

PODATKI O DIPLOMSKI NALOGI

Ime in priimek: Janja Medic
Naslov naloge: Vpliv religije in sekularizacije na družbeni položaj žensk
Kraj: Ljubljana
Leto: 2009
Št. strani: 92
Mentor: doc. dr. Vesna Leskošek
Deskriptorji: ženska v religiji, katoliška cerkev, hinduizem, feminizem, patriarhalnost, androcentrizem, seksizem, sekularizacija, religijski spomin, ženske in socialno delo

Povzetek:

Vsaka religija je inkulturirana v določeno družbo, kjer igra pomembno vlogo pri oblikovanju in ohranjanju kulturnih vzorcev vsakdanjega življenja in medčloveških odnosov. Pri tem je vprašanje določenega religijskega in družbenega položaja žensk še kako pomembno. Vse večje religije vzdržujejo patriarhalno strukturo ter mizogin odnos do žensk. Ti vzorci se zelo počasi umikajo. V nalogi primerjam današnji družbeni položaj žensk v tistem delu sodobne Evrope, kjer prevladuje katoliška cerkev, in današnji družbeni položaj žensk v Indiji, ki živijo s hinduizmom. Na kratko opišem tudi zgodovinski položaj žensk v teh dveh religijah. Opisane podobnosti ženskega položaja izhajajo iz zgodovine, razlike pa so nastale glede na čas in prostor. Spremembe družbenega položaja žensk opišem z vidika sekularizacije ter feminističnih gibanj. Omenim pa tudi kolektivni in zgodovinski religijski spomin kot pomembnega ohranjevalca tradicije, ki zavira spremembe. Na koncu vsebino napisanega povežem s socialnim delom. Vprašanje izvora in ohranjanja neenakovrednosti med spoloma naj ne ostane *tera incognita*. Za boljši položaj žensk je nujno spoznanje in zavedanje tega problema. Gre za ideološki konstrukt, ki temelji na božji besedi, napisani z moško roko.

Title: Influence of Religion and Secularization onto the Social Status of Women

Descriptors: woman in religion, Catholic Church, Hinduism, feminism, patriarchy, androcentrism, sexism, secularisation, religious memory, women and social work

Abstract:

Every religion is a part of culture of a particular society, where it plays an important role in forming and maintaining the cultural patterns of everyday lives and interpersonal relationships. Thereby the question about women's religious and social status is very important. All major religions maintain the patriarchal structure and misogynous attitude towards women. These patterns are slowly disappearing. In this thesis I compare today's social position of women in the part of modern Europe, dominated by the Catholic Church, and the current social situation of women in India living with Hinduism. Briefly I describe the historical situation of women in these two religions. Described similarities of women's situation result from the history, the differences were caused in space and time. Changes in the social position of women are described in terms of secularisation and feminist movements. As important religious tradition keepers, which inhibit changes, I also mention collective and historical memory. In the end I connect the contents and social work. The question of the origin and conservation of non-equivalence between the genders should not remain *tera incognita*. To improve the situation of women, knowledge and awareness of the problem are essential. It is about an ideological construct, based on God's word, written by male hands.

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA SOCIALNO DELO

DIPLOMSKA NALOGA
**VPLIV RELIGIJE IN SEKULARIZACIJE NA
DRUŽBENI POLOŽAJ ŽENSK**

Mentor: doc. dr. Vesna Leskošek

Janja Medic

Ljubljana 2009

PREDGOVOR

In kaj me je poneslo tja? Zakaj živim tu? In zakaj sem ženska? Menda je bila vse to božja volja? Le kdo bi vedel? Čemu ali komu namen, da sem ujeta v »božje« pasti. Moram ali si želim, to je zdaj vprašanje. Pa ne zame. In potujem naprej. Moje misli so hud nasprotnik. Tam v dalnji Indiji nič drugačne kot tu. Bistvo ostaja isto, le poti do cilja so drugačne. Zbežim pred nečim, kar mi ne da več dihati in pridem tja, kjer se skoraj zadušim. Sicer sem si pa to sama želela. Upam! Preživela in prišla nazaj – drugačna. Zbudim se iz sanj. Komaj diham. V odsevu ogledala zrejo vame objokane oči: »A je že čas za spremembe?« Hočem svoj *modus vivendi*! Ob teh besedah me mati ne razume več. Besede mnogokrat dobijo drugačen pomen.

Napisano diplomsko delo iz srca poklanjam svoji materi Antoniji. Za vse preskočene visoke ovire, ki so stale na tvoji življenjski poti.

Za strokovno podporo pri nastajanju diplomske naloge pa se zahvaljujem mentorici doc. dr. Vesni Leskošek.

PODVOMITI JE TREBA O VSEM, KAR SO O ŽENSKAH NAPISALI MOŠKI,
SAJ TI RAZSOJAJO V SVOJI LASTNI PRAVDI
(Poulain De la Barre)

kajti

OTROCI SE NAUČIJO, KAR ŽIVIJO
(Dorothy Law Nolte)

KAZALO

1. UVOD	7
2. RELIGIJA	8
2.1. RELIGIJA KOT KOLEKTIVNI IN ZGODOVINSKI SPOMIN	9
2.2. RELIGIJA IN ŽENSKÉ	11
2.3. HIERARHIJA MED SPOLOMA KOT IZRAZ TRADICIONALNOSTI OZIROMA NARAVNOSTI	13
2.4. PATRIARHAT KOT PREŽIVELI, ŠE ŽIVEČI MIT	14
3. FEMINIZEM	17
3.1. FEMINIZEM V EVROPI	17
3.2. FEMINIZEM V INDIJI	20
3.3. FEMINISTIČNA TEOLOGIJA IN FEMINISTIČNA SOCIOLOGIJA RELIGIJE	22
4. EVROPA	25
4.1. ŽENSKA V KATOLIŠKI CERKVI NEKOČ	25
4.1.1. ŽENSKA V SVETEM PISMU STARE ZAVEZE	26
4.1.2. ŽENSKA V SVETEM PISMU NOVE ZAVEZE	26
4.1.3. JEZUSOV ODNOS DO ŽENSK	27
4.1.4. DEVICA MARIJA-EVA	28
4.1.5. SV. AVGUŠTIN (4. in 5. stoletje), TOMAŽ AKVINSKI (13. stoletje)	30
4.2. SODOBNE EVROPSKE DRUŽBE IN KATOLIŠKA CERKEV	31
4.3. SEKULARIZACIJA V MODERNIH EVROPSKIH DRUŽBAH	34
4.4. DRUGI VATIKANSKI KONCIL	38
4.5. »REHABILITACIJA ŽENSK V KATOLIŠKI CERKVI	39
4.6. ŽENSKA V SODOBNI EVROPSKI DRUŽBI IN ODNOS DO KATOLIŠKE CERKVE	41
4.7. STATUS ŽENSK V EVROPI DANES	43

5. INDIJA	50
5.1. ŽENSKA V HINDUIZMU NEKOČ	50
5.1.1. VEDIZEM	50
5.1.2. KLASIČNI HINDUIZEM	52
5.1.2.1. Manujev zakonik in ženske	53
5.1.3. SREDNJEVEŠKI HINDUIZEM	55
5.1.4. MODERNI HINDUIZEM	55
5.1.4.1. Gandhi in Indijke	56
5.2. INDIJSKA DRUŽBA IN HINDUIZEM	56
5.3. SEKULARIZEM V INDIJI	59
5.4. HINDUJSKE DOKTRINE	60
5.4.1. KARMA IN REINKARNACIJA	60
5.4.2. DHARMA	62
5.4.2.1. Kastni sistem	63
5.4.2.1.1. Nedotakljivi	64
5.5. ŽENSKA V HINDUIZMU DANES	65
5.6. STATUS ŽENSK V INDIJI DANES	68
6. ŽENSKE IN SOCIALNO DELO	77
7. ZAKLJUČEK: DRUŽBENI POLOŽAJ ŽENSK V DVEH RAZLIČNIH RELIGIJSKIH TRADICIJAH	78
8. LITERATURA IN VIRI	84
9. PRILOGA	89
9.1. SLOVAR INDIJSKIH BESED	89
9.2. SLIKA	91

1. UVOD

Vrednostni sistem, družbene zapovedi in merila, po katerih mora ravnati posameznik in se jim prilagajati, se le počasi spreminjajo in usklajujejo s stvarnostjo. Tradicionalna merila so zasidrana in dejavna na mnogih področjih ter se ne spremenijo kar preko noči. V obdobju ene generacije so spremembe majhne in koraki težki, pogosto celo naporni. Spremembam je v napoto tudi lastna notranja negotova vrednostna ocena posameznika. Spremljajo jih občutja negotovosti, bojazni in krivde, pa še dvomi in dileme. Tveganja so dejanska in stvarna, za marsikoga preveč ogrožujoča: kakšen bo odziv drugih, kakšne so možnosti izgube in odklonitve, kakšno ceno bo treba plačati za poštenje do sebe, za izpolnitev svojih želja, teženj in potreb? (Tomori v Ehrhardt 1996: 13). Opuščanje zarjavelih spon, ki škodijo pristnosti in samospoštovanju vsakega posameznika, daje nove priložnosti tako ženskam kot moškim. Odpravljanje tabujev in rahljanje mitov ponuja možnosti osebnostne rasti obojim (ibid.: 14).

Namen moje diplomske naloge je primerjati današnji položaj žensk v evropskem prostoru, kjer prevladuje katoliška cerkev, in žensk v Indiji, kjer prevladuje hinduizem, ter opisati, kolikšen vpliv ti dve religiji danes še vedno imata. Primerjati želim tako razlike kot podobnosti.

Moja trditev je, da religija ohranja tradicionalno patriarhalno strukturo družbe znotraj katere ima ženska posledično podrejen (neenakovreden) položaj. Vse večje religije so imele skozi zgodovino mizogin odnos do žensk, kakršnega imajo še danes. Za manjši vpliv na določanje položaja žensk z vidika določene religije pa se mi zdita zelo pomembna dva dejavnika. Eden izmed njiju je sekularizacija, drugi pa so feministična gibanja. Ponazoriti želim vpliv teh dveh dejavnikov k izboljšanju družbenega položaja žensk. Kot pomemben dejavnik, ki zavira spremembe, pa omenim kolektivni in zgodovinski religijski spomin.

Sekularizacija sama po sebi še ni zadosten pogoj, ki bi spremenil položaj žensk znotraj družbe, je pa res, da je pripomogel k zmanjševanju vpliva religije. Torej religija ne more več vplivati na ženske v tolikšnem obsegu in ohranjati njihov položaj, kot je bil s strani religije tradicionalno določen. Zahteve za spremembe tradicionalno določenega ženskega položaja pa

izrazijo feministična gibanja. »V družboslovju velja splošno sprejeta teza, da je težnja po spremembah ekspliciten namen družbenih gibanj in da različna družbena gibanja nosijo v sebi močan potencial uresničitve družbenih sprememb. Ženska gibanja, konkretno, so v mnogočem vplivala na spremembe v spolnih relacijah, tako posredno kot neposredno, na primer na spremembe ženskih in moških vlog, kulturnih praks, celo govorice vsakdanjega življenja in tudi politik (Kimmel v Švab 2001: 10). Toda hkrati velja tudi obratno, družbeni pogoji in konteksti vplivajo na pojav oziroma nastanek nekega družbenega gibanja« (Švab 2001: 10).

Da bi osnovno tezo preverila, bom primerjala med sabo dve religijski tradiciji in sicer današnji položaj žensk v katoliškem delu Evrope ter v Indiji, kjer prevladuje hinduizem.

2. RELIGIJA

Religijo najdemo v vseh kulturah od najstarejših časov do današnjih dni, zato lahko govorimo o njej kot o kulturni univerzaliji. Religija je objektivni pojav družbene strukture in zavesti v preteklosti in danes. Tudi s še tako široko definicijo ni mogoče zajeti vse raznovrstnosti pojavov, ki nekako »silijo« v »rubriko« religija (Pluško, Počkar 2004: 150). Vernon pravi, da je »religija del kulture, ki sestoji iz družbenega deleženja verovanj in dejavnosti, ki določajo nekaj kot nadnaravno in sveto in opredeljujejo odnos človeka do tistega, kar je opredeljeno kot nadnaravno oziroma sveto. Hkrati pa se to sveto in nadnaravno v religioznih predstavah povezuje s svetom na tak način, da je skupina (verniki) preskrbljena z opredelitvami glede tega, kaj je dobro in kaj je slabo – kaj je v skladu s svetim, nadnaravnim in kaj ni.« (Smrke 2000: 28) Smrke dodaja da, »več milijardam svetovnega prebivalstva religije v večji ali manjši meri narekujejo vsakdanje obnašanje, "orientacijo" v svetu, jim tako ali drugače osmišljajo življenje. Velikemu delu svetovnega prebivalstva religije življenje tudi na različne načine omejujejo.« (ibid.: 8)

Vsaka religija se navezuje na tradicijo, se opredeljuje po zvestobi besedi in zgledu svojega ustanovitelja in se sklicuje na sveta besedila, o katerih iz roda v rod premišljajo verniki. Zmožnost trajanja seveda vpliva na razmerja med religijo in družbo (Rémond 2005: 14).

2.1. RELIGIJA KOT KOLEKTIVNI IN ZGODOVINSKI SPOMIN

Pomembna dejavnika pri ohranjanju religije v določeni družbi sta kolektivni in zgodovinski spomin. »Kolektivni spomin je prenos vednosti – znanj o dogajanju v preteklosti – in je zato družbeno konstruiran. Kolektivnih spominov je toliko, kolikor je skupin ali institucij v družbi. Vsak kolektivni spomin zahteva podporo skupine, ki živi v določenem prostoru in času. Da bi priklicali spomine, je dovolj, da se povežemo s to skupino in sprejmemo njeno refleksijo. Ne moremo razmišljati o preteklih dogodkih, ne da bi o njih govorili. Govoriti o nečem pa pomeni povezovati lastna mnenja z mnenji skupine, ki ji pripadamo. Vendar za doseganje družbene povezanosti ni dovolj le premišljevanje v lastni skupini, temveč je treba spomine soočati s skupinami, ki mislijo drugače, ki imajo drugačna prepričanja. Kritiki so lahko le ljudje, ki imajo drugačno zgodbo o istem dogodku. Njihove kritike stimulirajo priklic spomina in destabilirajo narativno rekonstrukcijo. Spominjanje lahko pripomore k temu tako, da si ljudje spomine izmenjujejo in jih individualizirajo v eni sami skupini, ki ima skupno vednost. Spomin ne sme biti individualen, temveč se mora soočati z različnimi prepričanji in konflikti v prostoru, ki tako soočanje omogoča. Žrtve so slišne le, če iščejo stik s tistim, kar se jim je dejansko zgodilo, zato obramba ni v zatiranju preteklosti, temveč v naracijah, ki krepijo moč subjekta, ki se spominja.« (Leskošek 2002: 16-17) Hervieu-Legerova dokazuje, da sodobne družbe (še zlasti sodobne evropske družbe) niso manj religiozne zato, ker so vedno bolj racionalne, temveč zato, ker so vedno manj sposobne ohranjati spomin, ki spremlja samo bistvo njihovega religijskega obstoja (Davie 2005: 58).

Kolektivni spomin pa se ohranja tudi skozi vzgojo otrok. Predvsem vzgoja je v duhu načel posamezne religije v domeni žensk, ki kot prenašalke ohranjajo moč religije v družbi. »Kolektivni spomin je namreč konstruiran tako, da ženskega delovanja v javnosti ne vrednoti

ali pa ga razvrednoti. Ženske so v današnjem nacionalnem kolektivnem in zgodovinskem spominu pasivne spremljevalke dogajanj« (Furlan 2006: 16). V verskem kontekstu pa ne le pasivne ampak tudi podrejene. Kljub temu se prenos religijskega spomina ohranja tudi in predvsem preko žensk.

Kar pa zadeva zgodovinski spomin, pa se »človek dogodkov ne spominja neposredno, temveč ga o njih poučijo. V tem primeru se preteklost ohranja skozi institucionalizirano interpretacijo, najpogosteje skozi zgodovinopisje. Zgodovina je pisana tradicija, ki se lahko ustvarja vedno znova glede na potrebe sedanjosti in narekuje spomin in pozabljanje posameznikov in družbe. Družbeni in zgodovinski spomin se oblikujeta s tradicijo in z izobraževanjem, individualna preteklost tako postane organiziran konstrukt in je vzporednica kolektivni preteklosti. Pozabljanje povzroča zgodovinske manke, ki so lahko resen problem za razvoj kolektivnih mentalitet in identitete. Skupine in posamezniki so v zgodovini pridobivali moč tudi tako, da so obvladovali spomin in pozabljanje. Odkrivanje pozabljenega kaže na mehanizme manipulacije s kolektivnim spominom, ker je ohranjanje preteklosti v pisnih kulturah vedno prepuščeno volji zapisovalcev.« (Leskošek 2002: 17-18)

Zgodovinopisje na primer vrednoti kot univerzalne le dogodke, v katerih je bila udeležena maloštevilna elita, ki je obvladovala resurse in imela družbeno moč. Ko je sistem dominacije in hierarhije institucionaliziran v navadah, zakonodaji in praksi, se zdi naraven in pravičen, ljudje pa se o tem ne sprašujemo več, razen, če se zgodovinske okoliščine temeljito spremenijo (Coser 1992 v Furlan 2006: 15). Z drugimi besedami lahko rečemo, da gre za "kontrolno spomina". Preprosto gre za to, da se izbriše skupni in javni spomin na tisto, kar je predmet "manipulatorja". V našem primeru gre torej za izbris pomembnosti žensk in njihovega enakopravnega položaja znotraj družine, družbe in religije (Furlan 2006: 15). Tako katoliška cerkev kot hinduizem imata patriarhalne temelje, ki so se skozi kolektivni in zgodovinski spomin ohranili vse do danes.

Je pa, kot piše Davie, »več kot jasno (1) da so mlajše generacije v Evropi pravzaprav izgubile stik z institucionalnimi cerkvami v smislu kakršnekoli redne dejavnosti in (2) da se oblike religijskega pouka v šolskih sistemih sodobne Evrope odmikajo od modela, ki temelji na verouku, in se približujejo načinom poučevanja, ki ne posredujejo religijskih prepričanj, temveč informacije o njih. Glede na nastalo stanje tudi ni presenetljivo, da osnovno znanje o

bibljskih zgodbah, pozanavanje liturgije in osnovne zgodovine cerkve pri mlajših izginja; zelo malo se da storiti, da bi se obdržalo. Pojem skupnega jezika ali slovnice verovanja, ki bi temeljila na judovsko-krščanski tradiciji, obstaja le še pri mladih, ki so večinoma otroci aktivnih vernikov ali pa so vključeni v cerkvena mladinska gibanja.» (Davie 2005: 228) V katoliški cerkvi se je obseg prenosa kolektivnega in zgodovinskega spomina zmanjšal, medtem ko je v hinduizmu močno prisoten. Hinduizem je način življenja.

Durkheim meni, da je družbeno življenje nemogoče brez skupnih vrednot in moralnih prepričanj, ki tvorijo kolektivno zavest. Če je ne bi bilo, ne bi bilo družbenega reda, družbenega nadzora, družbene solidarnosti ali sodelovanja. Na kratko, ne bi bilo družbe. Religija krepi kolektivno zavest. Čaščenje družbe krepi vrednote in moralna prepričanja, ki tvorijo podlago družbenemu življenju. Z opredeljevanjem vrednot kot svetih jim religija nudi večjo moč, ki usmerja človekovo delovanje. Tako je odnos spoštovanja do svetega enak odnosu, ki se vzpostavlja do družbenih dolžnosti in obveznosti. V čaščenju družbe ljudje dejansko prepoznajo pomembnost družbene skupine in svojo odvisnost od nje. Tako religija krepi enotnost skupine; pospešuje družbeno solidarnost (Haralambos, Holborn 1999: 455). Durkheimova razmišljanja pa v današnjem času nekako bolj veljajo za tradicionalno Indijo in ne več toliko za sodobno Evropo.

2.2. RELIGIJA IN ŽENSKE

E. Sorge (1987) sprašuje: »Ali je sploh kdaj obstajala religija, ki bi bila naklonjena ženskam?« (Jogan 1990: 78) Simone de Beauvoir je pred več kot petdesetimi leti v knjigi z istoimenskim naslovom pojasnila, zakaj je ženska, "drugi spol" in kakšne implikacije je to imelo za ženske. Jedro njene drugosti je v tem, da je bila vedno definirana v svojem odnosu do moškega. V tem kontekstu opredeljuje tudi t.i. mit Ženske in zakaj ga potrebujemo. V poglavjih o mitu je izpostavila in razgalila vse glavne projekte moškosti in ženskosti. Moški so utemeljili religijo, bogove in junake, ki so služili dvojemu: vzpostaviti njihove subjektivnosti ob istočasni nezmožnosti, da bi ženske to lahko naredile zase. Ženske so oboževale bogove, ki so jih ustvarili moški. Pa ne le bogove in junake, tudi idealizirane

podobe moškosti in ženskosti, kjer je ženska definirana le v svojem odnosu do moškega in Kulture, ki zanj zastopa pozicijo Drugega (Kristan 2005: 248). De Beauvoir je v svojem delu *Drugi spol* zelo kritična do patriarhata, ki žensko drži v odvisnosti. »Tako svet kot predstava sveta sta moško delo; opisujejo ga s svojega vidika, ki ga zamenjujejo z absolutno resnico.« (De Beauvoir 1999: 211) Schüssler Fiorenza pa piše tako: »Moški ima vse možnosti, da Bogu naprti zakone, ki jih sam proizvaja: in med njimi je zanj še posebej ugoden ta, po katerem mu je žensko, nad katero izvaja suvereno avtoriteto, dodelilo suvereno bitje.« (Schüssler Fiorenza 2007: 23) Ženskam so torej stoletja ubijali v glavo, da so manjvredne od moških, tako da so navsezadnje verjele, da je to, kar vsakdo verjame, naravni zakon. Tako se šele sedaj počasi otresajo tisočletne podrejenosti iz časov, ko je bila ženska le služabnica moškega sveta. Omenjeno se odraža tudi v religijski sferi. Vprašanje ženske religijske izkušnje je v temelju omejeno in označeno predvsem z vprašanjem odnosa religije in družbe (v kateri se določena religija razvija) do žensk ter ženske identitete v določeni družbi in religiji (Furlan 2007: 52-53). Furlan doda: »Podoba ženske religijske izkušnje se tako razlikuje glede na čas, prostor, položaj, ki ga ima ženska v določeni kulturi ... Tako je tudi znotraj posamezne religije religijska ženska izkušnja različno obarvana in zaznavna.« (ibid.: 53)

Religija je živ organizem, ki ne živi v vakumu, neodvisno od te ali one kulture. Družbeni in kulturni prostor, v katerem se kako verstvo razvija in živi, močno vpliva nanj in ga oblikuje, vse od nastanka, preko zgodovinskega razvoja do današnjih dni. Ta vpliv je še posebej izrazit pri vprašanju položaja ženske v različnih verstvih. Danes se po vsem svetu bije boj za enakopraven položaj ženske tako v posvetnem kot tudi v verskem življenju. Številnim razpravam o ženski spolnosti, reproduktivni moči in socialno-ekonomski vlogi se vse bolj pridružujejo tudi razprave o ženski enakopravnosti znotraj posameznih verstev. Vsako kulturnozgodovinsko obdobje je tako zaznamovano z aktualnimi vprašanji, ki predstavljajo izzive tistega časa. Včasih zelene odgovore na zastavljena vprašanja poda šele naslednje časovno obdobje, drugič pa je za ustrezen odgovor potreben temeljit ekskurz v preteklost, ki nam pomaga razumeti sedanost in tako vpliva na prihodnost (Furlan 2003: 119).

2.3. HIERARHIJA MED SPOLOMA KOT IZRAZ TRADICIONALNOSTI OZIROMA NARAVNOSTI

Ko govorimo o tradiciji kot družbeno in zgodovinsko konstruirani, je gotovo upravičeno tudi vprašanje o ustvarjalcih te tradicije in razlag o njej v posamezni kulturi. Ker so bili producenti tako zahodnih kot vzhodnih kultur in tradicij po večini moški (če ostanemo samo pri spolni diferenciaciji), se je tako na praktični kot na teoretični ravni ohranjala moško dominirana in androcentrična kultura, temelječa na asimetriji moči glede na spol (in družbeni status). Dejavnosti žensk (zlasti tistih iz nižjih plasti) so v takih kulturah podvrednotene in potisnjene v nevidnost. Vidno, a skrčeno je ostajalo samo tisto, kaj naj bi bilo pri "ženskih" dejavnostih lepo in privlačno, sicer pa se je strogo ohranjal položaj žensk na ravni objektov (sicer tudi mislečih, vendar predvsem čustvujočih; sicer govorečih, vendar po možnosti čim manj – tako da tudi stereotip o ženski kot klepetulji ni nastal kar po sebi), ugotavlja Joganova. Ženska identiteta je tako univerzalno zožena na družino. Ne na katerokoli družino, ampak na "njegovo" družino. In univerzalna zgodovina je potemtakem zožena na his story (kot natančno piše Benhabibova), na "njegovo" zgodbo (Šabec 2004: 296).

Spolno razločevanje, pa naj bo produkt narave ali družbe, ima za posledico neenakomerno porazdelitev moči. Poudarjanje prednosti oziroma pomankljivosti določenega spola oz. spolnih vlog namreč vzpodbuja prednostno hierarhično naravnost. Spolno razločevanje v tem pogledu prinaša določenemu spolu prednosti, določenemu pa slabosti, čeprav gre pri tem za pretirano in precej relativno posploševanje. Gre torej za neenakomerno porazdelitev moči, kar pomeni polarizacijo oziroma prevlado v prid enemu od polov, tj. moškemu spolu (Furlan 2006: 54).

Spolni stereotipi in predsodki pospešujejo, ohranjajo in prenašajo patriarhalno hierarhično zaznamovanost medčloveških odnosov in širijo razredno hierarhijo moči na vsa področja življenja. "Nedolžni paraziti patriarhalnosti" živijo in se prenašajo z jezikom, podobami in mislimi. Spolni stereotipi in predsodki tako hromijo in onemogočajo zdrave medsebojne odnose. Ti pa so "srce in zdravje" človeka, partnerskih in družinskih odnosov ter celotne mreže odnosov in družbe. Furlan dodaja da naj bi bila spolna vloga skupek predpisov, kako naj se posameznik enega ali drugega spola obnaša in se jih kot otrok nauči. Še vedno je

namreč med mnogimi starši povsem nezavedno usidrano prepričanje, da se mora vzgoja dečkov razlikovati od vzgoje deklic (Furlan 2006). Zaviršek piše, da »deklice zgodaj izkusijo življenje v protislovjih, ki so del izkušenj vsake ženske. Tako kot se deklice identificirajo z materami, se tudi matere identificirajo s hčera in pogosto je njihovo sporočilo dvojno; bodi drugačna od mene in bodi hkrati takšna, kot sem jaz.« (Zaviršek 1994: 22)

V večini kultur se koncepti moškosti in ženskosti definirajo opozicionalno, pri čemer se ženske prikazuje predvsem kot drugačne od moških, ki so ideal. Moški je univerzalna kategorija, je Človek. Ženska pa je bitje, ki od te kategorije odstopa. Ženske niso samo "po naravi" drugačne, so tudi "naravno" manjvredne (Kristan 2005: 79).

2.4. PATRIARHAT KOT PREŽIVELI, ŠE ŽIVEČI MIT

Ideje o biološkem in družbenem spolu se med živečimi kulturami močno razlikujejo; prav tako se precej razlikujejo tudi pretekle od današnjih. Spolne različnosti tako ne moremo razumeti le kot biološko danost, temveč tudi kot družbeni pojav, ki se je zgodovinsko nalagal skozi stoletja in tvori del kolektivne zavesti. Številne antropološke študije nam tako dokazujejo zmotnost prepričanja, ki je uveljavljeno v zvezi z delitvijo dela. Prepričanje, da je ženskam v družinski skupnosti dokazana domača vloga kot nekaj naravnega, univerzalnega in neizbežnega, je namreč globoko zakoreninjeno v današnji družbi (Furlan 2006: 81). Patriarhat je tako vsesplošna družbena "zunanost", v katero se ženska socializira (Jalušič 1992: 129).

Temeljna značilnost patriarhalne delitve vlog med spoloma je hierarhičen odnos med njihovimi nosilci. Spolna hierarhija izhaja iz dejstva, da se osebe obravnavajo neenako, zaradi njihove spolne pripadnosti. Pripadnost določenemu spolu določa možnost razpolaganja z viri družbenega bogastva in iz njih izhajajočo družbeno močjo. V patriarhalnih družbah je manjši del virov in družbene moči v rokah žensk, večji pa v rokah moških. Gre torej za obliko diskriminacije, ki temelji na spolni pripadnosti in jo imenujemo seksizem. Ta pojem označuje tudi niz družbeno sprejetih stališč in praks, ki enemu spolu zanikajo možnosti, svobode in koristi, ki so dostopne drugemu spolu. Družbeno zaželene in pričakovane spolne opredeljene

vloge, vrednote in načini obnašanja so trdno zasidrani v identiteti človeka in v celotni družbeni konstrukciji. Tako lahko usodno determinirajo različne življenjske izkušnje in položaj žensk in moških. Spreminjanje oblik seksizma zahteva tudi drugačne oblike njegovega opravičevanja in utemeljevanja, ki se seli iz formalnih oblik v odsevna stališča in moralne norme. Seksistično zakonodajo nadomeščajo stereotipne predstave. Ohranjanje spolnega razlikovanja in neenakega vrednotenja ženskih in moških vlog postajata vse bolj naloga dejavnikov, ki oblikujejo stališča in vrednote. (vir: <http://baza.svarog.org/sociologija/druzbenaslojevitost/seksizem.php>, 28. 1. 2009).

