

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

MIRJANA FRANK

**TRADICIONALNE IN AKTUALNE TEME
KATOLIŠKE FEMINISTIČNE TEOLOGIJE**

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana 2008

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

MIRJANA FRANK
Mentor:izr. prof. dr. Marjan Smrke

**TRADICIONALNE IN AKTUALNE TEME
KATOLIŠKE FEMINISTIČNE TEOLOGIJE**

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana 2008

TRADICIONALNE IN AKTUALNE TEME KATOLIŠKE FEMINISTIČNE TEOLOGIJE

Katoliška cerkev je že od nekdaj moška institucija: vodijo in obvladujejo jo moški, saj naj bi bili le oni primerni predstavniki Jezusa na zemlji. Nadrejenost moškega v cerkvi pa se ne kaže le v njeni strukturi, temveč tudi v vsebini. Središčna oseba katoliške vere je moški – Jezus Kristus, sin „boga očeta“. Bog sicer nima spola, vendar se zanj skoraj izključno uporabljajo moške metafore in podobe. Tudi Biblija kot sveta knjiga katolištva je izrazito patriarhalno obarvana.

Do nastanka t.i. feministične teologije se nihče znotraj cerkve ni spraševal o patriarhalnosti in hierarhiji spolov. Z reinterpretacijo Biblije so feministične teologinje začele „odkrivati“ zgodbe žensk v preteklosti in jim dale mesto v katoliški zgodovini. Vendar ženska manjvrednost ni zgolj stvar preteklosti, ampak obstaja tudi danes. Cerkev še danes ženskam ponuja le dve možnosti, ki jih pooseblja „velika izjema“ Devica Marija: materinstvo ali devištvo/redovništvo. Feministične teologinje skušajo preseči to biološko determiniranost žensk in trdijo, da je ženska v prvi vrsti človek; ustvarjena je po božji podobi – enako kot moški, zato morata biti oba spola obravnavana enakopravno. V ta kontekst spada tudi prizadevanje feminističnih teologinj za žensko duhovništvo, ki pa ga katoliška cerkev vztrajno zavrača.

Ključne besede: katoliška cerkev, ženske, hierarhija spolov, feministična teologija

TRADITIONAL AND CURRENT THEMES OF CATHOLIC FEMINIST THEOLOGY

Catholic Church has always been a man's institution: it is run and mastered by men, as they are believed to be the only appropriate Jesus representatives on earth. Man's superiority in Church is not only shown in its structure, but also in its contents. The central character of the Catholic Church is a man – Jesus Christ, the son of “God the Father”. God is genderless, although when referred, the use of masculine metaphors and images is the most common. Even the Bible as the Holy Book of Catholicism is distinctively patriarchal.

It was not until the beginning of feminist theology that people started to question patriarchy and hierarchy of sexes in Church. With the reinterpretation of the Bible, feminist theologians have started to “disclose” the stories about women in the past and gave them a position in the Catholic history. But women's inferiority is not just a matter of the past, it is still present. Today Church offers women only two opportunities personified as the “great exception” Virgin Mary: motherhood and maidenhood/ sisterhood. Feminist theologians try to surpass this biological determinacy of women and claim that woman is first of all a human being; created by God's image – the same as man, therefore they should be treated equally. Feminist theologians also strive for women clergy, what Church persistently repudiates.

Key words: Catholic Church, women, hierarchy of sexes, feminist theology

KAZALO

1. UVOD	6
2. PROBLEM SPOLA	8
3. SPOLNA HIERARHIJA	14
3.1. Podrejeni položaj ženske – kritika mitološke legitimizacije	14
3.2. (Ne)človeškost žensk	16
3.3. Ideja komplementarnosti	17
3.4. Vpliv katolištva	19
3.5. Žensko vs. moško izkustvo	23
3.6. Ženska – narava : moški – kultura	26
4. MATERINSTVO	29
4.1. Materinstvo kot bistvo ženske	29
4.2. Problem povečevanja materinstva	31
4.3. Redovništvo	33
4.4. Katoliška mati vs. „Cosmo girl“	35
5. MARIJA : EVA	36
5.1. Evina zgodba	36
5.1.1. Feministična reinterpretacija Evine zgodbe	37
5.1.2. Vprašanje greha	40
5.2. Marijina zgodba	42
5.2.1. Marija kot vzor za ženske	43
5.2.2. Brezmadežno spočetje Marije	46
5.2.3. Deviško spočetje Jezusa	47
5.3. Seksistični diskurz	52
6. JEZUS IN ŽENSKÉ	54
6.1. Jezus feminist?	54
6.2. Moškost Jezusa	59

7. MOŠKI BOG.....	62
8. ŽENSKÉ V SVETEM PISMU	72
8.1. Negativni teksti	72
8.2. Pozitivni teksti.....	79
8.3. Relevantnost Biblije danes	81
9. ŽENSKO DUHOVNIŠTVO	83
9.1. Argumenti proti	83
9.2. Argumenti za	84
9.3. Ženske v Cerkvi	87
10. SKLEP.....	89
11. LITERATURA.....	92

1. UVOD

Tradicionalno rimsko-katoliško teologijo so zapisali moški – za moške in o moških. Ženske so bile vedno zanemarjene in spregledane. Katoliška tradicija je od nekdaj cenila ženske zgolj kot žene, matere ali device in nikoli zaradi njihovega znanja ali doprinosa v družbi. Rimsko-katoliška cerkev je že od nekdaj moška ustanova – tako po svojem razmišljanju kot po svoji strukturi.

Vsaka religija je sestavni del družbe, kar pomeni da religija vpliva na družbo in obratno. Ne glede na konzervativnost in zavezanost tradiciji, ki sta značilni za rimsko-katoliško cerkev, se je ta prisiljena soočati s spremembami v družbi. Zaradi izboljševanja položaja žensk v družbi, je upravičevanje patriarhalnosti in zatiranja žensk vedno težje in današnjim vodilnim v Cerkvi predstavlja vedno večji izziv – tudi zaradi pojava feministične teologije oz. katoliškega feminizma.

Zaradi novega življenjskega etosa, ki vse bolj teži k vzpostavitvi enakosti in enakopravnosti ljudi ne glede na raso, spol..., postaja ženskam patriarhalni krščanski model vse manj ustrezen. Naraščajoča 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 androcentrizen krščanstva nastala feministična teologija, tj. kritična teologija osvoboditve, kjer novi subjekt, to je ženska, „pride do besede“. (Furlan¹ 2006: 63,64)

Feministična teologija je „gibanje, ki želi na novo opredeliti in postaviti vlogo ženske in njene identitete v Cerkvi ter opozoriti na njeno nepogrešljivost.“ (Furlan 2006: 11)

Najpomembnejši nalogi feminističnih teologinj sta prikazati ženske iz preteklosti, ki so bile utišane, spregledane ali pa narobe interpretirane ter vzpodbuditi ženske v sedanjosti ter jim dati glas. (Japinga² 1999: 17) „Feministična teologija je v prvi vrsti teologija žensk za ženske,

¹ Nadja Furlan je doktorica znanosti na področju teologije in ženskih religijskih študij. Posveča se predvsem raziskovanju na področju antropologije spolov, položaju ženske v različnih religijah ter pojavnosti feministične teologije.

² Lynn Japinga je profesorica ameriške religijske zgodovine in feministične teologije ter duhovnica v reformirani cerkvi v Ameriki.

ki odkriva posebna teološka razmišljanja. Je teologija, ki iz ženske perspektive odkriva, spoznava in opozarja na patriarhat v religiji, cerkvi in družbi ter išče poti, kako ga premagati in odpraviti. Gre za krščansko refleksijo prakse ženskega gibanja.“ (Furlan 2006: 162)

Feministične teologinje govorijo o „her-story“, ki je bila skozi zgodovino zamolčana v izrazito moški „his-story“. To je zelo pomembno, saj se do nastanka feministične teologije znotraj katoliške cerkve nihče ni spraševal o tem, ali obstajajo še kakšne druge razlage Svetega pisma, glavnih dogem, itd., ki jih ne bi interpretirali zgolj z vidika moških, ampak tudi z vidika žensk. Šele feministične teologinje so opozorile na dejstvo, da je govorica Svetega pisma patriarhalno obarvana in da zanemari ženske. (Furlan 2006: 64-65) Feministične teologinje v ta namen uporabljajo feministično hermenevtiko, ki določene odlomke iz Svetega pisma interpretira bistveno drugače kot klasična teologija – z vidika žensk.

Kot že rečeno, je feministična teologija dosegla največ s tem, da je ženskam v Cerkvi dala glas in jih naredila vidne, vendar v praksi ni dosegla velikih sprememb. Rimsko-katoliška cerkev je zaprta, tradicionalna, moška institucija, ki ne mara sprememb, vendar po mojem mnenju to ni edini razlog, da so feministične teologinje v praksi dokaj neuspešne. Zato poskušam odgovoriti na vprašanje ali je feministična teologija res tako radikalna, ali res prinaša ženskam v Cerkvi boljši, torej enakopraven položaj ali pa so tudi feministične teologinje tako ujete v katoliški moški svet, da gre pri njihovem delu zgolj za reinterpretiranje zgodovine, obračanje moških besed v prid ženskam, teoretiziranje, ki pa v praksi nima večjega učinka?

2. PROBLEM SPOLA

Večina del feminističnih teologinj se začne z vprašanjem, kaj je biološki in kaj družbeni spol (sex in gender). Za katoliško cerkev je značilno mešanje oz. boljše rečeno izenačevanje biološkega in družbenega spola. Odločujoč pomen ima biološki spol: moške ali ženske lastnosti naj bi bile biološko determinirane – družbeni spol je v celoti odvisen od biološkega spola oz. družbeni spol je samo odraz biološkega spola.

V katolištvu sta torej družbeni in biološki spol sinonima, saj so značilnosti enega in drugega povsem naravne oz. „dane od boga“ in ne družbeno konstruirane. Pri tem pa se pojavi nekaj vprašanj:

I. Ali biološki in družbeni spol predstavljata dva različna vidika ene identitete ali gre za eno in isto? Prišlo je do navade, da je biološki spol opis bioloških značilnosti, družbeni spol pa opis kulturnih pomenov, ki jih pripisujemo biološkemu spolu – tako se biološki spol ponavadi opisuje kot naravno dejstvo, ki se nam pač zgodi, medtem ko je družbeni spol kulturno konstruiran koncept. Družbeni spol je kot kulturno ustvarjen koncept za katoličane problematičen, ker pod vprašaj postavlja naravno oz. božjo kreacijo ljudi kot moških in žensk.

II. Kaj pomeni, da je družbeni spol kulturno konstruiran? Ali to pomeni, da nima nobene naravne povezave z biološkim spolom in da bi lahko npr. biološki moški imel ženski družbeni spol in obratno? Ali pa je to kar je kulturno pri družbenem spolu zgolj zunanji izraz telesnega biološkega spola? Katoličanom se zdi sporna trditev, da je družbeni spol „kulturn“ v smislu, da bi se lahko biološki moški ali ženska obnašala drugače v različnih kulturnih kontekstih - spet je pod vprašajem naravna oz. božja kreacija ljudi dveh spolov.

III. Zakaj obstajata samo dva biološka in družbena spola (moški ALI ženski)? Pri tem gre za binarno konstrukcijo zgolj dveh možnosti, dveh spolov.

IV. Kakšen je odnos med biološkim in družbenim spolom? Morata oponašati en drugega? Ali mora moški oz. ženska med konstituiranjem svoje identitete slediti povezavi med moškim biološkim spolom in moškim družbenim spolom ter ženskim biološkim spolom in ženskim družbenim spolom? Za katoličane to vprašanje sploh ni relevantno, saj naj bi šlo za isto stvar.

V. Kakšna je sama narava obeh terminov – ali ljudje imajo spol ali so ljudje določenega spola? Pri tem ontološkem vprašanju gre predvsem za to ali je družbeni spol identiteta, ki je

globoko vkoreninjena v bistvo osebe ali je le nek kulturni konstrukt, ki je pripisan vsakemu človeku. (Kalbian³ 2005: 13-14)

Feministične teologinje različno odgovarjajo na problem družbenega in biološkega spola. Večinoma ne nasprotujejo konceptu kulturno ustvarjenega družbenega spola, strinjajo pa se, da ta ni prevladujoč oz. da moramo enako upoštevati tako družbeni kot tudi biološki spol. *„Na prvi pogled se zdi, da vodstvo Cerkve v celoti nasprotuje delitvi spola na biološki in družbeni spol. A če se malo bolj poglobimo, vidimo, da po vsej verjetnosti bolj nasprotuje skrajnosti, v katero je zapadlo veliko „konstruktivističnih“ zagovornikov družbenega spola, ne pa razdelitvi na „sex“ in „gender“, torej na biološki in družbeni spol.“* (Furlan 2006: 36) Večina se strinja, da se biološki spol nanaša na fiziološke in reproduktivne značilnosti, s katerimi smo rojeni in nas delijo na moške in ženske. Družbeni spol pa se nanaša na vse druge lastnosti, ki niso povezane z fizičnim telesom človeka – torej lastnosti, ki jih neka kultura pripisuje moškemu oz. ženskemu spolu in so naučene v procesu socializacije.

Ena najočitnejših razlik med ljudmi, je razlika po spolu. Biti določenega biološkega spola pomeni imeti določene fizične lastnosti, vendar biti moški ali ženska vključuje veliko več kot le telo – tako govorimo o družbenem spolu kot o tistih značilnostih, ki jih neka kultura označi kot „moške“ ali „ženske“. Moškost ponavadi povezujemo z močjo, racionalnostjo, agresivnostjo, neodvisnostjo, itd., ženskost pa s prijaznostjo, skrbnostjo, pasivnostjo, odvisnostjo, čustvenostjo, itd. (Japinga 1999: 80)

Feministične teologinje se strinjajo, da pri prevelikem poudarjanju biološkega spola, lahko zapademo v biologizem in trdimo, da družbenega spola sploh ni in da so vse lastnosti moškega ali ženske odvisne zgolj od njegove fiziološke konstitucije. Po drugi strani pa s prevelikim podarjanjem družbenega spola zapademo v družbeni konstruktivizem, kjer biološkega spola ni več in tako tudi ni več jasnih mej med moškim in ženskim spolom.

Večina feminističnih teologinj meni, da gre feminizem prepogosto v slednjo skrajnost. *„...različni feminizmi ... po večini razdiralno vplivajo na dožemanje in pojmovanje samega*

³ Aline Kalbian je katoliške vere in je profesorica religijske etike, medicinske etike, spola in etike ter katoliške etike na Floridi. Raziskuje načine, kako se morala na področju spola, spolnosti, religije in medicine razvija in spreminja skozi čas.

sebe, drugega spola in s tem posledično vseh odnosov. Moškega in žensko oddaljujejo od ideala „sožitja spolnih razlik“ in „spoštljivo-harmoničnega odnosa med spoloma“. (Furlan 2006: 9) S tem se je težko strinjati. Različni feminizmi lahko delujejo razdiralno na to, kako se dojemajo in pojmujejo moški in s tem posledično na vse odnose. Moški so s svojo nadrejenostjo in večvrednostjo povsem zadovoljni, zato ima izraz feminizem zanje negativen prizvok – feministka je ženska, ki sovraži moške, ki jim skuša nadvladati (torej prevzeti njihovo mesto). To pa seveda ni res. Ravno različni feminizmi poskušajo moškega in žensko približati idealu „sožitja spolnih razlik“, v moškem svetu pa je to narobe razumljeno kot poskus nadvladanja. Žalostno je, da na feminizem tako ne gledajo le moški, ampak tudi veliko žensk – med njimi je tudi večina feminističnih teologinj.

V odlomku *“In ustvaril je Bog človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril: moža in ženo ju je ustvaril.” (1 Mz 1, 27)* naj bi bila poudarjena binarna delitev spolov na moške in ženske. (Furlan 2006: 35) Moje mnenje pa je ravno obratno: poudarek je na tem, da je bog ustvaril človeka (po svoji podobi); to da je ustvaril ljudi dveh spolov se zdi sekundarnega pomena.

Adamova spolna identiteta je odvisna od ženske in obratno – oba pa izvirata iz enega „mesa“ človeka. (Trible⁴ 1978: 99)

Ravno to dejstvo, da razlika med spoloma ni tako zelo pomembna - pomembno je, da sta oba narejena po božji podobi in zato enakovredna pomeni, da se z njo ne da upravičevati spolne hierarhije. Tudi če sprejmemo trditev, da je poudarek na delitvi ljudi na dva spola, bog nikoli ne pove kakšne so njune „naravne“ lastnosti in ne pove kako se morata obnašati, razmišljati ali delovati – ne v rajskem vrtu in ne kasneje. (Webster 1995: 5)

Zanimivo je, da se v tem kontekstu nikoli ne poudarja naslednjega odlomka: *„Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.“ (Gal 3, 28)*

„Katoliški teologi svojih sodb ne opirajo le na vero, ne sklicujejo se le na razodetje, Sveto pismo in cerkveno tradicijo. Sklicujejo se na „naravni zakon“, ki pa je po katoliškem

⁴ Phyliss Trible je raziskovalka ter kritičarka Biblije ter profesorica bibličnih študij. Je babtistka.

pojmovanju seveda božji zakon, položen od Stvarnika v „naravo stvari“. Božja volja oziroma „naravni zakon“ pa je edino merodajen in za vse obvezujoč.“ (Kozinc 1996: 3) Ideje o tem, kaj pomeni biti moški in kaj pomeni biti ženska so v katoliški cerkvi izoblikovali predvsem vodilni – torej moški – in ne nek naravni zakon, ki naj bi bil dan od boga. „Posledici takšnih pojmovanj sta dualistični pogled na svet, znotraj katerega so vloge med spoloma z božjim načrtom točno določene, od narave „položene v srce“ vsake in vsakogar, ter hierarhično vrednotenje vlog moških in žensk. ... S tako razumljeno „naravnostjo“ je ženska določena kot po-naravi-podrejeno-bitje-za-rojevanje-otrok...“ (Kozinc 1996: 4)

Večina feminističnih teologinj se strinja, da pri biološkem in družbenem spolu ne gre za isto stvar. Rodimo se moškega ali ženskega spola pri tem pa ne „dobimo“ tudi moškosti oz. ženskosti. Spolnih vlog se učimo skozi proces socializacije, kar pomeni, da niso naravne ali dane od boga, ampak so družbeno konstruirane in naučene. „*Biološke razlike ne morejo določati socialnih (gender) konstruktov in ne more obstajati nikakršen unitaren in esencialen pomen, pripisan kategoriji „moški“ ali „ženska“.*“ (Praprotnik⁵ 1999: 128)

Problematično je, da večina feminističnih teologinj priznava razlikovanje med biološkim spolom, ki nam je dan in družbenim spolom, ki je naučen, obenem pa govorijo o „naravnih“ vlogah, ki so dodeljene moškemu ali ženski – to se najbolj kaže v „ideji komplementarnosti“.

V grobem lahko ločimo dve teoriji, ki razlagata različne lastnosti moških in žensk. Prva je teorija, ki govori o dveh različnih naravah – ta poudarja dejstvo, da imajo moški in ženske zelo različna telesa in reproduktivne naloge in zato tudi druge, manj očitne razlike: moški imajo več testosterona, ženske več estrogena. Moški so večinoma fizično močnejši in bolj agresivni, ženske so večinoma fizično šibkejše in manj agresivne.

Zagovorniki te teorije iz bioloških razlik sklepajo, da naša anatomija določa našo usodo oz. da naš biološki spol določa, kakšne osebe bomo postali, za kaj bomo nadarjeni, kakšne bodo naše sposobnosti, itd. Ta teorija je zelo uspešna, saj (na prvi pogled) zelo dobro in zdravorazumsko razlaga različne vzorce vedenja moških in žensk. Upošteva tudi načine, kako biološke razlike oblikujejo oz. usmerjajo človeška življenja. Prisotnost maternice daje ženski

⁵ Tadej Praprotnik je asistent na ISH – Fakulteti za podiplomski študij v Ljubljani. Njegova področja delovanja so: konstrukcija identitet, ideološki mehanizmi, pragmalinlingvistika in računalniško posredovana komunikacija.

potencial imeti otroka, česar moški ne morejo izkusiti. Vendar sama prisotnost maternice še ni dovolj za željo po otroku, niti ni rojstvo otroka dovolj, da se v materi vzbudi ljubezen do njega (npr. pri posilstvu). Obstaja veliko izjem, ki dokazujejo, da sama prisotnost maternice še ne naredi ženske po naravi skrbne. Enako tudi veliko število moških z „ženskimi“ lastnostmi kaže, da sama prisotnost testosterona še ne naredi vseh moških po naravi agresivnih. Kljub stereotipu, da moški mislijo in ženske čutijo, ni nobene jasne (ali celo dokazane) povezave med moškim biološkim spolom in racionalnostjo ali ženskim biološkim spolom in čustvenostjo. Družbeni spol oz. moškost in ženskost se spreminja skozi čas in se razlikuje od kulture do kulture, kar pomeni, da niti bog niti narava nista določila kaj pomeni biti moški oz. ženska.

Druga je teorija o eni naravi, ki govori, da obstaja le ena človeška narava, ki se pojavlja v le eni obliki in ne dveh. Moški in ženske so si veliko bolj podobni kot različni, saj si vsi delijo človeške lastnosti: um, čustva, telo in duha. Ljudje so si zelo različni, vendar to ni posledica bioloških spolnih razlik – velikokrat sta si dva človeka različnega spola podobna v temperamentu in sposobnostih, medtem ko sta si dva človeka istega spola popolnoma različna v osebnosti in v interesih. Teorija o eni človeški naravi torej priznava obstoj spolnih razlik, vendar jih pripisuje socializaciji in ne biologiji.

Teorija o eni človeški naravi poudarja svobodo in odgovornost ljudi, ne pa biološkega determinizma. Moški in ženske nimajo le ene določene vloge, ampak so vsi enako sposobni razmišljati, voditi, skrbeti za otroke, sprejemati odločitve, itd. - oboji so enako odgovorni za to, da uporabljajo svoje sposobnosti v korist družbe.

Tudi teorija o eni naravi ljudi ima svoje omejitve: njen poudarek na istosti in enakopravnosti moških in žensk lahko izniči pomen telesa, ki postane le stroj za razmnoževanje. Telo in seksualnost vplivata na celotno življenje človeka in ne le na njegovo razmnoževanje. Ta teorija torej ne posveča dovolj pozornosti telesnim razlikam med moškimi in ženskami. Predvideva, da smo vsi enaki (oz. da bi morali biti) zaradi naše skupne človeške narave – razlik glede na raso, razred, spol, spolno usmerjenost, itd. pa pri tem ne upošteva.

Feministične teologinje nimajo enotnega mnenja o človeški naravi – nekatere bolj poudarjajo pomen telesa in biologije, druge pa bolj pomen socializacije in kulture. Nekatere zagovarjajo teorijo o dveh različnih naravah moških in žensk in menijo, da je ženska narava bolj miroljubna in skrbna kot moška – vse pa verjamejo, da je ženska narava dobra, racionalna in

v celoti človeška. Ženske niso zgolj telesa, stroji za rojevanje otrok, ampak celovite osebnosti z umom, dušo ter z zmožnostjo razmišljanja kot tudi zmožnostjo skrbi za druge. (Japinga 1999: 81-85)

3. SPOLNA HIERARHIJA

3.1. Podrejeni položaj ženske – kritika mitološke legitimizacije

Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej lazni, ki se plazi po zemlji!« Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!« (1 Mz 1, 26-28)

Ta prva svetopisemska razlaga nastanka človeka govori o „človeku“ - o moškem in ženski, ki sta povsem enakovredna. Oba sta ustvarjena istočasno in obema je dana enaka moč. Vendar ta enakovrednost ni dolgo trajala in kmalu je postala ženska podrejena moškemu. Ženska podrejenost je temeljila predvsem na drugi, bolj podrobni razlagi nastanka človeka:

Gospod Bog je iz zemeljskega prahu izoblikoval človeka, v njegove nosnice je dahnil življenjski dih in tako je človek postal živa duša...Gospod Bog je rekel: „Ni dobro za človeka, da je sam; naredil mu bom pomoč, ki mu bo primerna“ ... Gospod Bog je tedaj storil, da je na človeka leglo trdno spanje in je zaspal. Vzel je eno njegovih reber in tisto mesto napolnil z mesom. Gospod Bog je iz rebra, ki ga je vzel človeku, naredil ženo in jo pripeljal k človeku. Tedaj je človek rekel: „To je končno kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa; ta se bo imenovala možinja, kajti ta je vzeta iz moža. (1 Mz 2, 7-24)

Nadrejenost moškega nad žensko v katoliški cerkvi se ponavadi utemeljuje s tremi mitološkimi razlogi.

Prvič: glede na drugo (prevladujočo) razlago je bil prvi človek, ki ga je bog ustvaril, moški – Adam. „Eva ni bila izoblikovana istočasno kot moški ... narejena je bila iz rebra 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 odrešila samote, njen izvor in smoter je v njenem možu; njegovo dopolnilo je, ki sodi v red nebistvenega.“ (de Beauvoir⁶ 1999: 209)

Biblična trditev (ki so jo postavili njeni moški avtorji), da je bog najprej ustvaril moškega ne more služiti kot argument za njegovo večvrednost ali večjo povezanost z bogom. Vrstni red božjih stvaritev ni pomenil nobene hierarhije – če bi jo, potem bi moral biti moški podrejen živalim in rastlinam, ki so bili ustvarjeni pred njim. (Japinga 1999: 79) Kvečjemu bi lahko predstavljala Eva vrhunec oz. najvišjo stopnjo stvarjenja, ker je bila ustvarjena zadnja (Trible 1978: 102)

Poleg tega je Adamovo rebro le material in ni že ženska sama – za njen nastanek je potreben nek proces, enako kot je zemeljski prah material iz katerega nastane moški. Še bolj pomembno pa je, da zemeljsko bitje, iz katerega bog vzame rebro (še) ni moški, saj se njegova moška identiteta vzpostavi šele z nastankom njegovega nasprotja – ženske. (Trible 1978: 100-101)

Drugič: ženska je torej nastala kasneje, iz moškega in še bolj pomembno - za moškega (kot njegova pomočnica), kar pomeni, da je ženska nekaj sekundarnega in instrumentalnega. *„Preden je postala mati celega človeškega rodu, je bila Eva Adamova družica; moškemu je bila dana zato, da si jo vzame in oplodi, kakor si jemlje in oplaja zemljo...“* (de Beauvoir 1999: 223)

Spet gre za napačno interpretacijo – bog reče: *„...naredil mu bom pomoč, ki mu bo primerna“*. „Pomoč primerna njemu“ ne pomeni podrejene pomočnice, ampak enakovredno partnerico v odnosu. *„To je končno kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa...“* (1 Mz 2: 23) Te Adamove besede izražajo solidarnost, vzajemnost in enakovrednost. Sam sebe ne dojema kot prvega in zato večvrednega od ženske. (Trible 1978: 99)

⁶ Simone de Beauvoir (1908-1986) je bila francoska filozofinja in avtorica številnih romanov, esejev in monografij. Njeno najbolj znano delo je verjetno Drugi spol (1949), kjer postavi trditev, da ženska se ne rodi, ampak to postane. Knjiga je bila ta kontroverzna, da je bila v Vatikanu uvrščena na indeks prepovedanih knjig (poleg njenega romana Mandarini). Drugi spol je nastal v času, ko skoraj ni bilo feministične filozofije, kljub temu pa še danes velja za enega temeljnih tekstov v filozofiji, feminizmu in ženskih študijah.

Tretjič: poleg tega je Eva povzročila padec oz. izgon iz raja, ko je zapeljala Adama in s tem povzročila nesrečo celemu človeštvu. Tako je Eva postala glavni vir zatiranja žensk - „Evinih hčera“ v katoliški cerkvi. Ženske so skozi stoletja nosile Evino krivdo, ki naj bi jo povzročila njena zapeljiva ženska narava in nagnjenost k grehu. (Furlan 2006: 73-74) „*Eva je bila začetek in mati greha in je od takrat hudičevo orožje: ženska spreminja dobro v zlo, naravo v njen nasprotni pol, kar posebej velja na seksualnem področju; ženska je služabnik brezbožja, saj moškega pretvori v verskega odpadnika; ženska je neumna, labilna in neizobražena; mož se mora svoje žene bati, saj ga ona lahko zapusti ali pa mu rodi otroka, ki ga je spočela s kom drugim; ženske ovirajo cerkveno življenje in se nikoli ne pokorijo.*“ (Praprotnik 1999: 134)

Nobenega bibličnega dokaza ni, da bi imele ženske manj intelektualnih, fizičnih ali moralnih sposobnosti. Prvi odlomek o stvarjenju jasno govori, da sta bila oba, moški in ženska ustvarjena po božji podobi. Odlomek ne namiguje na nobeno hierarhijo in nikakršno delitev dela po spolu. Bog je obema naročil naj bosta rodovitna in naj se množita ter obema dal oblast nad živalmi. Zaključki o podrejenosti in manjvrednosti ženske, ker je bila ustvarjena iz moškega, v Bibliji nimajo nobenega temelja. (Japinga 1999: 79)

3.2. (Ne)človeškost žensk

V preteklosti je bilo zelo pomembno vprašanje človeškosti ženske, saj je prevladovalo mnenje, da je biti moški enako biti človek, medtem ko je ženska bitje neke druge oz. drugačne vrste. Seveda je bil kriterij „človeškosti“ postavljen izključno s stališča moških – tako je bilo vse kar se je povezovalo z moškim kriterij človeškosti. (Clifford⁷ 2001: 9) „*V samem jedru diskriminacije žensk v Cerkvi je ideja, da so ženske pred svetim nekaj nečistega. Po klerikalni oceni so bile ženske ljudje druge vrste.*“ (Ranke Heinemann⁸ 1992: 129) Danes

⁷ Anne M. Clifford je profesorica teologije v Pittsburghu in članica Kongregacije sester Sv. Jožefa v Badnu. Spada med t.i. reformistične feministične teologinje, ki so globoko zavezane katoliški tradiciji, zagovarjajo pa uporabo ženskih podob in jezika za boga ter večjo vključenost žensk v cerkvi (ne pa tudi vodilnih položajev)

⁸ Uta Ranke Heinemann je nemška teologinja in je prva ženska, ki je dobila profesuro za katoliško teologijo. Prišla je v spor s Cerkvijo, ko je začela odkrito govoriti o dvomu v

si nihče ne bi upal trditi, da je ženska bitje neke druge vrste oz. da ni človek, vendar še vedno velja, da je moški norma.

