uredil Drago Ocvirk, 173–180. Celje: Mohorjeva družba, 2000.

SPODBUDE K PRAVIČNOSTI V NAUKIH IN OBREDJU TURŠKIH ALEVIJEV

M a j a B j e l i c a

Turška alevijska religija v svojih ezoteričnih naukih med drugim zagovarja različne oblike pravičnosti, ki je najeksplicitneje spodbujana pri izvajanju alevijskih obredov, tako imenovanih *cemov* (v im. *cem*, izg. džem).¹ Prav alevijsko obredje je namreč tisto, ki je v stoletjih ohranjalo alevijsko tradicijo in nauke ter jih prek ustnega izročila prenašalo iz roda v rod. Tako je mogoče reči, da alevijstvo družbene pravičnosti ne opredeljuje z določenimi definicijami ali zamejitvami, temveč jo razlaga predvsem izkustveno ter spodbuja njeno konkretno udejanjanje. Zato se pričujoči prispevek nekoliko odmika od vprašanja neposrednega razumskega utemeljevanja družbene pravičnosti, pri katerem bi družbeno pravičnost določali z abstraktnimi pojmi in definicijami, ter se osredotoča na predstavitev raznolikih verskih praks, ki tovrstno pravičnost in njene različice udejanjajo predvsem prek skupnostnega izkustva. Tukajšnja predstavitev temelji tako na pisnih znanstvenih virih, navedenih na koncu prispevka, kot tudi na lastnem etnografskem terenskem delu, ki je zagotovilo neposreden uvid v obredne prakse in življenje alevijskih skupnosti.²

Pričujoče besedilo sprva ponudi vpogled v zgodbo in posebnosti alevijstva ter fluidnost alevijskih istovetenj, čemur sledi okvirna predstavitev nekaterih alevijskih naukov in prepričanj, ki vsaj posredno sega-

¹ Turške termine, ki jih v prispevku ne prevajamo zavoljo ohranjanja njihove specifičnosti, v besedilu uporabljamo na poslovenjen način (npr. tvorjenje pridevnikov iz samostalnikov, sklanjanje ipd.), vendar jih venomer pišemo v poševnem tisku.

² Avtorica prispevka sem se z alevijsko skupnostjo prvič srečala leta 2009, turško in alevijsko kulturo pa sem neposredno spoznavala s pomočjo intenzivne etnografske terenske raziskave, metodološko osnovane na opazovanju z udeležbo, polstrukturiranih intervjujih in neformalnih pogovorih, ki je potekala marca in aprila 2015, ko sem bivala v Istanbulu ter se udeleževala nekaterih dogodkov in srečanj specifičnih alevijskih skupnosti ter skupin raziskovalcev s področja alevijskih študij. Med temi dogodki so najpomembnejšo vlogo imeli alevijski obredi, katerih značilnosti so obravnavane v nadaljevanju.

jo na področje (družbene) pravičnosti ter jo zagovarjajo in spodbujajo na različne načine in v raznolikih oblikah. Zadnji razdelek je posvečen obredju alevijskih skupnosti, ki na osnovi skupnostnega izvajanja verskih praks zagotavlja prostor sožitja in spodbuja udejanjanje gest pravičnosti tako v obredju kot v vsakdanjem življenju alevijskih skupnosti.

Fluidnost alevijstva

Aleviji so v literaturi največkrat predstavljeni kot heterodokсна šiitska verska skupnost v Turčiji in največja, sicer neuradna verska manjšina v državi. Beseda »*Alevi*« pomeni »Alijev privrženec« ali »Alijev podpornik«. ³ Ker častijo Alija (Ali Ibn Abi Talib), ⁴ Mohamedovo družino in dvanajst imamov, se jih običajno uvršča v šiitsko vejo islama. Vendar se jih na podlagi njihove raznolike verske prakse, ki ni osnovana na Koranu, temveč se kaže predvsem kot ezoterična, povezuje tudi s šamanizmom, verskimi kultu osrednje Azije ter drugimi predislamskimi religijami, zato se jih pogosto označuje kot sinkretistične. Opisana »nesunitskost« (mistično obredje, nepokoravanje oblastem ipd.) je bila poglavitni povod, da so bili aleviji skozi zgodovino deležni preganjanja, segregacije in čistk, zato so svoje obrede izvajali skrivaje in svoje veroizpovedi niso razglašali v javnosti. Aleviji so še danes stigmatizirani kot heretiki, obenem pa predstavljajo alternativo prevladujočemu sunizmu ter eno močnejših političnih opozicij sekularne Turčije. Bilo naj bi jih okoli 15 odstotkov celotnega turškega prebivalstva, ⁵ najgosteje pa

³ Prim. Yves Thoraval, *Islam: mali leksikon*, prev. Vesna Velkovrh Bukilica (Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1998), 16; Cemal Şener, *Alevism with Questions*, prev. Nazmiye Akdağ (Istanbul: Pozitif Publication, 2009), 16. Termin »*Alevi*« se uporablja kot neke vrste krovni pojem za verske skupnosti s turškega območja, ki častijo Alija in Mohamedovo družino ter se po verski praksi bistveno razlikujejo od turške sunitske večine. Ime se je po vsej verjetnosti uveljavilo šele v 20. stoletju kot nevtralni nadomestek za pejorativno poimenovanje *Kızılbaş* (gl. David Shankland, *The Alevi in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition* (London and New York: Routledge Curzon, 2003), 19, 210).

⁴ Celotno Alijevo ime v imenovalniku. V nadaljevanju besedila bo ta čaščena osebnost poimenovana s krajšo različico naziva, torej Ali, saj je njena uporaba med turškimi aleviji najpogostejša.

⁵ Raziskovalci nimajo točnih podatkov o številu pripadnikov alevijskih skupnosti, saj ga je težko določiti, ker se nekateri še danes izogibajo tovrstnemu opredeljevanju, poleg tega pa je vprašanje o religijski pripadnosti izpuščeno iz rednega štetja prebivalstva (gl. David Shankland,

naj bi naseljevali osrednjo in vzhodno Anatolijo.⁶ Njihove skupnosti so poimenovane tudi *bektaşi*, *kızılbaş*, *tahtacı*, *çepni*⁷ idr., predvsem glede na njihovo specifično zgodovinsko in geografsko poreklo. Etnično se identificirajo kot Turki in Kurdi, slednji pa se glede na rabo jezika delijo na *kurmanji*⁸ in *zaza* govoreče Kurde. Zagovarjajo medversko strpnost, enakopravnost, pravičnost in bratstvo ter spodbujajo gostoljubje, medčloveško naklonjenost in miroljubnost, kar izpričujejo s svojimi nauki, ki so se v stoletjih verske prakse prenašali predvsem ustno, v njihovi poeziji in glasbi, ki sta še danes osrednji element njihovega obredja. Danes so v turško družbo integrirani kot nosilci bogate turške folklorne dediščine, niso pa pripoznani kot verska skupnost, kakor bi si želeli, saj bi samo tako dosegli javno enakopravnost in legitimnost svojih verskih prepričanj.⁹

»Maps and the Alevi: On the Ethnography of Heterodox Islamic Groups«, *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, št. 3 (2010): 231, doi:10.1080/13530194.2010.543307). Njihovo število naj bi se gibalo med 10 in 25 odstotki celotnega turškega prebivalstva (gl. Kerem Öktem, »Being Muslim at the Margins: Alevi and the AKP«, *Middle East Report*, št. 246 (2008): 5), ki naj bi bilo po štetju iz leta 2005 nekaj več kot 70 milijonov (gl. Şener, *Alevism with Questions*, 189). Med raziskovalci je splošno sprejeto mnenje, da je alevijev v Turčiji okoli 15 milijonov (gl. Bedriye Poyraz, »The Turkish State and Alevi: Changing Parameters of an Uneasy Relationship«, *Middle Eastern Studies* 41, št. 4 (2005): 503), kar ni majhen delež za sicer večinsko sunitško državo. Prav tako ni točno znano število alevijev zunaj Turčije, ki so se kot izseljenci ustalili v različnih državah, predvsem v Evropi, a tudi drugod po svetu. Samo v Nemčiji naj bi živel okoli 400.000 alevijev (prim. Shankland, »Maps and the Alevi«, 238).

⁶ Na primer province Tokat, Amasya (izg. Amasja), Karamanmaraş (izg. Karamanmaraş), Malatya (izg. Malatja), Tunceli (izg. Tundželi) in druge, njihove zaselke oziroma manjše skupnosti pa je mogoče zaslediti tudi na zahodni turški obali. Tudi specifikacija njihove geografske razporeditve je precej problematična, predvsem zaradi njihovega preganjanja ter migracij v 20. stoletju.

⁷ Izg. *Kəzəlbəş*, Bektaşi, Tahtadžə, Čepni po navedenem zaporedju. *Bektaşi* je tudi eno izmed poimenovanj za turške alevije, izhaja pa iz imena za beктаške redove, katerega člani so bili privrženci Hacıja Bektaşa Velija (v im. Hacı Bektaş Veli, izg. Hadžə Bektaş Veli). To je bil anatolijski mistik, zdravilec in čudodelec, ki se ni odrekel antičnim srednjeazijskim praksam in navadam, kljub temu da naj bi bil musliman.

⁸ Izg. Kurmandži.

⁹ Navedena predstavitev temelji na literaturi in virih, ki so uporabljeni in navedeni v nadaljevanju besedila – gre torej za njihov poenostavljeni in posplošeni povzetek, za katerega je mogoče reči, da je tudi najbolj razširjen vidik o alevijskih skupnostih, prisoten na področju alevijskega proučevanja. Ta okvirna predstavitev je precej problematična, saj se podatki o alevijih razlikujejo od vira do vira. To se dogaja predvsem zaradi neskrupturnosti njihove verske in kulturne tradicije ter dejanskih razlik med prepričanji in versko prakso alevijskih skupnosti, ki je raziskovalcem omogočala različne interpretacije. Po drugi strani do razhajanja v literaturi

V dosegljivi literaturi je bilo mogoče opaziti, da je vsaka nedavna¹⁰ obravnava alevijev povezana s političnim in družbenim stanjem v Turčiji – predvsem v povezavi z dejstvom, da aleviji v lastni domovini še danes niso pripoznani kot ločena verska skupnost. Kljub procesu tako imenovanega »oživljanja alevijstva« (masovnega pojavljanja alevijev v javnosti in medijih, posebno od devetdesetih let 20. stoletja dalje) ter pripoznanju njihovega obstoja in načina življenja, jih turška vlada ne obravnava kot ločeno versko skupnost, temveč zgolj kot integrirani del »turške nacionalnosti«, torej del turške kulturne dediščine.¹¹

Pri obravnavanju identitete alevijev je ključno razumevanje, da je ta tako rekoč fluidna in definirana na različne, včasih celo kontradiktorne načine, največkrat pod vplivom bodisi zahodnih znanosti, apliciranih na turško družbeno okolje, tudi s strani turških proučevalcev, bodisi prilagoditev, vpeljanih zavoľjo iskanja kompromisa med »staro« tradicijo in zahtevami moderne sekularne države.¹² V vsakem primeru pa prihaja do popredmetenja, objektifikacije njihove identitete, predvsem

prihaja tudi zaradi politizacije vprašanja alevijske identitete, do katere je prihajalo celotno 20. stoletje. Tako je alevije težko opredeljevati izključno kot religijsko skupnost. Alevijski nauki, vera in kultura so se prenašali večinoma ustno oziroma s pomočjo njihove obredne, predvsem glasbene religijske prakse.

¹⁰ Pri tem so mišljeni pisni viri in literatura po letu 2000.

¹¹ Prim. Fahriye Dinçer, »Alevi Semahs in Historical Perspective«, v *Dans Müzik Kültür – Folkloru Dođru: ICTM 20th Ethnochoreology Symposium Proceedings 1998, Summer 2000*, ur. Frank Hall in Irene Loutsaki (Istanbul: Boğaziçi University Folklore Club, 2000), 32–42; Poyraz, »The Turkish State and Alevis«; Kabir Tambar, »The Aesthetics of Public Visibility: Alevi Semah and Paradoxes of Pluralism in Turkey«, *Comparative Studies in Society and History* 52, št. 3 (2010): 652–679.

¹² O fluidnosti identitete alevijev se najbolj nazorno izrečeta proučevalca David Shankland (npr. David Shankland, »Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement«, v *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, ur. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga in Catharina Raudvere, 2. izd. (Istanbul: Swedish Research Institute, 2003) 15–22; Shankland, *The Alevis in Turkey*; Shankland, »Maps and the Alevis«) in Markus Dressler (npr. Markus Dressler, »Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities«, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23 (2003): 109–154; Markus Dressler, »Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism«, *Journal of the American Academy of Religion* 76, št. 2 (2008): 280–311; Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford in New York: Oxford University Press, 2013)), ki jima je distanca od in do raziskovalnih subjektov omogočila bolj kritičen pogled na obravnavane teme. Njun pomemben prispevek k alevijskim študijam obravnavam na drugem mestu; gl. Maja Bjelica, »The Turkish Alevi: In Search of an Identity«, v »Religions and Dialogue«, ur. Helena Motoh in Lenart Škof, posebna številka, *Poligrafi* 22, št. 87–88 (2017): 93–116.

prek enoznačnega opredeljevanja alevijstva, kar jih oddaljuje od njihovega ezoteričnega in mističnega nauka. Kodifikacija alevijske prakse je nasprotna alevijskim naukom, ki so se prenašali predvsem ustno. Gre torej za neskripturalno prakso,¹³ ki se od skupnosti do skupnosti razlikuje ne glede na obstoj omenjenih besedil. Tako je tudi zavoljo dejstva, da so v stoletjih pregona redko uporabljali tekstualne vire, saj so se bali, da bi jih nasilni in sovražno nastrojeni predstavniki vladajočih sunitov odkrili in pregnali. Zaradi teh dejavnikov se alevijstvo ni vzpostavilo kot uniformno ali homogeno, temveč raznoliko, prilagodljivo, torej fluidno.

Pravičnost med filozofijo in etiko ter družbo in kulturo

Namen tega prispevka torej ni opredelitev alevijske religije, temveč predvsem vpogled v nekatere njene vidike, ki spodbujajo kulturo družbene pravičnosti. Kljub številnim raznolikostim v alevijskih verskih prepričanjih in vsakdanjih obrednih praksah je urednik nedavno izdanega zbornika, ki sicer v glavnem obravnava alevije v Evropi, Tözün Issa,¹⁴ na podlagi posvetovanja s strokovnjaki tega področja ugotovil, da alevije vendarle družijo nekateri filozofski principi.¹⁵ Aleviji naj bi človeštvo ali, bolje, človeškost (tur. *insanlık*) postavljali v središče vesolja, kar pa v prvi vrsti ne gre toliko povezovati z (ontološkim) antropocentrizmom, temveč predvsem z alevijskim temeljnim življenjskim vodilom »popolnega človeka« (tur. *insan-ı kamil*), po katerem naj bi človek na svoji poti (tur. *yol*) postajal popoln in se tako bližal bogu. Človeka naj bi dojemali kot dušo, *can* (izg. džan), ki je odsev boga na zemlji. Za vse alevije je zelo pomemben koncept bratstva oziroma sestrstva (tur. *kardeşlik*) ter enakopravnosti in miru, ne glede na njihovo etnično pripadnost.

¹³ To, da gre za neskripturalno tradicijo, še ne pomeni, da ni knjig o alevijih in njihovi tradiciji. Od osemdesetih let 20. stoletja dalje, ko se je začelo tako imenovano »obujanje alevijstva«, je izšlo veliko publikacij, ki alevijsko tradicijo predstavljajo z zgodovinskega vidika ali na didaktični način, da bi ljudje najenostavneje spoznali, kaj alevijstvo sploh je.

¹⁴ Gl. Tözün Issa, *Alevis in Europe: Voices of migration, culture and identity* (London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017).

¹⁵ Prim. Tözün Issa, »Introduction«, v *Alevis in Europe: Voices of migration, culture and identity*, ur. Tözün Issa (London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 1–12.

Za nekatere proučevalce in alevije same je alevijstvo prej kakor vera pot oziroma način življenja.¹⁶ Alevijstvo bodisi kot moralna bodisi kot verska pot torej bolj kot formalno vsebino poudarja notranji pomen, kar se kaže v razširjenem alevijskem reku »*Yol birdir, sürek binbir!*«, ki pomeni »Pot je ena, potekov je mnogo!«¹⁷ Ta rek se uveljavlja na različnih področjih alevijskih praks. Voditelji alevijskih obredov pogosto poudarjajo medversko strpnost, saj so po alevijskem prepričanju spoštovanja vredne vse vere. Spoštovanje pa je treba odreči tistim, ki škodijo soljudem in okolju: »Do vseh ljudi čutim spoštovanje. A do kdaj čutim spoštovanje? Če škoduješ ljudem ... Če [človek] škoduje naravi, živalim, potem do tega človeka ne bomo čutili spoštovanja.«¹⁸ Škodovanje kateremu koli živemu bitju torej ne spada pod okrilje alevijske poti, zato to ni vredno spoštovanja, ki so ga sicer vredni vsi ljudje, vsa živa bitja.¹⁹ Med temeljnimi filozofijami alevijske etike²⁰ je tudi vodilo »gledati na dvainsedemdeset ljudstev z enakim pogledom« (»*Yetmişiki millete bir gözle bakmak*«),²¹ kar priča o alevijskem stremenju k enakopravnosti in nediskriminaciji.

¹⁶ Hayal Hanoğlu opozarja, da se je to prepričanje morebiti oblikovalo predvsem zaradi nepripoznavanja alevijstva kot religije; gl. Hayal Hanoğlu, »An introduction to Alevism: Roots and practices«, v *Alevism in Europe: Voices of migration, culture and identity*, ur. Tözün Issa (London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 13; Issa, »Introduction«, 1.

¹⁷ Gl. Hanoğlu, »An introduction to Alevism«, 19. Besedo *sürek* je mogoče prevesti kot potek, trajanje, nadaljevanje, tudi sezona ali celo čreda.

¹⁸ Avtoričin prevod transkribiranega govora voditelja alevijskega obreda z zvočnega posnetka. Izvirnik: »*Butun insanlari saygi duyuyorum. Ama ne zamana kadar saygi duyuyorum? Eger zarar veriyorsan insanlara... Doğaya, hayvanlara zarar veriyorsa, o insana saygi duyumayacağız.*« Hünkâr Uğurlu, *dede* esentepske alevijske skupnosti v Istanbulu, govor na *cemu* 26. 3. 2015, zvočni posnetek pri avtorici.

¹⁹ Alevijska skupnost izkazuje naklonjenost tudi do okoljske in živalske etike. Po tem izrekanju voditelj pove zgodbo o nekem drugem *dedeju* (verskem voditelju); ta je nekega vernika, ki je ob vходу v prostor obreda brcnil tam ležečega psa, poslal nazaj k psu, naj se mu opraviči, saj naj bi bil vernik le tako sposoben prave molitve in utemeljenega čaščenja – če izkazuje spoštovanje do vseh živih bitij, kar zahteva ljubezen in sočutje; gl. Uğurlu, govor na *cemu*.

²⁰ Mustafa Cemil Kılıç, *hoca* gaziosmanpašajske alevijske skupnosti v Istanbulu, govor na *cemu*, 30. 4. 2015, zvočni posnetek pri avtorici.

²¹ Anatolija je glede na svojo raznolikost znana kot dežela dvainsedemdesetih ljudstev (gl. Hanoğlu »An introduction to Alevism«, 18).

Alevijski nazor poleg strpnosti, medsebojne naklonjenosti in sprejemanja uči tudi o skromnosti, ki osvobaja. Hünkâr *dede*²² je na primer na enem izmed *cemov* zatrdil, da je najsvobodnejši človek imam Husein, ki ni od nikogar nič sprejel in nikoli od nikogar nič pričakoval. Taisti *dede* je pozival tudi k radovednosti in priznavanju prednosti iskanju, ne pa zatrtjevanju resnice, za kar poda primer Sokrata, čigar poglobitno metodo iskanja resnice, to je spraševanje, ima za primerno.²³

Doktrina, povezana z idejo o poti duhovnega razvoja in osvajanju notranjega vedenja, je sufistična doktrina celovitega, popolnega človeka (*insan-ı kâmil*), ki naj bi ji aleviji sledili z vstopom na izbrano pot ter jo postopoma dosegali ravno s prehajanjem »med štirimi vrati in štiridesetimi stopnjami«.²⁴ Podobo popolnega človeka si razlagajo dokaj praktično oziroma življenjsko, saj naj bi ta imel popoln nadzor nad svojimi sebičnimi težnjami, vse ljudi naj bi obravnaval enakopravno ter služil potrebam in interesom drugih. Eno osrednjih moralnih vodil alevijstva se glasi: »Roke, jezika in ledij biti gospodar.« (*»Eline, diline, beline sahip olmak.«*) S tem etičnim izrekom se aleviji venomer opominjajo, da je v njih samih moč, da se vzdržijo kraje, laži in prešuštva ter obenem vsakršnega nasilja. Na ta način s svojim vsakodnevnim življenjem kličejo k etičnim gestam ter ne nazadnje tudi k pravičnosti. Verjamejo, da je bog prisoten v vsakem človeku, ta pa naj bi stremel k »čistosti« srca in samospoznavanju, saj človekova pobožnost ni razvidna iz verskih obredov, marveč iz njegovega življenjskega sloga.

Ločevanje religioznega in političnega je v alevijski misli in praksi smiselno le na ravni institucionalne strukture družbe, sicer pa je oboje notranje povezano.²⁵ Markus Dressler tako za alevijstvo pravi, da

²² Aleviji se medsebojno naslavlajo z osebnim imenom, ki mu sledi splošni naziv: *dedeja* Hünkârja Uğurlu imenujejo Hünkâr *dede*. Ta oblika naslavljanja je značilna za turški jezik nasploh in jo ohranjamo tudi v pričujočem besedilu. Hünkâr Uğurlu je *dede* esentepske alevijske skupnosti, torej skupnosti okrožja Esentepe v Istanbulu, katere delovanje sem avtorica opazovala v času omenjene terenske raziskave. *Dede* je sicer splošno turško ime za moškega pripadnika alevijske skupnosti, ki pa se navadno uporablja za tiste člane, ki izstopajo po znanju, pomenu, izkustvu in podobnem, oziroma tiste, ki vodijo verske obrede.

²³ Hünkâr Uğurlu, *dede* esentepske alevijske skupnosti v Istanbulu, govor na *cemu* 26. 3. 2015, zvočni posnetek pri avtorici.

²⁴ Hanoğlu, »An introduction to Alevism«, 24, op. 33.

²⁵ Gre za temeljna koncepta alevijstva, ki ključno vplivata na njihov verski in svetovni nazor, in sicer imanentnost boga ter razlikovanje med *batın* in *zahir*, ki bi ga lahko razumeli tudi kot

[t]a svetovni nazor, z batinizmom in pojmovanjem božjega kot imanentnega, nima ekvivalenta s splošnim zahodnim pogledom na religijo, ki jo premočrtno strukturira po jasnem razlikovanju med transcendentnim Bogom in človekom, med *sakralnim* in *profanim*, med *religijo* in *politiko*.²⁶

Sovpadanje religioznega in političnega se kaže tudi v izkazovanju visokih časti ustanovitelju republike Mustafu Kemalü Atatürku, saj naj bi jih ravno on z zagovarjanjem sekularizacije in laicizma odrešil segregacije in preganjanja s strani sunitske večine.²⁷ Na področje prepletanja sakralnega in profanega je mogoče umestiti tudi zanimivo etnično opredeljevanje alevijev, ki opuščajo razdelitev na turško, kurdsko in arabsko, temveč kot svojo etnično pripadnost izpostavljajo alevijsko identiteto.²⁸

S tem ko so bili aleviji skozi zgodovino stalno dojemani kot »drugi«, kot heretiki, kot nevarnost, ovira za homogenost²⁹ ter bili zato v najboljšem primeru marginalizirani, v najslabšem pa preganjani in žrtve krvavega nasilja, so bili hkrati deležni neizmerne bolečine in trpljenja, ki je del njihove kolektivne identitete, četudi ta ni homogena.³⁰ Ob vsem tem trpljenju so razvili oziroma razvijali močan čut za sočutje, kar jih je naredilo zelo razumevajoče, strpne in sprejemajoče. Te lastnosti spodbuja sama zasnova njihove skupnosti ter njihovega družbenega ustroja, ki zagotavlja medsebojno podporo in vzajemno varovanje.

razlikovanje med »notranjim«, »skritim«, ter »zunanjam«, »vidnim«, pri čemer aleviji poudarjajo pomen notranje plati religioznosti. Ti plati se medsebojno ne izključujeta, marveč sta si komplementarni. Gl. Dressler, »Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century«, 112.

²⁶ Prav tam, 137.

²⁷ Talha Kose, »Between Nationalism, Modernism and Secularism: The Ambivalent Place of 'Alevi Identities'«, *Middle Eastern Studies* 49, št. 4 (2013): 600, doi: 10.1080/00263206.2013.798309. Nekateri verniki imajo Mustafa Kemalü Atatürka celo za preroka, pri obredu se na njegovo ime odzivajo podobno kot na imena drugih svetnikov, torej z vzklikanjem imen za boga. To je bilo mogoče opaziti ob različnih priložnostih v času terenske raziskave. Na javnem obrednem praznovanju rojstnega dne preroka Alija v gaziosmanpašajskem kulturnem centru so prisotni ob omembi imena Mustafa Kemal navdušeno zaploskali. Po končani prireditvi je nastopajoči podmladek želel skupinsko fotografijo, za kuliso pa so si izbrali pano z Atatürkovi portretom. V večini alevijskih domov in obrednih prostorov je mogoče naleteti na upodobitve Alija, Hacija Bektaša in Atatürka, ki izražajo versko, življenjsko in družbeno-politično usmerjenost njihovih skupnosti.

²⁸ Hanöglü, »An introduction to Alevism«, 1.

²⁹ Issa, »Introduction«, 3.

³⁰ Gl. Hanöglü, »An introduction to Alevism«, 14.

Ena izmed tovrstnih alevijskih družbenih institucij je *musahiplik*, to je duhovno bratstvo (oziroma sestrstvo), ki poudarja pomen poti (*yal*) in zagotavlja globoko povezanost alevijskih privrženecv z njo. Z družbenimi in ekonomskimi obvezami zagotavlja solidarnost med člani skupnosti.³¹ Aleviji vzpostavljajo tudi družbeno pravičnost in razsojajo o morebitnih prekrških, posvečajo se torej razreševanju konfliktov znotraj skupnosti, in sicer predvsem v okviru obredja. Prisotni na obredu so pozvani, naj z ostalimi člani skupnosti delijo svoje pritožbe ali morebitne težave. Ob morebitnih prestopkih člani skupnosti skupaj presojujejo dejanja kršitelja, kršiteljice ter dodeljujejo ustrezne kazni, ki so največkrat družbeno koristna dela. V primeru hujše kršitve je lahko najstrožja kazen izobčenje iz skupnosti. Ta pravosodni sistem je osnovna komponenta strukture skupnostnega življenja alevijev.³² Medsebojno razumevanje je namreč edini način za stopanje po njihovi poti – poti proti človeški popolnosti in bogu. Aleviji namreč »pravijo, da lahko Boga dosežemo samo, če so vsi v skupnosti medsebojno spravljani in če smo prijazni do drugega, ne da bi pričakovali povračilo, saj takrat vstopimo v svoja srca, resnično Meko, kjer je Bog«.³³

Ključno vlogo pri vzpostavljanju sožitja v skupnostih imajo *dedeji*, ki največkrat prevzemajo vlogo duhovnih voditeljev skupnosti, vodijo verske obrede, to je *ceme*, ter uživajo posebno spoštovanje celotne skupnosti.³⁴ Tako rekoč enako vlogo ima v specifično bektaških alevijskih

³¹ Gre za obredno sorodstvo, ki se pred člani skupnosti sklene z zaprisego o bratstvu; ta vključuje medsebojno skrb in skrb za potomce drug drugega do lastne smrti. Bratstvo se sicer sklepa med moškimi člani skupnosti, pri čemer si lahko posameznik brata izbere že pred poroko, a se bratstvo sklene šele, ko sta oba moža poročena, kar vzpostavlja tudi sestrstvo med njunima ženama ter sorodstvo med njunima celotnima družinama. *Vezi* med *musahip* družinami so močnejše od dejanskih sorodstvenih *vezi* (gl. Hanoğlu, »An introduction to Alevism«, 19).

³² Prav tam, 21.

³³ Shankland, *The Alevi in Turkey*, 8.

³⁴ Poglobljen uvid v vlogo *dedejev* v alevijskih skupnostih ponudi David Shankland v okviru svoje etnografske raziskave, iz katere je razvidno, da se tudi to področje razlikuje od skupnosti do skupnosti (gl. prav tam). *Dedeji* praviloma izhajajo iz rodov (*ocak*; izg. odžak; to ime za rodbino v turškem jeziku lahko pomeni tudi ognjišče, peč, gospodinjstvo, družina, prostor srečanja, združevanje, srečanje, središče) potomcev dvanajstih imamov, kar naj bi jih v okviru tovrstne specifične kozmologije postavljalo bliže bogu. V vsakdanjem življenju pa so značilnosti modrega in zato spoštovanega *dedeja* precej specifične: imel naj bi zmeren značaj, znal naj bi biti pazljiv z besedami ter se vzdržati vsakršnega preklinjanja; mora biti iskren v odnosih z drugimi, obvladati mora svoje sposobnosti, spretno posredovati med skupinami in posamezniki, tekoče

skupnostih tako imenovani *baba*, ki posveča pozornost predvsem ljubezni, strpnosti ter pomenu umskih in skupnostnih vrednot. »Abstraktne pojme prevaja v vsakodnevne prakse, spreminja jih v način življenja, svetovni nazor, vero in upanje. (...) Je vzor zavračanja predsodkov in resničnega spoštovanja ljudi.«³⁵

Dede oziroma *baba* vsake alevijske skupnosti je v prvi vrsti vzor vedenja in obnašanja, etično vodilo, katerega ena bistvenih lastnosti je skrb za vzpostavljanje pravične skupnosti in medsebojnih odnosov. Vendar niso pomembni zgolj duhovni vodje moškega spola, temveč tudi ženske, ki ravno tako pripadajo posvečenemu rodu, *ocaku*, njihovo alevijsko poimenovanje pa je *ana*. *Ana* sicer v turščini pomeni mati, vendar v alevijskem kontekstu predstavlja versko voditeljico oziroma voditeljico *ocaka*, tudi *dedejevo* mater ali ženo.³⁶ Voditeljic danes sicer ne srečamo več pogosto, vendar so imele v preteklosti pomembno vlogo,³⁷ kar priča tudi o bistvenem pomenu spodbujanja enakopravnosti med spoloma in pripoznavanja spolne razlike.

Omembe vredno je tudi izpostavljanje razlike med aleviji in v Turčiji prevladujočimi suniti. Pripadniki alevijstva trdijo, da je »vera v sunitskega Boga utemeljena na strahu, sami pa svojo vero utemeljujejo na ljubezni, ljubezni, ki je v vseh ljudeh in ki jo je mogoče najti v njih.«³⁸ To kaže na združevanje podobe avtoritarnega in patriarhalnega boga s podobo ljubečega in razumevajočega boga, s katerim se je mogoče združiti s pomočjo iskrene vere in ezoteričnih obredov. Ravno v obrednih

obvladati alevijsko obredje ter ga smotrno interpretirati (gl. prav tam, 104–111). *Dede* naj bi bil med starejšimi v skupnosti, bil naj bi požrtvovalen in zmožen podajanja nasvetov. Pri obredih je bilo mogoče opaziti tudi karanje članov skupnosti, ki pa je bilo običajno zelo umirjeno in argumentirano. Hünkâr *dede* je na primer med *cemom* okaral dečka, ki se je nastavljal videokameri, da bi ga posnela, ter mu razložil, da je njegovo delo molitev in pozorno prisostvovanje pri obredu (gl. Uğurlu *dede*, govor na *cemu*). Aşur *dede* je bil ob govorjenju o novem alevijskem pouku, ki naj se ga udeležujejo člani skupnosti, prekinjen s pritožbo članice skupnosti, češ da k temu pouku nihče ne pride. Počakal je, da je povedala do konca, nato pa ji je mirno odvrnil, da se na *cemu* ne sega v besedo in da se tudi tega učijo pri pouku alevijstva, h kateremu naj vendarle pride. Gl. Aşur Nergis, *dede* gaziosmanpašajske alevijske skupnosti v Istanbulu, govor na *cemu* 30. 4. 2015, zvočni posnetek pri avtorici.

³⁵ János Sipos in Éva Csáki, *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order: The Music of Bektashis in Thrace* (Budimpešta: Akadémiai Kiadó, 2009), 37.

³⁶ Issa, *Alevi in Europe*, xxv.

³⁷ Hanoğlu, »An introduction to Alevism«, 25, op. 38.

³⁸ Shankland, »Anthropology and Ethnicity«, 20.

verskih praksah pripadniki alevijskih skupnosti izkušajo božjo ljubezen ter jo pretvarjajo v medsebojno naklonjenost, skrb in željo po pravičnem sobivanju tudi v vsakdanu.

Alevijski *cem* kot prostor sožitja in spodbude k pravičnosti

Osnovno poimenovanje za alevijske obrede je *cem*, ki v turščini pomeni zbiranje, združevanje, tudi skupina ali skupnost. Gre za temeljno versko prakso alevijev, torej redno srečevanje na skupnih srečanjih, ki se oblikujejo v duhovne dogodke, na katerih se člani skupnosti, tako moški kot ženske, družijo in spoznavajo ter tako vzpostavljajo medsebojne odnose, ki jim omogočajo vsakdanje sožitje. »Večina alevijskih ritualov je skupnostnih, saj je njihov poglaviten namen vzgajanje enotnosti in ljubezni v družbi.«³⁹ Pri teh obredih se seznanjajo s svojo vero in zgodovino lastne tradicije, obenem pa so ti obredi temeljno izhodišče za oblikovanje alevijske etike, saj pri njih pridigajo o sočutju, bratstvu, strpnosti, pravičnosti in drugih vrlinah, ki naj bi jih aleviji razvijali in usvajali na svoji poti.

Ti obredi so osrednji prostor vzpostavljanja intersubjektivnih vezi ter tako temeljni potencialni izvor medsebojnega sožitja in prostor dobrodošlice za vsakega člana skupnosti, navadno pa se izkažejo kot sprejemajoči tudi do obiskovalcev, ki niso pripadniki lokalne ali katere druge alevijske skupnosti. Tudi zaradi svoje nediskriminatornosti je *cem* pogosto imenovan »ljudska molitev«.⁴⁰ Da bi obred lahko izvedli, morajo biti vsi člani skupnosti spravljeni med seboj.⁴¹ Pri teh verskih srečanjih člani skupnosti sedijo na tleh, obloženih s preprogami in blazinami, oblikujoč neke vrste krog, da bi si lažje gledali iz oči v oči ter tako enostavneje ozaveščali skupnost in enotnost sobivanja. Na *cemih* se sklepajo vezi med *musahipi*, obenem pa so to priložnosti za člane skupnosti, da razčistijo morebitne zamere ali kaznujejo škodljiva ali nasilna dejanja,

³⁹ Hanoglu, »An introduction to Alevism«, 21.

⁴⁰ Neşe Ayışıt Onatça, *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kıvrklar Semahı: Müzikal Analiz Çalışması* (Istanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007), 31.

⁴¹ Shankland, *The Alevi in Turkey*, 121.

saj se celotna skupnost iz tega nauči ustrežnejšega udejanjanja alevijske etike ter vzajemno skrbi za vzpostavljanje družbene pravičnosti.

Terensko delo se je izkazalo kot zelo povedno pri opazovanju razlik med »tradicionalnimi« opisi izvajanja *cemov* v literaturi, etnografskimi opisi *cemov*, opazovanih pred dvajsetimi leti ali več, ter tistimi, ki so spomladi 2015 potekali v gaziosmanpašajski alevijski skupnosti.⁴² *Cem* vodi *dede* (oziroma *baba*, *murşid*, *pir* ali *ana*), duhovni vodja skupnosti. Shankland, ki opisuje *cem* v vasi Susesi iz leta 1989,⁴³ poudarja vzajemno pozdravljanje ter izražanje dobrodošlice in naklonjenosti vsem prišlekom. Zanimiv je etnografov opis pozdravov med člani skupnosti, ki glede na njihovo specifiko izražajo in pripoznavajo njihove odnose:

Potem ko so posedli, je vsak objel osebo poleg sebe. Gre za *niyaz*, obredni objem (...). Obenem pripoznava odnose enakopravnosti, podrejenosti in nadrejenosti, ki obstajajo med katerima koli človekoma ter [je hkrati] izjava prijateljstva; mladi človek poljubi roko starejšemu, starejši poljubi oči mlademu, enaki si sežejo v roke in se poljubijo na lica. Tistim, ki sedijo daleč stran, se tisti, ki so komaj prišli, blago priklonijo z desno roko na svojem srcu ter pozdravijo s »Hu«!⁴⁴

Navedeni pozdravi so se pojavljali tudi na *cemih*, ki sem jih obiskala, vendar ne vedno. Najpogostejši so bili stiski rok in poljubljanje lic, ki je bilo pogosto zgolj nakazano, prav tako tudi pozdravljanje starejših s poljubljanjem rok. Poljubljanja oči mlajših ni bilo mogoče zaslediti. Objemanje, *niyaz*, je bilo pogosto zamenjano za stiske rok.

Uvodnim pozdravom navadno sledita krajša kolektivna molitev ter *dedejev* blagoslov. Shankland, ki opisuje alevijsko obredje v 90. letih prejšnjega stoletja na anatolijskem podeželju,⁴⁵ pravi, da se je zatem

⁴² Diahrono dimenzijo značilnosti alevijskih praks bi bilo mogoče razgrinjati na veliko večjem razponu, kakor je ponujen na tem mestu, saj so se alevijske prakse razvijale in prilagajale glede na življenjske razmere alevijskih skupnosti. Te so bile kot miroljubne in človekoljubne venomer pripravljene na kompromise ter medskupnostni dialog, ki je bistven za sledenje alevijskim etičnim vodilom oziroma moralnim nazorom. Za globlji vpogled v razlike v alevijskih obrednih praksah nekoč in danes prim. Dinçer, »Alevi Semahs in Historical Perspective«; Dressler, »Religio-Secular Metamorphoses«; Dressler, *Writing Religion*; Issa, *Alevi in Europe*; Poyraz, »The Turkish State and Alevi«; Shankland, »Anthropology and Ethnicity«; Shankland, *The Alevi in Turkey*.

⁴³ Shankland, *The Alevi in Turkey*, 122, 124.

⁴⁴ Prav tam, 124.

⁴⁵ Prav tam, 125–126.

izpraznil osrednji prostor, *meydan* (pomeni tudi trg), na katerem so drobnico s pesmijo pripravili na žrtvovanje. Ob odstranitvi drobnice za zakol je *dede* navzoče pozval, naj izpovejo svoje nesorazume. Če jih ni bilo, je izprašal osebo, ki je darovala žrtveno drobnico, ali goji zamero do katerega koli člana skupnosti. Če bi bilo tako, drobnice ne bi bilo mogoče jesti. Tovrstnega žrtvovanja v urbanem okolju Istanbula ni bilo mogoče zaslediti, vendar je *dede* po uvodni molitvi navzoče venomer povprašal po morebitnih sporih ali nesorazumih. Šele po njihovi zgladitvi oziroma prepričanju o njihovi odsotnosti je lahko skupnost nadaljevala z *cemom*.

Za vse obstoječe različne vrste *cema* je značilno doseganje različnih oblik ekstatičnega stanja s pomočjo plesa, glasbe in ponavljajočega izrekanja svetih besed oziroma imen (za boga). Veliko raziskovalcev trdi, da je pri tem ravno glasba ključnega pomena, ker vernikom dopušča povezavo z božansko enotnostjo.⁴⁶ Glede na mnogovrstnost *cemov* in na različne priložnosti, ob katerih jih izvajajo, lahko rečemo, da je »vlogo glasbe mogoče prepoznati kot družbeno in izobraževalno, kot izraz verskih prepričanj in kulturnih konceptov, kot sredstvo ohranjanja jedra kulture ter celo kot zagotovitev vidikov vladajočih in sodnih vlog«. ⁴⁷ Tako je mogoče reči, da je glasba eden najpomembnejših vidikov identitete alevijev,⁴⁸ obenem pa je treba priznati, da ni pomembna le za njihovo versko skupnost, temveč tudi z vidika svoje specifičnosti glede na turško glasbo nasploh.⁴⁹

V zvezi z alevijskim *cemom* je mogoče ugotoviti, da glasbila, glasbene oblike in modusi glasbenega izvajanja izhajajo iz ljudske tradicije Anatolije. Peta besedila lahko izvirajo iz pesmi, ki so se večinoma ohranjale v ustnem izročilu in katerih avtorji so bodisi poznani ali pa anonimni *aşiki*, potujoči anatolijski pevci. V svojih pesmih ne pripovedujejo samo o mističnosti, veri in filozofiji, ampak tudi o prijateljstvu, miru, naklonjenosti, strpnosti, gostoljubju, ljubezni in usodi; nekatere pesmi imajo

⁴⁶ Gloria Lucille Clarke, *The World of the Alevi: Issues of Culture and Identity* (Istanbul: AVC Publications, 1991), 131–152.

⁴⁷ Prav tam, 140.

⁴⁸ Prim. Clarke, *The World of the Alevi*, 144; Ayışit Onatça, *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı*, 42, 187.

⁴⁹ Clarke, *The World of the Alevi*, 144.

obliko nasveta ali satire. Naštete teme omogočajo še globlje razumevanje prepričanj in življenja alevijev. To, da pesmi ne obravnavajo samo religijske tematike, priča o tem, da aleviji ne poudarjajo verske plati svojega življenja in življenja po smrti, temveč dajejo velik poudarek pomenu življenja »na tej strani«, ki naj bi bilo dobro, pravično in izkušano v solidarnem duhu. Govor o sočutju, pravičnosti, bratstvu, človekoljubju, dobrodušnosti ter naklonjenosti v pesmih alevijev močno vpliva na življenje pripadnikov skupnosti. Vključitev teh sporočil v njihove pesmi omogoča, da dosežejo več poslušalcev in vernikov. Poleg tega večina teh pesmi »vsebuje jasno razumljive, splošno veljavne nasvete. Radi jih izvajajo ne glede na priložnost – na primer babice jih pojejo vnukom – in tako se prenašajo iz roda v rod.«⁵⁰ Glasbo je tako mogoče dojemati tudi kot varuhinjo alevijske tradicije in kot okolje, ki omogoča vzpostavljanje skupnih prostorov sožitja za pripadnike alevijskih skupnosti. »*Cem* bi lahko bil zamišljen kot javno zbiranje alevijskih množic, ki sebe in lastne identitete niso mogle izraziti v okviru prevladujočega družbenega reda in so tako živele zunaj njega.«⁵¹

Alevijsko obredje udeleženkam in udeležencem tako ponuja možnost izražanja lastnih potreb in pomislekov ter poslušanje krivic in nezadovoljstva drugih, kar posameznicam in posameznikom omogoča, da skupaj vedno znova soustvarjajo prostor sobivanja, ki je do vseh gostoljuben in zagotavlja pravičnost do vseh.

Fluidnost družbene pravičnosti alevijstva

Predstavljeni vidiki turških alevijskih skupnosti, bodisi njihovi nauki bodisi njihove obredne prakse, sicer neposredno ne naslavlajo koncepta pravičnosti, temveč predvsem pričajo o možnostih njegovega raznovrstnega dojetja ali, natančneje, o raznolikem potencialu udejanjanja pravičnosti kot vsakodnevnega izkustva. *Yol*, alevijska pot, ki je za vse enaka, a katere potek si vsakdo določa v posamičnem, omogoča vedno vnovično spoznavanje, kaj pravičnost je: verujoči mora skrbeti za potrebe soljudi, če naj se bliža bogu, božanski pa postaja glede na to,

⁵⁰ Sipos in Csáki, *The Psalms and Folk Songs*, 60.

⁵¹ Dinçer, »Alevi Semahs in Historical Perspective«, 34.

kako ravna z drugimi. Alevijsko reklo o gospostvu nad lastnimi rokami, jezikom in ledji izpričuje tudi zahtevo po nepohlepnosti, kar vodi v nesebičnost in skrb za druge, pri čemer je mogoče reči, da je pravičnost del splošne skrbi za skupnost, kjer vsakdo živi zmerno in zadovoljno. Pomembno je poudariti, da je tovrstna skrb na delu tudi izven alevijskih skupnosti, saj posamezniki in posameznice, vsakdo sledeč svoji poti, *yol*, s članstvom v kateri koli skupnosti, gospodarski, politični, družinski ali krajevni, pripomore k spodbujanju skrbi za družbeno pravičnost.

Povedna je tudi alevijska verska praksa, saj sta vsaj dva njena elementa ključna za posredovanje pri kolektivnem vzpostavljanju pravičnosti. Prvi je tako imenovana *lokma*, vsakovrstna hrana, ki jo udeleženci in udeleženci *cema* prinesejo pred začetkom obreda in jo delijo med vse prisotne ob njegovem koncu. Danes je ta gesta večinoma simbolna, občasno pa jo je mogoče dojemati kot skrb za soljudi, predvsem tiste, ki hrane nimajo, kar kaže na sorodnost z redistributivno pravičnostjo. Drugi element je pogojevanje izvedbe obreda z razrešitvijo vseh sporov in nesporazumov v skupnosti, ki največkrat nastanejo ob zanznavanju domnevno nepravičnih okoliščin ali dejanj. Razrešitev spora oziroma nesporazuma vključuje neke vrste sporazum, kompromis ali konsenz o tem, kako razmere spremeniti tako, da bodo za vse vpletene kar najbolj ustrezne, da bodo torej bolj pravične kot prej. Ta postopek skupnega razreševanja sporov predvideva sovpletenost vsakogar, ki je prisoten pri obredu, kar zagotavlja skupnostno in vsakokratno razlaganje pomena pravičnosti in sobivanja v sožitju.

Ne nazadnje je vendarle mogoče trditi, da tako kot je fluidna alevijska identiteta, ostaja v alevijstvu fluidna tudi pravičnost, saj ni določena na osnovi razdeljevanja merljivih dobrin in pripadajočih pravic, temveč se vedno znova spodbuja in vzpostavlja na osnovi izpričanih potreb skupnosti in posameznikov. Alevijstvo tako ponuja vodilo, ki omogoča spoznavanje pravičnosti predvsem na ravni izkustva in udejanjanja, ne glede na to, kaj naj bi ta pravičnost pomenila v ubesedenem pojmovanju. Tovrstnemu nazoru oziroma drži pa je mogoče slediti.

Bibliografija

1. Ayııt Onatça, Neşe. *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı: Müzikal Analiz Çalışması*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007.
2. Bjelica, Maja. »The Turkish Alevi: In Search of an Identity«. V »Religions and Dialogue«, ur. Helena Motoh in Lenart Škof, posebna številka, *Poligrafi* 22, št. 87–88 (2017): 93–116.
3. Clarke, Gloria Lucille. *The World of the Alevi: Issues of Culture and Identity*. İstanbul: AVC Publications, 1991.
4. Dinçer, Fahriye. »Alevi Semahs in Historical Perspective«. V *Dans Müzik Kültür – Folkloru Doğru: ICTM 20th Ethnochoreology Symposium Proceedings 1998, Summer 2000*, ur. Frank Hall in Irene Loutsaki, 32–42. İstanbul: Boğazıcı University Folklore Club, 2000.
5. Dressler, Markus. »Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities«. *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23 (2003): 109–154.
6. Dressler, Markus. »Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism«. *Journal of the American Academy of Religion* 76, št. 2 (2008): 280–311.
7. Dressler, Markus. *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. Reflection and Theory in the Study of Religion. Oxford in New York: Oxford University Press, 2013.
8. Duygulu, Melih. *Alevi-Bektaşî Muziğinde Deyişler*. İstanbul: [samozaložba], 1997.
9. Hanoğlu, Hayal. »An introduction to Alevism: Roots and practices«. V *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*, ur. Tözün İssa, 13–25. Routledge Advances in Sociology. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
10. İssa, Tözün. *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*. Routledge Advances in Sociology. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
11. İssa, Tözün. »Introduction«. V *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*, ur. Tözün İssa, 1–12. Routledge Advances in Sociology. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
12. Kılıç, Mustafa Cemil. Mustafa Cemil Kılıç, *hoca gaziosmanpaşajiske alevijske skupnosti v Istanbulu*. Govor na *cemu*, 30. 4. 2015. Zvočni posnetek pri avtorici.
13. Kose, Talha. »Between Nationalism, Modernism and Secularism: The Ambivalent Place of 'Alevi Identities'«. *Middle Eastern Studies* 49, št. 4 (2013): 590–607. doi:10.1080/00263206.2013.798309.

14. Nergis, Aşur. Aşur Nergis, *dede gaziosmanpaşajske alevijske skupnosti v Istanbulu*. Govor na *cemu* 30. 4. 2015. Zvočni posnetek pri avtorici.
15. Öktem, Kerem. »Being Muslim at the Margins: Alevi and the AKP«. *Middle East Report*, št. 246 (2008): 5–7.
16. Poyraz, Bedriye. »The Turkish State and Alevi: Changing Parameters of an Uneasy Relationship«. *Middle Eastern Studies* 41, št. 4 (2005): 503–516.
17. Shankland, David. »Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement«. V *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, ur. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga in Catharina Raudvere, 15–22. 2. izd. Istanbul: Swedish Research Institute, 2003.
18. Shankland, David. *The Alevi in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition*. London in New York: Routledge Curzon, 2003.
19. Shankland, David. »Maps and the Alevi: On the Ethnography of Heterodox Islamic Groups«. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, št. 3 (2010): 227–239. doi:10.1080/13530194.2010.543307.
20. Sipos, János in Éva Csáki. *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order: The Music of Bektashis in Thrace*. Budimpešta: Akadémiai Kiadó, 2009.
21. Şener, Cemal. *Alevism with Questions*. Prevod Nazmiye Akdağ. Istanbul: Pozitif Publication, 2009.
22. Tambar, Kabir. »The Aesthetics of Public Visibility: Alevi Semah and Paradoxes of Pluralism in Turkey«. *Comparative Studies in Society and History* 52, št. 3 (2010): 652–679.
23. Thoraval, Yves. *Islam: mali leksikon*. Prevod Vesna Velkoverh Bukilica. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1998.
24. Uğurlu, Hünkâr. Hünkâr Uğurlu, *dede esentepske alevijske skupnosti v Istanbulu*. Govor na *cemu* 26. 3. 2015. Zvočni posnetek pri avtorici.

MONOTEIZEM IN HUMANISTIČNE VREDNOTE: ALI JE MOGOČE MISLITI ENEGA BOGA GLOBALNO?

Uroš Dokl

Danes ob besedi monoteizem pomislimo predvsem na tri velike svetovne religije: judaizem, krščanstvo in islam, kjer pripadniki religije ne priznavajo drugih bogov in jih ne častijo. Vse se opirajo na svete spise, ki služijo kot etično in moralno vodilo vernikom za zgledno življenje oz. življenje, ki je po godu Bogu. Znano je, da sta na oblikovanje zahodne predstave o morali in pravičnosti pomembno vplivali judovska in krščanska tradicija.¹ Pravičnost – ljubezen do svojega bližnjega – se je v krščanstvu npr. izoblikovala na ravni javnega blagra. Tradicionalno katoliško razumevanje pravičnosti se je na ravni socialne pravičnosti uveljavilo šele v 19. stoletju pod vplivom krščanskega socialnega nauka, kjer se je proč od socializma razvijalo katoliško razumevanje socialne pravičnosti.² Sicer ima tradicionalni svetopisemski vidik pravičnosti pogosto predznak dobrega in ne nujno enakega.³ Bistvo religije naj bi bilo v sprejemanju in priznavanju človekovih neumskih prvin, kot so ljubezen in odnosi, ki se jih zgolj umsko ne dá razložiti; zato med ključne pojme, s katerimi se usmerja moralno-etični kompas vernikov, spada tudi družbena pravičnost, ki pomaga vzpostavljati zavezništva in utrjuje družbene skupnosti. Pravičnost se v *Bibliji* in *Koranu* razu-

¹ Lisa Cahill, »Embodying God's Image: Created, Broken, and Redeemed«, v *Humanity before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian and Islamic Ethics*, ur. William Schweiker, Michael A. Johnson in Kevin Jung (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 74.

² Tom Schmid, »Enakost in pravičnost: med seboj povezana pojma?«, *Socialno delo* 47, št. 1–2 (2008): 65–85.

³ Kot primer, kjer se pravično razume kot *dobro* in ne kot *enako*, je npr. legenda o svetem Martinu iz Toursa, ki je prijezdil pred vrata današnjega francoskega mesta Amiens in zagledal berača. Prerezal je svoj plašč in mu ga polovico podaril. S tem dejanjem je izkazal pravično in dobrotno dejanje. Vendar zdaj nihče od vpletenih ni imel celega plašča, ki služi namenu. Niti berač, ki ga je bil tako zelo potreben. Gl. Schmid, »Enakost in pravičnost«, 67.

me kot imanentna lastnost najvišjega, ki jo velja posnemati. V svetih besedilih se vera v Boga nenehno krepi z utrjevanjem ideje o usmiljenem in pravičnem Bogu: »Pravičen si, o GOSPOD, in iskren v svojih sodbah.«⁴ »Milostljiv je GOSPOD in pravičen, naš Bog je usmiljen.«⁵ »GOSPOD je pravičen na vseh svojih poteh, dobrotljiv v vseh svojih delih.«⁶ Tradicionalno krščansko razumevanje pravičnosti, ki je sooblikovalo zahodne predstave o morali, je mogoče iskati nekje med javnim blagrom in dobrotlostjo. Bog jo nalaga in zapoveduje tudi svojim vernikom: »Imejte pravične tehtnice, pravičen škap in pravičen čeber.«⁷ V enakem duhu muslimane nagovarja Alah: »Naj vas sovraštvo do drugih ljudi ne zavede v nepravičnost! Ravnajte pravično in boste najbližje kreposti.«⁸ ki pravičnost zelo visoko ceni, saj »Zares, v očeh Alaha je najbolj častivreden med vami tisti, ki je najbolj pošten in pravičen.«⁹ Humanistične vrednote med pripadniki monoteističnih religij obsegajo širša pojmovanja o etiki, sočutju, pravičnosti in človečnosti ter od vernika zahtevajo, da »ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.«¹⁰ Vendar se lahko začne hitro zapletati že pri ekskluzivnosti enega in edinega Boga, ki od njih zahteva, da častijo samo »pravega« Boga, ne sprejemajo ostalih prepričanj in bogov ter posledično delujejo selektivno v pravičnosti. Vprašanje se torej nanaša na diskurz med humanističnim izročilom monoteizmov, njegovo obstojnostjo in aktualnostjo pri oblikovanju strpnejše družbe ter pojmom ekskluzivnosti posameznih monoteizmov kot enega od ključnih izhodišč znotraj monoteističnih religij za razlikovanje med našim prav in narobe drugega. Vprašanje, ali je mogoče misliti enega Boga globalno, pa je mišljeno v smislu, ali se lahko

⁴ Ps 119,137. Za vse navedke iz Svetega pisma gl. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze: slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*, študijska izdaja, 2., pregl. izd., 6. nat. (Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2007).

⁵ Ps 114,5.

⁶ Ps 115,17.

⁷ 3 Mz 19,36.

⁸ Koran 5: 8. Za vse navedke iz *Korana* gl. *Koran*, prev. Erik Majaron (Tržič: Učila International, 2004), razen kjer je navedeno drugače.

⁹ Koran 49: 13. Navedeno po angleškem prevodu: »Verily, the most honoured of you in the sight of Allah is the most righteous of you.« Gl. *Tajweed Quran: With meaning translation in English and Transliteration*, prev. Abdullah Yusuf Ali in Subhi Taha (Damascus: Dar-Al-Maarifah, 2008).

¹⁰ Rimljanom 13,10.

vsi verniki, ki živijo v skladu s humanističnimi prvinami monoteizmov, povezujejo na ravni religij oz. ali je mogoče v tem pogledu misliti enega pravičnega Boga globalno. Religije so danes pogosto marginalizirane, kadar je govora o pravičnosti in enakosti. Kljub svojim zmožnostim in prispevkom za boljšo in pravičnejšo družbo v mednarodni skupnosti se religijo odrija od rešitve oz. poti do pravičnejše družbe. Strah pred vključevanjem religije v reševanje globalne nepravičnosti izhaja iz predsodkov, da bo vključevanje religije v ta proces povzročilo nadaljnjo diskriminacijo in neenakost med religijskimi skupinami. Slednje bi po izkušnjah iz preteklosti odpiralo nova poglavja nasilja in nepravičnosti med religijami samimi,¹¹ kljub temu da ima religija veliko zaslug tudi za oblikovanje in vzpostavitev etosa.

Religija kljub vsemu ohranja svojo prisotnost tudi v mednarodnih političnih vodah. V mnogih svetovnih konfliktih slej ko prej zadenemo ob religiozno podlago. Na Severnem Irskem so dolgotrajni versko-politični konflikti pustili globoke sledi. Nemiri so zahtevali na tisoče žrtev, delovanje Al Kaide je terorizmu postavilo nova religiozna obzorja, verski nacionalizem na Šrilanki je ohromil delovanje države, delovanje Isisa na območju Sirije in Iraka je povzročilo morijo in številne demografske spremembe.¹²

Ekskluzivizem v monoteizmu v sebi nosi komponente, ki lahko povzročajo nasilje.¹³ Kot neizbežen produkt edinosti lahko ekskluzivizem, kakršnega poznajo monoteistične religije, ob ustreznih pogojih trči ob vprašanje jezika nasilja in aplikacije tega, kadar se izključujoča monoteistična identiteta sreča z drugače verujočimi. Izhodišče omenjenih monoteizmov predstavlja razodetje oz. edinost Boga. Islam v *Koranu* svojo izpričuje v *šahadi*:¹⁴ »Vaš Bog pa je edini Bog. Ni drugega boga razen

¹¹ Erin K. Wilson, »Beyond Dualism: Expanded Understandings of Religion and Global Justice«, *International Studies Quarterly* 54, št. 3 (2010): 736, doi:10.1111/j.1468-2478.2010.00607.x.

¹² Wilson, »Beyond Dualism«, 736–737.

¹³ Andrej Ule, »Ali je monoteizem res zavezan k ekskluzivizmu?«, v *Religija in nasilje: eseji in razprave*, Jan Assman in drugi, ur. Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin (Ljubljana: Fakulteta za družbene vede in Revija 2000, 2008), 386.

¹⁴ Marko Kerševan, ur., in Nina Svetlič, prev., *Koran: o Koranu, Bogu, islamu ...* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2004).

njega – Milostnega, Usmiljenega«,¹⁵ krščanstvo v *Credū*: »Verujem v enega Boga Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje.«¹⁶ in Judje v *Šemi*: »Gospod je naš Bog, Gospod je edini!«¹⁷ Takšni trki predstavljajo izziv za strpno sobivanje, spoštovanje, pravičnost in sprejemanje. Vendar je treba biti pri tovrstnih sodbah zelo previden in kritičen. Če je moralna struktura – etos¹⁸ – temelj humanističnih vrednot, ki plemenitijo religijska izročila in usmerjajo vernike, kako lahko pride do številnih nasilnih akcij, ki imajo prizvok religijske motivacije. V takšnem tekmovalnem razmerju se hitro rodijo pavšalne ocene, ki monoteizme prek institucionaliziranih okvirjev (in njihovih dejanj) povežejo z nasiljem in jim pripišejo antihumanistično držo. Slednje se navadno v raznih diskurzih podpre s citati iz svetih besedil, ki vsebujejo komponento nasilja (treba jih je brati tudi v zgodovinskem kontekstu), in tako zaokroži idejo, da so monoteizmi gonilo nasilja. Sicer za krščanske vire velja, da premorejo veliko mero empatije in odločno nasprotujejo nasilju. Temu je po svoje pritrtil tudi Gandi, ko je dejal, da je v blagih, kot temeljnih besedilih evangelijev, najboljša osnova za nenasilno delovanje.¹⁹

Žal pa je človek tisti, ki se je sposoben vesti nasilno tudi v imenu religij, v okviru katerih se zavezuje k spoštovanju najosnovnejših človekoljubnih zapovedi in usmeritev. Za problematično velja izkoriščanje religijskih naukov s strani nacionalizmov oz. mešanje religijske identitete z nacionalno (Judje so kot svojo nacionalno identiteto razglasili kar versko), zaradi česar se vsaj navzven humanistično držo oddaljuje od monoteizmov.²⁰

¹⁵ Koran 2: 163; 2: 255.

¹⁶ Apostolska veroizpoved.

¹⁷ 5 Mz 6,4.

¹⁸ Etos človeštva, ki ga zagovarja teolog Hans Küng, vključuje in nagovarja najrazličnejše družbene skupine, vse narode, politične stranke, religije oz. človeštvo v občem smislu. Gl. Cvetka Hedžet Tóth, »Sporočilo Küngovega predavanja v Mariboru«, *Stati inu obstati, revija za vprašanja protestantizma* 8, št. 15–16 (2012): 273.

¹⁹ Janez Juhant, »Vera in nenasilje«, v *Religija in nasilje: eseji in razprave*, Jan Assman in drugi, ur. Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin (Ljubljana: Fakulteta za družbene vede: Revija 2000, 2008), 193.

²⁰ Prav tam, 195.

Monoteizmi in humanistično izročilo

Abrahamovske religije imajo veliko zaslug za oblikovanje in vzpostavitve etičnih načel v družbi, zato lahko od njih pričakujemo, da bodo kljub svojemu potencialu razdiralne moči v družbi prispevale h graditvi sodobne družbe.²¹ Humanizem kot nazor in vrednostno stališče postavlja človeka kot absolutno merilo vsega ali kot pravi Protagorov rek, da je človek »merilo vseh stvari.«²² Njegovo jedro najbrž tiči v zavesti o človekovem dostojanstvu. Antični stoiki, ki so človeka postavljali v vesolje, so slednje utrjevali z umnostjo človeka kot udeležbo na vesoljnem božanskem umu. Po *Svetem pismu* je človek ustvarjen po božji podobi. Dodeljeno mu je mesto upravitelja in skrbnika zemlje.²³ Takšen je tja postavljen pod ukaz odgovornosti pred Bogom, soljudmi in tistimi, ki še prihajajo. Temeljna ideja učlovečenja Boga se izkazuje v bližini med Bogom in človekom s prispodobno razmerij med očetovstvom in sinovstvom oz. hčerinstvom, ki služi kot prispodoba za temeljno enakost in pravičnost vseh. Pred Bogom smo vsi enaki, in človeško dostojanstvo je neodtujljivo ali kot beremo pri apostolu Pavla: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.«²⁴

Vloga Cerkve pri vzdrževanju humanističnega ideala je ohranjanje zvestobe pri svojem oznanjanju in pedagoškem delu ter konkretni navzočnosti v družbi. Ideja človeka kot nosilca neodtujljivega dostojanstva in absolutne vrednote pa velja za vsakega človeka brez kakršne koli razlike.²⁵ Slednje je torej aktualna in večna dediščina judovsko-krščanske tradicije. Dostojanstvo kot utemeljujoča ideja človeka je etična, spoštovanje pravic pa moralno vodilo za medčloveške odnose. Iz tega sledi, da

²¹ Hans Küng, »Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?: Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos«, *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4 (2012): 497–506.

²² Igor Škamperle, »Humanistično izročilo in novi izzivi za sodobnega človeka«, v *Humanizem in humanistika: simpozij*, ur. Niko Grafenauer (Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 2016), 79.

²³ 1 Mz 1,27.

²⁴ Gal 3,28.

²⁵ Anton Stres, »Človekovo dostojanstvo – temelj humanizma«, v *Humanizem in humanistika: simpozij*, ur. Niko Grafenauer (Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 2016), 33–34.

je jedro humanizma prav v zavesti in ozaveščanju o človekovem dostojanstvu.²⁶ Hans Küng, upokojeni profesor za ekumensko teologijo na Univerzi v Tübingenu, je na predavanju v Mariboru leta 2012 izpostavil načeli človečnosti in vzajemnosti. Razdeljeni sta na štiri imperative (Ne ubijaj, Ne kradi, Ne laži, Ne zlorablaj spolnosti), ki jih zasledimo v budističnem kanonu, pri Patanjaliju – utemeljitelju joge, hebrejski *Bibliji*, *Novi zavezi* in *Koranu*.²⁷ Pri tem je izpostavil, da je na prvem mestu načelo človečnosti. Z vsakim človekom – naj bo moški ali ženska, Izraelec ali Palestinec, Kitajec ali Tibetanec – moramo ravnati človeško, humano in ne nečloveško ali celo zverinsko.²⁸ Pravi, da je omenjene etične imperATIVE mogoče utemeljiti in udejanjiti v različnih religijah in filozofijah na zelo raznolike načine. Zato je misliti enega Boga globalno povezano z globalnimi izzivi politične, socialne, kulturne ali katere druge narave. Vendar se je pri iskanju globalnega Boga treba srečati prav na stičiščih humanističnih vrednot, ki jih v svojih spisih in naukih učijo monoteizmi, politeistične religije in humanistična načela nereligioznih. Medtem ko abrahamovske religije do »nevernikov« gojijo določeno mero nestrpnosti in ateistično javnost dojemajo kot »družabnike demonov«,²⁹ javni ateistični diskurz za nasilne akcije krivi prav religije in izključujočo lastnost enih in edinih Bogov. Vendar nič drugačen ni svet ateističnih in liberalnih nazorov, ki so prav tako predani človečnosti, morali in odpravljanju razlik, na kar posebej opozori Hans Küng, ko zapiše, da »nereligiozni ljudje premorejo etično temeljno usmeritev tudi brez religije in živijo moralno«. ³⁰

Vendar je izzive mogoče obvladati le s sodelovanjem različnih skupin. Da bi sodelovanje bilo uspešno, je ključno, da se vzpostavi in ohrani skupni etos – torej tista globalna mreža, ki vključuje vse religije in vse neverujoče in je zato človeški oz. svetovni etos.³¹ Misliti ali upati na edino svetovno religijo v smislu prevlade ene nad drugo je nevarna utvara. Misliti na skupni etos (misliti enega Boga globalno) ali vsaj za večino

²⁶ Prav tam, 35.

²⁷ Küng, »Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?«, 504–506.

²⁸ Hedžet Tóth, »Sporočilo Küngovega predavanja v Mariboru«, 273.

²⁹ 1 Kor 10.20–21.

³⁰ Hedžet Tóth, »Sporočilo Küngovega predavanja v Mariboru«, 264.

³¹ Prav tam.

skupne humanistične vrednote je nekoliko bližje. V svetu množice religij, denominacij, veroizpovedi, sekt, skupin in gibanj je zaznati zmedo in diskurz nasprotij, vendar različne religijske identitete ne pomenijo nujno sporov in nepremostljivih razlik. Monoteizmi npr. se sicer zaradi svoje komponente ekskluzivnosti izključujejo, saj pred vse bogove in božanstva postavljajo svojega, ampak je mogoče slediti nekaterim vzporednicam med njimi in v njih ob obredjih, običajih, svetih krajih in še mnogo čem zaslediti tudi ključno komponento pravičnosti, sprave in miru. Monoteizmom je skupno tudi to, da so sami po sebi sporočilo odrešenja, vernikom pa pomagajo iskati odgovore na temeljna in večna vprašanja o ljubezni, trpljenju, krivdi, odpuščanju, življenju in smrti. Ponujajo poti do odrešenja stisk, trpljenja in krivde obstoja.³² Religije s svojo ambivalentno naravo pogosto vznemirjajo, ločujejo in posledično vsebujejo zmožnosti za prepir, toda nedvomno lahko delujejo pomirjevalno in vsebujejo spregledano možnost za mir. Problem religijsko motiviranega nasilja je neposredno povezan z izkoriščanjem v namen prevlade določenih skupin. Največkrat je omenjen pojav v primežu ekonomskih, družbenih in političnih interesov, saj se vernik navadno ne odloča med identitetami jaza kratkoročno, temveč je nekaterim premisam zvest na vseh področjih svojega bivanja. Do izkoriščanja religij prihaja navadno prav tam, kjer druge identitete preraščajo religijsko, ki za razliko od drugih ne ponuja prevlade nad sočlovekom, materialnega bogastva ali katerega drugega tuzemskega užitka. Človek stremi k iskanju presežkov smisla in pomena, kadar občuti praznino, je odprt za ponujeno in se, iščoč smisla, zateka k veri (npr. religija, denar, ideologija). Zdi se, da je prav iskanje presežkov smisla temelj naše usode.³³ Miselni sistemi in sistemi verovanja, ki zaznamujejo monoteistične religije, se med seboj razlikujejo, pogosto so tudi nezdružljivi, vendar konstanta monoteizmov ostaja enaka. Vsi se brez izjeme naslanjajo na pot do miru in pravičnosti. Katoliška cerkev je kljub svojim ambicijam po univerzalnosti odigrala pomembno vlogo pri oblikovanju in uveljavljanju etničnih skupnosti oz. poznejših modernih narodov, saj se etnični skupno-

³² Hans Küng, *Priročnik svetovni etos: vizija in njena uresničitev*, spremna beseda Borut Ošljaj, prev. Zvone Štrubelj in sod. (Grosuplje: Partner graf, 2012), 97.

³³ Škamperle, »Humanistično izročilo«, 80.

sti prilagaja takrat, ko ta predstavlja organizirano družbeno skupnost, znotraj katere deluje določena kultura.³⁴ Posledice religije kot družbene vezi zasledimo tudi na ravni v povsem praktičnem osmišljanju reda v družbi. Ibn Haldun meni, da je za obstoj neke družbe (civilizacije) nujno potrebno vodstvo oz. vrhovna oblast. Ljudje pri združevanju nujno potrebujejo nekoga, ki izvaja brzdajoči vpliv, jim vlada in h kateremu se lahko zatečejo. Pri tem dodaja, da se vladajoče elite pri obvladovanju družbe lahko naslanjajo na dvoje, na politiko razuma ali na »od Boga razodet verski zakon«. ³⁵ Politika razuma po mnenju Ibn Halduna prinaša korist le na tem svetu, deluje v dobrobit oblastnika in škoduje splošni blaginji. Ljudje se sicer tovrstni obliki vladanja podrejujejo zaradi poplačila, ki ga pričakujejo od vladarja, potem ko je ta prepoznal, kaj je najboljše zanje.³⁶ Družba je za člane tisto, kar je Bog za vernike. »Bog pa je samo figurativen izraz za družbo.«³⁷ Religija opravlja temeljno vlogo družbene vezi, ki pripomore k skupni družbeni identifikaciji regije, naroda, civilizacije ipd., medtem ko se moderna družba v svoji globini

ne povezuje in ne vzdržuje prek fundamentalizma, moralizma ali pluralizma poljubnosti, temveč le prek obvezujočega in povezujočega etosa: s temeljnim konsenzom o nekaterih elementarnih skupnih vrednotah, merilih in držah, ki omogočajo povezavo med samouresničenjem posameznika in njegovo solidarnostno odgovornostjo.³⁸

Prav ta skupni etos je za vernike osmišljen v veri v zadnjo resničnost, ki ga tri monoteistične religije, sklicujoč se na Abrahama, imenujejo Bog. Takšen skupni etos ne sme deliti družbe, zato mora biti podprt in podkrepljen s humanimi nagibi tudi do drugih neverujočih (npr. sočutje, pravičnost, človekoljubnost).³⁹ Ob tem je mogoče sklepati in posledično pritrditi temu, da trije veliki monoteizmi v svojem bistvu izražajo

³⁴ Sergej Flere in Marko Kerševan, *Religija in (sodobna) družba: uvod v sociologijo religije* (Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1995), 101.

³⁵ Ibn Khaldun, *Mukadima: uvod v knjigo primerov*, prev. in spremna bes. Nina Svetlič (Ljubljana: Krtina, 2009.), 139.

³⁶ Prav tam, 131–132.

³⁷ Flere in Kerševan, *Religija in (sodobna) družba*, 45.

³⁸ Küng, »Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?«, 504.

³⁹ Prav tam.

humanistična načela in prvine, ki so verniku neprenehoma dosegljivi, a ne delujejo zmeraj kot permanentno tkivo vernika.

Intrinzična in ekstrinzična religijska motivacija

Odgovor, s katerim iščem razmerje med humanističnimi izročili monoteizmov in (ne)upoštevanjem teh ter posledičnimi nasilnimi vzgibi v odnosu do drugače (ne)verujočih, se ne skriva samo v ekskluzivizmu, temveč v človeku samem. Psihologija religije pomaga osvetliti vprašanje interpretacije svetih knjig, religijskih usmeritev in odnosa vernika do religije same. Slednje je morda pomembno pri diskurzu, zakaj verniki različno interpretirajo in živijo humanistično izročilo monoteizmov ter posledično povzročajo nasprotujoča si mnenja o religiji v obče. Psihologija religije pozna instrumente, s katerimi meri religijsko orientacijo in posledično razlikuje med tipi vernikov. Psihologi religije, kot so Erikson, Piaget, Hood, Batson in Allport, imajo do religije zelo različen odnos. Naj omenim le Gordona Allporta (1897–1967), čigar klasifikacija religijske motivacije je v nekoliko modificirani obliki uporabna še danes. Allport je pri vernikih ločil intrinzične in ekstrinzične verske motivacije, ki jih je meril z intrinzično in ekstrinzično lestvico motivacije. Intrinzična motivacija po Allportu izhaja iz dožemanja, po katerem je verniku njegova vernost cilj, to svojo vernost pa živi, uresničuje in ji daje mesto najpomembnejše motivacije v njegovem življenju. V svojo vernost ne vstopa iz zunaj verskih vzgibov. Ekstrinzična motivacija nakazuje na vernost kot sredstvo za doseganje psiholoških (kjer religija služi kot sredstvo za lajšanje ali preseganje psiholoških frustracij, nezadovoljstva ipd.) ali družbenih ciljev (družbena osamelost, pomanjkanje družbenega vpliva) in izvira iz zunaj verskih nagibov.⁴⁰

Allport je zasnoval dve lestvici, po katerih meri religijsko motivacijo ter ločuje vernike med intrinzično in ekstrinzično usmerjene vernike. Intrinzično lestvico je zasnoval na podlagi šestih značilnosti (kritično razločevanje, intrinzična – notranja motivacija, moralna konstanta, religijska filozofija življenja, harmoniziran vzorec verovanj in dejanj ter

⁴⁰ Sergej Flere in Rudi Klajnšek, »Ali je votlost značilnost vernosti na Slovenskem?«, *Družboslovnne razprave* 23, št. 56 (2007): 7–9.

neodločnost), ki naj bi intrinzične ločevale od ekstrinzičnih vernikov. Slednje je morda smiselno upoštevati, saj je po Allportu prav ta diferenciacija ključna za razumevanje, zakaj so nekateri verniki bolj dovzetni za upoštevanje humanističnih prvin, ki jih učijo monoteizmi, kot drugi, ki so za tovrstno prakso strpnosti manj dovzetni. Allport se je v svoji raziskavi torej ukvarjal z vprašanjem, kako ločiti ekstrinzično motiviranega fanatika od intrinzično motiviranega strpnega vernika.⁴¹ Ugotovil je, da so tisti verniki, ki so dosegli visok rezultat na intrinzični in nizkega na ekstrinzični lestvici, bolj strpni ter manj podvrženi etnocentrizmu, avtoritarnosti in religijskemu fundamentalizmu. Medtem ko so s predsodkovnimi predstavami bolj povezali ekstrinzično usmerjenega vernika, ki je dosegel visok rezultat tako na intrinzični kot ekstrinzični lestvici. Če humanistično izročilo svetih besedil oz. religije same vernika ne doseže, je torej breme razmerja med pravičnim in nepravičnim, moralnim in nemoralnim oz. humanim in nehumanim predvsem na plečih vernika katere koli monoteistične religije.

Ekskluzivizem monoteizmov in humanistične vrednote

Koncept abrahamovske pravičnosti, ki za seboj občasno pušča tudi sledove krvi, deluje tudi v obratni smeri, kjer je pravičnost prepletena z nasiljem. Če se verniku po svetih besedilih v imenu ekskluzivnosti nalaga razreševanje problema oz. konflikta z drugače verujočim na sporen in nasilen način,⁴² kot npr. »Tatu in Tatici odsekajte roke, to naj jima bo kazen za storjeno delo in Božji opomin. Bog je močen in moder!«,⁴³ obstaja tukaj še zmeraj varovalo humanističnih izročil: »Sovražnost smete povrniti v enaki meri, toda Gospod bo nagradil tistega, ki bo odpustil

⁴¹ Gordon Allport in J. Michael Ross, »Personal Religious Orientation and Prejudice«, *Journal of Personality and Social Psychology* 5, št. 4 (1967): 432–443.

⁴² V svetih knjigah lahko zasledimo več primerov, ki kličejo k nasilju. Kljub temu se upoštevanje slednjih največkrat ne izvaja in ostaja na ravni izjem, ki pa pogosto naletijo na obsojanje tudi znotraj posamezne monoteistične religije. Kot primer navajam ostro obsodbo islamske skupnosti v primeru terorističnih napadov v Londonu poleti 2017. Gl. Fiona Simpson, »Muslim leaders condemn terror attacks in London ahead of UK's largest Islamic convention«, *Evening Standard*, 27. julij 2017, <https://www.standard.co.uk/news/uk/muslim-leaders-condemn-terror-attacks-in-london-ahead-of-uks-largest-islamic-convention-a3597531.html>.

⁴³ Koran 5:38.

in se pobotal. On resnično ne mara hudodelcev.«⁴⁴ Monoteizem pod plaščem svoje univerzalne ideje, da lahko Boga sprejema vsakdo, ne glede na spol, raso, razred, etnično pripadnost ali celo vero, presega meje, ki jih v svoji ambivalentni naravi postavlja morda prav tam, kjer prej niso obstajale. Religija tako ohranja svojo univerzalnost v omejenem prostoru, ki ni tuzemski. Ta absolutna ločnica pa ne pomeni nujno nasilnih akcij in občega izključevanja nekoga zaradi vere. Kako vernik v tovrstnem izzivu ravna in svoja dejanja opraviči, je odvisno od njegove interpretacije in dojemanja verskih izročil, (ne)upoštevanja humanističnih vrednot, ki jih v svojem jedru, da bi verniku pomagala do boljšega bita, ponujajo monoteizmi. Na vernika dodatno vpliva religijska orientacija, ki oblikuje odnos do religije in izražanja ter ločuje vernika zmernih nazorov od vernika s skrajnimi nazori.

Na nezmožnost upoštevanja vseh humanističnih načel znotraj posamezne religije opozarjajo tudi svete knjige: »Če kdo ubije človeka, ki ni ubil nikogar, ali koga, ki na zemlji ne dela nereda, je tako kot da bi ubil vse ljudi. Če pa kdo ohrani človeško življenje, je tako kot da bi vsem ljudem ohranil življenje (...).«⁴⁵ Tisto, kar vernika, ki je prestopil v religijo, zdaj loči od drugih, ni več barva kože, etnična pripadnost, socialni razred ali spol, temveč vera. Religija, katere Bog je eden in edini, ne priznava nobenega drugega Boga in nobene druge vere, je ustvarila novo ločnico med našim in tujim. Ustvarjati je začela nova konfliktna žarišča tam, kjer jih prej ni bilo. Med različne religije, ki imajo v svojih kodeksih zapisana pravzaprav ista pravila, prihaja do nepopravljivih sporov, razprtij in nasilnih akcij prav zaradi istih prepričanj, ki v svojem absolutu ob sebi le s težavo dopuščajo še koga. Morda bi se lahko ideji globalnega Boga približali, če bi bilo mogoče misliti enega Boga kot univerzalno s svojimi humanističnimi prvinami (da lahko ustreza vsem oz. večini) in ne kot absolutno (da mora ustrezati vsem) resnico. Enost, ki torej temelji na skupnih absolutnih vrednotah razodetih religij, onemogoča, da bi bil musliman hkrati jud in kristjan ali da bi lahko trdil, da imajo vsi naštetih istega Boga. Pluralizem kot naravna posledica raznolikih miselnih, teoloških, filozofskih, duhovnih in drugih praks

⁴⁴ Koran 42:40.

⁴⁵ Koran 5:32.

je s tem zanikan. Enoboštvo zanika pluralizem in s tem morda vsako možnost, da mislimo enega globalnega boga, ki bi dovoljeval različne poti za doseganje istih ciljev postavbe. Pluralizem tako ni sprejemljiv, ker izhaja iz ideje, da se je mogoče približati bogu in resnici po različnih poteh. Slednje pomeni, da pripadnost veri in način čaščenja postaneta stvar svobodne izbire.

Različne prakse monoteističnih religij dopuščajo in omogočajo raznovrstne odnose do drugače verujočih. Večina religijskih etik je usmerjena v oris posledic etično sprejemljivih in nesprejemljivih dejanj, ki jih ne gre empirično preveriti. Doktrine judaizma, krščanstva, islama in nekaterih drugih učijo, da bo do etično napačnih in pravih dejanj prišlo nekje v onostranstvu. V (staro)judovskih pogledih je prizorišče kazni in nagrade ta svet. Hindujci posledice doživijo s ponovnim utelešenjem. Od tovrstne ideje o globalnem Bogu se znova oddaljimo, če ob nehomogenosti treh velikih prištejemo še notranje razkole znotraj njih samih. Ortodoksni jud se mora držati 613 etičnih pravil, ki jih najde v *Tori*, reformiranemu judu se slednje zdi nevredno človeškega razuma, ki je dolžan razmišljati tudi o (ne)smiselnosti tradicije in njenih etičnih norm.⁴⁶ Dobesedna razlaga sama sebi dela medvedjo uslugo, ker v nasprotju z mitičnimi in alegoričnimi pomeni producira prav tisto besedilno kritiko, ki ji fundamentalisti ostro nasprotujejo.⁴⁷ Čeprav so *Biblija* in spisi teologov, katekizmi, ki utemeljujejo krščanstvo z vrednotami in etiko, ter zgodovina pokazali pogosta odstopanja med vrednotami na papirju in tistimi, ki izhajajo iz resničnih potreb,⁴⁸ je nevarno posploševati, da vsi monoteizmi vsebujejo strukturno zlo (zaradi prevlade nad drugo kulturo in religijo), ki v svojem jedru nosi komponento nasilja. Vernik prejme vero za svojo, ker si jo želi (intrinzična motivacija) in ji je pripravljen služiti ter se z njenim izročilom strinja. Ob tem pa seveda upošteva in kritično presoja, kaj je v skladu z načeli humanistične držbe in kaj ne. Veliko tovrstnih prepovedi ni v skladu z liberalno družbo, ki se je oblikovala predvsem na Zahodu prav pod vplivom abrahamovske tradicije. Dvom v monoteistično pravičnost se pojavlja ob odločitvah

⁴⁶ Marjan Smrke, *Svetovne religije* (Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2000), 59.

⁴⁷ Malise Ruthven, *Fundamentalizem: zelo kratek uvod*, prev. Miha Marek, pregl. in ur. Marjan Šimenc (Ljubljana: Krtina, 2007), 55.

⁴⁸ Iztok Simoniti, *Deus vult: o vrednotah kristjanov* (Ljubljana: Slovenska matica, 2015), 83–84.

zoper istospolne poroke, posvojitve in podobna vprašanja. Küng ob tem opozarja tudi na nevarnost skoraj apokaliptičnega nepopustljivega moralizma (predvsem s strani »cerkvenega učiteljstva«), ki se težko prilagaja današnji družbi in povzroča številne nove družbene probleme. Tako lahko sledimo še nekaterim nelogičnim prepovedim oz. rešitvam pred »prekletstvom potopa«, kot so umetna oploditev, prekinitev nosečnosti, kontracepcija in uporaba kondomov (glede na nevarnost, ki jo predstavlja AIDS).⁴⁹

Omenjene teme pa razdvajajo tudi tiste, ki se nimajo za verne in ne pripadajo nobeni religiji.⁵⁰ Po svetu so npr. različni shodi, protesti, referendumi, napadi, šikaniranja in podobni odzivi zoper gejevsko in lezbično skupnost obča stalnica, vendar bi bilo krivično trditi, da so npr. proti homoseksualcem zaradi nestrpnih akcij posameznih skupin (kukluksklan, Isis, Al Kaida, nacisti) vsi kristjani, vsi muslimani ali vsi judje katerega od monoteizmov. Tovrstne skupine se identificirajo z religijo samo, vendar se od njih distancira večina kristjanov in muslimanov, ki tovrstno početje obsojajo. Tudi številni neponovljivi zločini preteklosti, kot sta holokavst in zločini gulagov, niso bili zagrešeni v imenu religije, ampak v imenu psevdoreligije.⁵¹ Čeprav je cerkveno stališče mogoče povzemati po *Novem katekizmu*, ki ga je leta 1992 izdal papež Janez Pavel II. Katekizem v členih 2358–59 nalaga smernice, ki v duhu humanistične države pozivajo vernike k temu, da sprejemajo homoseksualna nagnjenja s spoštovanjem, sočutjem in obzirnostjo. Vernik se mora izogibati slehernemu krivičnemu izpostavljanju. Vernikom sporoča, da so tudi homoseksualci lahko kristjani in da združujejo z Gospodovo žrtvijo na križu težave, na katere naletijo zaradi svoje spolne usmeritve. Kljub izravnavi na ravni pravičnega odnosa najvišjega do homoseksualcev pa se jih v praksi še naprej stigmatizira. V nadaljevanju se

⁴⁹ Küng, »Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?«, 497–506.

⁵⁰ Znani so napadi organizacije Blood and Honour zoper homoseksualce po vsem svetu. Prav tako smo tudi v Sloveniji zabeležili nekaj napadov na homoseksualno skupnost s strani skrajnih nacionalističnih organizacij. Napadom so pogosto skupni vršitelji napada, ki jih žrtve prepoznajo kot obritoglavce v značilnih oblačilih in našitkih, ki izražajo pripadnost tovrstnim skupinam. (Prim. Matej Rijavec in Tanja Kozorog Blatnik, »Foto: Brutalen napad v Ljubljani: neznanci pretepli novinarja Mitjo Blažiča in ga ožgali z baklo«, MMC RTV SLO, 26. junij 2009, <http://www.rtvlo.si/crna-kronika/foto-brutalen-napad-v-ljubljani/206177>.)

⁵¹ Hedžet Tóth, »Sporočilo Küngovega predavanja v Mariboru«, 271.

jim nalaga priporočilo k približku krščanske popolnosti,⁵² kar se lahko morda razume tudi kot »priporočilo h heteroseksualnosti«, ki je približek krščanske popolnosti. Znana je izjava papeža Frančiška, ki kaže na izredno humanistično držo, ko je dejal: »Če je en človek gej in išče Boga ter je dobrega srca, kdo sem jaz, da bi ga sodil?«⁵³

Kot zanimivost naj omenim, da se je pred kratkim v Veliki Britaniji poročil prvi muslimanski gejevski par, ki ga je poročil imam.⁵⁴ Kar je za kritike cerkve, vernikov, doktrin in religije nasploh nedopustno, je za nekatere prava pot. Religije že tisočletja bivajo druga ob drugi. Do danes so obstale vse tri monoteistične religije, kar samo po sebi dokazuje, da do permanentnega sovraštva in konstantne gonje izključno v imenu Boga, ki bi premagala druge religije, ni prišlo. Žal so pa le ljudje tisti, ki tovrstne zapovedi (pre)pogosto razumejo radikalno.

Skupna vera in svetovni etos

Ulrich Beck ugotavlja, da bi se monoteizmom morda uspelo zediniti in oblikovati v vrednoto vrednot, ki bi se poenotila v troedinost Boga, Jahveja in Alaha šele takrat, ko bi vsem trem pretela skupna nevarnost.⁵⁵ Juhant opozori na novejšo raziskavo, ki so pokazale, da so verni kristjani pogosto bolj kritični do svoje vere kot pristaši sektaških gibanj ter bolj strpni do drugače mislečih. Človek je vendarle z vidika humanizma »merilo vsega«, ki ima možnost, da se odloča in deluje po svoje, ne glede na religijo, ki ji pripada. Danes je v svetu hiperinformacij sorazmerno lahko izvedeti več o religiji, humanizmu, človeških načelih, pravičnosti, etiki in življenju samem ter tako razširiti obzorja in se približati vrednotam družbenega sobivanja.

⁵² *Katekizem Katoliške cerkve: kompendij*, 2358–59, dostopano 1. septembra 2017, http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sl.html.

⁵³ T. G., »Papež Frančišek: Kdo sem jaz, da bi sodil geje? Ženske v Cerkvi ne morejo biti samo ministrantke«, *MMC RTV SLO*, 29. julij 2013, <https://www.rtvlo.si/svet/papez-francisek-kdo-sem-jaz-da-bi-sodil-geje/314173>.

⁵⁴ Jason Lemon, »'First' gay Muslim marriage held in the UK«, *Step Feed*, 11. julij 2017, <https://stepfeed.com/first-gay-muslim-marriage-held-in-the-uk-2587>.

⁵⁵ Ulrich Beck, *Lastni Bog: o zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje* (Ljubljana, Študentska založba, 2009).

Če je človek merilo stvari ali merilo sveta, je posledično tudi anti-merilo brez končnega kriterija, po katerem bi lahko vrednotil. Kriterij Boga stvarnika je nadomestil kriterij denarja, in človek morebiti ostaja nezavedno ujet med tradicionalnim humanističnim izročilom ter posthumano dobo, ki ob izjemnem tehničnem napredku prinaša tudi poplavo informacij, s katerimi vse težje sledi smislu in vrednotenju pomenov.⁵⁶ Tovrstna nasičenost ustvarja formalizirane kolektivne skupnosti, ki ostajajo religijsko motivirane nad novo estetiko, ki v dobi hipertrendov ne vzdržijo dolgo. Te morda kot cilj ne postavljajo vprašanja človeka – kako biti človek, temveč je biti človek morda zgolj sredstvo za doseganje drugih prioritet, ki se od humanističnih načel oddaljujejo. Odgovor, »kako« doseči obče in širše zavedanje o etiki in morali kot vrednotah družbenega sobivanja, morda tiči v humanizmu kot nazoru in vrednostnih stališčih – dostojanstvu. Humanistična tradicija v najbolj čisti obliki vzdržuje ter posreduje temeljna vprašanja, med katera po filozofu Kantu uvrščamo vprašanje o tem, kaj človek more misliti in spoznati, kaj in kako mora ravnati ter kaj sme upati. Prav humanistično izročilo pa človeku omogoča soočenje z omenjenimi vprašanji ter mu nudi izkustvo doživetega življenja v drugačnost in primere različnih človeških in zgodovinskih eksistenc.⁵⁷ V 20. in 21. stoletju, ko smo priča številnim vojnam (v katerih je velikokrat prisotna tudi religijska komponenta), diskriminaciji na podlagi vere, rase, nacionalnosti ipd., ostajajo neizpolnjena pričakovanja mnogih po miru, pravičnosti in ljubezni. Neizpolnjena tako s strani tradicionalnih eshatoloških pričakovanj, ob katerih smo kljub številnim verujočim v Boga še vedno priča kulturi premagovanja, nadvlade in družbenih neenakosti.⁵⁸ Morala in etika nista zgolj zapisani in zapovedani domeni religij ali ideologij oz. svetovnega nazora. Moralna načela ne pripadajo le izbranim identitetam, saj presegajo vse identitete in nas družijo v tisti, ki nam je neodtujljiva – biti človek. Človečnost kot pot do dostojanstva in

⁵⁶ Prav tam.

⁵⁷ Prav tam, 79.

⁵⁸ Lenart Škof, »Predgovor«, v *Skupna vera*, John Dewey, prev. Andrej Pinter in Lenart Škof (Mengeš: Ciceron, 2008), 10–11.

osnovnih človekovih pravic tako vzpostavlja prostor za vznik etike kot javne potrebe najvišjega reda.⁵⁹

Da se posameznik osmisli, mu danes ni več nujno treba sprejeti vere in Boga. Družba ni več zavezana religiji, kot ji je bila morda nekoč. In prav na to opozarjata Hans Küng in John Dewey. Küng kljub svoji verski pripadnosti in strokovni izobrazbi (teolog) poudarja, da je vera v Boga nepotrebna, če posameznik priznava svetovni etos. Zanj je to osebno zavezujoča in »brezpogojna odgovornost« do človeške avtoritete. Kajti Bog

v najglobljem in zadnjem pomenu ne more nikoli preprosto biti objekt, predmet. Ko bi bil to, ne bi bil več Bog, ampak malik ljudi. Bil bi bivajoče med bivajočim, nekaj, s čimer bi lahko razpolagal človek, pa četudi samo v svojem spoznanju. Bog je *per definitionem* neopredeljiv, neomejen: dobesedno nevidna, neizmerna, nedoumljiva, neskončna resničnost. Ni kakšna višja dimenzija naše večdimenzionalne resničnosti, temveč dimenzija neskončno, ki je prikrito navzoča v vsem našem vsakdanjem računanju, tudi če je ne upoštevamo (...).⁶⁰

Ideja enega globalnega boga ali skupne vere, ki odpira možnost svobodnega in odgovornega razmišljanja o skupnih etičnih in moralnih načelih, uresničevanju človečnosti in ohranjanju duhovnosti, kljub odrekanju tradicionalnim teološkim paradigmam, ni nova. Pred Hansom Küngom je v tridesetih letih prejšnjega stoletja o humanističnem idealu skupne vere, ki bi povezala vse ljudi v udejanjanju in manifestaciji skupnih vrednot, razmišljal in pisal tudi ameriški filozof John Dewey v svoji knjigi *Skupna vera*.⁶¹ Deweyjev bog ne sega v tradicionalno teološko polje nadnaravnega ali nadzemeljskega. Ne kaznuje, ne straši in ne vzbuja občutij, ki jih Rudolf Otto označuje kot *tremendum*.⁶² Izhaja iz stroge humanistične drže, ki človeku nalaga sočutje, strpnost, ljubezen in pravičnost. Prav takšne vrednote človeka usmerjajo k ustvarjanju bolj

⁵⁹ Borut Ošljaj, »Svetovni etos in slovenski javni prostor«, v *Svetovni etos: globalno in lokalno*, ur. Marko Pavliha in Borut Ošljaj (Grosuplje: Partner Graf, 2013), 241.

⁶⁰ Hans Küng, *Credo: apostolska izpoved – razlaga vere za naš čas*, uvod Vekoslav Grmič, prev. Roman Štus, 2. izd. (Petrovče: Znamenje, 2010), 19.

⁶¹ John Dewey, *Skupna vera*, prev. Andrej Pinter in Lenart Škof (Mengeš: Ciceron, 2008).

⁶² Rudolf Otto, *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*, prev. Tomo Virk in Brane Senegačnik (Ljubljana: Nova revija, 1993).

humanih svetov. Deweyjev bog, podobno kot razmišlja Küng, ni bog skrajnosti. Ne obsoja drugih tradicionalnih Bogov in ne vsebuje komponente ekskluzivnosti. Pravzaprav dopušča misteriozna in duhovna občutja tudi v današnji sekularni družbi ter tako prehaja v polje novejših oblik religioznosti.

Medtem ko ekskluzivizem v primežu cerkvenih, političnih, ekonomskih ali katerih drugih zunanjih interesov otežuje prepoznavanje in priznavanje ter predvsem uresničevanje univerzalnosti religij, svetovni etos ali Deweyjeva ideja skupne vere oz. prave humanistične religije, ki temelji na svetovnem etosu, ponujajo pot, ki etično naravnost družbe utemeljuje tudi na moralnih načelih monoteizmov.

Ob zaključku

Od vernika se zvestoba Bogu dosledno tudi zahteva, vendar se tudi ta ekskluzivnost lahko za vernika omeji le na odnos do drugega Boga in ne na pripadnike drugih religij. Nikjer ni dokazov, da so družbe, v katerih je religija potlačena, kaj precej bolj miroljubne. Nemška sociologinja Tina Stein ob tem celo trdi, da nasilje spada k človeku obče, saj je mogoče najti fundamentalistični *furor* tudi med zemeljskimi obljubami. Ne glede na religiozno (ne)usmerjenost sklepam, da religija sama po sebi ni tista, ki obče spodbuja vernike k nasilju in brutalnostim zoper drugače misleče in verujoče. Vzroke za slednje je mogoče iskati v sekularnih pričakovanjih⁶³ in ekstrinzično motiviranih vernikih. Ekskluzivnost vzpostavlja idejo absolutnega, ki verniku omogoča, da se veri lažje preda, religije pa naj se ne bi enostransko istovetile z določeno etnično skupino ali narodom, saj so zmožne preseči nacionalne in etnične meje. Vprašanje je, ali so jih sposobni vsi verniki. Religije so pogosto izrabljene, vendar je le »varuh zemlje« tisti, ki se po lastni presoji odloča, kako blizu bo svetovnemu etosu, dostojanstvu ali humanističnemu jedru. Vsi trije veliki monoteizmi ga ponujajo. Človek kot etično bitje, ki ne more delovati brez izročil in ustaljenega etosa ter je nagnjen k dialogu, sodelovanju in oziru na druge, v svojih monoteizmih najde to, kar išče. Vsi trije monoteizmi pa sami po sebi nosijo komponento humanističnih

⁶³ Juhant, »Vera in nenasilje«, 185.

smernic, ki že od nekdanj ne doseže vseh vernikov. Tako ta skupni človeški etos združuje številne narode, družbene skupine, religije oz. pravzaprav celotno človeštvo. V tem smislu je to etos človeštva – globalni etos ali pot, kako lahko mislimo enega Boga globalno, ki vključuje vse religije in vse neverujoče in je zato po pravici človeški etos svetovni etos. Ideja enega Boga, če jo razumemo kot vrednote človekovega dostojanstva, miru, enakosti, solidarnosti in pravičnosti, je nekako sama po sebi skupna tako pluralni družbi verujočih in neverujočih ter religioznih kot tudi ateistom. Vendar se slednja kljub skupnemu etosu od javnega prepoznavanja odmika tudi zaradi obče prisotne demonizacije ateistov ali tistih, ki verujejo v drugega boga ali Boga. Etos je za verujoče »utemeljen v veri v zadnjo resničnost, ki ga tri monoteistične religije, ki se sklicujejo na Abrahama, imenujejo Bog«. ⁶⁴ Žal pa so s humanističnimi usmeritvami prežeti monoteizmi, tako kot vse, česar se človek oprime, pogosto zlorabljeni in (pre)velik zalogaj za večino vernikov. Morda je človeku v globalnem smislu res lažje slediti pluralističnemu bogu kot humanističnemu Bogu. Slednji zares od človeka zahteva več. Vendar zmore posledično človeštvu v svojih izročilih tudi vračati občutek pripadnosti, sprejetosti, varnosti, družbenega reda, moralnega kompasa in pravičnosti. Slednje za takšne in drugačne bogove ne moremo reči. Ob koncu se navadno vse poti srečajo tam, kjer so se tudi začele; v »merilu vsega«, ki se kot razmišljujoče bitje predaja bogovom, Bogu ali razumu in o udejanjanju pravičnosti odloča po svoji vesti. Upanje, da je mogoče misliti enega Boga globalno, ostaja, saj se v humanističnem duhu religije medsebojno povezujejo, dopolnjujejo in celo učijo enako. Ne nazadnje so danes v učenju etike, morale in dobre prakse še zmeraj živi štirje človeški imperativi in zimzeleni napotek človeštvu, ki ga najdemo pri Konfuciju, v hinduizmu, judovskih rabinih, budizmu, Jezusovem govoru na gori ter muslimanskih izročilih: »*Ne stori drugemu, česar ne želiš, da drugi stori tebi.*« ⁶⁵

⁶⁴ Hedžet Tóth, »Sporočilo Küngovega predavanja v Mariboru«, 272.

⁶⁵ Načelo vzajemnosti je monoteističnim religijam skupno. Judovski rabin Hillel HaGadol (ok. 110–ok. 10 pr. Kr.) je v 1. st. pr. Kr. zapisal: »Ne stori drugemu, česar ne želiš, da drugi stori tebi.« Kristjanom je pravilo vzajemnosti naložil tudi Jezus: »Vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, storite tudi vi njim (Mt 7,12; Lk 6,31).«, muslimanom pa prerok Mohamed, ko je dejal: »Nihče od vas ni vernik, dokler svojemu bratu ne želi tega, kar si želi sam.« Še pred

Bibliografija

1. Allport, Gordon W. in J. Michael Ross. »Personal Religious Orientation and Prejudice«. *Journal of Personality and Social Psychology* 5, št. 4 (1967), 432–443.
2. Beck, Ulrich. *Lastni Bog: o zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Ljubljana: Študentska založba, 2009.
3. Cahill, Lisa. »Embodying God's Image: Created, Broken, and Redeemed«. V *Humanity before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian and Islamic Ethics*, ur. William Schweiker, Michael A. Johnson in Kevin Jung, 55–77. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
4. Dewey, John. *Skupna vera*. Prevedla Andrej Pinter in Lenart Škof. Mengeš: Ciceron, 2008.
5. Flere, Sergej, in Marko Kerševan. *Religija in (sodobna) družba: uvod v sociologijo religije*. Alfa 1. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1995.
6. Flere, Sergej, in Rudi Klajnshek. »Ali je votlost značilnost vernosti na Slovenskem?«. *Družboslovne razprave* 23, št. 56 (2007): 7–20.
7. G., T. »Papež Frančišek: Kdo sem jaz, da bi sodil geje? 'Ženske v Cerkvi ne morejo biti samo ministrantke'«. *MMC RTV SLO*, 29. julij 2013. <https://www.rtvsl.si/svet/papez-francisek-kdo-sem-jaz-da-bi-sodil-geje/314173>.
8. Hedžet Tóth, Cvetka. »Sporočilo Küngovega predavanja v Mariboru«. *Stati inu obstati, revija za vprašanja protestantizma* 8, št. 15–16 (2012): 262–283.
9. Juhant, Janez. »Vera in nenasilje«. V *Religija in nasilje: eseji in razprave*, Jan Assmann in drugi, ur. Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin, 387–395. Mednarodni odnosi. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede in Revija 2000, 2008.
10. *Katekizem Katoliške cerkve: kompendij*. Dostopano 1. septembra 2017. http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sl.html.
11. Kerševan, Marko, ur. in Nina Svetlič, prev. *Koran: o Koranu, Bogu, islamu ...*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2004.
12. Khaldun, Ibn. *Mukadima: uvod v knjigo primerov*. Prevod in spremna beseda Nina Svetlič. Temeljna dela. Ljubljana: Krtina, 2009.

monoteističnimi religijami lahko pravzaprav enako pravilo vzajemnosti zasledimo še pri Konfuciju (551–479 pr. Kr.), ki pravi: »Česar si ti sam ne želiš, tega tudi drugemu človeku ne stori (Pregovori 15,23).«, hinduizmu: »Človek se naj do drugih ne bi obnašal na način, ki je njemu neprijeten; to je bistvo morale (Mahabharata, XIII. 114.8).« ter budizmu: »Položaj, ki zame ni prijeten ali razveseljiv, naj tudi za drugega ne bo; in položaj, ki zame ni prijeten ali razveseljiv, kako ga lahko privoščim drugemu (Budistični spisi Samyutta Nikaya V, 353.35-354.2)?« Gl. Rudolf J. Siebert, *Manifesto of the Critical Theory of Society and Religion: The Wholly Other, Liberation, Happiness and the Rescue of the Hopeless* (Leiden in Boston: Brill, 2010), 582–583.

13. *Koran*. Prevedel Erik Majaron. Žepna knjiga. Tržič: Učila International, 2004.
14. Küng, Hans. »Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?: Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos«. Prevedel Zvone Štrubelj. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4 (2012): 497–506.
15. Küng, Hans. *Credo: apostolska veroizpoved – razlaga vere za naš čas*. Uvodna misel Vekoslav Grmič. Prevedel Roman Štus. Sodobna misel. 2. izdaja. Petrovče: Znamenje, 2010.
16. Küng, Hans. *Priročnik svetovni etos: vizija in njena uresničitev*. Spremná beseda Borut Ošljaj. Prevedli Zvone Štrubelj in sod. Grosuplje: Partner graf, 2012.
17. Lemon, Jason. »'First' gay Muslim marriage held in the UK«. *Step Feed*, 11. julij 2017. <https://stepfeed.com/first-gay-muslim-marriage-held-in-the-uk-2587>.
18. Ošljaj, Borut. »Svetovni etos in slovenski javni prostor.« V *Svetovni etos: globalno in lokalno*, ur. Marko Pavliha in Borut Ošljaj, 223–241. Grosuplje: Partner Graf, 2013.
19. Otto, Rudolf. *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Prevedla Tomo Virk in Brane Senegačnik. Hieron. Ljubljana: Nova revija, 1993.
20. Rijavec, Matej in Tanja Kozorog Blatnik. »Foto: Brutalen napad v Ljubljani: neznanci pretepli novinarja Mitjo Blažiča in ga ožgali z baklo«. *MMC RTV SLO*, 26. junij 2009. <http://www.rtvsllo.si/crna-kronika/foto-brutalen-napad-v-ljubljani/206177>.
21. Ruthven, Malise. *Fundamentalizem: zelo kratek uvod*. Prevedel Miha Marek. Pregledal in uredil Marjan Šimenc. Kratka 13. Ljubljana: Krtina, 2010.
22. Schmid, Tom. »Enakost in pravičnost: med seboj povezana pojma?« Prevedla Andreja Pignar Tomanič. *Socialno delo* 47, št. 1–2 (2008): 65–85.
23. Siebert, Rudolf J. *Manifesto of the Critical Theory of Society and Religion: The Wholly Other, Liberation, Happiness and the Rescue of the Hopeless*. Studies in Critical Social Sciences 20. Leiden in Boston: Brill, 2010.
24. Simoniti, Iztok. *Deus vult: o vrednotah kristjanov*. Razprave in eseji. Ljubljana: Slovenska matica, 2015.
25. Simpson, Fiona. »Muslim leaders condemn terror attacks in London ahead of UK's largest Islamic convention«. *Evening Standard*, 27. julij 2017. <https://www.standard.co.uk/news/uk/muslim-leaders-condemn-terror-attacks-in-london-ahead-of-uks-largest-islamic-convention-a3597531.html>.
26. Smrke, Marjan. *Svetovne religije*. Teorija in praksa. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2000.
27. Stres, Anton. »Človekovo dostojanstvo – temelj humanizma«. V *Humanizem in humanistika: simpozij*, ur. Niko Grafenauer, 31–36. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 2016.

28. *Sveto pismo stare in nove zaveze: slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. Študijska izdaja. 2., pregledana izdaja, 6. natis. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2007.
29. Škamperle, Igor. »Humanistično izročilo in novi izzivi za sodobnega človeka«. V *Humanizem in humanistika: simpozij*, ur. Niko Grafenauer, 77–83. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 2016.
30. Škof, Lenart. »Predgovor«. V *Skupna vera*, John Dewey, prevedla Andrej Pinter in Lenart Škof, 9–12. Mengeš: Ciceron, 2008.
31. Štok, Katja. »Papež za La Repubblica: 'Dva odstotka duhovnikov je pedofilov': pedofilijo je primerjal z gobavostjo«. *MMC RTV SLO*, 13. julij 2014. [Http://www.rtvlo.si/svet/papez-za-la-repubblica-dva-odstotka-duhovnikov-je-pedofilov/341867](http://www.rtvlo.si/svet/papez-za-la-repubblica-dva-odstotka-duhovnikov-je-pedofilov/341867).
32. *Tajweed Quran: With meaning translation in English and Transliteration*. Prev-edla Abdullah Yusuf Ali in Subhi Taha. Damascus: Dar-Al-Maarifah, 2008.
33. Ule, Andrej. »Ali je monoteizem res zavezan k ekskluzivizmu?« V *Religija in nasilje: eseji in razprave*, Jan Assmann in drugi, ur. Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin, 387–395. Mednarodni odnosi. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede in Revija 2000, 2008.
34. Wilson, Erin K. »Beyond Dualism: Expanded Understandings of Religion and Global Justice«. *International Studies Quarterly* 54, št. 3 (2010): 733–754. doi:10.1111/j.1468-2478.2010.00607.x.

L'ÉDUCATION
INTERCULTURELLE : ESPACE
OUVERT AUX RENCONTRES
DE LA RAISON ET DE LA FOI

Lucija Čok

Préambule

Parmi les articles de la journaliste Pauline Minaud, « une voix libérale, progressiste, européenne »,¹ il y a des méditations qui évoquent depuis le 29 juin 2014 le triste anniversaire de la proclamation de l'État islamique, le califat sur les territoires irakiens et syriens, désastreuse image de l'Islam. En présentant *Science et Religion en islam : des musulmans parlent de la science contemporaine*, le livre d'Abd-al-Haqq Guiderdoni sorti en 2012,² qui donne la parole à des chercheurs musulmans et rouvre le débat sur les relations entre la raison et la foi, la journaliste invite les scientifiques à unir les réflexions dans une perspective d'adéquation entre islam et modernité. Mes recherches sur le dialogue interculturel, le domaine qui présente selon moi un point de rencontre entre l'expérience et l'esprit individuel et le trésorier de la tradition et des valeurs de la communauté, m'aident à partager avec Pauline Minaud l'intention d'enrichir les sphères religieuses et scientifiques qui s'entremêlent avec l'aide du dialogue interculturel.

¹ Pauline Minaud, « Science et Religion en Islam, liaisons dangereuses ou mariage de raison? », *Trop libre : Une voix libérale, progressiste et européenne*, 8 sept 2015, <http://www.trop-libre.fr/science-et-religion-en-islam-liaisons-dangereuses-ou-mariage-de-raison/>.

² Abd-al-Haqq Guiderdoni, *Science et religion en islam : Des musulmans parlent de la science contemporaine* (Paris : Al Bouraq, 2012).

La raison et la foi : les points de rencontre

Considérer la raison et la foi avec l'objectif de trouver un point de rencontre dans le dialogue interculturel est sans doute très difficile si l'on n'a pas saisi les diverses interactions dans les contextes ciblés. L'effort employé touche inévitablement la confrontation dialectique entre l'esprit humaniste et le néolibéralisme économique et stimule une réflexion sur les questions les plus pressantes que la réalité quotidienne nous pose : des racines des conflits, causés par les divers aspects du pouvoir et de la tension croissante entre religion et politique, aux thèmes de la laïcité de l'Etat et à l'institutionnalisation des droits de l'individu dans son ambition de rester un homme libre.³

De même, en parlant de la foi on ne peut pas éviter les théories de la sécularité comme caractéristique des sociétés modernes et les nouveaux processus de négociation entre religion et sécularité. Les deux sont soit le contenu, soit la forme dans le contexte de notre paradigme philosophique. La raison et la foi partagent le connu et l'inconnu de la vie humaine. La foi est une dimension insondable, qui n'est pas saisissable. Elle ne concerne pas les certitudes, tandis que la raison a été pendant des siècles le point d'appui de l'homme pensant. Comme il est possible de supposer que la raison sans la foi n'existe pas, il est vrai que la foi sans raison devient vraisemblance.

Le besoin de la foi est la recherche, car les hypothèses sont avec la foi. La recherche du sens de toute vie, individuelle et sociale, renvoie à un questionnement sur le sens même du mot *objet de connaissance*. En fait, faudrait-il mieux parler *d'objet de savoirs*.⁴ Le savoir est multiple et toujours situé historiquement et culturellement. Les vérités scientifiques les plus établies ne le sont jamais que pour un temps plus ou moins long, en fonction des révolutions paradigmatiques qui bouleversent l'ordre établi par la cité savante d'une époque. La connaissance relève d'une expérience intérieure unique. En tant que telle elle est toujours particulière et personne ne peut la contester au nom d'une autre

³ Pierre Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme », *Le monde diplomatique*, Mars 1998, 3, <https://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609>.

⁴ René Barbier, *La recherche-action dans l'institution éducative*, dans George Adamczewski, « La recherche-action » *Recherche & formation*, n° 3 (1988) : 109-114.

expérience ou d'un autre savoir. Elle ne peut être discutée, que par ceux qui ont vécu le même type d'expérience, suivant un processus analogue d'éveil de la conscience. En Occident nous parlons exclusivement d'objet de connaissance dans le domaine scientifique parce que nous avons fait l'impasse sur un autre type de connaissance sans rapport avec la démarche hypothético-déductive. Les scientifiques occidentaux ne sont pas habilités à reconnaître le degré de connaissance spirituelle (de compréhension empathique) permettant à un sujet de saisir ce qu'un autre sujet est capable de vivre dans une situation limite.⁵

La problématique opposant ou associant la science et la foi a une très longue histoire : cette histoire est celle du développement de la pensée scientifique et de son arrière fond philosophique, de ses méthodologies. Le scepticisme scientifique à l'égard de la religion et de ses présupposés a certainement accompagné l'essor des sciences du vivant au XIXe siècle.

La question, en tout état de cause, n'est pas celle d'une foi, d'une croyance ou d'un crédit d'idéalité qui soutiendrait a priori une démarche scientifique. Ce dont il s'agit n'est pas non plus représenté par ce que Bachelard⁶ nommait la philosophie spontanée (et implicite) des scientifiques : celle-là, on le voit encore en différents domaines de la recherche spéculative ou théorique (mathématique, astrophysique), et précisément à propos des objets concernés par des hypothèses d'idéalité, a gardé une profonde empreinte de la pensée platonicienne voire néo-platonicienne : une transcendance d'« êtres » ou de structures idéales garantissant le processus même de la pensée, de la recherche ou de l'hypothèse. Cette idéalité dernière fonctionne à peu près comme un monde-reflet du processus même de la pensée ; sans être crédité d'existence il est une construction progressive accompagnant la pensée, et notamment la pensée occupée d'objets théoriques de pure spéculation.⁷ On peut dire à peu près de cet univers qu'il occupe la même place que le Dieu de Teilhard de Chardin⁸ : il se construit au fur et à mesure

⁵ Voir idem.

⁶ Gaston Bachelard (1884–1962), philosophe français qui introduit les notions d'obstacle épistémologique et rupture épistémologique. Voir Michel Vadée, *Bachelard ou Le nouvel idéalisme épistémologique* (Paris : Éditions Sociales, 1975).

⁷ Voir idem.

⁸ Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), jésuite, paléontologue et philosophe français.

que progresse la connaissance des lois de la nature. Cette foi n'est pas pour autant religieuse : elle suppose surtout une anticipation d'idéalité des processus cognitifs.

L'intéressant dans l'idée d'un rapport entre la foi et la pensée scientifique appartient à l'histoire. Et à cet égard on peut supposer ou constater que la pensée moderne ne s'est pas débarrassé de son long passé qui a installé à la fois des objets et des structures de pensée (hypothèses, démonstrations, etc.). Ce qu'engage ce parallèle est un peu de l'histoire de la philosophie et des sciences de l'Occident.

On ne s'étonne pas de voir la place que les débats sur la réalité et la substance ont occupé du XIIe au XVIIe siècle, tant dans les questions de théologie, dans l'essor des mathématiques, que dans les sciences de la nature (physique et chimie). Ce point seul est très symptomatique. Devant éclaircir la notion de substance, Descartes et Leibniz ne peuvent l'illustrer que par l'opération par laquelle l'hostie (le pain de consécration) se convertit au corps du Christ pendant la messe. S'il y a un caractère générique de la substance capable de faire mutation, ce sera donc sur le modèle de l'opération que l'on nomme transsubstantiation.⁹

Cette analogie a été tout à la fois le début de la philosophie scolastique, celui de la pensée mathématique « moderne » et un des premiers pas de la chimie. C'est à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle que sont lancées les questions controversées sur « l'augmentation théorique des formes ». Le processus d'engendrement des formes (ce terme désignait des inconnues) qui faisait référence d'abord à des qualités morales (la charité) a été inventé pour traiter le problème précis des accroissements de formes sans modification d'essence. C'est en même temps et avec le même modèle qu'ont été élaboré les questions de modification de substance pour la théologie (le pain consacré, modifié réellement et invisiblement), la grande question de la mutation des métaux à partir d'un caractère générique commun (ces deux questions apparaissent au XIIIe siècle), enfin la naissance de deux types de mathématiques, l'algèbre dans l'Ecole d'Oxford et la géométrie analytique au XIVe siècle

⁹ Christian Leduc, « Le modèle cognitif *a priori* », dans *Substance, individu et connaissance chez Leibniz* (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2010), chapitre 3.

dans l'École de Paris avec Nicolas Oresme qui invente la notion de « *corps géométrique* ». ¹⁰

Je ne peux pas entrer dans les détails d'une question qui touche à l'histoire conjointe de la théologie, de la philosophie et du développement de sciences théoriques ou d'application au domaine de la nature. Mais c'est évidemment partout un même problème et un même modèle qui a permis de « trouver » ; il est vrai que pour les questions de théologie (ou de rituel), l'opération décrite concerne seulement la foi; que l'alchimie est, pour le XIII^e siècle, restée peu expérimentale (toutes les mutations furent des échecs) et que seules les branches mathématiques (se situant au niveau du fonctionnement même du modèle) ont pu engendrer des objets nouveaux, sinon immédiatement réels.

La raison a des domaines d'application

Les liens et les ponts construits par la raison

La foi en l'homme et aux valeurs humaines ne signifie rien si elle n'est pas concrétisée.

Dans une approche plus classique, l'hypothèse de recherche doit permettre à l'esprit critique de répondre, à l'issue des résultats concrets de la recherche, de manière affirmative ou négative. La recherche dans la ligne épistémologique est, nécessairement, à orientation existentielle. Elle pose l'implication du chercheur comme une donnée primordiale de tout processus de recherche. Elle a pour objet le changement possible de l'existentialité interne du sujet. Le concept d'existentialité interne correspond à une constellation de valeurs, d'idées, d'images mentales, de sentiments, de sensations éprouvés par le sujet et formant un bain de sens plus ou moins conscient garantissant son identité et déterminant ses pratiques sociales. Face à une question existentielle pour le sujet (par exemple : la naissance, la souffrance, la mort, la jouissance, la vieillesse, l'amour, la haine, le travail, etc.), il utilise les moyens de la science sociale, la technologie, l'art, la musique, la littérature, le mystique et

¹⁰ Sylvain Piron, « *Nicole Oresme : Violence, langage et raison politique* », document de travail, HEC 97, n° 1. Florence : Institut Universitaire Européen, 1997, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00489554/document>.

la réflexion pour transmettre aux autres des informations sur ce qu'il est. Si nous citons Françoise Dolto¹¹ « Tout groupe humain prend sa richesse dans la communication, l'entraide et la solidarité visant à un but commun : l'épanouissement de chacun dans le respect des différences ». ¹² L'information donnée doit être saisie par les participants à cet entourage qui est le dialogue. Ce processus de rencontre avec le monde est un processus d'émergence de l'être humain. Cette confrontation avec l'extérieur et le dialogue lui fournit les bases de son identité ontologique. Sans cette identité l'être humain ne saurait connaître le sens de sa vie. La foi au sens profane, est une force qui oriente les relations humaines.

La survivance

Le dialogue des peuples est aussi le dialogue des cultures et civilisations avec leurs relations et interactions. Etant particulières, elles peuvent favoriser la compréhension et la tolérance ou provoquer un conflit. Mais le conflit n'est pas nécessairement une valeur négative, l'important est de se rendre compte que le conflit existe et qu'il y a des solutions pour le surmonter. Les conflits sont profondément humains.

Dans l'éducation il faut partir des grands débats historiques sur la raison pour arriver aux hypothèses que les jeunes générations se posent sur la foi. Il n'y a jamais le vide, même avec des schémas simplistes, l'évolution des sciences a, par exemple, complexifié la notion du temps, de la matière. Le soutien de la foi, qui n'est ni pure confiance ni vérité indéterminable, élément nécessaire dans la pensée religieuse et trop limité pour l'humanité pensante, mais il est un outil pour résoudre les conflits.

Le dialogue interculturel, lui aussi, peut être un outil pour éduquer à la tolérance et au respect de la diversité idéologique ou spirituelle, pour surmonter l'ethnocentrisme et arriver à la relativité ethnique. Il

¹¹ Françoise Dolto (1908–1988), psychanalyste Freudienne, développa une théorie et une clinique novatrices qui se basent sur l'écoute des singularités du développement de l'enfant.

¹² Francine Julien-Gauthier, « Aider l'enfant qui présente un retard global de développement à communiquer », *Revue francophone de la déficience intellectuelle* 20 (2009) : 91.

n'est pas conçu seulement dans le sens traditionnel d'acceptation des cultures autour de nous, mais dans son aspect anthropologique de vivre les quotidiens communs avec ses différences, ses incompréhensions et compréhensions des dimensions existentielles. Il peut devenir un outil dans le maillage d'une voie commune de la pléiade des civilisations.

C'est donc le dialogue qui mène à la coexistence de la diversité, de la conservation de l'individualité au sein du commun. La prise de position de l'individu, par exemple, réside dans les dispositions associées au volume du capital hérité et à la structure de ce capital. On observe une correspondance étroite entre la structure des prises de position en matière de culture, de religion ou de politique et la structure des positions : en effet, les choix éthiques, esthétiques ou politiques ont pour principe la matrice de différences qui résulte de l'incorporation de la structure du capital hérité. L'ensemble des choix individuels et leurs distributions trouvent pour l'essentiel le principe générateur et unificateur dans des systèmes de dispositions. Étant le produit de conditions d'existence, caractérisées par une certaine hiérarchie pratique des choses économiques et culturelles, ces choix s'orientent systématiquement vers l'un ou l'autre terme des alternatives qui organisent toute la vision du monde, temporel ou spirituel, mondain ou extra-mondain, corporel ou intellectuel.¹³

La cadre spéculatif

Le soutien de la foi est un outil pour résoudre les conflits? La question qui se pose est : quels sont les environnements (endroits) de proximité qui peuvent présenter une unité ou les mêmes valeurs peuvent être acceptées ? Comment identifier le commun, l'interchangeable, le valable dans les unités qui ont été soumises aux transformations de la globalisation ? Si la constante dans la vie des sociétés est l'éternel changement, peut-on trouver la voie commune à l'inévitable changement ?

Les tâches convenues par le Conseil des ministres des pays Euro-méditerranéens (20-21 mars, 2002 à Bruxelles), en ce qui concer-

¹³ Pierre Bourdieu et Monique De Saint Martin, « Agrégation et ségrégation : Le champ des Grandes Ecoles et le champ du pouvoir », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 69 (1987).

ne la pratique d'éducation, retombent sur les structures nationales d'implémentation. Elles deviennent partie intégrante de la politique linguistique et éducative qui suit différentes approches pour atteindre les mêmes objectifs. L'éducation interculturelle qui stimule le respect et l'acceptation de l'autre peut aider à trouver des solutions. Dans cette optique, il s'agit de l'expérience culturelle qui prend forme dans un dynamisme perpétuel des générations. Tout en recevant des valeurs intériorisées des générations antérieures, l'individu introduit sa volonté pour élaborer et accommoder le monde autour de lui. Dans ses ambitions existentielles il murit culturellement, le processus de la création de la mémoire culturelle démarrée en lui s'évolue si ses fonctions comportementales d'ordre cognitif et émotif ont été transférées.¹⁴ La mémoire culturelle est donc le résultat des occasions multiformes dans lesquelles les faits réels deviennent des valeurs humaines.

La communication linguistique et la langue en général, est le transférant des fonctions mentales par excellence : elle est la forme matérielle et le contenu dans lesquels la culture génère des systèmes de valeurs culturelles, multiples et spécifiques.

Peut-on créer des stimulations et des mécanismes pour sensibiliser les jeunes à l'interculturalité et le respect de n'importe quelle religion dans le cadre éducatif ? Selon le modèle de Bennet¹⁵ il faut, pour arriver de l'ethnocentrisme à l'ethnorelativité et à la sensibilité interculturelle, surmonter six phases de maturité personnelle : dénégation, défense, minimalisation des différences, leur acceptation, adaptation et intégration.

La dénégation se vérifie quand l'individu ne veut ou ne peut pas reconnaître les différences entre les cultures et les mœurs parce qu'elles ne font pas partie de sa vie quotidienne. Hélas, aussi rejeter la religion de « l'autre » est un phénomène fréquent. La coopération dans différents projets, l'amitié avec les jeunes d'autres environnements, la connaissance de l'art et de différentes activités culturelles et surtout connaître

¹⁴ Michael Cole, *Cultural Psychology, a once and future discipline* (Cambridge, MA, et London : The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 113.

¹⁵ Janet M. Bennett, *Towards ethnorelativism : A development model of intercultural sensitivity*, dans *Education for Intercultural experience*, éd. R. Michael Paige, 2^{nde} édition (Yarmouth, ME: Intercultural Press, 1993), 21-71.

la source des croyances religieuses sont les pratiques éducatives pour surmonter cette phase négative du comportement.

La défense de sa propre façon de voir les différences se vérifie quand l'individu essaie de stéréotyper les différences. Dans ce cas, il faut approfondir la recherche de l'autre, de sa diversité. Pour pouvoir apprécier notre culture, pour respecter la religion que nous ne pratiquons pas nous sommes obligés à les explorer et les comparer avec d'autres cultures et religions.

« *Nous sommes tous égaux ! Au fond, toutes les religions se basent sur des valeurs universelles !* » déclare celui qui veut minimaliser la diversité culturelle et religieuse. Il se rend compte que la différence existe, mais accepte en même temps le monde qui n'est fait que d'individus qui se ressemblent. Dans ce cas, il faut motiver les jeunes à découvrir le spécifique, le différent et le nouveau. Le contraste des solutions dans les conflits existe, le génial et le créatif qui existent hors de nous peuvent en être anéanti.

L'acceptation des différences culturelles et religieuses est le pas décisif vers l'interculturalité. Les alternatives qui mènent vers le même but et acceptent les différentes façons de voir ou d'interpréter la relativité culturelle sont la richesse de l'humanité. Dans l'éducation des jeunes, il faut introduire des procédures qui sensibilisent le respect des contextes culturels et religieux différents et la tolérance de l'ambigu.

L'adaptation aux différences sans renoncer à ce qui est spécifique de l'individu, voir le monde par les yeux de l'autre, connaître sa langue, ses mœurs, sa religion et sa façon d'accepter la société, signifie être informé, devenir tolérant, empathique envers le monde extérieur.

L'intégration ne signifie pas nécessairement la perte de l'identité culturelle de l'individu ou abandonner sa propre religion. Il s'agit de modeler sa propre identité en l'intégrant à une identité interculturelle. Dans le contexte pluriculturel et multilinguistique, il y a des malentendus, des situations compliquées et même des conflits entre les cultures, les religions et les traditions. Mais le contexte pluri-versifié offre des perspectives à l'éducation des jeunes tolérants qui désirent coexister pacifiquement : par exemple ouvrir une négociation entre religion et sécularité dans le contexte du paradigme philosophique. Le but est accessible à ceux qui s'approchent des différences avec souplesse, capacité d'adaptation et

avec une position étiq̃ue dans l'évaluation de ses propres valeurs, mises en dialogue avec celles de l'autrui.

Dans le modèle de Bennet, qui alterne la théorie avec d'excellentes pratiques, le point fort est le support didactique du défi qui nous vient de l'extérieur.

Les différents groupes nationaux et religieux peuvent coexister pacifiquement et interagir à bénéfice mutuel uniquement lorsque dirigés par l'empathie et la compréhension mutuelle. Coopération et l'échange de connaissances et d'expériences, la mobilité des personnes et des idées sont les facteurs clés dans la promotion des solutions possibles, réalisations, inspiration créatrice commune et la coopération. Le contenu de l'enseignement à tous les niveaux, par excellence, n'est pas une matière à apprendre, mais une expérience à vivre, un processus de transformation à travers des activités heuristiques et d'intégration, de découverte du monde extérieur.¹⁶ Le défi de découvrir l'inconnu doit être assez intense pour motiver les jeunes et nous apporter des résultats. La recherche, le dialogue critique, les études des cas spécifiques, les débats et la recherche de consensus, ainsi que l'acceptation des compromis sont des instruments qu'introduisent et font valoir une telle éducation. L'éducation interculturelle et l'acceptation de la religion d'autrui évoluent le respect et l'acceptation des différences parmi les hommes et aident à l'évolution des mécanismes de support au monde solidaire.

B i b l i o g r a p h i e

1. Alaoui Bensalah, Assia, et Jean Daniel, éd. *Dialogue between People and Cultures in the Euro-Mediterranean Area : Report by the High-Level Advisory group*. Bruxelles : Commission Européenne, 2003.
2. Barbier, René. *La recherche-action dans l'institution éducative*. Dans George Adamczewski, « La recherche-action ». *Recherche & formation*, no 3 (1988) : 109–114. https://www.persee.fr/doc/refor_0988-1824_1988_num_3_1_925.

¹⁶ Lucija Čok, « The human coexistence - underpinned by languages and cultures », *Šolsko polje* 19, n° 5–6 (2008) : 91–106.

3. Bennett, Janet M. *Towards ethno-realitivism : A development model of intercultural sensitivity*. Dans *Education for Intercultural experience*, édité par R. Michael Paige, 21–72. 2nde édition. Yarmouth, ME : Intercultural Press, 1993.
4. Bourdieu, Pierre, et Monique De Saint Martin. « Agrégation et ségrégation : Le champ des Grandes Ecoles et le champ du pouvoir ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 69 (1987).
5. Bourdieu, Pierre. « L'essence du néolibéralisme ». *Le monde diplomatique*. Mars, 1998, 3. <https://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609>.
6. Cole, Michael. *Cultural Psychology, a once and future discipline*. Cambridge, MA, et London : The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
7. Čok, Lucija. « The human coexistence – underpinned by languages and cultures ». *Šolsko polje* 19, n° 5–6 (2008) : 91–106.
8. Guiderdoni, Abd-al-Haq. *Science et religion en islam : Des musulmans parlent de la science contemporaine*. Paris : Al Bouraq, 2012.
9. Julien-Gauthier, Francine. « Aider l'enfant qui présente un retard global de développement à communiquer ». *Revue francophone de la déficience intellectuelle* 20 (2009) : 90–105.
10. Leduc, Christian. « Le modèle cognitif *a priori* ». Dans *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, chapitre 3. Analytiques 17. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2010.
11. Minaud, Pauline. « Science et Religion en Islam, liaisons dangereuses ou mariage de raison ? ». *Trop libre : Une voix libérale, progressiste et européenne*, 2015. <http://www.trop-libre.fr/science-et-religion-en-islam-liaisons-dangereuses-ou-mariage-de-raison/>.
12. Piron, Sylvain. « Nicole Oresme : Violence, langage et raison politique ». Document de travail. *HEC* 97, n° 1. Florence : Institut Universitaire Européen, 1997. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00489554/document>.
13. Vadée, Michel. *Bachelard ou Le nouvel idéalisme épistémologique*. Paris : Éditions Sociales, 1975.

P O V Z E T K I

Nadja Furlan Štante

Položaj žensk in odnos do narave: ogledalo družbeno-religijske pravičnosti

Prispevek analizira fenomen družbene pravičnosti skozi perspektivo (krščanskega) ekofeminizma ter preizprašuje odnose distribucije moči vzdolž spolne, rase, etnične, religijske, ekonomsko-statusne enakosti oz. enakih možnosti. S tem ko odločno zavrača in obsoja vsakršno nasilno in neodgovorno oblast človeka nad drugimi ustvarjenimi bitji, posledično postavlja nov temelj krščanske religijsko-družbene ekološke pravičnosti. Prav v slednjem je mogoče prepoznati, da je vprašanje ekološke pravičnosti eno glavnih izzivov sodobnega časa, ki je večplastno in nujno povezano z vprašanjem družbeno-religijske pravičnosti. V tej luči postavi položaj žensk in razumevanje odnosa človeka do narave kot ogledalo družbeno-religijske (ne)pravičnosti.

Ključne besede: ženske, narava, družbeno-religijska pravičnost, krščanski ekofeminizem.

Igor Jurekovič

Religija in družbena pravičnost: prelomi teologije osvoboditve

Teologija osvoboditve je v Sloveniji dokaj neraziskana. Pričujoči članek želi odpreti novo raziskovalno področje te latinskoameriške teologije 20. stoletja in njenih izzivov za sociologijo religije. Raziskuje in teoretsko pojasnjuje novosti, ki jih je v teologijo in metafizično razumevanje pravičnosti vpeljala teologija osvoboditve. Pri tem oriše tako zgodovinski, materialistični kontekst nastanka pojava kakor tudi njegove teoretske preboje in praktične posledice. Za glavni predmet analize vzame marksistični koncept prakse, ki so ga teologi osvoboditve kot ključnega vpeljali v teološko udejstvovanje. Poleg prakse razišče tudi ostale ključne elemente: osvoboditev, epistemološki privilegij revnih, novo hermenevtiko in temeljna cerkvena občestva. Članek se zaključí s predstavitvijo nekaterih izzivov ter nastavkov za nadaljnje raziskovanje.

Ključne besede: teologija osvoboditve, Latinska Amerika, praksa, hermenevtika, religija.

Clemens Sedmak

Z dokazi podprt dialog: povezava med religijo in revščino skozi prizmo randomiziranih kontroliranih poskusov

Članek raziskuje odnos med religijo in revščino na podlagi analize izsledkov 12 raziskav, ki so uporabljale metodo randomiziranega kontroliranega poskusa. Te raziskave, ki jih prepoznavamo kot relevantne za oblikovanje politik na podlagi dokazov, nudijo vpogled v povezave med verskimi prepričanji in gospodarskimi dejavnostmi, med versko pripadnostjo in družbenim kapitalom ter med verskimi hierarhijami in javnim zdravjem. Članek obravnava religijo kot institucionalizirano duhovnost, revščino pa kot socialno izključenost in prikrajšanost za svobodo odločanja o lastnem življenju. Posebna pozornost je namenjena vlogi verskih institucij in verskih prepričanij v prizadevanjih za zmanjšanje revščine.

Ključne besede: vera, revščina, izključenost, opolnomočenje, obrezovanje, spol, zdravje.

Ignac Navernik

Cerkev kot globalni sindikat ubogih: teološka izhodišča

Prispevek je poskus oblikovanja pogleda na Cerkev kot sindikat ubogih. Najprej je izpostavljenih nekaj gospodarskih poudarkov, ki kažejo na povečevanje razslojevanja prebivalstva zlasti v premoženjskem smislu, pri čemer so posebej izpostavljeni podatki, nanašajoči se na ZDA in Slovenijo v zadnjem desetletju. Na področju gospodarstva je izpostavljen ideološki premik od ustvarjanja finančnih presežkov k pomembnosti neprestane rasti, kar vodi v vedno večje korporacije in centre moči. V nadaljevanju je poudarek na ekleziologiji: Cerkev je predvsem skrivnostno telo Jezusa Kristusa, obenem pa vplivna entiteta v mednarodnem okolju. Cerkev lahko v zakramentih obhaja le tisto, kar v resničnosti živi in dela. Evharistija kot vrhunec praznovanja Cerkve je mogoča le, če vsak posameznik, pa tudi Cerkev kot taka v vsakdanu postaja kruh, ki se lomi. Jezus v Markovem evangeliju ob srečanju s slepim Bartimájem le tega vpraša: Kaj hočeš, da ti storim? Podobno mora ravnati tudi Cerkev, ko se srečuje z ubogimi v današnjem svetu, vendar ne le na individualni, ampak tudi na globalni ravni. Skozi stoletja je cerkvena skupnost pridobila vpliv in materialna sredstva ter postala pomemben pravni subjekt in sooblikovalec javnega prostora v posameznih državah in na mednarodni, globalni ravni. Iz svojega notranjega duhovnega naboja je poklicana, da svojo moč in vpliv

izkoristi v obrambo pravic in aktivnega vzpostavljanja standardov, ki bodo v blagor vsega človeštva in okolja.

Ključne besede: Cerkev, sindikat, revščina, razslojevanje, ubogi, Markov evangelij, mistično Kristusovo telo.

Maja Bjelica

Spodbude k pravičnosti v naukih in obredju turških alevijev

Prispevek ponuja vpogled v specifične vidike turških alevijskih skupnosti, ki vsaj posredno spodbujajo k vzpostavljanju in ohranjanju pravičnosti oziroma pravičnih skupnostnih odnosov. Avtorica v besedilu sprva predstavi alevijske skupnosti, ki so največja turška verska manjšina, a zaradi nehomogenosti in prilagodljivosti izkazujejo zelo fluidno identiteto. Z uvidom v alevijske nauke in obredje je mogoče ugotoviti, kateri so tisti elementi, ki so specifični za alevijsko tradicijo in obenem ključni za vsakodnevno dožemanje pravičnih dejanj, ki zagotavljajo sožitje teh skupnosti. Članek nazadnje ponudi tezo, da je tako kot alevijska identiteta tudi dožemanje pravičnosti fluidno, kar daje prednost izkušanju oziroma udejanjanju pravičnosti namesto njenemu konceptualiziranju.

Ključne besede: skupnosti alevijev, obredje, fluidnost identitete, skupnostno izkustvo pravičnosti.

Uroš Dokl

Monoteizem in humanistične vrednote: ali je mogoče misliti enega Boga globalno?

Članek obravnava odnos med humanističnimi vrednotami monoteizmov in širše obsegajočim pojmom božje edinosti. Jedro humanističnih vrednot med pripadniki monoteističnih religij obsega širša pojmovanja o etiki, sočutju, pravičnosti in človečnosti ter od vernika zahtevajo, da »ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe«. Vendar se zaplete že pri ekskluzivnosti monoteizmov, ki od vernikov zahteva, da so pokorni le »pravemu« Bogu in lahko posledično delujejo selektivno v pravičnosti. Vprašanje se torej nanaša na diskurz med humanističnim izročilom monoteizmov, njegovo obstojnostjo in aktualnostjo pri oblikovanju strpnejše družbe ter pojmom ekskluzivnosti posameznih monoteizmov kot enega od ključnih izhodišč znotraj monoteističnih religij za razlikovanje med našim prav in narobe

drugega. Vprašanje, ali je mogoče misliti enega Boga globalno, pa je mišljeno v smislu, ali se lahko vsi (ne)verniki, ki živijo v skladu s humanističnimi prvinami monoteizmov, povezujejo na ravni humanističnih izročil religij oz. ali je mogoče v tem oziru misliti enega pravičnega Boga globalno.

Ključne besede: monoteizem, ekskluzivizem, svetovni etos, pravičnost, Hans Küng, humanistične vrednote.

Lucija Čok

Medkulturna vzgoja: odprt prostor srečevanja razuma in vere

Razum in vera si v človeškem življenju delita znano in neznano. Vera je odprta razsežnost, vendar neoprijemljiva in ne ponuja gotovosti, razum pa je že stoletja podporni steber mislečega človeka. Razum se naslanja na vero, vera brez razuma pa postane le verjetnost. Zanimivo je misliti, da je vzpostavljati razmerje med vero in znanstveno resnico preteklost, kajti s tem v zvezi lahko ugotovimo, da se sodobna misel še ni otrsela dolge preteklosti, ki je ustoličila objekte in vsebine v veri (hipoteze in dokaze idr.). Vzporednica med vero in znanstveno resnico v času in prostoru še danes obstaja v zgodovini filozofije in v znanostih Zahoda.

Medkulturni dialog je lahko sredstvo vzgoje za strpnost, preseganje etnocentrizma in doseganje etnične relativnosti. V izobraževanju je sicer treba začeti pri zgodovinskih razpravah o razumu, da se dokopljemo do hipotez, ki si jih mladi postavljajo v zvezi z vero. Kljub poenostavljanju pa ni praznine, kajti razvoj znanosti je, na primer, utrdil pojem časa in materije. Podpora veri, ki ni čisto zaupanje vanjo, pa tudi ne nedoločljiva resnica, je po eni strani nepogrešljiva sestavina religiozne misli, po drugi strani pa utesnjujoča za mislečega človeka, lahko pa je sredstvo v procesu reševanja konfliktov. Vzgoja za medkulturnost, ki je usmerjena v spoštovanje in sprejemanje različnosti drugega, lahko prispeva k nastajanju mehanizmov, ki podpirajo svet vzajemne zavesti o skupnem.

Ključne besede: razum, vera, medkulturni dialog, religiozna misel, misleči človek.

A B S T R A C T S

Nadja Furlan Štante

Position of Women and Nature: The Mirror of Social-Religious Justice

The paper analyses the phenomenon of social justice through the perspective of (Christian) eco-feminism and questions the power relations and distribution of power along gender, racial, ethnic, religious, economic-status equality or equal opportunities. By resolutely rejecting and condemning any violent and irresponsible power of one human being over another, a new foundation for the Christian religious-social ecological justice is consequently created. It is precisely the possibility to recognize the issue of ecological justice that presents one of the main challenges of contemporary times, which is multifaceted and necessarily connected with the issue of social-religious justice. In this light, the position of women and understanding of human-nature relationship is understood as a mirror of social-religious (in)justice.

Keywords: women, nature, socio-religious justice, Christian eco-feminism.

Igor Jurekovič

Religion and Social Justice: The Breakthroughs of Liberation Theology

Liberation theology is an unexplored phenomenon. This article wishes to open the door towards a fresh research approach of this Latin American theology of the 20th century and its challenges for the sociology of religion. The article explores and theoretically explains novelties, which are used by liberation theology to establish an epistemological break with the traditional theology and its concept of social justice. It does so through pointing out the historical and materialistic context of theology's formation and by portraying theoretical breakthroughs and practical consequences. The focus of the theoretical analysis is on the Marxists concept of praxis, which is key for the understanding of liberation theology. It also explores other key elements of this theology: liberation, the epistemological privilege of the poor, new hermeneutic and base communities. The article finishes with a couple of challenges for sociology of religion and suggests topics for future research.

Keywords: liberation theology, Latin America, praxis, hermeneutics, religion.

Clemens Sedmak

Evidence-Based Dialogue: The Relationship between Religion and Poverty through the Lens of Randomized Controlled Trials

The article explores the relationship between religion and poverty by analysing the findings of twelve studies that use Randomized Controlled Trials as their method. These studies, recognized as relevant for “evidence-based” policy making, provide insights into the connections between religious beliefs and economic activities, between religious affiliations and social capital, between religious hierarchies and public health. The article takes religion to be institutionalized spirituality and poverty to be both social exclusion as well as a deprivation of freedom to make choices about one’s life. The article is particularly interested in the role of religious institutions and religious beliefs in poverty reduction efforts.

Keywords: religion, poverty, exclusion, empowerment, circumcision, gender, health.

Ignac Navernik

The Church as a Global Union of the Impoverished: Theological Outset

The article is focused on the idea of the Church as a world-wide union of the poor. At the start, some economic accentuations are stressed out, especially exposing property-based population stratification, with some last decade data from the USA and Slovenia being highlighted as representations. In the area of the economy, an ideological shift from the creation of financial surpluses to the importance of continuous growth is exposed, which leads to the expansion of some corporations and on this basis to the formation of supranational centres of power. The second focus is drawn on ecclesiology: the Church is primarily the mysterious body of Jesus Christ, but also an important entity in the international relations. In the sacraments, the Church can only celebrate the realities at everyday life and work. The Eucharist as self-celebration of the Church is possible only if present in everyday life, not only when each individual, but also when the Church as such becomes a broken bread for others. In Mark’s Gospel when Jesus meets blind Bartimaeus, he utters the crucial Christian question: What do you want me to do for you? The Church’s approach towards the poor in today’s world, both on the individual and the global level, must be similar. Through the centuries, the ecclesiastical community has acquired influence and material resources and has become an important legal entity and co-creator of public space within individual countries and at the international, global level.

From its internal spiritual charge, the Church is appealed to use its power and influence to defend the rights and to actively establish the standards that will present the blessing for all humanity and the environment.

Keywords: Church, union, poverty, stratification, poor, Mark's Gospel, mystical Christ's body.

Maja Bjelica

Incentives towards Justice in the Teachings and Rituals of the Turkish Alevi

The article offers an insight to some specific elements of the Turkish Alevi communities that are contributing to establishing and maintaining social justice and just mutual relations of the community. The author firstly presents the Alevi communities that represent the major religious minority of Turkey but due to their heterogeneity and adaptability they display mainly a very fluid identity. With an insight to the Alevi teachings and rituals it is possible to understand which are the elements specific to the Alevi tradition that are crucial for everyday perception of just acts and fair behaviour that are enabling their coexistence. The presentation finally offers a hypothesis similarly as the Alevi identity, also the perception of social justice is fluid and its understanding gives precedence to experiencing it or actualising it, instead of conceptualising.

Keywords: Alevi communities, rituals, fluid identity, communal experience of justice.

Uroš Dokl

Monotheism and Humanistic Values: Is It Possible to Think One God Globally?

The article briefly outlines the relationship between humanistic values of monotheisms and religious exclusivism. While the core of common humanist values in monotheisms consists of ethics, compassion, righteousness and benevolence among the believers who are obliged to "love thy neighbour as thyself," religious exclusivism demands loyalty only to the "true" God. As such, religious exclusivism is capable of acting as selective in its righteousness. The article questions the sustainability of religious humanistic values and their role in setting up more righteous and humane society. The idea of one God globally refers to the concept

of monotheistic believers united in common humanistic values that are shared among all monotheisms globally.

Key words: monotheism, exclusivism, world ethos, righteousness, Hans Küng, humanist values.

Lucija Čok

L'education interculturelle : espace ouvert aux rencontres de la Raison et de la Foi

La raison et la foi partagent le connu et l'inconnu de la vie humaine. La foi est une dimension ouverte, qui n'est pas saisissable, elle ne concerne pas des certitudes, tandis que la raison a été pendant des siècles le point d'appui de l'homme pensant. La raison sans la foi n'existe pas, la foi sans raison devient crédibilité. L'intéressant dans l'idée d'un rapport entre la foi et la pensée scientifique appartient à l'histoire. Et à cet égard on peut supposer ou constater que la pensée moderne ne s'est pas débarrassé d'un long passé qui a installé à la fois des objets et des structures de pensée (hypothèses, démonstrations, etc.). Le parallèle engage un peu l'histoire de la philosophie et des sciences de l'Occident.

Le dialogue interculturel peut être un outil d'éducation à la tolérance, pour surmonter l'ethnocentrisme et arriver à la relativité ethnique et au respect de la diversité des religions. Dans l'éducation il faut partir des grands débats historiques sur la raison pour arriver aux hypothèses que les jeunes générations se posent sur la foi. Il n'y a jamais le vide, même avec des schémas simplistes, l'évolution des sciences a, par exemple, complexifié la notion du temps, de la matière. Le soutien de la foi, qui n'est ni pure confiance ni vérité indéterminable, élément nécessaire dans la pensée religieuse et trop limité pour l'humanité pensante, est un outil pour résoudre les conflits. L'éducation interculturelle amène au respect et l'acceptation de l'autre peut aider à l'évolution des mécanismes de support au monde solidaire.

Mots clé: raison, foi, dialogue interculturel, pensée religieuse, humanité pensante.

Lucija Čok

Intercultural Education: An Open Space Where Reason and Faith Can Meet

Reason and faith share the known and the unknown in people's lives. Faith is an open dimension, but something imperceptible and uncertain, while reason has

been the pillar supporting the thinking man for centuries. Reason is grounded on faith; religion without reason becomes just a probability. When we think of the relationship between religion and scientific truth as a thing of the past, we realize that the modern mind has not yet freed itself from a long history that enforced objects and contents of thought within faith (hypotheses and evidence, etc.). The parallelism between faith and scientific truth in time and space still exists in the history of philosophy and sciences of the West. Intercultural dialogue can be a tool in the education for tolerance, for overcoming ethnocentrism and achieving ethnic relativity. In the field of education, it is necessary to start with historical debates on reason, in order to get to the hypothesis that young people form in relation to faith. Despite the simplification, there is no emptiness; the development of science, for example, has cemented the notion of time and matter. Neither support for faith, which does not mean trusting it, nor unidentifiable truth, are, on the one hand, indispensable components of the religious thought, but can on the other hand, present a limit for the thinking man. It can also be an asset in the process of resolving conflicts. Education for interculturality which is oriented towards respect and acceptance of diversity can contribute to the formation of mechanisms that support the mutual awareness of the shared world.

Keywords: reason, faith, intercultural dialogue, religious thought, thinking man.

O AVTORICAH IN AVTORJIH / ABOUT THE AUTHORS

NADJA FURLAN ŠTANTE

Dr. Nadja Furlan Štante je višja znanstvena sodelavka in izredna profesorica religijskih znanosti na Znanstveno-raziskovalnem središču Koper. Fokus njenega znanstveno-raziskovalnega dela je osredinjen na ženske religijske študije, ekofeminizem in medreligijski dialog.

Dr. Nadja Furlan Štante is Senior Research Associate and Associate Professor of Religious Studies at Science and Research Centre Koper. Her current research interests are women's religious studies, ecofeminism and inter-religious dialogue.

IGOR JUREKOVIČ

Igor Jurekovič (1994) je diplomirani sociolog in anglist. Trenutno je magistrski študent sociologije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Diplomiral je iz kritike novega ateizma, magistrsko delo pa bo posvetil materialistični sociologiji religije. Njegovo glavno raziskovalno področje je sociologija religije: spremembe religioznosti, kritika primerjalne religiologije, sodobna materialistična sociologija religije in z njo povezana nadgradnja marksistične teorije religije.

Igor Jurekovič (1994) is a graduate of English and Sociology, currently working on his M.A. degree at the Sociology department of the Faculty of Arts, University of Ljubljana. His diploma thesis was a critique of New Atheism, while his master's degree will be focusing on materialistic sociology of religion. His primary fields of interest lie within sociology of religion: transformation of religiosity, a critique of comparative religion, contemporary materialistic sociology of religion as well as an upgrade of Marx's theory of religion.

CLEMENS SEDMAK

Clemens Sedmak je profesor družbene etike na Univerzi Notre Dame (ZDA), kjer deluje tudi kot svetovalec za katoliško družbeno tradicijo; je tudi direktor Centra za proučevanje etike in revščine na Univerzi v Salzburgu (Avstrija). Nje-

gova raziskovalna področja vključujejo institucionalno etiko, politično filozofijo, vključno s celostnim človeškim razvojem in migracijami, ter proučevanje revščine.

Clemens Sedmak is Professor of Social Ethics at the University of Notre Dame (USA) where he also serves as Advisor in Catholic Social Tradition; he is also the Director of the Center for Ethics and Poverty Research at the University of Salzburg (Austria). Sedmak's areas of research include institutional ethics, political philosophy including integral human development, migration, and poverty research.

IGNAC NAVERNIK

Ignac Navernik je najprej diplomiral na Teološki fakulteti v Ljubljani, smer teologija, nato pa magistriral na fakulteti DOBA, smer organizacija in menedžment socialnih dejavnosti. Je doktorski študent tretjega letnika humanistike na Institutum studiorum humanitatis, kjer pod mentorstvom prof. dr. Lenarta Škofa raziskuje področje teologije homoseksualnosti. Sicer je v središču njegovega zanimanja človek ter njegova psiha in duhovnost. Posveča se vprašanju, kako lahko k izboljšanju kakovosti življenja pripomorejo duhovne večine in sodobne tehnologije.

Ignac Navernik first graduated in theology at The Faculty of Theology in Ljubljana, and later at The DOBA Faculty in the field of organization and management of social activities. He is currently a Ph.D. student in humanities at the Institutum Studiorum Humanitatis, exploring the field of theology of homosexuality under the supervision of prof. Lenart Škof, Ph.D. His main research interest represents a holistic approach to human being, its psyche and spirituality and the question how spiritual skills combined with modern technologies can contribute to improving the quality of life.

MAJA BJELICA

Dr. Maja Bjelica se je za področje alevijskih študij začela zanimati že v času svoje raziskave v Istanbulu leta 2009, ko je v okviru dodiplomskega študija muzikologije proučevala alevijsko glasbo. Nadalje se je osredotočila na etiko in gostoljubje turških alevijskih skupnosti, ki so bile eden izmed študijskih primerov v njeni doktorski disertaciji filozofsko-antropološke študije etike gostoljubja. Njeno raziskovalno zanimanje vključuje etiko gostoljubja, aplikativno etnomuzikologijo, skupnostno glasbo, medkulturno filozofijo in transdisciplinarne metodologije raziskovanja kulturnih pojavov.

Maja Bjelica, Ph.D., has developed her research interest in the field of Turkish Alevi studies already during her research in Istanbul in 2009, focusing on the Alevi music for her thesis in the field of musicology. Later on she discovered their aspect of ethics and hospitality which she presented as a case study in her doctoral dissertation on the topic of the ethics of hospitality in the fields of philosophy and anthropology. Her research interests include applied ethnomusicology, community music, ethics of hospitality, intercultural philosophy and transdisciplinary methodologies of cultural phenomena research.

UROŠ DOKL

Uroš Dokl je doktorski študent interdisciplinarnega doktorskega študijskega programa Humanistika in družboslovje (religiologija) na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Zaposlen je kot kustos pedagog v Muzeju narodne osvoboditve Maribor, kjer vodi oddelek pedagoške službe. Kot avtor in izvajalec programa *Muzej za mir* (prejemnik nagrade ICOM 2016) vodi delavnice za nenasilno komunikacijo, medkulturni dialog in transformacijo konfliktov. Študijsko se posveča raziskovanju povezav med religijo in nasiljem ter možnostim za transformacijo (med)religijskih konfliktov.

Uroš Dokl is a Ph.D. student at the interdisciplinary doctoral programme – Religiology at the Department of Sociology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. He works as a curator educator and head of educational department in National Liberation Museum Maribor. As an author and executor of the *Museum for Peace* programme (the recipient of ICOM 2016 award) he holds workshops for non-violent communication, intercultural dialogue, and conflict transformation. In his Ph.D. study, his research mainly focuses on religiously motivated violence and the possibilities of transforming religious conflicts.

LUCIJA ČOK

Prof. Lucija Čok, docteur en science humaines, chercheur en sociolinguistique et didactique des langues au Centre de recherche scientifique de Koper. Ses recherches ont approfondi les connaissances des langues et culture en contact, la didactique de l'enseignement précoce des langues, la coexistence des cultures et des ethnies. Ses publications en slovène et en langues étrangères présentent les divers aspects de la diversité culturelle et linguistique des environnements européens en contact. Pour ses activités dans la promotion des langues et cultures le président de la République française lui a conféré l'Ordre du Chevalier de la légion d'honneur.

Elle est membre des panneaux d'experts dans l'implémentation des stratégies dans les domaines de l'éducation supérieure et de la politique linguistique à l'Union Européenne et dans l'Association Européenne des universités.

Lucija Čok je doktorica humanističnih ved, redna profesorica didaktike večjezičnosti in medkulturnosti ter znanstvena svetnica na področju preučevanja didaktike jezikov in večjezičnosti na Znanstveno-raziskovalnem središču Koper. Svoje raziskovalno delo osredotoča na pojave, ki spremljajo jezike in kulture v stiku, zgodnje učenje jezikov ter vzgojo za koeksistenco kultur in etnij. Njene objave v slovenščini in tujih jezikih predstavljajo različne vidike jezikovne in kulturne razlikosti v evropskih stičnih prostorih. Za njene zasluge pri promociji jezikov in kultur ji je predsednik Republike Francije podelil naslov Vitez legije časti. Sodeluje v strokovnih telesih, ki oblikujejo strategije prenove visokega šolstva in jezikovnih politik v Evropski uniji in Evropski zvezi univerz.

Lucija Čok, Ph.D. in Humanities, Professor of Didactics of Multilingualism and Interculturalism, principal Research Fellow in the field of pedagogy of languages and sociolinguistic at the Scientific and Research Centre Koper. Her research work focuses on the phenomena of studying languages and cultures in contact, early language learning, education for coexistence of cultures and ethnicities. Her publications in English and foreign languages represent different aspects of linguistic and cultural diversity in European contact areas. She was conferred the title of the Knight of the Legion of Honour for her contributions to the promotion of languages and cultures by the President of France. She is a member of different expert bodies that elaborate on their strategies in higher education and language policies in the European Union and the European Association of Universities.



P O L I G R A F I

doslej izšlo:

Hermetizem
Religija in psihologija – Carl Gustav Jung
Mislec neskončnosti Giordano Bruno
Logos in kozmos
Panteizem
O Božjem bivanju
2000 po Kristusu
Mesijanska zgodovina
Sebstvo in meditacija
Religija in umetnost podobe
Protestantizem
Nikolaj Kuzanski
Renesančne mitologije
Ples življenja, ples smrti
Ars magna
Antični mit in literatura
O ljubezni
Ameriška filozofija religije
Poetika in simbolika prostora
Mistika in literatura
Solidarity and interculturality
Šamanizem
On community
Ženska in religija
Mediterranean lectures in philosophy
Svoboda in demokracija
Človekove pravice
Ethical gestures
Krogotok rojstva in smrti
Natural history
Modeli sveta
Bodily proximity
Država in moralnost
Living with consequences
Mistika in misel
Duhovnost žensk na Slovenskem
Poesis of Peace
Čuječnost: tradicija in sodobni pristopi
Trpljenje
Identiteta Evrope
“borders/debordering”
Islam and democracy
Religions and dialogue

RELIGIJA IN DRUŽBENA PRAVIČNOST

Maja Bjelica: *O družbeni pravičnosti z vidika religije: uvodnik*

Nadja Furlan Štante: *Položaj žensk in odnos do narave: ogledalo družbeno-religijske pravičnosti*

Igor Jurekovič: *Religija in družbena pravičnost: prelomi teologije osvoboditve*

Clemens Sedmak: *Z dokazi podprt dialog: povezava med religijo in revščino skozi prizmo randomiziranih kontroliranih poskusov*

Ignac Navernik: *Cerkev kot globalni sindikat ubogih: teološka izhodišča*

Maja Bjelica: *Spodbude k pravičnosti v naukih in obredju turških alevijev*

Uroš Dokl: *Monoteizem in humanistične vrednote: ali je mogoče misliti enega Boga globalno?*

Lucija Čok: *L'education interculturelle : espace ouvert aux rencontres de la Raison et de la Foi*