Spričo hitrih sprememb in vse večje etične "ozaveščenosti" človeka današnjega sveta postaja imperativ enakovrednosti in enakopravnosti spolov v luči feminizacije in etizacije sveta vse močnejši. Patriarhalni androcentrizem kot oblika vladavine moških nad ženskami postaja naustrezna, a še vedno močno navzoča in prevladujoča oblika družbene ureditve. V zahodnem svetu, ki se je oblikoval pod vplivom krščanstva, je tako zaslediti tudi vse več kritičnih vprašanj v zvezi z vprašanjem hierarhije spolov znotraj katoliške Cerkve. Patriarhalna obarvanost cerkvene ureditve je postavljena pod vprašaj in drobnogled. Medtem ko krščanstvo v svojem nauku postavlja močan imperativ enakovrednosti in enakopravnosti spolov, ki je utemeljen tako v osebi Kristusa in njegovem odnosu do žensk kot tudi v Svetem pismu, je Cerkev v procesu institucionalizacije privzela patriarhalno zaznamovanost kulture, v kateri se je razvijala. Vendar se tudi Cerkev vse bolj zaveda znamenj časa in vse bolj poudarja pomen Jezusovega "revolucionarnega" odnosa do žensk in s tem kliče po enakovrednosti in enakopravnosti spolov v Cerkvi in svetu (Furlan 2006: 82).

Humanizacija in etizacija sveta je v polni meri dosežena takrat, ko je ženska lahko ponosna na svojo ženskost, ne pa ko jo mora negirati ali pa prikrojevati "vzorcem", ki jih določa družba; enako velja za moškega. Ali z drugimi besedami: svet potrebuje humanizacijo, ki človeka obvaruje pred vsiljenimi negativnimi spolnimi stereotipi ali predsodki, ki so se skozi zgodovino oblikovali in ohranjali. Ti namreč človeku nemalokrat kratijo njegovo osnovno pravico do dostojanstva (Furlan 2006: 83).

V Zahodni civilizaciji je pri utrjevanju in reproduciranju hierarhije med spoloma brez dvoma odigrala pomembno vlogo katoliška cerkev kot ključna urejevalna institucija, ki je določala temeljne vzorce medsebojnih odnosov (interakcij) ob opori na krščanske religijske razlage.

Podobno drugim teološkim razlagam vsebujejo krščanske razlage nekatere značilnosti, ki prispevajo k njihovi moči in privlačnosti (Jogan 2001: 125).

V hinduizmu pa se patriarhat utrdi v brahmanskih časih, v katerem nastane tudi Manujev zakonik, ki ženskam določi podrejen položaj. Predvsem koncept *dharme* določa izpolnjevanje njihovih vlog in dolžnosti. Ta patriarhalna ideologija se do današnjih časov skoraj ni spremenila, kajti hindujske doktrine so še danes vodilo hindujcev, so smernice, ki določajo način življenja. V Indiji pa je za ženske zelo malo pogojev, da bi se lahko zoperstavile tem vzorcem življenja. Millet piše, da je »eno najučinkovitejših področij vladavine patriarhata ekonomsko omejevanje njegovih ženskih subjektov,« (Millet 1985: 15) dodaja pa »če je znanje moč, je tudi moč znanje in pomemben dejavnik v podrejenem položaju žensk je skoraj sistematično neznanje, ki jim ga vsiljuje patriarhat.« (ibid.: 17) Podoba žensk, kot jo poznamo, je podoba, ki so jo ustvarili moški in jo oblikovali tako, da ustreza njihovim potrebam. Te potrebe izvirajo iz strahu pred "drugačnostjo" ženske. Toda sama ta ideja predpostavlja, da je bil patriarhat že spostavljen in da je moški sebe že postavil za normo človeškosti, za subjekta in referenta, ki mu je ženska "drugo" ali tuje. Ne glede na to, kakšen je njen izvor, je funkcija moške spolne sovražnosti v tem, da priskrbi sredstva za nadzorovanje podrejene skupine in načela, ki opravičujejo manjvreden položaj tistih, ki pripadajo nižjemu razredu, ter s tem "pojasnijo" njihovo zatiranje (ibid.: 23).

Patriarhat ima boga na svoji strani. Eden njegovih najučinkovitejših nadzornih dejavnikov je silna spretnost njegovih naukov, ki naravo in izvor ženske ter njeno izključno oblast nad nevarnostmi in zlom pripisuje spolnosti (Millet 1985: 28). Patriarhalna religija in morala poskušata vreči v isti koš žensko in spolnost, kakor da je vse breme odgovornosti in stigme, naložene spolnosti, edino krivda ženske. Zaradi tega spol, ki je prepoznan kot nečist, grešen in poguben, pripada ženski, moška identiteta pa je ohranjena bolj kot človeška, ne pa kot spolna (ibid.: 28).

3. FEMINIZEM

Prve definicije feminizma v smislu "pozicije" v političnem prostoru izvirajo iz časa na koncu 19. in na začetku 20. stoletja. Med letoma 1846 in 1892 je *Oxford English Dictionary* definiral feminizem kot stanje "feminilnosti" ali "poženščenosti". Toda že leta 1906 je francoski *Dictionnaire de philosophie* definiral feminizem kot pozicijo, ki je naklonjena pravicam žensk. Sicer bi naj pojem feminizem prišel v splošno rabo za označevanje političnega gibanja okoli leta 1910, taka raba pojma pa bi naj izvirala iz Francije. Obenem se je izraz feminizem konec 19. stoletja ponekod nanašal tudi na pojav tako imenovane "nove ženske" (Kelly 1984 v Jalušič 1992: 121). Imena, ki so si jih pred tem privzemali tisti/tiste, ki so bili naklonjeni/naklonjene pravicam žensk, so bila različna. Zato nekateri govorijo o "predhodnikih" ali "predhodnicah" feminizma (pred 19. stoletjem), o "starih feministkah" (19. stoletje) in o "neofeminizmu" (20. stoletje) (Jalušič 1992: 121).

3.1. FEMINIZEM V EVROPI

PRVI VAL FEMINIZMA

Začetki ženskega gibanja v svetu segajo v leto 1789, torej v čas francoske revolucije, ko so se ženske združevale za pridobitev pravic do izobraževanja, zaposlitve in politične participacije (Leskošek 2004: 89). Feminizem prvega vala je trajal vse od prvih pobud pa do konca druge svetovne vojne, nekatere avtorice ga štejejo vse do izdaje knjige *Drugi spol* Simone de Beauvoir. Prvi val ženskega gibanja zadeva vprašanja, kot so enakopravnost in enakovrednost, ženski kolektivni in individualni, socialni in politični interesi ter samoopredelitev. Ženske so verjele, da bodo postale polne državljanke v spremenjenem mednarodnem redu, borile so se za enakopraven dostop do izobraževanja in služb in proti statusu, ki ga je imela ženska znotraj zakonske zveze in ga je pridobila s poroko (ibid.: 89-90).

DRUGI VAL FEMINIZMA

Za velik del t.i. "drugega vala feminizma", neofeminističnih gibanj 70-ih začetka 80-ih let, je mogoče reči, da gre za revolucionarno gibanje vsaj zaradi treh potez, ki ga zaznamujejo. To so, prvič, revolucionarni cilj, teženje k idealu neke vrste androgine družbe, katere glavno načelo je enakost; drugič, pot spreminjanja določenih družbenih odnosov (ki so v temelju razumljeni kot odnosi med moškim in žensko) z bojem žensk; in tretjič, samospreminjanje subjekta te revolucije kot enotnega ženskega subjekta (Jalušič 1992: 128).

Začetki feministične teoretske produkcije drugega vala so bili do družine predvsem kritični. Spremembe v družinskem življenju so tudi pomembno vplivale na spremembe v feminizmu in če drži nekoliko nenavadna, a prepričljiva teza ameriške zgodovinarke S. Coontz (1992), so bile družinske spremembe v desetletjih po drugi svetovni vojni (še posebej v 50. in 60. letih prejšnjega stoletja) tiste, ki so ustvarile pogoje za vznik feminizma drugega vala. Spremembe v družinskem življenju, ki jih je povzročilo množično zaposlovanje žensk, spadajo v kontekstualni okvir, znotraj katerega se pojavi feminizem drugega vala. To ne pomeni, da je množično zaposlovanje žensk edini vzgib, ki je povzročil feminizem drugega vala, je pa prav gotovo pomemben segment družbenih kontekstov, ki so to gibanje pogojevali. Družina je v začetkih feminizma drugega vala pomemben okvir kritike ženske podrejenosti, ki izhaja prav iz družbenega pozicioniranja žensk v zasebno sfero. Feministična kritika družine se je v tem kontekstu osredotočala predvsem na kritiko ideologije nuklearne družine (glej Švab 2001: 8-9). Znotraj feminizma drugega vala lahko tematiziranje družine razdelimo v tri obdobja: obdobje kritike in dekonstrukcije (nuklearne) družine (od konca 60-ih let do druge polovice 70-ih let), obdobje obrata analitične pozornosti k spolni razliki in odkrivanju pomembnosti materinstva oziroma ženskih specifičnih izkustev (pozna 70. in 80. leta) ter obdobje tematizacije družinskega spreminjanja oziroma pluraliziranja /nove družinske oblike, vloge itn./ (80. in 90. leta) (cf. Segal v Švab 2001: 12).

Kot pravi V. Jalušič, lahko feminizem drugega vala razdelimo v fazo boja za enakost, ki je izrazito družbenostna v smislu osredotočenja na spremembe družbenih okoliščin (torej izrazito politična, op. A.Š.) in radikalna s premeščanjem meje med zasebnim in političnim; druga faza pa je faza boja za razlike in se osredotoči na individualno raven, na psihično konstitucijo ženskosti (Jalušič 1992 v Švab 2001: 17). V tem kontekstu bi lahko govorili o

več pomembnih premikih: od političnega k teoretičnemu; od kolektivnega k individualnemu; od monolitne percepcije subjekta (in identitete) k pluralistični percepciji itn. Vsebinske spremembe se kažejo v obratu k individualnemu, ki nadomesti univerzalistično pojmovanje zatiranja žensk in ki zavrača feministično analizo na zgolj analizo zatiranja ter iskanja političnih rešitev za izboljšanje položaja. Odprejo se nove razsežnosti analize in s tem nove tematike – predvsem analize subjektivnosti, identitete itn. Tako se izkaže, da feminizem ni zgolj boj za pravice žensk, za odpravljanje zatiranja, ampak tudi teoretska produkcija, ki vključuje analize (študije) o ženski subjektivnosti, identiteti ipd. (Švab 2001: 17). S stališča feminističnih perspektiv je moderno mišljenje analizirano na podlagi dimenzije spola in zato videno kot prevladujoče moško (ibid.: 20).

Feministična produkcija v 90. letih, preokupirana s postmodernizmom, pomeni prizadevanja za nove analitične aparate, ki bi pojasnjevali nove družbene razmere. Odnosi med spoloma in prezentacije spola so se dramatično spremenili: na eni strani v vlogi, ki jo družbena kategorija spola igra v družinskem življenju, spolnosti, sferi dela in razmerjih moči, in na drugi strani v pomenih spola v predstavah o moških in ženskih značilnostih, ki se manifestirajo v vzorcih interpretacije, tabujih, normah in osebnih odnosih, poudarja Sjørupova. Spremenjeni so tudi tabuji, povezani s spolom (Švab 2001: 23). Feministična analiza je bila tako v preteklosti (prvo obdobje feminizma drugega vala) usmerjena v povsem drugačne vsebine kot danes. Kljub dramatičnim spremembam, ki so označene celo kot »gibanje v smeri postmodernih spolov« (Sjørup 1994), pa ne moremo govoriti o radikalnem prelomu, ki bi opravił s starimi (modernimi) družbenimi razmerami, predvsem z nesorazmernimi odnosi moči oz. socialnimi hierahirami (Švab 1997b v Švab 2001: 23).

Med družbene pogoje, ki določajo časovne kontekste pojava določenega družbenega gibanja, sodijo tudi večje družbene spremembe. Za feministična gibanja 19. in 20. stoletja sta pomembna predvsem dva tipa družbenih sprememb, urbanizacija in industrializacija oziroma modernizacija (Švab 2001: 11).

Aktivizem drugega vala feminizma izhaja iz prepričanja, da formalnopravna ureditev enakosti ne zadošča za dejansko enakost med spoloma, tako da se poleg zahtev po uresničitvi ciljev prvega vala osredotočajo še na: teme reprodukcije, pravice do splava, varstva otrok in kontracepcije; odkrivanju povezav med spolno in ekonomsko eksploatacijo; raziskovanju

razlik med družbenim in biološkim spolom; ter dekonstrukcije stereotipov z razvijanjem ženskega pogleda in ženskih izkušenj (Primožič 2005: 18).

3.2. FEMINIZEM V INDIJI

PRVA FAZA: 1850-1915

Kolonialno nagibanje k moderni je prineslo koncepte demokracije, enakosti in pravice posameznika. Vzpon pojma nacionalizma prinaša socialno-reformna gibanja, povezana s kasto in odnosi glede spola. Ta prva faza feminizma v Indiji se je začela z moškimi, ki so hoteli izkoreniniti *sati* (žrtvovanje vdove), omogočiti, da se vdova lahko ponovno poroči, prepovedati poroke otrok ter zmanjšati nepismenost in zagotavljati lastnino na pravni podlagi. Ženske so bile v tej fazi kategorizirane z nižjo kasto kot subjekt socialnih reform in socialnega skrbstva, namesto da bi bile priznane kot avtonomne delujoče sile sprememb. Poudarek je bil na ponovnem kreiranju novih vlog, konceptov že obstoječe ženske vloge. V tej fazi feminizma so sodelovale tiste ženske, ki so bile povezane z moškimi aktivisti iz elite zahodno izobraženih hindujcev višjih kast.

DRUGA FAZA: 1915-1947

Gandhi je legitimiziral in razširil javne aktivnosti žensk z vključitvijo k nenasilnemu gibanju. Povzdignil je skrbno žensko vlogo, njeno samoodrekanje, žrtvovanje in toleranco ter poudaril nišo za ženske v javnem prostoru. Pojavile so se vseženske organizacije, kot sta Vseindijska ženska konferenca (AIWC) in Nacionalna federacija indijskih žensk (NFIW). Ženske se spopadajo z vprašanji v zvezi z obsegom politične udeležbe, ženskih posebnih pravic, občinskih priznanj in vodstvenih vlog v političnih strankah. Sodelovanje žensk v borbi za svobodo razvije njihovo kritično zavest o njihovi vlogi in pravicah v neodvisni Indiji. Rezultat tega so pravice žensk v indijski ustavi. Ta prinese več pravic, kot so zdravje mater in varstvo otrok, enako plačilo za enako delo itd. Država je sprejela pokroviteljsko vlogo nad ženskami. Ženskam v Indiji se ni bilo treba boriti za osnovne pravice kakor ženskam na Zahodu. Utopija se je kmalu končala, ko se je socialna in kulturna ideologija ter struktura zrušila pod novo pridobljenimi koncepti na področju temeljnih pravic demokracije.

TRETJA FAZA: od leta 1974 naprej

Z nastankom novega vala feminizma v svetu se je pojavila nova generacija feministk v Indiji. Ženske so razvile drugačne poglede glede na njihove razmere in so napredovale na različnih področjih. Dandanes se sodobne indijske feministke borijo za pravice do: splava, kontrole nad ženskim telesom, ločitve, izobrazbe, enakega plačila za delo, svobode, spola, neodvisnosti, avtonomije, nenasilja, reproduktivnih pravic, spolnosti, tolerance. Njihov boj poteka tudi proti diskriminaciji, nasilju v družini, patriarhatu, prostituciji, seksizmu in stereotipom (vir: http://en.wikipedia.org/wiki/Feminism_in_India, 14. 3. 2009).

Ženska gibanja so se v Indiji začela sredi 70. let, po tistem ko so v OZN leto 1975 razglasili za "mednarodno leto žensk" in je v Indiji izšlo poročilo o statusu žensk, ki je na podlagi obsežne evidence odpihnilo mit, da se položaj žensk v neodvisni, pokolonialni Indiji "postopno izboljšuje" (Towards Equality: Report of the Committee on the Status of Women in India, Department of Social Welfare, Ministry of Education and Social Welfare, GI Press, 1975). Po ukinitvi izrednega stanja leta 1977 je nastalo veliko število manjših feminističnih skupin, ki so obudile in poživile tudi starejša ženska združenja (npr. Vseindijsko žensko konferenco in Nacionalno federacijo indijskih žensk) in ustanovile feministično revijo Manushi. Zgodnji feministični aktivizem se je ukvarjal s kritiko sistema dot, protestirale so pred stanovanji, kjer so se zgodile "kuhinjske smrti", in pred policijskimi postajami, kjer so maltretirali ženske. "Primer Mathurinega posilstva" je združil ženska gibanja po vsej Indiji: policaj, ki je na policijski postaji posilil mlado Mathuro, je bil oproščen. V letu 1979/1980 so pravnice s pritožbami na vrhovno sodišče dosegle spremembe v obravnavi posilstev v kazenski proceduri in kazenskem zakoniku. V 80. letih so bili najodmevnejši protesti proti stigmatizaciji in sežiganju vdov, ki so se strnili ob sežigu Roop Kanwar (Rener 2008: 156). V 90. letih se je ženski aktivizem usmeril v poskuse preprečevanja naraščajočih detomorov in v refleksijo ter agitacijo proti spolno selektivnim abortusom. Pomembno področje aktivizma so bile seksistične obravnave v medijih, predvsem v oglaševanju in v filmih (ibid.: 157-158). Med vsemi ženskimi aktivistkami je najbrž najbolj znana Ela Bhat, voditeljica Zveze samozaposlenih žensk (SEWA), sindikata žensk v neformalnem sektorju. Indijska zveza ženskih študij je organizacija aktivistk in akademičark. Nacionalna komisija za ženske je bila ustanovljena leta 1992 na zvezni ravni in na ravni vsake od zveznih držav na podlagi zakona, ki ga je indijska vlada sprejela v letu 1990. Naloga komisij je, da varujejo ustavne in zakonske pravice žensk, predlagajo zakonske spremembe in zvezni vladi svetujejo v zvezi s položajem

žensk. Devetdeseta leta so v indijskem ženskem gibanju zanimiva tudi zato, ker so tedaj večinoma tuji donatorji omogočili številne nove nevladne organizacije; sredstva so namenjali raziskavam o položaju žensk v Indiji in nekaterim oblikam aktivizma. "Tujemu" denarju nevladnih organizacij so se pridružila še vladna sredstva, zato so nevladnice vse bolj postajale "razdelilni mehanizem" indijske vlade oziroma vlad posameznih zveznih držav: izobražujejo o planiranju rojstev, razdeljujejo kontracepcijo, organizirajo in vodijo zdravstvene kampanije, izobražujejo ženske za politično participacijo na lokalnih ravneh in podobno. Neodvisni ženski aktivistični kolektivi so zdaj redko posejani otočki v morju nevladnih organizacij, ki – tako kot drugod po "svobodnem svetu" – opravljajo delo vse šibkejše socialne države (ibid.: 158).

V 21. stoletju so ženske prišle z novimi zahtevami, ki bi jim zagotavljale enakovreden delež z moškimi v zasebni in javni sferi. S temi zahtevami namigujejo, da se ženske ne bodo več podrejele standardom, ki so jim jih postavili moški. Standardom, ki namigujejo na popolno podreitev in celo ponižanje vseh žensk (glej Kant 2006: 68).

3.3. FEMINISTIČNA TEOLOGIJA IN FEMINISTIČNA SOCIOLOGIJA RELIGIJE

Nekatere kritike, še posebno feministične, trdijo, da vse religije postavljajo ženske v podrejen položaj, jim jemljejo pravice in dostojanstvo. Pri tem se sklicujejo na misel, da so religije glavni ključ, ki v posameznih družbeno-političnih strukturah odpira vrata patriarhalno usmerjeni miselnosti (Franzmann v Furlan 2006: 59).

Obstaja več feminističnih socioloških teorij religije, ob tem pa še feministične teologije različnih religij. Vsem je skupno: (1) da ugotavljajo družbeno zatiranje žensk, (2) da si zastavljajo vprašanje, kaj konstituira zatiranje žensk, (3) da religije prepoznavajo kot ključen dejavnik zatiranja in (4) da predlagajo strategije za odpravljanje zatiranja. Feministične teologije označujejo podobna izhodišča, ugotovitve in motivacije, o feministični teologiji pa

govorimo zato, ker gre za teoretska prizadevanja oziroma avtorice, ki kljub svoji feministični kritiki religije zavestno sprejemajo teološki jezik oziroma teološko razmišljanje kot smiselno in sporočilno. Po mnenju feminističnih sociologinj religije imajo religiozna verovanja svoje temelje v patriarhalni ideologiji in kulturi. Vse velike verske tradicije so nastale v davnih časih, vse so moškocentrične (androcentrične). Osrednje osebe – "ustanovitelji", preroki, reformatorji velikih verskih tradicij so skoraj brez izjeme moški. Hierarhične strukture verskih organizacij so praviloma domena moških. T.i. svete knjige, ki so jih pisali moški, so prežete s podcenjevanjem žensk. Številne verske organizacije legitimizirajo razlike med spoloma v smislu neenakopravnosti in neenakovrednosti. Feministična sociologija religije verske organizacije prepozna kot organizacije družbene kontrole nad ženskami in otroki (Smrke 2000: 38-39).

Naraščujoča emancipacija žensk in kritika njihovega družbenega položaja v vseh kulturah našega časa sta tako segli tudi na področje teologije in Cerkve. Tako je, kot odgovor na patriarhalni androcentrizem krščanstva, nastala feministična teologija, tj. kritična teologija osvoboditve, kjer novi subjekt, to je ženska, "pride do besede". Feministične teologinje tako poskušajo v prvi vrsti kritično spraševati in pregledovati zgodovinski spomin ter v njem prepoznati in obuditi žensko vrednost. Ta potreba je toliko močnejša, ker je globoko v kolektivnem spominu še vedno zakoreninjen predsodek ženske nemoči in manjvrednosti, ki ga omenja tudi Judy Chicago, rekoč: »Vse institucije naše kulture nas z besedami, dejanji in, kar je včasih še huje, z ignorantsko tišino neprestano prepričujejo, da smo nepomembne. A ne vdajmo se! Naša dediščina je naša moč!« (Furlan 2006: 64)

Feministična teologija je postala vsesvetovno in vseversko gibanje, kot odgovor na ženske izkušnje zapostavljenosti in patriarhalne nadvlade, ki je uravnavala in določala njihovo versko in svetno življenje. Že znotraj krščanske feministične teologije lahko govorimo o različnosti in pestrosti le-te, saj se ženske izkušnje razlikujejo ne samo glede na individualni značaj ampak tudi glede na kulturni značaj, v katerem je določena ženska izkušnja oblikovana. Prav tako kot so si različne posamezne ženske izkušnje in s tem prizadevanja žensk znotraj krščanstva, se razlikujejo tudi verske ženske izkušnje znotraj drugih verstev. Vendar lahko rečemo, da je vsem skupno dejstvo zapostavljenosti in občutka patriarhalnega nasilja, ki se je ali se še vedno odvija nad njimi (Furlan 2006: 224).

V različnih verstvih so ženska osvoboditvena gibanja oblikovana različno. A vendar obstajajo, pa čeprav morda niso tako oraganizirana in razvejana kot v primeru krščanske feministične teologije. Vsekakor velja, da je feministična teologija pluralističen in raznolik pojav, zakoreninjen v ženski religiozni kulturi, ki je polna upov in neuresničenih sanj in si prizadeva za osvoboditev in enakopravnost ter za etizacijo sveta. Krščanske feministične teologinje si vse bolj prizadevajo za medsebojno sodelovanje znotraj posameznih vej krščanske feministične teologije, saj se zavedajo, da je krščanska feministična teologija medkulturni pojav, ki se sicer razlikuje po svoji kulturni pestrosti in obarvanosti, hkrati pa je tudi "interkulturni" fenomen; kajti te različne kulture niso izolirane druga od druge, ampak med seboj sodelujejo in so v medsebojni interakciji. Spričo omenjenega medsebojnega sodelovanja in povezanosti se krščanska feministična teologija sooča z novimi izzivi. Najpomembnejši med njimi je izziv primerne medkulturne ali univerzalne hermenevtike, ki zaenkrat ostaja nerešen. Globalizacija je torej zajela tudi področje feministične teologije in pripomogla k sodelovanju in povezanosti tako znotraj krščanske feministične teologije kot tudi med krščansko feministično teologijo in "feminističnimi teologijami" drugih verstev (Furlan 2006: 224).

Feministke, ki se borijo za enakopravno (oziroma vsaj vidnejše) mesto žensk v cerkvah, se oglašajo v vseh religijah. V nekaterih bolj, v drugih manj glasno. V tistih, kjer se tradicionalna vloga ženske kot ubogljive in pohlevne pomočnice globlje zakoreninjena, so glasovi žensk šibkejši in redkejši. A tudi v takih civilizacijah je vedno več posameznic, ki se zavedajo, da imajo pravico povzdigniti glas in zahtevati tisto, kar jim po njihovem mnenju pripada. Zadnjih nekaj let se povezujejo v organizirana gibanja, govorijo o problemu, spodbujajo ljudi k razmišljanju in družno nastopajo proti zatiranju svojega spola. Ponekod bolj, drugod manj uspešno. Zlasti v tistih kulturah, kjer je patriarhalizem trdneje zasidran, ima feministično gibanje večje težave. Ženske, ki so vzgajane v prepričanju, da je njihovo družbeno stanje nekaj samo po sebi umevnega, da je tak pač naravni red, o njem pač ne razmišljajo, ampak ga sprejmejo kot nekaj samo po sebi umevnega (Šalamun 2002: 8-9).

4. EVROPA

4.1. ŽENSKA IN KATOLIŠKA CERKEV NEKOČ

Ženska je kot manjvredno in drugorazredno bitje opisana že v Stari zavezi, drugorazrednost pa pride jasno do izraza v Novi zavezi, kjer zapovedi določajo žensko kot predmet, s katerim razpolaga moški. Katoliška cerkev je imela vedno neprijazen odnos do žensk. Vlogi, ki jo je ženski predpisala katoliška cerkev, sta bili zgolj vloga matere ter vloga žene in gospodinje. S svojimi religijskimi razlagami je imela nesporno pomemben vpliv na oblikovanje odnosov med spoloma. Moškosrediščna cerkev je žensko opisovala kot bitje, ki ni sposobno samostojnega življenja, brez moškega in cerkve. Pravice odločanja o svojem življenju ni imela. O samih ženskah so več vedeli povedati moški kot one same. Ženska je bila v zgodovini katoliške cerkve diskriminirana, kajti v katoliški cerkvi je gospodovala patriarhalna miselnost. S svojimi religijskimi razlagami je cerkev skozi zgodovino predstavljala ključni dejavnik ohranjanja seksistične tradicije. Edina ženska, ki jo je cerkev oboževala, je bila devica Marija, ki naj bi bila zgled vsem ženskam. Na nasprotni pol pa so postavili Evo kot žensko grešnico, zaradi katere vsi ljudje trpimo. Joganova (2005: 595) povzema misli dveh avtorjev. Podobno kot vse velike svetovne cerkve je Katoliška cerkev – vsaj v zahodni civilizaciji – zgodovinsko ena najbolj učinkovitih oblikovalk "prave ženske". Za to cerkev pa sta po oceni profesorja za cerkveno zgodovino na univerzi v Bambergu Georga Denzlerja (1997: 337) značilni »stoletja trajajoče obrekovanje in diskriminacija ženske«, kar sodi k »najbolj žalostnim poglavjem v zgodovini cerkve«. Zlorabo premoči nad drugimi »prav do današnjih dni« razkriva v znotrajcerkvenem in širšem družbenem delovanju katoliške (in protestantske) cerkve tudi švedski teolog in psihoterapevt Göran Bergstrand (1996: 79): »Prav tako smo pripomogli k ustvarjanju religioznega temelja, kjer je imel vodilno vlogo moški in ob katerega se je lahko opirala patriarhalna družba pri ustvarjanju človeških socialnih vzorcev od najmanjše enote, kakršna je družina, do največje, kakršna je država. Postavljanje moškega pred žensko je bilo mogoče podpreti s sklicevanjem na biblijske argumente.«

Evropa je bila dolga stoletja trdno prepričana, da je ženska nedoraslo, neodgovorno, manjvredno bitje, ki ga je treba kar naprej voditi in nadzorovati, da ga kaj ne polomi; in ker je po naravi nagnjena k zlu - kaj ni v raju ona prva prisluhnila kači in zapeljala Adama v greh? -,

je vladanje nad ženskim spolom ne le moška pravica, ampak tudi moralna dolžnost. In moški so to dolžnost vzeli zelo zares; zacementirali so jo v pravu, morali, vrednotah, običajih, navadah ... Če je ženska že imela kakšno besedo, jo je imela doma; iz javnega življenja je bila docela izrinjena (Goljevšček 1992: 56).