Skozi večji del katoliške tradicije so ženske morale braniti oz. zagovarjati svojo človeškost, dokazovati svojo sposobnost razmišljanja, vodenja lastnih življenj, itd. Svoj status so lahko izboljšale z materinstvom in še bolj z devištvom – kljub temu pa so bile redko prepoznane in obravnavane kot v celoti človeške. Katoliška tradicija je pogosto trdila, da je lahko ženska ali nedolžna ali zla, vendar nikoli ni povsem človeška. (Japinga 1999: 77-78)

V katoliški cerkvi ženske torej niso preveč zaželeno, če pa že so, je najboljše da so matere – predvsem tiste, ki so rodile brezmadežno. (Jenkins 2004: 42)

3.3. Ideja komplementarnosti

Feministična teologija je na eni strani dosegla odpravo direktne diskriminacije žensk (kot manjvrednih, podrejenih možu...), vendar je na drugi strani sprejela „idejo komplementarnosti“ - moški in ženska naj bi bila ustvarjena eden za drugega (in ne več ženska za moškega). Gre za to, da naj bi bila zdaj oba spola obravnavana enakovredno in naj bi bila deležna enakega dostojanstva, saj sta oba narejena po božji podobi. Moški in ženska sta enakovredna, vendar različna. (Furlan 2006: 37)

Papež Janez Pavel II. pravi: „V „edinosti dveh“ sta mož in žena od začetka poklicana, ne le da bivata „drug ob drugem“ ali „drug z drugim“, ampak sta tudi poklicana, da sta medsebojno „drug za drugega“.“ (Janez Pavel II. 1989: 14) Izpolnitev moškega ali ženske izhaja iz njune komplementarne interakcije. Spola naj bi bila enakovredna, vendar neodvisna, saj en dopolnjuje drugega in šele skupaj tvorita celoto. (Kalbian 2005: 96)

„Komplementarnost spolov, njun dopolnitveni značaj, je glavni poudarek teološke kategorije spola.“ (Furlan 2006: 37) O ideji komplementarnosti govori tudi Katekizem katoliške cerkve: *Kakšno je razmerje je Bog postavil med možem in ženo? Mož in žena, ustvarjena od Boga, imata enako dostojanstvo kot človeški osebi. Hkrati drug drugega dopolnjujeta v svoji moškosti in ženskosti. Bog ju je hotel drugega za drugega, kot občestvo oseb. Skupaj sta tudi*

nauk o Marijinem trajnem (biološkem) devištvu in zato ji je bilo odvzeto dovoljenje za poučevanje.

poklicana, da predajata naprej človeško življenje, ko sta v zakonu „eno meso“ (1 Mz 2,24), in da si kot božja „oskrbnika“ podvržeta zemljo.“ (Slovenska škofovska konferenca 2006: 45)

„Spol je v okviru teološkega pogleda temeljno razumljen v luči bogopodobnosti, v kateri sta oba spola enakovredna in deležna enakega dostojanstva. Moški in ženska sta si v svoji bogopodobnosti enaka in različna hkrati; enaka po bogopodobnosti in različna po človečnosti“ (Furlan 2006: 37) Podobno trdi tudi papež Janez Pavel II. v Pismu o dostojanstvu žene: „Osnovna enakost med ljudmi, med moškim in žensko, je utemeljena na dostojanstvu človeške osebe. V tem ni mogoče narediti nobene ločnice. Bogopodobnost človeka, moškega in ženske, je neodtujljiva danost.“ (Janez Pavel II. 1989: 4)

Ravno ta „različnost po človečnosti“ je kljub „enakosti po bogopodobnosti“ razlog za neenakopravnost moških in žensk.

Že samo dejstvo, da je treba ločeno govoriti o dostojanstvu „žene“ (ne ženske), nam veliko pove o resnični enakopravnosti spolov v Cerkvi. „Zakaj je potrebno govoriti ločeno, posebej o dostojanstvu ženske, ali ženska ni po naravi enaka človeškemu bitju – je brez dvoma formalno logično upravičeno vprašanje. Treba pa ga je dopolniti z vprašanjem, ali je mogoče z naravno spolno razliko, ki je nujna za obstoj in reproduciranje vseh živih bitij, pojasniti, da je ženska kot kulturno in zgodovinsko obstoječe bitje nekaj drugačnega kot bitje moškega spola.“ (Jogan⁹ 1990: 94)

Biti ženska ali moški v prvi vrsti pomeni biti človek. Potemtakem je delitev na ženske in moške pomembna, a vendar predstavlja le eno kategorijo delitve izmed mnogih. Če se sklicujemo samo na spolno delitev in pri tem ne upoštevamo fundamentalnega temelja človečnosti obeh spolov, kaj hitro lahko zapademo v spolno, rasno ali katero drugo diskriminacijo. Zato je nadvse pomembno, da se zavedamo naše skupne temeljne enakosti, ki se zrcali v luči človečnosti božjih otrok. 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

⁹ Maca Jogan je profesorica sociologije. Njeno raziskovalno in pedagoško delo je usmerjeno v predvsem na razvoj socioloških teorij, zgodovino sociologije na Slovenskem in sociologijo spolov.

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)

Tisti, ki zagovarjajo idejo komplementarnosti spolov izhajajo iz predpostavke, da obstajata dva spola, ki sta v binarni opoziciji. Verjamejo, da sta družbeni spol in identiteta človeka determinirana izključno na podlagi bioloških spolnih značilnosti – tako vsak človek živi oz. doživlja svojo identiteto kot moški ali ženska. Pri ideji komplementarnosti je bistvena razlika. Namen oz. poslanstvo določenega spola je dopolniti drugega. Glagol „dopolniti“ pomeni dopolniti in tako izpopolniti tisto, kar je skupno in tudi nadomestiti „primanjkljaje“. Model se zdi pravičen in nepristranski, vendar se v katoliški cerkvi večinoma poudarja „primanjkljaje“ žensk. Idealen komplementarni model bi moral biti v ravnovesju, kjer ena stran služi drugi in obratno, vendar gre v praksi za hierarhičen model. (Kalbian 2005: 96-97) Pri ideji komplementarnosti se torej na prvi pogled zdi, da gre za nevtralno idejo o enakopravnosti in vzajemnosti obeh spolov, vendar gre v resnici za dominantno skupino na eni strani in utišano, manjvredno skupino na drugi strani. Dokler je ženskost definirana kot nasprotje oz. negacija dominantne moškosti, ki predstavlja normo, gre še vedno za asimetrično razdelitev moči in ne enakovrednost. Ideja komplementarnosti deli moške in ženske na dve ontološki vrsti, ločeni in le na videz enakovredni. (Graham¹⁰ 1995 : 46-47)

3.4. Vpliv katolištva

...številne feministke očitajo krščanstvu, da je podpiralo in širilo „ideologijo moške superiornosti“, namesto da bi vzpodbujalo težnjo po enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Pri tem se sklicujejo na to, da je Cerkev v preteklih obdobjih igrala najpomembnejšo vlogo v oblikovanju in ohranjanju kulturnih in družbenih vzorcev vsakdanjega življenja, da je bila institucionalna nosilka religijskega osmišljanja

¹⁰ Elaine Graham je profesorica socialne in pastoralne teologije v Manchestru. Ukvarja se predvsem s teologijo, spolom, spolnostjo in etiko novih tehnologij.

tuzemeljskega življenja in da je kot taka predstavljala neločljivi sestavni del v oblikovanju zaupanja v obstoječo urejenost medčloveških odnosov. (Furlan 2006: 59)

Katolištvo nikakor ni brez pomena pri ohranjanju hierarhije med spoloma – tako v družbi kot v Cerkvi. Ženske so bile skozi katoliško zgodovino vedno odrinjene in tako utišane. Bile so le pasivni člen v cerkvenem občestvu in njihovo usodo so krojili zgolj moški. *„Iz tega zornega kota ni brez podlage misel, da je krščanstvo v tem segmentu nekakšno posredno nasilje nad ženskami, saj se te, še posebno v preteklosti, niso mogle izražati kot svobodni subjekti. Zaradi strahu pred žensko močjo in oblastjo jih je tudi krščanstvo velikokrat imelo za „grešne kozle“ in jih podrejalo moškim. (Furlan 2006: 60)*

„Očitki številnih feministk“ torej niso le očitki, ampak so dejstva.

„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)

Vpliva katolištva in njegove ideologije moške superiornosti v družbi ne moremo zanikati. Kljub temu, da je danes ta ideologija veliko manj očitna kot v preteklosti to še ne pomeni, da ne obstaja. Ravno nasprotno: zaradi svoje ne-vidnosti je še toliko bolj učinkovita.

Tako se nikakor ne moremo strinjati z naslednjo trditvijo, ki je pogosta pri feminističnih teologinjah: *„Cerkev si tako vse bolj prizadeva, da bi v svojem delovanju in življenju ženi zopet dodelila in vrnila mesto, ki ji je bilo v preteklosti odvzeto. Pri tem opozarja na pomembnost njenega dostojanstva in njene drugačnosti, predvsem pa na pomembnost vnašanja ženskosti za družbo.“ (Furlan 2006: 77,78)* Cerkev si mogoče res na videz prizadeva za enakopravnost, vendar vedno le v patriarhalnem okviru. Nikakor ne moremo reči, da se je skozi zgodovino *„patriarhalno zaznamovana hierarhija spolov v luči časa počasi začela umikati etosu enakovrednosti in enakopravnosti spolov“ (Furlan 2006: 77)* Ženske so danes bistveno bolj vidne in pomembne kot so bile v preteklosti, vendar nikakor niso enakopravne in enakovredne moškim – mogoče navzven, saj je danes očitna diskriminacija žensk

nesprejemljiva. Za te spremembe ne gre zasluga Cerкви in njenim vodilnim, temveč predvsem samim ženskam, ki so se začele spraševati o svoji vlogi v popolnoma patriarhalni instituciji. „Zgodovina krščanstva je tudi zgodovina naraščajočega zamolčevanja in zapostavljanja žensk. In če se na krščanskem Zahodu ta razvoj ne nadaljuje več, tedaj ne gre za zaslugo Cerkve, ampak je prišlo do tega kljub Cerкви.“ (Ranke Heinemann 1992: 129) Seveda je treba poudariti, da so bili za spremembe najpomembnejši zunanji pritiski na Cerkev. Spremembe v družbi so zahtevale tudi spremembe v Cerкви. Malo verjetno je, da bi prišlo do feminizma v katolištvu brez pojava sekularnega feminizma v družbi.

Če se celovito ozremo na represijo proti ženskam, na njihovo zatiranje, diskriminacijo in sataniziranje, potem se nam pokaže celotna cerkvena zgodovina kot ena sama dolga veriga samovoljne vladavine omejenih moških nad ženskami. In ta samovoljna oblast se tudi danes nemoteno nadaljuje. Podreditev ženske moškemu je postulat teologov skozi vso cerkveno zgodovino, in tudi današnja moška Cerkev ni nikoli doumela, da je resničnost Cerkve utemeljena na človeškosti in sočloveškosti tako moškega kot ženske. (Ranke Heinemann 1992: 136)

Cerkveni mošje, „zaobljubljeni samci“ so ženske potiskali v ozadje tudi zaradi tega, ker so jim predstavljale skušnjava. „Ženske so predstavljale moralno nevarnost, ki je toliko bolj naraščala, kolikor močnejši je bil pritisk cerkvenega vodstva v smeri obveznega duhovniškega celibata.“ (Ranke Heinemann 1992: 123) „Zaobljubljenim samcem ni nikdar uspelo, da bi se do žensk vedli nepristransko. Njihov stan in način življenja sta premočno utemeljena v razmejitvi in nasprotju do zakonskega stanu in ženskosti. Zato so bili prisiljeni videti v ženskah vedno samo zanikanje in ogrožanje svoje celibatistične tubiti. Ženske so se jim včasih pri tem kazale kot personifikacije hudičeve zanke. Od njih preži na nas na tem svetu nevarnost.“ (Ranke Heinemann 1992: 122)

Če bi ta strah pred skušnjava, pred ženskami obstajal zgolj v glavah cerkvenih mož, ne bi bilo problema, vendar je imel tudi praktične posledice: vedno večje sovraštvo in zatiranje žensk in s tem njihovo dolgoletno utišanje. „Poveličevanje devištva in s tem iskanje utemeljitve za celibat sta postala spodbujevalca sovraštva do žensk predvsem v katolicizmu. Za cerkvene moše, ki so bili zavezani celibatu, je bila ženska izvor skušnjave in zla, s čimer so krivdo za

potlačene želje in zatrto spolno poželenje premestili na lik ženske. Ženska (še posebno lepa in mlada) je postala zanje podoba, v kateri Hudič pride k moškemu, da bi mu vzel dušo.“ (Kristan 2005: 87)

Avguštin je trdil, da je bil moški ustvarjen neposredno po božji podobi, ženska pa le posredno, saj je bila ustvarjena iz moškega. Staremu avguštinskemu zaničevanju žensk so v 13. stoletju teologi, zlasti Albert in Tomaž, v podkrepitev dodali Aristotela. Aristotel je odprl menihom oči za najgloblji razlog ženske manjvrednosti: za svoj obstoj se ima žena zahvaliti napaki in nezgodi med procesom stvarjenja, kajti ženska ni nič drugega kot „spodleteli“, defektni moški.

Ženske so torej veljale za neumne, brez intelektualnih zmožnosti – kot takšne so očitno potrebovale nekoga, ki bi jih vodil in usmerjal. Večini ljudi se je zdela zgodba o stvarjenju odličen primer tega, kaj naj bi bila „srečna hierarhija“. Moški je bil ustvarjen prvi, da bi lahko obvladoval žensko, ki je bila ustvarjena kot njegova pomočnica – njen namen v življenju je skrb za moža in njune otroke. Zato ženska ne potrebuje izobrazbe, saj ne bo nikoli imela javne ali pomembne vloge v družbi. (Japinga 1999: 76)

Feministične teologinje so prepričane, da kljub temu da so imeli cerkveni očetje zelo pomemben vpliv na cerkveni pogled na ženske in seksualnost, njihove ideje ne predstavljajo mišljenja boga za vse večne čase. Tradicija lahko vernikom v sedanosti pomaga razumeti in se učiti, kako je Cerkev v preteklosti odgovarjala na teološka vprašanja – vendar odgovori iz preteklosti ne bi smeli determinirati njihovega razmišljanja in delovanja v sedanosti. (Japinga 1999: 24)

Feministične teologinje vlagajo veliko truda, da bi prišlo do resnične enakopravnosti med moškimi in ženskami: z rekonstrukcijo življenja žensk v preteklosti, z reinterpretacijo Biblije, s svojim udejstvom v Cerкви in tudi v družbi, itd. Cerkev do neke mere „popušča“ ženskam, saj jih je preveč, da bi jih preprosto ignorirali. Nekatere ideje feminističnih teologinj strogo zavračajo, nekatere pa navidezno sprejemajo. Tako postane ženska enakovredna moškemu – torej postane aktivna, sposobna, racionalna, itd., vendar je njena prava ženska narava še vedno materinstvo, sočutje, skrb za druge, itd. „V zadnjem času rimsko katoliška cerkev omenja ženske v posvetnem življenju z navidez spoštljivim tonom,

poudarjeno govori o dostojanstvu žensk in njihovem celostnem priznavanju, vendar vedno le v patriarhalnih okvirih njihovih vlog kot mater, gospodinj in žena.... ženskam zunaj njihove materinske funkcije oziroma njihovega „naravnega poslanstva“ ne priznavajo pravice do avtonomnega razvoja osebnosti.“ (Kozinc 1996: 3) „Novejši dokumenti kažejo odmik od nekaterih jasno diskriminatorških stališč (npr. do nujne podrejenosti žensk), vendar pa v nekaterih ključnih razsežnostih kljub terminološkim inovacijam in vnanjim prilagoditvam „znamenjem časa“ ohranjajo v bistvu tradicionalno opredeljevanje družbenega mesta in vloge žensk.“ (Jogan 1989: 137)

Katoliška cerkev naj bi oznanjala ljubezen in enakopravnost vseh ljudi. Katoliški nauk tega ne samo uči in ščiti, ampak to tudi postavlja kot imperativ vseh medsebojnih odnosov. *„Nenasilno se bori proti patriarhalnosti, namesto te izbira ljubezen in v ospredje postavlja enakovrednost vseh človeških bitij. Krščanstvo namreč vseskozi uči, da je Kristusovo odrešenje ponujeno vsem ljudem, ne glede na spol, raso, starost, razred ali narodnost.“* (Furlan 2006: 75)

„Zgolj moška Cerkev kljub imenu „Cerkev“, ki si ga pripisuje, že dolgo ni več Cerkev v polnem pomenu besede, saj se je samo zaradi moške nadutosti odpovedala enemu odločilnih vidikov katoliškosti. Svojo katoliškost je že zdavnaj zamenjala z mračnim seksizmom.“ (Ranke Heinemann 1992: 136)

Klasična katoliška teologija naj bi predstavljala vse ljudi, vendar v resnici predstavlja le stališče moških – in še to ne vseh, ampak le belcev srednjega in višjega sloja. Teologija belih, zahodnih moških je enostavno teologija, medtem ko so feministična, črna, itd. teologija nekaj posebnega – potrebujejo pridevnik, čeprav so tudi to teologije, edina razlika je, da jih niso ustvarili moški, ampak ženske, črnci, itd. (McFague¹¹ 1987: 47)

3.5. Žensko vs. moško izkustvo

Zgodovina ni toliko stvar dejstev, kot je stvar interpretacije. Na interpretacijo pa ne vplivata samo zgodovinski čas in prostor, ampak tudi odnosi moči. Tako je večina zgodovine omejene

¹¹ Sallie McFague je upokojena profesorica teologije. Največ se ukvarja z religijskim jezikom ter religijo in okoljem.

in pristranske v korist moških. (Christ 2001: 573) Zgodovina ni neko objektivno razporejanje dogodkov iz preteklosti, kot si ponavadi mislimo, ampak gre vedno za konstrukt, za neko selekcijo dogodkov. Cerkvena zgodovina je zgodovina moških izkustev, namenjenih predvsem moškim. Ker so moški pisali cerkveno zgodovino, so tudi oni odločali o tem, kaj bo ohranjeno in kaj ne. V procesu kanonizacije se je izbiralo tiste tekste, ki so bili sprejemljivi za vodilne in so jim omogočali avtoriteto. Kanonična avtoriteta je bila vzpostavljena preko izključevanja tekstov ostalih, marginaliziranih skupin, kot npr. žensk. (Schüssler Fiorenza 1994: x)

Feministične teologinje trdijo, da teologija in zgodovina na splošno nista popolni brez izkustev žensk. Vendar če smo moški in ženske v osnovi enaki, kot trdi večina feministk, kaj lahko feministična teologija nudi, česar tradicionalna teologija ne more? Se ženska življenja tako bistveno razlikujejo od moških, da potrebujejo povsem drugačno teologijo? Feministične teologinje pravijo da ja in pod posebna ženska izkustva štejejo predvsem drugačno telesno izkušnjo, izkušnjo drugačne socializacije ter izkušnjo zatiranja.

Prvič: Življenja žensk so drugačna, ker so njihova telesa drugačna – menstrualni ciklusi, nosečnost, rojstvo in dojenje so edinstvene izkušnje za ženske. Dejstvo, da je telo tako močno vpleteno v življenje žensk, je bilo pogosto uporabljeno kot argument za manjvrednost žensk – kot da bi telesne funkcije žensk omejevale razvoj njihovih možganov in duš.

Nekatere feministke poudarjajo, da ta močna ženska povezanost s telesom (predvsem izkušnja rojstva) naredi ženske manj nasilne in tekmovalne ter bolj sočutne. Stalni ciklusi jim omogočajo, da se bolj zavedajo lastnega telesa, da se v njem bolje počutijo in tako lažje povezujejo telo in um/dušo. Zato niso ujete v dualizem, ki deli realnost na dve nasprotujoči si kategoriji: dušo in mišljenje ter telo, ki je nižje vrednoteno.

Kako lahko telesna izkušnja žensk vpliva na način, kako ženske oblikujejo teologijo? Feministične teologinje vztrajajo, da seksualnost in telo nista manj vredna kot mišljenje in duša, ampak lahko enako omogočata spoznanje boga.

Izkušnji nosečnosti in rojstva, ki ju nekateri teologi označujejo kot nekaj umazanega in gnusnega, nam nudijo razne metafore pri razmišljanju o bogu. Biblija govori o bogu tudi kot o materi, ki rojeva:

*„Dolgo sem molčal,
tiho sem bil in se premagoval,
zdaj stokam kakor porodnica,*

duši me in težko diham.“ (Iz 42, 14)

in kot babico, ki vodi in spodbuja mati skozi proces rojevanja:

*„Nate sem se opiral od materinega telesa,
od naročja moje matere si moj varuh,
tebi velja moja hvalnica za vedno.“ (Ps 71, 6)*

*Zares, ti si me potegnil iz telesa,
me varoval na prsih moje matere. (Ps 22, 10)*

Tudi Jezus je primerjal svoje trpljenje na križu z bolečinami pri rojevanju, ki pa vodijo k veselju do novega življenja: *„Žena na porodu čuti žalost, ker je prišla njena ura. Ko pa rodi, se ne spominja več tesnobe zavoljo veselja, ker se je človek rodil na svet.“ (Jn 16, 21)*

Feministične teologinje trdijo, da ker sta pri ženskah telo in duša bolj združena, boga ne vidijo kot nekega oddaljenega duha, ki vlada nad njimi. Bog se ne ukvarja zgolj s človeškim umom in dušo, ampak tudi s telesom.

Drugič: Ženske se od rojstva naprej učijo, da so manj racionalne, inteligentne kot moški. Ženske naj bi bile dobre pri skrbi za druge in v pospravljanju za njimi, ni jim pa namenjeno, da bi postale npr. voditeljice. Ženskam je bilo skozi življenje implicitno in eksplicitno (do)povedano, da žensko delo ni tako pomembno kot moško delo in da deklice niso enako vredne kot dečki. Otroci zelo zgodaj oblikujejo ideje o tem kaj lahko počnejo moški in kaj ženske – večinoma pod vplivom medijev in okolice - in te ideje ohranjajo tudi v odraslosti.

Tretjič: Statistično gledano je več žensk, ki doživljajo zatiranje, revščino in trpljenje kot moških. Ženske imajo veliko manj moči, da bi samostojno odločale o poteku svojega življenja.

Feministične teologije menijo, da če bi teologija upoštevala tudi ženska izkustva, bi postala manj abstraktna in bolj konkretna in bi tako predstavljala večjo pomoč v vsakdanjem življenju. (Japinga 1999: 26-30)

3.6. Ženska – narava : moški – kultura

Zahodna kultura in religija imata dolgo in bolečo zgodovino poniževanja žensk: ženska je le telo in se jo postavlja bliže naravi, medtem ko se moškega povezuje z razumom in duhom. Vseeno pa bistvo rimsko-katoliške vere predstavlja inkarnacija – najbolj zgodnje in najbolj vztrajne doktrine se nanašajo na inkarnacijo: od inkarnacije („beseda je meso postala“), kristologije (Kristus je bil v celoti človek), evharistije („to je moje telo, to je moja kri“), telesnega vstajenja pa do Cerkve (telo, Kristus je glava). Katoliška religija je torej religija telesa. (McFague 1993: 14-15)

Velikokrat se torej govori o tem, da so ženske bliže naravi kot moški. To trditev se ponavadi utemeljuje s tremi razlogi.

Prvič: ženska fiziologija se zdi bliže naravi - žensko telo je prej namenjeno reprodukciji, kakor pa sami ženski: ženske prsi so nepomembne za njeno zdravje, lahko bi si jih odstranila brez večjih posledic, menstruacija je neprijetna, tudi boleča, med nosečnostjo so vse pomembne snovi namenjene zarodku, ne materi, rojstvo je boleče, včasih tudi nevarno, itd. Skratka, velik del ženskega telesa in ženskega življenja je namenjen reprodukciji človeške vrste – tudi na račun zdravja ženske.

Že samo telo žensko obsodi (zgolj) na ustvarjanje novega življenja, medtem ko se moški, ki nima takšnih funkcij mora ali ima vsaj možnost usmerjati drugam – na zunanje, „površinsko“ ustvarjanje. S pomočjo tehnologije, skozi simbole in druge medije tako ustvarja relativno trajne objekte, medtem ko ženska ustvarja „le“ minljiva človeška bitja.

Zaradi večje vpletenosti ženskega telesa v naravne reproduktivne funkcije se zdi, da bolj spada k naravi kot moški. Vendar ima tudi ženska zavest in participira v družbi in kulturi – je nekje vmes med naravo in kulturo, vendar nižje na lestvici kot moški.

Drugič: žensko telo in njegove funkcije jo postavljajo v družbene vloge, ki so nižje vrednotene od moških in naj bi bile bliže naravi. Ženska „ustvarja“ iz svojega lastnega bitja, iz svoje lastne narave, medtem ko je moški prisiljen ustvarjati umetno, tj. skozi kulturo.

Žensko se povezuje z domačim delom, kar prispeva k ideji, da je ženska bliže naravi na več načinov: žensko se povezuje z družino – zasebnim, kar je nasprotje družbe kot celote – javnim. Družina je zadolžena za reprodukcijo in socializacijo novih članov družbe in se jo

povezuje z nižjo obliko družbene organizacije. Povezovanje ženske z družino ima tako razne implikacije: če se v prvi vrsti poudarja reproduktivno – torej biološko funkcijo družine, potem je družina in s tem ženska bližje naravi kot kulturi. Družina (in s tem ženska) predstavlja nižji, fragmentiran nivo, kjer gre za partikularistične interese, medtem ko predstavlja družba višji, integrativen nivo, kjer gre za univerzalne interese. Moški nimajo „naravnega“ temelja za družino (skrbnosti, nežnosti, itd.), zato je polje njihove aktivnosti na nivoju družbe (religija, politika, umetnost...).

Vseeno pa žensk ne moremo povsem pripisati naravi, saj kljub temu da jim je namenjeno ostati doma, sodelujejo v družbi. Če ne drugače, ženske tudi v domačem okolju opravljajo aktivnosti, ki spadajo v (višjo) sfero kulture. Ženske ne le rojevajo otroke, jih hranijo in skrbijo zanje, ampak predstavljajo enega najpomembnejših dejavnikov njihove primarne socializacije. Ženska je tista, ki nauči novorojenca – človeka, ki pa je še na stopnji živali, kako postati človek in član družbe. Vseeno pa v skoraj vsaki kulturi nastopi trenutek, ko se socializacija dečkov prestavi na moške. Ženska naj ne bi mogla v celoti socializirati dečkov – celovit vstop v kulturo lahko dosežejo le preko moških.

Tretjič: Ženska psiha se zdi bližja naravi. Moški naj bi razmišljali bolj abstraktno in objektivno (bolj „kulturno“), ženske pa bolj konkretno in subjektivno (bolj „naravno“). (Ortner¹² 2001: 66-73)

Ideja da so ženske bližje naravi kot kulturi je konstrukt. Ženske niso nič bližje (ali daleč) naravi kot moški – oboji imajo zavest in oboji so smrtni. (Ortner 2001: 78)

Večina feminističnih teologinj se strinja z razlikami, ki ločujejo moške in ženske, vendar se strinjajo, da te razlike niso biološke ali genetsko pogojene, ampak izhajajo iz univerzalnih značilnosti družine. Dejstvo, da moški in ženske med odraščanjem oz. socializacijo drugače doživljajo družbeno okolje poskrbi za razlike v njihovi osebnosti. (Chodorow¹³ 2001: 81)

¹² Sherry B. Ortner je profesorica antropologije v Los Angelesu, med drugim se ukvarja tudi s feministično teorijo.