4.1.1. ŽENSKA V SVETEM PISMU STARE ZAVEZE

V Stari zavezi lahko beremo o stvarjenju sveta. V 1. poglavju prve knjige Svetega pisma Stare zaveze (Genesis) je pojasnjen nastanek sveta in človeka. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, moža in ženo ju je ustvaril. V 2. poglavju Genesis pri podrobni razlagi izvemo da Gospod Bog najprej ustvari človeka iz prahu zemeljskega, ker pa ni dobro človeku samemu biti, mu naredi pomoč njegove vrste. Gospod Bog pošlje trdno spanje Adamu, in vzame mu eno izmed reber in vtakne meso na mesto njegovo. Iz tistega rebra stvari ženo in jo privede k Adamu. Ta jo imenuje Možinja, zato ker je vzeta iz moža. Adam in Eva živita v raji, vse dokler Eva ne vzame sad "drevesa spoznanja dobrega in hudega" in ga da jesti tudi Adamu. Bog ju nato izžene iz rajskega vrta še prej pa jima naloži kazen (glej Jogan 1986: 18-19). Ženska naredi največje zlo s tem, ko kljub božji prepovedi vzame sad s prepovedanega drevesa spoznanja. Tako ženska postane glavna krivka za izgon iz raja ter za vse zlo na zemlji.

4.1.2. ŽENSKA V SVETEM PISMU NOVE ZAVEZE

V Svetem pismu Nove zaveze prevladujejo patriarhalna stališča, čeprav je mogoče najti tudi zasnove za drugačne razlage (Jogan 1986: 19). Zelo nedvoumne so zapovedi, ki vele vajo ženskam pokorščino in ki določajo njihovo podrejenost možu, vsi skupaj pa morajo spoštovati zapoved: »Vsak naj se podreja oblasti, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila dana od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga. Kdor se torej upira oblasti, se upira redu, ki ga je določil Bog ... Oblast je namreč božja služabnica tebi v dobro. Če pa delaš hudo, se boj,« kot jo postavlja Pavel v Pismu Rimljanom (1984, 442). Izjemno določujočo vlogo je imelo za kasnejši razvoj Pavlovo naročilo »ženam in možem« v pismu Efežanom: »Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu, mož je namreč glava ženi, kakor je Kristus

glava Cerkvi, ker jo je odrešil, saj je njegovo telo. In kakor je Cerkev podrejena Kristusu, tako naj bodo v vsem žene možem. Možje, ljubite svoje žene, kakor je Kristus ljubil Cerkev in dal zanjo sam sebe, da bi jo posvetil, potem, ko jo je očistil s kopeljo vode in besede ... Tako so tudi možje dolžni ljubiti svoje žene kot svoja lastna telesa. Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe. Saj vendar ni nihče nikoli sovražil svojega telesa, temveč ga hrani in neguje kakor Kristus Cerkev: smo namreč udje njegovega telesa» (1984, 537). Tudi v 1. pismu Korinčanom Pavel poveljuje moškega in podcenjuje ženske: »Hočem pa, da veste: vsakemu moškemu je glava Kristus, glava ženski pa je moški, glava Kristusu pa je Bog. Vsak moški, ki moli ali prerokuje s pokrito glavo, dela sramoto svoji glavi. ... Moškemu ni treba, da bi si glavo pokrival, ker je podoba in odsev Boga. Ženska pa je odsev moškega. Ni namreč moški iz ženske, ampak ženska iz moškega, in ni bil moški ustvarjen zaradi ženske, temveč ženska zaradi moškega. Zato mora imeti na glavi pokrivalo ...« (1984, 470). Dokaj natančna je tudi podoba ženske, ki jo apostol Pavel opiše v 1. pismu Timoteju: »Ženska naj se da poučiti mirno in z vso vdanostjo. Ne dovolim pa, da bi ženska poučevala, pa tudi ne, da bi gospodovala nad moškim. Krotka naj bo! Prvi je bil namreč ustvarjen Adam, potem Eva. Adam ni bil zapeljan, žena pa se je pregrešila, ker se je dala zapeljati. Zveličala pa se bo s tem, da rodi otroke, če se bo vedla spoštljivo, vztrajala v veri, ljubezni in svetosti« (1984, 559). Materinstvo in vernost sta torej odkupnina za prvi greh, zato mora žena v vsem ubogati svojega moža in Cerkev (Jogan 1986: 20-21). Še mnogo je primerov v svetem pismu Nove zaveze, kjer je z moškega stališča opredeljena ženska vloga v vsakdanjem življenju.

4.1.3. JEZUSOV ODNOS DO ŽENSK

Mnogo je primerov, ko Jezus s prenovo starih pravil zaščiti ženske pred trdosrčnostjo moških; ko prepove odslovitev ženske (prim. Mt. 19, 1-9) in ko obsodi ločitev in mnogoženstvo, uvede v antični svet novo vrednotenje ženske. Prav tako so številni primeri, ko ženskam pripiše enak položaj kot moškim in jih označi za Abrahamove hčere (prim. Lk. 13, 10-17). Kjer deluje On, se torej spremeni mesto ženske v družbi (Furlan 2006: 72).

Jezus je bil prvi in hkrati tudi (skoraj) zadnji prijatelj žensk v Cerkvi. S tem, da je imel z njimi veliko opravljati in da je bilo v njegovi bližini vedno »mnogo žena« (Lk. 8,3), je vzbudil pozornost, saj je bilo to za judovskega učitelja zakona, za rabina, absolutno neprimerno in v

dotedanji zgodovini brez primere. Ni imel samo dvanajstih učencev, temveč tudi številne učenke, med njimi dame iz visoke družbe, kot je bila Joana, žena enega od visokih Herodovih uradnikov. Te ženske bi danes imenovali emancipiranke, saj niso sprejemale tradicionalne vloge ženske, ampak so nasprotno »s svojim premoženjem« (Lk. 8,3) podpirale Jezusovo skupino. V Jezusovih časih je bilo na splošno tako: že če je ženska na ulici govorila z moškim, jo je lahko zaradi tega mož brez izplačila ženitvenega zneska (ki nekako ustreza naši odpravnini) pognal na cesto. In nasprotno je za pripravnika (=učenca) – še bolj pa seveda za rabina – veljalo, da se je sramotno na ulici pogovarjati z žensko (Ranke-Heinemann 1992: 121). Iz Jezusove nepristranskosti do žensk, iz njegove pozornosti do njih se je po njegovi smrti na strani uradnih mož Cerkve v njihovem odnosu do žensk razvila nenavadna mešanica strahu in zadrege, nezaupanja in nadutosti (ibid.: 122).

4.1.4. DEVICA MARIJA-EVA

Krščanski svet je podobo ženske razdvojil. Na eni strani je enači z Evo, žensko, ki je človeštvo zapeljala v greh in ni ubogala, na drugi strani jo prikazuje v popolni, materinski podobi, približani brezmadežni podobi božje matere Marije. Vloga Eve pri izvirnem grehu, ko je zapeljala Adama, je bila označena kot večja in bolj grozna in kaže na njeno manjvrednost ter hkrati njeno uničujočo spolno premoč nad "šibkim" - moškim spolom. Ker so torej ženske veljale za grešna bitja, jih je bilo potrebno imeti pod nadzorom. Vedno so morale biti podrejene in pokorne in trpeti, kakor to uči Sveto pismo: »Ženi pa je rekel: »Prav mnogo težav ti bom dal pri tvoji nosečnosti; v bolečinah boš rodila otroke. Po svojem možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj.« (Genesis 3,16) Simbolno je ženska s poroko izgubila oblast nad svojim telesom in priimkom. Od 12. stol. naprej je evropski kulturni svet zaznamovan z Marijinim čaščenjem in nastankom mnogih cerkva "Naše ljube Gospe" ter oznanjanjem njenih kreposti (mati Božja, devica Marija, brezmadežno spočetje in vnebovzetje). Tako se je podoba žene in matere vedno bolj želela približati Marijinemu liku. Ta pa je bila tudi učiteljica in vzgojiteljica svojemu otroku in zveličarju in jo potemtakem niso mogli uvrščati med tiste, ki so morale biti pod absolutno moško prevlado. V strokovni literaturi, ki se je ukvarjala z anatomijo telesa, je bila ženska opisana le z nekaj besedami, saj več za definicijo ni bilo potrebno. Anatomski opis je moral biti obvezno omejen glede na njen glavni namen, to pa je njena telesna šibkost in nadaljevanje rodu – razmnoževanje.

Zahvaljujoč temu poistovetenju ženske z razmnoževanjem, zmanjšanje njene vloge samo na to funkcijo, so svoj lonček pritaknili še teologi. Ti so ženskam radi pripisovali le slabe lastnosti, saj je veljala za nevarnost, bila je vznemirjujoča sila, in ker je v ženskah neki nemir, so nestanovitne, krhke, razmišljajo iracionalno, kar jih loči od moških, zato jim pač ni mogoče zaupati (Hernja Masten 1998: 28-29).

Lik Marije kot matere in hkrati device je osrednji simbol, ki ga Cerkev postavlja ženskam za vzor. Materinstvo in devištvo sta edini dve poslanstvi, ki ju je Bog določil ženski. Materam je Marija zgled trpečega in požrtvovalnega bitja, redovnicam pa predstavlja Marija žensko, ki je očiščena telesnosti in je oznanjevalka (duhovne) ljubezni. Tako enim kot drugim pa takšen lik Marije predstavlja nedosegljiv ideal: materam nedosegljivost čistosti, devicam pa nedosegljivost neduhovne izpopolnitve v materinstvu (Kozinc 1997: 78).

Čistost Marije, ki je mati Božjega sina, so lahko cerkveni očetje "zagotovili" le tako, da so jo označili za devico. Je edina ženska, ki je izvzeta iz greha, kajti spolna reprodukcija, ki jo je zakrivila Eva (in je pokora in kazen človeštva za izvrni greh), je zanje nečista in nesveta. Temelji krščanskega pojmovanja zla so vezani na vidik telesnosti in spolnosti kot grešnosti, utelešenega v ženski.

Dvojnost v pojmovanju ženske se kaže v dveh podobah oziroma dveh temeljnih ženskih ikonah:

- a) dobri objekt – Devica Marija, Mati;
- b) slabi objekt – grešna Eva, prostitutka

Razcep je bil iz notranjosti subjektivitete prenesen na zunanost, na objekt. Tako smo dobili dve paradigmi ženskosti, katerih usedline še vedno najdemo v popularnih reprezentacijah ženskosti, saj sta del nezavednega naše kulture, ki kot simptom kažeta na njene slepe pege (Kristan 2005: 88). Za razliko od Marije, ki je bila vseskozi opevana, hvaljena in slavljen, pa je Eva tista ženska, zaradi katere je svet v pogubi. »Kljub množici ženskih likov v svetopisemskih zgodbah ob katerih bi se lahko oblikovale osebnosti žensk, se je v praksi utrdil model (Marija:Eva).« (Jogan 1986: 23)

Eva ni bila oblikovana istočasno kot moški; izdelana ni bila niti iz drugačne snovi, niti iz iste prsti, ki je rabila za oblikovanje Adama: narejena je bila iz prvega moškega. Že njeno rojstvo

ni bilo avtonomno; Bog se ni sam od sebe odločil, da jo bo ustvaril zaradi nje same in zato, da bi ga v povračilo neposredno častila: namenil jo je moškemu; Adamu jo je dal, da bi ga odrešil samote, njen izvor in smoter je v njenem možu; njegovo dopolnilo je, ki sodi v red nebitvenega (De Beauvoir 1999: 209). Že s tem, ko naj bi bila žena narejena iz moža za moža, cerkev najde ustrezno podlago za podrejenost ženske moškemu spolu.

4.1.5. SV. AVGUŠTIN (4. in 5. stoletje), TOMAŽ AKVINSKI (13. stoletje)

Delo Avrelija Avgušтина (354-430) spada k izjemno vplivnim stvaritvam zahodnoevropske duhovne zgodovine. S tem da povzema dediščino antične filozofije, Augustinus v času izzvenevanja antike položi temelje za "krščansko filozofijo". S tem postane predhodnik srednjega veka (Kunzmann, Burkard, Wiedmann 1997: 69). Eden izmed mož, ki je s svojimi deli zaznamoval katoliško cerkev vse do danes, je torej vsekakor Sv. Avguštin. Imel je poniževalen in podcenjevalen odnos do žensk. Iz njegovih del veje mizogin odnos. Nekdaj pripadnik gnostične sekte manihejcev, ki je zavračala spočetje, je po spreobrnitvi »iz zagovornika sle in zanikovalca spočetja iz manihejskega obdobja nastal nasprotnik sle in zagovornik spočetja: iz manihejca je postal kristjan.« (Ranke-Heinemann 1992: 81) Avguštinovo spreobrnjenje v krščanstvo, od sle k sovraštvu do sle, se je dovršilo v obliki razporeditve žene med sredstva užitka in v preziranju žene kot partnerice. In na tem mestu, ki ji ga je odredil Avguštin, držijo zaobljubljeni samci ženo vse do danes (ibid.: 82). Avguštin, oče poldrugo tisočletje trajajočega strahu in sovraštva pred spolnostjo, ta strah pred spolno naslado tako močno dramatizira in slo v tolikšni meri izenačuje z zlom, da se človeku, ki se skuša vživeti v njegove misli, zazdi, kot da ga tlači mora. Zakonsko zvezo obremenjuje s takšno moralno hipoteko, da sploh ne preseneča, če se danes na ta nenaravni način obremenjeni človek v ostri reakciji odvrta od celotne krščanske spolne morale (ibid.: 79).

Močno vlogo pri utrjevanju patriarhizma je imel tudi sholastik Tomaž Akvinski (1225-1274), ki je izoblikoval celo teorijo o manjvrednosti žensk in naravni podrejenosti moškemu. Svoja pojmovanja je oprl na aristotlovske razlage, po katerih je bil moški opredeljen kot aktivno bitje, ženska pa zgolj kot pasivno. Zanj je bil edini pravi spol biti moški, žensko je označil kot "neuspeli moški", kot defektno bitje. Defektnost se odraža v telesu in duši, zato se ženska ne more upreti poželenju in ne more nastopati v političnem in sploh javnem življenju, kot

šibkejša mora biti pod moško oblastjo (glej Jogan 1986: 22). V navezavi na Avgušтина pravi tudi, da je žena samo pomoč pri oploditvi in koristna v gospodinjstvu, za moža je drugače brez pomena. Ta misel je nekako dejavna še danes (glej Ranke Heinemann 1992: 88).

Podcenjevanje in zaničevanje ženskega spola se tako od Avgušтина pa vse do Tomaža Akvinskega, ki je nadaljeval njegovo delo, ni kaj dosti spremenilo. Iz njiju veje mizogin odnos, ki se je ohranil vse do današnjih dni in se v vseh teh stoletjih ni kaj dosti spremenil. Kot piše Jogan, so tomistična pojmovanja sprejeli vsi uradni dokumenti katoliške cerkve in tako za dolga stoletja utrdili parcialnost žensk v družbi in cerkvi. Šele novi zakonik cerkvenega prava, ki je začel veljati 1983 leta, opušta tiste kanone, ki so zapostavljali ženske, in poudarja temeljno enakost vseh vernikov (Jogan 1986: 23).

4.2. SODOBNE EVROPSKE DRUŽBE IN KATOLIŠKA CERKEV

Kontrast med tradicionalno identiteto in tisto, ki jo omogoča moderna družba, bi morda poenostavljeno prikazali takole: v tradicionalni družbi je posameznikova identiteta nedvoumni in dokončni družbeni "proizvod"; pred posameznikom je vnaprej določen in predvidljiv življenjski program, ki ga lahko spremenijo le nepredvidene in nepredvidljive okoliščine; le izjemoma seveda. Nad tem programom stoji vsa silina institucionalnega ustaljenega reda, prav neusmiljeno in neodjenljivo pritiska na posameznika in še posebej na takega, ki bi si drznil ne ostati na "mestu", ki mu je določeno. V moderni družbi prav te prisile ni več (Južnič 1993: 121).

Juhant (2000:9) piše, da se je »preučevanje religije v novem veku začelo z razsvetljskim razumskim navdušenjem, ki ga izražajo prvi preučevalci religije. V nadaljevanju zadnjih dveh stoletij pa vedno bolj izstopa odnos religije do človeka oziroma družbe in njena vloga v človeškem življenju sploh, s tem pa se postavlja tudi vprašanje, ali je religija temeljna človeška dejavnost ter ali in kako je človek temelj religije.« Tak znanstveni razvoj na

področju religije je torej odprla novoveška znanstvena paradigma utemeljena na človeku kot subjektu. Novi družbeni odnosi, nov položaj človeka v svetu in družbi je tudi religiji dal nove perspektive, pomembne za pojmovanje religije kot take. Religija zdaj ni več – kot v srednjeveški ali drugih celostnih kulturah – občeveljavni temelj in določitelj življenja posameznika in družbe, pač pa je le ena izmed izraznih oblik človeka kot subjekta ali več subjektov, torej družbenih skupin. Dosedanji univerzalni pristop k svetu in človeku se je tako zožil na partikularno obravnavanje stvarnosti, pogojeno s subjektiv(istič)no oziroma redukcionistično znanstveno metodo, kar razodevajo posebno začetni (novi) pogledi in metodični pristop k religiji, ki pa so povezani s posameznimi pristopi oziroma razumevanji človeka (Penner 1981 v Juhant 2000: 10). Zaradi naraščajoče novoveške pluralizacije kulturnih oblik in religij je tudi krščanstvo kot religija postalo ena izmed (zunanjih) oblik družbene pojavnosti. Ob novoveškem znanstveno-filozofskem redukcionizmu, ki je prevladoval v razvoju znanosti, je postalo zgolj ena izmed pojavnih oblik človekove nadgradnje, kot je dejal Karel Marx (Hanslandt 1996 v Juhant 2000: 11). Med krščanstvom kot zgolj formalnim statutarnim ogrodjem in "osvobojenim" človekom je nastajal prepad: Prostor svobode se je namreč razširil, kot je zapisal Ernst Troeltsch: »Moderna kultura je ... zaznamovana z nesluteno razširitvijo misli o svobodi in osebi in v tem vidimo njeno najboljšo vsebino,« človek pa je tako ostajal vedno bolj pri sebi, zato pa je prihajalo do pojava »odtujitve kulture (kot človekove osebne danosti) in religije (kot zunanjega kulturnega okvira)« (Kuschel 1989 v Juhant 2000: 12).

Brez dvoma imajo institucionalne cerkve v Evropi ob prehodu v novo tisočletje precej manj pomembno vlogo, kot so jo imele na tako rekoč katerikoli drugi točki evropske zgodovine. Niso sposobne obvladovati aktivne pripadnosti več kot le manjšine evropske populacije (čeprav pasivna pripadnost še vedno ostaja visoka). Prav tako niso sposobne vplivati na odločitve evropske populacije. To velja skoraj v enaki meri tako za religijska in moralna vprašanja kot tudi za družbena področja, ki niso tako neposredno povezana z religijskimi nauki, saj je religijska pripadnost (v smislu religijske prakse ali preprosto verovanja) postala – tako kot vsaka druga prostočasna aktivnost – stvar izbire in osebne odločitve. Ne obstajajo nobene javne sankcije, ki bi Evropejcu preprečevale, da se cerkvenim naukom delno ali v celoti odreče. Že sama ideja, da bi to lahko bilo drugače, je v skoraj vseh državah Zahodne Evrope sprejeta z odporom (Davie 2005: 67-68).

Kljub temu, da aktivna pripadnost katoliški cerkvi ni več tako velika kot je bila včasih, ima katoliška cerkev še vedno veliko vpliva na njihove pripadnike. Juhant pravi, da »katoliška Cerkev zadnja stoletja vodi obrambno držo do sistemov moderne, ker se čuti od njih ogrožena. Toliko bolj pa poudarja pokornost znotraj lastne ustanove, s čemer pa otežuje svojim vernim ustrezno kritično držo do teh procesov moderne in povzroča njihovo pasivizacijo.« (Juhant 2005 v Juhant 2008: 191)

Religijo danes v zahodni družbi vse bolj razumemo kot človekovo duhovno in moralno prakso. Njen institucionalni pomen prihaja v ozadje, kjer današnji človek izgublja potrebo po konfesionalnem opredeljevanju, predvsem zaradi religioznega nasilja, ki je zaznamovalo zgodovino zahodne civilizacije. Zaradi vse bolj kritičnega odnosa vernikov do ravnanja lastnih verskih ustanov se te tudi umikajo iz področja javnega družbenega življenja, ne vsiljujejo več nazorske orientacije in politične opredelitve svojim vernikom. Religija se vse bolj sidra v jedro osebnega, postaja osebna drža in prepričanje, bolje rečeno duhovno izkustvo, ki ga oseba sama sebi racionalizira in opojuje in s tem sprejema za življensko vodilo. Kritika religiozne prakse, ki so jo v veliki večini domislili kritični teologi krščanskih cerkva, je prispevala k osvetlitvi izvirne razsežnosti religije s tem, da jo je osvobodila ujetosti v konfesionalno strukturo, tako dogmatsko, se pravi verovanjsko, kot tudi institucionalno. Uveljavila je spoznanje, da ima človeško bitje prapotrebo po religioznem izražanju in da je verovanje del integralne človekove osebnosti. Religijo torej sodobni človek ne razume več kot verjetje v sklop verskih nauk in samodejno sprejemanje religioznih moralnih norm, kot dosledno pripadnost določenemu verstvu in podrejenost njegovim institucijam, pač pa kot osebno držo človeka, ki svoje bivanje doživlja kot potopljeno v smisel tedaj, če se uresničuje v odnosu v Boga. Vera kot drža je način bivanjskega samouresničevanja (Kovačič Peršin 2008: 224). Evangelijskega oznanila nikoli ni mogoče ukalupiti v zaprt sistem, pač pa je – vedno v skladu s civilizacijskim razvojem in duhovno ozaveščenostjo posameznega vernika – odpiralo prostor za izvirno religiozno izkušnjo in izpovedovanje. Zato je današnje vztrajanje Katoliške cerkve pri srednjeveški strukturi in doktrini nevzdržno ne samo za sekularno družbo, še bolj za osebno verujoče kristjane. Koncilska prenova je hotela vzpodbuditi prav vraščenost kristajnov in cerkve v sodobno civilizacijo in spregovoriti o verskih vsebinah z jezikom znanstvenega mišljenja, v skladu s sodobno podobo o svetu in človeku, a se zaradi odpora okostenelih cerkvenih struktur ni mogla uveljaviti. Tako Katoliška cerkev še vedno ostaja v konfliktnem razmerju do sodobne civilizacije. Še vedno pri nasilnem poseganju v

družbo in prisilnem obvladovanju vernika. Zato je, kakor ugotavlja Hans Kung: »... Katoliška cerkev (je) zaradi svoje ponovne okamenelosti, oblasitželnosti hierarhije, zaradi svojega "učiteljstva" ki ni sposobno učiti, in zaradi svojega zatiranja kristjanove svobode še bolj izpostavljena ognju javne kritike.« (ibid.: 222-223)

Grace Davie navaja, da podatki javnomnenjske raziskave namigujejo, da so mlade generacije manj religiozne kakor starejše. Izjavlja: »Ne samo, da je mladina zapustila naše cerkve, temveč izgleda, da celo zavrača osnovno verovanje.« Če bodo nadaljevali z zavračanjem religije, tudi ko bodo postali starejši, bi to lahko razumeli kot močan argument v podporo tez o sekularizaciji (Haralambos, Holborn 1999: 492).

4.3. SEKULARIZACIJA V MODERNIH EVROPSKIH DRUŽBAH

Sama sekularizacijska teza je odvisna od razumevanja razmerja med moderno družbo in religijo. Pri sekularizaciji gre za proces zmanjšanja družbenega pomena religije kot posledice modernizacije. Bolj razčlenjeno pa gre za:

- zmanjševanje ali celo izginjanje nekdanj odločilnega vpliva religioznih institucij (ločitev cerkve in države, laizacija šole...)
- zmanjševanje navezanosti posameznika na cerkve in verske institucije (o tem govorijo predvsem podatki o manjši udeležbi pri cerkvenih obredih)
- izrecno zavračanje ali nesprejemanje tradicionalnih verskih predstav in nauk (empirične raziskave kažejo na redukcijo in selekcijo, ter kombinacijo različnih verovanj)
- spreminjanje samih cerkva (v smislu prilagajanja vsebine in načina delovanja, opuščanje posebnih religioznih dejavnosti - upad števila duhovnikov in redovnic, učenje o peklju in hudiču se postavlja v ozadje)

Spremembe se lahko dogajajo:

- a. na ravni družbene strukture; gre za samoosvajanje različnih področij in ustanov nasproti cerkvi, kar je izraz širšega procesa avtomatizacije
- b. na ravni odnosov med posameznikom in religioznimi institucijami. Spremembe so izraz večje avtonomije posameznikov, ki so zdaj veliko svobodnejši nasproti verskim institucijam
- c. na ravni družbene zavesti oz. kulture. Posameznik izbira, selekcionizira ponudbo religioznih ustanov v skladu s svojimi potrebami in zmožnostmi, kar je odvisno tudi od primarne in sekundarne socializacije.
- d. znotraj cerkve in cerkvenih institucij - prilagajanje položaju

(vir:http://baza.svarog.org/sociologija/sociologija_religije/sekularizacija_v_modernih_druzbah.php, 28. 1. 2009).

Sprva je pojem sekularizacija označeval procese, ki so različne razsežnosti družbenega življenja, tj. politiko, umetnost, filozofijo, izobraževanje itd., osvobodili nadzora cerkvene avtoritete. Sekularizacija se je v prvi vrsti nanašala na zmanjševanje družbene moči cerkve, kasneje pa na upadanje cerkvene religioznosti ter religioznosti nasploh (Ban 2008: 52). Wallis in Bruce sta sekularizacijo razumela predvsem kot posledico velikih modernih družbenih sprememb, ki jih je spodbudil kompleks zgodovinskih dejavnikov, med katerimi so razsvtljenska filozofija, razvoj meščanstva, kapitalistični družbeni red, pojav nacionalnih držav ter bliskovit tehnološki napredek. Ugotavljala sta, da so ti zgodovinski dogodki odločno prekinili vpliv tradicionalnih religijskih avtoritet ter korenito preobrazili zahodno družbo in kulturo. Moderne družbe – v nasprotju s tradicionalnimi – niso več toliko zanimala religiozna, metafizična oz. v onostranstvo usmerjena vprašanja, saj je večino svoje pozornosti posvečala praktičnim in racionalnim rešitvam totranskih problemov. Namesto religije so nosilni stebri moderne družbe postali tržna ekonomija, birokratske organizacije, poklicni asketizem, politična država, visoko razvit pravni sistem in sekularna etika (ibid.: 53). Enega največjih izzivov ortodoksному modelu sekularizacije predstavlja teza Rodneya Starka in Williama S. Bainbridgea. Avtorja sicer nista zanikala številnih sekularizacijskih učinkov, opozarjala pa sta, da religija kljub sekularizaciji ohranja svojo vitalnost. To naj bi se kazalo v tem, da njene

socialne in psihološke funkcije kljub številnim družbenim spremembam ohranjajo svojo prisotnost v moderni družbi. Če se morda zdi, da religijske funkcije v določenih zgodovinskih okoliščinah slabijo ali celo izginjajo, je to navadno le začasen pojav, ki pomeni, da religija prehaja skozi proces transformacije (ibid.: 56).

Rémond (2005: 226) se sprašuje: »Bo resnična sekularizacija šele prišla? Bo razveza med vrednotami, ki jih gojijo religije, in vrednotami civilne družbe ter med moralnimi načeli, ki jih učijo cerkve, in vedenjem posameznikov dokončna? Razdružitev, začeta z napredujočo zakonodajo o razvezi, ki je danes dovoljena domala v vseh evropskih državah – z nauki katoliške cerkve se danes ujema samo še zakonodaja na Malti – je odprla zev, ki se samo še povečuje.«

Pri drugih moralnih vprašanjih se je zakonodaja v večini evropskih družb vse do šestdesetih let 20. stoletja dosledno ujemala z nauki, kakor jih širijo cerkve: tisto, kar so cerkve opredelile za greh, je bilo tudi v očeh zakona prekršek ali zločin. Kazenski zakonik je bil posnetek moralnega zakonika. Prešuštvo, denimo, je bilo kaznivo, in krivci, ki so jih zalotili pri prekršku, kakor ga je po vseh pravilih ugotovil policist, so bili kaznovani. Tudi civilni zakonik je posnemal moralnega: otroci, rojeni zunaj zakona, in še bolj tisti, ki so bili sad zveze, ki so jo imeli za grešno – prešuštniški otroci –, so, kar zadeva identiteto in pravice, trpeli posledice določb, s kakršnimi so bile kaznovane kršitve pravil, ki so imela dvojno, moralno in legalno upravičenost. Tak položaj se zdi danes zaradi razvoja mentalitet marsikomu nesprejemljiv. Na začetku šestdesetih let 20. stoletja se je najprej zarisalo in nato utrdilo gibanje, katerega cilj je bil osvoboditi osebno vedenje razsojanja sleherne ustanove, tako države kot religije. Sprememba je bila izraz globoke zahteve po avtonomnosti posameznika (Rémond, 2005:226-227). Morala in zakoni so se ujemali: danes se razhajajo. To je najbrž najnovejša in najradikalnejša stran sekularizacije. Po religiji tudi morala ni več stvar družbe, ampak le še vprašanje posameznikove vesti: tako kakor ni več uradne verske resnice, tudi ni več moralne. Skrajno zmagoslavje liberalizma: država se pri svoji avtoriteti ne opira več na moralne nauke. Naložila si je dolžnost biti nevtralna tudi na tem področju. Iz zakonikov so zato počasi izginili ukrepi, ki so jih navdihnili moralni pomisleki, izpeljani iz sklicevanja na religijo. Iz zakonikov so, denimo, izginile diskriminatorne določbe proti zunajzakonskim otrokom, pa tudi razločevanje med družino, ki jo je ustanovil zakonit par s pogodbo pred družbo in drugimi oblikami skupnega življenja (ibid.: 227-228).