¹³ Nancy Chodorow je profesorica sociologije na Berkeleyu. Je feministična sociologinja in psihoanalitičarka. Je ena najpomembnejših teoretičark feminizma, predvsem na področju psihoanalize in ženske psihologije.

Mati je (ponavadi) glavni dejavnik socializacije tako dečkov kot deklic, zato oboji razvijejo osebno identifikacijo z njo. Vendar morajo dečki razviti moško identiteto, kar lahko storijo le preko očeta (oz. druge moške figure). Ker je oče skoraj vedno bolj odsoten kot mati, grajenje identifikacije z očetom vključuje „pozicionalno identifikacijo“, t.j. identifikacija z abstraktno očetovsko moško vlogo, bolj kot osebno identifikacijo z očetom kot realnim posameznikom. Ko deček vstopi v širši družbeni svet, ugotovi, da tam veljajo neka abstraktna pravila, norme, kriteriji in se z njimi lažje sooči. Drugače je pri deklicah, kjer gre za osebno identifikacijo z materjo, ki ponavadi ostane tudi v kasnejšem procesu učenja ženske identitete. Mati je ves čas prisotna, zato se deklica z njo osebno identificira kot realnim posameznikom. Ko deklica vstopi v družbo, gre za kontinuiteto, saj se obnaša tako kot njena mati.

Ženske imajo v večini kultur večje omejitve in bolj stroge prepovedi ravno zaradi njihove socializacijske funkcije, saj morajo vzgajati nove člane kulture. (Ortner 2001: 66-76)

4. MATERINSTVO

4.1. Materinstvo kot bistvo ženske

Katoliški nauk je oblikoval svojevrstno definicijo in pojem ženske, čeprav je samoumevno, da v realnosti ne obstaja neka ženska kot pojem, ampak obstaja množstvo različnih žensk, ki jih ne moremo zvesti na en sam (umeten) pojem, ki ne ustreza raznolikosti v realnosti. (Matković 1973: 5)

V katolištvu je ženska predvsem izenačena z materjo. Materinstvo ni le dolžnost vsake ženske, ampak predstavlja njeno bistvo, ki je že „vpisano“ v njeno naravo. O tem govori tudi Pismo o sodelovanju moških in žensk v cerkvi in svetu:

Sposobnost, da je mati ali ima za to možnost, je globoko vtisnjena v osebnost ženske. Pomaga ji, da zelo hitro doseže zrelost, odkrije resnost življenja in s tem povezano odgovornost. V njej razvije smisel in spoštovanje do konkretnega, ki se postavi nasproti abstrakcijam, ki so večkrat usodne za življenje posameznika in družbe. ... Čeprav je materinstvo središčnega pomena za žensko identiteto, pa vendar ni prav gledati na žensko samo z vidika biološkega razmnoževanja. Tu so namreč možna občutna pretiravanja, ki biološko rodnost povečuje z vitalističnimi izrazi in so pogosto povezana z nevarnim razvrednotenjem ženske. Zato je v tej zvezi največjega pomena krščanska poklicanost k devištvu, ki je v nasprotju s starozaveznim izročilom in je pravi izziv zahtevam mnogih človeških družbenih sistemov. Ta poklicanost radikalno ovrže vsako zahtevo, ki žensko postavlja v zgolj biološko funkcijo. Kakor telesno materinstvo spominja devištvo, da spada h krščanski poklicanosti konkretno darovanje drugemu, tako devištvo spominja telesno materinstvo na njegovo duhovno razsežnost, ki je zanj bistvena: da se resnično podari življenje drugemu, ne zadostuje le telesno spočetje. To pomeni, da se lahko materinstvo v polnosti uresničuje v različnih oblikah tudi tam, kjer ne gre za telesno spočetje. (Kongregacija za verski nauk 2004: 25,26)

Pogosto se trdi, da so ženske zaradi njihovega naravnega poslanstva, torej materinstva, bliže bogu. Vendar je ta trditev „...tisti temelj, ki omogoča po eni strani laskanje ženskam, po drugi strani pa je vir za nenehno sklicevanje na njihovo „pravo vlogo“ - to pa je mati.“ (Jogan

2005: 598) Poudarjanje posebne povezanosti z bogom pomeni za ženske predvsem ubogljivost in pokornost. (Jogan 2005: 600)

Ženska, ki ni mati, ni celovita oseba. Ženska lahko danes (načeloma) postane karkoli, vendar se njen poklic najpogosteje enostransko povezuje z njeno materinsko funkcijo. Temeljni poklic ženske se tako reducira na raven njenih bioloških funkcij. (Kozinc 1997: 75) „Ženske ne definira materinstvo, kakor ne definira moškega njegovo očetovstvo. Ženska je v prvi vrsti človek in vsaka definicija ženske mora izhajati iz njene človečnosti.“ (Matković 1973: 6)

Gre za biološki determinizem: „ženskost“ naj bi izhajala zgolj iz bioloških značilnosti. Biološki dejavniki naj bi delovali kot programi, ki določajo naše obnašanje. „Ženskost“ in „moškost“ sta tako zapisana že v genih. (Macdonald¹⁴ 1995: 16)

„Naravna“ vloga ženske je biti mati, saj ima biološko dano možnost rojevanja:

Ženino materinstvo v obdobju med spočetjem in otrokovim rojstvom je biofiziološko in psihično dogajanje, o katerem vemo danes več kot v preteklosti, saj je predmet številnih daljnosežnih raziskav. Znanstvena analiza povsem potrjuje, da predstavljata že fizična konstitucija pri ženski in njen organizem naravno sposobnost za materinstvo, spočetje, nosečnost in rojstvo otroka; vse to je posledica zakonske združitve z možem in ustreza psihofizičnemu ustroju žene. Pomembno in koristno je, kar povedo različne znanstvene panoge o tej temi, v kolikor ne nudijo zgolj biofiziološke razlage o ženi in njenem materinstvu. Tovrstna „zožena“ predstava ima za temelj le materialistični pogled na svet in človeka. V tem primeru se bistvo, žal, izgubi. Materinstvo kot človeško dejstvo in pojav je moč dodobra razložiti samo z resnico o osebi. Navezuje se na osebno strukturo ženskega bistva in na osebno razsežnost podaritve, kar izrazi Sveto pismo z milostjo: „Dobila sem človeka po Gospodu“ (1 Mz 4,1). Stvarnik podari staršem otroka. Pri ženi se to na poseben način povezuje z „odkritosrčno daritvijo same sebe“. Marijine besede ob oznanenju: „Zgodi se mi po tvoji besedi,“ pomenijo pripravljenost žene za podaritev in sprejem novega življenja. (Janez Pavel II 1989: 34, 35)

¹⁴ Myra Macdonald je profesorica komunikacij in medijev v Glasgowu. Ukvarja se predvsem z reprezentacijo navadnih ljudi, reprezentacijo žensk in medijskimi diskurzi.

Vendar se „ženskost“ prevzame skozi proces socializacije in skozi razvijanje koncepta sebstva. Pri tem imajo velik vpliv tudi mediji, ki ženske spodbujajo, da prevzamejo določen način obnašanja in ga internalizirajo kot del svoje identitete. (Macdonald 1995: 13) Želje po otroku ne sproži biologija – torej ženska maternica, ampak je posledica različnih dejavnikov iz njenega okolja. „...*miti zelo učinkovito naturalizirajo pomene s tem, da jih povežejo z nekim vidikom narave. To, da ženske rojevajo, je bilo uporabljeno za naturalizacijo pomenov vzgajanja in družinskega življenja.*“ (Fiske¹⁵ 2004: 99)

4.2. Problem povečevanja materinstva

Problem povečevanja materinstva ni v vrednosti samega materinstva, saj vrednosti le-tega ne more oporekati nihče. Problem je v tem, da se želi žensko zvesti na eno samo funkcijo in v imenu te funkcije se ji odreka vse druge neodtujljive pravice človeške osebe. Ženski se ne priznava potrebe po njeni vsestranski emancipaciji in avtonomnem razvoju osebnosti – neodvisno od njene materinske funkcije, ampak se postavlja v ospredje le njeno „naravno“, „od boga dano“ vlogo matere. V imenu ene (biološke) funkcije se ženski zanika vse druge pravice. Skoraj fanatično občudovanje in spoštovanje materinstva je „*le dobra pretveza, da bi se ženska zaprla v hišo in da bi se ji onemogočil dostop v javno življenje.*“ (Matković 1973: 74)

Ženska vloga je definirana na podlagi njihove zmožnosti materinstva, kar v samem bistvu omejuje njihovo polje delovanja. (Kalbian 2005: 10) „*Ne gre za to, da bi bila ženski neodvisno od njene materinske funkcije priznana potreba po vsestranski emancipaciji in avtonomnem razvoju osebnosti, temveč gre v bistvu spet za krčenje ženske na njeno primarno „naravno“ vlogo vzgojiteljice oziroma na vlogo posnemanja lika Božje matere.*“ (Jogan 1986: 40)

Vendar zdaj ne gre več za to, da ženske nimajo izbire in da so primorane ostati doma, ampak je to njihova odločitev – edina prava odločitev, ki omogoča ženski samoizpolnitev.

Sklicevanje na primarno (materinsko) naravo pri ženskah ob priznavanju njihove dejanske zaposlenosti zunaj družine in doma omogoča zagovarjanje različnih načel (in

¹⁵ John Fiske je raziskovalec medijev, popularne kulture in televizijskih študij.

tudi praktičnih ukrepov), katerih cilj je zlasti varovati ženske pred enakopravnim delom in enakimi zahtevami, kot jih imajo moški. Kakor je treba spoštovati naravne reproduktivne funkcije pri obeh roditeljih, in zlasti pri ženski, pa to še ne pomeni, da bi zaradi teh nujnih upoštevanj raztegnili „naravne“ meje kar na vse druge vloge, ki so povezane z eksistenco družine in urejanjem družinskega gospodinjstva. V konkretnih okoliščinah se pogosto izkaže, da je tovrstno – na videz zelo humano – prizadevanje sestavina ohranjanja podrejenega in obrobne položaja žensk. Prav zato ker se obveznosti do obnavljanja (biosocialne reprodukcije) v globalni družbi vežejo le ali pretežno – in kolikor se – na žensko, ženske tudi najprej – negativno – občutijo posledice, „humanih“ varstvenih ukrepov. (Jogan 1986: 44)

Bog je ustvaril dva spola, ki sta oba enakopravna, vendar različna – njune vloge so dane od boga in predstavljajo bistvo posameznika. Z doseganjem popolne enakopravnosti žensk se jih v bistvu ogroža – enakopravnost namreč ovira izpolnjevanje in uresničevanje njihovega poslanstva, t.j. materinstva, ki je edina pot do samouresničitve. (Kozinc 1997: 80) „Lahko domnevamo, da takšna omejitev ženske smiselne dejavnosti samo na materinstvo vpliva na nastajanje občutka krivde pri večini žensk, ki delajo zunaj doma. Takšen občutek pa lahko razumemo kot notranjo oviro v oblikovanju samozavesti žensk in ženske samopodobe (ki bi bila ustrežnejša doseženi stopnji ekonomske neodvisnosti) ter kot zavoro v razvijanju pripravljenosti, da bi ženske svoje neugodne izkušnje preobrazile v jasno izražene interese.“ (Jogan 2005: 130)

V zadnjih letih se je položaj žensk res nekoliko izboljšal in manj je poudarka na požrtvovalnosti mater. Vseeno pa se to od žensk pričakuje, kar je najbolj opazno pri debatah o zaposlenih materah. Zaposlene ženske so označene kot sebične in neskrbne, medtem ko so zaposleni moški, ki se včasih posvetijo svojim otrokom skoraj junaki. (Japinga 1999: 113)

Poudarjanje ženske materinske vloge in družinske narave ustvarja ideologijo, da se „...primarna ženska dejavnost in ustvarjalnost usmerjata in izčrpavata v družini“. (Jogan 1986: 46). Po katoliškem nauku družina temelji na „naravni“ vlogi moškega in ženske (oz. ideji komplementarnosti), ki z zakramentom zakona začneta izpolnjevati tudi božji načrt družine. Družina izvira od boga, saj so moški in ženske določeni, da živijo tako kot je predvideno. (Jogan 1986: 77)

V večini družb se ženska osebnost definira v odnosu do drugih ljudi – ponavadi otrok ali moških. (Chodorow 2001: 82) „*Ko govorimo o ženski kot osebi, je treba najprej poudariti, da je oseba avtonomna in se je ne da definirati na podlagi neke druge osebe. Vseeno pa se to počne predvsem, ko se govori o ženskah. Tako je ženska najpogosteje definirana kot soproga svojega moža ali mati svojih otrok.*“ (Matković 1973: 89)

Zanimivo je, da katoliška cerkev trdi, da je ženskost (pa tudi moškost) nekaj naravnega oz. danega od boga (in ne nekaj kulturno konstruiranega), kljub temu pa ženske potrebujejo pomoč, da se je naučijo. (Kalbian 2005: 117-118) „*Ideja, da moški ve bolje od ženske, kaj je materinstvo, je eden temeljnih konceptov krščansko-katoliške teologije.*“ (Accati 2001: 9)

4.3. Redovništvo

V katolištvu sta ženskam namenjeni predvsem dve vlogi: najprej materinstvo ali pa redovništvo/devišstvo. „*Biblija je bila v vseh teh stoletjih neizčrpni vir sodb in argumentacij, ki so dodobra zakoličila edini dve za katoliško cerkev sprejemljivi poslanstvi ženske na zemlji: materinstvo in/ali devištvo.*“ (Kozinc 1996: 7)

V luči katoliške teologije redovnice niso matere in niso žene, vendar na nek način so ravno to: svoje življenje so predale bogu (kakor naj bi ga druge ženske možu) – tako lahko rečemo, da so „poročene“ z bogom. Lastnih otrok nimajo, vendar skrbijo za dobro vseh ljudi – ravno tako so odgovorne za pomoči potrebne kot je mati odgovorna za svojega otroka. Nekaj podobnega govori tudi papež Janez Pavel II. v Apostolskem pismu o dostojanstvu žene:

Devištvo nikakor ne oropa ženske njenih posebnih lastnosti. Duhovno materinstvo pozna pač mnogovrstne oblike. V življenju žene, ki so se posvetile Bogu in živijo svojo karizmo po pravilih različnih skupnosti apostolskega značaja, se odraža kot skrb za ljudi, zlasti za najpotrebnejše, kakršni so bolniki, prizadeti, zavrženi, sirote, ostareli, otroci, mladi, ujetniki, skratka ljudje, ki jih je družba potisnila na rob. Redovnica sreča v vseh in v vsakem posamezniku ženina, ki pa ima vedno drugačen obraz ... Nevesta se v svoji ljubezni vedno zavzame za vse, ki živijo v njenem okolju. V zakonu je ta ljubezen sicer odprta za vse, toda prvenstveno se nanaša na lastne otroke, medtem ko se v

devištvu obrača do vseh ljudi, ki jih objema ljubezen ženina Kristusa. (Janez Pavel II 1989: 40)

V katoliški cerkvi se dojema redovnice kot ženske, ki so po svoji lastni odločitvi življenje žrtvovale za boga in za druge ljudi. Prva asociacija na to je altruizem. Altruizem je definiran kot „*vedenje, s katerim pomagamo oz. koristimo drugim, ne da bi za to pričakovali zunanje nagrade – najbolj neposreden znak socialnosti človeka*“. Motivi za altruistično vedenje so npr. moralna odgovornost, ki je „*rezultat vsakdanje vsakdanje socializacijske izkušnje in prakse, skozi katero razvijejo ljudje pozitivna stališča do pomoči drugim*“, empatija: „*racionalno in čustveno dogajanje, ki temelji na sposobnosti postavljanja v položaj drugega in vživljanja v drugega*“. Altruistično delovanje pa ne pomaga samo osebi v stiski, ampak tudi tistemu, ki nudi pomoč, saj s tem doseže neko zadovoljstvo, izpolnitev. (Ule¹⁶ 2004: 239-243)

Mit „naravnem“ daru žensk za skrb nad drugimi (glej Macdonald 1995: 132) je pri reprezentaciji redovnic še bolj izrazit kot pri materah. „*Mit je zgodba, s katero kultura razloži ali razume določen vidik stvarnosti ali narave.*“ (Fiske 2004: 97) Čeprav mit nima nobene nujne povezave z realnostjo, spreminja neka zgodovinska dejstva v „naravna“ dejstva. To je pglavitni način delovanja mita - da naturalizira določena dejstva in pri tem na videz nemotivirano briše kompleksnost fenomenov in jih omeji na neka preprosta dejstva. (Macdonald 1995: 1)

Mit o tem, da so ženske „naravno“ bolj skrbne kot moški je predstavljen kot nekaj naravnega in univerzalnega, s tem pa postane tudi nekaj nespremenljivega in celo resničnega: „*...zdi se, da enakovredno služi interesom moških in žensk, in tako skrije njihov politični učinek.*“ (Fiske 2004: 99) Ko se mit predstavi kot nekaj naravnega in zdravorazumskega, se prikrije njegovo ideološko vlogo pri uveljavljanju takšnega načina mišljenja, ki ohranja moč tistih, ki že imajo moč (v tem primeru moških). (Macdonald 1995: 1-2)

Ženska je v katoliški cerkvi na videz zelo visoko cenjena in spoštovana. Vendar samo ženska kot redovnica, tj. devica ali kot mati.

¹⁶ Mirjana Ule je profesorica za področje socialne psihologije in predstojnica Centra za socialno psihologijo na Fakulteti za družbene vede.

4.4. Katoliška mati vs. „Cosmo girl“

Nekatere feministične teologinje menijo, da patriarhalni nauki Cerkve v nekaterih primerih za ženske sploh niso tako slaba izbira; nekatera pravila in vrednote katolištva so boljše in bolj uporabne kot pa vrednote, ki veljajo v sodobni družbi. Katoliški nauk je vsakemu spolu dodelil svojo vlogo in porazdelil njune pravice in dolžnosti – takšna ureditev naj bi bila v sodobnem svetu pogosto bolj učinkovita in pravična, kakor želi priznati sekularni feminizem. Če se mora danes ženska odločati med vrednotami Cosmo girl in vrednotami katolištva, naj bi bilo zanjo vsekakor bolje, da izbere slednje. (Beattie¹⁷ 2003: 60-61) Težko je reči ali je za žensko bolj primerno, da izbere patriarhalni katoliški nauk, ki ji nalaga materinstvo in družinsko življenje, poslušnost in podrejanje moškim, da bo izpolnila svojo „naravno“ vlogo in s tem dosegla nek cilj pri bogu; ali pa je boljša izbira življenje po vrednotah, ki jih narekujejo sodobne ženske revije: obsesivna skrb za svoj videz, seznanjenost s trendi, uspešnost, po možnosti tudi razgledanost, itd. – pa smo spet pri podrejanju moškim (tokrat brez višjega cilja). Vendar nobena ženska nima na izbiro samo dveh možnosti: postati pokorna žena in mati ali cosmo girl.

¹⁷ Tina Beattie je profesorica katoliških študij. Največ se ukvarja s krščansko etiko, teologijo in teorijami spola ter religijo in človeškimi pravicami.

5. MARIJA : EVA

5.1. Evina zgodba

Zgodba o Adamu in Evi je na videz zelo preprosta: Eva je prva ženska, ustvarjena iz rebra prvega moškega (oz. človeka) Adama, ki je podlegla grehu in vanj premamila tudi svojega moža.

Zgodba je dovolj jasna, da takoj vidimo, kdo je glavni krivec. Zanimivo je, da je v Genezi Eva z imenom omenjena le še enkrat, in sicer da je rodila dva otroka, sina Kajna in Abela. (Clifford 2001: 71)

Najpogostejša interpretacija zgodbe je, da je bila Eva neumna in lahkoverna ženska, ki jo je pretentala kača, takoj ko je odtavala od svojega pametnega moža. Ko je ugotovila, kaj je storila, je uporabila svoje ženske čare in zapeljala moža da je tudi on jedel sadež. (Japinga 1999: 76) Zgodba o Adamu in Evi nam pravi, da je najboljšo že minilo – rajsko stanje v preteklosti je uničila ženska in ga ne bomo nikoli več dosegli. (Daly¹⁸ 1995: 46)

Avguštin je trdil, da sta se človeško zlo in nesreča začela z žensko – Evo, ki je bila kriva za izgon iz raja. Hudič ni nagovoril Adama, ker se je najprej obrnil na „nižji del prvega človeškega para“, ki se ga bo dalo lažje pretentati in bo prej podlegel skušnjavi. Kljub temu pa je tudi Adam podlegel skušnjavi. Avguštin mu priznava olajševalne okoliščine: zaradi njune globoke medsebojne povezanosti je podlegel Evi, čeprav je vedel, da ne ravna prav. Eva je grešila, Adam je hotel le ostati povezan z njo – pa čeprav v grehu. (Ranke Heinemann 1992: 187) *„Za Cerkev je postala ženska zvita skušnjavka, hudičeva pomočnica in s tem uničevalka človeštva. Cerkveni očetje so že v prvih stoletjih krščanstva iskali utemeljitev za obtoževanje ženskega rodu v „božji besedi“. Kjer je niso našli, so jo producirali sami.“* (Kristan 2005: 86)

Glavne predpostavke tradicionalne interpretacije zgodbe o Adamu in Evi:

¹⁸ Mary Daly je radikalna feministična filozofinja in teologinja. Veliko let je bila profesorica teologije, feministične etike in patriarhata na jezuitski fakulteti v Bostonu, vendar je bila upokojena, ker je zavračala učenje moških študentov.

- Bog najprej ustvari moškega in šele nato žensko, kar pomeni nadrejenost in večvrednost moškega ter podrejenost in manjvrednost ženske.
- Ženska nastane iz moškega – torej ni rojena na naraven način, saj je funkcija „rojstva“ dana moškemu.
- Ženska je „rebrom moškega“, zato je celo življenje odvisna od njega.
- Ženska je vzeta iz moškega, zato nima avtonomnega obstoja.
- Moški poimenuje žensko in ima zato moč nad njo.
- Moški zaradi ženske zapusti očetovo družino, da bi z njo ustvaril svojo družino: „Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta eno meso.“ (1 Mz 2: 24)
- Ženska je premamila moškega in je zato odgovorna za greh v svetu – ženska ni vredna zaupanja, je lahkoverna in nepremišljena.
- Ženska je prekleta: greh ženske je hujši kot greh moškega, zato dobi bolj strogo kazen.
- „Po možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj.“ (1 Mz 3: 16) Bog želi s tem ohraniti zvestobo in ponižnost ženske pred moškim, njemu pa daje pravico, da ji vlada.

Te predpostavke še vedno ostajajo del tradicionalne interpretacije zgodbe, čeprav nobena ni povsem resnična in večine sploh ne najdemo v sami zgodbi. (Trible 1978: 73)

5.1.1. Feministična reinterpretacija Evine zgodbe

Feministične teologinje ponujajo različne interpretacije zgodbe o padcu – pri vseh pa je bistveno to, da gre za zgodbo, ki je ne smemo brati dobesedno. Danes ne more nihče trditi, da gre za opis nekega realnega dogodka, ampak gre za zgodbo oz. mit, ki skuša pojasniti grešnost človeka.

Kača nagovori žensko v množini in ne v ednini – kot guvernico v imenu človeškega para: „Ali je Bog res rekel, da ne smeta jesti z nobenega drevesa v vrtu?“ (1 Mz 3: 1) Kača pretkano postavi vprašanje, saj jima je bog prepovedal jesti le od enega drevesa. Eva začne odgovor najprej s pozitivno svobodo, ki ju jima je zagotovljena, nato pa ponavlja skoraj dobesedne besede boga: „Od sadu drevja v vrtu jeva, „le z drevesa sredi vrta,“ je rekel Bog, „ne jejta sadu, tudi dotikajta se ga ne, sicer bosta umrla!““ (1 Mz 3: 2-3) To pomeni, da je Eva razumela božje besede, da jih zna interpretirati in jih tudi uboga. Odgovor razkriva njeno

inteligenco in razumevanje. Kača izziva, nasprotuje njeni ubogljivosti in sebe razglasi, da ima znanje o smrti in življenju: „*Nikakor ne bosta umrla! V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in húdo.*“ (1 Mz 3: 4) Eva začne razmišljati od drevesu. „*Žena je videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poželenja, ker daje spoznanje. Vzela je torej od njegovega sadu in jedla, dala pa je tudi možu, ki je bil z njo, in je jedel.*“ (1 Mz 3: 6) Ugotovi, da je sadež dobra hrana, drevo lepo na izgled in zaželjeno, ker daje spoznanje. Preden je sadež se ne posvetuje z Adamom, deluje neodvisno – ne potrebuje njegovega dovoljenja niti njegovega nasveta. Obenem pa tudi ni skrivnostna ali prevarantska. Adam je ves čas z njo (kača govori v množini), vendar je skozi cel prizor tiho – je le pasiven opazovalec. Eva v prisotnosti moškega razmišlja in se odloča sama. Adam ji sledi brez vprašanj ali komentarjev. Dala mu je sadež in on je jedel. Zgodba ne govori, da bi ga Eva zapeljala, ne govori da je neodločen ali da razmišlja o posledicah. Oba sta enako odgovorna za svoje dejanje.

Po storjenem dejanju bog najprej nagovori moškega in ga vpraša: „*Si mar jedel z drevesa, s katerega sem ti prepovedal jesti?*“ (1 Mz 3: 11) Adam odgovori: „*Žena, ki si mi jo dal, mi je dala z drevesa in sem jedel.*“ (1 Mz 3: 12) Adam najprej izda ženo (ki mu je dala sadež – ne reče da ga je premamila), nato okrivi boga, ker mu jo je „dal“ in šele nazadnje prizna krivdo. S tem se eno človeško „meso“ razdeli na dva dela: moški se obrne proti ženski, ki jo je imel za „kost svojih kosti in meso svojega mesa“. Bog se obrne k ženski in jo vpraša: „*Zakaj si to storila?*“ (1 Mz 3: 13) To ni več vprašanje o odgovornosti za dejanje, ampak jo že direktno obtožuje. Ženska odgovori podobno kot moški: „*Kača me je zapeljala in sem jedla.*“ (1 Mz 3: 13) Najprej obtoži kačo in nato prizna krivdo. Vseeno pa se njen odgovor razlikuje od moškega: ne obtožuje boga, ne vključi svojega partnerja – govori samo zase in o sebi ter prizna prej kot moški. (Trible 1978: 108-120) Vsak na svoj način, vendar oba priznata krivdo, zato ne moremo trditi, da je ženska bolj (ali manj) odgovorna za greh.

Potrebna pa je tudi reinterpretacijo posledic njunega dejanja. Bog Evi naloži naslednjo kazen: „*Zares, mnogo boš trpela v svoji nosečnosti in v bolečinah boš rojevala otroke. Po možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj.*“ (1 Mz 3: 16) Adamova kazen pa je: „*Ker si poslušal glas svoje žene in jedel z drevesa, o katerem sem ti zapovedal in rekel: ›Nikar ne jej z njega!‹ naj bo zaradi tebe prekleta zemlja; s trudom boš jedel od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat ti bo rodila in jedel boš poljsko rastlinje. V potu svojega obraza boš jedel kruh,*

dokler se ne povrneš v zemljo, kajti iz nje si bil vzet. Zares, prah si in v prah se povrneš.“ (1 Mz 3: 17-19) Moški ni obtožen, ker je podlegel vplivu (ali celo pretkanosti) ženske, ampak ker ni bil zvest bogu.