Evropska civilizacija se je postopoma izoblikovala tako, da je prevladalo temeljno načelo tudi verske svobode oziroma svobode zavesti in tako so bili položeni temelji tiste politične rešitve, ki ji rečemo ločitev cerkve od države. Ostajajo pa mnoge dileme. Nekatere cerkve, zlasti katoliška, se ne odrekajo celosti svojega nastopanja in tako prihaja do konfliktov glede tako imenovane verske vzgoje. Ne more biti konca napetosti med versko oziroma religiozno ali cerkveno identiteto in zahtevami povsem laične in sekularizirane države. Religiozna ortodoksost in še posebej kaka oblika verskega fundamentalizma delujeta kot močan identifikacijski cement. Moderna družba pa postaja silno zapletena in del njene zapletenosti je ukinitvev verskih in cerkvenih monopolov. Z drugimi besedami povedano, države so se versko izdiferencirale ne le z nastankom in uveljavitvijo "odcepljenih" religij in pogosto obiljem verskih sekt. Izdiferencirale so se še posebej na relaciji verujoči – neverujoči. Družbene delitve so postale take, da kaj malo upoštevajo religiozne. In pri vsem tem je potreben, naj tako rečemo, demokratični kompromis (Južnič 1993: 301).

Hkrati se cerkve, ki se jim zdi, da lahko zavzamejo svobodnejše stališče, odkar so jih odstranili od vodenja in skušnjav oblasti, vse bolj vmešavajo v družbene probleme: danes ni več nobenega še tako vročega vprašanja, o katerem verske oblasti ne bi zavzele stališča. (Rémond 2005: 233). Kot pravi Accatijeva (2001: 257): »Katoliška cerkev je institucija zunaj države, vendar kljub temu obsojajoče in moralizatorsko nadzira vsako njeno potezo in nadzoruje kot nevidna razsodnica moč moških.«

V času sekularizacije in pluralizma se krči v zasebnost tudi način katoliškega določanja položaja žensk v družbi, prek konkretnega obnašanja in tudi prek vzorcev osmišljanja lastnega položaja in sploh družbene urejenosti pa je tak model še navžoč – zlasti pri starejši generaciji (Jogan 1986: 33).

Vsaka religija je izvorno *slika* sveta ali "comprehensive doctrine" tudi v tem smislu, da pretendira na avtoriteto strukturirati neko obliko življenja v *celoti*. To pretenzijo na zaobsežno oblikovanje življenja mora religija pod pogoji sekularizacije družbe in svetovnonazorskega pluralizma opustiti. S funkcionalnim izdiferenciranjem družbenih delnih sistemov se tudi življenje religijske občine loči od njenih socialnih okolic. Vloga člana občine se diferencira od vloge občana družbe. In ker je liberalna država odvisna od politične integracije občanov, ki

sega prek golega modusa vivendi, se to diferenciranje članstev ne sme izčrpati v kognitivno nezahtevni prilagoditvi religijskega etosa *naloženim* zakonom sekularne družbe. Religijska združitve v skupnost je šele tedaj uglašena s sekularnim udružabljanjem, če se ustrezajoča načela norm in vrednot tudi iz notranjega zornega kota ne le diferencirajo *druga od drugih*, temveč če eno načelo konsistentno izhaja *iz drugega* (Habermas 2007: 232).

4.4. DRUGI VATIKANSKI KONCIL

Vse do šestdesetih let so papeži z obžalovanjem spremljali vključevanje žensk v javno življenje. Pred drugim vatikanskim koncilom so papeži še posebej poudarjali žensko neenakopravnost in podrejenost moškemu (Kozinc 1997: 79).

Ob spoznavanju postopnosti (in mukotrpnosti) vstopanja žensk v javno sfero ne smemo zanemariti zgodovinskega dejstva, da je bil ta boj žensk (ne glede na usmeritev) na različne načine zasmehovan, stigmatiziran (npr. v javnih množičnih občilih) in podcenjevan ter v mnogih razlagah (zlasti v socialni doktrini katoliške cerkve, pa tudi v znanosti) označen kot najhujše zlo. Nosilke (in redkeje nosilci) zahtev po večji enakopravnosti naj bi bile v popolni zablodi, kajti te zahteve so "protinaravne". Mimogrede je treba omeniti, da v preteklosti institucionalno najhujši nasprotniki boja za emancipacijo žensk in utrjevalci njihove domestificirane vloge označujejo plodove tega boja v sodobnosti kot "znamenje časa" (ne da bi bili posebej pozorni na lastno – zaviralno – vlogo v nastajanju teh "znamenj"). Vendar pa vsem "znamenjem" navkljub še vedno ostaja močno prepričanje, da je primarno družina pravo področje ženskega delovanja (Jogan 1990: 30-31).

Drugi vatikanski koncil, koncil aggiornamenta (podanašnjeja) Katoliške cerkve, koncil, na katerem naj bi si Cerkev »očistila in pomladila svoje obličje«, da bi lahko na nov način »slišala, videla in delovala v sodobnem svetu ter tako najuspešneje izpolnjevala svoje poslanstvo« (Pavel VI.) je imel – teoretično – neizmerno delovno področje: soočiti kompleksno strukturo Cerkve (od njenih doktrinarnih temeljev, zaobseženih v vprašanju »kaj

je Cerkev«, do čisto praktičnih problemov funkcioniranja njene organizacije) z vso raznolikostjo sveta, v katerem Cerke deluje ali želi delovati (Kerševan 2005: 217).

Po mnenju Anne Riva je koncil pomembno zaznamoval tudi feministično gibanje, katerega deli na tri obdobja: a) na prehodu iz 18. v 19. stoletje je cilj prizadevanja enakost spolov na splošno; b) od druge polovice 19. stoletja do prve polovice 20. stoletja se ženske borijo za volilno pravico in za enakopraven dostop do vseh poklicev; c) od konca drugega vatikanskega koncila naprej pa nezadovoljstvo žensk izbruhne v doslej najbolj množičen, splošen in radikalen protest proti "seksizmu", "maskulinizmu" in "tradicionalni podobi žensk" (glej Pirnat 2002: 51). Pod vplivom drugega vatikanskega koncila se leta 1960 začne tudi prvi val razvoja feministične teologije.

4.5. »REHABILITACIJA« ŽENSK V KATOLIŠKI CERKVI

Skrajno patriarhalna in tradicionalna pojmovanja žensk so se v katoliški cerkvi začela spreminjati s papežem Janezom XXIII. Z okrožnico *Pacem in terris* (1963) je nakazana nova razvojna smer reševanja ženskega vprašanja že s tem, ko je priznana enakost dostojanstva vseh človeških bitij, ko pri družini ni več pomembna le mati, temveč starši, in ko ni več posebnega odvrčanja žensk od javnega življenja. Priznanje ženskega vstopanja v zgodovino – kot vstopanja celostnih bitij – se je izrazilo tudi v razpravah na drugem vatikanskem koncilu, zlasti ob obravnavi osnutka Pastoralne konstitucije o Cerkvi. Pri teh razsojanjih je zlasti nekaj kardinalov opredelilo vlogo žensk v družbi in cerkvi z novih in humanih vidikov. Že naslednik papeža Janeza XXIII., Pavel VI. je nakazal odmik od pretirano "revolucionarnih" alternativ in usmeril uradna cerkvena prizadevanja bliže k tradicionalnim, konservativnim, patriarhalnim in za ženske diskriminativnim stališčem (razvidna so tudi iz okrožnice *Humanae vitae* – 1968) (Jogan 1986). Tudi »Janez Pavel II. veliko več govori o enakopravnosti ženske v družini in manj o njeni enakopravnosti v javnem življenju. Značilno zanj je, da ne obsoja posebej nasilnih dejanj zoper ženske, kot je denimo spolno nadlegovanje. Redko spregovori o posilstvih ali pretepanju žensk ter drugih oblikah nasilja nad njimi.« (Kozinc 1997: 79)

Cerkveni očetje se glede ženske enakopravnosti vrtijo okoli razlike med enakostjo in enakopravnostjo med spoloma ter opozarjajo na razloček med dostojanstvom in pravicami ženske. V Apostolskem pismu o dostojanstvu žene (1989) je Janez Pavel II. namenil veliko pozornosti prav tem vprašanjem. Kot pred njim Janez XXIII. tudi Janez Pavel II. meni, če bi hoteli doseči popolno enakopravnost žensk, bi s tem ogrozili vse njene pravice. Papež je zapisal, da je dostojanstvo ženske tesno povezano z izpolnjevanjem njenega poslanstva, ki ji je bilo predpisano z božjim načrtom. Uresničevanje tega poslanstva pa je njena največja pravica. Enakost z moškimi bi to pravico ogrozila. Moški in ženska sta enakopravna pri uresničevanju svojega poslanstva na tem svetu. Enakopravnost torej razume kot enako možnost obeh spolov za uresničitev svojega bistva, ki izhaja iz njune biološke zaznamovanosti (Kozinc 1996: 14). Gre za razumevanje vzroka in posledic Stvarnikove odločitve, da človek vedno biva le kot žena in mož. Šele iz teh temeljev, ki omogočajo globoko doumetje dostojanstva in poklicanosti žene, je sploh mogoče govoriti o njenem aktivnem položaju v Cerkvi in družbi (J. P. II. 1989 v Kozinc 1996: 14-15). Problem pri katoliški cerkvi je, da je nezmožna prestopiti raven načelne "glorifikacije" ženske, torej ravni specifično moške formalistične idealizacije, in se spustiti na raven konkretnosti. Predvsem se Cerkev izogiba konsekvencam svojih navodil, ki jih deli vernikom (denimo o abortusu in kontracepciji). Kolikor bolj duh časa kliče po konkretnih spremembah in odločitvah (ter dejanjih), bolj se zdi, da cerkveno učiteljstvo beži v nebo. Zato njihovo poveljevanje žensk toliko bolj izzveni kot posmeh (Kozinc 1996: 15).

Po Kūngovem (2004) mnenju v sodobni Katoliški cerkvi »namesto aggiornamento v duhu evangelija zdaj spet velja tradicionalni integralni katoliški nauk.« Zato se G. Denzler (1997) gotovo upravičeno sprašuje: »Kdaj se bo Katoliška cerkev osvobodila zastarelih tradicij in osvobajajoče vplivala na svoje vernike. Kdaj končno?« To vprašanje postaja toliko bolj aktualno, kolikor očitneje – čeprav vendarle počasi – se zlasti zunaj cerkve spreminja tradicionalna, "naravna" vloga žensk, kolikor se odpravljajo vseobsegajoče določilnice seksistične urejenosti družbe, kajti enakopravnost med moškim in žensko »prinaša moralno obtožbo Cerkve«, kot je prepričan G. Bergstrand (1996) (Jogan 2005: 595).

4.6. ŽENSKA V SODOBNI EVROPSKI DRUŽBI IN ODNOS DO KATOLIŠKE CERKVE

Ženske veljajo za bolj religiozne od moških. Jogan piše, da »ženske niso zaradi svoje "primarne" narave bolj naklonjene religijski identifikaciji, religijskemu osmišljanju in prisvajanju sveta, temveč je njihova večja nagnjenost k takšni praksi posledica specifičnih determinant, ki določajo oblikovanje njihove osebnostne identitete. Dejstvo, da ženske predstavljajo večino "božjega ljudstva", nikakor ni naključno, temveč je prej kazalnik njihovega mnogodimenzionalnega podrejenega družbenega položaja.« (Jogan 2001: 125) Razloge za žensko večjo in vsebinsko posebno religioznost in cerkvenost je treba iskati v resničnem kompleksnem (tuzemskem) produciranju (skrčene, enostranske) osebnostne identitete, družbenega položaja in vloge (večine) žensk (oziroma obeh spolov) z vključenimi specifičnimi prefinjenimi prijemi cerkve v duhovnem in moralnem oblikovanju in nadzorovanju (ustrahovanju) žensk (in ljudi nasploh) (Jogan 2005: 596). Danes je žensk, ki bi sledile načelom katoliške cerkve, vse manj. Njihova religijska pripadnost se zmanjšuje, kar pomeni, da katoliška cerkev izgublja svojo večino "božjega ljudstva".

Morda se marsikatera ženska, ki zapušča Cerkev, ker v njej ne najde razumevanja ali ker se čuti znotraj nje nekoristna in zapostavljena, v svoji razočaranosti spominja žaljivih spolnih stereotipnih podob in označb, ki jih je bila, morda vsaj posredno, deležna. Občutki manjvrednosti, podrejenosti, predvsem pa zapostavljenosti zaznamujejo nezadovoljstvo žensk znotraj krščanstva. To postaja čedalje večji problem za Cerkev, pa tudi za cerkvene oblike socializacije (Häring v Furlan 2006: 115). Številne ženske so vse bolj prepričane, da v Cerkvi in krščanstvu zanje ni več življenjskega prostora. To ugotavlja tudi K. Heinz Schmitt, ki navaja izjavo Elizabeth Moltmann – Wendel: »V teologiji in Cerkvi godspoduje Biblija, ki so jo napisali in jo razlagajo moški, moški Bog, moški Jezus, prevladuje moški način razmišljanja, zato se mnoge ženske čedalje težje sprijaznijo in istijo s tem.« Ta izjava po njegovem mnenju opisuje nelagodje, nezadovoljstvo in odtujenost številnih žensk v Cerkvi in z njo. »Kajti,« kot pravi Schmitt, »iz te jedrnate kritike jasno izhaja, da ženske v Cerkvi niso navzoči kot samostojni subjekti, da dobivajo svojo versko identiteto iz »druge roke«, od neke teologije in njene cerkveno-pastoralne prikrojenosti ter v njenih jezikovnih in simbolnih

formulacijah, ki so jo enostransko oblikovali in jo še oblikujejo moški celebaterji.« (Furlan 2006: 115-116)

Prepričanje, da je svet, v katerem bivamo, ustvarjen predvsem z moškim načelom, je danes preživeli mit, ki na vse pretege poskuša preživeti. Kljub temu da tudi Cerkev vse bolj stremi h klicu po enakovrednosti in enakopravnosti spolov, je v njenih "človeških vrstah" še vedno zaznati navzočnost številnih predsodkov in spolnih stereotipov, ki s svojo potuhnjenostjo poskušajo preživeti. Kajti predsodke o ženskah so že od sive davnine imeli za resnico oboji, moški in ženske, običaji, družba in religija pa so jih pomagali ohranjati pri življenju. Zato ni čudno, da marsikdo, ki se tega niti ne zaveda, "učinkovito" širi spolno tipizirane oblike predsodkov (Furlan 2006: 116). Skozi zgodovino so se namreč negativne podobe ženske nalagale ena na drugo in ustvarile podobo, ki današnji ženski ne ustreza več. Ali morda bolje rečeno, rezultat zgolj enostranskih razlag svetopisemskih tekstov in poudarjanj napačnih elementov določenih krščanskih resnic je skozi zgodovino omogočil, da so se oblikovale določene negativne spolno stereotipizirane podobe vloge spolov, še posebno žensk (ibid.: 116).

Kljub kulturni mnogovrstnosti so evropske družbe še vedno povezane s skupno vezjo – prevladujoča ("tradicionalna") androcentrična kultura s hierarhijo po spolu, ki jo sestavljata nadvlada (gospodovanje) moških in podrejen položaj žensk. Kot jedrne institucije družbenega urejanja pa so bile ravno cerkve skozi stoletja ključni dejavniki ohranjanja seksistične tradicije. V teh procesih je bila ženskam (kot materam) pripisana vloga množičnih prenašalk in vzgojiteljic religioznih nauk (Jogan 2001: 123-124).

Glede na to, da je cerkev v preteklih obdobjih odigravala najpomembnejšo vlogo v oblikovanju in ohranjanju kulturnih vzorcev vsakdanjega življenja, da je bila institucionalna nosilka religijskega osmišljanja tuzemeljskega življenja in da je kot taka bila tudi neločljivi sestavni del v produciranju zaupanja in neproblematiziranja obstoječe urejenosti medčloveških odnosov, je brez dvoma pomembno vprašanje religijskega določanja vloge ženske in cerkvenega uresničevanja ter varovanja te določenosti (Jogan 1990: 78).

Velike razlike religijske pripadnosti se danes kažejo med starejšo in mlajšo populacijo žensk. Starejša generacija ima še vedno ponotranjene vrednote in norme katoliške cerkve, medtem

ko se mlajše generacije žensk ne identificirajo več toliko z nauki institucionalne katoliške cerkve. Danes je religija le ena izmed opcij. Razlike so tudi med pasivnimi in aktivnimi pripadnicami. Katoliška cerkev ima še vedno visoko pasivno pripadnost, medtem ko se aktivna pripadnost zmanjšuje.

Aktivni verniki so relativno gledano v prvi vrsti starejša populacija. Število aktivnih vernikov v Evropi pa se zmanjšuje. Zelo verjetno je, da bi se ta delež še skrčil, če se ne bi delež starega prebivalstva povečeval (glej Davie 2005: 99). Institucionalna religijska pripadnost med mladimi ni več tako obširna. Aktivna pripadnost mladih pa se kaže v manjšem obsegu kot pri starejši populaciji. Prenos religijskega spomina se je zmanjšal, predvsem pa se je spremenila mentaliteta ljudi. Se pa kažejo razlike tudi med podeželsko in urbano populacijo. Ljudje na podeželju veljajo za bolj verne.

Polega tega pa je katoliška cerkev dobila tudi konkurenco v novodobniški duhovnosti. Kot piše Ban, se je ta v šestdesetih letih 20. stoletja pojavila v Severni Ameriki, kmalu zatem pa tudi v Evropi in drugod po svetu. Spolna struktura novodobniške populacije pa kaže močno zastopanost žensk. S. Rose v svoji raziskavi ugotavlja, da ženske sestavljajo kar dve tretjini novodobniške populacije (glej Ban 2008). V današnjem času gre bolj za osebni odnos do "višjega", kot pa za institucionalno pripadnost cerkvi.

4.7. STATUS ŽENSK V EVROPI DANES

Ženska ima v času današnje liberalne demokracije drugačen položaj, kot ga je imela, ko je prevladovala moč katoliške cerkve. Dva pomembna dejavnika, ki sta pripomogla k boljšemu ženskemu položaju, sta sekularizacija, ki je zmanjšala moč katoliške cerkve, ter feministična gibanja, ki so se borila za boljši položaj žensk v družbi in družini. S tem, ko se je spreminjala družba v odnosu do katoliške cerkve, se je spreminjala tudi religijska identiteta posameznikov in posameznic. Katoliška cerkev je z vsemi spremembami, ki jih je doživela moderna Evropa, začela izgubljati svoj nadzor nad ženskami. A kljub temu tudi danes ne moremo reči, da cerkev nima več nobenega vpliva na določanje položaja žensk. Odločitve je prevzela država s

svojimi zakoni, katoliška cerkev pa še vedno ostaja kot razsodnica s svojo moralno močjo, ki na vsak način še hoče ohranjati svojo avtoriteto. Tradicionalno predpisan položaj žensk, ki jim ga je predpisala katoliška cerkev, izgublja pomen, vendar sledi še vedno ostajajo. Obstaja prikriti seksizem. Ta se nanaša na skrito, namerno neenakopravnost in škodljivo obravnavo žensk. Še vedno živimo v patriarhalni, androcentrični, seksistični družbi.

Seksizem v resnici ni izginil, le spremenil je pojavne oblike in postal vse bolj subtilen. Depriviligiranost žensk torej prehaja iz formalnih in eksplicitnih oblik v neformalne in latentne. Razkorak med razglašeno enakostjo spolov in dejanskim, v novih oblikah ponavljajočim se depriviligiranim položajem ženske je danes večji kot kdaj koli prej. Z večanjem tega razkoraka raste tudi potreba po opravičevanju obstoječega stanja. Spreminjanje oblik seksizma zahteva tudi drugačne oblike njegovega opravičevanja in utemeljevanja. Utemeljevanje se seli iz formalnih oblik (zakonodaje, verskih predpisov) in prepovedane oblike v osebna stališča in moralne norme (Verša 1996: 12). Kljub spremenjeni zakonodaji se ohranjajo stereotipne predstave, ki ženskam onemogočajo izrabiti ponujene možnosti. Tako ohranjanje spolnega razlikovanja in neenakega vrednotenja ženskih in moških vlog postaja vse bolj naloga dejavnikov, ki oblikujejo stališča in vrednote (glej Verša 1996: 12). Spoznavanje korenin seksizma v množični zavesti lahko pomaga pri razumevanju trdovratnosti "tradicije" in končno tudi zahtev po "retradicionalizaciji" v sodobnosti (Jogan 1990: XI). Zato tudi ni mogoče govoriti o obstoju individualnosti v modernem smislu, saj ta temelji na predpostavki določene avtonomije posameznika in posameznice, ki vpelje razcep med individualnim spolom in njegovo "družbeno funkcijo" in tako na nov način opredeljuje oziroma vpeljuje sistem, ki ga je Gayle Rubin poimenovala *sex/gender*, *sex/spol*. Ta novi razcep in hkratno sovpadanje, sočasnost obstoja tradicionalnih in modernih skupnosti povzročata konflikt med tradicionalno kulturno opredeljenimi vrednotami in vlogami ter liberalno definiranimi individualnimi in domnevno avtonomnimi nosilci pravic, ta spopad pa dobiva vse bolj globalne razsežnosti in prihaja v ospredje razprav v mednarodni skupnosti (Jalušič 2004: 35).

Čeprav imamo avtonomnost odločanja, pa vzorci preteklosti ostajajo podzavestno v nas. Živimo v času, ko se od nas še vedno na nek način pričakuje, da sledimo ustaljenim smernicam, a se te vedno bolj rahljajo. »Tradicionalni pogledi na žensko kot podrejeno moškemu, ki so veljali za glavni evropski stereotip oziroma predsodek, ki je žensko oviral

tako v privatnem kot tudi v javnem življenju, se v luči feminizacije sveta umikajo novim podobam ženske in njene identitete. Vizija in podoba ženske, ki je bila interpretirana in razumljena skozi oči "mačizma", šovinizma in seksizma, počasi postaja vsaj teoretično znamenje preteklosti in njenih zmot. S tem pa ženskost in moškost dobivata veliko bolj celostno podobo, ki se osvobaja delne, strogo polarne tradicionalne stereotipne opredeljenosti.« (Furlan, 2006: 126) Kaj to pomeni za ženske? Naj najprej omenim izvirno družbeno celico – družino.

V postmoderni družbi obstaja pluralizem raznolikih družbenih oblik. »Nuklearna družina kot nek predpostavljen prevladujoči družbeni vzorec« (Švab 2001: 38) je sedaj ena izmed možnosti družinskih oblik. »Spreminjajo se strukturni deleži različnih družinskih oblik (manjšanje deleža nuklearnih družin, večanje enostarševskih družin, kohabitacij, reorganiziranih družin itn.).« (Švab 2001: 42) Spreminjajo pa se tudi družinske vloge, kot so materinstvo, očetovstvo, otroštvo. A nekako je spolna hierarhija v družini še vedno določena, prav tako pa se je nekako v prvotni tradicionalni obliki ohranil lik materinskosti. Ta vzorec preteklosti se kot »samoumevnost vedno znova vzpostavlja kot integralni družbeni pojav in neločljiva sestavina vzorcev vsakdanjega obnašanja.« (glej Jogan 1990) Številni pari se odločajo, da bodo najprej skupaj živeli, ne da bi se takoj poročili. Tradicionalne krščanske (in tudi druge) kongregacije take rešitve morda ne odobravajo, vendar realno gledano tega ne morejo spremeniti. To je del evropskega življenja, pa če je cerkvam všeč ali ne (Davie 2005: 106). A večina partnerjev kasneje še vedno potrdi skupno življenje z zakonsko zvezo. Zakonska zveza je enakopravna skupnost. Temelji na svobodni izbiri in o svobodnem odločanju o rojstvu otrok. Do otrok imata oba zakonca iste dolžnosti. V zahodni kulturi je poroka še vedno obremenjena s pomeni, ki so nastajali skozi čas, predvsem v času, ko je bila poroka v rokah cerkve (izmenjava prstanov, bela obleka, devištvo). Obred naj bi torej prispeval k novim dimenzijam odnosov. Zakonci temu verjamejo in prevzemajo tradicionalne patriarhalne vzorce družinskega življenja.

Sporna točka med državo in zlasti katoliško cerkvijo je bila velikokrat, denimo, zakonska zveza. Katoliška cerkev je naredila poroko za zakrament in si je od nekdanj lastila pravico, da določa pogoje za veljavnost zakonske zveze. Zato je terjala, da ima izključno pristojnost pri poročnih zadevah njena sodna oblast, škofijska sodišča in rimska rota. Zahtevala je tudi, da civilne oblasti priznajo pravno veljavnost cerkvene poroke, s čimer je postalo posvetno

dejanje odveč, z izjemo za nekatoličane, za katere je v skrajnem primeru dopustila poseben obred. Predvsem je pa hotela, da civilni zakon predpiše njene tradicionalne nauke, zajamči nerazvezljivost zakonske zveze in z izjemo smrti enega od zakoncev izključi vsakršno drugačno pretrganje obveze in razvezanje zveze, sklenjene za vse življenje. Zakonodajalec naj torej predpiše model, kakor ga je predlagalo Sveto pismo in si ga je razlagala cerkev, model zveze, temelječe na obojestranski privolitvi moškega in ženske, in katere namen je sprejeti v domače ognjišče toliko otrok, kolikor jih bo dal bog. Zakon naj kaznuje vsak vedenjski odmik (Rémond 2005: 86-87). Vedenjski odmiki danes seveda so, vendar jih zakon ne kaznuje. Civilni zakoni niso več enačeni z moralnimi zakoni. Se pa danes še veliko parov poroči v cerkvi. Jogan (2001: 127-128) pravi, da »zakramentalno naravo zakonske zveze lahko razumemo kot temeljni kamen direktnega vpliva katoliške cerkve na ženske, zlasti povezano z družbeno priznано "pravo" družino (katere edini temelj je zakonska zveza). Z zakramentalizacijo zakonske zveze si je cerkev ustvarila nadzor nad bisocialno reprodukcijo. Oprelitev zakonske zveze kot svete opravičuje sodobna prizadevanja cerkve, da bi sodelovala (=gospodovala) v odločanju o konkretnih okoliščinah materinstva, začeni s pravico do svobodnega odločanja o rojstvu otrok. Vlogo katoliške Cerkve v javnem življenju dodatno krepí njeno poudarjanje, da je nosilka in varuhinja moralnosti.«

Po katoliškem nauku je življenje od Boga in edinole on lahko odloča o njegovem začetku in koncu. Zato katoliška cerkev od vsega začetka nasprotuje kontracepciji in splavu. Kajti tudi v času in prostoru, ko je Cerkev nastajala so ženske same uravnavale svojo rodnoost. Razlogi proti splavu in kontracepciji se skozi dvatisočletno zgodovino niso bistveno spremenili, kot tudi razlogi za splav in kontracepcijo ne – navkljub pogromom nad "modrimi ženskami", tako imenovanimi čarovnicami, ki so posedovale znanje o preprečevanju in umetni prekinitvi nosečnosti. Spremenila pa se je miselnost ljudi in napredovala je medicinska znanost (Kozinc 1996: 28-29).