Boleče rojevanje, težko delo in hierarhičen odnos ne predstavljajo usode ljudi, ki jim jo je namenil bog, ampak so neizogibna posledica izkrivljenega odnosa med človekom in bogom ter med žensko in moškim. Ključna je obsodba ženske: „*Po možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj.*“ Ženska je postala sužnja, moški pa gospodar – ni več enakopravnosti in vzajemnosti, ki jima jo je bog namenil na začetku. Da bi se branil, se moški obrne proti ženski in jo izda – pride do ločitve enega „mesa“ in do opozicije med spoloma. Kljub temu pa ženska hrepeni po izvorni enotnosti, medtem ko moški nima te želje – namesto tega zdaj vlada nad njo. Kjer je bila včasih vzajemnost, je zdaj hierarhija. Moška nadvlada in ženska podrejenost nista niti božja volja niti njuna usoda, ampak sta rezultat skupne nepokornosti – gre za posledico, ne za božjo kazen. (Trible 1978: 127-129)

Bistvo mita o Adamu in Evi bi lahko bilo tudi v tem, da kaže na padec religije v vlogo sužnje patriarhata - to seveda ne pomeni, da je bila religija kdaj v resničnem „raju“, da je torej oznanjala čisto razodetje, brez da bi služila kakršnimkoli družbenim odnosom. Nenamerno (ali pač) pa so zaradi tega mita postale ženske grešni kozli v katoliški cerkvi. Moški so žensko obsodili za greh, svojo sodbo so razglasili za božjo voljo in tako je postala religiozna dolžnost žensk, da sprejmejo breme krivde. Ženske, ki so obsojene, da živijo v skladu z vlogo, ki jim je bila določena dejansko začnejo verjeti v to, da si zaslužijo biti „drugi spol“. Naša družba na splošno ima potrebo, da označi „drugega“ kot slabega, da lažje ohrani svoje dobro. Eva (in z njo vse ženske) je dober primer tega. (Daly 1995: 47-60)

Feministične teologinje se trudijo, da zgodbe o padcu ne bi brali dobesedno, ampak da bi jo interpretirali kot zgodbo oz. mit, ki skuša razložiti izvor človeške grešnosti. Namen te zgodbe ni okriviti žensko za nastanek greha, ampak razložiti prelom med žensko in moškim ter ljudmi in bogom. Po tem odlomku (1 Mz 3) se Biblija le redko ukvarja s padcem – temeljni človeški greh navezuje na neubogljivost Izraelcev do boga in njihovo nepravilnost do sosednjih narodov. Tudi ko Pavel govori o izvorih greha, se ta nanaša bolj na Adama kot na Evo. „*Ker je namreč po človeku smrt, je po človeku tudi vstajenje mrtvih. Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu tudi vsi oživljeni...*“ (1 Kor 15: 21-22) Edini

odlomek v devterokanoninčni Bibliji, ki zagovarja zgolj Evino krivdo za padec je: „*Greh se je začel po ženski, zaradi nje moramo vsi umreti.*“ (Sir 25: 24) (Maloney¹⁹ 1994: 370)

Zgodba o padcu je bila poskus, kako se spoprijeti z zmedenostjo, ki so jo doživljali ljudje, ko so skušali najti smisel v tragičnosti in absurdnosti svojega življenja. Na žalost je ta poskus nastal v družbi, ki so ji dominirali moški in je zato odražala patriarhalne družbene odnose takratnega obdobja. (Daly 1995: 45-46)

Kljub vsem feminističnim reinterpretacijam zgodbe o Adamu in Evi pa še vedno velja prepričanje, da je Evina krivda, da je prišlo do greha. Tudi če sprejmemo trditev, da je samo Eva kriva za greh, to vseeno ne more biti razlog za manjvrednost in podrejenost žensk. Če pomislimo, da je Jezusa izdal moški – kar je po mojem mnenju enakovreden „greh“ kot Evin – vidimo, da to ni povzročilo vsesplošnega zaničevanja moških.

5.1.2. Vprašanje greha

Cerkveni očetje po Avguštinu so imeli žensko za vzrok padca. Sovraštvo do Eve in s tem celega ženskega rodu je vodilo v utrditev pogleda na ženske kot usodne (močne in šibke obenem: močne, ker je Eva zapeljala v greh tudi Adama in šibke, ker je sama podlegla skušnjavi oz. prekršitvi božje zapovedi) in nevarne. (Kristan 2005: 86) „*V krščanstvu je seksualnost na sebi nekaj slabega – je znak greha in padca, ki ga je zakrivila ženska.*“ (Kristan 2005: 85)

Feministične teologinje se veliko ukvarjajo s tradicionalnim katoliškim razumevanjem greha – ne zanikajo obstoja greha, temveč se sprašujejo, kako je bil greh definiran in predvsem, kako je bil povezan z ženskami. Več tisoč let so ženske veljale za vzrok vseh težav na svetu in so večkrat posebljale zlo.

Feministične teologinje kritizirajo individualistične definicije greha, ki so zelo pogoste v katoliški tradiciji. Strinjajo se, da se greh lahko delno nanaša na pretrgano zvezo posameznika z bogom ali kot njegovo napačno obnašanje (npr. pohujšljivost, samovšečnost, itd.), vendar se

¹⁹ Linda M. Maloney je profesorica Nove zaveze na teološki fakulteti v Kaliforniji.

ob tem nanaša tudi na vse ostale človeške odnose. Kot grešna dejanja feministične teologinje obsojajo predvsem dejanja proti drugim ljudem, ki jih je Cerkev pogosto bodisi prezrla bodisi podcenjevala (kot npr. razne zlorabe, incest, nasilje v družini). Pri tem pa niso grešniki le sami storilci teh dejanj, ampak tudi posamezniki in institucije, ki so dopuščale ali z molkom ščitile takšna dejanja oz. jim celo nudila odpuščanje.

Feministične teologinje opozarjajo tudi na obstoj strukturalnih grehov²⁰, kot so npr. rasizem, seksizem, razredno razslojevanje, itd. Kritiki feministične teologije trdijo, da če je seksizem greh in so vsi moški grešni, potem se greh v celoti prenese na moške, pri tem pa zbledi grešnost žensk – greh vidijo samo v patriarhalnih strukturah, pri sebi pa ne.

Kritiki tudi trdijo, da feministične teologinje preveč poudarjajo družbeni strukturalni greh in zanemarjajo individualni greh, kjer gre za žalitev boga, ki potrebuje osebno kesanje. Gledajo le površinsko in ne razumejo, da spreminjanje družbenih struktur in uničevanje patriarhalnosti ne bosta uničili globoko zakoreninjenega greha v vsakem posamezniku.

Feministične teologinje bolj poudarjajo družbene spremembe kot individualno kesanje, kljub temu pa skoraj vse priznavajo, da je greh prisoten pri vseh ljudeh – tudi pri ženskah. Verjamejo, da greh prežema vse človeške odnose: uničuje samozaupanje, povzroča samovšečnost in aroganco, uničuje vzajemnost in zaupanje in iz njih ustvarja nadvladanje in podrejenost. Bogu žaluje zaradi načinov, kako se ljudje distancirajo od njega, zavračajo in ignorirajo božjo prisotnost, obenem pa žaluje tudi zaradi škode, ki jo povzročajo samim sebi in drugim. Nezmožnost, da se nekdo prepozna kot oseba, ustvarjena po božji podobi, je za boga greh, enako je greh nezmožnost obravnavati nekega drugega človeka kot osebo, ustvarjeno po božji podobi in enako je greh, če se ne borimo proti zatiranju in nepravičnosti. Greh obstaja v družbi in v posameznikih – tako v moških kot v ženskah. (Japinga 1999: 86-92)

Cerkev je bila skozi zgodovino zelo previdna pri t.i. strukturalnih grehah, saj je trdila, da se družbenih struktur ne da spremeniti in da lahko le spremenjeni posamezniki spremenijo družbo. Katoliška vizija odrešenja tako ne vključuje boja za človekove pravice in

²⁰ Feministične teologinje definirajo strukturalni greh kot greh, za katerega se nihče osebno ne počuti odgovornega, saj je rezultat odločitev, mnenja in dejanj velikega števila ljudi.

enakopravnost – to je sekularno in ne religiozno – temveč se osredotoča na njeno primarno nalogo, t.j. odrešenje duš. V Bibliji najdemo poleg zatiranja žensk tudi npr. revščino in suženjstvo, česar Cerkev ne more razglasiti za božjo voljo. Njihov odgovor je, da evangeliji pač obljublajo le duhovno enakopravnost – tako odrešenje ne nudi bogastva revnim ali svobode sužnjem, ampak le prostor v nebesih. To je idealen napotek za ženske: kljub temu, da so zatirane in veljajo za manjvredne, se ne smejo upirati, ampak morajo počakati na nagrado v nebesih – sebično bi bilo pričakovati več. (Japinga 1999: 114)

5.2. Marijina zgodba

Skozi katoliško tradicijo so bile ženske defektne, omejene, ne povsem ustvarjene po božji podobi, grešne, zapeljive, manipulativne in neukrotljive. Temu „Evinemu“ modelu so vodilni v Cerkvii postavili nasproti pozitiven model Device Marije: nedolžne, deviške, ubogljive in ponižne Jezusove matere. (Japinga 1999: 77) „*Devica Marija je obratna figura grešne Eve; njena noga pod seboj mečka kačjo glavo; prek nje prihaja zveličanje, tako kot je prek Eve prišla poguba.*“ (de Beauvoir 1999: 245)

Popolna identifikacija ženske z zlom - z Evo ne bi bila funkcionalna, zato je katoliška teologija ženskam ponudilo kompenzacijo v identifikaciji z Marijo, ki predstavlja njeno popolno nasprotje. (Daly 1995: 84) „*Čaščenje Device Marije predstavlja učinkovito simbolno sredstvo malikovanja (fetišizacije) in poviševanja žensk, ki so sicer določene za pomočniški položaj (moškemu).*“ (Jogan 2005: 600)

„*Pozornost svetopisemskih pisateljev ni obrnjena neposredno na Marijo, ampak na Odrešenika; na Marijo le zato, ker je po njej prišel Odrešenik na svet in ker je bila ona še pozneje nekoliko v stiku z delovanjem in odrešilnim trpljenjem svojega sina.*“ (Ukmar²¹ 1969: 3) O Marijinem življenju v Svetem pismu ni napisanega skoraj nič – opisanih je le nekaj dogodkov iz njenega življenja, ki so povezani z Jezusom.

Njeno osebno življenje je bilo povsem nepomembno. Ne izvemo niti kdaj in kje je bila rojena, kdo so bili njeni starši, kakšna je bila njena mladost, kako je živela po Jezusovem rojstvu, itd.

²¹ Jakob Ukmar (1878-1971) je bil slovenski duhovnik v Trstu.

Povezovalo se je jo je zgolj z njenim sinom – bila je le sredstvo, da je lahko prišlo do odrešenja. „*Marija nastopa kot orodje boga (česar se zaveda), vendar je ta položaj opravičen (in kot tak odpravljen) z visokim poslanstvom, ki ga ima kot mati odrešenika, saj sodeluje v odrešenjski zgodovini.*“ (Jogan 2005: 129) Marijo se je od nekdanj častilo zgolj kot mati odrešenika. „*Podoba matere Marije (znotraj krščanstva) nas vabi k občudovanju tega, kar simbolizira in ne tega kar ona je.*“ (Macdonald 1995: 133)

Če bi kako žensko slavili in častili zaradi nje same, bi bil to gotovo celibatistični greh. Marija je pomembna in časti vredna samo kot funkcionalna izvrševalka načrta. Teologi so ji nadeli ime božje roditeljice in s tem napravili največ, kar so zmogli napraviti glede dogmatskega čaščenja, spregledali pa so, da je ženska tudi še kaj drugega kot roditeljica po načrtu. To velja tako za Marijo kot za vse druge ženske, in celibatisti tega niso doumeli ne pri njej ne pri nobeni drugi. (Ranke Heinemann 1992: 357)

5.2.1. Marija kot vzor za ženske

Jezusova mati Marija ima v katoliški cerkvi in pobožnosti posebno mesto. Kot mati Odrešenika in učlovečenega Boga je od nekdanj fascinirala vernike. Zlasti ženskam je bila in je še vedno Marija pribežališče, identifikacijski lik in tolažnica. Marija ima mesto v samem vrhu katoliškega „panteona“ in je, zaradi roditeljske vloge, najbolj čaščena ženska v strogo moško orientirani Cerkvi. Mariologije, to je cerkvenega nauka o Mariji, pa niso razvile ženske, temveč neporočeni moški, ki z zakonsko zvezo in z življenjem z ženskami niso imeli nobenih izkušenj. (Kozinc 1996: 7)

Marija seveda zavzema posebno in pomembno mesto v zgodbi odrešenja.

Marija, Jezusova mati, je v zgodovini krščanske teologije in pobožnosti vedno izstopala in vedno imela posebno vlogo. To je tudi razumljivo. Kajti kot mati Njega, ki ga kristjani priznavajo za Odrešenika, je že vse od začetka fascinirala verne duše. Dobro je tudi bilo, da je v cerkvenem miselnem svetu prav ženska odigrala tako odlično vlogo in da je preprečevala Cerkvi, da bi postala še bolj izključno moška Cerkev, in svetu, da bi postal še bolj moški svet. Zlasti ženske so videle v Mariji pribežališče, žensko, h kateri so se lahko zatekale kot k materi in sestri, včasih celo stran k njej – stran od Boga, ki je bil zanje vse preveč zgolj jezni moški Bog. (Ranke Heinemann 1992: 352)

Kot pravi papež Janez Pavel II.: „*Ali se končno ni v njej in po njej uresničilo to, kar je največjega v človeški zgodovini na zemlji – učlovečenje samega Boga?*“ (Janez Pavel II. 1989: 55) Z njeno vlogo se pač ne more meriti noben drug ženski lik v zgodovini katoliške cerkve, vendar bi bilo zaradi tega napačno podcenjevati ostale ženske. Mišljenje, da ima ženska samo dve izbiri: biti kot Eva ali pa biti kot Marija je povsem zgrešeno. Takšno črnobelo gledanje na ženske ima le negativne posledice. (Matković 1973: 60-61)

„*Enkratno storjena in celoto povezujoča privolitev*“ naj bi bila tista, ki predstavlja bistvo Marijine vloge v katoliški zgodovini. (Speyr²² 1988: 5) „*Tako velika je moč in svoboda njene privolitve, da je popolnoma prosta tudi najrahljšega nagnjenja k temu, da bi rekla ne...*“ (Speyr 1988: 5) Ne moremo reči, da je bila Marija prisiljena v privolitev, mogoče se je res popolnoma svobodno odločila in rekla „da“, vendar se skozi poudarjanje pomena njene privolitve, poudarja predvsem to, da se je s tem „*odpovedala sami sebi, izničila je sama sebe, da bi pustila v sebi delovati edinole Boga.*“ (Speyr 1988: 7)

Marija ne postavlja nikakršnih pogojev, ne napravlja nikakršnih pridržkov, docela se izroča v svojem odgovoru, v razmerju do Boga pozablja na vsako opreznost, ker se pred njenimi očmi odpira brezmejnost božjih načrtov. Marija ne samo hoče to, kar hoče Bog, marveč izroča Bogu tudi še svojo pritrnitev, da z njo razpolaga, da jo oblikuje, da jo spreminja. ... Nobenega preračunavanja ne pozna, nobenega zavarovanja, nobenega namiga o kakem pridržku; le to ve: njena vloga je vloga dekle, ki tako v celoti stoji na prostoru ponižnosti, da daje vedno prednost tistemu, kar ji je ponudeno, da nikdar ne poskuša k temu sama kaj dodati, da božje volje in božjih želja niti ne pripravlja niti ne usmerja. (Speyr 1988: 7)

Marija se je popolnoma prepustila božjemu delovanju. Sama sploh ni vedela v kaj se spušča, slepo se je prepustila njegovemu vladanju. In ravno zaradi tega je danes najbolj čaščena in spoštovana ženska v katoliški cerkvi – ne zaradi svoje svobodne odločitve. „*Marija je za lastnosti zakonske žene prikrajšana zato, da je v njej mogoče povelečevati zgolj Žensko – Mater. Vendar pa je čaščena samo pod pogojem, da sprejme podrejeno vlogo, ki ji je namenjena.* „*Gospodova služabnica sem.*“ Prvič v zgodovini človeštva mati kleči pred svojim

²² Adrienne von Speyr (1902-1967) je bila zdravnica in katoliška mistikinja. Najprej je pripadala protestantski veri, vendar se je kasneje spreobrnila v katolištvo. Po spreobrnitvi naj bi doživela veliko mističnih doživetij.

sinom; prostovoljno priznava svojo manjvrednost. V kultu device Marije se torej dopolni najvišja zmaga moških: to je dokončni poraz ženske...“ (de Beauvoir 1999: 247)

...izvolitev Marije za tako odlično dostojanstvo (je) izključno milost neskončno modrega in neskončno dobrega Boga, brez sleherne tudi najmanjše Marijine zasluge. Prvi korak za duhovno rešitev človeškega rodu se je zgodil od zgoraj dol, ne od spodaj gor. Prvi korak je naredil Bog, ne človek. ... On je čisto svobodno med vsemi osebami ženskega spola izbral ženo, ki bo božjega Sina na prekonaraven način v svojem telesu spočela in mu dala telesno človeško naravo. ... Zakaj je izvolil prav Marijo in ne katero drugo? Na to vprašanje ima revno človek en sam odgovor: zato, ker je Bog tako hotel, zato, ker je on v svojih večnih načrtih popolnoma svoboden. Torej brez vsake Marijine zasluge? Gotovo; kakšno zaslugo naj bi imela, ko še ni eksistirala? (Ukmar 1969: 33)

Marija torej ni bila prisiljena, ampak izbrana za božjo mater. To je bilo v božjem načrtu. Skratka, Mariji je bilo določeno, da bo „svobodno“ rekla da. „Da, svobodno je Marija privolila, a to njeno svobodno privoljenje je bilo v milostnem božjem načrtu. Bog, ki jo je izbral za mater učlovečenega božjega Sina, ji je tudi določil tako mero milosti, da bo prav gotovo in čisto svobodno privolila v napovedano materinstvo.“ (Ukmar 1969: 46)

Seveda je sam ideal Marije za ženske nedosegljiv, saj se materinstvo in devištvo medsebojno izključujeta. Kljub temu pa je bila Marija še do nedavnega edini lik in vzor, ki se ga je predstavljalo pred katoličanke. „Moralni imperativ za pravilno oblikovanje ženske osebnosti je osvojitvev, ponotranjenje lika Božje matere (=dekle gospodove).“ (Jogan 1990: 86) Teologi trdijo, da ima Marija vse lastnosti, h katerim bi morala težiti vsaka ženska: popolna predaja (brez ugovarjanja ali pomislekov), zmožnost prenašanja velikega trpljenja in žalosti, brezpogojna ljubezen, itd. - te lastnosti prej odražajo pasivnost kot moč ali avtoriteto. (Kalbian 2005: 118)

...lik Marije s hkratno deviškostjo in materinstvom središčni simbol, ki ga Cerkev postavlja za zgled in identifikacijo dvema poslanstvoma, ki naj bi ju Bog določil ženski: deviškosti in materinstvu. Marija je kot devica postala mati božjemu sinu. 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 zaradi spolnosti, devicam pa nedosegljivost neduhovne izpopolnitve v materinstvu. (Kozinc 1996: 10,11)

Marija je predstavljena kot „velika izjema“, drugačna kot vse ostale ženske, saj je bila brezmadežno spočeta (brez izvirnega greha), poleg tega pa je „vedno devica“. Predstavlja velik kontrast v primerjavi z vsemi ostalimi ženskami: Marija vzpostavi materinstvo kot usodo žensk, vendar sama nikoli ne izkusi spolnega odnosa, ki je nujen za vse ostale ženske, da izpolnijo to usodo. Prikazuje se jo kot povsem edinstveno, kar pomeni le nedosegljiv ideal za ženske. Marija je tako patriarhalni konstrukt, predstavlja moško projekcijo idealizirane ženskosti. (Schaberg 1990: 12-13) *„Podoba Matere Božje je družbeno delovala kot ideal, ki naj bi se mu vsaka ženska čimbolj približala. Treba pa je opozoriti, da je že v sam ideal vgrajena nemožnost, da bi bil kdajkoli dosegljiv normalnim ženskim bitjem. Kot dejavnik nedosegljivosti nastopa že brezmadežno spočetje. Zaradi nedosegljivosti je identificiranje z idealom vedno znova povzročalo občutek nepopolnosti, krivde in strahu.“* (Jogan 1990: 20,21)

Papež Janez Pavel II. pa ženskam zatrjuje, da sta materinstvo in deviškost povsem združljiva:

Na tem mestu razmišljajmo o devištvu in materinstvu kot o dveh posebnih razsežnostih pri uresničevanju ženske osebnosti. V zrcalu evangelija dosežeta obe razsežnosti v Mariji, ki je kot devica postala mati božjemu Sinu, svoj polni pomen in svojo pravo vrednost. V njej sta se srečali in na poseben način povezali. Druga druge pri tem ne izključujeta, temveč se čudovito dopolnjujeta. ... Devištvo in materinstvo sta v njej sočasno prisotna; medsebojno se niti ne izključujeta niti ne ovirata. Oseba božje Matere učinkovito pomaga vsem, zlasti vsem ženskam, da dojemajo, kako se obe razsežnosti in obe poti njihove poklicanosti medsebojno osvetljujejo in dopolnjujeta. (Janez Pavel II 1989: 33)

5.2.2. Brezmadežno spočetje Marije

V Katekizmu katoliške cerkve lahko preberemo: *„Kaj pomeni brezmadežno spočetje? Bog je milostno izbral Marijo pred vso večnostjo, da bi bila Mati njegovega Sina: da bi izpolnila tolikšno poslanstvo, je bila spočeta brezmadežna. To pomeni, da je bila Marija po božji*

milosti in glede na zasluženje Jezusa Kristusa obvarovana izvirnega greha že od svojega spočetja.“ (Slovenska škofovska konferenca 2006: 51)

To trditev je sredi 19. stoletja papež Pij IX. razglasil za versko resnico. Kljub temu, da brezmadežno spočetje Marije nima utemeljitve v Svetem pismu, se naslanja na dva odlomka. Prvi je odlomek, kjer bog napoveduje sovraštvo med kačo in ženo ter njunima zarodoma: *„Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo ter med tvojim zarodom in njenim zarodom. On bo prežal na tvojo glavo, ti pa boš prežala na njegovo peto.“* (1 Mz 3: 15) Bog naj bi govoril o sovraštvu med kačo in Marijo, ter o Jezusu, ki bo kači strl glavo. In če je Jezus tisti, ki „stre glavo kači“ oz. zmaga nad hudičem in grehom, potem mora pri tem sodelovati tudi njegova mati Marija. Če bi bila Marija omadeževana z izvirnim grehom, ne bi bila skupaj z Jezusom zmagovalka, ampak bi hudič zmagal nad njo. Drugo besedilo je angelov pozdrav Mariji: *„Pozdravljena, obdarjena z milostjo, Gospod je s teboj!“* (Lk 1: 28), sploh v povezavi s pozdravom Elizabete: *„Blagoslovljena ti med ženami, in blagoslovljen sad tvojega telesa!“* (Lk 1: 42). Ta dva pozdrava naj bi izražala „polnost milosti“ Marije, ki jo dela tako edinstveno. „Polnost milosti“ ne bi bila celovita, če bi jo Marija dosegla skozi življenje, ampak jo je morala imeti od samega začetka njenega obstoja. Skratka, v božjem načrtu naj bi bila Marija določena za božjo mater, zato je morala biti že od rojstva „vsa sveta“ oz. rojena brez izvirnega greha. (Ukmar 1969: 122-128)

Čast brezmadežnega rojstva se sicer nanaša na Marijo in na njeno posebno izvoljenost od boga, vendar je zelo očitno dejstvo, da *„četudi je brezmadežno spočetje osebna Marijina odlika, ji vendar ni bila dana v prvi vrsti z ozirom nanjo, ampak z ozirom na Kristusa. Kakor čast matere svetlo žari na sinu, tako pada tudi sramota matere sramotilno na sina.“* Marija je morala biti „brezmadežna“ saj bi *„izvirni madež Marije metal neugodno luč tudi na Kristusa, ker se ne bi moglo reči, da je rojen iz vedno čiste in svete matere. Častno je pa tudi za odrešenika sveta, da je znal svojo mater na prav poseben način odrešiti, ker je ni, kakor druge ljudi, greha očistil, ampak greha obvaroval.“* (Ukmar 1969: 135,136)

5.2.3. Deviško spočetje Jezusa

V času, ko je nastala zgodba o deviškem spočetju, so verjeli, da je ženska zgolj „posoda“, v katero moški izlije seme in nato rodi otroka. Trdili so, da vsak aktivni vzrok povzroči sebi

enako stvar – po tem načelu bi se torej morali rojevati samo moški. Aktivna sila v moškem semenu bi morala vedno ustvariti moškega, vendar zaradi določenih neugodnih okoliščin (npr. preveč vlage v zraku) včasih nastanejo ženske, ki so torej ponesrečeni moški. (Ranke Heinemann 1992: 187-189) Aristotel in Tomaž Akvinski sta verjela, da mati samo nudi okolje za rast otroka. Nista vedela, da je poleg moškega semena za spočetje potrebno tudi žensko jajčece in da je spol posameznika odvisen od kromosomov in ne od vremena. (Japinga 1999: 23)

Cerkev še danes ne upošteva odkritja ženskega jajčeca, če gledamo kako naj bi bil Jezus spočet. *„Če je bilo do leta 1827 še mogoče trditi, da je Marija sprejela Jezusa od Svetega Duha, danes ni več mogoče, ne da bi s tem zanikali žensko jajce. Če pa priznamo žensko jajce, tedaj zanikamo izključno božje delovanje v tem aktu, in spočetje od Svetega Duha je v tem primeru le petdesetodstotno spočetje.“* (Ranke Heinemann 1992: 188) Kljub temu pa je v Katekizmu katoliške cerkve zapisano: *„Kaj pomeni Jezusovo deviško spočetje? Pomeni, da je bil Jezus spočet samo z močjo Svetega Duha v naročju Device, brez sodelovanja moža. Jezus je Sin nebeškega Očeta po božji naravi in Marijin Sin po človeški naravi, vendar pa pravi Očetov Sin v obeh naravah; v njem je ena sama oseba, namreč božja.“* (Slovenska škofovska konferenca 2006: 52)

Zgodbo o deviškem rojstvu najdemo v Novi zavezi v dveh različicah v Lukovem in Matejevem evangeliju – drugje v Novi zavezi ta zgodba ni omenjena. (Ranke Heinemann 2000: 47-48)

Matejeva zgodba: *„Z rojstvom Jezusa Kristusa je bilo takóle: Njegova mati Marija je bila zaročena z Jožefom; in preden sta prišla skupaj, se je izkazalo, da je noseča – bila pa je noseča od Svetega Duha.“* (Mt 1: 18) Matej se očitno nanaša na čas nekaj mesecev po spočetju, samo na ugotovitev, da je Marija noseča. Ne izvemo ali je bila Marija o nosečnosti že prej obveščena. Kasneje Jožefu v sanjah angel razodene, da je njegova žena noseča od svetega duha. Usoda Marije zdaj leži v rokah Jožefa. V zgodbi je torej glavna oseba Jožef: Marija v celi zgodbi ne izreče nobene besede, Jožef odloča o njeni usodi, Jožef poimenuje otroka. (Ranke Heinemann 2000: 48-49)

Za osnovo legende o brezmadežnem spočetju je Matej uporabil besedilo preroka Izaije in ga povzel kot prerokbo. V resnici pa Izaija ni govoril o deviškem porodu: *„Zato vam bo Gospod sam dal znamenje: Glej, mladenka bo spočela in rodila sina in mu dala ime Emanuel.“* (Iz 7:

14) Pri Mateju pa se beseda mladenka spremeni v devico: „*Glej, devica bo spočela in rodila sina in imenovali ga bodo Emanuel...*“ (Mt 1: 23) Tudi če bi Izaija govoril o devici to še ne pomeni deviškega spočetja: govori, da je bila mati pričakovanega otroka pred spočetjem devica, ne pa tudi potem. Izaija pa tudi ni govoril o Jezusovem rojstvu, do katerega je prišlo šele čez 700 let, ampak o nekem bližnjem rojstvu. (Ranke Heinemann 2000: 58-59)

Lukova (bolj znana) zgodba je nekoliko drugačna:

V šestem mesecu je Bog poslal angela Gabriela v galilejsko mesto Nazaret, k devici, zaročeni z možem, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše, in devici je bilo ime Marija. Angel je vstopil k njej in rekel: »Pozdravljena, obdarjena z milostjo, Gospod je s teboj!« Pri teh besedah se je vznemirila in premišljevala, kakšen pozdrav je to. Angel ji je rekel: »Ne boj se, Marija, kajti našla si milost pri Bogu. Glej, spočela boš in rodila sina, in daj mu ime Jezus. Ta bo velik in se bo imenoval Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida on kraljeval bo v Jakobovi hiši vekomaj; in njegovemu kraljestvu ne bo konca.« Marija pa je rekla angelu: »Kako se bo to zgodilo, ko ne poznam moža?« Angel ji je odgovoril: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila, zato se bo tudi Sveto, ki bo rojeno, imenovalo Božji Sin. Glej, tudi tvoja sorodnica Elizabeta je spočela sina v starosti; in to je šesti mesec njej, ki so jo imenovali nerodovitno. Bogu namreč ni nič nemogoče.« Marija pa je rekla: »Glej, Gospodova služabnica sem, zgôdi se mi po tvoji besedi!« In angel je šel od nje. (Lk 1: 26-38)

Tu je najprej obveščena Marija, ona je tudi v središču pripovedi. Angel ji sporoči novico o nosečnosti. Marija ima angelovo sporočilo za nesprejemljivo, ker ne pozna moža – torej meni, da je spolno razmerje z moškim neizogibni, osnovni pogoj za rojstvo otroka. (Ranke Heinemann 2000: 49-52)

Marijin odgovor „*Gospodova služabnica sem*“ ima največji vpliv na razumevanje Marije kot pasivne, brez karakterja in brez lastne volje. Povsem je podrejena bogu in lastnemu sinu. Sama sebe poimenuje služabnica – z izrazom, ki se nanaša na najnižjo pozicijo v takratni judovsko-krščanski skupnosti. Sužnji so veljali za nižjo obliko človeka: niso imeli lastnine,

niso imeli nobenih pravic in so bili popolnoma podrejeni lastniku/gospodarju. (Schaberg²³ 1990: 135-136)

Za ženo je bolj bedna usoda, da mora živeti žensko življenje, ki ga utesnjujejo in dogmatizirajo moški. Marijo je to doletelo na enkratni način. Vse, kar ima karkoli opraviti z žensko spolnostjo, vse, kar pomeni naravno zaplojevanje in rojevanje otrok, so ji odvzeli. Sina ni smela dobiti z moškim, biti je moral Sveti Duh in zgoditi se je moralo brez sle. Sina ni smela roditi po naravni poti, kajti tudi pri porodu je morala ostati nepoškodovana, in kasneje ni smela imeti nobenih otrok več, kajti to bi pomenilo ranitev in poškodovanost. Tako so iz nje naredili brezspolno bitje, na odrešenjsko-zgodovinsko funkcijo reducirano senco žene in matere. Gospodje stvarstva so ji dodelili samo toliko živega življenja, kot ga je bilo treba za njeno funkcioniranje. Vse, kar je to presegalo, so ji odvzeli. (Ranke Heinemann 1992: 356, 357)

Marija svojega otroka ni smela roditi tako, kot normalne ženske rojevajo otroke. Marija je namreč ostala „nepoškodovana“. To pomeni, „... da se ji med porodom himen ni pretrgal, kajti sicer bi bila Marija ranjena in poškodovana, kot so ob rojstvu otroka ranjene in poškodovane vse druge matere, in tako niso več nedotaknjene. Ker pa ni bila poškodovana, svojega otroka ni mogla roditi na običajni ženski način.“ (Ranke Heinemann, 1992: 353)

Tradicionalni nauk o deviškem porodu pravi, da je Marijin himen ostal nepoškodovan, da je rodila brez bolečin in da ni bilo posteljice (sordes=nesnaga).