Današnje stališče katoliške cerkve do umetne prekinitve nosečnosti izhaja iz predpostavke o pravici do življenja kot prvi, temeljni pravici, iz katere izhajajo vse druge, in na božji zapovedi: »Ne ubijaj!« Po mnenju teologov je abortus eno najhujših dejanj nepravčnosti do človeškega bitja, ki je popolnoma onemogočeno in uničeno v svoji temeljni pravici, ki mu pripada kot osebi: pravici do življenja. Cerkveno učiteljstvo nenehno poudarja, da si, kot je v govoru septembra 1944 povedal Pij XII.,: »nihče in v nobenih okoliščinah ne sme prilastiti

pravice, da bi neposredno uničil nedolžno človeško bitje« (Kozinc 1997: 87). »Cerkev je oblikovala svoje stališče do abortusa brez upoštevanja mnenja žensk« (ibid.: 88), a danes o abortusu odloča država na podlagi sprejetih zakonov. »Država, ki z zakoni odloča o življenju nedolžnih ljudi in tistih, ki se ne morejo braniti, naj bi se po papeževem prepričanju, sprevračala v tiranijo. Zločini, kot so pobijanje najšibkejših članov družbe, od nerojenega otroka do starca, se ne morejo spremeniti v zakon.« (ibid.: 90)

Kar pa zadeva kontracepcijo, pa Goody piše takole: »Še en vidik, v katerem se kaže sekularizacija, je, da so katoliki začeli množično uporabljati kontracepcijska sredstva, četudi je demografska rast nasploh upadla že konec 19. stoletja, preden so se razširile poceni in učinkovite kontracepcijske metode. Nosečnosti je bilo zaradi novih kontracepcijskih sredstev tedaj lažje nadzorovati, podobno kot je imela v šestdesetih letih kontracepcijska tableta pomembno vlogo pri osvobajanju ženske spolnosti in v tako imenovani seksualni revoluciji. Toda te metode niso bile bistvene za omejitev rojstev (ali za to revolucijo), ki je ženskam omogočila svobodo, da so delale druge stvari, se udeleževale zunaj doma in posvečale več časa temu, da so pomagale otrokom pri učenju. Ta sprememba v rojevanju otrok je bila bistven pogoj za to, da so se ženske množično vrnile na delovna mesta.« (Goody 2003: 237) Danes ima vsaka ženska pravico in možnost uporabe kontracepcije.

Tudi pri razvezah je katoliška cerkev izgubila svoj monopol gospodovanja. »V zgodnejših časih je ženska lahko preživela ločitev ali razpad zvez le, če si je našla drugega partnerja, ko pa je dobila možnost neodvisnega zaslužka ali podpore prejšnjega partnerja, njegovih sorodnikov ali države, teh omejitev ni bilo več. Danes samske matere lahko preživijo same, čeprav teže kakor v paru. Ne čutijo take nuje, da bi se znova poročile, saj se lahko preživljajo z delom, zahtevajo preživnino od očeta ali, kar je najpomembnejše, poiščejo pomoč države. Taka možnost zdaj prevladuje. Ženski ni več treba na silo živeti s kom ali prepustiti otroka dobredelnim ustanovam, ni več odvisna ne od velikodušnosti staršev ne od bivšega partnerja.« (Goody 2003: 230) Kar zadeva družino, so po nekaterih trditvah ženske imele korist od tega, da je cerkev vztrajala pri prepovedi ločitve. Toda taka prepoved morda ni bila ugodna za tiste, ki so se hotele otresti zatiralskih ali nasilnih mož, in pomenljivo je, da so pravice do ločitve, ki jih je prinesla francoska revolucija, zahtevale večinoma ženske (podobno kakor danes) (ibid.: 63). Za večino je ločitev mogoča, ker je morala cerkev pod pritiskom vse večje sekularizacije in državnega nadzora, pa tudi feminističnih pritiskov, da bi

ženske lahko ušle iz nevzdržnih razmer, opustiti nadzor nad sklenitvijo in razpadom zakonske zveze (ibid.: 229).

Eden izmed razlogov za ločitev pa je prav gotovo tudi nasilje. Nasilja nad ženskami je ogromno. Največ ga je med partnerjema, v domu, ki naj bi bil najvarnejši prostor. In ravno za štirimi stenami se zgodi največ nasilja nad ženskami. Ženske še vedno prenašajo tako psihično kot fizično nasilje, ker patriarhalni vzorci miselnosti še vedno gojijo večinsko prepričanje, da si je ženska sama kriva, če je deležna nasilja. Na žalost so v to prepričani tako moški kot ženske. Marsikateri moški si je s pravico gospodovanja nad žensko vzel tudi pravico nasilja nad žensko. Tako moški kot ženske imajo še vedno ponotranjen vzorec moške superiornosti in ženske inferiornosti, ženske pa še vzorec podrejenosti in poslušnosti do svojega moškega "boga", ki jim ga je privzogojila katoliška cerkev. In prav ta ni nikoli obsojala nasilja nad ženskami, kljub mnogodimenzionalnosti tega perečega problema. Nasilja pa ženske ne doživljajo samo doma ampak tudi v družbi.

Ženski je katoliška cerkev določila zasebno sfero. Prehod v javno sfero, ki ga katoliška cerkev ni odobraval, pa je ženskam omogočil mobilnost ter podlago za oblikovanje drugačne ženske identitete. Katoliška cerkev je ženski predpisala, naj bo dobra mati, dobra gospodinja in dobra žena. Spoštuje naj svojega moža, saj je on tisti, ki vzdržuje njo in otroke. Glede na to, da je bila žena ekonomsko odvisna od svojega moža, je bila tudi s tem v podrejenem položaju. Ko pa je zaradi hitre industrializacije in tehnološkega napredka prišlo do velikega povpraševanja tudi po ženski delovni sili, so se ženske začele množično zaposlovati. Pridobile so si ekonomsko neodvisnost. Še pomembnejši pa je prehod iz zasebne v javno sfero, kjer so dominirali moški.

Sieder (1998: 233) piše: »Izredna rast zahodno in srednjeevropskega gospodarstva v petdesetih, poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih je povzročala nenehno potrebo po ženski delovni sili. Ženske so predstavljale v evropskih industrijskih državah med 37 in 43 odstotkov vseh zaposlenih. Medtem ko se njihov delež v celoti vseh zaposlenih ni bistveno spremenil, pa so v vseh evropskih industrijskih deželah zaznali težnjo po poklicni dejavnosti poročenih žensk.« Navzočnost žensk med plačano delovno silo je bila posledica številnih dejavnikov: drugega vala feminizma in odločnejših zahtev po pravici žensk do zaposlitve, manjše rodnosti, zakonodajne podpore navkljub spolni diskriminaciji, naraščajoče

urbanizacije in povečanja izobraževalnih možnosti za ženske (Martin v Tivadar 1996: 91). S tem ko so se začele ženske zaposlovati, pa se je zmanjšal tudi njihov delež participacije v cerkvenosti, saj, kot ugotavlja Luckmann (1997: 29): »V splošnem velja, da je v cerkvenosti delež kategorije zaposlenih oseb, najsi bodo moški ali ženske, manjši od deleža preostanka prebivalstva.«

Posledica množične zaposlitve žensk pa so bile tudi potrebe po otroškem varstvu. Tako so začeli nastajati otroški vrtci. V današnjem času je večina žensk zaposlenih, tako da opravljajo plačano in neplačano (gospodinjsko) delo. Še vedno pa so v primerjavi z moškimi za svoje delo manj plačane.

Danes je samoumevno, da je izobrazba v modernem svetu omogočena obema spoloma od osnovnošolskega preko srednješolskega do visokošolskega in univerzitetnega študija. Moderni izobraževalni sistem temelji na načelih demokracije, avtonomije in enakih možnosti, ustava in zakoni določajo enakopravnost v izobraževanju. V demokratičnih državah je vlogo izobraževanja prevzela država. A za šolanje deklet včasih ni bilo tako poskrbljeno kot danes. Včasih je bilo šolanje v domeni duhovščine, ta pa ni odobraval izobraževanja ženskega spola, saj ženska za opravljanje funkcije matere, žene in gospodinje ni rabila izobrazbe. Je pa katoliška cerkev skozi svoje nauke učila ženske, kakšne morajo biti. O tem piše tudi Leskošek, ki pravi: »Na to, kako so ženske sprejemale razliko med umom in telesom, je imela nedvomno velik vpliv katoliška cerkev, ki je v svojih naukih ženskam pripisovala srce, moškim pa razum. Z izključnim in stoletja trajajočim monopolom, ki ga je imela na literaturo, je v večini svojega pisanja ženske prepričevala o njihovi telesnosti. Njihovo najpomembnejše poslanstvo so skrb za dom in materinstvo, ponižnost, požrtvovalnost in dolžnosti do moža in boga. V mnogih knjigah je katoliška cerkev ženske poučevala o njihovi pravi naravi, o tem, kaj v bistvu so in kaj morajo biti, pri tem pa je izoblikovala sistem nadzora, kazni in ustrahovanje za kršitve, ki so bile neizogibne.« (Leskošek 2002: 45-46) Ta predpisana pravila so ženske ponotranjile in jih sprejele kot "božje" dejstvo. Danes se močno čuti razlika v odnosu dojemanja ženskosti med mlajšo in starejšo generacijo. Medtem ko so bile starejše generacije žensk vzgajane z vrednotami katoliške cerkve, pa je pri mlajših generacijah tega vedno manj. Katoliške vrednote imajo v današnjem času veliko konkurence in izgubljajo svoj pomen.

5. INDIJA

5.1. ŽENSKA V HINDUIZMU NEKOČ

Družbeni položaj žensk se je v različnih obdobjih hinduizma nekoliko spreminjal. V zgodnji fazi vedizma so imele ženske boljši položaj kot v kasnejših obdobjih, ki so sledila. Manjvrednost in drugorazrednost žensk se dovrši v Manujevem zakoniku. Ta omogoči ustrezno podlago, da se utrdi tradicionalno patriarhalno gledanje na žensko. Za hindujce je ženska "nečisto" in nemoralno bitje. Svoje odrešenje lahko doseže samo preko moškega.

5.1.1. VEDIZEM

Gre za tisočletno obdobje od sredine 2. tisočletja pr. n. št. do 500 pr. n. št. Bistveni dogodek je prihod polnomadskih arijskih plemen z območja današnje Turkmenije v severno Indijo. Vedizem kaže razumeti kot čas uveljavljanja njihove religijsko-kulturne nadvlade in hkrati intenzivnih sinkretističnih procesov s staroselskimi religijami in kulturo. V tem času so v *sanskrtu* nastajale Vede (veda, skt. –znanje), versko filozofska literatura. Najstarejša Rigveda (Rg Veda = znanje v verzih) iz 13 stol. pr. n. št. To je zbirka 1028 himen, ki so naslovljene na različne bogove. Zadeva razne javne in domače kulte. Le malo manj pomembna Atharvaveda vsebuje razne magijske, zarotitvene obrazce za domače potrebe in himnične filozofske spekulacije. Nastanejo tudi prozni komentarji imenovani Bramane (1000-650 pr. n. št.), kar pomeni "razlaga svete moči". V *bramanah* je že razpoznavno čaščenje neosebnega, brezspolnega, "absolutnega" bitja oziroma bitnosti imenovane(ga) brahma(n) (Smrke 2000: 75). Zadnjo stopnjo vedskega razvoja pomenijo Upanišade, filozofsko-religiozne razprave, imenovane tudi "zadnje vede". V njih je izražena težnja, da človekova duša – *atman* vzpostavi stik z brahmanom/brahmo in se z njim zlije. Pojavi se tudi doktrina o *samsari* – neskončnem krogu rojstva, smrti in ponovnega rojstva, ki se niza z reinkarnacijami. Prej je v hindujski personalni eshaotologiji poudarek na večnem peklju in večnih nebesih. V Upanišadah je izražena tudi skrb, kako izstopiti iz *samsare*. Izražena je torej težnja po *mokši* kot glavnem soteriološko-eschatološkem cilju (ibid.: 77).

V vedskem obdobju je bilo namreč žrtvovanje najvišji izraz religioznosti. Oba, mož in žena, sta se skupaj udeleževala obredov žrtvovanj. Tudi neporočenim ženskam je bilo dovoljeno prisostvovati omenjenim obredom (Radhakrishnan 1959 v Furlan 2006: 140). Kljub močni patriarhalni usmerjenosti tedanje družbe Rigveda poudarja enakost in enakopravnost moža in žene. Zakon in družina predstavljata želeni ideal in središčno točko religijske prakse; zato je žena tako z družinskega kot verskega vidika nepogrešljiva (Sugirtharajah 1994 v Furlan 2006: 140). Ženske niso bile le visoko izobražene, ampak so bile tudi dobre učiteljice. V zgodnjem vedskem obdobju so živele dostojno in varno. Nikjer ni bilo določeno, da je ženska v manjvrednem položaju, ne pred poroko in ne po njej (glej Kant 2003).

Številne himne v Rigvedi kažejo na to, da je bila ženska v tem obdobju spoštovana, v družbi je imela pomemben položaj. Takrat niso poznali porok otrok ter neizprosnih dot. Ženske so imele pravico dedovanja, če jim je umrl mož. Sati (sežiganje vdov) niso izvajali. Moški in ženske so imeli enake pravice do izobraževanja, porok, ponovnih porok, pri upravljanju gospodinjstva, do lastnine, do udeležbe javnih razprav ... Skratka, ženske v tem obdobju niso bile diskriminirane, čeprav je bila družba patriarhalna (Altekar 1996: 10).

Učenke so bile razdeljene v dve skupini, *Brahmavadinis* in *Sadyavahas*. Prve so bile vseživljenjske učenke teologije in filozofije, druge so se izobraževale, dokler se niso poročile pri petnajstih ali šestnajstih letih. V teh osmih, devetih letih so se na pamet naučile vedске himne (Altekar 1996: 10).

V Brahmanah na položaj ženske vpliva misel, da je ženska nečista med menstrualnim ciklusom in nosečnostjo. Njena vloga je osredotočena predvsem na družinska in hišna opravila. Zaradi pomankljive izobrazbe ne sme sodelovati pri daritvenih obredih. Upanišade, ki poudarjajo askezo, ženski pripisujejo postransko vlogo. Redko najdemo primere žensk, ki se odločijo za samotarsko, asketsko življenje. To je pridržano moškimi. Bolj pogosti so primeri, da žena sledi svojemu možu, ki se v tretjem obdobju življenja odpravi v gozd iskat mokšo. Vendar žena sledi svojemu možu le, če on tako želi; njena naloga je, da mu služi. Cilj moža je torej mokša, za ženo pa je največ, kar lahko doseže, zakon in ponovno rojstvo. Ženina predanost možu naj bi bila tako velika, da bi mu sledila tudi v smrt. V obredu sati so tako živo ženo zažgali na grmadi skupaj z njenim umrlim možem (Furlan 2006: 140).

5.1.2. KLASIČNI HINDUIZEM

To obdobje zajema tisočletje med 500 pr. n. št. in 500 n. št., nekateri poznavalci ga podaljšajo do leta 1000. V tem obdobju nastaneta epa Ramajana in Mahabharata pa tudi nekateri pomembni etični kodeksi. Predvsem je pomemben Manujev zakonik – Manusmriti. V 12 knjigah naj bi bil dokončan v 1. stol. n. št. V njem je varnašramadharm, zapis kastnih dolžnosti in pravic. Določena je vloga žensk v družbi, določeni so dietetični predpisi itd. Varnašramadharm je tako pomembna sestavina hinduizma, da je za nekatere prvo ime za hinduizem (glej Smrke 2000: 77-78).

Začetek obdobja Purana je prinesel številne spremembe glede položaja žensk. Pripisali so jim le osnovne življenjske vloge. Moški so hoteli pokazati svojo dominanco in so si ženske podredili. Ženske so izgubile svoj status in veličastnost, ki so ga imele prej. Koncept dvakrat rojenih, kroga življenja in teorije Pin Dan je ženske potisnil v položaj podrejenih. Postale so odvisne od moža. Prav tako je svojo vrednost izgubila poroka, ki je v tem obdobju pridobila religijski značaj in je postala obvezna. Svoboda odločitve, ali se poročiti ali ne, ni bila več dovoljena. Izbira partnerja za dekleta prav tako ni bila več dovoljena. Zakonsko življenje je bilo pod okriljem religije, s tem pa je ženska postala podrejena, kajti le če je bila poročena, je lahko dosegla odrešenje. Zakonske pravice žensk so se omejile na kuhinjo in na rojevanje sinov. Hčere so postale nezaželeni. Sin je za žensko postal zelo pomemben, saj je lahko le preko njega začela iskati svoje odrešenje. V tem obdobju se je položaj žensk zelo hitro spremenil (glej Kant 2003: 33-34).

V brahmanski literaturi eden izmed odlomkov pripomni, da medtem, ko je sin upanje za družino, je hči samo izvor problemov. Podobna ideja se pojavi v Mahabharati, v Ramajani pa piše, da mora biti poroka dogovorjena, ko je *Sita* dovolj stara zanjo. Zaskrbljenost očeta je lahko tako močna kot zaskrbljenost revnega moža, ki izgubi svoj skromen prihranek (Altekar 1996: 5). V tem obdobju se je začela kazati nezaželenost rojstva hčere, ki se je ohranila vse do danes, ko je rojstvo hčere v Indiji še vedno nezaželeno.

Po letu 300 pr. n. št. se starostna meja otroških porok zniža na devet do deset let. Temu posledično se dekleta ne izobražujejo več oziroma se lahko samo še dve do tri leta. Ker

dekleta niso več proučevala Ved, se zaradi neznanja niso več mogla udeleževati pri žrtvovanjih in prejemanjih zakramentov (glej Altekari 1996: 16-17).

5.1.2.1. Manujev zakonik in ženske

Najpogostejše navajan vir hindujske pravnote je knjiga, Manujev zakonik. Napisana je v verzih, obsega 2685 verzov, ki obravnavajo vero, zakone, navade, politiko. Letnica nastanka ni znana, verjetno pa sodi knjiga v 1. stoletje pr. Kr. ali po njem; njen avtor je zelo podkovan v vedski književnosti. Zanima ga predvsem dolžnost, bodisi splošna *dharma*, ki velja za vse, ali posebna *dharma*, ki izhaja iz kaste ali medosebnih odnosov. Zakonik si prizadeva podpreti tradicionalno misel, ki je bila v tistem času ogrožena. Razredno delitev na kaste sprejema v smislu skupnega prizadevanja za javni blagor. Vsakdo mora opraviti nalogo, ki je zanj po naravi najprimernejša (Hammer 1991: 194).

Pisci Manujevega zakonika, po vsej verjetnosti so bili to brahmani, so si svoj položaj utrdili tudi tako, da so ženske podredili moškimi. Za brahmane je bila ženska bitje, ki ni sposobna skrbeti sama zase: vedno je morala biti subjekt svojega moža, sina ali drugih sorodnikov. Po Manujevem zakoniku poročena ženska tudi ni smela imeti nobene lastnine razen *stridhan* (ponavadi je bil to nakit in nekateri gospodinjski predmeti, ki jih je dobila od staršev, ko se je poročila). Dekle se je moralo poročiti že pri osmih letih. Status družine je bil pogojen tudi z njeno deviškostjo (glej Ramusack 2005: 103). V Manujevem zakoniku je svoj temelj dobila tudi kastna ureditev Indije. »Predpisani teksti so okrepili dominantno pozicijo Brahmanov na prvem izmed štirih kastnih razredov indijske družbe.« (ibid.: 103)

Naj naštejemo nekaj patriarhalnih členov Manujevega zakonika:

»V ženski naravi je, da v tem svetu zapelje moškega; zaradi tega bodo pametni moški vedno previdni v ženski družbi.« (2:213)

»Deklica, mlada ženska ali pa odrasla ne sme ničesar storiti samostojno – niti v lastni hiši ne.« (5:147)

»V otroštvu mora biti ženska podrejena očetu, v mladosti svojemu možu, ko umre njen gospod, pa svojim sinovom; ženska ne sme biti nikoli neodvisna.« (5:148)

»Ne sme se ločiti od očeta, moža ali sinov; če jih zapusti je (njena in moževa) družina omadeževana.« (5:149)

»Njemu, ki ji ga da oče ali brat – z očetovim dovoljenjem, se mora podrejati, dokler je živ, in ko umre, ne sme žaliti njegovega spomina.« (5:151)

»Kljub pomankanju vrlin in iskanju užitkov (drugje), ali če nima dobrih lastnosti (še), mora biti mož vseskozi oboževan kot bog s strani svoje zveste žene.« (5:154)

»Žena ne sme sama izvajati žrtvovanja, zaobljube, posta (brez svojega moža), če žena uboga svojega moža, bo s tem razlogom povečana v nebesih.« (5:155)

»Če se upre dolžnostim do moža, žensko doleti nemilost na tem svetu, (po smrti) vstopi v maternico šakalke, (za grehe) plačuje s stalnimi boleznimi.« (5:164)

»Če je mož šel na pot zaradi svete dolžnosti, ga mora žena čakati osem let. Če je odšel, da bi se učil, ga mora čakati šest let. Če pa je odšel zaradi užitka, ga mora čakati tri leta.« (9:76)
(vir: <http://oaks.nvg.org/pv6bk4.html>, 19. 4. 2009)

Manujev zakonik izpred 2000 let pravi, da imajo vdove po moževi smrti na voljo tri možnosti: ali storijo samomor ali celo življenje živijo v odrekanju in celibatu v "hiši vdov" ali pa se, če se njihova družina s tem strinja, poročijo z moževim mlajšim bratom.

5.1.3. SREDNJEVEŠKI HINDUIZEM

O njem se govori kot o obdobju med l. 500 oziroma 1000 do 1750 oziroma do 19. stol. značilen družbeni pojav je razvoj *džatijev*, nepreglednega števila podkast (Smrke 2000: 78). Do pomembnih verskih sprememb pride z islamsko nadvlado, pri čemer je pomemben zlasti Mogulski imperij (1526-1857), in ob prvih srečanjih s krščanstvom (ibid.: 78).

V času Mogulskega imperija so bile ženske podrejene možem, od katerih so bile ekonomsko odvisne. Pravice dedovanja niso imele. Najbolj cenjene so bile kot matere, vendar je bilo rojstvo hčera nezaželeno. V tem času so hindujci od muslimanov prevzeli *purdah* (prekrivanje s pajčolanom). V praksi se je uporabljal predvsem med ženskami višjih stanov. Izobraževanja za ženske v tem času skoraj ni. Dekleta so poročali že pri starosti osem do devet let. Ločitev je bilo malo. Vdove so lahko po smrti svojih mož živele v celibatu ali pa storile *sati* (glej Kant 2003).

5.1.4. MODERNI HINDUIZEM

Smrke (2000: 78) piše, da »to obdobje označuje britanska kolonizacija, nato indijska osamosvojitev, reformna hinduistična gibanja, hindujski nacionalizem, krščansko misionarjenje, verski konflikti in vrnitev budizma.« V brahmanski družini rojeni Ram Mohan Roj (1772-1833) si je prizadeval odpraviti politeizem, čaščenje podob, kastni sistem, poroke otrok, sati in žrtvovanje živali (ibid.: 89). Reformnim gibanjem v hinduizmu se je v zadnjih desetletjih priključil tudi marsikateri sociolog. Kot primer je treba posebej omeniti sociologinjo Lino Gupto. Gupta meni, da je mogoče na podlagi ustrezne (re)interpretacije nakaterih hindujskih mitov, okrepiti nasprotovanje patriarhalni indijski družbi. V tem smislu analizira pomene mita Kali (ali Durgi). Kali v hindujski ikonografiji nastopa kot strašna, neukročena ženska, ki krši družbena pravila. Je popolnoma v nasprotju s podobo ženske, kakor jo določa Manujev zakonik. Moč in neodvisnost, izražena npr. v tem, da jezdi dva leva, je tisto, kar je indijski ženski prepovedano. Ne glede na to, ali je Kali nastala kot mitološka projekcija androcentričnega, patriarhanega moškega strahu pred žensko ali kot domišljjsko premagovanje družbenih omejitev, ki so naložene ženskam, Gupta meni, da je možno in

koristno to mitsko osebo interpretirati kot upornico zoper patriarhalno zavest in družbo (Smrke 2000: 91).

5.1.4.1. Gandhi in Indijke

Ko je Gandhi prevzel vodstvo Indije, je bila povprečna življenjska doba indijskih žensk sedemindvajset let. Med dojenčki in nosečnicami je bila visoka stopnja umiranja. Otroška poroka je bila zelo pogosta in bilo je veliko število vdov. Samo dva odstotka žensk je bilo izobraženih in niso imele lastne osebne identitete. V severni Indiji so uporabljali *purdah* (prekrivanje s pajčolanom). Ženske so smele zapustiti hišo samo v spremstvu moža in s pokritim obrazom. Gandhijevo veličastnost je treba prepoznati v njegovih zagovorih, da je ženska popolnoma enaka moškemu, kar je tudi sam dokazoval. Zaradi močnega Gandhijevega vpliva je na milijone žensk, izobraženih in nepismenih, poročenih in vdov, študentk in starejših, sodelovalo pri boju za osvoboditev Indije. Za Gandhija ta boj ni bil samo politične narave ampak tudi boj za ekonomske in socialne reforme. »Ženske niso omejene na kuhinjo,« je izjavil Gandhi ter menil, da se bo njen pravi duh pojavil, samo kadar bo ženska osvobojena suženjstva v kuhinji. S tem ni mislil, da ženske nasploh ne bi kuhale, ampak da bi bila gospodinjska opravila razdeljena med ženske, moške in otroke. Želel je, da ženske prerastejo tradicionalne odgovornosti ter sodelujejo v zadevah naroda. Kritiziral je indijsko strast po moških potomcih. Rekel je, da dokler se deklet ne bo obravnavalo tako naravno kot fantov, bo indijski narod v temi (vir: <http://www.kamat.com/mmgandhi/gwomen.htm>, 20. 3. 2009).

5.2. INDIJSKA DRUŽBA IN HINDUIZEM

V Indiji predstavljajo hinudjci okoli 80% prebivalstva (Smrke 2000: 72). Versko izročilo z imenom "hinduizem" je sad pettisočletnega razvoja. Ime samo izvira iz približno leta 1200 po Kr., ko so zavojevalski muslimani na ta način hoteli označiti razliko med vero indijskega in svojega ljudstva. "Hindu" je perzijska beseda in pomeni "Indijec", "indijski". Indijci sami raje govorijo o večnem nauku in postavi (*santana dharma*), ki poudarja "podrejenost" oziroma

sprejetost verovanja. Hinduizem nima ne ustanovitelja ne preroka; tudi nima posebne na zunaj urejene cerkvene oblike ali sestave, kot jo imajo ustanove, niti strogo določene veroizpovedi. Poudarek je bolj na načinu življenja kot na načinu mišljenja. Radakrišnan, nekdanji predsednik Indije, je nekoč dejal: »Hinduizem je bolj kultura kot vera.« (Hammer 1991: 174).

Hinduizem temelji na več vrstah besedil. Najpomembnejša so Vede – napisali so jih okoli leta 1800 pred Kristusom – med najpomembnejša besedila pa sodijo tudi epi – te so uredili okoli leta 700 pred Kristusom. Vede pripovedujejo o nastanku sveta in življenju bogov, v njih pa so opisane tudi molitve in obredi. Vede so sestavljene iz štirih del. Najstarejši, Rigveda, obsega več kot tisoč pesmi, posvečenih bogovom. Pozneje so Vede razlagali *brahmani*. Tako so nastali drugi sveti spisi, med drugim Upanišade, Brahmane in Manujev zakonik. V tem zakoniku sta razložena načelo *kast* in zakon vnovičnih utelešenj (*reinkarnacija*). (Larousse 2001: 62).

Hinduizem se razume kot družbeni vzorec in obnašanje ljudi, ki izvira na tem geografskem področju imenovanem Indija in ga zato ne moremo okarakterizirati zgolj kot religiozno prepričanje, ker je vse več kot to - gre preprosto za način življenja. Nekaj kar ljudje jemljejo kot samo po sebi umevno in se o tem ne sprašujejo (Desai 1993 v Mark 2008: 81).

Hindujski družbeni sistem deli ljudi na štiri stanove – kaste ali *varne*. Po navodilu svetih spisov naj bi se ljudje razvrščali v stanove glede na osebne lastnosti, vendar tega ne upoštevajo več; za pripadnike določenega stanu se imajo zgolj zaradi rojstva v določeni družini (stan podedujejo). Izvorni sistem je bil urejen tako, da je moral biti vsak pripadnik določene *varne* usposobljen za svoje delo, kasneje pa so ga kastni *brahmane* spremenili v dednega, da bi ohranili in utrdili svoj ugledni položaj (Lebar 2003: 81).

V tradicionalni ali zategadelj tudi primitivni družbi ni bilo problemov identitete: vsakdo ve, kdo je, kak je njegov status in katere so njegove vloge. Ne le to. Ve tudi, kam sodijo drugi, v kakih odnosih je sam do drugih. Identiteta je, razen v smislu njenega spreminjanja v telesnem smislu in psihičnega razvoja, skorajda vnaprej določen in ustaljen življenjski program. V bistvu je z rojstvom dodeljena, odvisna od porekla (Južnič 1993: 121).

Štante (1980) piše da mnoge stvari v Indiji nimajo primere nikjer na svetu. Hinduizem je izpeljal princip egocentričnosti, obrnjenosti vase, oboževanja revščine, ter predvsem pasivnosti do tiste mere, da že pomeni oviro za napredek. Dodaja da je indijsko tradicijo zato potrebno zavreči ali pa bo ta preteklost uničila indijsko sedanost. Hinduizem je najbolj prevladujoč element v indijski družbi, brahmanska kasta gospodari in vlada podzavesti milijonskih množic, in to brez institucionalno organizirane religije.

Preprost indijski človek svoje eksistencialne in družbene težave rešuje z vero in usodo. Ne razume preteklosti, še manj pa demokratičnih načel, ki se mu nudijo v državi. Človekove pravice sicer predstavljajo moralni projekt, a vseeno deklaracija predstavlja minimalne družbene pogoje, ki naj omogočijo dostojno življenje, ki naj bo vredno človeškega bitja. V Indiji zagotovo velja dejstvo, da niso dovolj spoštovane. Več kot tri četrtine hindujcev živi na vasi, kjer vlada velika stopnja nepismenosti, revščina pa je prej pravilo kot izjema. Ti ljudje imajo le religijo, saj le to poznajo in razumejo (Kodela 2008: 43-44).

Z marksističnega vidika religija ne le preprosto blaži plosedice zatiranja, temveč je tudi instrument tega zatiranja. Deluje kot mehanizem družbenega nadzora, tako da ohranja obstoječi sistem izkoriščanja in krepi razredne odnose. Preprosto povedano, ljudi drži na njihovem mestu. Tako da dela nezadovoljiva življenja znosna, religija praviloma odvrača ljudi od poskusov spreminjanja svojega položaja. Preprečuje ideje, ki bi spremenile sistem, tako da ponuja iluzijo upanja v brezupnem položaju. Z nudenjem razlag in opravičil za družbene razmere religija izkrivlja stvarnost. Pomaga ustvariti lažno razredno zavest, ki slepi pripadnike podrejenega razreda, tako da ne spoznajo svojega položaja in interesov. S tem odvrača pozornost ljudi od dejanskega izvora njihovega zatiranja in tako pomaga ohraniti oblast vladajočega razreda (Haralambos, Holborn 1999: 459). Osnovno vodilo hinduizma so hindujske doktrine, ki narekujejo način življenja ter določajo položaj ljudi, ki so zgolj posamezniki, ti pa s svojo vero nezavedajoč se služijo v dobrobit obstoječi družbeni ideologiji.

5.3. SEKULARIZEM V INDIJI

Hindujci sami so namreč pred več kot petdesetimi leti sprejeli demokratični način vladanja, ki pa jim ga do danes ni uspelo spraviti na tirnice učinkovitega delovanja. Tako se odpirajo vprašanja, ali je na primer zrelo, da se s tamkajšnjo širšo družbeno sprejemljivostjo mori rojene deklice, ker si starši želijo sina, da bo obvaroval kasto, oziroma ali je zrelo, da se v znak dobre in poštene žene, zažge ženo, ker je mož prej preminil. Kakorkoli že, odgovorov na ta vprašanja hindujci ne iščejo, saj je religija v njihovem umu tako močno zasidrana, da načena načela demokracije (Kodala 2008: 7).

Hkrati pa je lahko religija tudi konzervativna sila, ki ovira ekonomski in politični razvoj. Religija, ki se uveljavi v družbi kot podpornica določenega političnega sistema oblasti, vzpostavi neodvisen center moči – moralno ali religiozno avtoriteto, s katero vpliva na politične odločitve (Lovin 1998 v Kodala 2008: 30).

Demokratične liberalne prvine so zahtevale jasno razmejitev med zasebno in javno sfero družbenega življenja. Religija se obravnava kot individualno iskanje smisla, ki po slednji razmejitvi pade v sfero zasebnega življenja. Religiozna prepričanja in vrednote so sicer z moralnega stališča nujne za obstoj družbe, ne usmerjajo pa več vseh ciklov družbenega življenja. Tako se religija, s stališča političnih znanosti, uvršča v civilno in ne več politično družbo (Haralambos in Holborn 1995 v Kodala 2008: 27-28). To je teorija oziroma primer kako bi v demokratični družbi moralo biti, a na žalost v Indiji temu ni tako. Ni jasne razmejitve med zasebno in javno sfero družbenega življenja, kamor naj bi vključili tudi religijo in individualno iskanje smisla. Najbolj pomembna razlika med tem, kako naj bi bilo in Indijo, pa je, da religiozna prepričanja in vrednote usmerjajo veliko večino družbenega življenja in se religijo zlahka umesti v civilno ter politično sfero. Religija je družbena kategorija, ki obstaja že skozi celotno zgodovino človeštva in je ni mogoče popolnoma izključiti niti ne iz politike, še manj pa iz družbe. Iz kateregakoli zornega kota pogledamo, lahko opazimo, da je v Indiji težko ločiti politiko od religije, saj že ustavni in zakonodajni akti vključujejo religijo v politiko in jo do neke mere celo regulirajo. Glede na to, da ne upoštevajo ustavnih določil o popolni ločenosti državne sfere od religije, je težko govoriti o legitimnosti. Izgleda tako, da se je ta rek izgubil v senci razvoja. Moramo pa upoštevati, da

odnos med državno oblastjo in verskimi skupnostmi ni jasno določen, pri čemer pa hitro pride do zlorabe religije v politične namene brez pravnomočnih posledic (Kodela 2008: 28).

Uvedba načela ločenosti religije in države v državno zakonodajo ima prvovrsten sociološki značaj, če le ne gre za mrtvo geslo. Ločenost naj pomeni na eni strani avtonomnost verskih skupnosti v njihovih notranjih zadevah in na drugi strani sekularizacijo javnega življenja. Država mora biti v odnosu do verskih prepričanj nevtralna, ne pa zainteresirana in pristranska (Smrke 1996 v Kodela 2008: 28). Indija pa zavrača ločenost v smislu nevtralnosti in indiferentnosti države od verskih prepričanj državljanov. Odloča se za podporo in spodbuja versko delovanje. Ustava vsebuje tudi razna določila o možnih omejitvah verskih dejavnosti, kot je npr. vera kot temelj za sovraštvo, nemoralo (žrtvovanje človeka, porok otrok, izvenkasti ...). V tem primeru ima država pravico do restriktivnih in regulacijskih ukrepov pri poseganju v verske zadeve (Kodela 2008: 28). A glede na to, da se pravice žensk v Indiji tako pogosto kršijo, ni videti, da bi država imela interes posegati in omejevati moč hinduizma. Problem Indije je ta, da indijska ustava določa sekularni značaj indijske države, a žal ne narekuje ločitve države od religije, kaj šele da bi bila družba ločena od religije. Za položaj žensk v Indiji to pomeni, da kljub sekularnemu značaju, hinduizem še vedno prevladuje. Tako so z njegovo močjo še vedno kršene človekove pravice žensk, kar pa so tako moški kot ženske sprejeli kot "normalno", saj je hinduizem v Indiji za večino prebivalstva način življenja. Ratna Kapur pravi, da »v Indiji sekularizem ni nikoli vseboval ideje o ločenosti religije od države.« (Kapur 1999: 144) Tako religija zagotavlja splošne smernice vedenja, ki se odražajo v raznovrstnih normah (Haralambos, Holborn 1999: 457).

5.4. HINDUJSKE DOKTRINE

5.4.1. KARMA IN REINKARNACIJA

Karma je sistem vzroka in posledice, ki na podlagi posameznikovih dejanj določa potek njegovega življenja in hkrati tudi obliko njegove naslednje reinkarnacije ali transmigracije. Reinkarnacija pomeni ponovno utelesitev (*re-in-carne* – ponovno v meso) in označuje proces,

med katerim duša, duh ali kak drug nosilec osebnosti zapusti fizično telo in se naseli v drugo telo. O reinkarnaciji govorimo takrat, ko se duhovno bistvo ponovno utelesi v isti življenski vrsti, o transmigraciji pa takrat, ko gre za spremembo vrste. Z dobrimi deli si posameznik ustvari dobro *karmo*, ki povzroči ugodno reinkarnacijo, s slabimi deli pa slabo *karmo*, ki povzroči neugodno reinkarnacijo (posameznikova duša se rodi v telesu pripadnika nizke *kaste* ali celo v živalskem telesu) (Črnič 2005: 36). Koncept *karme* je pomembno vplival na indijsko kulturo. Po eni strani je bistveno pripomogel k oblikovanju visokih etičnih standardov (spoštljiv odnos do vsega živega), po drugi strani pa je v središče pozornosti postavil idejo o individualni odrešitvi. *Karma* je osnova hindujskega teodecijskega sistema, ki hkrati izjemno učinkovito opravlja tudi legitimizacijsko funkcijo in daje pomembno oporo kastnemu sistemu (ibid.: 37). Ideja o karmičnem maščevanju je bila široko sprejeta v klasični dobi hinduizma. Brahmanski misleci so formulirali osnove idealne hindujske družbe v vrsti tekstov z naslovom *Dharmashastras* (*Treatises on Dharma*). Ti teksti izmed katerih je najbolj znan Manujev zakonik pripovedujejo o karmi, ki naj bi ohranila svet v ravnovesju (Esposito et al. 2006: 285).

Ideja karme je veliko bolj kompleksna, kot si sploh lahko zamislimo. Je popolni moralni univerzum, ki hindujca, ki jo razume, zavezuje k popolni osebni odgovornosti. Že na tej točki se naša percepcija karme podre. Vsak posameznik naj bi bil v celoti odgovoren za celotno trenutno stanje in bo imel natanko tako prihodnost, kot si jo ustvarja v trenutku sedanjosti. Vsak naj bi dobil točno to kar si zasluži, postlal si je s svojo posteljo in mora ležati na njej – zakon univerzuma, zakon karme. Večina ljudi se ne zaveda dovolj dejstva, da se skrivaj zanaša na srečo, in sicer v primeru nesreče, da bi upravičila pretekle neuspehe, in v primeru sreče zavoljo prihodnjih uspehov. Za hindujce dobra priložnosti nima ničesar opraviti z raznimi stopnjami sreče niti ni naključna. V skladu z zakonom karme živimo v svetu, kjer ni nobene priložnosti ali naključja. Karma namreč predpisuje, da mora imeti vsaka odločitev svoje določujoče posledice, toda odločitve same v zadnji instanci človek sprejema svobodno (Malhotra 2002 v Kodela 2008: 6).

Hinduizem ima ta svet za privid in vanj se vedno znova vrača *atman* (recimo na hitro "duša", čeprav to ni to!?) in se utelesi v določenem človeku. V koga, kdaj in kje se bo reinkarniral, je odvisno od dejanj, ki jih je *atman* storil v prejšnjih reinkarnacijah in si je tako nabral karmo, ki jo mora izprazniti. Ko se krog selitve *atmana* prekine, se le-ta združi z zadnjo (edino)

resničnostjo *Brahmo*, od katerega se je (nekoč?) odcepil. Ko je vse eno, ko posameznika ni več, je odrešen. To odrešenje lahko človek doseže na več načinov. Prvi in najbolj splošen je kastni sistem. Če človek živi vdano v položaju, kamor je bil rojen, ima možnosti, da se bo prihodnjič reinkarniral v višjo kasto. In ko bo nazadnje brahman, se bo zanj krog rojevanj sklenil. Zaradi takih pogledov so hindujci ravnodušni in brezбриži do lastne in tuje bede, do svojih človeških pravic, saj bi lahko z vsakim uporom ali pomočjo drugim posegali v naprej določeno usodo in si tako le škodovali. Človek se lahko odreši tudi z jogo, ko se odpove vsemu in postane "jogi", asket, svetobežnik. Za žensko odrešitve ni in se bo še vrnila na ta svet kot moški, da se bo lahko odrešila. Izjema je le vdova, ki jo živo zažgejo s pokojnim možem: ta postane boginja in se ne reinkarnira več (Ocvirk 2003: 135-136). Nekdo, ki je v življenju v slabem družbenem položaju in v slabem individualnem stanju (telesnem, duševnem) je po tej zamisli tudi osebno kriv za svoj položaj (Smrke 2000: 80).

Veriga reinkarnacij, katere potek določa karma, se imenuje *samsara*. Po teoriji oziroma doktrini *samsara* ni nekaj zelenega, saj pomeni beganje, blodenje po krogu življenja-smrti-ponovnega rojstva. Eventuelno *atman* lahko doseže stopnjo, ki se ji reče *mokša*, stopnjo, v kateri se približa brahmanu in se z njim zlije. Osvobojeni *atman* nima karme in se ne reinkarnira več. V praksi je *mokša* želja le redkih hindujcev, v ospredju je boljša reinkarnacija. To je razumljivo tudi glede na to, da pripadniki nižjih kast po karmični teoriji še nimajo možnosti, da bi dosegli *mokšo*; prej si še morajo prislužiti reinkarnacijo v višjo kasto (Smrke 2000: 81). V hinduizmu se ženske prav tako povezuje z materialnim svetom videza in so tako manj sposobne osvoboditve duha. Vse to izhaja iz dojemanja karme in *samsare* (kroga ponovnega rojstva). Manjša sposobnost žensk za osvoboditev pomeni, da jim je usojeno ponavljati se v krogu ponovnega rojstva. Že samo dejstvo, da je rojena kot ženska, je posledica predhodnega greha (Radford Ruether 2007: 11).

5.4.2. DHARMA

Koncept *dharme* je bil sprejet v klasični dobi hinduizma (500 pr. n. št. – 200 n. št.) z ostalimi koncepti, ki tvorijo hindujsko socio-religijsko teorijo (Menski 2007: 4). Moralni zakon je bil temelj družbenega reda; nadzorovali so ga duhovniki s svojimi priročniki, okrepili pa vladarji. Toda odgovorno dejanje je vse bolj postajalo vprašanje človekovega družbenega položaja.

Zato *dharma* ni bila več neka absolutna dolžnost, ampak nekaj, kar je povezano s človekovim položajem v družbi, tu s pripadnostjo posamičnemu razredu ali kasti (Hammer 1991: 194).

V osrčju *dharمة* je pojem, da se obveznosti razlikujejo glede na starost, spol, družinske vezi itd. V vsaki družbeni okoliščini daje *dharma* vodilo, kaj je treba storiti. »Ultimativni življenski cilj vsakega posameznika predstavlja odrešitev od omejitev materialnega bivanja in združitve z Absolutom, toda na poti do tega cilja mora posameznik najprej zadovoljiti potrebe in želje svojega telesa, svoje družine in širše skupnosti. Telesne želje označuje termin *kama*, zahteve družbe beseda *artha*, ki pomeni bogastvo – da bi si posameznik preskrbel družino, mora priskrbeti določeno premoženje, vendar mora pri tem spoštovati moralna pravila, ki jih označuje termin *dharma*. Tako splošno sprejeta hindujska formula *dharma-artha-kama-mokša* predpisuje pravilno zadovoljitev vseh človekovih (fizičnih, socialnih, moralnih in duhovnih) potreb« (Črnič 2005: 35).

5.4.2.1. Kastni sistem

Kastni sistem obstaja že vse od *vedskih* časov in je še danes osrednja institucija socialne organizacije Indije in ena najvažnejših osnov hinduizma. Razdelitev na *kaste* in *podkaste* temelji na poklicih: *brahmane* so duhovniki in učitelji, *kšatrije* so vojščaki in vladarji, *vajšije* trgovci in obrtniki, *šudre* pa služabniki in fizični delavci. *Kasta* določa posameznikov položaj v hindujski družbi, njegove pravice in dolžnosti, celo njegov zunanji izgled (obleka, nakit, znaki na čelu). *Kastni* sistem temelji na znotrajkastni endogamiji, s strogimi predpisi so urejeni tudi drugi odnosi med člani različnih *kast*. *Kastne* zapovedi imajo status tabuja, prekršitev katerega se ostro kaznuje. Eden ključnih generatorjev *kastnega* sistema je *upanišadska* ideja o *karmi*, ki določa posameznikov položaj v naslednjem življenju. Z vestnim opravljanjem *kastnih* dolžnosti (*dharma*) posameznik pridobi ugodno *karmo*, ki bo povzročila ugodno reinkarnacijo (in obratno, kršitev *kastnih* norm povzroči izjemno negativno *karmo*, ki rezultira v zelo neugodni reinkarnaciji). Tako je posameznikov položaj v *kastnem* sistemu posledica njegovega delovanja v prejšnjih življenjih; ta položaj lahko izboljša le z vestnim izpolnjevanjem *kastnih* pravil, s čimer si zagotovi ponovno rojstvo v višji *kasti*. (Črnič 2005: 34-35). *Kastni* sistem so z indijsko ustavo po samostojnosti leta 1947 formalno odpravili, vendar je v vsakdanjem življenju hindujcev še zmeraj globoko zakoreninjen (ibid.: 35).

Kasta predstavlja endogamni dedni "stan"; to je družbena plast, ki se povsem zapira pred drugimi družbenimi plastmi, s katerimi je v bistvu v hierarhičnih odnosih. Bržkone je kastni sistem oziroma družbena ureditev, ki temelji na kastah, v neki meri indijska posebnost, vendar ni izključno indijska zadeva. V Indiji ta ureditev že kar zelo dolgo traja. Vezana je na pojem *varna* (Južnič 1993: 77).

Na osnovi štirih delitev na razrede iz pesmi o stvarjenju je vzniknilo prepričanje, da je ureditev družbe po stopnjah izraz Božjega hotenja v naravnem redu. Razredi (*varna* – barve) so se pozneje razmnožili v številne rodovne skupine (*džati*), v katerih se družine delijo predvsem po delu, ki ga opravljajo v skupnosti (Hammer 1991: 179).

Vsakdo je z rojstvom označen s povsem jasno, neizbrisano in neprestopno kastno pripadnostjo. Je torej rojen kot pripadnik določene kaste. Ne obstajajo pa le štiri glavne kaste in nedotakljivi. Kaste se delijo na "konkretnije" in lahko bi tej konkretizaciji rekli "podkasta", kar se imenuje *jati* (Južnič 1993: 78). Izza celotnega kastnega sistema je religija, kar mu daje posebno učinkovitost in "ideološki aparat". Hinduizem, ki sicer nima središčne ustanove, kot bi bila na primer cerkev, je povezan s celotno družbeno zgradbo in je njen integralni del. Vsekakor je to posebna značilnost hinduizma kot religije. Za kaste velja, da so božanskega izvora (ibid.: 78). Hinduist v svojih verskih razmišljanjih vztrajno misli o svoji kastni pripadnosti in to je ne le zagotovilo njene temeljne referenčnosti v smislu identitete, marveč bistvo njegove religioznosti (ibid.: 78).

5.4.2.1.1. Nedotakljivi

Prvi trije razredi se od četrtega popolnoma ločijo s tem, da so "dvakrat rojeni" ali "uvedeni". Nosijo sveto vrvico kot zunanje znamenje nadrejenega položaja. Poleg tega pa se posamezne rodovne skupine dele še na "čiste" in "nečiste" glede na obredno čistost ali nečistost kot posledico mešanja z drugo skupino. Verjetno so osvajalski arijci prvotno prezirali *šudre* in nanje gledali kot na pripadnike manjvredne barve (*varna*), ker so bili temne in ne svetle polti kot oni sami. Poznejša zamisel o ponovnem rojstvu je prinesla za *šudre* upanje, da bodo odrešeni vsaj v prihodnjem življenju, kajti na sedanji stopnji niso bili med "uvedenimi".

Kastno razločevanje je duhovščini omogočilo nadvlado v družbi. To pa ni šlo brez nasprotovanja (Hammer 1991: 179). Gandhi je zavrgel sistem kast. Imel ga je za hinduizmu neorganski prirastek. Posebno se je zanimal za "nedotakljive" ali "izobčence iz kaste" in je zahteval, da jih družba ne sme zavreči, temveč jih mora sprejeti kot privilegirane Božje otroke (*haridžane*) (ibid.: 182). Ustava Indije je leta 1950 prepovedala nedotakljivost.

Nekateri moderni reformisti iz nižjih socialnih slojev so poudarili, da so bile hindujske doktrine, in še vedno so, intelektualna opravičila za manjšino višje kaste, da bi vladala večini iz nižjih kast. Bhimrao Ambedkar, eden od reformatorjev zgodnjega 21. stoletja, je zapisal: »Za nedotakljive je hinduizem pravi zbor grozot. Sankcije in nezmotljivost Ved, Smritis in Shastras, železni zakoni kastnega sistema, brezsrčni zakon karme in nesmiseln zakon statusa rojstva so za nedotakljive pravi instrumenti mučenja, ki ga je hinduizem skoval proti nedotakljivim« (Esposito et al. 2006: 286).

Ideje ženske ontološke manjvrednosti je v mnogih tradicijah povezana z idejo nečistosti ženske oz. njene ritualne oskrunitve. To še posebno velja za hinduizem, kjer je hierarhija kast povezana s hierarhijo čistosti in omadeževanja. Najnižji kasti, šudrom, izobčencem in nedotakljivim je dodeljeno najbolj umazano delo, ki obredno omadežuje. Ženske zaradi svojih telesnih procesov menstruacije in rojevanja ter svojega dela pri pripravi hrane in čiščenju povezujejo z obrednim omadeževanjem in jih tako enačijo z najnižjo kasto (Radford Ruether 2007: 12).

5.5. ŽENSKA V HINDUIZMU DANES

Pomembno sociološko dejstvo je, da več kot tri četrtine hindujcev v Indiji živi na vasi. Vasi je od 500.000 do 700.000. Na vasi vlada visoka stopnja nepismenosti, revščina je prej pravilo kot izjema, pogoste so nalezljive bolezni in naravne nesreče (Smrke 2000: 84). Ženske na podeželju se soočajo z najosornejšimi diskriminacijami. Vsako obdobje njihovega življenja je zaznamovano s podhranjenostjo, z zanikanjem osebnosti, s pomanjkanjem pravic biti slišane pri odločitvah, ki zadevajo njih same. Za mnoge ženske ni izhoda. Podjarmitev in poslušnost

se uveljavljata z nasiljem in z grožnjami (vir: http://www.thp.org/system/files/women_in_panchayati_raj_brochure.pdf, 22. 3. 2009).

Položaj žensk v tradicionalnih skupnostih je opredeljevala in ponekod še označuje njihova podrejenost običajem, ki jim zadaja veliko obveznosti v družini oziroma v skupnostnem okolju. Hkrati predstavljajo ženske in njihova telesa pomembne simbolne nosilce kultur in ponavadi dobijo posebne, ločene statuse, skozi katere izpolnjujejo posebno funkcijo in jim s tem pripade določen skupnostni delež in participacija. Njihova vloga je tu večinoma natančno opredeljena in v veliki meri povezana z reproduktivno funkcijo, tako da so ženske same podrejene in imajo dolžnosti tistih, ki podrejajo in socializirajo mlajše. Vloga, ki jo izpolnjujejo, in družbena moč, ki jim jo podeljuje tradicionalna struktura, večinoma temeljita na družbenem nadzorovanju njihove reproduktivne sposobnosti ter v večini tovrstnih družb tudi na regulirani menjavi žensk samih, ponavadi preko sistema poročanja. Prav zaradi prekrivanja tako imenovane funkcije v skupnosti in običajev (na primer preko moralnosti in časti) o pravicah v pomenu, kot ga imajo te v večini modernih držav, ni mogoče govoriti, saj ne obstaja posamezni nosilec oziroma posamezna nosilka pravice, za katero bi se lahko zavzemal/a ali jo zahteval/a, ampak kolektivni sistem odvisnosti, vrednot, verovanj, vlog in funkcij, ki mu morajo posamezniki in posameznice zadostiti in se mu v življenju podrediti (Jalušič 2004: 35).

V Indiji je religija tista, ki usmerja večji del pravnega sistema in s tem determinira življenja ljudi. Prihaja do konfliktov med zahtevami svobodnega verskega izražanja in zahtevami žensk po drugih pomembnih pravicah, ki jim pripadajo glede na indijsko ustavo (Čobec 2006: 12). Člen 14 zagotavlja enako zaščito vseh ljudi pred zakonom; člen 15 prepoveduje diskriminacijo na podlagi religije, rase, *kaste*, spola in kraja rojstva; člen 16 zagotavlja vsem državljanom enakost glede zaposlitve in prepoveduje diskriminacijo pri zaposlovanju zaradi religije, rase, kaste, spola, rodu, kraja rojstva in prebivališča; člen 17 ukinja nedotakljivost (njeno izvajanje je prepovedano v vseh oblikah); člen 19 zagotavlja vsem državljanom svobodo govora in svobodo izražanja, zborovanja, sodelovanja, svobodo gibanja, prosto izbiro prebivališča in svobodno izbiro poklica; člen 21 pravi, da nobenemu državljanu ne sme biti odvzeto življenje ali osebna svoboda (Nussbaum 2000 v Čobec 2006: 12).

V Indiji imajo žensko za podrejeno, duhovno manjvredno in moteno osebo. Odrešenje lahko najde samo tako, da brez vprašanj uboga svojega moža, ne glede na njegov značaj ali njegovo vedenje do nje. Žena mora svojega moža častiti kot boga. Mora ga spoštovati, tudi če je hudoben. On je njen verski posrednik, zato lahko ponudi žrtevno daritev ali se zaobljubi samo preko njega. V njej so utelešene nebrzdane sile zemeljskega obstoja, telesene strasti, povezanost s premoženjem in zaposlenost z ničevimi stvarmi na tem svetu. Kadar ujame moškega v past, uniči njegovo sposobnost za dosego duhovnega razglabljanja in duhovne čistosti. V indijskih mitih mrgoli zgodb o ženskah, ki so zapeljale askete in celo bogove in pazile, da niso nikoli ušli iz vezi spolnega poželjenja. Je povzročiteljica nečistosti že zaradi samega dejstva, da ima menstruacijo. Vsak mesec živi štiri dni v osami, s čimer vsakogar v družini spominja na svoj nižji položaj in mesene vezi (Kitzinger 1994: 40).

Čeprav se vedenje do žensk počasi spreminja, v Indiji še dolgo ne bodo enakovredne z moškimi. Globoko vcepljene tradicionalne vrednote in neizobraženost veliko večino še zmeraj držijo v primežu odvisnosti od moških. Njihova moč je zdaj le v znatnem vplivu – večidel nevidnem – na družinske zadeve. Prav zato sta pomembna cilja ženskega gibanja SEWA (Self Employed Womans Association) polna zaposlitev in zanašanje žensk na lastne sile. To poskušajo doseči z osredotočanjem na reševanje takšnih vprašanj, kot so zdravje in skrb za otroke, opismenjevanje, primerne bivalne razmere in samozadostnost. Združenje Urmul Trust, ki skrbi za osnovno zdravstveno varstvo in izobrazbo ljudi v odmaknjenih vaseh, dviguje zavedanje tamkajšnjih žensk v puščavi o njihovih pravicah v družbi, promovira izredna ročna dela z vasi in ženskam neposredno izplačuje zaslužek (Ružić 2000: 23-24).

Hinduizem daje prednost rojstvu sinov. Sin je za družino sreča, rojstvo hčere pa prinese v družino probleme. »Dokazano je, da so ženskam v vsakem življenjskem obdobju od začetka (pred rojstvom) odvzete in kršene pravice. Ženska je še vedno na številnih področjih diskriminirana. Umor rojenih ter nerojenih deklic je še vedno ena največjih diskriminacij nad ženskami. Diskriminirane so tudi tako, da imajo v otroštvu manj starševske pozornosti, dobijo manj hrane, manj se igrajo kot dečki, če zbolijo, dobijo manj medicinske oskrbe. Kot rezultat so deklice bolj kot dečki dovzetne za razne bolezni in infekcije; so slabšega zdravja. Diskriminirane so vse svoje življenje.« (glej Menon-Sen, Kumar 2001)

Rener (2008: 150) piše: »Razmerje med ženskami in moškimi ni v Indiji še nikoli doseglo partitete (razen v Kerali, kjer je po podatkih iz leta 2007 101,5 žensk na 100 moških); v letu 1901 je bilo 97 žensk na 100 moških, leta 1971 93, v letu 1991 še rahlo manj (92,7). Po zadnjem popisu iz leta 2001 je 93,3 ženske na 100 moških. V Biharju je razmerje 90: 100, v nekaterih ruralnih predelih te države pa le 75:100. Najbolj neuravnoteženo razmerje med spoloma je po popisu iz leta 2001 v okrožju Daman, kjer na 100 moških živi le 59,1 ženske. Strokovnjaki se strinjajo, da so glavni razlogi, zaradi katerih je v Indiji manj žensk kot moških, trije: slabša prehranjenost žensk (v letu 2005 je bilo 20 odstotkov celotne populacije podhranjene), njihova slabša zdravstvena oskrba in infanticidne prakse.«

5.6. STATUS ŽENSKE V INDIJI DANES

Tradicionalna verska načela so na žensko gledala kot na popolnoma nesamostojno bitje. Tako je v Manujevem zakoniku moč zaslediti zapis: »V otroštvu mora ženska biti podrejena očetu, v mladosti svojemu možu, ko umre njen gospod pa svojim sinovom; ženska ne sme biti nikoli neodvisna.« (Smrke 2000: 83) Ženi so v odnosu do moža pripisali štiri vloge: 1. pri vseh dolžnosti, ki sta jih imela, je morala biti njegova služabnica (*dasi*), 2. pri vseh odločitvah mu je morala biti v pomoč (*mantri*), 3. kot mati njegovim otrokom (*mata*), 4. kot ljubimka v njegovi postelji (*rambha*). Ko se postara, živi skromno in nesrečno v hiši svojega sina (vir: http://hinduwebsite.com/hinduism/h_women.asp, 26. 2. 2009).

Danes v Indiji še vedno velja, da mora biti žena podrejena svojemu možu. Njena najpomembnejša funkcija je rojevanje otrok (predvsem sinov). Ženska nima osebne identitete, ampak je na tem svetu zgolj zato, da opravlja svoje dolžnosti, ki se od nje pričakujejo. Njena vloga je še vedno tradicionalno opredeljena. Še vedno živi življenje, kot ga narekuje hinduizem.