S tem ko Marijo tako zelo ločimo od drugih žena, ki so rodile otroke, smo ji mariološko morda kaj dodali, vendar smo ji kot ženski in kot človeku s tem nekaj bistvenega vzeli. Kdor zagovarja biološko deviškost pri porodu kot miselni ali duhovni porod, se mora zavedati, da mater, o kateri govori, s tem oropa ravno njenega materinstva. Z naukom o deviškem porodu je bilo neki materi odvzeto njeno materinstvo. S tem so jo hoteli izvzeti iz prekletstva, ki po mnenju zaobljubljenih samcev bremeni običajno materinstvo običajnih mater. Toda to prekletstvo je samo izrodek seksualnonevrotske fantazije. (Ranke Heinemann 1992: 353-354)

²³ Jane Schaberg je feministična raziskovalka Svetega pisma, pesnica ter profesorica v Detroitu.

„Krščanstvo do ženskega telesa občuti tak odpor, da svojega Boga, ki ga je pripravljeno prepustiti nečastni smrti, po drugi strani obvaruje sramotnega madeža rojstva...“ (de Beauvoir 1999: 242)

Po katoliškem pojmovanju je Marija „vedno devica“. *„V kakšnem smislu je Marija „vedno devica“? V smislu, da „je ostala devica ob spočetju svojega Sina, devica ob porodu, devica, ko ga je nosila v svojem telesu, devica, ko ga je hranila na svojih prsih, devica vedno in vselej“ (sveti Avguštin). Zatorej, ko evangeliji govorijo o „Jezusovih bratih in sestrah“, gre za Jezusove bližnje sorodnike, v skladu z izrazom, ki ga uporablja Sveto pismo.“ (Slovenska škofovska konferenca 2006: 52)*

Marija je bila izbrana od boga, da rodila njegovega sina in se mu v ta namen popolnoma predala. *„Pri tem se je odpovedala tudi svojemu telesu. Podarila ga je tako kakor vse Bogu in ne more nič več z njim sama razpolagati, tudi ga torej nič več ne more podariti kakemu človeku.“ (Speyr 1988: 8)* V Svetem pismu pa se omenja Jezusove brate in sestre: *„Ali ni to tisti tesar, sin Marije in brat Jakoba, Jozéja, Juda in Simona? Mar njegove sestre niso tu, pri nas?« In spotikali so se nad njim.“ (Mr 6: 3)* in *„Ali ni to tesarjev sin? Ali ni njegovi materi ime Marija, njegovim bratom pa Jakob, Jožef, Simon in Juda? In njegove sestre, ali niso vse pri nas?“ (Mt 13: 55-56)*

Vendar so teologi hoteli narediti Marijo čim bolj „čisto“ in so zato zanikali vse njene otroke razen Jezusa: najprej so jih razglasili za otroke iz izmišljenega prvega zakona Jožefa. Vendar je moral tudi njen mož biti samski in deviški, drugače bi to škodilo Marijinemu deviškemu statusu, zato so končno iz Jezusovih bratov in sester naredili bratrance in sestrične. (Ranke Heinemann 1992: 352-353)

Ena nepoškodovana mati in vse druge poškodovane, ena čista mati in druge nečiste. Teologi so svojo teološko umazanijo otresli na matere in v pobožni vnemi menili, da so pa zato Jezusovo mater naslikali toliko bolj popolno in brez hibe. Toda s tem ko so v nasprotju z za vedno devico vse druge žene za vedno prekleli, so si zožili pogled na žensko nasploh, zameglil se jim je pogled na ženskost kot tako in na pojem ženskosti, če so le-tega sploh kdaj poznali. Celibatisti so hoteli naslikati takšno podobo Marije, ki ne bi imela nič skupnega z drugimi ženskami. To jim je uspelo. Toda s tem so do nespoznavnosti zagrnili njen človeški obraz. Čaščenje ene čiste ženske v nasprotju do

vseh drugih nečistih je celibatističnim samcem pri njihovem življenju brez žensk, življenju, ki pomeni zaradi te praznine pogosto kos človeške zapuščenosti, lahko v oporo, vendar so s tem številnim ljudem prizadejali mnogo škode. Že mogoče, da mnogi ljudje potrebujejo podobo nebeške kraljice, vendar še več ljudi potrebuje človeka. In vsi tisti, ki bi lahko v teološko manj čudežni in zato resničnejši podobi Marije srečali podobo resničnega človeka, so bili z naukom o nerazumljivem in zato eksistencialno nepomembnem naravnem čudežu za to srečanje ogoljufani. (Ranke Heinemann 1992: 355,356)

Zgodba o deviškem porodu pa ima nek globlji pomen. Želi prikazati, da je bog povsem neodvisen in samostojen stvarnik. Jezusovo rojstvo tako ni smelo imeti nobenega človeškega vpliva, saj naj bi bil Jezus povsem božja stvaritev. (Ranke Heinemann 2000: 55)

Treba je poudariti, da deviško rojstvo božjega otroka ni nekaj novega in ni krščanski izum. „V vseh mitih o odrešitvi so imele device vedno znova posebno vlogo kot izraz in znamenje novega, čistega začetka nekega novega in boljšega sveta. Podoba devic, ki rojevajo božje odrešenike, je prastara.“ (Ranke Heinemann 2000: 45)

5.3. Seksistični diskurz

V katoliški cerkvi prevladuje seksistični diskurz. „Za diskurze velja, da ne odražajo ničesar, kar bi bilo nekje tam zunaj (v „resničnosti“), temveč nam to zunaj vedno šele kažejo oziroma osmišljajo z različnimi postopki pripovedovanja, klasificiranja, predstavljanja in podobno...“ (Stankovič 2006: 159) V „realnosti“ obstajajo neke „realne“ stvari in dejstva, vendar so nam vedno dostopne le preko določenih diskurzov. Diskurzi nikoli ne odražajo resničnosti takšne kakršna je, temveč nam jo le reprezentirajo. Reprezentacija sama ni problematična, saj „resničnosti“ takšne kakršna je sploh ne moremo zaznavati, problematičen je način reprezentiranja, ki praviloma „...privilegira (naturalizira, legitimira itd.) neko zelo konkretno, nikakor ne naravno ali edino možno podobo sveta v danem zgodovinskem trenutku.“ (Stankovič 2006: 160) Isto velja za reprezentacijo oseb določene narodnosti, veroizpovedi, rase ali v tem primeru spola. V katolištvu tako prevladuje samo ena podoba ženske – mati.

Diskurzi torej konstruirajo realnost – to počnejo predvsem tako, da naturalizirajo privilegije določenih družbenih skupin (moških) in marginaliziranost drugih (žensk). To lahko najbolj nazorno vidimo v stereotipih. Po Dyerju so stereotipi določene poteze, ki so pripisane posameznikom (ženske so čustvene, skrbne, sočutne, ubogljive, ponižne...), ki

...reducirajo vso kompleksnost posameznikov (ali družbene skupine) na nekaj poenostavljenih in pretiranih potez, oziroma še več, da takšne reducirane podobe tudi fiksirajo kot nekaj povsem naravnega in nespremenljivega. ...ne pojavljajo se kjerkoli, temveč praviloma le tam, kjer obstajajo velike neenakosti v razmerjih moči med različnimi skupinami. Moč je namreč vedno usmerjena nasproti tistim, ki so podrejeni oz. izključeni, in stereotipi so eno od ključnih mest, kjer se ta izključenost dogaja/osmišlja/legitimira. (Stankovič 2006: 163)

Veliko število vlog, ki jih opravljajo ženske zvede na eno samo, ki jo najprej naturalizira in potem predstavi kot edino pravilno, skoraj kot edino možno. „Po Dyerju stereotipi-v skladu s svojo vpletenostjo v mreže družbene moči – postavljajo tudi črto ločevanja med normalnim in sprejemljivim na eni strani ter nenormalnim in nesprejemljivim na drugi, pri čemer to počnejo tako, da vse tisto, kar je na omenjeni drugi strani (kot nenormalno in drugačno), izločajo, praviloma tako, da to „drugo“ delegirajo v temen prostor nevarnega, onesnaženega ali tabuja.“ (Stankovič 2006: 163)

To je izrazito vidno v katolištvu: kljub vsem ženskam, ki nastopajo v Svetem pismu se osredotoča predvsem na dve: prva je zapeljiva grešnica Eva, ki je zaradi svoje hudobne narave onemogočila celemu človeštvu življenje v rajju in ga obsodila na izvorni greh, druga pa je Marija, Jezusova mati, ki predstavlja Evino čisto nasprotje. Marija je popravila oz. omilila napako, ki jo je storila Eva, ko je deviško rodila odrešenika Jezusa, ki naj bi ljudi spet odpeljal v raj, iz katerega smo bili izgnani (zaradi grešne ženske narave). Gre za izrazito črno-belo gledanje na ženske, kjer imamo Marijo, „veliko izjemo“, ki se jo predstavlja kot ideal, kot nekaj pozitivnega, dobrega in na drugi strani hudobno grešnico Evo.

6. JEZUS IN ŽENSKE

Jezus je središčna oseba katolištva (pa tudi vseh ostalih krščanskih cerkva). Njegova zgodovinska resničnost je vprašljiva, saj obstaja izredno malo zunajkrščanskih virov, ki govorijo o njem – po vsej verjetnosti naj bi živel med leti 7 – 4 pr.n.št. in 27 – 30 n.št. Kar vemo o njegovem življenju, je zapisano v evangelijih, ki pa so nastali 40 do 70 let po njegovi smrti in sicer kot propagandno gradivo privrženecv in ne zgodovinske oz. biografske študije. Avtorji evangelijev niso govorili istega jezika kot Jezus, niti ga niso osebno poznali, zato je avtentičnost evangelijev pod vprašajem. (Smrke 2000: 195-196)8

6.1. Jezus feminist?

V Jezusovem času so ženske veljale za drugorazredne državljanke, njihov položaj je bil podoben položaju sužnjev. „V tem pogledu je mogoče označiti Jezusa kot revolucionarja enakopravnosti“, kajti Jezus se je do žensk obnašal zelo spoštljivo in odprto. Njegov odnos do žensk je bil v takratni družbi nekaj povsem novega. (Furlan 2006: 71) „Jezus je bil prvi in hkrati tudi (skoraj) zadnji prijatelj žensk v Cerkvi. S tem, da je imel z njimi veliko opraviti 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.“ (Hanke Reinemann 1992: 121)

Nekatere feministične teologinje označujejo Jezusa za prvega feminista v katolištvu. Pa je bil res? Jezus ni vključil žensk med 12 apostolov in ni nikoli posvetil ženske v duhovništvo. Do žensk se je sicer obnašal spoštljivo, vendar se ni nikoli soočil z vprašanjem njihove podrejene družbene vloge in ni nikoli naredil nobene radikalne spremembe v statusu žensk. Veliko več časa je preživel z moškimi in je odobral moško vodstvo. Če bi hotel, da bi ženske imele drugačno, boljše vlogo v Cerkvi in v družbi, bi to lahko jasneje pokazal. Jezus je bil prijazen do žensk, vendar se ni boril proti njihovemu položaju in tradicionalnim vlogam v družbi.

Res pa je, da se je Jezus v kulturi, kjer moški običajno niso govorili z ženskami, z njimi pogovarjal o teoloških zadevah (ki so bile v domeni moških). V Bibliji najdemo zgodbe – npr.

zgodba o grbasti ženski in o krvaveči ženski - kako je Jezus z dotikom zdravil ženske, čeprav se v tistem času moški niso smeli dotikati žensk.

V soboto je učil v neki shodnici. In glej, tam je bila tudi žena, ki je že osemnajst let imela duha bolezni. Bila je sključena in se sploh ni mogla vzravnati. Ko jo je Jezus videl, jo je poklical k sebi in ji rekel: »Žena, rešena si svoje bolezni.« Položil je nanjo roke in takoj se je vzravnala in slavila Boga. Oglasil pa se je predstojnik shodnice. Nejevoljen je bil, ker jo je Jezus ozdravil v soboto, in je govoril množici: »Šest dni je, v katerih je treba delati. Ob teh dneh torej prihajajte in se dajajte zdraviti, ne pa na sobotni dan.« Gospod pa mu je odgovoril: »Hinavci! Ali ne odveže vsak od vas v soboto svojega vola ali osla od jasli in ga žene napajat? Te pa, ki je Abrahamova hči in jo je satan zvezal za – poslušajte – osemnajst let, ni bilo potrebno rešiti te vezi na sobotni dan?« Ko je to govoril, je bilo vse njegove nasprotnike sram, vsa množica pa se je veselila vseh veličastnih reči, ki jih je delal. (Lk 13: 10-17)

Zgodbo o grbavi ženski lahko beremo kot zgodbo o ženskem prizadevanju za prepoznanje in avtoriteto v Cerkvi. (Procter-Smith 1994: 322) Ima globok pomen za ženske: njena bolezen simbolizira zatiranje in omejevanje, ki „sključuje“ vse ženske. Jezus jo z ozdravljenjem odreši, kar pomeni da je spet svobodna in lahko stoji pokonci. (Japinga 1999: 116)

„Tedaj se mu je od zadaj približala žena, ki je dvanajst let krvavela, in se je dotaknila roba njegove obleke. Pri sebi je namreč rekla: »Če se le dotaknem njegove obleke, bom rešena.« Jezus pa se je obrnil, jo pogledal in dejal: »Bodi pogumna, hči, tvoja vera te je rešila.« In žena je bila od tiste ure rešena.“ (Mt 9: 20-22)

Neimenovana ženska sreča Jezusa na javnem prostoru, zunaj patriarhalnega doma. Je iniciativna, saj se sama skuša dotakniti Jezusa in ga sama nagovori. Eksplicitno je omenjena njena vera, ki bo vplivala na to, da jo bo Jezus rešil trpljenja. Gre za zgodbo o ženski, ki je bila dovolj samoiniciativna in verna, da je tvegala prekoračitev družbeno-religijskih omejitev in tako prišla v stik z zdravilno močjo Jezusa. (Wainwright 1994: 649-650)

V tistem času so morale biti ženske tiho in pokorne pred moškimi, a v Bibliji vseeno najdemo zgodbe, kjer ženske Jezusu odgovarjajo in niso le pasivne poslušalke.

Vstal je in od tam šel v pokrajino Tira. Stopil je v neko hišo in je želel, da bi tega nihče ne izvedel, vendar ni mogel ostati skrit. Takoj je slišala o njem žena, katere hčerka je imela nečistega duha, in je prišla ter mu padla pred noge. Žena je bila Grkinja, po rodu Sirofeničanka. Prosila ga je, naj izžene demona iz njene hčere. Govoril ji je: »Pústi, da se najprej nasitijo otroci. Ni lepo jemati kruh otrokom in ga metati psom.« Ona pa je odvrnila z besedami: »Gospod, tudi psi pod mizo jedo drobtinice, ki padajo od otrok.« Rekel ji je: »Zaradi te besede pojdi, demon je šel iz tvoje hčere.« Odšla je domov in našla deklico, ki je ležala v postelji; in demon je šel iz nje. (Mr 7, 24-30)

V kulturi, kjer so imele ženske le malo izobrazbe in so nekateri verski voditelji verjeli, da je bogokletno učiti ženske o svetih tekstih, jim je Jezus to dovolil. Primer tega je zgodba o sestrah Mariji in Marti.

Ko so potovali, je prišel v neko vas in žena z imenom Marta ga je sprejela v svojo hišo. Imela je sestro, ki ji je bilo ime Marija. Ta je sedla h Gospodovim nogam in poslušala njegove besede, Marta pa je imela s postrežbo veliko dela. Pristopila je in rekla: »Gospod, ti ni mar, da me je sestra pustila sólo streči? Reci ji vendar, naj mi pomaga!« Gospod ji je odgovoril: »Marta, Marta, skrbi in vznemirja te veliko stvari, a le eno je potrebno. Marija si je izvolila dobri del, ki ji ne bo odvzet. (Lk 10, 38-42)

V kulturi, kjer ženskam niso zaupali in niso veljale za verodostojne priče, se je Jezus po vstajenju najprej pokazal ženskam in jim naročil naj drugim povejo kaj so videle.

Po soboti, ko se je svital prvi dan tedna, sta prišli Marija Magdalena in druga Marija pogledat grob. In glej, nastal je močan potres, kajti Gospodov angel je prišel iz nebes. Pristopil je in odvalil kamen ter sédel nanj. Videti je bil kakor blisk in njegovo oblačilo je bilo belo kakor sneg. Od strahu pred njim so stražarji vztrepotali in postali kakor mrtvi. Angel pa je nagovoril ženi: »Ne bojta se! Vem, da iščeta Jezusa, križanega. Ni ga tukaj. Obujen je bil, kakor je rekel! Stopíta sèm in poglejta kraj, kamor so ga položili. Hitro pojdita in povejta njegovim učencem: ›Obujen je bil od mrtvih! Pred vami pojde v Galilejo, tam ga boste videli.‹ Glejta, povedal sem vama.« Hitro sta zapustili grob in s strahom ter velikim veseljem stekli sporočit njegovim učencem. In glej, naproti jima je prišel Jezus in rekel: »Pozdravljeni!« Oni dve sta pristopili, mu objeli noge in se mu

poklonili. Tedaj jima je Jezus rekel: »Ne bojta se! Pojdita in sporočita mojim bratom, naj gredo v Galilejo; tam me bodo videli. (Mt 28, 1-10)

Prvi dan tedna so šle žene navsezgodaj h grobu. S seboj so nesle dišave, ki so jih pripravile. Kamen so našle odvaljen od groba in stopile so noter, a telesa Gospoda Jezusa niso našle. Ko so bile zaradi tega zbegane, sta nenadoma stopila k njim dva moža v sijočih oblačilih. Prestrašile so se in povesile obraz k tlom. Ona dva pa sta jim rekla: »Kaj iščete živega med mrtvimi? Ni ga tukaj, temveč je bil obujen. Spomnite se, kako vam je govoril, ko je bil še v Galileji: Sin človekov mora biti izročen v roke grešnih ljudi, biti mora križan in tretji dan vstati.« Tedaj so se spomnile njegovih besed. Vrnile so se od groba in vse to sporočile enajsterim in vsem drugim. Bile pa so: Marija Magdalena, Ivana, Marija Jakobova in z njimi še druge žene, ki so to pripovedovale apostolom. Toda tem so se te besede zdele blebetanje in jim niso verjeli. Peter pa je vstal in stekel h grobu. Sklonil se je in zagledal samo povoje. Nato je odšel domov in se čudil temu, kar se je zgodilo. (Lk 24, 1-12)

V kulturi, kjer ženskam velikokrat niso zaupali zaradi njihove seksualnosti, se Jezus do njih obnašal pošteno in odprto.

Jezus pa je krenil proti Oljski gori. Zgodaj zjutraj se je spet napotil v tempelj. Vse ljudstvo je prihajalo k njemu, on pa je sédel in jih učil. Pismouki in farizeji so tedaj pripeljali ženo, ki so jo zalotili pri prešuštvovanju. Postavili so jo v sredo in mu rekli: »Učitelj, tole ženo smo zasačili v prešuštvovanju. Mojzes nam je v postavi ukazal take kamnati. Kaj pa ti praviš?« To so govorili, ker so ga preizkušali, da bi ga mogli tožiti. Jezus se je sklonil in s prstom pisal po tleh. Ko pa so ga kar naprej spraševali, se je vzravnal in jim rekel: »Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo.« Nato se je spet sklonil in pisal po tleh. Ko so to slišali, so drug za drugim odhajali, od najstarejših dalje. In ostal je sam in žena v sredi. Jezus se je vzravnal in ji rekel: »Kje so, žena? Te ni nihče obsodil?« Rekla je: »Nihče, Gospod.« In Jezus ji je dejal: »Tudi jaz te ne obsojam. Pojdi in odslej ne gréši več!« (Jn 8, 1-11)

Ko je bil v Betaniji, v hiši Simona Gobavca, in je sedel pri mizi, je prišla žena z alabastrno posodico dragocenega dišavnega olja iz pristne narde. Strla je posodico in

ga izlila na njegovo glavo. Nekateri pa so bili nejevoljni in so govorili med seboj: »Čemú ta potrata olja? Saj bi ga lahko prodali za več kot tristo denarijev in denar dali ubogim!« In jezili so se nanjo. Jezus pa jim je rekel: »Pustite jo! Kaj ji delate težave? Dobro delo mi je storila. Uboge imate namreč vedno med seboj, in kadar hočete, jim lahko dobro storite, mene pa nimate vedno. Kar je mogla, je storila: vnaprej mi je pomazilila telo za pogreb. Resnično, povem vam: Kjer koli po svetu bo oznanjen evangelij, bodo pripovedovali tudi to, kar je ona storila, njej v spomin.« (Mr 14, 3-9)

Evangeliji nam torej pravijo, da je Jezus cenil ženske in njihove dosežke. Spodbujal jih je k učenju in govorjenju, jih zdravil, se učil od njih ter sprejemal njihovo finančno in emocionalno podporo. Ženske je imel za v celoti človeške – in iz vsega tega lahko sklepamo, da je predstavljal pozitivno figuro za ženske. Če Jezusa lahko razumemo v tako pozitivnem smislu in se nam zdi relativno egalitaren za svoj čas, v čem je torej problem s trditvijo, da je bil Jezus feminist?

Prvič: Jezus je bil res prijazen in spoštljiv do žensk, vendar to dejstvo še ne pomeni, da je nasprotoval patriarhalnosti in seksizmu. Podpiral je npr. učenje Marte, vendar ni nikoli javno zagovarjal pravice žensk do učenja. Nikoli ni spodbujal moških, da bi tudi oni delali domača opravila in skrbeli za otroke, da tako ženske dobile več svobode.

„Njegovi nasledniki mu niso v vsem sledili. 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.“ (Ranke Heinemann 1992: 122) Cerkev ni nadaljevala Jezusove prijaznosti do žensk, ampak je do njih postala celo sovražna. Cerkveni voditelji so od nekdaj trdili, da dejstvo, da je bil Jezus prijazen do žensk, še ne pomeni, da je zagovarjal njihovo ordinacijo oz. da je želel, da kjerkoli prevzamejo vodilne položaje. Feministične teologinje pa se sprašujejo zakaj Jezus ni imel bolj dolgoročnega vpliva na ženske v Cerkvi, ki se je razvijala v njegovem imenu.

Drugič: Če bi bil Jezus zares feminist, ali bi pričakoval od žensk, da bodo ubogale in častile moški vzor? Kajti Jezus ni prikazan le kot navaden moški, ampak kot popoln, božanski moški brez greha in vprašanje je ali se lahko ženske res zgledujejo po takšnem vzoru.

Po drugi strani pa je Jezus ubogljiv, ponižen in pripravljen trpeti brez kakršnegakoli ugovaranja. Ženske so bile skozi katoliško zgodovino zelo dobro naučene, da kljub temu, da niso dovolj podobne Jezusu, da bi lahko postale duhovnice, vseeno lahko posnemajo njegovo

ljubeznivost, ponižnost, skromnost in pasivno sprejemanje trpljenja. Ženske ne potrebujejo še dodatne spodbude za zanikanje samih sebe in za posvečanje življenja za druge – ne od Jezusa ne od kakšnega drugega vzora.

Tretjič: Veliko katoličanov trdi, da je bila judovska religija zelo seksistična in patriarhalna ter da sta šele Jezus in krščanstvo začela spoštovati ženske. Vendar krščanstvo in kasneje katolištvo ni nastalo iz nič, ampak ravno na podlagi judovstva – katolištvo temelji na judovstvu, zato ne moremo trditi, da je bilo judovstvo negativno nastrojeno do žensk, da bi s tem katoliška cerkev izpadla bolj egalitarno. (Japinga 1999: 100-101)

6.2. Moškost Jezusa

Najostrejše feministične kritike niso usmerjene na Jezusa, ki je relativno podpiral ženske. Problem je v načinu, kako je bila njegova moškost razumljena in uporabljena z namenom, da bi se ženske izključilo iz duhovništva in jim podelilo manjvredni status v družbi.

Spol je bil seveda del Jezusove osebnosti (kot je del vseh ljudi), vendar pa najpomembnejši poudarek učlovečenja ni na tem, da je postal moški, ampak da je postal človek. Teologi v zgodnji Cerkvi so vztrajali, da se Jezus ni samo pretvarjal, da je človek in niti, da je bil v človeški preobleki, da bi prikriil svojo božansko naravo. Če ni bil v celoti človek, potem je bilo učlovečenje le prevara... Jezus je lahko odrešil ljudi le tako, da je prevzel človeško naravo... Če bi Jezus prevzel le moško naravo, to ne bi vključevalo ženske narave in nemogoče bi bilo, da bi bile odrešene tudi ženske, to pa seveda ni res. (Japinga 1999: 101)

Kako razumeti moškost Jezusa? Feministične teologinje verjamejo, da njegova moškost ni bistvena pri učlovečenju. Bog je najbrž imel dobre razloge, da se je učlovečil v moškem in ne v ženski – ti niso povezani z moškim spolom boga, ampak z razmerami v takratni družbi. Feministične teologinje trdijo, da bi si vseмогоčni bog seveda lahko izbral žensko telo in s tem presešel vse meje patriarhata. Vendar, ko se je bog učlovečil in odločil delovati znotraj nekega kulturnega konteksta, je sprejel tudi omejitve takratne družbe. Učlovečil se je v določenem času in prostoru in se prilagodil človeškemu razmišljanju, razmeram in tudi omejitvam. Človek pač ne moreš biti brez določenega spola – izbira moškega spola ni bila nujna zato, ker je bog moški ali ker ženska ne bi bila vredna takšnega poslanstva, ampak zato,

ker je bila možnost uspeha razširjanja božjega nauka med ljudmi pri moškem večja kot bi bila pri ženski.

Moški odrešenik tako lahko odreši tudi ženske, saj pri odrešitvi ni bistvena njegova moškost, ampak njegova človeškost. (Japinga 1999: 98-102) „*Doktrina o odrešenju trdi, da smo odrešeni, ker je Kristus postal človek in ne zato ker je postal moški...*“ (Beattie 2003: 108)

Če je osrednja resnica katoliške cerkve, da je bog postal moški, potem iz tega sledi, da ženska ne more biti nikoli enakovredna moškemu, saj ji je od nekdaj določena le stranska vloga njegove pomočnice.

Moškost Jezusa se zdi tako samoumevna, da se veliko ljudem zdi tovrstna debata povsem nerelevantna. Zgodovinska resničnost dejstva, da je bil Jezus moški sploh ni pod vprašajem – vprašati pa se je treba, zakaj naj bi se bog učlovečil ravno v moškega. Prvi razlog je, da je bil v patriarhalni družbi samo moški primeren za voditelja, preroka in učitelja. Ženske takrat niso imele niti svobode niti sredstev, da bi lahko potovale in oznanjale božji nauk, poleg tega pa jih verjetno nihče ne bi jemal resno. Kulturne okoliščine takratnega časa so dopuščale le moškega odrešenika. Druga razlaga za moškost Jezusa pa je, da je bog „oče“ naravno izbral, da se bo razodel v moškem, ker je bog moški in tako moškost bolj primerno predstavlja boga. Če so ženske biološko in intelektualno defektne ter jim je po naravi namenjeno biti podrejene (kar trdi veliko teologov še danes), potem je bog moral prevzeti moško naravo. Ženska narava ne bi bila le neprimerna zaradi moškega spola boga, ampak tudi zato, ker je nerazumna in na nek način neukrotljiva. (Japinga 1999: 93-94)

V katoliški tradiciji se je ženske dojemalo kot ne povsem človeške in krive za nastanek greha, zato je vprašanje ali so ženske sploh lahko odrešene povsem na mestu. Večina teologov bi odgovorila pritrdilno, vendar če pogledamo bolj podrobno, ugotovimo, da je odrešitev za ženske drugačna kot za moške. Ženskam odrešitev pomaga toliko, da ne gredo naravnost v pekel, vendar ne dovolj, da bi lahko postale duhovnice – odrešitev torej nudi duhovno enakost, vendar ne enakih družbenih vlog. (Japinga 1999: 110)

Odrešenje je bilo skozi katoliško tradicijo pogosto razumljeno kot zanikanje samega sebe, da bi s tem služili bogu. Če je greh npr. ponos ali precenjevanje samega sebe, potem odrešenje zahteva zanikanje sebe in lastnih interesov. Skupaj z nasvetom, da se odrečejo samim sebi in

svojim željam, je bilo ženskam rečeno tudi, da lahko odrešenje dosežejo s služenjem drugim. Rečeno jim je bilo, da lahko najprej dosežejo srečo, če služijo bogu, nato drugim in šele nazadnje sebi. (Japinga 1999: 112-113)

7. MOŠKI BOG

Večina ljudi si boga predstavlja kot moškega, vendar bi vseeno večina rekla, da bog ni zares moški. Bog namreč presega seksualnost in ni določen s spolom tako kot smo ljudje. Bog je duh. Pa vendar, zakaj si ga tako pogosto predstavljamo kot moškega? Nekateri ljudje sledijo tradiciji in Bibliji ter odgovarjajo, da Biblija in Jezus govorita o bogu v moškem spolu in da se je pri čaščenju boga od nekdaj uporabljal moški spol. Beseda „on“ vključuje oba spola, saj gre za bolj splošen izraz. Ko uporabimo moški spol v resnici ne mislimo, da je bog moški, vendar moramo imeti nek osebni zaimek, da lahko govorimo o bogu in „on“ je bolj inkluziven kot „ona“. (Japinga 1999: 56)

V androcentričnem okviru velja moški spol za inkluzivnega, kar pomeni, da velja za moške in ženske – vendar če uporabljamo samo moški spol kot univerzalno kategorijo, s tem izbrišemo žensko kot subjekt. Če uporabljamo izključno moški jezik, to pomeni, da je moški pogled na svet več vreden od ženskega. Implicitno povezuje spol, ki ga privilegira (torej moški) z univerzalnim, kar legitimira moški pogled na svet. Z legitimiranjem enega pogleda na svet, postanejo vsi ostali marginalizirani in partikularizirani. Univerzalen pogled na svet je pravilen in resničen za vse ljudi, medtem ko so partikularni pogledi na svet resnični samo za določene skupine ali posameznike. (Juschka²⁴ 2001: 2-3)

Nekateri teologi trdijo, da bi s poimenovanjem boga kot ženske, boga užalili, saj bog zagotovo ni ženskega spola. Drugim se vprašanje, v katerem spolu se govori o bogu, sploh ne zdi pomembno in se s tem sploh ne ukvarjajo. Feministične teologinje so prepričane, da je vprašanje kako govorimo o bogu zelo pomembno, saj jezik odraža naša najgloblja prepričanja o bogu in o nas samih. Feministične teologinje zato želijo spremeniti ali vsaj razširiti jezik, ki se ga tradicionalna uporablja za boga, saj verjamejo, da bi pripomogel k širšemu razumevanju boga. (Japinga 1999: 56)

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

²⁴ Darlene M. Juschka je profesorica ženskih in religijskih študij.

„po naravi“ drugačne, so tudi „naravno“ manjvredne. ... Položaj žensk nikakor ni neodvisen od predstav kulture o njih – ali drugače: reprezentacije ženskosti, ki jih je producirala moška kultura so takšne, da poskušajo ohranjati manjvrednost in podrejenost žensk. (Kristan 2005: 79)

Ženska je odmak od „norme“ - od moškega. „Normativnost“ moškega se kaže na več načinov, predvsem s poudarjanjem ženske „drugačnosti“ in „različnosti“: moško je normalno, zato se s tem nihče ne ukvarja, medtem ko se vsi ukvarjajo z ženskim kot z nečim „posebnim“, „drugačnim“, torej odmaknjenim od normalnega. (Henley in Kramarae 2001: 37-38)

Ženske so bile naučene, da morajo brati kot moški, se identificirati z moško perspektivo in izkušnjami, ki so postavljene kot univerzalne oz. „človeške“. To je najbolj zahrbtna oblika zatiranja žensk (ali katere druge skupine ljudi): odtujitev od lastnih izkušenj in interesov. Najbolj osnoven korak do osvoboditve je tako zavedanje te odtujitve. Prvo dejanje feministične kritike je postati kritična, uporna bralka. Spremeniti je treba idejo, da je perspektiva moškega seksualno nevtralna, medtem ko je ženska pozicija dojeta kot neka posebna vrsta branja. Cilj pa ni ustvariti „žensko“ branje, ki bi nasprotovalo „moškemu“, ampak ustvariti neko skupno perspektivo - „človeško“ branje, ki združuje izkušnje moških in žensk. (Schaberg 1990: 15-18)

Skratka, bog mogoče ni resnično moški, vendar ko pri čaščenju ali kje drugje govorimo o bogu, naš jezik opisuje ravno to: moškega. Feministične teologinje trdijo, da se tradicionalni jezik o bogu postavlja zgolj na eno stran božanskega – na boga kot očeta – in jo dvigne na ekskluzivno pozicijo, ki onemogoča vse druge podobe boga. Poudarek na bogu kot kralju, gospodu in gospodarju pomeni, da o bogu razmišljamo kot o močnem in nadzorujočem voditelju. Podoba boga vsemogočnega vladarja namiguje na to, da je bog nekje „onkraj“, popolnoma ločen od našega sveta. Obenem pa poudarja tudi našo ničnost v primerjavi z njegovo absolutnostjo. Odnos med vladarjem in njegovimi podložniki je nujno oddaljen, saj je božje kraljestvo ljudem nedostopno. Poudarjena je božja oddaljenost, različnost, „drugost“. Človeški svet je „nižje“ od božjega, zato božje bivanje ni povezano z našim svetom.

Ta model je izredno dualističen in hierarhičen: dualizem med vladarjem in podložniki je nujno hierarhičen in zato proizvaja takšne načine mišljenja, ki spodbujajo razne vrste zatiranja: zatiranje, ki izhaja iz razlike moški/ženska, bogat/reven, bel/ne-bel, kristjan/ne-kristjan, itd.

Takšno dualistično in hierarhično mišljenje je tako razširjeno v zahodno kulturi, da se ga ponavadi sploh ne dojema kot nek vzorec, ampak kot način kako je urejen svet in kakšne so stvari oz. odnosi v njem. (McFague 1987: 64-67)

To je ena od možnih bibličnih podob boga, druge pa so zanemarjene. Moški jezik, ki se ga uporablja za boga tudi namiguje, da so moški bolj podobni bogu ali pa vsaj bliže božji podobi kot ženske. Feministična teologinja Mary Daly je ta problem izrazila z naslednjo frazo: „*If God is male, then the male is God.*“ (Daly 1995: 19)

Feministične teologinje se sprašujejo zakaj je uporaba moškega jezika o bogu tako zelo samoumevna. Zakaj ga je tako težko spremeniti? Prvi razlog je, da Biblija, celotna zgodovina katoliške cerkve, teologija, liturgija, itd. veliko prispevajo k ohranjanju moškega jezika o bogu. Feministična kritika skuša opisati vpliv tradicije in kako težko ga je spremeniti. En najpomembnejših razlogov je, da se v Svetem pismu uporablja moške zaimke in nazive za boga. Poleg tega tudi Jezus pogosto boga imenuje oče. Nekateri katoličani menijo, da če je Jezus boga imenoval oče, ga morajo tudi oni – če je Jezus uporabljal besedo oče, potem že mora biti pravilna in primerna, medtem ko boga nikoli ni imenoval mati.

Bog je vedno opisan kot močan, vsemogočen voditelj, ki ima vse popolnoma pod nadzorom. Takšni opisi boga kažejo na globoko željo človeka po urejenem in nadzorovanem življenju. Tradicionalno so imeli takšno moč v svetu le moški. Otroci so že zgodaj vzgojeni v tradicijo, ki boga opisuje z moškimi izrazi (v učbenikih za verouk je bog vedno moški). Tako postane „moškost“ boga nekaj povsem samoumevnega, s čimer se nihče niti ne ukvarja. Seveda se za boga uporablja moške zaimke – saj nihče niti ne pozna nobene druge možnosti.

Bolj subtilen, vendar enako pomemben dejavnik pri našem pogledu na boga je tudi to, da smo bili socializirani tako, da verjamemo, da so moški in moškost bolj pomembni kot ženske in ženskost. Moški so močnejši, pametnejši in pogumnejši kot ženske – tako bog mora biti moški ali pa vsaj bolj kot moški.

V katoliški tradiciji ženske niso bile predstavljene le kot šibkejše od moških, ampak tudi veliko bolj seksualne. Veliko kritik feministične teologije se nanaša na to, da uporaba ženskih oz. materinskih izrazov uvaja seksualnost v naravo boga. Ženska seksualnost in zmožnost rojevanja se jim zdijo še posebej poniževalne za boga. Beseda „on“ pa očitno presega seksualnost?

Katoliška tradicija govori o osebni bogu, zato bi bila uporaba besede „ono“ preveč neosebna. „On“ pa se lahko uporablja za oba spola in se zato uporablja tudi za boga, ki je brezspolen. Večini ljudi je neprijetno, če uporabljajo ženske izraze za boga. Če govorimo o bogu kot o „njej“ se to zdi moteče in nekaterim celo poniževalno. (Japinga 1999: 57-60)

Zahodna misel (predvsem katoliška) je globoko zaznamovana s strahom, obenem pa fascinacijo nad žensko seksualnostjo. Glavni razlog za problematičnost ženskih metafor o bogu je ravno njihova zaznamovanost s seksualnostjo – medtem ko je seksualni značaj moških metafor zakrit: če govorimo o „bogu očetu“ očitno govorimo o moškem spolu, vendar je seksualna konotacija paternalističnih podob zakrita. Šele ko začnemo govoriti o ženskih metaforah za boga, postane seksualnost tako moških kot ženskih metafor očitna – čeprav se nam zdi, da so le ženske metafore seksualne, ker so nam moške že poznane in smo nanje navajeni. Šok nekonvencionalnih ženskih metafor nas pretrese, saj se zavemo, da ni spolno nevtralnega jezika. Antropomorfne podobe boga ne morejo biti spolno nevtralne, saj so narejene po „naši podobi“ in ljudje smo spolna bitja. Torej tradicionalni jezik, ki se ga uporablja za boga ni spolno nevtralen, ampak je moški. (McFague 1987: 97-98)

Feministična kritika tradicionalne teologije se nanaša na to, da poskuša trditi nekaj absolutno resničnega o bogu, ki pa presega vsakršno človeško razumevanje. Človeško znanje je nepopolno in včasih zmotno, kar pomeni da noben človek ne more vedeti celotne in prave resnice o bogu. Tradicionalna teologija bi morala biti bolj „ponižna“ in se zavedati, da je delovanje boga neomejeno in da bog lahko vedno ravna v nasprotju z najboljšimi človeškimi teorijami. Ne tradicionalna ne sodobna in niti feministična teologija ne more v celoti razumeti boga in mora biti zato odprta za vedno nove poglede in razumevanja. (Japinga 1999: 25-26)

Feministične teologinje ne le kritizirajo tradicijo, ampak jo skušajo spremeniti. To vključuje tudi potrebo po novih poimenovanjih boga, kljub njegovi neizmerni skrivnostnosti. Katoliška tradicija je od nekdanj priznavala skrivnostnost boga in omejitev človeškega vedenja o bogu, vendar feministične teologinje opozarjajo, da ravno vztrajna in ekskluzivna raba moškega jezika za boga kaže na ne-zavedanje njegove skrivnostnosti in nedoumljivosti.

Nobeno ime ni dovolj primerno, da bi v celoti zaobjelo boga. Raznolika imena in podobe boga niso le sprejemljive, ampak so nujne za izražanje bogastva božjega karakterja, njegovih

značilnosti in aktivnosti – tudi Biblija in tradicija uporabljata veliko bolj raznolik jezik za boga, kot si morda mislimo.

Jezik je omejen in enako smo omejeni ljudje, ki jezik uporabljamo. Če trdimo, da je bog povsem transcendenten in neomejen, potem moramo videti tudi to, da človeški jezik nikakor ni ustrezen za takšnega boga. (Japinga 1999: 60-62)

Večina ljudi bi priznala, da bog v resnici ni moški in da ni v resnici oče – kljub temu pa večina verjame, da je bolj ustrezno poimenovanje boga z moškimi in ne z ženskimi izrazi. „...vsi krščanski teologi bi se strinjali, da je z jezikom nemogoče opisati Boga in da je Bog brezspolen, kljub temu pa v današnji Cerkvi obstaja velik odpor do tega, da bi se o Bogu govorilo drugače kot v terminih očetovstva in moškosti.“ (Beattie 2003: 157) To se zdi normalno in samoumevno, saj Biblija govori o „njem“, o očetu in tudi zato, ker so moški od nekdaj imeli več moči, spoštovanja in avtoritete kot ženske. Feministične teologinje trdijo, da ekskluzivna raba kateregakoli človeškega izraza ali značilnosti za boga predstavlja obliko idolatrije, kar zmanjšuje distanco med božanskim in človeškim, saj predvideva, da lahko s pomočjo človeških izrazov na primeren način poimenuje božansko. Pogosta in običajna uporaba fraze „bog oče“ implicira, da je bil bog nekako počlovečen. Seveda je bog lahko na nek način kot oče, vendar je veliko več kot le to in jezik o bogu bi moral odražati to njegovo neizmerno skrivnostnost. Bog je tako skrivnosten, da ga je nemogoče zavezati nekemu imenu, ki mu ga je določil človek.

Če je bog popolnoma skrivnosten in nedoumljiv in je človeško razumevanje omejeno, ali lahko sploh lahko povemo kaj resničnega o njem? Biblija ne dokazuje obstoja boga, ampak preprosto govori o njem – mi sami verjamemo (ali pač ne), da bog v resnici obstaja. Zato se v Bibliji za opisovanje boga uporabljajo metafore. Ko uporabljamo človeški jezik in izkušnje, da bi opisali boga kot mati, očeta ali kaj drugega se moramo zavedati, da ga ne moremo v celoti opisati s pomočjo teh podob. Metafora nam nakazuje neko resnico o bogu, vendar nas obenem opozarja, da božanstvo daleč presega našo človeško metaforo, ki nikoli ne more zajeti transcendence. Jezik, ki se ga uporablja za boga nam lahko pomaga pri razumevanju in spoznavanju boga, vendar se moramo ves čas zavedati, da je omejen in nam ne more podati celovite resnice o bogu, ki je „onstran“ našega sveta in s tem tudi našega dožemanja. Nikoli ne

smemo pozabiti, da jezik o bogu nikoli ne more biti več kot le približek in nikoli celovit opis. (Japinga 1999: 62-64)

Feministična teologija se močno osredotoča na religijski jezik – na njegovo moč in zlorabe. Tri najpomembnejše točke:

I. Tisti, ki poimenuje svet, si tudi „lasti“ svet. Jezik je temeljnega pomena za človeški obstoj. Vsi smo rojeni v svet, v katerem že obstaja nek jezik, kjer je že vse poimenovano – in to prevzamemo kot naše poimenovanje. Feministične teologinje trdijo, da svet zahodne religije ni njihov svet – poimenovali so ga moški in zato izključuje ženske. Svet za ženske lahko postane le, če se odpre tudi njihovem poimenovanju. Novo poimenovanje, sprememba jezika pa ni majhna stvar, če verjamemo, da sta jezik in svet eno in isto. To pomeni, da sprememba enega zahteva spremembo drugega. Trenuten odpor do inkluzivnega in nepristranskega jezika v rimsko-katoliški cerkvi in v družbi na splošno kaže na to, da se ljudje zavedajo, da revolucija v jeziku pomeni tudi radikalno spremembo njihovega sveta.

II. Glavni problem zahodnega religijskega jezika je njegov patriarhalni značaj. „Bog oče“ ni samo pogost naziv za boga, ampak zaznamuje tudi odnos med človekom in bogom ter odnose med ljudmi. Patriarhalnost v religiji se tako ne kaže več samo v tem, da je večina podob boga moških (kralj, oče, gospodar...), ampak se kaže tudi v samem načinu življenja – opisuje tudi vzorce vladanja na nacionalnem, poslovnem, družinskem, itd. nivoju. Gre za celovit, vseprežemajoč patriarhalizem, ki izključuje ženske.

Model „bog-oče“ je postal idol. Ko model postane idol, je hipotetičen značaj modela pozabljen – nekaj, kar bi moralo biti eden od možnih načinov razumevanja, postane edini način. Ko model postane idol ni več distance med podobo in realnostjo: „oče“ postane „ime“ boga. Ravno zaradi tega je pomembno, da obstaja čim večje število modelov in podob boga (tudi ženske in nepersonalne), saj je to edini način, da se izognemo idolatriji in da je čim več ljudem omogočeno, da se poistovetijo z njimi.

III. Religijski jezik ne govori samo o bogu, ampak tudi o ljudeh. Teologija trdi, da smo ustvarjeni po božji podobi, vendar velja tudi obratno: boga si predstavljamo po naši podobi. Človeške podobe, ki jih določamo za boga dobijo poseben status, medtem ko podobe, ki so izključene niso spoštovane in veljajo za manjvredne. Maloštevilčnost ženskih podob boga v katoliški tradiciji nam veliko pove o odnosu do žensk v Cerkvi. (McFague 1982: 8-10)

Na začetku so imeli religiozni ljudje boga za nekakšnega oddaljenega duha v nebesih – šele Biblija in Jezus sta začela boga imenovati oče, kar je povzročilo veliko bolj intimen, osebni odnos med bogom in človekom, saj bog ni več izoliran v nebesih, ampak je tesno povezan z ljudmi (enako kot oče s svojimi otroki). Povsem razumljivo je, da se je v patriarhalni družbi, ki ni cenila žensk, o bogu razmišljalo v moškem jeziku – to pa še ne pomeni, da mora tako biti tudi danes. Če ves čas tako samoumevno govorimo o bogu kot o „njem“ ali kot o očetu, s tem impliciramo, da je bog moški ali vsaj da je moškost bliže bogu kot ženskost. Oče je le simbol ali metafora za boga, vendar večina katoličanov ne verjame, da je samo to, ampak da gre za resnično in pravilno božje ime, ki je razodeto v Bibliji. Večina feminističnih teologinj meni, da je poimenovanje boga z nazivom oče primerno in pomembno, vendar vsekakor ni edino in najpomembnejše.

*„Mar pozabi žena svojega otročiča
in se ne usmili otroka svojega telesa?
A tudi če bi one pozabile,
jaz te ne pozabim.“ (Iz 49, 15)*

*„Kakor mati tolaži svojega otroka,
vas bom jaz tolažil,
v Jeruzalemu boste potolaženi.“ (Iz
66,13)*

Opisovanje boga z ženskimi izrazi torej ni nekaj novega. Ljudje niso opisovali boga z ženskimi izrazi zato, ker je bog v resnici ženskega spola, ampak ker lahko tudi na ta način poskušamo opisati boga. Ženske izkušnje so omogočile marsikatero biblično metaforo za boga. Čeprav te niso ravno številne, pa je skoraj neverjetno, da so se v tako patriarhalni kulturi sploh pojavile, predvsem pa ohranile. Veliko odlomkov govori o bogu, ki rojeva svet, boga se opisuje kot tistega, ki nežno skrbi in neguje svoje otroke, itd.

*„Ko je bil Izrael mlad, sem ga ljubil,
iz Egipta sem poklical svojega sina.
Kadar so jih klicali,
so šli pred njimi;
Báalom so darovali klavne daritve*

in malikom zažigali kadilo.

*Jaz sam sem Efrájima učil hoditi,
jemal sem jih na svoje lakte,
pa niso spoznali, da skrbim zanje.
Pritegoval sem jih s človeškimi vezmi,
z vrvicami ljubezni,
bil sem jim kakor tisti,
ki si vzdigujejo otroka k licu,
počasi sem mu dajal jesti.“ (Oz 11, 1-4)*

Seveda bi to lahko veljalo tudi za očeta, vendar je bilo hranjenje in oblačenje otrok v takratni družbi izključno žensko delo.

V Bibliji se boga velikokrat primerja z materjo kokošjo, ki s krili ščiti svoja piščeta: „Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš preroke in kamnaš tiste, ki so poslani k tebi! Kolikokrat sem hotel zbrati tvoje otroke, kakor zbira koklja svoja piščeta pod peruti, pa niste hoteli.“ (Mt 23, 37)

*„S svojimi krili te pokrije,
pod njegove peruti se zatečeš;
ščit in oklep sta njegova zvestoba.“ (Ps 91,4)*

Najdemo tudi podobe boga kot matere orlice: ko so majhni orli dovolj stari za letenje, jih mati začne metati ven iz gnezda, da bi sami leteli, vendar je vedno zraven, da ne bi slučajno padli. Takšna podoba boga spodbuja k neodvisnosti in aktivnosti in ne k varnosti in pasivnosti – vse to so pomembne značilnosti boga, ki skrbi in tolaži in obenem opogumlja k aktivnosti.

*„Kakor orel, ki spodbuja k letu svoje gnezdo,
kroži nad svojimi mladiči,
širi svoje peruti, jih prestreza,
jih nosi na svojih krilih.“ (5 Mz 32, 11-12)*

„Sami ste videli, kaj sem storil Egipčanom in kako sem vas nosil na orljih perutih in vas pripeljal k sebi.“ (2 Mz 19, 4)

Feministične teologinje se zavedajo, da samo z uporabo ženskih podob pri opisovanju boga ne rešimo problema. Biblija primerja boga s kraljem, razsodnikom, stvarnikom in ostalimi (tradicionalno) moškimi vlogami, ki nimajo nobene povezave z očetovstvom. Večina ženskih podob pa je materinskih, kar namiguje na to, da so ženske najbližje bogu, ko postanejo matere, medtem ko so moški podobni bogu pri vseh njihovih aktivnostih. Ženski jezik, uporabljen za opisovanje boga tako postane stereotipen. „Bog mati“ je varna, topla, nežna, „bog oče“ je močan, zahteven, zaščitniški - „bog oče“ je očitno močnejši. Če je žensko božanstvo vedno povezano z ljubeznijo in skrbnostjo, medtem ko je moško božanstvo močno in racionalno, se s tem stereotipi o moškosti in ženskosti le ponavljajo, namesto da bi se spodbijali. V Bibliji pa najdemo tudi drugačne, nestereotipne ženske podobe za boga. V Ozejevi knjigi lahko npr. najdemo podobo boga kot medvedke, ki je obenem materinska in razjarjena in govori o tem, da je bog skrbel za Izraelce, oni pa so nanj pozabili.

*„Planil bom nadnje kakor medvedka, oropana mladičev,
razparal bom oklep njihovega srca.“ (Oz 13, 8)*

Ne-materinsko podobo boga najdemo tudi v Psalmih, kjer bog nastopa v podobi babice. Babice so aktivne pri rojstvu: spodbujajo in vodijo mater, vendar ne morejo roditi namesto njih in jim odvzeti bolečine. Gre za metaforo boga, ki spodbuja in opogumlja ljudi, vendar jim ne more odvzeti bolečine (Ps 71, 6; Ps 22: 10).

Feministične teologinje trdijo, da so te ženske podobe boga pomembne, vendar niso dovolj, da bi spremenile učinke večtisočletne uporabe moškega jezika. Beseda „bog“ pri ljudeh še vedno vodi do moških podob (tudi npr. v umetnosti) *„Pripisovanje ženskih lastnosti bogu lahko doda vsemogočnemu, vsevednemu božanstvu zmožnost sočutja in skrbi, vendar je moški z nekaj ženskimi lastnostmi še vedno moški.“* (Japinga 1999: 67, 68) Seveda gre tukaj za t.i. „ženske“ lastnosti, se pravi za lastnosti, ki so pripisane ženskam.

Kljub temu pa je model „bog-mati“ pomemben, saj vzpostavlja neko ravnovesje. Poudariti je treba, da čeprav je materinstvo ženska lastnost, pa ni nujno „ženstvena“. Rojevanje in dojenje je nekaj kar ženske pač počnejo – nekatere na bolj „ženstven“ način, nekatere manj. Pomembna je predvsem simbolika rojevanja in hranjenja, ki je zelo bogata, vendar je v katolištvu večinoma zanemarjena. (McFague 1987: 100)

Kritiki katoliškega feminizma trdijo, da želijo ženske namesto boga odkriti novo žensko boginjo, da bi se s tem izognile soočenju s transcendentnim, močnim in zahtevnim bogom, ki od ljudi zahteva poslušnost, medtem ko bi bilo čaščenje ženske boginje zelo enostavno. Nekatere feministične teologinje menijo, da obuditev boginje ni rešitev problema uporabe moškega jezika za opisovanje boga – poudarjanje skrbnosti, zmožnosti rojevanja, itd. lahko le še poveča stereotipe o ženskah. Takšna religija bi povečevala žensko zmožnost rojevanja in zanemarjala druge vidike ženskih življenj (podobno kot sedaj). Predstava boga kot ženske oz. kot boginje pa ravno tako izključuje moške, kot moški bog izključuje ženske. (Japinga 1999: 68-69)

Modeli boga niso definicije kdo/kaj je bog. (McFague 1987: 39) Pomembno je, da se za boga uporablja čim več imen in metafor, saj kljub omejitvam lahko vsako od njih poda nekaj resnice o bogu – več kot jih je, bliže smo lahko spoznanju boga, ki pa se ga ne da nikoli v celoti doseči. Ekskluzivna raba moškega ali ženskega jezika ne more opisati boga, saj bog nima spola. Ekskluzivna raba transcendentnega jezika govori o oddaljenem bogu, ki se izmika našemu razumevanju, vendar zanemarja boga, ki je prisoten v življenju ljudi, ki jih tolaži in skrbi zanje. Če pa nasprotno govorimo zgolj o imanentnem bogu, s tem poudarjamo vpletenost boga v vsakdanja življenja ljudi in ga lahko napačno predstavimo kot nekakšnega osebnega služabnika vsakega posameznika. Podobni problemi so z uporabo starševskih izrazov za boga: podoba boga kot matere ali očeta govori o odnosu, skrbnosti in ljubezni – če pa jih uporabljamo ekskluzivno, lahko pospešujejo odvisnost in nezrelost. (Japinga 1999: 69-70)

8. ŽENSKÉ V SVETEM PISMU

Pomen nekega teksta vedno oblikujejo bralci, tekst se nikoli ne interpretira sam od sebe. To relativizira tradicionalne interpretacije bibličnih tekstov in dovoljuje alternative, npr. branje tekstov z vidika žensk. Seveda pa to ni tako enostavno. Kljub vsem spremembam skozi zgodovino, se vsaj ena ideja trmasto upira: da je idealen avtor in idealen bralec teksta vedno moški – moški kot norma v zgodovini zahodne literature. Moški je bil vedno reprezentiran kot norma, kot nekaj univerzalnega, medtem ko je bila ženska nekaj „posebnega“, marginalnega. Zato so se bile ženske prisiljene naučiti moškega jezika in se identificirati z moškimi izkušnjami. Torej, če želi ženska razumeti biblične tekste, se mora postaviti v moško vlogo. V Bibliji tako najdemo prikrito sporočilo, da če želimo, da nas nagovori bog oz. da smo polnopravni član božjega stvarstva moramo biti ali pa se vsaj pretvarjati, da smo moški. Tako je prvi korak pri feminističnem zavrniti idejo moškega kot norme. (Tolbert 1990: 16-18)

8.1. Negativni teksti

Vso simboliko in jezik, ki se nanaša na boga so ustvarili moški v patriarhalnem družbenem okolju, zato je seveda tem simbolnim in jezikovnim strukturam namenjeno, da služijo namenom patriarhalne družbe. Oblikovane so bile tako, da se nekatera pomembna vprašanja sploh niso mogla pojaviti (npr. vprašanje podrejenosti in manjvrednosti žensk v cerkvi) oz. tudi če so se, so bila preprosto ignorirana ali pa označena kot nepomembna oz. neumna. Skozi zgodovino pa se je ženska zavest vedno bolj prebujala ter postajala vedno bolj pogumna pri rekonstrukciji najbolj ponižujočih tekstov religijskih avtoritet. (Daly 1995: 22)

Pastoralna pisma: 1. pismo Timoteju, 2. pismo Timoteju in Pismo Titu so najbolj pod feministično kritiko, saj nikjer drugje v Bibliji ne najdemo toliko pozornosti, namenjene ženskam in njihovi vlogi v krščanski skupnosti. Ti teksti predstavljajo veliko frustracijo za ženske, saj so izredno negativno nastrojeni, napadalni in včasih celo kruti do žensk. Kljub njihovi ekstremni, že skoraj absurdni androcentričnosti in patriarhalnosti pa tudi za te tekste velja, da so navdahnjeni od boga. Feministične teologinje pa temu nasprotujejo, saj noben tekst, ki je tako uničevalen za dostojanstvo žensk (ali kogarkoli drugega) ne more biti božja beseda. (Maloney 1994: 361)

„Sužnji naj se v vsem podrejajo svojim gospodarjem. Naj jim bodo po volji, naj ne ugovarjajo in ne kradejo, ampak naj izkazujejo celovito in pravilno zvestobo, da bodo v vsem okrasili nauk Boga, našega odrešenika.“ (Tit 2: 2-10) To navodilo sužnjem je zelo podobno seznamu lastnosti, ki se jih morajo naučiti mlade poročene ženske: *„Podobno naj se stare ženske vedejo spodobno, kakor zahteva svetost. Naj ne bodo obrekljive, naj ne bodo sužnje obilnega vina. Naj druge učijo, kar je dobrega. Tako bodo mogle vzgajati mlade žene, da bodo ljubile svoje može, svoje otroke, da bodo razumne, spodobne, dobre hišne gospodinje, da bodo ubogale svoje može.“ (Tit 2: 3-5)*

S tem navodilom je avtor očitno želel braniti družbene konvencije in ohranjati tradicionalno nizek status žensk. (Maloney 1994: 367-369)

V Pavlovih delih lahko najdemo zelo patriarhalno obarvane izjave. Feministične teologinje trdijo, da se v njegovih delih kaže vpliv takratne patriarhalne družbe, ki je zaznamovala njegovo mišljenje. V tistem času sta bili ženska manjvrednost in podrejenost nekaj povsem običajnega, zato ju narekujejo tudi nekatere Pavlove izjave. (Furlan, 2006: 67)

„Kakor v vseh Cerkvah svetih naj žene tudi v vaših Cerkvah molčijo. Ni jim namreč dovoljeno govoriti, ampak naj bodo podložne, kakor pravi tudi postava. Če pa se hočejo o čem poučiti, naj doma vprašajo svoje može, ker bi bilo sramotno, če bi žena imela besedo v Cerkvi.“ (1 Kor 14, 34-35)

Ko je avtor rekel, da ženske ne smejo učiti ali imeti avtoritete, je to naredil kot pripadnik kulture, v kateri so bile ženske le redko izobražene. Mogoče je celo vedel za ženske, ki so bile vpletene v oblike krščanstva, ki jih je imel za heretične in je s tem skušal obvarovati svojo skupnost pred napačnimi nauki. (Japinga 1999: 47)

„Ženska naj se da poučiti tiho in z vso vdanostjo. Ne dovolim pa, da bi ženska poučevala, tudi ne, da bi gospodovala nad moškimi. Tiho naj bo. Prvi je bil namreč izoblikovan Adam, potem Eva. In Adam ni bil zapeljan, žena pa se je pregrešila, ker se je dala zapeljati. Rešila pa se bo s tem, da bo rojevala otroke, če bodo vztrajali v veri, ljubezni in svetosti, združeni z razumnostjo.“ (1 Tim 2, 11-15)

Ženska podrejenost temelji na zgodbi o stvarjenju in padcu. Ženska je bila ustvarjena druga, vendar je grešila prva in njen greh se še danes obravnava kot hujši od moževega. Ta

interpretacija namiguje na to, da se je ženska veliko bolj oddaljila od ideala človeka, kot si ga je predstavljal bog in da božja milost ne premore dovolj odpuščanja, da bi ženskam dovolila zavzemanje vodilnih pozicij ali posedovanje avtoritete v družbi.

Ta odlomek pa je povsem v nasprotju s prepričanjem katolikov, da je odrešenje dar oz. milost boga in ne nekaj, kar si lahko pridobimo zgolj s „pravilnim“ obnašanjem, ki je v primeru žensk (seveda) rojevanje otrok – torej ženske, ki nimajo otrok ne morejo biti odrešene? Če odrešenje ni enako za moške in za ženske, potem to ne more biti pravo odrešenje.

Katoliška tradicija trdi, da bodo po smrti ljudje spremenjeni v duhovna bitja in da bodo njihove duše osvobojene omejitev telesa – v nebesih ne bo lakote, izčrpanosti, žalosti, bolečine, spolnosti, reprodukcije, itd. Za ženske, ki so v prvi vrsti definirane na podlagi materinstva, odrešitev torej pomeni nekakšno zavrnitev njihove narave. Sicer tudi moški ne bodo več spolna bitja, vendar moški niso definirani na podlagi očetovstva, zato bo odrešenje zanje pomenilo izpopolnitev njihove narave, ne pa njeno zavračanje. Odrešenje, definirano kot podrejenost, ubogljivost in zavračanje lastnega telesa se tako ne zdi ravno osvobajajoče darilo oz. milost za ženske. (Japinga 1999: 111-112)

Poročenim ženskam je bilo naročeno, da se morajo podrežati svojim možem, kakor sužnji svojim gospodarjem oz. otroci staršem. (Japinga 1999: 37)

Iz strahospoštovanja do Kristusa se podrežite drug drugemu. Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu, mož je namreč glava ženi, kakor je Kristus glava Cerkvi: on, odrešenik telesa. In kakor je Cerkev podrejena Kristusu, tako naj bodo v vsem žene možem. Možje, ljubite svoje žene, kakor je Kristus vzljubil Cerkev in dal zanjo sam sebe, da bi jo posvetil, ko jo je očistil s kopeljo vode z besedo, tako da bi sam postavil predse veličastno Cerkev, brez madeža, gube ali česa podobnega, da bo sveta in brezmadežna. 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 mesa, temveč ga hrani in neguje, kakor Kristus Cerkev: smo namreč deli njegovega telesa. Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta oba eno meso. Ta skrivnost je velika; jaz pa pravim: glede Kristusa in glede Cerkve. Zato naj tudi vsak med vami tako ljubi svojo ženo kakor sebe, žena pa naj spoštuje moža. (Ef 5: 21-33)

Avtor želi ljudi motivirati za tovrstno vedenje, zato ga primerja s Kristusovim odnosom do Cerkve – ta odnos torej funkcionira kot motivacija in kot opravičilo za podrejenost žensk.

Ženska je povsem pasivna – le sprejema. Jasno je, da ima moški superiorno pozicijo, saj je dolžen ljubiti tisto, ker je v njegovi lasti. (Tanzer 1994: 333-338)

Ravno ta odlomek, ki je tako zelo zaznamovan z vplivom takratne patriarhalne družbe, je kasneje služil kot podlaga za samoumevnost ženske podrejenosti in pokornosti moškim. Kljub tem pa feministične teologinje v tem odlomku vidijo tudi „močno izražen imperativ nesebične ljubezni“. (Furlan 2006: 68)

Vendar je bil skozi zgodovino vedno poudarek na pokornosti in podrejenosti ženske, ki je pomagal še dodatno krepiti patriarhalno oblast. Feministične teologinje pravijo, da je zaradi tega prišlo do zanemarjanja bistva: „Odlomek je namreč, če ga interpretiramo in vzamemo kot celoto, za Pavlov čas nadvse napreden, saj žensk ne postavlja v podrejen položaj „služabnice“ in „dekle“ v negativnem pomenu, temveč skozi perspektivo takratne miselnosti poudari spoštovanje, ne pa gospodovanje, ljubezen in ne moč ter nadvlado.“ (Furlan 2006: 68-69) Odlomek naj bi se nanašal na moževo prvenstvo v ljubezni do žene: „Apostol Pavel je na izviren način pokazal, da je evangelij v zakonu na prvo mesto postavil ljubezen moža do žene (Kristusa do Cerkve). ... Žena ni podrejena kateremukoli možu. Samo brezpogojna ljubezen ju namreč napravi med seboj enaka.“ (Mlinar 1998: 87,88)

S tem se seveda ni mogoče strinjati. Že res, da Pavel govori o tem „kakšna bi morala biti vez in ljubezen med možem in ženo“ in kaže „na brezpogojno ljubezen, ki bi morala biti podlaga in okvir odnosa med možem in ženo“ (Furlan 2006: 68), vendar to ne opravičuje stavka „Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu...“ Možem je torej ukazano ljubiti žene, saj so njihova last.

Petrovo navodilo ženskam pravi naj bodo podrejene svojim možem, medtem ko morajo biti moški obzirni in razumevajoči do žensk ter jih spoštovati kot „šibkejši spol“. (Corley 1994: 351)

Prav tako bodite, žene, podrejene svojim možem. Tako bodo tisti, ki niso pokorni besedi, pridobljeni že po vedênju svojih žena, brez besede, ker bodo opazovali vaše strahospoštljivo, čisto življenje. Vaš okras naj ne bo zunanji, v spletanju las, v navešanju zlatega nakita in oblačil, ampak naj bo to rajši skriti človek srca v nepropadljivosti krotkega in tihega duha, ki je dragocen v Božjih očeh. Tako so se namreč nekoč krasile tudi svete žene, ki so upale v Boga in so bile podrejene svojim možem. Tako je bila Sara

poslušna Abrahamu in ga je imela za gospodarja. Postale ste njeni otroci, če delate dobro in se ne pustite prestrašiti nobeni grožnji.

Prav tako možje! Z razumevanjem živite s svojimi ženami, v časti jih imejte kot nežnejša bitja, saj so skupaj z vami tudi one deležne milosti življenja. Tako ne bo vašim molitvam nič v napoto. (1 Pt 3: 1-7)

Podobno govori odlomek: „Žene, podrejte se svojim možem, kakor se spodobi v Gospodu. Možje, ljubite svoje žene in ne bodite osorni do njih.“ (Kor 3: 18-19)

Omenjeni teksti verjetno niso opis dejanskega življenja takratnih žensk, ampak gre prej za narekovanje, kakšna bi njihova življenja morala biti. (Maloney 1994: 377) Pri branju se moramo zavedati, da zgodovinski teksti niso ogledala, ki kažejo kakšna je bila resnična preteklost – gre predvsem za avtorjevo konstrukcijo odgovorov na dano situacijo, predvsem pa za prepričevanje bralcev v pravilnost njegovega mišljenja. Za te tekste je značilna predvsem njihova prepričevalna funkcija. (Matthews 1994: 197)

Sekundarni status žensk se kaže tudi v desetih božjih zapovedih. Tekst o desetih božjih zapovedih nas hoče prepričati, da je te zapovedi izrekel bog, vendar vemo, da jih ni. Torej je ta tekst laž, kar pa je dokaj čudno, ker gre za tekst o etičnih principih in za enega najpomembnejših tekstov Stare zaveze. Gre za družbene in religiozne zakone, ki so jih njihovi avtorji pripisali bogu z namenom, da bi jih spoštovalo čim več ljudi. Zapovedi so nastale, ker je bilo v interesu določene skupine ljudi, da nastanejo. Deset božjih zapovedi se očitno ne nanaša na vse ljudi, ampak nagovarjajo le določene posameznike: moške, Izraelce, zaposlene, lastnike hiše, poročene, ki imajo otroke in še žive starše, ki živijo v mestu, imajo dovolj premoženja in so dovolj pomembni in spoštovani, da so lahko priče na sodišču. Vsi ostali niso ignorirani, saj je omenjenih kar nekaj kategorij ljudi, vendar niso direktno naslovljeni. Npr. ženske: očitno njihovo delo ne šteje kot delo; tudi njihova seksualnost je spregledana – sosed njihovega moža lahko hrepeni po njih, vendar one očitno ne morejo hrepeneti po moževem (oz. njunem?) sosedu. Podobno niso nagovorjeni sužnji, otroci, neporočeni, invalidi, berači in ubožni.

Tekst, ki nagovarja najpomembnejše ljudi v takratni družbi in jim govori, kaj lahko počnejo in česa ne smejo, je najbolj v interesu njihovih očetov, starejših moških v družbi. Njihov interes se kaže v vseh zapovedih, najbolj očiten pa je v zapovedi: „Spoštuj očeta in mater, da se

podaljšajo tvoji dnevi na zemlji, ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog!“ (2 Mz 20: 12) oz. „Spoštuj očeta in mater, kakor ti je zapovedal Gospod, tvoj Bog, da se podaljšajo tvoji dnevi in da ti bo dobro na zemlji, ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog!“ (5 Mz 5: 16) V interesu starejših moških je, da bog zahteva spoštovanje lastnega očeta (pa tudi matere – saj drugače tudi oče ni spoštovan): to jim omogoča fizično preživetje tudi potem, ko niso več produktivni člani družine, poleg tega pa pomeni tudi prevzem njihovih vrednot in načel. Starejši moški so hoteli s tem doseči, da bi se njihovi sinovi obnašali tako kot oni oz. bili takšni kot oni in bi to prenašali v naslednje generacije. Od tega imajo korist oboji: če bodo njihovi sinovi upoštevali zapoved o spoštovanju očeta in matere in jo prenašali tudi naprej, bodo od tega imeli korist njihovi očetje in oni sami, ko bodo ostareli. (Clines 1995: 3-12)

Tudi prepoved nezvestobe predpostavlja, da je žena lastnina moža. Moški se lahko loči od žene, obratno pa ne. Mož, kot lastnik svoje žene, se lahko znebi svoje lastnine, vendar žena kot last, ne more oditi od svojega lastnika. Enako je mladoletna hči v lasti očeta. On je njen lastnik in ima pravico določiti s kom se bo poročila, brez njene privolitve. Bodoči mož mora očetu tudi plačati določeno ceno zaradi izgube hčerkinе nedolžnosti. Enako velja tudi v primeru, če nekdo hčerko posili, čeprav se ne poroči z njo. Kljub temu, da so bile ženske v lasti svojih očetov ali možev, pa je obstajalo nekaj redkih izjem: nekatere vdove, ločene ženske in odrasle hčerke, ki jih očetje niso uspeli poročiti pred puberteto, ki so bile načeloma neodvisne. Večinoma pa so bile ženske pod popolnim nadzorom moških. (Clifford 2001: 72-73)

Nekateri katoličani verjamejo, da je Biblija dobesedna božja beseda in zato nezmotljiva. Takšno branje Biblije predstavlja velik problem za ženske – ni čudno, da se na ženske gleda kot na seksualne objekte, neprimerne za delo in vodstvo, saj jih Biblija obravnava kot vir zla in jim naroča, da je njihovo mesto doma. (Japinga 1999: 38)

„Vsekakor hočem, naj možje povsod molijo in vzdigujejo svete roke brez jeze in razpravljanja. Tako naj ravnajo tudi ženske, in sicer v urejeni obleki. Zaljšajo naj se s sramežljivostjo in razumnostjo. Ne s spletnjem las in z zlatnino, ne z biseri ali dragoceno obleko, ampak z dobrimi deli, kakor se spodobi ženskam, ki javno izpovedujejo svoje strahospoštovanje do Boga.“ (1 Tim 2: 8-10) Tudi ta odlomek narekuje ženskam, kako se morajo obnašati, pa vendar nihče v Cerkvi ne določa ženskam, da morajo moliti v urejeni

obleki, da ne smejo imeti spletenih las in nakita. Očitno je Biblija kot nekakšna „samopostrežna trgovina, kjer si vsakdo vzame tisto, kar ravno potrebuje“ (Ranke Heinemann 1992: 128) in glede na to, da so imeli moški več moči kot ženske, so si lahko vzeli tisto, kar jim je najbolj prišlo prav pri ohranjanju svoje moči.

Dober primer tega je Marija Magdalena, ki je v treh od štirih evangelijev imenovana kot prva, ki je videla in govorila z Jezusom po vstajenju – kljub temu pa jo vsi poznamo predvsem kot prostitutko, čeprav v Bibliji ni nobenega dokaza o tem. (Japinga 1999: 15)

Največ lahko o Mariji Magdaleni, njeni vlogi in odnosu z Jezusom izvemo v apokrifnem Evangeliju Marije Magdalene, ki ni bil vključen v krščanski kanon. Ni nujno, da je bila avtorica Marija Magdalena, čeprav je poimenovan po njej, ampak gre za poudarjanje njene osrednje vloge – v zgodnjem krščanstvu je bila namreč pogosta praksa poimenovanja evangelijev po najbolj pomembnih Jezusovih učencih, saj so tako pridobili na avtoriteti.

Marija Magdalena je prikazana kot pomembna Jezusova učenka, ki je Jezusa spremljala večino časa njegovega delovanja. Dokaze o tem pa lahko najdemo tudi v Svetem pismu: „Bilo je tudi nekaj žená, ki so gledale od daleč; med njimi Marija Magdalena, Marija, mati Jakoba mlajšega in Jozéja, ter Salóma, ki so ga spremljale, ko je bil v Galileji, in mu stregle, in še veliko drugih, ki so prišle z njim v Jeruzalem.“ (Mr 15: 40-41) in „Bilo pa je tam mnogo žená, ki so gledale od daleč. Od Galileje sèm so hodile za Jezusom in mu stregle. Med njimi so bile Marija Magdalena in Marija, mati Jakobova in Jožefova, ter mati Zebedejevih sinov.“ (Mt 27: 55-56)

Bila je prisotna pri Jezusovem križanju: „Poleg Jezusovega križa pa so stale njegova mati in sestra njegove matere, Marija Klopájeva in Marija Magdalena.“ (Jn 19: 25) in ko so ga položili v grobnico: „In Jožef je kupil kos platna, Jezusa snel, zavil v platno in ga položil v grob, ki je bil vsekan v skalo. Nato je zavalil kamen k vhodu v grob. Marija Magdalena in Marija, Jozéjeva mati, pa sta opazovali, kam ga je položil.“ (Mr 15: 46-47)

Marija Magdalena je tudi prva priča Jezusovega vstajenja in prva vidi vstalega Jezusa:

Ko je minila sobota, so Marija Magdalena, Marija, Jakobova mati, in Salóma kupile dišav, da bi ga šle mazilit. Prvi dan tedna so šle h grobu navsezgodaj, ko je sonce vžšlo. Med seboj so govorile: »Kdo nam bo odvalil kamen od vhoda v grob?« Ko pa so se ozrle tja, so videle, da je kamen odvaljen; in bil je zelo velik. Stopile so v grob in zagledale mladeniča, ki je sedel na desni strani, ogrnjen z belim oblačilom, in so se zelo

začudile. On pa jim je rekel: »Ne čudite se! Jezusa iščete, Nazarečana, križanega. Bil je obujen. Ni ga tukaj. Poglejte kraj, kamor so ga položili. Toda pojdite in povejte njegovim učencem in Petru: »Pred vami pojde v Galilejo; tam ga boste videli, kakor vam je rekel.« Stopile so ven in zbežale od groba. Trepetale so in bile vse iz sebe. In nikomur niso nič povedale, kajti bale so se. (Mr, 16: 1-8)

V evangeliju je prikazana kot Jezusova najljubša učenka, vendar tega ne smemo brati nekritično. Avtor/ica je skušal/a poudariti njeno superiornost nad drugimi apostoli, kar pa ni nujno tudi zgodovinsko dejstvo. (King²⁵ 1994: 617-620)

Zgodovino največkrat pišejo zmagovalci, ki odločajo o tem, na kakšen način bo neka zgodba povedana in interpretirana. Prevladujoča podoba Marije Magdalene kot prostitutke tako najverjetneje izhaja od tistih, ki so menili, da postaja preveč vplivna in so hoteli omejiti njeno moč, tako da so jo očrnili. (Japinga 1999: 26)

Teksti kot je npr. Evangelij Marije Magdalene, ki govorijo o vodilnih vlogah žensk v zgodnjem krščanstvu so dokaz, da so bili teksti kot je npr. 1 Tim 2: 8-15 napisani ravno zaradi strahu pred žensko avtoriteto. Evangelij jasno kaže, da so ženske lahko in tudi so imele avtoriteto v zgodnjem krščanstvu. (King 1994: 624)

8.2. Pozitivni teksti

V Svetem pismu pa obstajajo tudi teksti, ki so popolnoma nasprotni prej omenjenim. Eden takih je Visoka pesem. Glavna protagonistka je ženska. Ne samo, da so v pesmi najpomembnejše besede in misli ženske, ampak jih izgovarja sama, brez moškega pripovedovalca. Skozi celo pesem je povsem neodvisna in v celoti enakovredna moškemu. Njena dejanja so včasih drzna, saj ne skriva svojega hrepenenja. Nikoli ni imenovana kot žena ali kot mati (poroka in otroci niso omenjeni). (Trible 1978: 145-162) Neimenovana ženska se izraža o seksualnosti zelo svobodno, kar je v velikem nasprotju z ostalimi bibličnimi teksti, kjer je seksualnost, predvsem ženska, predstavljena kot nevarna in zato potrebuje nadzor. To

²⁵ Karen L. King je profesorica cerkvene zgodovine, posveča pa se predvsem študijam žensk v zgodnjem krščanstvu in gnosticizmu.

je nekaj edinstvenega, saj se v bibličnih tekstih nikoli ne omenja ženskega spolnega užitka – Biblija odraža predvsem idejo, da se je ženske seksualnosti treba bati in jo imeti čim bolj pod nadzorom. (Exum 1990: 57) Visoka pesem pa raziskuje in slavi žensko seksualnost ter postavi nekaj provokativnih trditev. Najbolj šokantno je, da imata ženska in moški pravico ljubiti kogarkoli, ne glede na prevladujoče religiozne ali družbene norme. V Visoki pesmi bog ne govori in sploh ni omenjen, zato je bilo o njeni vključitvi v kanon veliko debat.

V Visoki pesmi se bralec vrne nazaj v rajski vrt. Mogoče gre ravno tu za nadaljevanje začetne božje vizije za moškega in žensko, saj govori o ponovno vzpostavljeni vzajemnosti med moškim in žensko, ki je bila izgubljena z grehom. Govori o ljubezni, ki je harmonija: ne moški ne ženska nimata moči eden nad drugim. Pesem izraža upanje, da se bo zatiranje žensk, ki se je začelo z Evo in nadaljevalo v zakonih, ki so določali, da je ženska moška last, končno prenehalo. Obenem predstavlja vizijo ekstatične sreče moških in žensk, zavezanih drug drugemu v enakovrednem partnerstvu, ki si ga je zamislil bog za človeška bitja. (Clifford 2001: 73-74)

Še bolj ne-patriarhalno obarvana je Knjiga o Ruti. Rutina tašča Izraelka Noemi je prišla z možem v sovražno deželo Moab, ko je v njeni deželi vladala lakota. Ko družina ostane brez vseh moških članov, se vdova Noemi odloči vrniti v svojo domačo deželo, kjer je lakota medtem prenehala. Snaham, prav tako vdovam, svetuje naj se vrnejo domov, saj ona zanje nima več sinov, ki bi po judovskem zakonu morali postati njihovi drugi možje. V lastni domovini se bodo bolje znašle in ponovno poročile. Ruta se odloči, da bo ostala z Noemi in se kot tujka z njo vrne v Izrael. (Matković 2002: 2-3) Zgodba govori o povezavi dveh vdov: mačehe Naomi in njene snahe Rute, ki se samostojno borita za preživetje znotraj patriarhalne ureditve. Knjiga o Ruti je izjemna, saj se mlada ženska ne odloči za povezavo z moškim, ki bi jo varoval, ampak za revno taščo, ki nima nobene avtoritete. Gre za zgodbo o lojalnosti dveh žensk in o trudu, ki ga vlagata v preživetje – brez pomoči boga ali moškega. (Trible 1978: 166)

Pozitivno lahko interpretiramo tudi npr. zgodbo o Abigájili. Ko je David odšel v puščavo, da bi zbežal pred kraljem Savlom, je tam slišal za Nabala in k njemu poslal svoje može, ki so ga prosili za hrano. Nabal jih je grobo zavrnil in s tem ogrozil svoje življenje. Ko je to slišala njegova žena Abigájila se je zavedla nevarnosti in takoj natovorila osle in brez da bi povedala

možu, prestregla Davida in njegove može ter jim dala hrano. Ko se je vrnila, se je zvečer udeležila zabave, ki jo je priredil Nabal. Ker se je napil, mu je šele zjutraj povedala kaj je storila. Nabal je doživel srčni napad in čez nekaj dni umrl. Ko je David slišal za Nabalovo smrt, je zasnubil Abigájilo. Poročila sta se in imela sina. (Comay 2002: 3)

V sceni z Davidom ima Abigájila glavno vlogo: prva spregovori in šele ko ji je zagotovljeno, da je njen mož na varnem, se umakne. Njena (verbalna) moč se razkriva v njeni prerokbi, da bo David postal naslednji kralj Izraela. Ravno njene besede spremenijo Davidov namen, da bo ubil Nabala. Ženski uspe prepričati, da bi bodoči kralj povzročil pokol – ženski je dovoljeno, da oznani ključno prerokbo, ki jo je določil bog. Abigájilino dejanje je del božje zaščite Davida, kar pomeni, da je pomočnica boga. Vendar mora biti njena moč počasi utišana: ko pride v Davidovo deželo ni več del zgodbe. (Bach 1990: 26-29)

8.3. Relevantnost Biblije danes

Biblija je nastala v patriarhalni kulturi, kjer so vladali moški, ki so bili tudi v središču vsega dogajanja. Njenim avtorjem se ni zdelo nič nenavadnega, da so ženske zgolj neimenovane hčere in žene, v lasti očetov in možev. V Bibliji prisotna patriarhalnost ne pomeni, da gre pri tem za božjo voljo, ampak za kulturni kontekst, v katerem je knjiga nastajala. (Japinga 1999: 46-47) Feministična hermenevtika trdi da je vrednotna nevtralnost zgolj iluzija. Zaradi kulturnega vpliva ne more biti nobeno razumevanje objektivno in vrednotno nevtralnno. Feministična hermenevtika dvoma je spoznala, da je interpretiranje Biblije neizogibno zaznamovano s človeško subjektivnostjo. (Clifford 2001: 64) Glede na to, da so skozi zgodovino interpretirali Biblijo skoraj izključno moški, se v njihovih razlagah odražajo njihovi patriarhalni interesi.

Zakaj naj bi ženske verjele in ubogale knjigo, ki jih tako malo upošteva? Biblija je sveta knjiga krščanstva, vendar se je ves čas treba zavedati, da je ni napisal bog, ampak človek - moški. Lahko nudi nek vpogled, vendar ne more biti vir pravil obnašanja v sedanjosti. Napisana je bila v patriarhalni družbi in zato odraža patriarhalne ideje. Danes ji nikakor ne moremo verjeti in zaupati, saj ni primerna avtoriteta za sedanji čas. (Japinga 1999: 38) V Bibliji je dovolj dvomnosti in nesoglasij, da je težko nanjo gledati kot na dobesedno božjo besedo. Biblija je človeška beseda in govori o človeških izkušnjah. Je bolj knjiga zgodb kot

pa knjiga pravil. Gre za zgodbe o bogu in ne za dobeseden zapis božjih besed. Te zgodbe ne odražajo volje boga, ampak izražajo domneve, mnenja in vzorce obnašanja kulture, v kateri so bile zapisane. Avtorji Biblije niso mogli predvideti okoliščin v 20. stoletju, zato njihove besede niso primerljive z današnjimi standardi pravičnosti in enakopravnosti. Biblija preprosto ne more odgovoriti na sodobna vprašanja.

In če je Biblija knjiga, ki so jo napisali ljudje, podvržena človeški šibkosti in kulturnemu kontekstu, kaj jo potem loči od drugih knjig? Biblija je še vedno aktualna, ker govori o nekaterih brezčasnih, ponavljajočih se problemih človeštva, kot so npr. bolečina, strast, moč, pohlep, izguba, obup in bolezen. Opisuje skrbnega boga, ki je deloval v preteklosti in namiguje na to, da deluje tudi sedaj. Bralci, ki so imeli nek odnos do boga v preteklosti, dajejo vpogled tistim, ki se z bogom srečujejo v sedanjosti. Feministične teologinje verjamejo, da nas Biblija še vedno lahko nagovarja saj je vseeno več kot le človeška knjiga. Bog se je odločil, da bo uporabljal človeške besede in izkušnje, da bi komuniciral z ljudmi. Prilagodil se je človeškim zmožnostim in je govoril tako, da je bil ljudem razumljiv. Ko se v Bibliji pojavita patriarhalnost in suženjstvo, je to del božjega prilagajanja človeškim razmeram in ne božja volja. (Japinga 1999: 43-44) „*Ali bi milosten in dober bog, ki spodbuja ljudi, da delajo dobro, res spodbujal seksizem in rasizem?*“ (Japinga 1999: 52)

Feministične teologinje trdijo, da lahko najdejo v Bibliji spodbude in pozitivne zglede, kar pomeni, da jo mogoče berejo na drugačen način kot sekularne feministke ali konzervativni kristjani – oboji jo namreč berejo dobesedno, namesto kritično. Zanemarjajo odlomke, ki o ženskah govorijo pozitivno in ne upoštevajo kulturnega konteksta pri branju odlomkov, ki o ženskah govorijo negativno. (Japinga 1999: 41)

9. ŽENSKO DUHOVNIŠTVO

9.1. Argumenti proti

Katoliška cerkev se je „...pri vprašanju pripustitve žensk k vodenju sakralnih obredov nesposobna spopasti s težnjami sodobnega sveta in se prilagoditi duhu časa.“ in še vedno vztrajno zavrača možnost ženskega duhovništva. Pri tem se sklicuje predvsem na tradicijo: Jezus je bil moški, apostoli so bili moški in skozi celotno zgodovino katoliške cerkve so bili le moški duhovniki. Ženske tudi ne morejo predstavljati simbola Cerkve, t.j. Kristusa, ki je bil moški. Poleg tega pa bi bilo zelo neprimerno, da bi ženska v podobi Kristusa služila Cerkvi, ki je ženskega spola (Kristusova nevesta), saj bi prišlo do simbolične homoseksualnosti. Moški in ženska sta poklicana k sodelovanju v skladu s spolnima vlogama, ki jim pripadata in naravna vloga ženske torej ni biti duhovnica. (Kozinc 1996: 5)

Potem so tu še drugi argumenti: Cerkev naj ne bi bila pripravljena na vodstvo žensk; če bi ženske lahko postale duhovnice, bi jo veliko ljudi zapustilo ali pa bi prišlo celo do razbitja Cerkve na dva dela; glede na to, da je Cerkev sestavljena večinoma iz žensk, bi lahko pridobile veliko moči in bi zato veliko moških odšlo iz Cerkve; feminizacija Cerkve bi privedla do tega, da duhovniški poklic ne bi bil več spoštovan, itn. (Japinga 1999: 141)

Cerkev je ženska, vendar se vedno nanaša na odnos z moškim: je Kristusova mati, Kristusova nevesta, Kristusovo telo – vedno gre za fizičen odnos do Jezusa oz. boga, enako kot so ženske vedno definirane na podlagi fizičnega odnosa do moškega. Seveda pa je odnos med Cerkvijo in Kristusom oz. bogom vedno v celoti deseksualiziran, saj je Cerkev vedno tudi devica. (Kalbian 2005: 10-11) V katolištvu se velikokrat uporablja metafora, da je Cerkev ženska. Sicer naj bi šlo le za metaforo, vendar nam ta veliko pove o vlogi in položaju ženske v katolištvu: glede na to, da je Cerkev žena, mati in devica, so to vloge, ki so namenjene ženskam. (Kalbian 2005: 95)

Najbolj ironično je, da se za institucijo, ki jo od samega začetka vodijo in obvladujejo moški, uporablja metafora ženske. Seveda pa skoraj nikoli zasledimo ženskih metafor za boga - kljub temu, da jih lahko najdemo v Bibliji, na katero se vodilni v Cerkvi že od nekdaj vztrajno sklicujejo pri upravičevanju ženske manjvrednosti.

Katoličani verjamejo, da se je Kristus žrtvoval na križu. Duhovniki, ki ga predstavljajo, tako z ordinacijo dobijo dovoljenje, da se identificirajo s Kristusom in sodelujejo pri njegovem žrtvovanju. Ženske so (zgolj) na podlagi spola v celoti izključene iz tega. To pomeni, da se ne morejo (ne smejo) identificirati z Jezusom v ritualih, kar pa je v nasprotju z žrtveno vlogo, ki jo ima ženska v katoliški tradiciji. Kot nemočnim žrtvam, je ženskam odvzeto vse spoštovanje. Ženske ne veljajo za nedolžne žrtve, ki se žrtvujejo za grehe drugih, kakor teologija predstavlja Jezusa, ampak morajo nositi breme krivde, ki je posledica Evinega greha. Čeprav se ženske spodbuja k oponašanju Jezusove požrtvovalne ljubezni, se jih še vedno identificira z Evo in zlom. Odrešenje torej lahko pride le skozi moškega. (Daly 1995: 77)

9.2. Argumenti za

Jezusovi predstavniki na Zemlji mu morajo biti fizično podobni, zato je duhovništvo rezervirano samo za moške.²⁶ Jezus res ni bil ženska, vendar tudi ni bil črn, star ali Kitajec, itd. Po tej logiki niso le ženske izključene iz duhovniškega poklica, vendar nobenemu moškemu, ki ni bele rase ali starejši od 33 let ni bila odvzeta možnost opravljanja duhovniškega poklica, medtem ko je ženskam odvzeta na podlagi njihovega spola. Ta argument je seveda popolnoma zgrešen. (Daly 1995: 78-79)

Danes ne moremo trditi, da je Kristusova moškost najpomembnejša značilnost njegove božanskosti in da ga (tudi) zaradi tega ženske ne morejo predstavljati pred oltarjem. Takšna trditev vodi do dveh zaključkov, ki pa niso v skladu s katoliškim naukom. Prvič: takšna trditev postavi ključno povezavo med bogom in moškostjo, kar je v nasprotju s trditvijo, da je bog onkraj vseh človeških značilnosti, vključno s spolnimi razlikami; in drugič: predpostavlja, da žensko telo nima nikakršne zveze z učlovečenjem Kristusa=odrešenika in tako tudi ne more biti del vstajenja v njem. (Beattie 2003: 109)

²⁶ Znan je primer bivše katoliške duhovnice Lavinie Byrne, ki je v knjigi *Woman at the Altar* (1998) uporabila podobne argumente za zagovarjanje ženskega duhovništva. Trdila, da lahko ženske predstavljajo Kristusa tudi pred oltarjem, če ga lahko tudi drugje v javnosti. Argument, da lahko le moški primerno predstavljajo Jezusa pri obredu maše je biološki argument, saj predpostavlja, da ga lahko predstavljajo le ljudje, ki so mu fizično podobni. Po izdaji knjige jo je začela preganjati vatikanska Kongregacija za doktrino vere, kar je bil kasneje tudi razlog za njen izstop iz redovniškega reda. (Collins, 2001: 163-188)

Ali se moški in ženske ontološko razlikujejo in jim je narava dodelila opravljanje različnih vlog v cerkvi in v družbi? Tradicionalne interpretacije trdijo, da so moški primerni za duhovništvo, medtem ko ženske niso. Po „naravnem zakonu“ so v duhovništvu pomembne nekatere vrednote, ki naj bi bile izključno moške: iniciativnost, aktivnost, dominantnost, itd. Ženske so zavezane drugačnim vrednotam: pasivnost, sprejemanje, skrb, itd. Njihova vloga je prokreacija in zato niso primerne za opravljanje duhovniškega poklica. Katolištvo tako zreducira vloge ljudi zgolj na podlagi njihove anatomije. (Graham 1995: 37)

V katolištvu je torej moškim namenjeno, da vodijo in organizirajo, ženskam pa da sledijo. Moški so duhovna in intelektualna bitja, ženske so telesna in čustvena bitja. Nenaravno bi bilo, če bi ženske imele avtoriteto in moč nad moškimi.

Za teologe je zelo problematična tudi ženska seksualnost – ali si lahko predstavljamo nosečo žensko pred oltarjem?

Kritiki trdijo, da je ordinacija žensk nenaravna in neprimerna in da ženske želijo vstopiti v duhovništvo zaradi sebičnosti in egoizma in ne zaradi pristnega klica. (Japinga 1999: 141-142)

Ženske v katoliški cerkvi so enakovredne, vendar drugačne – ženske ne morejo opravljati duhovniškega poklica, enako kot moški ne morejo izkusiti materinstva. Za veliko teologov je materinstvo žensk ekvivalentno duhovništvu moških.

Tako nasprotniki ženskega duhovništva uporabljajo biološke argumente, da bi utemeljili domnevne ontološke razlike med spoloma. Pri tem pa ne upoštevajo pomena socializacije med katero se naučimo spolnih vlog.

Ali so ženske primerne predstavnice Kristusa? Pri tem se je treba vprašati ali mora biti Kristusov naslednik predstavljati njega osebno ali skupino vernikov. Nasprotniki ženskega duhovništva seveda trdijo, da mora duhovnik predstavljati moškega Kristusa. Bog se je utelesil v moškem in zato ženska ne more nikoli biti popolna podoba božanskega. (Graham 1995: 37-38)

Ni nobenih značilnosti, ki bile inherentne določenemu spolu in nikakor te značilnosti ne vplivajo na duhovništvo. Četudi bi bili moški že po naravi bolj agresivni, močni in racionalni kot ženske, te značilnosti v duhovništvu niso bolj cenjene. Spol nima nikakršnega vpliva na to kako bi neka oseba opravljala duhovniški poklic. (Graham 1995: 43-44) Kljub temu pa še danes biologija oz. fizične lastnosti diktirajo kdo lahko postane duhovnik in kdo ne.

Za ženske so problematična predvsem tri področja cerkvenega življenja: čaščenje in liturgija, moč in avtoriteta ter zakramenti. Način čaščenja in njegova vsebina sta v katolištvu zelo neprijazna do žensk: moški vodijo obrede, govorijo večinoma o moških, boga naslavljajo kot kralja, očeta, vladarja – moškega, itd., zaradi česar se ženske lahko počutijo izključene iz obredov. Tudi sami obredi so takšni, da ustvarjajo lažne potrebe, kot so npr. potreba po naslanjanju na moško/očetovsko figuro, namesto da bi iskali moč v sebi ali pa potreba po kompulzivnem samožrtvovanju, zaradi občutka ne-vrednosti božje milosti. (Daly 1995: 134) Odločitve v Cerkvi sprejemajo le moški, ženske imajo kvečjemu pomočniško vlogo. Ženske pogosto sploh niso informirane, pa tudi če so, nimajo besede.

Feministične teologinje trdijo, da v cerkvenem zakramentalnem sistemu lahko vidimo prikriti seksizem. Vzemimo kot primer zakrament krsta: otroci so krščeni v imenu očeta, sina in svetega duha. Kaj pomeni iniciirati deklico v vero, katere simboli in osrednje osebe so vsi moški? Krst naj bi bil znak vključenosti v telo Kristusa – vendar ali so ženske sploh lahko v celoti enakovredne članice Cerkve kot moški? Kaj krst pomeni za ženske, ki jim je bog odpustil izvorni greh, vendar kljub temu niso primerne za ordinacijo v duhovništvo? Zakramenti v Cerkvi dajejo moškim moč, ki je ženskam odtegnjena. Moški imajo moč, da opravljajo zakramente in odločajo kdo jih lahko dobi in kdo ne. Včasih se zdi, da je funkcija zakramentov ravno v demonstriranju moči moških v Cerkvi.

Vloga Cerkve pa ni odločati kdo je lahko njen član in kdo ne, ampak biti prisotna, ljubiti, služiti in pomagati ljudem. Feministična vizija Cerkve nam govori, da mora biti manjši poudarek na avtoriteti: Cerkev si je prisvojila veliko več moči kot bi želel bog. Za katolike seveda Cerkev deluje kot posrednik med bogom in verniki, vendar božjo milost lahko dobijo tudi brez posredovanja duhovnika – bog naj bi bil tako mogočen, da lahko sam upravlja s svojo milostjo in za to ne potrebuje posrednika. (Japinga 1999: 129-135)

Feministične teologinje se zavedajo, da ordinacija žensk prinaša tudi določene probleme. Najbolj problematična se jim zdi ideja, da ordinacija ljudi uvršča v neko posebno „kasto“ s posebnimi privilegiji, ki jih drugi verniki nimajo: duhovščina naj bi bila bližje bogu, je bolj poduhovljena, bolj sposobna oznanjati, interpretirati svete tekste in voditi Cerkev – sama sebi podeljuje moč nad podrejenimi laiki. Laiki so povsem nemočni, saj lahko le duhovščina komunicira z bogom in prenaša religijsko tradicijo, laiki lahko le slepo verjamejo njihovim besedam in odločitvam. Pretirano poudarjanje moči duhovščine dela laike pasivne in nezainteresirane za teološka vprašanja.

Feministične teologinje se tudi sprašujejo ali bi vstop žensk v duhovščino res bistveno spremenil Cerkev. Le celovita rekonstrukcija bi ustvarila zares inkluzivno in enakopravno Cerkev za vse – dovoljenje, da nekaj žensk vstopi v cerkvene strukture moči ne bi prineslo potrebnih sprememb. Še več: tako bi Cerkev dosegla lažen vtis, da je pripravljena na spremembe in tako bi bila pot do resnične enakopravnosti še otežena. (Japinga 1999: 142)

9.3. Ženske v Cerkvi

Za ženske naj bi veljalo, da so že po naravi bolj religiozne kot moški (tudi po statistikah je vernih več žensk kot moških). Vendar razlog za večjo religioznost žensk ni v njihovi naravi, ampak je posledica „specifičnih determinant, ki določajo oblikovanje njihove osebne identitete“ in kaže na njihov podrejeni družbeni položaj. Pravila, ki so skozi zgodovino oblikovala žensko identiteto, so bila vedno usmerjena tako, da je ženska lahko obstajala le kot nujno odvisno človeško bitje, „ki zaradi svoje koncentrirane čustvenosti lahko opravlja samo pomočniško vlogo“. Večja religijska identifikacija žensk tako nastopa kot „kompenzacija za prikrajšanost in reducirano osebno identiteto ter kot sredstvo imaginarnega doseganja popolnejše osebnosti“. Če bi imele ženske možnost neodvisnega in samostojnega odločanja, takšne vrste afirmacija ne bi bila potrebna. (Jogan 2001: 125)

Podrejen položaj žensk v družbi spodbuja ženske k poseganju po „imaginarnem cvetju“ dostojanstva in svobode, ki ga z izravnalno ideologijo nudi cerkev (enakost pred božjim obličjem). Kolikor resnične vsakdanje razmere omogočajo ženskam, da se oblikujejo in vedno bolj živijo kot polna človeška bitja, brez „naravnih“ omejitev in zožitev, toliko se objektivno tudi zmanjšuje potreba po prelaganju tega zaživetja v perspektivo večnosti, ki pa jo omogoča (neomejeno) religiozna identifikacija. Procesi osvobajanja žensk zato

tudi rahljajo temelje predstav, da so ženske po naravi religiozne (ali bolj religiozne kot moški) in da jim že po naravi pripada posebno mesto v „hoji za Kristusom“. (Jogan 1986: 11)

Bistveno vprašanje o ženskah v katoliški cerkvi pa je, zakaj ženske sploh vztrajajo v religiji, ki jih zatira, kjer nimajo besede in enakih možnosti kot moški? Ženske, ki so izbrale določeno religijo verjetno čutijo globoko povezanost z njo, z njeno tradicijo in z ostalimi verniki. V Cerkvi vidijo prostor za rast in odrešenje. Nočejo se ji odpovedati, ker verjamejo, da se lahko spremeni. Drugi pomemben razlog pa je tudi to, da verjamejo, da gre za božjo cerkev – ker pa gre za človeško institucijo, je zato enako grešna in nepopolna kot vse ostale. Verjamejo, da deformacije v Cerkvi niso božja volja, ampak so rezultat človeške grešnosti in nepopolnosti. Feministične teologinje še vedno sprejemajo katoliško vero, ker so prepričane, da je kljub vsem prevladujočim interpretacijam, bistveno sporočilo evangelijev svoboda in pravičnost. Ta osvobajajoča vizija ohranja veliko žensk v Cerkvi.

Spremembe vedno zahtevajo tudi kritiko obstoječega stanja, zato se feministične teologinje pogosto obtožuje pretirane kritičnosti, same pa trdijo, da zavezanost določeni Cerkvi ne pomeni brezpogojne lojalnosti in nekritičnosti. (Japinga 1999: 137-138)

10. SKLEP

Videli smo številne načine zatiranja žensk s sklicevanjem na boga: ko (moški) teologi razglasijo žensko podrejenost za božjo voljo (v preteklosti bolj, danes manj eksplicitno), predvsem pa ko se boga razglasi za moškega in se zanj uporablja izključno moški jezik. (Daly 1995: 19-20)

Študije religije so ena od disciplin, ki so se najdlje upirale feministični misli. Pogosto se feministične teorije omenja le površinsko ali pa se jih povsem ignorira. Odpor do feminizma v študijah religije (pa tudi v svetu na splošno) je razumljiv, ko pomislimo, kaj vse feminizem postavlja pod vprašaj: samega boga, človekov pogled na svet in na njegov položaj v njem, itd. Preveč stvari je v nevarnosti, da bi bil feminizem v Cerkvi toplo sprejet. (Juschka 2001: 1-2)

Feministična reinterpretacija Biblije je brez dvoma pomemben del feministične teologije in boja za enakopravnost moških in žensk v Cerkvi. Z reinterpretacijo bibličnih zgodb in mitov ponujajo alternativo prevladujočim tradicionalnim moškim razlagam in nam tako prikazujejo „skrito“ žensko zgodovino. Vseeno pa mislim, da problem podrejenosti žensk v rimsko-katoliški cerkvi (pa tudi v katerikoli drugi religiji) ne izhaja iz svetih tekstov oz. njihove interpretacije in v tem tudi ne vidim rešitve spolne hierarhije v Cerkvi.

Danes skoraj nihče več ne verjame zgodbi o Adamu in Evi, pa vendar jo vsi poznamo. Vsi vemo, da je Eva pojedla prepovedani sadež in s tem prinesla greh na svet – vsem feminističnim reinterpretacijam navkljub. Tradicionalne interpretacije Biblije so zelo razširjene in znane, saj dolgo časa ni bilo nobenih drugih – pa tudi če so se pojavile, se nikoli niso uveljavile.

Po mojem mnenju je problem žensk v rimsko-katoliški cerkvi veliko bolj skrit, skoraj neviden in se nahaja že v samem jeziku, ki se ga uporablja za boga. Feministične teologinje pogosto pozabljajo na to subtilno raven in se preveč osredotočajo na zgodbe, mite, ipd. - torej na tisto najbolj očitno, kar so po mojem mnenju le manifestacije pravega problema, ki tako ostaja skrit in lahko le še bolj učinkovito deluje. Skratka, pravi problem vidim v tem, da gre za religijo, ki temelji na moškem Jezusu, kot središčni osebi ter predvsem v „samoumevni“ uporabi

moškega jezika in simbolov za boga, ki prikrito govorijo, da so moški bolj podobni bogu kot ženske in zato tudi več vredni.

Simbole (podobe, mite, zgodbe, jezik...) v katoliški veri se pogosto uporablja za opravičevanje zatiranja in manjvrednosti žensk. Teologi odgovarjajo, da sami simboli niso problematični, saj se jih lahko zlorablja in uporablja za napačne namene, vendar to ni nujno. To je že res, vendar vseeno se postavlja vprašanje: če obstaja možnost, da se simbol zlorablja in če poznamo dolgo zgodovino takšne napačne uporabe, ali ni to znak, da je s simbolom nekaj narobe in da bi ga bilo treba spremeniti ali celo zamenjati? (Daly 1995: 72)

V praksi lahko vidimo, da ima moškost Jezusa in uporaba moškega spola za boga veliko večji vpliv na položaj žensk v Cerkvi, kot pa zgodbe iz Svetega pisma. Glavni razlog, da ženske ne morejo postati duhovnice ni starodavno Pavlovo navodilo, da morajo biti ženske tiho in ne smejo imeti avtoritete v Cerkvi, ampak dejstvo, da je bil Jezus moški – kar implicira na to, da je tudi bog moški. Ženska pa ne more biti primerna predstavnica moškega boga.

Vztrajanje na tem, da je bog moški (oče), da je ženska prinesla greh na svet in izključevanje žensk iz cerkve (predvsem iz duhovništva) so glavni razlogi, da ženske vedno težje nekritično sprejemajo rimsko-katoliško tradicijo. (Japinga 1999: 20)

Kot že rečeno so ženske največje konzumerke religije – ker jim je v tem življenju omogočeno tako malo samorealizacije, je normalno, da se zatekajo k neki višji sili, ki naj bi jim povrnila trpljenje. Kot največji del „božjega ljudstva“ imajo ženske načeloma veliko moč – problem pa je v tem, da se je večinoma sploh ne zavedajo. V preteklosti ženske niso imele možnosti aktivnega upora – ne v cerkvi, ne v družbi, skozi zgodovino pa je prišlo do vedno večje enakopravnosti med spoloma (čeprav pogosto le deklarativne). Katoliška cerkev je izjemno zavezano tradiciji, vendar je vseeno vpeta v družbo, kar pomeni, da se ne more v celoti izogniti družbenim spremembam in napredku.

V Apostolskem pismu o dostojanstvu žene papež Janez Pavel II. tako opisuje pomen ženske v sodobnem svetu.

Človek je bitje odnosov (relacij); ni le bitje ob drugem bitju, marveč je bitje za drugega. Šele v medsebojnem darovanju se v polnosti uresničuje kot oseba. Ko oseba postane dar za drugega, tedaj v najvišji meri dosega lastno dopolnitev. Tako uresničevanje ima svojevrsten pomen v zakonu, v družini, vendar vse oblike življenja izzivajo in zahtevajo medsebojno priobčevanje, darovanje, življenje z drugim in za drugega. Če je temeljni poklic človeške osebe ljubezen, je to v sedanjem trenutku razvoja sveta še v večji meri. V času znanstvenega in tehničnega napredka, v času razosebljanja in odtujevanja, je še bolj potrebno ohraniti ljubezen in človečnost. Brez dvoma je ravno v tem nenadomestljiva naloga žene, danes še posebej. (Janez Pavel II. 1989: 4)

Nenadomestljiva vloga žen(sk)e v današnjem času je darovanje oz. biti za druge. In kdo so drugi? Verjetno mož in otroci, saj še danes velja, da je bistvo vsake ženske biti žena (kar papež pove že s samim naslovom pisma) in mati.

11. LITERATURA

Accati, Luisa (2001): *Pošast in lepota. Oče in mati v katoliški vzgoji čustev*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Bach, Alice (1990): The Pleasure of Her Text. V Alice Bach (ur.): *The Pleasure of Her Text: Feminist Readings of Biblical and Historical Texts*, 25-44. Philadelphia: Trinity Press International.

Beauvoir, Simone de (1999): *Drugi spol I*. Ljubljana: Delta.

Beattie, Tina (2003): *Woman. New Century Theology*. London, New York: Continuum.

/Biblija.net/. Dostopno na <http://www.biblija.net/biblija.cgi> (november 2007 – junij 2008).

Chodorow, Nancy (2001): Family Structure and Feminine Personality. V Darlene M. Juschka (ur.): *Feminism in the Study of Religion: a Reader*, 81-105. London, New York: Continuum.

Christ, Carol P. (2001): Mircea Eliade and the Feminist Paradigm Shift. V Darlene M. Juschka (ur.): *Feminism in the Study of Religion: a Reader*, 571-590. London, New York: Continuum.

Clifford, Anne M. (2001): *Introducing Feminist Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Clines, David J.A. (1995): *The Ten Commandments, Reading from Left to Right*. Dostopno na <http://www.shef.ac.uk/bibs/DJACcurren/InterestedParties/IntParties2TenComm.pdf> (21. september 2008).

Collins, Paul (2001): *From Inquisition to Freedom: Seven Prominent Catholics and their struggle with the Vatican*. London, New York: Continuum.

Comay, Joan (1992): *Kdo je kdo v Stari zavezi*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Corley, Kathleen E. (1994): 1 Peter. V Elisabeth Schüssler Fiorenza (ur.): *Searching the Scriptures, Volume Two: A Feminist Commentary*, 349-360. London: SCM Press.

Daly, Mary (1995): *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. London: Women's Press.

Exum, Cheryl J. (1990): Murder They Wrote: Ideology and the Manipulation of Female Presence in Biblical Narrative. V Alice Bach (ur.): *The Pleasure of Her Text: Feminist Readings of Biblical and Historical Texts*, 45-67. Philadelphia: Trinity Press International.

Fiske, John (2004): *Uvod v komunikacijske študije*. Ljubljana: FDV.

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

Graham, Elaine (1995): *Making the Difference: Gender, Personhood, and Theology*. London, New York: Mowbray.

Henley, Nancy in Cheris Kramarae (2001): Gender, Power, and Miscommunication. V Darlene M. Juschka (ur.): *Feminism in the Study of Religion: a Reader*, 34-60. London, New York: Continuum.

Janez Pavel II. (1989): *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene – Mulieris Dignitatem – o dostojanstvu in poklicanosti žene v Marijinem letu*. Ljubljana: Družina.

Japinga, Lynn (1999): *Feminism and Christianity: an Essential Guide*. Nashville: Abingdon Press.

Jenkins, Philip (2004): *The New Anti-catholicism: the Last Acceptable Prejudice*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Jogan, Maca (1986): *Ženska, cerkev in družina*. Ljubljana: Delavska enotnost.

Jogan, Maca (1990): *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: FDV.

Jogan, Maca (2001): *Seksizem v vsakdanjem življenju*. Ljubljana: FDV.

Jogan, Maca (2005): Katoliška cerkev in diskriminacija žensk. *Teorija in praksa* 42(4-6), 594-605.

Juschka, Darlene M. (2001): General Introduction. V Darlene M. Juschka (ur.): *Feminism in the Study of Religion: a Reader*, 1-22. London, New York: Continuum.

Kalbian, Aline (2005): *Sexing the Church: Gender, Power, and Ethics in Contemporary Catholicism*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

King, Karen L. (1994): The Gospel of Mary Magdalene. V Elisabeth Schüssler Fiorenza (ur.): *Searching the Scriptures, Volume Two: A Feminist Commentary*, 601-634. London: SCM Press.

Kongregacija za verski nauk (2004): *Pismo o sodelovanju moških in žensk v cerkvi in svetu: škofof katoliške cerkve*. Ljubljana: Družina.

Kozinc, Nina (1996): *Papež in drugi spol*. Ljubljana: Vlada Republike Slovenije, Urad za žensko politiko.

Kozinc, Nina (1997): Ženske iz vatikanske zakladnice. *Delta* 3(1-2), 75-91.

Kristan, Zdenka (2005): *Materinski mit: kultura, psihoanaliza, spolna razlika*. Ljubljana:

Delta.

Macdonald, Myra (1995): *Representing Women*. London: Edward Arnold.

Maloney, Linda M. (1994): The Pastoral Epistles. V Elisabeth Schüssler Fiorenza (ur.): *Searching the Scriptures, Volume Two: A Feminist Commentary*, 361-380. London: SCM Press.

Matthews, Shelly (1994): 2 Corinthians. V Elisabeth Schüssler Fiorenza (ur.): *Searching the Scriptures, Volume Two: A Feminist Commentary*, 196-217. London: SCM Press.

Matković, Ljiljana (1973): *Žena i crkva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Matković-Vlašić, Ljiljana (2002): *Ruta. Tretji dan* 31(6/7), 2-4.

McFague, Sallie (1982): *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press.

McFague, Sallie (1987): *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press.

McFague, Sallie (1993): *The Body of God: an Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press.

Mlinar, Anton (1998): *Posebna moralna teologija. Zakon in družina*. Ljubljana: Družina.

Ortner, Sherry B. (2001): Is Female to Male as Nature in to Culture? V Darlene M. Juschka (ur.): *Feminism in the Study of Religion: a Reader*, 61-80. London, New York: Continuum.

Praprotnik, Tadej (1999): *Ideološki mehanizmi produkcije identitet: od identitete k identifikaciji*. Ljubljana: ISH.

Procter-Smith, Marjorie (1994): Feminist Interpretation and Liturgical Proclamation. V Elisabeth Schüssler Fiorenza (ur.): *Searching the Scriptures, Volume One: A Feminist Introduction*, 313-325. London: SCM Press.

Ranke Heinemann, Uta (1992): *Katoliška cerkev in spolnost*. Ljubljana: DZS.

Ranke Heinemann, Uta (2000): *Ne in amen. Napotilo za verski dvom*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Schaberg, Jane (1990): *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*. New York: The Crossroad Publishing Company.

Schüssler, Fiorenza, Elisabeth (1994): Rethinking The Woman's Bible. V Elisabeth Schüssler Fiorenza (ur.): *Searching the Scriptures, Volume One: A Feminist Introduction*, ix-xiii. London: SCM Press.

- Slovenska škofovska konferenca (2006): *Katekizem katoliške cerkve: kompendij*. Ljubljana: Družina.
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: FDV.
- Speyr, Adrienne von (1988): *Gospodova dekla: knjiga o Mariji*. Ljubljana: Katehetski center.
- Stankovič, Peter (2006): *Politike popa. Uvod v kulturne študije*. Ljubljana: FDV.
- Tanzer, Sarah J. (1994): Epherians. V Elisabeth Schüssler Fiorenza (ur.): *Searching the Scriptures, Volume Two: A Feminist Commentary*, 324-348. London: SCM Press.
- Tolbert, Mary Ann (1990): Protestant Feminists and the Bible: On Horns of a Dilemma. V Alice Bach (ur.): *The Pleasure of Her Text: Feminist Readings of Biblical and Historical Texts*, 5-23. Philadelphia: Trinity Press International.
- Trible, Phyllis (1978): *God and the Rhetoric of Sexuality*. London: SCM Press LTD.
- Ukmar, Jakob (1969): *Nauk o božji materi ali mariologija*. Trst: Mohorjeva družba.
- Ule, Mirjana (2004): *Socialna psihologija*. Ljubljana: FDV.
- Wainwright, Elaine (1994): The Gospel of Matthew. V Elisabeth Schüssler Fiorenza (ur.): *Searching the Scriptures, Volume Two: A Feminist Commentary*, 635-677. London: SCM Press.
- Webster, Alison (1995): *Found Wanting: Women, Christianity, and Sexuality*. London, New York: Cassell.