Večina porok je še vedno vnaprej dogovorjenih. Hindujski menijo, da ljubezen pride kasneje v zakonu. Indijska poroka je v religioznem in osebem življenju za hindujce pomemben dogodek, ki pomeni božansko zvezo dveh oseb. Ženska mora v svojo novo družino prinesiti

doto. Poroke med pripadniki različnih kast so prepovedane. Ponovna poroka je pod načeli hinduizma moškim dovoljena, ženskam pa prepovedana.

Za dekle pomeni poroka konec njenega otroštva. Po poroki zapusti svoje starše, s katerimi ohrani formalne in minimalne stike, ter se preseli k družini svojega moža. Čas prilagoditve v novem domu je lahko stresen, dokler je ne sprejmejo medse. Hindujska tradicija pozna sedem različnih tipov porok; od dogovorjenih do zelo redkih prisiljenih porok z ugrabitvijo. Poroke iz ljubezni so v porastu, ampak še vedno so glede tega zelo skeptični. Bolj naklonjeni so porokam iz ljubezni znotraj kast in s podobnim finančnim ozadjem družin, kot pa porokam iz ljubezni, ki so medkastne in medreligijske. Par, ki si upa kršiti te norme, se mora soočiti z družbenim pritiskom družine in okolice. Te poroke so lažje izvedljive v mestih kot na podeželju, kjer je pritisk ostrejši. Seveda pa je pomembno tudi mnenje obeh družin. Izobraženi starši so bolj naklonjeni poroki iz ljubezni kot neizobraženi (vir: http://www.hinduwebsite.com/hinduism/h_marriage.asp, 26. 2. 2009).

Indijska zakonodaja ne dovoljuje otroških porok, a so vseeno precej pogoste, posebno tam, kjer imajo dolgo tradicijo. Če se družini ženina in neveste zaradi česar koli že ne spreta in pritožita pri oblasteh, lokalne ali državne oblasti praviloma ne posegajo v dogovorjene poroke med otroki, tudi če je starost mladoporočencev še tako nizka (npr. manj kot 10 ali celo manj kot pet let). Nevesta je praviloma vselej nekaj let mlajša od ženina in dokler ne doseže pubertete in spolne zrelosti, ostane kljub poroki v izvorni družini. A njen položaj se vsekakor spremeni: brž, ko je poročena, se praviloma neha šolati, oblačijo jo poročeni ženski primerno in predvsem – igra se lahko samo še na skrivaj. Izhodi zdoma so redki in nadzorovani, ker mora protektivna družina skrbno varovati njeno čistost in skrbeti za spodobno vedenje (Rener 2008: 154-155). V Indiji je poročenih ali tistih, ki so bile poročene, 39 odstotkov deklet v starosti 15-19 let. V Rajasthanu je 56 odstotkov deklet poročenih pred 15 letom. Od teh jih je tri odstotke poročenih pred petim letom starosti in 14 odstotkov pred starostjo desetih let. Veliko deklet ima svojega prvega otroka medtem ko so še najstnice. Okoli 17 odstotkov vseh rojstev je pripisanih dekletom v starosti med 15-18 let. Ker njihova telesa niso zadosti razvita, se te mlade mamice soočajo s stresom in tveganostjo rojevanja ter visoko stopnjo materinske smrtnosti. Mlada poročena dekleta imajo zelo malo nadzora nad tem, kdaj in kako pogosto bodo imela otroke (vir: http://www.thp.org/system/files/women_in_panchayati_raj_brochure.pdf, 22. 3. 2009).

Niso še odpravljene *devadase* – praksa poročanja predpubertetnih deklic, predvsem dalitske pripadnosti, s hindujskimi božanstvi. Po taki poroki so pripadnikom višjih kast na voljo za spolne usluge. Odtujitve deklic družini so lahko prisilnih oblik. Čeprav obstajajo zakonske prepovedi prakse *devadas*, so to ponekod še prakticira (Smrke 2000: 93).

Predporočna čistost je pri hindujcih visoko cenjena. Ljubezen in spolnost sta zelo pomembna šele v zakonskem življenju, kjer predstavljata celo dolžnost. Pomembna skrb hindujske družbe kar zadeva spolnost je brez dvoma ohranitev devištva pri ženskah. Od začetka krščanske dobe je družba začela vztrajati pri devištvu nevest, ki so ga lahko zagotovili tudi tako, da so spodbujali poroke zelo mladih deklet (otroške poroke), kar se je kasneje preneslo tudi na moške. Nedolžnost žensk se je pričakovala zato, da so pripadale samo enemu moškemu, medtem ko se nedolžnost pri moških pričakuje iz drugih razlogov (glej Menski 2007: 13-14).

V kontekstu hindujskega zakona sta tako splav kot kontracepcija nesprejemljiva. Klasični teksti dojemajo povzročitev splava kot resen zločin in greh. Ženska, ki je naredila splav, je bila zločinka. "Socialni razlogi," ki jih poznamo na Zahodu, so bili za hindujce neupravičeni. Tradicionalni hinduizem prav tako nasprotuje uporabi kontracepcije, saj se je na spočetje in rojstvo otrok gledalo kot na darove bogov, to pa bi bilo skrajno nemoralno preprečiti. Iz tega izhaja tudi dejstvo, da so hindujci nasprotovali populacijski politiki kot sredstvu uravnavanja prebivalstva (Morgan in Lawton v Pešec 2004: 17). Kljub temu je v Indiji vsako leto splavljenih od tri do pet milijonov zarodkov ženskega spola (vir: http://www.thp.org/system/files/women_in_panchayati_raj_brochure.pdf, 22. 3. 2009).

Ubijanje novorojenk je problem "na nižjih ravneh", srednji in višji sloji si pomagajo drugače, običajno s spolno selektivnimi abortusi po opravljenem ultrazvoku ali amniocintezi. V Indiji so amniocintezo uvedli leta 1974 za zgodnje ugotavljanje morebitnih nepravilnosti ploda, a so jo hitro pograbili zdravniški zaslužkarji, ki so ugotovili, da bi se dalo zgodnje odkrivanje spola zelo dobro unovčiti. Zato ne preseneča oglas na velikem panoju, ki je pred nekaj leti v Mumbaju ženskam sporočal, »da je bolje danes opraviti amniocintezo za 500 rupij, kot jih kasneje plačati 50.000 za doto« (Kishwar 1999). Po podatkih Združenih narodov (Population Fund) v Indiji opravijo približno dva milijona zgodnjih abortusov na leto, od tega je 99,99

odstotka zarodkov ženskega spola. OZN prav tako ugotavlja, da ubijanje novorojenk narašča in da je stopnja otroške smrtnosti pri hčerkah za 40 odstotkov višja kot pri sinovih (Gendercide Watch 1999/2000 v Renner 2008).

Prav neizprosni sistem dot pa je vzrok za množične splave ženskega zarodka ter za detomore novorojenk. »Detomori novorojenk so tesno povezani z institucijo dote, ki je zakonsko sicer prepovedana že od leta 1961, a je še zmeraj in čedalje bolj prevladujoča praksa, predvsem pri hindujcih; nevestina družina mora ob poroki ženinovim staršem plačati razmeroma zelo visoke vsote, za katere je treba varčevati – in se zadolžiti, če je to mogoče – dolga leta. Seveda je količina denarja odvisna od kaste in ekonomske moči nevestine družine, na splošno pa velja, da znaša petkratnik letnega prihodka družine (ali, denimo, desetkratnik letne plače bančnega uradnika). Pogosto se dogaja, da ženinova družina ni zadovoljna z višino izplačane dote, zato maltretirajo snaho do te mere, da jo prisilijo v samomor ali jo sami polijejo s kerozinom in zažgejo, kar se običajno prikaže kot "nesreča v kuhinji". Nenavadno veliko število "kuhinjskih smrti" nima sodnega epiloga. Kritiki in kritičarke sistema dot opozarjajo, da se je situacija v zvezi z dotami v zadnjih petnajstih letih močno poslabšala in resno ogroža mnoge revne hindujske družine.« (Kishwar in Fernandes v Renner 2008: 151-152)

Okoli 15.900 žensk na leto ubijejo njihovi možje zaradi prepira o doti. Prijavljeni primeri so narasli za 170 odstotkov v zadnjem desetletju. Na tisoče jih je ranjenih in pohabljenih, ker je moževa družina nezadovoljna z doto, ki jo je prinesla žena (vir: http://www.thp.org/system/files/women_in_panchayati_raj_brochure.pdf, 22. 3. 2009).

Bolj ko je moški izobražen, višja ko je kasta družine, boljše ko so njegove zaposlitvene prioritete, večje je pričakovanje dote pri poroki. To breme pa občutijo družine z visoko izobraženo hčerko, kajti dekleta zahtevajo, da je mož bolj izobražen od njih (vir: <http://family.jrank.org/pages/861/India-Dowry-System.html>, 23. 3. 2009).

Nasilje v družini je kruta resnica v indijski družbi. Patriarhalna ureditev je postala sprejemljiva praksa, ki omogoča zlorabo žensk. S feminističnega stališča se nasilje nad ženskami pojavlja zaradi patriarhalne družbene strukture, ki moškim podeljuje moč, ter stereotipnih ženskih vlog. Moški sledijo tej družbeni ideologiji in verjamejo, da so močnejši in vsemočnejši od žensk. Njihova dolžnost je nadzorovati ženske in njihovo življenje, tudi s

silo, ki je nekaznovana. Ženska mora pohlevno sprejeti svojo usodo in nasilje. »Zaradi nasilja nad ženskami v družinah so ženske organizacije dosegle, da so v treh indijskih državah uvedli prepoved prodaje alkoholnih pijač; težko je verjeti, da bi prohibicija bistveno vplivala na zmanjšanje nasilja, če vemo, da nasilja nad ženskami tisti, ki bi morda lahko kaj storili na sistemski, se pravi institucionalni ravni, ne odobravajo dovolj resno. Po ocenah pravnih in aktivistk iz Lawyers Collective (ena najpomembnejših nevladnih organizacij na področju varovanja človekovih pravic in pravne pomoči) je v Indiji, podobno kot drugod, velika večina nasilja v zasebnosti skrita in ga nihče ne prijavlja. Prijavljene primere nasilja policija obravnava površno in obotavljivo, nasilje v družini je kaznivo dejanje šele od leta 1983, posilstvo znotraj zakonske zveze ni kaznivo, zatočišč za žrtve nasilja v Indiji ni.« (Nussbaum 2000 v Renner 2008: 155) Sprejemanje nasilja v družini je visoko tudi med ženskami. Po raziskavi indijskega ministrstva za zdravje, ki je zajela 10.000 poročenih žensk, jih je več kot polovica izjavila, da je fizično nasilje nad ženskami normalen del zakonskega življenja in da je temeljni razlog za nasilje v tem, da ženske domačih obveznosti ne opravijo tako, kot sorodniki, predvsem mož in njegova mati, pričakujejo (Hitchcock 2001 v Renner 2008: 155).

Ženske se soočajo z nasiljem znotraj družine in zunaj nje. Policijska poročila kažejo, da so ženske v Indiji nadlegovane vsakih 26 minut, posilstvo se zgodi vsakih 34 minut, vsakih 42 minut se zgodi incident spolnega nadlegovanja, vsakih 43 minut je ugrabljen ženska, vsakih 93 minut pa je ženska ubita (Menon-Sen, Kumar 2001: 8).

Več kot 10.000 punčk je vsako leto ubitih po rojstvu. Punčke umorijo z zadušitvijo, zlomijo jim hrbtenico ali jim v grlo potisnejo kepo soli. Prav tako so punčke ob rojstvu zaradi namernega nezadostnega hranjenja podhranjena in celo umrejo. Zaradi takšnih in podobnih dejanj na leto "izgine" 50 milijonov deklic v indijski populaciji. Posilstva deklic, ki še niso stare deset let, je v letu 1996-1997 naraslo za 27 odstotkov. 20 odstotkov vseh mladoletnih nosečnic v Mumbaju naredi splav, ker so bile žrtve posilstva ali incesta (vir: http://www.thp.org/system/files/women_in_panchayati_raj_brochure.pdf, 22. 3. 2009).

Zakoni dovoljujejo ločitev, a ga hinduizem ne odobrava. Po hindujskih načelih je poroka posvečeno partnerstvo, božanski sporazum in zakrament. Poroka je mišljena za ustvarjanje in nadaljevanje družinskega rodu in ne za spolne užitke. Je obvezna dolžnost, del dharma. Ko je enkrat sprejeta, naj bi bila tudi vzdrževana s strani obeh partnerjev. Poroka je zatorej

posvečena obveznost, ki ne more biti razrešena z ločitvijo na podlagi sebičnih razlogov (vir: http://hinduwebsite.com/hinduism/h_divorce.asp, 26. 2. 2009).

Posledice ločitve

Ekonomske: obstaja velika razlika v ekonomskih posledicah ločitve med moškimi in ženskami. Moški so razmeroma neprizadeti, medtem ko imajo ženske, predvsem tiste z otroki, težave pri zagotavljanju hrane, oblek in zavetja zase ter svoje otroke. Vlada v mestnih območjih ponavadi zagotavlja nekakšne oblike javne pomoči za matere samohranilke, vendar te storitve niso v celoti izkoriščene, saj ne vedo, da sploh obstajajo. Pogosto se ženska ne more zanesti na svojo družino, da bi jo podprla, ker so starši izpolnili svojo dolžnost, ko so organizirali poroko in plačali doto, ki pa ob ločitvi ni povrnjena. Prav tako se zaradi socialne stigmatizacije ločitve ženska težko ponovno poroči ali vzpostavi neodvisno gospodinjstvo.

Socialne: ločitev v Indiji je še vedno zelo stigmatizirana. Na ženske se gleda bolj osorno kot na moške. Obstajajo segmenti indijske družbe, za katere ločitev ni nikoli opcija ne glede na to, kako zloben in nezvest je lahko moški. Ženska, ki se loči, se pogosto vrne k svoji družini, a ponavadi ni sprejeta. Za družino so ona in njeni otroci dodatno ekonomsko breme, saj ženska sama ne prinese dovolj denarja v skupno gospodinjstvo. Za družino je prav tako tvegano, da ne bo mogla poročiti ostale hčere, če jih imajo. Neizogibno je celoten status družine z ločeno hčerko nižji. Imajo pa ženske višjih kast po ločitvi nedvomno manj težav pri vključevanju v družbeno okolje in s tem, kako jo sprejmejo kakor ženske srednjih in nižjih kast (vir: http://society.indianetzone.com/weddings/1/divorce_india.htm, 13. 3. 2009).

Tako kot ločene ženske tudi vdove nimajo nič kaj prijetnega življenja. Družba in njihova hindujska načela jih stigmatizirajo. Skušek (2008: 23) piše: »V tradicionalnih hindujskih okoljih vdova hkrati z možem izgubi še marsikaj – premoženje, status – in še vedno velja, da vdova prinaša nesrečo in da je pravzaprav kriva za moževo smrt. Čeprav zakon dovoli ponovno poroko vdov že od leta 1856, hinduizem ponovne poroke ne odobrava in večina vdov se zaradi družbenih pritiskov ne odloči zanjo.« Moževi sorodniki vdovo neredko vržejo iz hiše (boj za dediščino!), naj sama poskrbi zase in tudi za otroke, če jih ima. Po podatkih poročila o človekovem razvoju ima Indija uradno 33 milijonov vdov (cenzus 2001), kar je osem odstotkov vseh žensk in 51 odstotkov žensk nad 50 let. Večina indijskih držav ima "pension scheme" za vdove, le da so pokojnine nizke in pogoji za pridobitev strogi, pa še

vsaka vlada jih interpretira po svoje: da se kvalificiraš za penzijo v nekaterih državah, ne smeš imeti sina, starega več kot 18 let, v drugih ne plinskega kuhalnika, v tretjih spet ne smeš beračiti ... Birokratske procedure za pokojnine so za nepismene ženske nepremostljive, zato pokojnino v resnici dobiva samo deset odstotkov vdov (glej Skušek 2008: 23-24).

Nekatere vdove se še danes ne izognejo ritualu satija. »Razvpit ritual, ki je nekdaj neredko sledil pogrebu moškega, je sati – (samo)žrtvovanje vdov. Sati ima mitološko razlago. Po enem mitu je Sati žena Šive, ki naredi samomor, potem ko njen oče užali Šivo. Po drugem mitu Šiva užali Sati, s tem ko ji ne dovoli, da bi sodelovala pri pogrebu svojega očeta, nakar Sati, napravi samomor. Legenda oziroma mit naj bi bil paradigma za ravnanje ljudi – žena naj se možu pridruži na grmadi ali mu čez čas sledi. Kjer je bila v veljavi poligamija, naj bi sati storile vse vdove. Nosečnost ponekod ni bila ovira. Ponekod so s satijem počakali do dveh mesecev po porodu. V vedah ni govora o satiju, je pa omenjan v Mahabharati in Ramajani. Od tu se je izpeljevalo pojmovanje, da je grešno, sramotno, če žena preživi moža. Vprašamo se lahko, koliko je sati prostovoljen, če pomislimo, da je posledica določene indoktrinacije. Če vdova ni bila pripravljena nanj, je nanjo pritiskala družina (s svojimi ekonomskeimi interesi), tožeč, da je sicer omadeževana čast družine. Sati so si prizadevali izkoreniniti moguli – islamski vladarji in leta 1829 postane nezakonit. Ni pa še povsem odpravljen.« (Smrke 2000: 89)

Večina dela, ki ga ženske v Indiji opravijo, kot so nabiranje goriva, krme, nošenje vode, pridelovanje zelenjave, reja drobnice in perjadi, se uradno ne registrira v popisih prebivalstva. Enako velja za večino ženskega dela v kmetijstvu; po popisu iz leta 1991 je bilo med aktivno delovno silo 22,5 odstotka žensk, med temi jih je 78 odstotkov delalo v kmetijstvu, kar pomeni tretjino vseh zaposlenih v kmetijstvu, v povprečju so ženske za svoje delo plačane 30 odstotkov manj kot moški. Sredi 90. let, ko se je zgodil "indijski gospodarski čudež" in je industrijska proizvodnja strmo zrasla, se struktura zaposlenosti ni spremenila; formalno registrirana zaposlenost žensk je celo upadla za nekaj odstotkov. Razlog je precej očiten: globalizirana "nova ekonomija" je v Indiji naletela na optimalne okoliščine: sredi 80. let je indijska vlada močno liberalizirala svoje gospodarstvo in deregulirala trg dela; povečal se je obseg dela (ne pa tudi zaposlitev) v neformalnem sektorju, kjer cveti "outsourcing". Prekarnost dela je tu tako rekoč brezmejna, neformalne delavke in delavci (po ocenah nevladnikov okoli 30 milijonov žensk in otrok v Indiji dela na domu za industrijsko

proizvodnjo) nimajo nobene zaščite, nimajo pravice do minimalne plače, niti do kakršnih koli nadomestil (bolniških, porodniških) (Renner 2008: 153).

Kljub njihovemu težkemu delu so ženske redko nagrajene za svoje delo. Kadar ženska zasluži plačilo, je to nedvomno manjše od plačila, ki bi ga prejel moški za enako delo. V državi Tamil Nadu ženska v poljedelstvu zasluži 57 odstotkov moške plače. Kadar zasluži plačo ženska, jo nameni svojim otrokom in družini, medtem ko moški pogosto namenijo zaslužek za svoje potrebe (vir: http://www.thp.org/system/files/women_in_panchayati_raj_brochure.pdf, 22. 3. 2009).

Minimalna plača v sektorju, kot je poljedelstvo, in delo, ki je opravljeno doma, kjer ženske povečini delajo, ni zagotovljena. V Indiji ni niti ene države, kjer bi bila ženska za enako delo plačana enako kot moški. Zagovor je ponavadi ta, da moški in ženske opravljajo različna dela. Ženska dela so "lažja ali nekvalificirana dela" (glej Menon-Sen, Kumar 2001).

Indijska ustava zagotavlja brezplačno in obvezno izobraževanje za vse otroke do starosti 14 let. Vendar pa ima Indija eno najnižjih stopenj pismenosti žensk v Aziji. Nizka stopnja pismenosti nima negativnega vpliva samo na njihova življenja, ampak tudi na družinsko življenje in na ekonomsko razvitost države. Številne raziskave kažejo, da je pri nepismenih ženskah visoka stopnja rodnosti in umrljivosti, so slabo plačane ter imajo malo avtonomije v gospodinjstvu. V Indiji imajo ženske napram moškim manjšo stopnjo pismenosti, velike razlike pa se kažejo tudi v stopnji pismenosti med urbanim in podeželskim prebivalstvom. Leta 1991 je bila stopnja pismenosti žensk v urbanem okolju 64 odstotna, na podeželju pa 31 odstotna. Veliko je razlogov, zakaj ima Indija tako nizko stopnjo pismenosti. Eden izmed njih je visoka stopnja revščine. Več kot ena tretjina prebivalstva živi pod mejo revščine (The World Bank, 1997a). Čeprav je šola brezplačna, so stroški knjig, uniforme in prevoza do šole previsoki za revne družine. Slednje zato raje obdržijo hčer doma, da skrbi za ostale otroke in pomaga pri domačih opravilih. Če pa mora družina zaradi finančnih težav izbirati, ali bodo v šolo poslali sina ali hčer, pa bo v šolo seveda poslan sin. Za starše je izobražen sin investicija, kajti on bo odgovoren za skrb svojih staršev, hči pa se po poroki preseli k moževi družini, tako da je izobraževanje deklet za mnoge izguba denarja. Izobražena hči pa pomeni tudi večjo doto, če hoče imeti izobraženega moža, a včasih se doto tudi zmanjša, saj njena izobrazba za

moževe starše pomeni »čisti dobiček«. Negativni odnos družine do izobraževanja hčera in pomanjkanje ženskih učiteljic je lahko tudi ovira za izobraževanje deklet (glej Velkoff 1998).

Stopnja nepismenosti in stopnja neizobraženosti žensk v Indiji je še vedno zelo visoka. Po podatkih Human Development in South Asia (1997) se je vpis žensk v osnovno šolo povečal iz 56 odstotkov v letu 1970 na 90 odstotkov v letu 1992. Stopnja ženske pismenosti se je tako iz 19 odstotkov v letu 1970 zvišala na 36 odstotkov v letu 1993. Po podatkih Human Development report (2005) pa je bila v letu 2003 stopnja pismenosti žensk (nad 15 let) 47,8 odstotna. Stopnja pismenosti mlajših žensk (od 15 do 24 let) pa je bila v istem letu 67,7 odstotna. Ta podatek kaže, da se delež deklet v izobraževalnem procesu povečuje.

Čeprav je osnovno šolanje obvezno v vseh državah, ga v nekaterih regijah skorajda ni, ker ni šol, ker sta električna in vodna oskrba nezanesljivi, zdravstveno varstvo močno pomankljivo, ker ni potrebnih prometnih povezav in nazadnje, ker so učitelji in učiteljice sami ponekod povsem nezanesljivi: plačo (čeprav mizerno) sicer dobivajo, a se tam, kjer naj bi poučevali, po več mesecev ali sploh nikoli ne prikažejo. V nekaterih ruralnih predelih Indije je ženska pismenost komaj petodstotna. Med pismenimi ženskami v starosti 15 let naprej jih ima v Indiji 28 odstotkov manj kot osnovnošolsko izobrazbo, 31 odstotkov osnovnošolsko, 21 odstotkov nižjo srednjo šolo, 11 odstotkov višjo srednjo šolo (10 let šolanja), 9 odstotkov jih je doseglo višjo in univerzitetno izobrazbo. V povprečju ima ženska v Indiji 1,2 leta šolske izobrazbe, moški 3,5 leta. Nekaj več kot 50 odstotkov deklic se neha šolati z vstopom v puberteto (Madhok v Rener 2008: 153). Doslej se indijska zvezna vlada na področju osnovnega izobraževanja žensk ni posebno trudila ali vsaj ni bila učinkovita, čeprav je v povezavi z lokalnimi nevladnimi organizacijami vpeljala tečaje opismenjevanja za odrasle ženske in izobraževanje ob delu za dekleta. Ob koncu 90. let prejšnjega stoletja je indijski parlament sprejel ustavni amandma št. 83, ki pravico do izobraževanja uvršča med temeljne državljanske pravice, kar bo morda prizadevanja za boljšo izobraženost žensk pognalo za korak naprej (Rener 2008: 153).

Indija se še vedno sooča z ogromnimi izzivi lakote in revščine, pri čemer je opazna ogromna razlika med spoloma. Večina ženskega prebivalstva v Indiji je zapolsena v kmetijstvu, kjer so okoliščine in življenske razmere postale nestabilne, plače pa so izredno nizke. Situacijo v škodo žensk poslabšuje tudi razlika v plačah med spoloma – moškimi na eni strani in

ženskami ter otroci na drugi strani – za enako opravljeno delo. Ženske so neprepoznavne tudi v vodilnih in drugače odločujočih ali družbeno vidnejših poklicih (Mark 2007: 123). Idejo o izboljšanju položaja revnih je najtežje izpeljati v hinduizmu, kjer iz nauka izhaja, da je vsakdo pravično nagrajen za svoje ravnanje v prejšnjih življenjih (Flere, Kerševan 1995: 104).

6. ŽENSKE IN SOCIALNO DELO

Obstoječi družbeni patriarhalni vzorci mišljenja ženskam nemalokrat kršijo njihove pravice in dostojanstvo. "Levji" delež so patriarhalni strukturi družbe podale religije s svojimi teorijami o manjvrednosti žensk, ki so preko vrednot, družbenih zapovedi in meril postale del družbene kulture. Že uvodoma sem v diplomski nalogi omenila citat, da se otroci naučijo, kar živijo. V procesu socializacije pridobimo kulturno identiteto. »Natančneje bi kulturno identiteto zaznamovali, če kulturo razumemo kot dinamičen vrednostni sistem naučenih elementov pričakovanj, konvencij, verovanj in pravil.« (Južnič 1993: 179) Če pa je glavni steber kulture neke družbe religija, pa to pomeni za ženske vse, kar je navedeno v tem diplomskem delu. In še mnogo več. »Za razumevanje spolnih razlik ni pomembno samo to, kako spol razume neka kultura, temveč tudi to, kako vpliva na identitete ljudi oziroma kako ljudje v neki kulturi mislijo sami sebe. Še posebno pomembno je, koliko so ženske svojo identiteto lahko oblikovale kot suvereni in avtonomni subjekti, koliko svobode so imele pri samodefiniranju in kaj jih je pri tem omejevalo. Bistveni del ženske identitete je vzpostavitev odnosa do sebe kot spola. Izid je odvisen od tega, kako vidi posameznica sebe kot žensko v odnosu do moških, do žensk ali do sveta v celoti, in od tega, ali svojo ženskost vzpostavlja na prepričanju o spolnih razlikah ali spolni enakosti.« (Leskošek 2002: 240) Nedvomno imata spola v patristični družbi različni podobi o sebi zaradi kulturnih predstav o tem, kaj je moški in kaj ženska in zaradi produkcije stereotipnih socialnih podob "ženske" in "moškega". Podoba žensk o samih sebi je praviloma negativnejša, medtem ko je podoba moških povezana praviloma z večjim občutkom lastne samozavesti. Različna sporočila, ki jih spola sprejemata v vsakdanjem življenju, vplivajo na samopodobo, na njihova ravnanja in reakcije, na različno izražanje potreb ter na različna izražanja stisk in iskanja pomoči. Za vsem tem pa tiči socializacija (Zaviršek, 1994: 21). Temu posledično so ženske »najpogostejše uporabnice socialnih služb,

kamor prihajajo po pomoč zase ali za najbližje člane družine, so pogostejše uporabnice zdravstvenih in psihiatričnih služb in so pogostejše odvisne od različnih tablet.« (ibid.: 19)

Četudi religija izgubi svojo moč v določeni družbi, pa so vzorci preteklosti še vedno latentno prisotni. Naloga socialnega dela kot stroke ter podobnih ved je ta, da s teorijami, raziskavami, kritikami itd. spreminja te vzorce. Vpliv na družbeno zavest obstoječega vzorca patriarhalnega mišljenja je nujen, da bo razkorak med teorijo in prakso manjši. Šele s spremembo mentalitete ljudi bo lahko dosežen korak k družbeni enakosti med spoloma.

Dobra socialna delavka oziroma socialni delavec mora razumeti stiske žensk. Vendar pa Davis opozarja, da »brez zgodovinske perspektive ostajamo slepi za to, kako vplivajo na nas kot socialne delavke in delavce širše družbene sile.« (Davis 1991 v Zaviršek 1994: 15) Zato moramo dobro poznati področje problematike, s katero se ukvarjamo ter imeti širši kontekst razumevanja. Širše gledano je namreč stalni vzorec hierarhično podrejene ženske prisoten predvsem zaradi nezavedanja človeštva o preteklih zgodovinskih dogodkih ter njihovih ozadij. Temu posledično iz generacije v generacijo širimo tisto, kar nam je znano, kar živimo. Če se bo le "druga" polovica človeštva začela zavedati in prepoznavati vzroke ter določujoče posledice svojega položaja in si ne bo dovolila več kršenja svojih pravic, so spremembe mogoče. Potreben je ne le glas peščice feministk temveč glas vsake ženske.

7. ZAKLJUČEK: DRUŽBENI POLOŽAJ ŽENSK V DVEH RAZLIČNIH RELIGIJSKIH TRADICIJAH

Nemogoče je razumeti preteklost in sedanjost človeštva, če ne upoštevamo pomembnosti religije. Religija ni samo abstraktnost idej, temveč nekaj, kar vpliva na ljudi. In polovica teh ljudi je ženskega spola na katere religija vpliva drugače kot na moške. V celoti zaznamuje njihova življenja.

Če nekoliko pogledamo zgodovino položaja žensk v katoliški cerkvi in hinduizmu, lahko potegnemo vrsto identičnih vzporednic, ki določajo položaj tako enih kot drugih. Naj jih nekaj naštejemo: tradicionalna patriarhalna struktura, seksistična družba, mizogin odnos do žensk, položaj žensk določali moški, neenakovrednost, neenakopravnost, podrejenost možu, moška superiornost – ženska inferiornost, primarna vloga: rojevanje otrok, poudarjanje materinske vloge, nasilje nad ženskami, kršenje njihovih pravic, določena jim je zasebna sfera, vstop v javno sfero prepovedan, ženska pomankljivo bitje ... Nekoliko boljši položaj v zgodovini krščanstva so ženske imele le v Jezusovih časih, medtem ko so ženske v hinduizmu imele boljši položaj v zgodnjem času vedizma. Rigveda poudarja enakost in enakopravnost moža in žene.

Večina od naštetega velja še danes tako za ženske v katoliški cerkvi kot za ženske v hinduizmu, a se zdi, kot da imajo ženske v Evropi, kjer prevladuje katoliška cerkev, danes veliko boljši položaj kot Indijke. Kje so se pojavile te razlike? Naj na kratko opišem proces in pomembnost sekularizacije in feminističnih gibanj v Evropi ter proces sekularizma in feminističnih gibanj v Indiji.

V tradicionalni družbi so vloge vnaprej določene. Vsakdo ve, kaj je njegova dolžnost. S pojavom moderne družbe v Evropi, ki je posledica razsvetljenske filozofije, razvoja meščanstva, tehnološkega napredka ..., se začnejo spreminjati družbene vloge ter sam odnos družbe do religije. Pojem sekularizacija označuje proces zmanjševanja družbenega pomena religije kot posledice modernizacije.

Z razvojem tehnološkega napredka in znanosti se razvije industrializacija, ki ustvari potrebe tudi po ženski delovni sili. Ko so se ženske začele zaposlovati (prvi val zaposlovanja), so stopile iz zasebne v javno sfero. Katoliška cerkev je temu nasprotovala, saj je bila ženska po njihovih prepričanjih zgolj kot bitje »manque«, ustvarjena, da rojeva otroke ter služi svojemu možu in Bogu. Ženski je pripisana zasebna, moškemu pa javna sfera. Torej s prehodom žensk v javno sfero katoliška cerkev izgubi določeno kontrolo nad ženskami (izgubi se pomen predpisane tradicionalne ženske vloge). S plačanim delom pa so si ženske pridobile tudi ekonomsko neodvisnost. Potreba po novih delovnih mestih, ki so bila tipično ženska (npr. učiteljica), je ustvarila novo potrebo po izobraževanju žensk. Vendar pa so si te pravice morale izboriti. Za pravice žensk so se borila feministična gibanja (prvi val feminizma), ki so

v tem času zahtevala enako pravico do izobraževanja, dela, političnih participacij. Borile so se tudi proti statusu, ki so ga imele v zakonski zvezi. Poti do sprememb ženskega položaja znotraj družbe so bile težke in dolgotrajne, saj so se feministična gibanja borila proti vzorcem tradicionalno-patriarhalne družbene strukture. Ti pa so kljub vsem družbenim spremembam ženske še vedno hoteli obdržati pri njihovih tradicionalno katoliških predpisanih okvirih.

Vendar se je družbeni pomen katoliške cerkve zmanjševal. Sprva se je sekularizacija nanašala na zmanjševanje družbene moči cerkve, kasneje pa na upadanje religioznosti. Moderne družbe ni več toliko zanimala katoliška cerkev. Usmerjala se je bolj k racionalnemu razmišljanju. Tako moški kot ženske so se oddaljevali od katoliške cerkve. Sekularizacija je tudi pripomogla k zmanjševanju kolektivnega in zgodovinskega religijskega spomina. Ženske kot množične prenašalke so kolektivni religijski spomin prenašale v manjšem obsegu. Zgodovinski religijski spomin pa se ravno tako zmanjšuje, kajti zanimanja za religijo (katoliško cerkev) je vedno manj. Nadzor cerkvene avtoritete je slabel, ljudje so pridobili avtonomnost odločanja ter svobodo izbire.

Moderna družba se tako deli na vernike-nevernike, klerike-laike, ateiste, agnostike. Cerkev je imela neposredni vpliv samo še na tisti del populacije, ki so bili verni. Nadalje pa lahko vernike delimo na pasivne in aktivne. Pasivni so tisti, ki se opredeljujejo za katolike, vendar pa se v manjšem obsegu (ali sploh ne) udeležujejo verskih obredov. Aktivni verniki se udeležujejo obredov ter sledijo stališčem katoliške cerkve. Vendar pa so vrednote in moralna prepričanja, ki jih goji katoliška cerkev, še vedno vrednote in prepričanja civilne družbe. Morala in zakoni so se ujemali vse tja do šestdesetih let 20. stoletja. Edino moralno za žensko je bilo, če je živela v okviru določenega s strani katoliške cerkve. Vse do drugega vatikanskega koncila so papeži z obžalovanjem spremljali prehod žensk v javno sfero. Drugi vatikanski koncil naj bi prinesel preobrat ženskega položaja, a žal temu ni bilo tako. Preobrat je bil nakazan z Janezom XXIII. z okrožnico *Pacem in terris* (1963), vendar je že naslednji papež Pavel VI. nakazal odmik od pretirano revolucionarnih smeri.

Množično zaposlovanje žensk po drugi svetovni vojni je eden od vzgibov, ki so povzročili drugi val feminizma. Družina je v začetkih drugega vala feminizma pomemben okvir kritike ženskega podrejanja v ideološko opredeljeni nuklearni družini. Feministična gibanja se sprva borijo za enakost, kasneje pa za razlike – gre predvsem za reinterpretacijo ženske

subjektivnosti, identitete. Formalnopravna ureditev enakosti ne zadošča za dejansko enakost med spoloma. Borijo se tudi za pravico do splava, varstva otrok in kontracepcije ... Status žensk takšen kot je danes, je boj feminističnih gibanj vse od prvih pobud za enakopravnejši in enakovrednejši položaj žensk v družbi. Pot je dolgotrajna, cilj še ni dosežen.

Glede na to da je Evropa v odnosu do katoliške cerkve v procesu sekularizacije doživela veliko sprememb, pa je situacija v Indiji nekoliko drugačna. Indija je še vedno tradicionalna in še vedno prevladuje hinduizem. Položaj žensk je tudi danes tradicionalno določen. V prvi fazi feminizma v Indiji, ki se je začela predvsem z moškimi aktivisti, so hoteli izkoreniniti sati, omogočiti vdovam ponovne poroke, prepovedati poroke otrok, zmanjšati nepismenost ter zagotavljati lastnino na pravni podlagi. V drugi fazi feminizma so se ženske priključile Gandhijevemu nenasilnemu gibanju za neodvisnost Indije. Sodelovanje žensk za svobodo razvije njihovo kritično zavest o njihovih pravicah v neodvisni Indiji. Rezultat tega so pravice žensk v indijski ustavi. Indijkam se ni bilo potrebno boriti za osnovne pravice kakor ženskam na Zahodu. Vendar se je utopija kmalu končala. Z neodvisnostjo leta 1947 je Indija sprejela demokratičen način vladanja. Indijska ustava določa sekularni značaj indijske države, ampak ne narekuje ločitve med državo in religijo. Ideja o ločenosti religije in politike je le ideja, čeprav je ustavnopravno podkovana. Sekularizem v Indiji ni ločil religije od države. Vpliv hinduizma na politični sistem in samo družbo je precejšen. Demokratična načela so premnogokrat kršena, kar občutijo tudi ženske, saj načela hinduizma še vedno vzdržujejo sati, poroke deklic, umore zaradi sistema dot, abortus deklic Kljub vsem poskusom feminističnih gibanj izboljšanja položaja žensk v Indiji nekako ni videti oziroma se napredki kažejo šele v sedanjem obdobju. Borijo se proti tradicionalni patriarhalni družbeni strukturi, ki je prežeta z doktrinami hinduizma, tako da so spremembe v takem sistemu za ženske skoraj nemogoče. Temeljne hindujske doktrine, kot so dharma, karma, reinkarnacija in kastni sistem narekujejo način življenja, ki so ga ljudje ponotranjili, ne sprašujejo se, ali je pravilen ali ne. Velik podpornik takemu sistemu pa je revščina in neizobraženost večine prebivalstva. Ti ljudje poznajo le religijo, tako da je tudi prenos kolektivnega in zgodovinskega religijskega spomina močan in obširen. Ne zavedajo pa se, da jim ta krši njihove človekove pravice. Paradoks, ki se odvija v Indiji, je ta, da se ženske borijo za pravice, ki so že določene v ustavnopravni ureditvi, a vendar jim hinduizem kot močnejša sila te pravice krši. In sam koncept hinduizma ohranja tako družbeno stanje, kakršno v Indiji je.

Glede na to, da sem pisala o sekularizaciji v Evropi in sekularizmu v Indiji, naj pojasnim razlike med tema dvema pojmom. Pri sekularizaciji gre za proces, v katerem posvetni način življenja počasi prevladuje nad religijskim, sekularizem pa je ideologija, ki spreminja sekularizacijo iz hipoteze v normo. Sekularizacija se lahko pojavi na več nivojih (družbeni nivo, raven zavesti, sekulariziranost neke verske institucije), sekularizem pa zadeva politiko, ki se zavzema za prvo obliko sekularizacije. Pri samem sekularizmu gre za ločitev religije in države, pri sekularizaciji pa gre ločitev religije od države in družbe. Indija je na prvi stopnji ideologije o sekularizaciji, ki ravno ne uspeva zaradi močnejšega vpliva hinduizma.

Današnji status žensk v Evropi, kjer prevladuje katoliška cerkev, in v Indiji, kjer prevladuje hinduizem, je tako raznolik, a hkrati podoben. Tako ene kot druge še vedno živijo v patriarhalni, androcentrični, seksistični družbi. Medtem ko je položaj žensk v Indiji še vedno tradicionalno opredeljen in se ve, katere so njihove dolžnosti, pravic ravno nimajo veliko, pa imajo ženske v Evropi več avtonomnosti in svobodnega odločanja o stvareh, ki zadevajo njih same. A kljub temu so še vedno v percepu med tradicionalno in moderno identiteto. Vpliv tradicionalne patriarhalne miselnosti je močno prisoten v stereotipih, mitih, še vedno se ohranja patriarhalni vzorec družbene strukture. Mnogi še vedno nazavedno širijo vzorec tradicionalno opredeljenih spolnih vlog. Posreden vpliv katoliške cerkve se zdaj kaže v prikritem seksizmu, v kolektivni zavesti. Religijska identiteta se je pri Evropejkah tudi spremenila, medtem ko Indijke živijo hinduizem. In prav ta ne omogoča velikih sprememb. Velik delež Indijk, še posebno starejših, je nepismenih, kaj šele da bi bile izobražene. Revščina je za večino prej pravilo kot izjema. Večina žensk je zaposlenih v kmetijstvu in zasluži komaj za preživetje. Tako ostajajo v odvisnosti od svojega moža. In prav revščina in neizobraženost Indijk drži le-te v brezizhodnem položaju. Sicer pa verjamejo, da so si za tak položaj krive same. V Indiji se mnogo žensk niti ne zaveda svojih pravic, kaj šele, da bi se borile zanje. Glasovi feministk pa so prešibki, da bi se spremenila tradicionalna mentaliteta skoraj milijarde hindujcev. Zato sta v Indiji zelo pomembna žensko gibanje SEWA ter združenje Urmul Trust, ki nudita ženskam možnosti izobrazbe, zaposljivosti. Ravno pravica do dela in izobrazbe pa je dala ženskam v Evropi možnost manjše odvisnosti od moža, prehod iz zasebne v javno sfero ter podlago za nove spremembe in dodatne pravice. Evropa je doživela prehod iz tradicionalnega v moderno in postmoderno, tako da se je položaj žensk spremenil skozi ta obdobja, medtem ko je Indija še vedno tradicionalna ob podpori hinduizma in je položaj žensk v družbi in družini še vedno tradicionalno določen.

Skupna točka je tudi nasilje nad ženskami, ki je velik problem tako v eni kot drugi kulturi. Gre za nasilje v družini, med partnerjema, ki ga je največ, ter za nasilje v družbi. Veliko je psihičnega in fizičnega nasilja nad ženskami. Zelo velikokrat je nekaznovano oziroma sploh neprijavljeno. Ženske mislijo da morajo trpeti, moški pa menijo, da imajo pravico nasilja nad ženskami. Ponotranjeni vzorci izvirajo iz patriarhalnega koncepta, katerega podpornik je religija, kajti tako katoliška cerkev kot hinduizem sta žensko opisovali kot nepopolno bitje, ki ji mora gospodovati moški. Se pa ženske v Indiji srečujejo tudi z nasiljem, ko jim je prevečkrat odvzeta pravica do življenja. In prav hinduizem je podpornik teh krutih dejanj nad ženskami. Umori zaradi sistema dot, otroške poroke, abortus zarodkov ženskega spola, obredi satija ... so kršitve človekovih pravic žensk, ki so za zahodnjaško mentaliteto nesprejemljivi.

Ženske so še vedno premnogokrat žrtve v obeh religijskih tradicijah. Z moškimi niso enakovredne ne tu ne tam. Ta naš svet še kako potrebuje humanizacijo in etizacijo.

8. LITERATURA IN VIRI

- Accati, Luisa (2001): *Pošast in lepotica: Oče in mati v katoliški vzgoji čustev*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Altekar, Anant Sadashiv (1996): *The position of women in Hindu Civilization: From prehistoric times to the present day*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ban, Tina (2008): *Novodobniška duhovnost: Od zgodovinskih izvorov do sodobne podobe*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Knjižna zbirka Kult.
- Čobec, Sabina (2006): *Ženska v hinduizmu*. Ljubljana: Diplomsko delo, Fakulteta za socialno delo.
- Črnič, Aleš (2005): *V imenu Krišne: Družboslovna študija gibanja Hare Krišna*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Knjižna zbirka Kult.
- Davie, Grace (2005): *Religija v sodobni Evropi: Mutacija spomina*. Ljubljana: Knjižna zbirka Kult, Fakulteta za družbene vede.
- De Beauvoir, Simone (1999): *Drugi spol 1*. Ljubljana: Delta: knjižna zbirka za ženske študije in feministično teorijo.
- Ehrhardt, Ute (1996): *Pridne punce pridejo v nebesa, poredne pa povsod*. Ljubljana: Vale-Novak.
- Esposito, John L. et al. (2006): *World religious today*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Flere Sergej, Kerševan Marko (1995): *Religija in (sodobna) družba: Uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: Zbirka Alfa.
- Furlan, Nadja (2003): Ženska v različnih verstvih. *Bogoslovni vestnik*. 63/1, str. 119-131.
- Furlan, Nadja (2006): *Manjkajoče rebro: Ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Založba Annales, Univerza na Primorskem.
- Furlan, Nadja (2007): Spolni stereotipi in patriarhalni jezik v teološki govorici. *Poligrafî*. Let. 12, št. 45/46, str. 51-70.
- Goljevšček, Alenka (1992): *New age in krščanstvo*. Koper: Ognjišče.
- Goody, Jack (2003): *Evropska družina: Zgodovinskoantropološki esej*. Ljubljana: Založba /*cf.

- Habermas, Jürgen (2007): *Med naturalizmom in religijo: filozofski sestavki*. Ljubljana: Sophia, zbirka Razgledi.
- Hammer, Raymond (1991): Živa verstva Vzhoda. V: *Velika verstva sveta*, Koper: Ognjišče.
- Haralambos, Michael in Holborn, Martin (1999): *Sociologija: Teme in pogledi*. Ljubljana: DZS.
- Hernja Masten, Marija (1998): Bogaboječa, možu pokorna, preudarna, pametna, izobražena a nešolana ženska. V: Mrgole Jukič (gl. ur.), *Izobraževanje in zaposlovanje žensk nekoč in danes 2*. Ptuj: Zgodovinski arhiv.
- Human Development in South Asia*. 1997. Oxford: Oxford University Press.
- Human Development report*. 2005. New York: United Nations Development Programme.
- Jalušič, Vlasta (1992): *Dokler se ne vmešajo ženske*. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt 81.
- Jalušič, Vlasta (2004): Prizadevanje za pravice žensk, njihovo uzakonitev in uresničevanje. V: Jalušič Vlasta in Zagorac Dean (ur.), *Človekove pravice žensk: Uvodna pojasnila in dokumenti*. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije, Mirovni inštitut.
- Jogan, Maca (1986): *Ženska, cerkev in družina*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Jogan, Maca (1990): *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.
- Jogan, Maca (2001): *Seksizem v vsakdanjem življenju*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Jogan, Maca (2005): Katoliška cerkev in diskriminacija žensk. *Teorija in praksa*. Let. 42, št. 4-6, str. 594-605.
- Juhant, Janez (2000): Antropološki problemi študija religije danes. V: Juhant, Janez (ur.), *Kaj pomeni religija za človeka*. Ljubljana: Družina, ZRC TEOF.
- Juhant, Janez (2008): Vera in nenasilje. V: Simoniti Iztok, Kovačič Peršin Peter (ur.), *Religija in nasilje: Eseji in razprave*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede: Revija 2000.
- Južnič, Stane (1993): *Identiteta*. Ljubljana: Knjižna zbirka Teorija in praksa, Fakulteta za družbene vede.
- Kant, Anjani (2003): *Women and the Law*. New Delhi: APH Publishing corporation.
- Kapur Ratna (1999): The two faces of secularism and women's rights in India. V: Courtney W. Howland (ur.), *Religious fundamentalisms and the human rights of women*. Palgrave Macmillan.
- Kerševan, Marko (2005): *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve: Cerkev in sodobna družba*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Kitzinger, Sheila (1994): *Me, matere*. Ljubljana: Založba Ganeš.

- Kodela, Urška (2008): *Vpliv religije na politični sistem v Indiji*. Ljubljana: Diplomsko delo, Fakulteta za družbene vede.
- Kovačič Peršin, Peter (2008): Izkustvo religioznega in nasilje. V: Simoniti Iztok in Kovačič Peršin Peter (ur.), *Religija in nasilje: Eseji in razprave*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede: Revija 2000.
- Kozinc, Nina (1996): *Papež in drugi spol*. Ljubljana: Vlada Republike Slovenije, Urad za žensko politiko.
- Kozinc, Nina (1997): Ženske iz vatikanske zakladnice. *Delta*: revija za ženske študije in feministično teorijo. Let. 3, št. 1-2, str. 75-91.
- Kristan, Zdenka (2005): *Materinski mit: Kultura, psihoanaliza, spolna razlika*. Ljubljana: Delta: knjižna zbirka za ženske študije in feministično teorijo.
- Kunzmann Peter, Burkard Franz-Peter, Wiedmann Franz (1997): *DTV Atlas filozofije*. Ljubljana: DZS.
- Larousse (2001): *Verstva sveta*. Enciklopedija za mlade. Tržič: Učila.
- Lebar, Uroš (2003): Hinduizem. V: Kramžar Klemenčič Vida (ur.), *Verstva in etika I*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- Leskošek, Vesna (2002): *Zavrnjena tradicija: Ženske in ženskost v slovenski zgodovini od 1890 do 1940*. Ljubljana: Založba / *cf.
- Leskošek, Vesna (2004): Žensko gibanje na slovenskem in boj za pravice žensk. V: Jalušič Vlasta in Zagorac Dean (ur.), *Človekove pravice žensk: Uvodna pojasnila in dokumenti*. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije, Mirovni inštitut.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt 104.
- Mark, Brigita (2007): *Sprejemanje ideje človekovih pravic v hinduizmu – med tradicijo in reformo*. Ljubljana: Magistrsko delo, Fakulteta za družbene vede.
- Menon-Sen Kalyani, Kumar A. K. Shiva (2001): *Women in India. How free? How equal?* Report commissioned by the Office of the Resident Coordinator in India. Dostopno na: (http://www.un.org.in/IMAGES/kmsbk_1-22.pdf, http://www.un.org.in/IMAGES/kmsbk_23-44.pdf, 27. 3. 2009).
- Menski, Werner (2007): Hinduism. V: Morgan Peggy, Lawton Clive A., *Ethical Issues in six Religious Traditions*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2nd edition.
- Millet, Kate (1985): Seksualna politika. V: Dobnikar Mojca (ur.), *Zbornik o ženski in ženskem gibanju*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, krt; knjižnica revolucionarne teorije, 26.

- Ocvirk, Drago (2003): Človekove pravice in svetovna verstva. V: Kramžar Klemenčič Vida (ur.), *Verstva in etika I*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šport.
- Pešec, Valerija (2004): *Vloga žensk v Azijskih državah v razvoju: Vplivi religije*. Ljubljana: Diplomsko delo, Fakulteta za družbene vede.
- Pirnat, Alojz (2002): Dialog o problematiki feministične teologije danes. *Bogoslovni vestnik*. 62/1, str. 47-62.
- Pluško, Alojz, Počkar Mirijam (2004): Religija. V: Barle-Lakota Andreja (et al.), *Sociologija*. Ljubljana: DZS, učbenik.
- Primožič, Barbara (2005): *Feminizem in politika*. Diplomsko delo, FDV.
- Radford Ruether, Rosemary (2007): Ženske v svetovnih religijah. *Poligrafi*. Let. 12, št. 45/46, str. 9-22.
- Ramusack, Barbara N. (2005): Women and gender in South and Southeast Asia. V: Bonnie G. Smith (ur.), *Women's history in global perspective*. University of Illinois Press.
- Ranke-Heinemann, Uta (1992): *Katoliška cerkev in spolnost*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Rémond, René (2005): *Religija in družba v Evropi: Esej o sekularizaciji evropskih družb v 19. in 20. stoletju (1789-1998)*. Ljubljana: Založba / *cf.
- Rener, Tanja (2008): Indijske ženske ali o ženskih problemih na nižjih ravneh. *Časopis za kritiko znanosti*. Let. 36, št. 234, str. 147-159.
- Ružič, Mira (2000): *One dvajsetega stoletja*. Novo mesto: Dolenjska založba.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2007): Javni diskurz, religija in ženski boji za pravičnost. *Poligrafi*. Let. 12, št. 45/46, str. 23-50.
- Sieder, Reinhard (1998): *Socialna zgodovina družine*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Skušek, Zoja (2008): Iz koromandije viz lau. *Časopis za kritiko znanosti*. Let. 36, št. 234, str. 22-47.
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Zbirka Teorija in praksa.
- Šabec, Ksenija (2004): Daleč od vzhoda. *Nova revija* 261-262. Letnik XXIII, januar/februar, str. 282-299.
- Šalamun, Andreja (2002): *Feministična sociologija religije*. Diplomsko delo, FDV.
- Štante, Milan (1980): *Indija, mit ali realnost*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Švab, Alenka (2001): *Družina: Od modernosti k postmodernosti*. Ljubljana: Zbirka Sodobna družba.

- Tivadar, Blanka (1996): Medicinski govor o ženski. V: Bogovič Lenca in Skušek Zoja (ur.), *Spol Ž*. Ljubljana: ISH, KUD France Prešern.
- Velkoff, Victoria A. (1998): *Women's Education in India*. International Programs Center. Dostopno na: (<http://www.census.gov/ipc/prod/wid-9801.pdf>, 20. 4. 2009).
- Verša, Dorotea (1996): *Medijska podoba spolov*. Ljubljana: Vlada Republike Slovenije, Urad za žensko politiko.
- Zaviršek, Darja (1994): *Ženske in duševno zdravje: O novih kulturah skrbi*. Ljubljana: Visoka šola za socialno delo.

9. PRILOGA

9.1. SLOVAR INDIJSKIH BESED

ARTHA - materialno blagostanje, ekonomski razvoj.

ASKET - je človek, ki goji askezo oz. spokornik ali menih (puščavnik). To je naravno močan človek, ki se odreče (mnogim) življenjskim užitkom.

ASKEZA - načelno strogo odrekanje užitkom, ugodnostim.

ATMAN - sebstvo ali individualna duša.

BRAHMA- najvišje bogastvo.

BRAHMAN - najvišji izmed štirih družbenih slojev (*kast* oz. *varn*), v katerega spadajo svečeniki in učitelji. Tudi ime za posameznika, ki temu družbenemu sloju pripada.

BRAHMANE - hindujski sveti teksti, ki dopolnjujejo štiri osnovne zbirke *Ved* in so prvotno služili pojasnitvi žrtvenih obredov, po obče sprejeti znanstveni teoriji so nastali med leti 800 in 600 pr. n. št.

DEVADASE – praksa poročanja predpubertetnih deklet

DHARMA - posameznikove dolžnosti glede na njegov družbeni (*kastni*) položaj. Tudi splošna moralna, družbena in religijska pravila.

DHARMASHATRAS – novejša skupina svetih besedil.

DŽATI (JATI) – podkasta.

HARIDŽANI – izvenkastni, po Gandhiju "božji otroci".

KAMA – ljubezen, tudi fizična.

KARMA - dobresedno "delovanje". Nanaša se na posledice posameznikovih dejanj; je nekakšen vesoljni zakon vzroka in posledice, ki na podlagi posameznikovih dejanj določa potek njegovega življenja in hkrati tudi obliko njegove naslednje reinkarnacije.

KASTA - beseda izhaja iz portugalske besede *casta*, ki označuje raso oz. rod. Nanaša se na štiri hindujske družbene redove: *brahmane* (duhovnike in učitelje), *kšatrije* (državne voditelje, vojake), *vajšije* (poslovneže, trgovce, kmete) in *šudre* (delavce). Glej tudi *varna*.

KŠATRIJE - druga *kasta*, v katero sodijo vojaki, državni voditelji, ipd. Tudi pripadnik te kaste.

MOKŠA - osvoboditev ali odrešitev iz spon materialnega sveta, prekinitve kroga

rojstev in smrti. Tudi *mukti*.

PURANE - dobessedno "starodavno izročilo"; označuje svete spise, katerih avtor naj bi bil po verovanju številnih hindujcev Vjasa – inkarnacija boga, po znanstveni teoriji pa naj bi nastale po ustnem izročilu in naj bi svojo dokončno obliko dobile približno v petem stoletju. Opisujejo nastanek (in konec ter ponoven nastanek) vesolja, štiri ponavljajoče se svetovne dobe, zgodbe o bogovih oz. polbogovih in njihovih dejanjih, rajske in peklenke planete, etična pravila, obrede čaščenja, romarske kraje ipd. in imajo osrednjo vlogo v verovanju večine hindujcev.

PURDAH – pajčolan, pokrivalo.

REINKARNACIJA – ponovna utelesitev.

SAMSARA - neskončen krog rojstev in smrti.

SANSKRIT - staroindijski jezik, v katerem so zapisane *Vede*, vse do danes obredni jezik hinduizma.

SATI – sežiganje vdov.

SHASTRAS - filozofsko-religiozne razprave

SITA – žena boga Rama, ki jo imajo za ideal ženskosti.

SMRITIS - filozofsko-religiozne razprave

STRIDHAN – ženska osebna lastnina.

ŠUDRE - četrta, najnižja indijska *kasta* (ali *varna*); izraz se nanaša tudi na pripadnike te kaste.

UPANIŠADE - filozofsko-religiozne razprave, imenovane tudi "zadnje vede".

VAJŠIJE – tretja *kasta*, v katero sodijo poslovnežni, trgovci, kmetje. Tudi pripadnik te kaste.

VARNA - sanskrtska beseda, ki dobessedno pomeni barva, označuje pa družbeni sloj (enako kot izraz *kasta*). Po tem je mogoče sklepati na rasno osnovo *kastne* ureditve, saj izraz *varna* nakazuje ločevanje med svetlejšimi Ariji in temnejšimi Dravidi (prvotnimi prebivalci indijske podceline). Glej tudi *kasta*.

VEDE - množica starodavnih svetih spisov (zapisanih v sanskrtu), ki predstavljajo temelj tradicionalne indijske civilizacije.

9.2. SLIKA (vir: http://www.un.org.in/IMAGES/kmsbk_67-87.pdf)



People must change the ways in which they think and behave. Equality and respect for rights must become values that guide and shape personal relations between women and men of all ages, beliefs and backgrounds. Relationships based on inequality and exploitation must be transformed into relationships of equality and mutuality.

IZJAVA O AVTORSTVU

Podpisana Janja Medic vpisana na Visoko šolo za socialno delo, sedaj Fakulteta za socialno delo, v študijskem letu 2002/2003 kot izredna študentka izjavljam, da sem diplomsko delo z naslovom Vpliv religije in sekularizacije na družbeni položaj žensk napisala samostojno s korektnim navajanjem virov in ob pomoči mentorja doc. dr. Vesne Leskošek.

Datum:

Podpis: