

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Katja Vončina

Devica Marija v službi Katoliške cerkve

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Katja Vončina

Mentor:izr. prof. dr. Marjan Smrke

Devica Marija v službi Katoliške cerkve

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

Zahvaljujem se svojemu mentorju, dr. Marjanu Smrketu, za vso pomoč, ki mi jo je nudil, mojima staršema, za neizmerno potrpežljivost in podporo, moji ljubi prijateljici, ki mi je popravila vse vejice v diplomi in me razveseljevala, ko sem to potrebovala in mojemu prijatelju, ki mi vsakič znova odpira nova obzorja.

DEVICA MARIJA V SLUŽBI KATOLIŠKE CERKVE

Devica Marija je ena najvidnejših ženskih religioznih podob zahodnega sveta in zaseda posebno visoko mesto v Katoliški cerkvi. Ta jo pogosto uporablja kot sredstvo, s katerim utrjuje lasten položaj in moč, ter kot model vedenja za vernice. V tem kontekstu Marija postane sredstvo nadzora in kontrole, ki ga Katoliška cerkev izvaja nad svojimi podaniki. V diplomskem delu bo tako poudarek na podobi Device Marije kot družbenem konstrukt in ne kot objektivni, zgodovinski realnosti. V tem oziru je pomembno preučiti štiri dimenzije njenega lika: Marija kot Devica in Mati, Marija kot Posredovalka, Marija kot So-odrešenica ter Marija kot nova Eva. Čeprav Marija uradno nikoli ni pridobila statusa katoliške boginje, je v praksi čaščena veliko bolj, kot bi si želele cerkvene avtoritete. Ta njena moč, ki se izraža v ljudski pieteti, ter njena sestavljena in ideologizirana narava omogočata razmah novih, feminističnih reinterpretacij njene podobe, ki veliko bolj služijo potrebam in željam žensk, kot tradicionalne (moške) interpretacije, ki jih podaja Katoliška cerkev.

Ključne besede: Devica Marija, Katoliška cerkev, ženske

VIRGIN MARY IN SERVICE OF THE CATHOLIC CHURCH

Virgin Mary is one of the most significant female religious images in the western world and occupies a particularly esteemed place in the Catholic Church. The Catholic Church often uses Her as an instrument with which She consolidates Her own position and power also acting as a model of behavior for the female believers. In this context Mary becomes the instrument of supervision and control that the Catholic Church exercises over its subjects. The thesis focuses on the image of Virgin Mary seen as a social construct and not as objective, historical reality. In this regard it is important to consider four dimensions of her image: Mary the Virgin and Mother, Mary the Mediatrix, Mary the Co-Redemptrix and Mary as the new Eve. Although Mary officially never gained the status of Catholic goddess, in practice, She is revered much more than the ecclesial authorities would have liked. Her power, expressed in popular piety and Her composed, ideologised nature, renders possible the growth of new, feminist reinterpetations of Her image that serves the needs and aspirations of women much better than the traditional (male) interpretations that are presented by the Catholic Church.

Key words: Virgin Mary, Catholic Church, Women

KAZALO

UVOD	6
1 ZGODOVINA KULTA DEVICE MARIJE	8
1. 1 Izvor Marijinega kulta	10
1. 2 Rast Marijinega kulta	12
2 KONSTRUKCIJA MARIJE KOT DEVICE IN MATERE	18
2. 1 Devica.....	18
2. 1. 1 Zgodovinsko ozadje Marijinega devištva	20
2. 1. 1. 1 Matejev in Lukov evangelij.....	22
2. 1. 1. 2 Jakobov apokrifni evangelij.....	24
2. 1. 2 Devištvo	26
2. 2 Mati	31
2. 2. 1 Apostolsko pismo o dostojanstvu žene	33
2. 2. 2 Marijino materinstvo	35
2. 2. 3 Brezmadežno spočetje.....	37
3 MARIJA KOT MEDIATORKA IN SO-ODREŠENICA	40
3. 1 Mediatorka	40
3. 2 So-odrešenica	45
3. 3 Vprašanje ženske ordinacije.....	47
4 ŽENSKE IN ZLO/MARIJA KOT NOVA EVA	54
4. 1 Ženska kot Drugi	54
4. 2 Mit Eve	56
4. 3 Marija kot nova Eva.....	59
5 FEMINISTIČNA KRITIKA IN REKONSTRUKCIJA MARIJE	62
ZAKLJUČEK	67
LITERATURA	71

UVOD

Vsakič, ko se sprehajam po tujem mestu, rada zaidem v kakšno cerkev, kjer z očmi begam po stenah in opazujem religiozne podobe, ki me obdajajo. Po eni strani razumem človeško željo po verovanju, verovanju, da obstaja življenje po smrti in da se vse dogaja z razlogom, po drugi strani pa se čudim stvarim, ki so jih ljudje pripravljeni verjeti v zameno za občutek varnosti in smisla, ki jim ga nudi vera. Čeprav sem kot prebivalka Slovenije vzgojena v duhu krščanskih vrednot, ki so v teku stoletij popolnoma prepojile našo družbo in kulturo, me vseeno osupnejo pripovedi o deviškem porodu, telesnem vstajenju, vnebovzetju, nebesih, peklu in vicah, transsubstanciaciji in se mi ne zdijo nič bolj čudne kot verovanje scientologov, da je človek nesmrtno tuje spiritualno bitje, ujeta na Zemlji v fizičnem telesu, ali verovanje članov kulta Nebeški vrat, da naj bi jih komet Hale-Bopp odpeljal k izvornim ljudem. Morda me ne čudijo sami miti in legende, temveč vztrajanje Katoliške cerkve, da se jih razume dobesedno. Ko pa sem se malo bolj poglobila v stvari in raziskovala, zakaj se mora deviški porod razumeti v dobesednem, biološkem smislu, sem ugotovila, da je Katoliška cerkev institucija z lastnimi cilji in ambicijami, ki so v večini primerov politični in ne zgolj teološki. Kot predmet preučevanja sem si izbrala podobo Device Marije, ki mi v diplomskem delu služi kot vzvod, prek katerega lahko preučujem delovanje Katoliške cerkve. Figura Marije v sebi združuje ogromno nasprotji, v katera se Katoliška cerkev še preveč rada zapleta: devica, a mati, človeška mati, a mati boga (Pelikan 1996, 51).

Devica Marija je ena najvidnejših religioznih figur zahodnega sveta. To je dejstvo, katerega potrjuje množica njej posvečenih cerkva, praznikov in molitev ter marijanskih prikazovanj, ki močno presegajo število Jezusovih prikazovanj. Čeprav Marijo častijo v pravoslavju in nekaterih vejah protestantizma ter je visoko spoštovana in čislana religiozna figura v islamu, ima daleč najvidnejše mesto v katolicizmu, ki svoje cerkve prekriva s slikami, vitraži in kipi, ki pričajo o njeni priljubljenosti in močni zakoreninjenosti njene podobe v duhovnem življenju vernikov. Nekateri družboslovci tako ugotavljajo, da je Marijina podoba za

katolike celo močnejša kot podoba Jezusa ali Boga (Hamington 1995, 35). Kot ideal ženskega utelešenja dobro odraža protislovnost cerkvene drže nasproti ženskam. Ta jih po eni strani pojmuje kot enake v božjih očeh po drugi strani pa kot podrejene moškim v redu stvarjenja in družbi. Kot pravi Marina Warner: »Ali Marijo smatramo za najbolj plemenito in lepo podobo v človeškem stremljenju k dobrem in čistemu, ali kot najbolj zaničevanja vredno stvaritev omejenosti in praznoverja, predstavlja osrednjo temo v zgodovini zahodnega pojmovanja žensk. Je ena redkih ženskih figur, ki je dosegla status mita – mita, ki skoraj dva tisoč let teče skozi našo kulturo, tako živahno in pogosto tako neopazno kot podzemni tok.« (Warner 1983, xxv)

V diplomski bom Marijo obravnavala kot družbeni konstrukt in ne kot objektivno, zgodovinsko realnost, zato je potrebno poudariti, da ima njena podoba, kot jo poznamo danes, zgodovinsko specifično osnovo, katero so v teku stoletij v veliki meri oblikovali teološki in družbeni cilji katoliške hierarhije. Marijo se časti predvsem zaradi njene skromnosti, devištva, ubogljivosti, ponižnosti in pobožnosti. V tem kontekstu je omejena predvsem na sredstvo, ki omogoča večje čaščenje Jezusa, hkrati pa služi kot model vedenja za vernike/vernice, zato bom preučevala tezo, da tradicionalne interpretacije Marije, ki jih podaja Katoliška cerkev, spodbujajo ženske stereotipe, ki posledično omogočajo njihovo zatiranje. Tako naj bi Marija v svoji vlogi vedenjskega modela za ženske služila kot sredstvo patriarhalnega cerkvenega nadzora. Prav tako menim, da obstaja povezava med teološkim razumevanjem Device Marije in pojmovanjem žensk znotraj in zunaj Katoliške cerkve, kar je razlog, da si konzervativna (moška) hierarhija Katoliške cerkve močno prizadeva ohraniti tradicionalne podobe Marije, saj bi radikalne spremembe na tem področju s seboj lahko prinesle spremembe katoliške teologije, moralnih nauk in strukture Cerkev. Zato jo Katoliška cerkev s svojimi progami in dogmami časti in poveljuje v takih vlogah, ki ji omogočajo utrjevanje lastnega položaja in moči ter ji hkrati pristržejo krila vsakič, ko bi s tokom popularne pietete lahko poletela in se povzpela do statusa katoliške boginje, kot taka omogočila večjo vlogo in prepoznavnost žensk znotraj cerkve in dala večjo težo njihovim zahtevam po tem, da bi postale del cerkvene hierarhije.

V prvem poglavju se osredotočim na izvor in razvoj Marijinega kulta, pri čemer je poudarek na njegovi konstruirani, ideologizirani naravi, saj se za čaščenjem Marije, v večini primerov skrivajo tudi politične ali teološke težnje Cerkve.

V drugem poglavju obravnavam vprašanje Marije kot device in matere, pri čemer se opiram na kanonske in nekanonske vire. Osredotočim se predvsem na dejstvo, da Marija služi kot model človeške seksualnosti, ki povzdiguje devištvo kot najvišjo vrednoto, in na zahteve, ki se jih z izpostavljanjem tovrstnega modela nalaga ženskam.

V tretjem poglavju preučujem Marijino moč v njeni vlogi Posredovalke in So-odrešenice, pri čemer ugotavljam, do kakšne mere je njena moč suverena ter morebitne posledice, ki jih pojmovanje njene moči prinaša vprašanju žensk znotraj cerkvene hierarhije.

V četrtem poglavju raziskujem naziv Marije kot nove Eve, ki se navezuje na koncept ženskega zla, ter poizkuse feministk, da bi na novo interpretirale Evin mit. Na prvi pogled benigni naziv ustvari močno moralno dihotomijo, s pomočjo katere se ženske opredeljuje kot device ali vlačuge, v obeh kategorijah pa so pojmovane kot Drugi, kar podžiga in upravičuje sovraštvo do njih.

V zadnjem poglavju se osredotočim na feministično kritiko tradicionalnih interpretacij Marije ter feministične poizkuse rekonstrukcije Marijine podobe. Ker so mariologijo v večini izoblikovali moški teologi, služi njihovim interesom in kot taka predstavlja škodljiv religiozni model za ženske. Čeprav pa se Marija časti zaradi svoje ubogljivosti, ponižnosti in neseksualnosti, vseeno v sebi skriva prevratno, popularno moč, katero poskušajo feministke s pridom izkoristiti in jo reinterpretirati v skladu s potrebami vernic.

1 ZGODOVINA KULTA DEVICE MARIJE

Zgodovinsko ozadje kulta device Marije razkrije izvor tega popularnega fenomena ter njegovo konstruirano, sestavljeno in ideološko obarvano naravo. Za vsakim pomembnim dogodkom v zgodovini kulta Marije stoji politični ali teološki cilj, ki sega prek čaščenja Marije. Marijanska zgodovina prikaže, da je

mariologija bistvenega pomena za teologijo Katoliške cerkve in njene poglede na odnose med spoloma. (Hamington 1995, 3) Napačno pa bi bilo misliti, da obstaja poenoteno katoliško pojmovanje Marijinega življenja in pomena. Medtem ko Cerkev sprejema proglose in dogme o Mariji, ki služijo kristologiji, jo množice pojmujejo kot ljubečo mati in jo častijo kot boginjo. Prav tako obstajajo teologi, ki izven nadzora cerkvene hierarhije o njej ponujajo lastna razmišljanja, ki vključujejo etične analize in simbolične implikacije. Simbolizem, ki ovija Marijo, zajema te različne perspektive, hkrati pa ga določa tudi kultura in družbene vrednote. »Vse, kar Marija predstavlja, je povezano skupaj v mitih in legendah, ki so bili ohranjeni.« (Hamington 1995, 10)

Obstaja veliko dokazov, da zgodnji kult Marije predstavlja kontinuiteto s čaščenjem starodavnih boginj plodnosti in mater zemlje iz pred-krščanske dobe. Zgodovina Marije torej sega v čas pred krščanskim gibanjem in se napaja v poganski tradiciji. (Hamington 1995, 11) Zgodnja cerkev je na primer prevzela planetarni simbolizem neoplatonizma in ga priredila v skladu z lastnimi potrebami. Ženska Luna, ki življenje napaja s svojimi žarki, se je sprva povezovala s cerkvijo, nato pa prek analogije z devico Marijo, ki se je do srednjega veka začela tesno identificirati s cerkvijo. Ker čas, ki ga porabi Luna, da obkroži Zemljo, približno sovpada z dolžino ženskega menstrualnega cikla, se je verjelo, da ga nadzira in se jo je zato povezovalo s plodnostjo. Tako se je tudi devica Marija – kakor čudno se to sliši – uveljavila kot simbol plodnosti, zavetnica žensk med porodom ter vladarica morja. Figura brezmadežno spočete device torej vsebuje nenavadno protislovje, saj je prav v momentu svoje popolne zmage nad poltenostjo, boginja rastlin, živali in človeške plodnosti. (Warner 1983, 256-269)

Marija uradno nikoli ni pridobila statusa poganskih boginj, ki jih je zamenjala, pa vendar je bila v praksi čaščena veliko bolj, kot bi si želele cerkvene avtoritete. Od začetka je vzvišena podoba Marije predstavljala sredstvo, s katerim je cerkev utrjevala svojo oblast, saj je s svojo razširjeno priljubljenostjo v njen objem pripeljala številne privržence, ki so prej častili poganske boginje. (Hamington 1995, 13)

1. 1 Izvor Marijinega kulta

Vzpon kulta device Marije vsebuje dve pomembni dimenziji (Hamington 1995, 14-15) :

- Marijin kult je osnovan na zelo pičlih biblijskih informacijah o njenem življenju,
- kar pa ni oviralo živahnega vzpona mariologije.

Pavlovo pismo Galačanom je prvi vir Nove zaveze, ki omenja Marijo, in edini, ki bi lahko imel nekaj zgodovinske veljavnosti. Po zelo bežni in anonimni omembi Pavel nikoli več ne omeni Jezusove matere. Tudi preostanek Nove zaveze je, kar se tega tiče, zelo skop. V Markovem evangeliju se pojavi enkrat, pa še to v nelaskavi luči. Prav tako je samo enkrat omenjena kot Jezusova mati. V četrtem evangeliju, ki je kronološko zadnji, se Marija pojavi dvakrat, in sicer na poročnem slavju v Kani in ob vznožju križa. V Apostolskih delih pa po Jezusovem vnebohodu moli skupaj z apostoli. (Warner 1983, 3-4) Osnovo marijanskega znanja tako predstavljata Matejev in Lukov evangelij, o njima pa več v tretjem poglavju.

Kljub pomanjkanju podatkov o Marijinem življenju, je njen kult zaživel že konec prvega stoletja. Prva znana umetniška upodobitev Marije sega v sredino drugega stoletja. Gre za fresko v katakombah Priscilla v Rimu, ki prikazuje sedečo Marijo, ki v rokah pestuje otroka in ga po vsej verjetnosti doji. (Kalavrezou 1990, 165) Prva znana molitev posvečena Mariji, *Sub Tuum Praesidium*, je nastala na prehodu iz tretjega v četrto stoletje in je prvi primer javnega izražanja prepričanja v Marijine posredovalne moči. Konec drugega stoletja je bila Marija predmet poglobljenih teoloških del, ki so jo upodabljala kot novo Evo. Čeprav je med četrtem stoletjem število posebnih marijanskih praznikov in mitov, ki so se osredotočali predvsem na Marijino materinstvo in devišstvo, naraslo, je bilo to obdobje vzdrževanja *statusa quo* in ne obdobje širjenja cerkve ter Marijinega kulta. Šele z vzponom asketizma v petem stoletju, je njen kult doživel živahen porast, njen življenjepis pa bajeslovne razsežnosti. (Hamington 1995, 14)

Eno od razlag za nenaden vzpon Marijinega kulta ponudi Geoffrey Ashe. Ker njen kult ni mogel nastati na podlagi Nove zaveze in ker se ni pojavil do

petega stoletja, Ashe sklepa, da je morala obstajati neodvisna marijanska cerkev, ki je obstajala vzporedno z uradno cerkvijo med prvimi štirimi stoletji, med petim in šestim stoletjem pa jo je ta vsrkala vase. (Carroll 1986, 42) Ashe trdi, da je dokaz za obstoj take marijanske cerkve obstoj koliridianske sekte (Collyridian sect) (prav tam), katere obstoj pa je vprašljiv, saj je o njej pisal le Epiphanius iz Salamis, ki jo je označil kot neumno idolatrijo, sestavljeno iz žensk, ki častijo Marijo bolj, kot bi to smele. Koliridianski so častili Marijo kot boginjo in posvečali ženske v duhovniški stan. (Hamington 1995 11) Pomanjkanje navedb o koliridianskih v zgodnji literaturi o herezijah kaže na to, da gre za obrobno, nepomembno sekto in ne za razširjeno marijansko cerkev. (Carroll 1986, 45)

Michael P. Carroll zavrne Ashejevo povezovanje koliridianscev z vzponom Marijinega kulta in razvije lastno teorijo, ki temelji na psihoanalitičnem oziroma, še bolj natančno, (neo)freudovskem pristopu. Z Ashejem pa se strinja v tem, da je podpora kultu narasla, ko je uradna cerkev vsrkala vase novo skupino, saj je bilo četrto stoletje obdobje, v katerem je bilo v cerkev asimiliranih veliko različnih skupin. (Carroll 1986, 75)

Do četrtega stoletja je bilo krščanstvo manjšinska religija znotraj rimskega imperija, ki se jo je prakticiralo predvsem v mestih. V začetku petega stoletja pa je krščanstvo že veroizpoved večine. Carroll meni, da pri preobrazbi cerkve ni prišlo le do povečanja števila ljudi, ki so postali kristjani, temveč se je spremenil tudi tip osebe, ki je postala članica cerkve. Carroll torej meni, da je ravno vključitev ljudi iz novega družbenega sloja pripeljala do pojava kulta device Marije. Čeprav je do nedavnega veljalo mnenje, da so bili zgodnji kristjani predvsem pripadniki revnejših družbenih slojev, novejša dognanja kažejo, da je bil srednji razred dominantna skupina v zgodnji krščanski cerkvi. S preobrazbo v četrtem stoletju pa se je krščanstvo spremenilo iz verskega gibanja srednjega razreda v religijo, ki je vključevala vse ravni rimske družbe. Nov razred, ki je v tem obdobju postal del cerkve, je bil ruralni proletariat, za katerega je bil značilen tip družine, v kateri ima oče - glede na tradicionalno razporeditev vlog v družini - neučinkovito vlogo (father-ineffective family). (Carroll 1986, 75-80)

V tovrstni družini ima avtoriteto v rokah mati, kar je običajno posledica ekonomske marginalnosti moških. Ker je mati nosilka avtoritete, to pri otroku povzroči zgodnjo identifikacijo z materjo. (Carroll 1986, 50) Ker je oče večino časa odsoten, prihaja med sinom in materjo do večje količine interakcije, kar intenzivira sinovo spolno poželenje po materi. Posledica te močne želje pa intenzivira tudi sinov občutek rivalstva z očetom in tako tudi njegov strah pred očetovim maščevanjem. Tak tip družine torej povzroča, da sinovi čutijo močno, a močno zatrto željo po materi. (Carroll 1986, 54-55)

Goreča pripadnost Marijinemu kultu naj bi moškim, ki čutijo močno, a močno zatrto spolno poželenje po materi, omogočala, da na sprejemljiv način sprostijo presežno spolno energijo, ki je posledica tega poželenja. Torej, če naj bi bila dejavnost, ki omogoča sproščanje spolne energije, osnovane na močnem spolnem poželenju, učinkovita, mora biti prikrita, saj drugače zatiranje poželenja ne bi imelo smisla. Na dejstvo, da so bile prek stoletij posebne značilnosti kulta device Marije oblikovane na podlagi sinovega močnega, a močno zatrtega poželenja po njegovi materi, kaže podoba Marije, ki je popolnoma ločena od spolnosti. (Carroll 1986, 56-59)

Nenaden pojav kulta device Marije se torej lahko pojasni s tem, da je cerkev v začetku petega stoletja medse sprejela veliko število moških, za katere je bilo značilno močno, a močno zatrto poželenje po njihovi materi in ker prav to poželenje povzroča marijansko pobožnost, relativno nenaden pojav kulta, osredotočenega na boginjo, ki je hkrati mati in devica, ni presenetljiv. (Carroll 1986, 83) Čeprav uradno Marija ni krščansko božanstvo, je bila v religiozni imaginaciji enačena z boginjo. Veliko templjev, nazivov in ikonografij, ki so bile prej posvečene priljubljenim boginjam, je bilo v tem času prenesenih na Marijo. (Hamington 1995, 12)

1. 2 Rast Marijinega kulta

Leta 431 na tretjem ekumenskem koncilu v Efezu so škofje Mariji podelili naziv *Theotokos*. *Theotokos* pa ne pomeni preprosto »božja mati« kot se to običajno prevaja v zahodnih jezikih (Mother of God, Mater Dei, Mutter Gottes), temveč bolj

natančno »tista, ki je rodila tistega, ki je bog« (torej je izraz bogorodica slovanskih jezikov bolj primeren). Nestor, patriarh Konstantinopla, je zagovarjal tezo, da Marija ne bi smela biti imenovana *Theotokos* temveč *Christotokos*, ker je bila iz nje rojena le človeška narava Jezusa, ki si je božanskost šele pridobil, naziv *Theotokos* pa daje napačen vtis, da je rodila samo božansko naravo. (Pelikan 1996, 55-56) Verjel je, da naziv *Theotokos* pretirano poudarja Marijino pomembnost in pravilno predvidel, da bo ta naziv sprožil večje marijansko čaščenje. (Hamington 1995, 15) Na efeškem koncilu je zmagala opcija Cirila Aleksandrijskega, ki je zagotovila obsodbo Nestorjevih pogledov o dvojni naravi Jezusa in uveljavila naziv *Theotokos*, s tem pa pospešila razmah mariolatrije, (Adelbert Thompson 1906, 482) saj »navadni« katoliki, ki niso bili podvrženi teološkemu urjenju, niso doumeli blage razlike med pojmom in izraz bogorodica enačili z izrazom božja mati (naziv, ki ga je uradno razglasil šele papež Pavel VI na drugemu vatikanskemu koncilu leta 1965) (Hamington 1995, 15). Cerkev je tako v Efezu – poprej kraj čaščenja Artemide in Diane - Marijo povzdignila skoraj do statusa boginje in to verjetno kot odgovor na dejstvo, da je bila Marija lik, ki je privlačila velik del verujočih. (Carroll 1986, 85)

Kalcedonski koncil je leta 451 zopet potrdil dve naravi Jezusa hkrati pa Marijo proglasil za *Aeiparthenos* oziroma večno devico. Dvesto let po Kalcedonu, na četrtem lateranskem koncilu, je Marijino neprekinjeno devištvo doseglo status uradne cerkvene dogme. V osmem stoletju je bila široko razširjena ideja o Marijinem materinskem vplivu (Hamington 1995, 15), postala je ljubljena posredovalka, ki je blažila ostre sodbe strogega boga. Ni bila neusmiljen glasnik, temveč sočutna zagovornica svojih vernikov (Taylor 1987, 11), za katero je veljalo, da vse svoje privržence ljubi enako. Njena vloga posredovalke je narasla do te mere, da je v religiozni imaginaciji postala poznana - čeprav ji uradno ta naziv ni priznan - kot so-odrešenica človeške rase (Hamington 1995, 15), o čemer pa več v četrtem poglavju.

Enajsto in dvanajsto stoletje predstavljata vrhunec razvoja Marijinega kulta (Carroll 1986, 5). Med 1170 in 1270 je bilo le v Franciji Mariji posvečenih prek 100 cerkva in 80 katedral. Pojavljale so se tudi številne zgodbe o čudežih, ki so

bile prej v izključni pristojnosti relikvij svetnikov, sedaj pa so se začele povezovati z devico Marijo. (Hamington 1995, 16)

V šestnajstem stoletju je bil lik Marije uporabljen za zaščito in religiozno legitimacijo španskega in portugalskega kolonialnega podjarmljenja Indijancev. Devica Marija je posebljala kolonialno cerkev in, tako kot cerkev, je bila tudi ona posredovalka med kristjani in bogom. Prav tako pa je bila tudi mediatorka med kolonialnim sistemom in Indijanci. Na ta način je posvetila avtoriteto kolonialnega sistema, poenotila družbo in učinkovito prenesla sporočilo, da naj se stvari ne jemlje v svoje roke. Verjelo se je, da se bo devica pri višjih avtoritetah zavzela za svoje vernike. Čeprav je bila Marija vsiljena Indijancem, so jo ti asimilirali v svoja obstoječa čaščenja matere-boginje. Kmalu je postala del teologije osvoboditve. V religiozni imaginaciji podrejenega ljudstva je postala njegova zaveznica v boju proti zavojevalcem. Postala je simbol revolucije, protikulture in odrešenja. (Taylor 1987, 20)

V šestnajstem in sedemnajstem stoletju se je začel lov na čarovnice. Vzniknili so novi miti in metode, s katerimi so zatirali ali celo uničevali tiste ženske, ki niso bile dovolj pokorne in uslužne, torej ženske, ki so dosegle neko stopnjo avtonomije in samostojnosti. Pisanja inkvizitorjev iz poznega srednjega veka so zelo nedvoumno izražala prepričanje o ženski intelektualni manjvrednosti, šibkosti in pomanjkanju moralne samokontrole, ki ženske dela bolj dovzetne za demonske aktivnosti. (Radford Ruether 1993, 170) Ustvarjen je bil model »dobre ženske« kot pokorne pomočnice in žene, nato pa bil uveljavljen kot poglobljen način, prek katerega so ženske lahko dosegle krepost in zveličanje. Ženske, ki niso ustrezale ideologiji dobre žene, so bile označene kot »slabe ženske«, kot čarovnice. (Radford Ruether 1993, 172) Marijina čistost je bila v tem času uporabljena kot orožje proti ženskam, saj je bila njena brezmadežnost v ostrem nasprotju z upodabljanjem običajnih žensk, ki so bile videne kot spolno nenasitne in nagnjene k pokvarjenosti. (Hamington 1995, 17)

Od petnajstega stoletja naprej so bile v cerkveno doktrino vključene številne marijanske doktrine, kljub temu da niso imele nikakršne osnove v bibliji. Dogma o brezmadežnem spočetju (ki je ne smemo zamenjevati z dogmo o deviškem

rojstvu Jezusa Kristusa!) je primer avtoritativnega katoliškega nauka, ki je bil razvit na podlagi tradicije, ki ni osnovana na bibliji (Hamington 1995, 18), saj je komisija, ki je presojala o brezmadežnem spočetju, določila, da za deklariranje dogme ni potrebno pričevanje iz Svetega pisma, temveč je dovolj že tradicija, če se ugotovi nepretrgana veriga prič, ki vodi nazaj do apostolov, ali če se lahko dokaže, da je cerkev o zadevi kadarkoli podaja javno mnenje. (Adelbert Thompson 1906, 494)

Papež Pij IX je leta 1854 v svoji buli *Ineffabilis Deus* razglasil dogmo brezmadežnega spočetja, ki je povzdignila Marijo do posebnega, nadčloveškega statusa, hkrati pa utrdila papežev avtoriteto. Predstavljala je nekakšno podlago za uveljavljanje precedenčne papeške nezmotljivosti. (Adelbert Thompson 1906, 495) Pij IX je bil med svojim pontifikatom izgnan iz Rima ter zaradi nastanka Italije celo utrpel izgubo papeške države. Posledično se je papež umaknil v Vatikan, kjer je živel kot samooklican zapornik ter v svoji zagrenjenosti in srdi, katolikom zagrozil z izobčenjem, če bodo sodelovali na volitvah nove italijanske države. (Wikipedia 2009) Začel je nasprotovati političnim in družbenim spremembam ter poskušal utrditi svojo avtoriteto z dogmo o papeški nezmotljivosti. Marija je postala sredstvo za povzdigovanje papeškega statusa, hkrati pa je z dogmo o brezmadežnem spočetju izrazil odkrit odpor proti moderni znanosti. (prav tam) Dogmi o brezmadežnem spočetju in papeški nezmotljivosti sta skupaj rasli ter podpirali druga drugo. (Adelbert Thompson 1906, 495)

Naslednja marijanska dogma je bila sprejeta stoletje kasneje. Papež Pij XII je v povojnem času, leta 1950, razglasil dogmo Marijinega vnebovzetja, ki predstavlja poskus cerkve in katoličanov, da znova najdejo nekakšen smisel v svetu, ki sta ga opustošili dve grozoviti vojni. (Hamington 1995, 19) Dobra ilustracija iskanja utehe v Marijinem vnebovzetju so besede Franceta Oražma:

Če ne bi imeli upanja v vstajenje in v večno življenje, upanja, da bomo z Marijo v nebesa vzeto nekoč tudi mi deležni slave vstajenja, bi nas gotovo mučila brezupnost glede vsega, kar delamo. /.../ Ker upamo v nebesa, moramo verovati tudi v svet. Tu živimo, delamo, mislimo, pomagamo ljudem, ljubimo življenje in se trudimo da bi bilo čimbolj človeško in Božje. Vse to je dobro, tako dobro, da bo z nami moglo biti povzeto v večno življenje. V

Mariji, eni izmed nas, se je tako že zgodilo. In to je za nas velika obljuba: nismo določeni za smrt, temveč za življenje, nismo določeni za uničenje, temveč za vstajenje. V Mariji vidimo uresničen svoj sen o nesmrtnosti, o sreči in slavi brez konca. Marija je šla in prišla pred nami. Marijino vnebovzetje je praznik odrešenega človeštva, praznik življenja, ki je premagalo smrt. (Oražem 1989, 102-105)

Ta dogma ima izvor v apokrifni literaturi iz poznega četrtega stoletja z naslovom *Transitus Marie*, ki vključuje legendo, po kateri naj bi Marijo po njeni smrti Jezus obiskal v grobnici, njenemu telesu vlil življenje in jo pospremil v nebesa. Do šestega stoletja so se pojavila praznovanja Marijine smrti in vstajenja, ki so okrepila koncept Marijine čistosti. Stoletje med 1850 in 1950, ki ga okvirjata dve marijanski dogmi in zaznamujejo številna marijanska prikazovanja, se imenuje zlata doba Marije. Med tem obdobjem naj bi bilo papežu poslanih čez osem milijonov peticij, ki so prosile za uradno razglasitev Marijinega vnebovzetja. Leto 1954 je bilo razglašeno za prvo marijansko leto in Marija je dobila naziv Kraljica nebes. Z vzponom biblijskega in ekumenskega gibanja, pa je zamrla katoliška vnema za sprejemanje novih marijanskih dogem, tako so propadli tudi poskusi razglasitve Marije kot so-odrešenice. (Hamington 1995, 19-20)

Drugi vatikanski koncil (1962-1965), ki je reformiral in moderniziral cerkev, je postal tudi prizorišče marijanske polemike. Biblija je postala primarni vir božanskega razodetja ter katolicizem približala protestantizmu, kar pa je zmanjševalo veljavnost Marijinega kulta, saj ima ta v osnovi nebiblijsko naravo. Pred drugim vatikanskim koncilom je Marija, čeprav je bila odtujena od večine človeških izkustev, utelešala vsaj delček ženskega izkustva. Bila je ženska in bila je religiozno pomembna. Ker pa ima Marija v Novi zavezi obrobno vlogo, biblijsko gibanje predstavlja neokonzervativne poizkuse ponovnega uveljavljanja patriarhalnih odnosov med spoloma, saj so patristični viri podvrženi androcentričnim predpostavkam začetnih cerkvenih očetov. V ključnem dokumentu drugega vatikanskega koncila, *Dogmatični konstituciji cerkve*, je okrepjena centralna vloga Marije v katoliški doktrini, hkrati pa je opisana z bolj človeškimi kot z božjimi značilnostmi. V konstituciji se je očitno želelo zaščititi

teološko stališče o spiritualni centralnosti Jezusa, ne da bi se ob tem odtujilo Marijine častilce. (Hamington 1995, 21- 22)

Pontifikat Janeza Pavla II dobro ponazarja ambivalentost odnosa cerkve do žensk in Marije. Papež ni pretirano naklonjen ženskim vprašanjem, pa vendar je goreče vdan Mariji. Leta 1987 razglasi marijansko leto (Hamington 1995, 23) in izda encikliko *Redemptoris Mater*, v kateri ohranja strogo tradicionalno interpretacijo Marije, ki jo povzdiguje predvsem v vlogi matere ter device. Ženske naj v Mariji najdejo svoje pravo samouresničenje, saj »v luči Marije cerkev vidi v obrazu žensk odsev lepote, ki zrcali najbolj vzvišena čustva, ki jih zmore človeško srce: popolno podarjanje ljubezni, moč, ki je zmožna prenesti največjo žalost; brezmejno zvestobo in neutrudno posvetitev delu; sposobnost združevanja prodorne intuicije z besedami podpore in spodbude.« (Janez Pavel II 1987, 31-32) Marija prav tako ponazarja najčistejšo uresničenje vere, saj »vse do poslednje preizkušnje, ko je njen sin Jezus umrl na križu, njena vera ni omahovala«. (Katekizem Katoliške cerkve 1993, 54). Po mnenju Joganove tako lik Marije nastopa kot »vsestransko sredstvo 'pravega' oblikovanja ljudi in za odvrčanje vernic/kov od 'zla'; to pa je bila skupna oznaka za vse, kar je bilo povezano z bojem za osnovne ekonomske, socialne in politične pravice vseh, zlasti žensk.« (Jogan 2005, 600-601) Še danes s prižnic poznavajo Marijine besede »Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi« (Lk 1, 37), ki ženske postavljajo na njihovo 'pravo' mesto, in sicer v »pomočniški položaj moškemu« (Jogan 2005, 600) .

Ženske imajo po mnenju Janeza Pavla II na voljo dve možnosti, da se uresničijo kot osebe, in sicer kot matere ali device. »Ti dve dimenziji bosta našli svoj najvzvišenejši izraz ob prihodu 'polnosti časa' v podobi 'žene' iz Nazareta: v Materi in Devici.« (Janez Pavel II 1989, 15) Zgodovinarja Perry in Echeverria menita, da tovrstno pojmovanje Marije promovira duhovniški celibat in tradicionalno servilnost žensk. (Hamington 1995, 23-24) Tudi feministične teologinje menijo, da predstavlja papež Janez Pavel II oviro za osvoboditev katoličank, saj je leta 1980 izjavil, da je feminizem v nasprotju z ženskimi pravih poslanstvom matere. (Hamington 1995, 184)

2 KONSTRUKCIJA MARIJE KOT DEVICE IN MATERE

2. 1 Devica

Že stara verovanja, ki so izvirala iz opazovanja zvezd, so v nebo povzdigovala deviške boginje, ki so ponazarjale človeško hrepenenje po nezemeljskem in nadzemeljskem bivanju. V vseh mitih o odrešenju so imele device vlogo znamenja novega začetka boljšega sveta. Lik device, ki rodi božjega odrešenika, je torej prastar. (Ranke-Heinemann 2000, 44-45) Vendar pa, ker so različne zgodnje interpretacije želele Jezusa očistiti priskutne stvarnosti mesa - in ker nič ni bilo bolj konkretnega in za večino cerkvenih očetov bolj gnusnega od procesov človeškega razmnoževanja in rojstva (Pelikan 1996, 51) -, se Marija razlikuje od skoraj vseh zgodnjih boginj mater, saj je popolnoma ločena od spolnosti. Katoliška doktrina namreč trdi, da je Marija Jezusa spočela deviško, z božjim posredovanjem, da njen himen med porodom ni bil raztrgan in da je bila večno devica. (Carroll 1986, 5-6) Tako Marija postane veliki paradoks: devica, a mati, človeška mati, a mati boga. (Pelikan 1996, 51)

Poudarek zgodnjega krščanstva na samo-zanikanju in čistosti je na začetku delovalo kot sredstvo za razlikovanje nove, krščanske skupnosti od njenega judovskega izvora. Judje so namreč slavili seksualnost in reprodukcijo kot božanski blagoslov. (Thurkill 2007, 28) Bog Izraelu celo obljubi: »Blagoslovljen boš bolj ko vsa ljudstva; ne bo pri tebi nerodovitnega in nerodovitne, tudi ne pri tvoji živini.« (5 Mz 7, 14) Gre torej za premik od slavljenja spolnosti, ki je bila pojmovana kot sredstvo pospeševanja in utrjevanja družbene kontinuitete, do razvrednotenja spolnosti, kar je služilo kot upor proti uveljavljeni družbeni ureditvi. (Cooper 1996, 55)

Že Pavel v svojih pismih razširi deviški ideal, kjer poudarja praktičnost samskega življenja, hkrati pa poudari, da zakon ni grešen, temveč ponazarja duhovni odnos med Jezusom in njegovo cerkvijo: »Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu, mož je namreč glava ženi, kakor je Kristus glava

Cerkvi, ker jo je odrešil, saj je njegovo telo.« (Ef 5, 22-24) Tak model zakona predlaga, da naj bi se mož pojmoval kot odrešenik svoje žene, ki naj bi prek podreditve njegovi odrešujoči avtoriteti postala čista, popolna in brez greha. (Radford Ruether 1993,141) Cerkev drugega in tretjega stoletja je prek evangelijev in pavlinskih pisem prevzela ta paradoksalen pogled na devištvo in spolnost. Poroka se hkrati graja in podpira, obsoja in hvali. (Thurkill 2007, 29) Kot »pojasni« Janez Pavel II v svojem Apostolskem pismu o družini:

Ko na poseben način osvobaja človekovo srce in ga 'tako vžiga za večjo ljubezen do Boga in do vseh ljudi', pričuje devištvo, da sta božje kraljestvo in njegova pravičnost tisti dragoceni biser, ki zasluži, da mu dajemo prednost pred vsako še tako veliko vrednoto in da ga celo iščemo kot edino dokončno vrednoto. Zato je Cerkev v teku svoje zgodovine vedno branila nauk, da je ta karizma višja od karizme zakona, in to zaradi njene povsem edinstvene zveze z božjim kraljestvom. (Janez Pavel II 1982, 19-20)

Okoli leta 150 je po krščanskem svetu začelo krožiti veliko apokrifnih tekstov, ki so poudarjali pozitivne strani spolnega odrekanja. Eno najbolj poznanih je besedilo *Dejanja Pavla in Tekle*, ki opisuje dogodivščine mlade device Tekle, ki se je, po tem, ko je slišala melodičen glas svetega Pavla, zapustila svojega zaročenca, si postrigla lase in se oblekla kot moški, predala večnemu devištvu ter sledila apostolu. Tekla je v obdobju drugega stoletja nudila bolj priljubljen deviški ideal kot sama Marija. Cerkveni očetje so hvalili Teklin osupljiv asketizem ter spodbujali ženske (še posebno bogate matrone), da ji postanejo čim bolj podobne ter da se spiritualno in finančno predajo cerkvi. (Thurkill 2007, 29-30)

Ko se je asketsko gibanje med 4. in 5. stoletjem razširilo na Zahod, so cerkveni očetje začeli povzdigovati devico Marijo kot najvišji religiozni model, ki naj bi ga ženske posnemale. Marija je predstavljala deviški ideal, ki je pospeševal asketsko teologijo. (Thurkill 2007, 31) Pred vzponom kulta device Marije je bilo devištvo cenjeno le pred poroko in tako ni bilo pojmovano kot najvišji dosežek ženskega obstoja. Ni bilo povezano z odrešenjem, doseganjem milosti ali višjim položajem v nebesih. (Hamington 1995, 56)

Pri oblikovanju tega marijanskega vzora so se cerkveni očetje opirali na že obstoječe literarne in teološke tradicije. Že od zgodnjega drugega stoletja so krščanski apokrifni teksti kazali veliko zanimanja za Marijino devištvo. Ker je bila Nova zaveza na tem področju zelo skopa, je bilo dovolj manevrskega prostora za razcvet ljudske domišljije. Jakobov protoevangelij, na primer, Marijo upodobi kot sveti prostor, pri čemer njena otroška soba, spremenjena v svetišče, tempeljski prostor in na koncu privatna sfera Jožefovega varstva - osvobojenega nevarnosti spolnosti - ohranjajo Marijino sakralnost. (Thurkill 2007, 32)

Cerkveni očetje so vključili te marijanske podobe v retorične metode podrejanja in regulacije žensk. Sveti Ambrož je Marijo povzdigoval kot najvišji model, ki ga lahko posnemajo rimske device. Ženske je omejil na privatni prostor, prav tako kot je Marija za časa svojega življenja prebivala znotraj mej, ki so ji jih naprtili moški teologi. (Thurkill 2007, 33) Tovrstno idealiziranje Marije se nadaljuje tudi v srednji vek. V 15. stoletju je Bernardin Sienski pridigal, da je nagrada večnega življenja ženskam dostopna s tem, da težijo k pravilnemu moralnemu vedenju v vsakodnevnem življenju. Kot vzgled mladim ženskam je ponudil devico Marijo ter povzdigoval njenih 12 lastnosti, ki jih je našel v Lukovem oznanjenju: njeno lepo urejeno življenje, njeno pripravljenost za sodelovanje pri božji besedi, njeno skromnost, njeno preudarnost, njen strah, njeno odkritost, njeno skrb in marljivost, njeno devištvo, njeno ubogljivost, njeno ponižnost, njeno pobožnost in njeno vero. Pridiga je mlada dekleta svarila, da naj ostanejo doma, se izogibajo moškim, se obnašajo skromno, ponižno in pobožno. Bernardin v pridigi ženske naslavlja neposredno, z namenom, da jih podredi njeni vsebini in tako ustvarja specifične družbene spolne vloge. (Khan 2004, 124-125) Teologija Marijinega devištva v sebi skriva retoriko, ki podpira moško delovanje in avtoriteto ter žensko pasivnost in pokornost. (Thurkill 2007, 34)

2. 1. 1 Zgodovinsko ozadje Marijinega devištva

Čeprav se zdi, da je Marijino devištvo krščanski izum, je bilo devištvo značilno za skoraj vse velike boginje iz pred-krščanske dobe. Razlika leži v dejstvu, da devištvu v tem obdobju ni bila pripisana tako visoka religiozna vrednost, kot jo je

to postopoma pridobilo v krščanstvu. (Hamington 1995, 55) Čeprav so bile deviške duhovnice in prerokinje klasičnega helenskega sveta ugledne in občudovane, niso posebjale vrhunca človeške narave, saj njihova deviškost ni predstavljala prvotnega stanja človeštva, h kateremu naj bi težili tako moški kot ženske. Majhno število mladih deklet, ki so bila izbrana, da se odrečejo zakonu, je stopnjevalo zavest skupnosti, da sta poroka in rojevanje otrok neizpodbitna usoda vseh preostalih žensk. (Brown 2007, 21-22)

Na krščansko zavračanje sle in telesa je vplival antični spolni pesimizem, ki je izhajal predvsem iz takratnih medicinskih predstav. Spolni odnos je zaradi moške izgube semena pojmovan kot zdravju škodljiv, potraten in nevaren. Na krščansko zoževanje in negativno presojanje spolne aktivnosti je v prvih stoletjih prav tako močno vplivala do poželenja negativno nastrojena stoa, vodilna filozofska šola, ki je obstajala med 300 pr. n. št. in 250 n. št. Pozitivna posledica tega odklanjanja je bila zahteva po zvestobi v zakonu, negativna posledica pa je vrednostno podrejanje zakona samskemu življenju. (Ranke-Heinemann 1992, 9-14)

Krščanski seksualni pesimizem se je še dodatno zaostрил pod vplivom gnosticizma, ki je na Zahod prodril z Vzhoda tik pred začetkom našega štetja. Gnostično gibanje pridiga vzdržnost od zakona, saj pojmuje snovni svet kot nekaj slabega, duhovni kot nekaj dobrega. Duša je vržena v materialni svet in je brez pravega spoznanja (gnoze) v njem izgubljena. Dogajanje v svetu naj bi bilo odsev boja med očetom dobrega in princem teme, ki uporablja privlačnost spolnosti, da bi čim več duš ujel v ječo snovnega sveta. (Smrke 2000, 166) Čeprav je gnosticizem veljal za herezijo, je krščanstvo asimiliralo veliko njegovih verovanj, od katerih je centralnega pomena za mariologijo dualizem med dušo in telesom. (Hamington 1995, 63)

Gnosticizem je na svoj način ovekovečil in spodbudil oblikovanje Marijinega devištva. Da bi kljubovali gnostičnemu »heretičnemu« verovanju, da je bil Jezus v osnovi spiritualno bitje, so cerkveni očetje krepko zagovarjali prepričanje, da je bila Marija konkretno, fizično sredstvo, ki je omogočilo rojstvo Jezusa. Marijino spočetje, nosečnost in porod so bili potrebni človeški elementi, ki so zagotavljali, da Jezus ni bil čisti duh. Vendar, ker Jezus ni mogel biti prikazan kot zgolj človek,

so cerkveni očetje trdno zagovarjali tako nadnaravno, božje posredovanje kot avtentično človeško izkušnjo. (prav tam) Krščanski avtorji so ustvarili marijansko ikono, kot del zapletene asketske teologije, ki je promovirala deviško telo, ki naj bi bilo simbolično preobraženo v podobo vstalega Jezusa. (Thurkill 2007, 28)

2. 1. 1. 1 Matejev in Lukov evangelij

Deviško spočetje in deviški porod Jezusa srečamo v Novi zavezi na dveh mestih in v dveh različicah: v prvem poglavju Lukovega ter Matejevega evangelija. Razen pri Luki in Mateju nista deviško spočetje in porod nikjer več omenjena. Sicer pa je Marija v Novi zavezi obrobna figura, ki nikoli ni omenjena po imenu, razen v Evangelijih in Apostolskih delih. (Radford Ruether 2006, 146)

Matejev evangelij se začne z dolgim opisom Jezusovega rodovnika in nadaljuje z opisom njegovega rojstva:

njegova mati Marija je bila zaročena z Jožefom. Preden sta začela živeti skupaj, je bila noseča od Svetega Duha. Njen mož Jožef pa je bil pravičen in je ni maral osramotiti, temveč je sklenil, da jo skrivaj odslovi. Ko je to premišljeval, se mu je v spanju prikazal Gospodov angel in rekel: 'Jožef, Davidov sin, ne boj se vzeti k sebi Marijo, svojo ženo; kar je spočela, je od Svetega Duha. Rodila bo sina in daj mu ime Jezus, kajti on bo odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov.' Vse to pa se je zgodilo, da se je spolnilo, kar je Gospod rekel po preroku:

'Devica bo spočela in rodila sina, ki se bo imenoval Emanuel,

to pomeni: bog z nami.' Ko se je Jožef zbudil, je storil, kakor mu je naročil Gospodov angel. Vzel je svojo ženo k sebi. Čeprav se ji ni približal, je rodila sina; in dal mu je ime Jezus. (Mt 1, 18-25)

V Matejevem evangeliju ni nobenega poročila o oznanjenju nosečnosti. Marija torej ni obveščena ne o prihodnji nosečnosti, ne o njeni vsebini ali pomenu. Šele kasneje v sanjah angel Jožefu razodene, da je Marija noseča »od Svetega Duha«. Marija v celotni zgodbi ne izreče niti besede, zato deluje kot obrobna, nepomembna oseba. O njej odločajo drugi. Jožefa angel obvesti o ženini nosečnosti kot gospodarja, ki naj odloči o njeni usodi. Usoda ženske je tako

popolnoma v rokah moškega. »Spričo neme matere je zgodba o rojstvu postala moška zgodba /.../« (Ranke-Heinemann 2000, 48-49).

Pri Luki je Marija središče pripovedi in ne nepomembna, molčeča ženska. Marija privoli v spočetje in je o njem obveščena najprej in v naprej:

V šestem mesecu je Bog poslal angela Gabrijela 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 pri njej in rekel: 'Veseli se, milosti polna, Gospod je s teboj!' Pri teh besedah se je vznemirila in premišljevala, kaj naj pomeni ta pozdrav. Angel pa ji je rekel: 'Ne boj se, Marija, kajti našla si milost pri Bogu. Spočela boš in rodila Sina, ki mu daj ime Jezus. Ta bo velik in se bo imenoval Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida in kraljeval bo v Jakobovi hiši vekomaj; njegovemu kraljestvu ne bo konca.' Marija pa je rekla angelu: 'Kako se bo to zgodilo, ko ne živim z možem?' Angel ji je odgovoril: 'Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila, zato bo tudi otrok, ki bo rojen, svet, in se bo imenoval božji Sin. Poglej, tudi tvoja sorodnica Elizabeta je spočela sina v starosti; in to je šesti mesec njen, ki so jo imeli za nerodovitno. Bogu namreč ni nič nemogoče.' Marija pa je rekla: 'Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi!' In angel je šel od nje. (Lk 1, 26-38)

Tako v Matejevem kot Lukovem evangeliju je bilo očetovstvo simbolizirano kot primaren, aktiven in kreativen element v oploditvi. Marijin status je tako sekundaren naproti moškemu oplojevalcu, kar utrjuje miselnost ženske kot prejemnika in ne kot so-ustvarjalca. (Loades v Storrs 2006, 239)

Za temelj zgodbe o deviškem porodu je Matej uporabil besedilo preroka Izaije iz 8. stoletja pred našim štetjem, saj si je prizadeval vse, kar je v zvezi z Jezusom, povezati s prerokbami iz Stare Zaveze. Domnevna prerokova napoved deviškega poroda pa ne ustreza hebrejskemu izvirniku, v katerem je rečeno: »Glej, mladenka (*alma*) bo spočela in rodila sina in mu dala ime Emanuel.« (Iz 7,14) V Matejevem evangeliju se na tem mestu pojavi beseda devica, saj povzema grški prevod Svetega pisma (*Septuaginta*), ki je nastal v 3. stoletju pr. n. št. in v katerem je beseda *alma* prevedena z grško besedo *parthenos* (devica), kateri bi v hebrejskem izvirniku ustrezala beseda *betulah*. *Alma* lahko pomeni devico ali pa tudi ne. Tudi če bi Izaja govoril o devici, to samo po sebi še ne bi

pomenilo deviškega spočetja. Besedilo sporoča le, da je bila mati pričakovanega otroka pred spočetjem devica, ne pa, da je bilo spočetje nadnaravno, kaj šele, da bi mati tudi po njem ostala devica. (Ranke-Heinemann, 2000: 58) Matejev evangelij celo sledi Jezusovi genealogiji od Abrahama in Davida do Jožefa, kar pomeni, da je pisec pripisoval očetovstvo Jožefu. (Radford Ruether 2006, 150)

Sociološko lahko tovrstne zgodbe oziroma mite razumemo kot prizadevanje povzdigovanja okoliščin nastanka osebe, ki je kot ustanoviteljica postavljena v središče religije. Na ta način se želi poudariti nazore, ki jih želijo širiti predstavniki religije, in pa institucija, ki se hoče predstavljati kot naslednica središčne osebe. (Smrke 2000, 100) V našem primeru je ta institucija Katoliška cerkev, ki zaradi svojega spolnega pesimizma odstrani iz obrojstnega mita vsakršno sled spolnosti. Deviški porod je za »celibatsko vladavino samcev nepogrešljiv. Zato ga je treba razumeti zgodovinsko in biološko in v dobesednem pomenu, nikakor pa ne kot miselni vzorec v nekem določenem času.« (Ranke Heinemann 2000, 178) Tako ni čudno, da je vsakdo, ki je prišel v stik z Marijo, postal deviški. To najbolj nazorno kaže zgodba Marijinega moža Jožefa, ki so ga počasi spremenili iz zakonskega moža v vdovca ter nazadnje v moškega, zavezanega celibatu, da bi iz Marijine bližine odstranili vsakršno grožnjo spolnosti.

2. 1. 1. 2 Jakobov apokrifni evangelij

Zaradi rastočega asketskega gibanja je deviškost postala najčistejša oblika življenja, poroka, ki seveda implicira spolnost, pa je postala manj čista. Zato se je težišče zanimanja prestavilo od deviškega spočetja Jezusa, kot izraza njegove božanske izbranosti, na Marijino devištvo, kot izraza njene čistosti. Tako se je moralo zanikati njen spolni odnos z Jožefom ter njeno materinstvo Jezusovih bratov in sester. Zgodnji odraz tovrstnih pogledov je Jakobov apokrifni evangelij. (Radford Ruether 2006, 151) Nastal je okoli leta 150 po našem štetju. Pisec želi vzbujati vtis, da je Jakob Jezusov brat. Čeprav je bil evangelij s strani Katoliške cerkve razglašen za apokrifnega, je imela njegova teologija močan vpliv na mariologijo. (Foster 2007, 582)

Tekst trdi, da naj bi Ana, Marijina mati, čudežno zanosila brez pomoči svojega moža. V tej trditvi že lahko vidimo zametke doktrine brezmadežnega spočetja Marije, ki pa na tem mestu še nima izdelanega teološkega okvira. (Foster 2007, 576) V protoevangeliju je svojo »mariološko kariero« začel tudi Marijin nepoškodovani himen (Ranke-Heinemann 1992, 354), saj pisec prav tako poudarja Marijino večno ter neprekinjeno devištvo pred, po in med rojstvom Jezusa. Odkrivanje nedotakljivosti Marijine deviške kože Ranke-Heinemannova primerja s »teološko pornografijo, pri kateri se pod plaščem pobožnosti bohotijo spolne fantazije«. Po besedilu je babica stopila iz votline, v kateri je Marija pravkar rodila ter srečala Salomo in ji rekla: »Saloma, Saloma, povedati ti moram, kako se je zgodilo nekaj, kar se tu ni zgodilo še nikoli: rodila je devica, česar narava vendar ne dopušča.« Saloma pa ji nič kaj taktno odvrne: »Tako zares, kakor živi Gospod, moj Bog, dokler ne vtaknem prsta vanjo in tega ne raziščem, ne bom verjela, da je rodila devica.« (Ranke-Heinemann 2000, 226-227) Tako je Marija postala za vedno devica. »**Ena** nepoškodovana mati in vse druge poškodovane, **ena** čista mati in druge nečiste.« (Ranke-Heinemann 1992, 355)

Jakobov evangelij je s tem opisom »ginekološkega pregleda« podal vedenje o Marijinem devištvu med porodom Jezusa, to vedenje pa je postalo osrednji del verskega nauka o Marijini deviškosti, ki ga zapoveduje Katoliška cerkev. Zaradi gnostičnih, do spolnosti sovražnih vplivov na zgodnje krščanstvo so zgodbo o Marijinem deviškem spočetju napačno razumeli kot razodetje dosmrtnosti. Jezusovi bratje in sestre so postali moteči, saj so predstavljali »madež na deviškosti njihove lastne matere«. »Treba jih je bilo odpraviti in teološko splaviti« (Ranke-Heinemann 2000, 228-229) Pa tudi sicer se v verski predstavi enkratnost središčne osebe in možnost, da bi imela njena mati še enega otroka, načeloma izključujeta. (Smrke 2000, 100)

Jakob je v evangeliju poskusil vprašanje Marijine deviškosti po porodu razrešiti tako, da je Jožefa razglasil za starejšega vdovca, ki je imel otroke iz prejšnjega zakona. (Ranke-Heinemann 2000, 229) Zaradi rastočega kulta deviškosti v 4. stoletju je bila razlaga o Jezusovih polbratih zavrnjena. (Foster 2007, 577) Tako

je cerkveni oče Hieronim v 4. stoletju dejal, da se k deviški Mariji prilega le deviški Jožef in s tem obsodil Jakobov evangelij ter ga razglasil za apokrifnega, saj predstavlja Marija vzor devištvu za moške in ženske. (Ranke-Heinemann 2000, 231) Hieronim je prav tako razglasil, da je devišstvo višja oblika življenja kot poroka. Čeprav je bila poroka sicer dovoljena, bi se moralo devico, ki je zdrsnila v nižje stanje poroke, obsoditi. Ta pogled sta podprla tudi Ambrož ter Avguštin in je tako postal sprejeta ortodoksija. Doktrina o Marijini večni deviškosti je postala del cerkvenih nauk kot odraz superiornosti devištvu v primerjavi s poroko. (Radford Ruether 2006, 153)

Čeprav tekst očitno poskuša dati teološko pomembnost Jezusovemu rojstvu s tem, da poudarja izrednost dogodka, to očitno ni njegov edini ali celo poglobitveni namen. Besedilo opisuje, kako Ana naredi vse, da ohrani ritualno čistost Marije: ne pusti ji, da hodi po javnih tleh, Marijino spalnico spremeni v svetišče in ji zagotovi družbo hebrejskih devic. (Foster 2007, 576) Marija postane tempeljska devica: »Duhovnik je postavil otroka na tretjo oltarno stopnico in Bog, Gospod, je otroka obdaril z milino in otrok je plesal od veselja z drobnimi nožicami in vsa hiša Izraela ga je vzljubila. Marijo »so v templju negovali kakor golobčka in se je hranila iz angelove roke.« (v Ranke-Heinemann 2000, 226; v Foster 2007, 577) Tovrsten opis predstavi Marijo na način, ki spominja na opis boginje, čaščene v lastnem svetišču. Gre za obliko pisanja, katerega namen je izraziti hvalo svojemu subjektu. Poudarja vrline Marije in širi njeno bežno vlogo, ki jo je odigrala v kanonskih evangelijih, ter jo postavi v središče svoje zgodbe. (Foster 2007, 581)

2. 1. 2 Devišstvo

Z razglasitvijo Kristusovega brezmadežnega spočetja na efeškem in lateranskem koncilu je krščanstvo svojega boga, ki ga je po drugi strani pripravljeno pustiti nizkotni smrti, obvarovalo sramotnega madeža rojstva in na ta način jasno pokazalo svoj odpor do ženskega telesa. Notranjost device Marije je ostala nedotaknjena in posvečena, s tem pa je bil ustvarjen razloček med Marijo ter ostalimi ženskami, ki so rojevale v bolečinah, krvi in nesnagi. (Beauvoir 1999, 242) Marija je že od nicejskega pa do drugega vatikanskega koncila služila kot

odličen primer materinstva in devištva, po katerem se je vredno zgledovati. (Warner 1983, 68)

Čeprav je zgodnja cerkev enako poudarjala pomembnost deviškega življenja tako za ženske kot za moške, je bilo očitno močno nesorazmerno občudovanje ženskega devištva. Devištvo ni nikoli popolnoma obvladovalo ali definiralo parametre moške popolnosti ali moške svetosti, kot je obvladovalo ženske. Ta spolno osnovana razlika izvira iz dejstva, da so bile ženske pojmovane kot telesna, poltena bitja po naravi. Tako so se morale odreči spolnim in razmnoževalnim vidikom svojega bitja ter preseči svoj spol, da so lahko živele spiritualno življenje. (Tibbetts Schulenburg 1998, 127) »Možnost odrešenja s pomočjo poduhovljenja je torej za ženske 'nenaravna', je preseganje njihove narave, medtem ko je moška askeza povratek k naravni duhovnosti s pomočjo odrešenja.« (Radford Ruether 1987, 141) Device so bile za strogo zavrnitev lastne spolnosti in predanosti neomadeževanemu življenju nagrajene z najvišjim patrističnim komplimentom: hvalilo se jih je zaradi njihove duhovne možatosti in napredovanja k popolni moškosti. (Tibbetts Schulenburg 1998, 128)

V očeh cerkvenih očetov se je zrcalila dvojna podoba ženske. Po eni strani so povzdigovali devico, ki je zanikala svoj spol, po drugi strani pa so imeli žensko naravo za šibko, krhko, podvrženo poltenim in spolnim impulzom ter, kot tako, nezdržljivo z duhovnim svetom. (prav tam) V cerkvenih razpravah o ženskem telesu ne gre za žensko biologijo, ki je nespremenljiva, ampak za njeno naravo, saj je ta abstrakten in nedefiniran pojem, ki se spremeni takoj, ko ženska spremeni svoj način življenja. Za nežnostjo in pokornostjo se skrivata nenadzorovana sla in seksualna razbrzdanost, ki ju povzroči že najmanjši poseg v nežni in pokorni del njene narave. Na pojmovanje ženske telesnosti je zelo vplival celibat katoliških duhovnikov, ki so se sicer spolnosti prostovoljno odpovedali, kar pa ne pomeni, da je s tem izginila tudi njihova želja po spolnosti. Ta želja je vplivala na njihove predstave o spolnosti, povezane z izvirnim grehom, ki so v njih vzbujale strah in krivdo ter predstavljale temelj za sovraštvo, ki so ga katoliški oblastniki čutili do žensk in na podlagi katerega so predpisovali norme vedenja, ki so imele za ženske uničujoče učinke. Padec Adama, ki je

podlegel Evinemu zapeljevanju, je prispodoba za spolni odnos in predstavlja temeljni mejnik med pozitivno in negativno podobo ženske. »Njeno devištvo je sveto, njen padec pa smrtni greh. Pasti ali ne pasti postane najpomembnejše vprašanje v življenju žensk.« (Leskošek 2002, 63-64)

Paradoksalno pa ravno krščanstvo na določeni ravni priznava enakost med moškim in žensko. Sovraži meso, ki ga ženska predstavlja, a kolikor ženska zanika sebe kot meso, je enako kakor moški božja stvaritev, in postane prav zato, ker je prej utelešala greh, »najčudovitejše utelešenje zmagoslavja izbrancev, ki so greh premagali«. Odrešenik, ki je človeštvu omogočil zveličanje, je seveda moškega spola, a nad vsemi človeškimi bitji vlada ženska, devica Marija, ki ponazarja uklonitev človeštva božji volji, v svoji »najponižnejši in sprevrženi podobi«. (Beauvoir 1999, 245)

Cerkev izraža patriarhalno kulturo in ji služi, v njej pa se za žensko spodobi, da je priključena moškemu. Samo kot njegova pohlevna služabnica bo lahko postala tudi blagoslovljena svetnica. Tako se v jedru srednjega veka izoblikuje najbolj dovršena podoba ženske, kakršna koristi moškim: obličje Kristusove matere obda svetniški sij. (prav tam)

Tako gledanje zahteva od ženske askeze dvojno podrejanje; telo in osebnost naj se obvladujeta s pomočjo asketskih vaj, videz pa naj se razvrednoti do te mere, da moškim ne bo več privlačen. Odsev teh poskusov popačenja ženskega telesa se zrcali v patrističnih spisih, ki zahtevajo, da se ženska odreče vsem okraskom, ki razkrivajo ali opozarjajo na njeno ženskost, kar velja še danes za vatikanski urad za redovnike glede njihovih »hčera« oziroma redovnic. Ženska mora nositi brezoblično obleko in pokrivalo, ki zakriva obraz in ude. Naposled pa mora dejansko uničiti svoj telesni izgled s postom, da bo čim bolj odbijajoča. (Radford Ruether 1987, 142) Tertulijan tako pravi: »Čas je že, da se zavemo, kako morate odstraniti ves blišč ter umetno in negovano lepoto, pozabiti pa morate tudi naravno ljubkost, tako da jo skrijete in zanemarite, ker je za človeka, ki vas gleda, prav tako nevarna.« (prav tam) Ženske so torej pred svetim nekaj nečistega. Klement Aleksandrijski piše: pri ženski

»mora že zavest o njenem lastnem bistvu izzvati občutek sramu« (Ranke-Heinemann 1992, 129)

Redovnice so v tem pogledu podvržene zelo nenavadni obliki »spolnega preoblačenja«. Odvzame se jim njihova lastna imena, zagrne se njihova telesa, poimenuje pa se jih tako, da se jih približa moškemu spolu. »/.../ brez imena, finančne moči in mobilnosti: oplemenitene, estetizirane – kot Marija, so nune povzdignjene iz njihove telesne zgodovine v *primum mobile* ideologije.« (Ingebresten 1999, 74-75)

Seveda pa to doseganje »nenaravne moškosti« ne pomeni, da si bo ženska s tem pridobila samostojnost in avtonomijo, saj je pogoj za ta spiritualni napredek popolna podreitev in pokorščina telesa ter videza moški oblasti. V prvi dobi krščanskega asketskega gibanja pa se je trditev, da žensko devišstvo ne odpravi hierarhičnega odnosa med spoloma v cerkvi, zapletla v protislovje. Cerkvni očetje so s tem, ko so dopuščali večjo enakost moškega in ženske v novem redu vstajenja, nenamerno začeli gibanje za osvoboditev žensk. Nauk, da se ženska z deviškim življenjem osvobodi dveh znamenj Evine kazni - porodnih bolečin in pokorščine možu –, so si ženske razlagale drugače kot asketski pisci. Deviško življenje naj bi jih po njihovem mnenju osvobodilo izpod moške oblasti. Ženske različnih družbenih razredov so v asketskem gibanju našle sredstvo, s katerim so se lahko popolnoma odtegnile enačenju ženskosti z negativnimi in odvrtnimi vidiki spolnosti. (Cooper 1996, 85) Mnogo žensk se je pridružilo asketskim skupnostim zato, da se niso poročile ter se s tem tudi ognile porodnim bolečinam, ali zato, da so zapustile može in stopile v žensko skupnost. Na ta način so zase terjale svobodo in enakopravnost z moškimi. (Radford Ruether 1987, 145) Poglavitno vlogo med temi ženskimi skupinami je igralo intenzivno prijateljstvo. V mestu so skupaj najele stanovanje ali se priselile h kateri izmed njih. Za oblikovanje večjih skupin pa so bile bistvenega pomena premožne ženske. Na ta način so nastale združbe petdesetih, včasih tudi okoli sto devic. Ta svet ženske pietete je bil območje izredne pretočnosti in svobodne izbire.

Globoka duhovna prijateljstva, ki so temeljila na razumevanju in spoštovanju, so se lahko prosto razvijala ter rasla. (Brown 2007, 332-333)

Cerkvi je navsezadnje uspelo, da je zopet dobila vajeti v svoje roke in prevzela nadzor nad ženskim asketskim gibanjem, ko je uveljavila nauk, da devištvo sicer res povzdigne žensko nad njeno naravo, na raven enakosti z moškimi, a ker je njena duhovnost pokorščina bogu, ki ga konkretno predstavlja moška oblast v cerkvi, ženska moški oblasti ne more uiti. Cerkev še danes vztrajno ponavlja, da je lahko le moški predstavnik Jezusa v duhovništvu, saj je le on duhovna podoba boga, obenem pa se je ohranilo judovsko prepričanje o ženski obredni nečistosti. (Radford Ruether 1987, 146) Tako ženske ostajajo ujetnice svojega telesa, česar ne morejo preseči niti z izdatno mero asketizma.

Čeprav je čaščenje device Marije od petega stoletja raslo in doseglo vrhunec v 12. stoletju, je to povzdigovanje in oboževanje Device imelo bore malo vpliva na osvoboditev žensk. Kar pa ni presenetljivo, saj je bila mariologija v prvi vrsti moški diskurz, namenjen duhovnikom, od katerih je cerkev zahtevala strogo predanost celibatu (Vauchez 1999, 351), torej moškimi, »ki so v njej dobili predmet namišljene ljubezni kot nadomestek za zatirani moški libido« (Radford Ruether 1987, 147). Pa vendar je rast Marijinega kulta vsaj malo izboljšala podobo ženske v religioznem pogledu, saj je povečano oboževanje Marije preneslo pozornost na ženske lastnosti ljubezni ter sočutja. Kot je dejal kartuzijski menih Hugo iz Lincolna (Hugh of Lincoln): »Če noben moški še nikoli ni bil imenovan oče boga, bi po drugi strani ženska lahko bila mati boga« (Vauchez 1999, 351). Vendar so prav lastnosti, ki Marijo naredijo vzvišeno in spoštovano, izven dosega žensk, razen če se odpovejo svojemu spolu. Če se devico Marijo sprejme kot ideal čistosti, to zahteva zavračanje običajnega ženskega stanja kot nečistega. Poveličevanje deviškega življenja torej vključuje prezir do spolnosti in materinstva, s čimer spolna vzdržnost in devištvo postaneta splošna pogoja brezmadežnosti, ki se ju vsiljuje tako poročenim kot neporočenim. (Warner 1983, 77)

2. 2 Mati

Že Stara in Nova zaveza, pisanja cerkvenih očetov ter celo sodobna cerkvena besedila in dokumenti, podajajo, kar se tiče materinstva, množico protislovnih ter nedoslednih mnenj in verovanj. Zgodnji krščanski pisci so na materinstvo gledali kot na svet poklic, ki je za ženske koristen, pa vendar je v primerjavi z devištvom zasedalo drugo mesto in bilo pojmovano kot fizično in spiritualno nevarno. (Tibbetts Schulenburg 1998, 211) Prav tako se je v pogledih cerkve na materinstvo zrcalil strah pred onesnaženostjo z menstrualno krvjo in nečistim telesom, povezanim s porodom. Ta strah je dobil odraz v diskriminacijskih praksah pokopa, saj se ni dovolilo, da bi bila telesa žensk, ki so umrle med porodom, pokopana na običajnem pokopališču. Za ta namen so bila ustvarjena posebna pokopališča, na katerih so bili pokopani tudi izgnanci. (Tibbetts Schulenburg 1998, 215)

V nasprotju z omalovaževanjem materinstva, pa je vzniknil tudi drug, moderen pogled na materinstvo, ki je materinstvo hvalil in idealiziral in ki ga najdemo tudi v pisanih cerkvenih očetov – celo tistih cerkvenih očetov, ki so o materinstvu pisali podcenjujoče. Hieronim, goreč zagovornik devištva, na primer citira Pavla: »Pa vendar ženska bo odrešena s tem, da rodi otroke, če bo s skromnostjo vztrajala v veri in ljubezni in svetosti.« (Tibbetts Schulenburg 1998, 216) Tovrsten pogled na materinstvo vztraja tudi v pisanih modernih papežev. Pij XII tako pravi, da je za očeta otrok nagrada za njegovo pravičnost, za mati pa otrok predstavlja sredstvo zveličanja: »Ženska bo odrešena s porodom«. (Kalbian 2005, 36)

Katoliški pisci so materinstvo prikazovali kot osnovno poslanstvo ženske, njen prvi poklic, dolžnost in neodtujljiv del njene narave. (Leskošek 2002, 268) Ženske naj bi bile matere po naravi in so zato omejene na zasebno sfero, na dom. Tako so njihova skrb, nega, čustva in telo (nosečnost, dojenje in vzgoja otroka) centralni del njihove narave. (Eaton 2005, 39)

Ta naravno dana sposobnost naj bi delala žensko najboljšo gospodinjo, ženo in vzgojiteljico in jo tako temeljno opredeli v njeni telesnosti. (Leskošek 2002, 82) Še v prvi polovici 20. stoletja pa je bila dopustna le ena oblika materinstva, in

sicer materinstvo v zakonu. Vse druge oblike materinstva so bile vredne zaničevanja. (Leskošek 2002, 268) Tako Angela Vode leta 1936 v reviji *Ženski svet* piše o položaju nezakonskih mater in ugotovi, da je ves čas slišati slavospeve materi, hkrati pa je ta pogosto ponižana, poteptana in trpeča. Po eni strani naj bi bilo materinstvo sveto, po drugi strani pa verjamejo, da je ženska, ki rodi, nečista in se mora po porodu očistiti. (Leskošek 2002, 78) Katoliška cerkev propagira nemogoče: žensko izpolnitev v materinstvu in devištvo, kar doseže vrhunec v podobi Marije, ki je hkrati devica in mati.

Materinstvo kot del ženskosti torej samo po sebi ni bilo cenjeno. Ženska, ki je rodila otroka izven zakona, je bila brez vsakršne vrednosti in njeno usodo je živel tudi otrok. Ženski podeli pravico do materinstva akt poroke in ne to, da se je rodila kot ženska. Ta narava torej ni dana, ampak se spreminja glede na obliko in vsebino ženskega življenja. »Matere se med sabo ne ločijo po svoji naravi, temveč po statusu, ki ga imajo.« (Leskošek 2002, 82-83)

Ko so se z ženskim gibanjem 19. stoletja počasi začeli porajati pogoji za rahljanja te okamnele družbene strukture, se je začel kazati vedno večji razkorak med cerkveno ideologijo in resničnimi možnostmi za uresničevanje ideološko definirane vloge žensk. Takšne družbene razmere so vodile v dodatno utrjevanje fetišizacije materinstva. V imenu te ideološke konstrukcije materinstva pa je cerkev presojala tudi prizadevanja za očitne neenakosti med spoloma. Tako Pij X pred prvo svetovno vojno trdi, da so vsi, ki zahtevajo enakopravnost moških in žensk, v zablodi, kajti »hoteti potegniti ženo v vrvež javnega življenja, pomeni isto kot razkroj družine in družbe. Žena naj bo tovarišica možu, naj bo pod njegovo avtoriteto, ki naj jo razumljivo poraja ljubezen«. (Jogan 1989, 122) Njegov naslednik Pij XI nadaljuje s tradicijo podrejanja žensk. Pravi, da ženske, ki si želijo psihološke emancipacije, torej ki si po njegovem mnenju želijo svobode od dolžnosti, ki jim pripadajo kot ženam, družabnicam in materam, ne ranijo le svojih mož in otrok, temveč tudi same sebe. »Ker če se ženska spusti s svojega kraljevskega prestola, na katerega je bila prek evangelijev povzdignjena znotraj sten svojega doma, se bo kmalu povrnila nazaj v staro stanje suženjstva.« (Kalbian 2005, 46) Pij XI tako ženske omeji na zaprt, privatni prostor – postavi jih

na prestol za zidove njihovih domov. Na slovenskih tleh škof Jeglič prav tako ženskam zaukaže naj bodo pobožne in možu pokorne, saj je to božja želja. Sicer je lahko žena tudi več vredna od svojega moža, če je krepostna, če natančno izpolnjuje svoje dolžnosti kot žena, gospodinja in mati ter tiho trpi. Prav zaradi te večvrednosti naj posluša manjvrednega moža, »ker tako zahteva njena slabša narava, hišni red in mir, pa sam Gospod«. (v Leskošek 2002, 116)

Poveličevanje ženske kot samo družinskega bitja je opravičevalo izkoriščanje ženske delovne sile - ki je bila neprimerljivo slabše plačana – saj je ženska prava in naravna dolžnost doma skrbeti za družino. Vse kar je bilo v nasprotju s to naravno žensko danostjo, je cerkvena hierarhija označevala kot zlo.

S papežem Janezom XXIII in z drugim vatikanskim koncilom se je začel proces vračanja pravic ženskemu spolu. Vendar pa je bilo razumevanje ženske vloge še vedno omejeno s sklicevanjem na njihovo pravo naravo, ki je vključevala predvsem rojevanje otrok, kar je jasno določeno v encikliki papeža Pavla VI *Humanae vitae*. (Jogan 1989, 122-123)

2. 2. 1 Apostolsko pismo o dostojanstvu žene

Zasužnjenje žensk na podrejeno družinsko bitje in fetišizacija (patriarhalno) določenega materinstva sta prisotna tudi v novejših uradnih dokumentih Katoliške cerkve, kot je Apostolsko pismo o družini in Apostolsko pismo o dostojanstvu žene. (Jogan 1989, 123)

Pred drugim vatikanskim koncilom je katoliška teologija zagovarjala mnenje, da so ženske podrejene moškim. Ali kot pravi Pij XI, »ker če je moški glava, je ženska srce in kot on zaseda glavno mesto pri gospodarjenju, tako ona lahko in mora zase zahtevati poglobitno mesto v ljubezni.« (Kalbian 2005, 4) V dobi po drugem vatikanskem koncilu pa retoriko subordinacije zamenja retorika komplementarnosti, kar se razbere iz sledečega odstavka Janeza Pavla II:

Po božji podobi in podobnosti ustvarjen človek kot mož in žena izraža torej tudi 'edinost dveh' v skupnem človeškem bitju. /.../ Ta podobnost je vpisana kot lastnost osebnega bitja obeh, moža in žene, in sicer hkrati kot poklicanost in naloga. /.../ V 'edinosti dveh' sta mož

in žena od začetka poklicana, ne le da bivata 'drug ob drugem', ampak sta tudi poklicana, da sta medsebojno 'drug za drugega'. (Janez Pavel II 1989, 13-14)

Torej, čeprav sveti sedež še vedno poudarja spolno razliko, vseeno privzema retoriko enakosti med moškim in žensko. Moški in ženska sta enaka v dostojanstvu in božjih očeh, v odnosu drug do drugega pa sta različna (Kalbian 2005, 4), saj biti oseba pomeni stremeti k samouresničenju, ki se lahko izpolni le »v pravilni darovanosti samega sebe. /.../ Ta poklicanost velja za vsakega človeka, bodisi moškega ali žensko, le da jo vsak na njemu lasten način uresničuje.« (Janez Pavel II 1989, 15) Ženska se tako ne sme odpovedati svoji (predpisani) ženskosti in posnemati moškega, temveč naj stremi k polnosti »prave ženske človeškosti, ki se mora odražati v njenem ravnanju znotraj in zunaj družine.« (Janez Pavel II 1982, 27)

Janez Pavel drugi v svojem apostolskem pismu ponudi (le) dve posebni razsežnosti pri uresničevanju ženske osebnosti, in sicer materinstvo ter devištvo. Marija tako predstavlja najvišji religiozni model za ženske, saj se obe razsežnosti v njej združita in dosežeta svoj »polni pomen in resnično vrednost«. »Oseba božje Matere učinkovito pomaga vsem, zlasti vsem ženskam, da dojemajo, kako se obe razsežnosti in obe poti njihove poklicanosti medsebojno osvetljuje in dopolnjujeta.« (Janez Pavel II 1989, 33)

Nadalje trdi, da znanstvena analiza popolnoma potrjuje, da predstavljata že »fizična konstitucija pri ženski in njen organizem naravno sposobnost za materinstvo, spočetje, nosečnost in rojstvo otroka.« Čeprav starševstvo pripada tako očetu kot materi, se veliko bolj pred rojstvom uresničuje v ženski. Mož je tako ženin dolžnik in »noben načrt za dosego 'enakopravnosti' med moškim in žensko ne velja, če se premalo upošteva ta okoliščina.« (Janez Pavel II 1989, 34-35) Maca Jogan pravi, da tovrstna pojasnjevanja ženskega materinstva, ki so izvzeta iz zgodovinskega konteksta, »ostajajo na varni višini splošnih in večno navzočih značilnosti 'skrivnosti' ob materinstvu; da bi bila bolj prepričljiva in privlačna, so jim dodane razlage individualnega dogajanja in splošne (stereotipne) sodbe.« (Jogan 1991, 111) Dober primer takih stereotipnih sodb je

papeževa trditev, da obstaja »splošno prepričanje, kako je žena bolj kot mož sposobna varovati konkretno osebo; ob materinstvu se ji ta sposobnost še močnejše razvije.« (Janez Pavel II 1989, 35) Ta trditev ne vsebuje kakršnegakoli uvida, da je k splošnosti tega prepričanja pripomoglo konkretno razlaganje »prave ženske vloge« in da »ni potekalo le po poti 'svobodne volje' in brez institucionalne totalne (tudi cerkvene) prisile«. (Jogan 1991, 112)

V Apostolskem pismu o dostojanstvu žene ženskam ni priznana potreba po avtonomnem razvoju identitete, temveč je bistveno »krčenje ženskih potencialov na naravno vlogo«, torej na materinstvo. Vendar jim tudi v tej vlogi ni podeljen status subjekta, temveč so le »sredstva, ki izpolnjujejo božji (=patriarhalni) načrt«. Joganova pravi, da se na ta način opravičujeta instrumentalizacija in domestifikacija žensk. (Jogan 1989, 123)

2. 2. 2 Marijino materinstvo

Uta Ranke-Heinemann pravi, da če neobremenjeno beremo Novo zavezo, je bila Marija poročena ženska, ki je imela celo vrst sinov in hčera. Ker pa so mariologijo razvili samski moški, ki so povzdigovali svoj deviški stan, je bilo treba Marijino podobo »reformirati«. Tako so iz Jezusovih bratov in sester naredili bratrance in sestrične, Jožefa pa spremenili v zaobljubljenega samca. (Ranke-Heinemann 1992, 352)

Rosemary Radford Ruether uporabi analizo družinskih izrazov v evangelijih, da razkrije mit Marijinega devištva po porodu. Pomembni so predvsem sledeči teksti: Marko 6, 3; 3, 31-35; Matej 12, 46-50; 13, 44; Janez 7, 3; Apostolska dela 1, 13-14; in 1. pismo Korinčanom 15, 5-7. Vsak primer se nanaša na Jezusove brate (in včasih sestre). Tradicionalna katoliška apologetika, ki sega nazaj do Hieronima, pa trdi, da se ti izrazi nanašajo ali na spiritualne brate ali na razširjeno družino, predvsem bratrance. To razlago spodbija dejstvo, da ti bližnji sorodniki niso verjeli v Jezusa. Marko 3, 31-35 in Matej 12, 46-50 opišeta, kako se Jezus osorno odzove na prihod svoje družine. Janezov evangelij celo popolnoma neposredno trdi: »Niti njegovi bratje namreč niso verovali vanj.« (Jn 7, 5) Tovrstno vedenje pa ni ravno običajno za spiritualno bratovščino. Prav tako se

grški izraz *adelphos*, ki je uporabljen na teh mestih, prevaja kot krvni brat. (Hamington 1995, 66-67)

Nauk o deviškem porodu pa je Mariji odvzel tudi porod njenega edinega še preostalega sina. Jezusa ni smela roditi kot rojevajo ostale ženske, saj bi to prekinilo njeno trajno deviškost in bi postala poškodovana in ranjena, kot so ranjene in poškodovane ostale matere. Marijin himen naj bi tako ostal nepoškodovan, porod je bil brez bolečin in ni bilo posteljice. Kot pravi Uta Ranke-Heinemann, da »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 odvzeli. 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.« (Ranke-Heinemann 1992, 353)

Feministična teologinja Schussler Fiorenza meni, da ima Marijino deviško materinstvo dva škodljiva učinka na ženske. Nenehno poudarjanje telo/duša dualizma spodbuja neenakost v pojmovanju spolov. S tem, ko se materinstvo pojmuje kot bistvo ženske, postane ženska sfera telo, medtem ko sta razum in mišljenje moška domena. Dualizem duša/telo tako postane uspešno sredstvo izključevanja žensk iz teoloških, političnih in intelektualnih prizadevanj. Druga negativna posledica Marijinega deviškega materinstva pa je stratifikacija žensk znotraj Katoliške cerkve, saj višje vrednotenje religioznega devištva v primerjavi z materinstvom ustvarja prepad med katoliškimi ženskami. (Hamington 1995, 77)

S tem, ko so teologi Marijo povzdignili do svoje vizije popolnosti in ji odvzeli vse človeške hibe ter s tem tudi njen človeški obraz, so jo odtujili preostalim ženskam. Kot se sprašuje Ranke-Heinemannova, »kako naj se kaka ženska prepozna v Mariji, če lavretanske litanije Marijo opevajo kot 'mater inviolata', 'o, nepoškodovana mati'«, saj so vse preostale matere *matres violatae*. (Ranke-Heinemann 1992, 355-356)

Dvojni ideal device matere predstavlja nedosegljiv religiozni model, saj njeno devištvo opozarja na madež spolnosti, njen porod brez bolečin pa še poudari muke ob porodu preostalih žensk, zato je njegov vpliv za ženske vznemirjajoč. Če že ne izzove upora, pa poglobi potrebo po religiozni tolažbi. Ta nemogoči

ideal vernico spravi v položaj obupnega hrepenenja in občutka manjvrednosti. Poleg tega cerkveni nauk o kontracepciji in splavu še zaostri grozote spolnosti in poroda s tem, ko ohranja nosečnost kot neprestano in zelo resnično nevarnost. Cerkev s tem okrepi vernikovo potrebo po utehi, kar učinkovito povečuje njeno avtoriteto in moč. (Warner 1983, 337-339)

Marijo so samski moški oropali vsega, kar se tiče ženske spolnosti, vsega, kar pomeni naravno zaplojevanje in rojevanje otrok. Ni občutila spolnega užitka pri spočetju Jezusa niti ni čutila bolečin poroda. »Tako so iz nje naredili brezspolno bitje, na odrešenjsko-zgodovinsko funkcijo reducirano senco žene in matere.« (Ranke-Heinemann 1992, 357) Z doktrino o vnebovzetju pa Marija ne izkusi niti razpadanja po smrti. Razglašena za višek ženskosti Marija znižuje vrednost življenj običajnih žensk, ki »doživljajo bolečino, čutijo užitek in ljubijo strastno.« (Hamington 1995, 87)

2. 2. 3 Brezmadežno spočetje

Po neubogljivosti Eve in Adama so bili ljudje obsojeni na umrljiva telesa, posledica česar je bila potreba po spolni reprodukciji. Če je bila Marija spočeta s spolnim odnosom, je tudi ona podvržena enaki grešni smrtnosti. Po smrti bi njeno telo razpadlo, njena duša pa bi se šele ob vstajenju od mrtvih ponovno združila s telesom. (Radford Ruether 2006, 159)

Predvidevalo se je, da Marija ni bila nikoli zaznamovana z dejanskim grehom in je bila tako obvarovana pred moralno pokvarjenostjo. Čeprav je Jakobov protoevangelij promoviral idejo, da je bila tudi Marija spočeta deviško, krščanska tradicija tega ne priznava. Pogled, da je bila Marija spočeta s spolnim odnosom in s tem podvržena izvirnemu grehu, je bil bistven za potrditev prepričanja, da je bila del padlega človeštva in rešena, kot vsi ostali ljudje, zaradi milosti svojega sina. Teologi 13. in 14. stoletja so prav zaradi obrambe tega principa zavračali koncept Marijinega brezmadežnega spočetja. Po mnenju Tomaža Akvinskega je brezmadežno spočetje nasprotovalo procesu učlovečenja v maternici. Ker je duša oblika telesa, se mora zlit s telesom nekaj mesecev po spočetju, ko telo fetusa dobi svojo človeško obliko. Tako po njegovem mnenju do posvečenja v

maternici pride šele po tem, ko se duša združi s telesom in ne ob spočetju. Njegov pogled na učlovečenje ima dve pomembni posledici: potrdil je, da Marija z ostalimi deli človeško stanje greha in je tako njeno odrešenje odvisno od Jezusa ter da človek ne more biti posvečen, dokler nista duša in telo združena, torej dokler ni popolnoma človek. (Radford Ruether 2006, 160-161) Tovrstno pojmovanje učlovečenja, povzeto po Aristotelu, pa predvideva razkorak med trenutkom spočetja in trenutkom, ko se duša spusti v telo. Obstaja torej obdobje, ko zarodek nima duše in kot tak še ni človeško bitje. Če bi se uveljavila miselnost, ki bi zagovarjala tovrstni način učlovečenja zarodka v maternici, bi bil pogled Katoliške cerkve na splav dandanes verjetno zelo drugačen.

V srednjem veku splošno sprejet pogled na učlovečenje pa se je v 19. stoletju spremenil, saj je Katoliška cerkev leta 1854 sprejela doktrino o Marijinem brezmadežnem spočetju, ki jo je zagovarjal teolog Duns Scotus v 14. stoletju. Scotus pravi, da je večja čast, če je človek ubranjen pred škodo, kot da se to škodo popravi, ko je enkrat že bila storjena. To pomeni, da je prestavil Marijino posvečenje na čas, ko je bila spočeta. Čeprav je bilo njeno spočetje posledica spolnega odnosa, je Jezusova milost preprečila, da bi se izvorni greh prenesel s semenom, s katerim je bila Marija spočeta. (Radford Ruether 2006, 162) Tako je Marija ločena od človeške rase, saj je padec Adama in Eve ni omadeževal. Ta ideal popolnosti pa zanika vrednost in dobroto ustvarjenega sveta in človeškega telesa, kar pa je v nasprotju z osrednjo krščansko doktrino, da je bilo človeštvo ustvarjeno in odrešeno z božjim posredovanjem. (Warner 1983, 254)

Pomembna posledica spremenjenega pogleda na učlovečenje je, da je Katoliška cerkev začela zagovarjati prepričanje, da se duša združi s telesom že ob spočetju in ne šele, ko se oblikuje fetus. Čeprav je ta pogled postal normativen v 19. stoletju, se sedanje katoliško nasprotovanje splavu opira na tovrstno pojmovanje učlovečenja (Radford Ruether 2006, 162) in pojmuje splav kot umor od prvega trenutka spočetja.

Janez Pavel II je za časa svojega papeževanja sprožil globalno kampanjo proti splavu, kontroli rojstev in drugačnim opredelitvam družine, ki bi lahko vključile homoseksualne pare. Prav tako so bile zavrnjene razprave o ženski ordinaciji.

Njegov oster odziv na našete problematike je sprožila konferenca Združenih narodov o prebivalstvu in razvoju, ki se je odvijala leta 1994 v Kairu. Predstavniki 183 držav so na Konferenci o prebivalstvu in razvoju sprejeli desetletni načrt, katerega cilj je stabilizacija in zmanjšanje demografske rasti. Načrt podpira enakost spolov, se bori proti vsakršni obliki diskriminacije proti ženskam ter vztraja pri nujnosti boljšega dostopa žensk do izobrazbe, zdravstvenih storitev in kontracepcije. Papež je ta program videl kot grožnjo katoliškemu poučevanju o spolu in spolnosti ter postal odločen, da ga spremeni. V javnosti ga je pogosto napačno prikazoval in trdil, da podpira splav kot kontrolo rojstev, razpuščeno spolnost in homoseksualne poroke, čeprav nič od tega ni bilo dejansko omenjenega v dokumentu. Vatikan je imel s svojim statusom stalnega opazovalca v Združenih narodih tako glas kot pravico do glasovanja na tovrstnih konferencah. S svojim vplivom je v dokumentu spremenil vsakršen jezik o družini, spolu in spolnosti, ki je ogrožal njegove poglede o teh vprašanjih. Vatikan je bil prisoten na četrti ženski svetovni konferenci v Pekingu na Kitajskem leta 1995, kjer je uporabljal podobne prijeme kot na prejšnji konferenci. Ta vatikanska križarska vojna proti nadzoru rojstev, splavu, drugačnemu pojmovanju spolov, sprejemanju homoseksualnosti ter ženski ordinaciji se s papežem Benediktom XVI nadaljuje do današnjih dni. (Radford Ruether 2008, 188-189)

Najbolj brutalen primer brezčutnosti cerkvene hierarhije do žensk je nasprotovanje razdeljevanja nujne kontracepcije (emergency contraception) begunkam s Kosova, ki so bile posiljene med vojno. Leta 1993 Janez Pavel II poziva bosanske muslimanske ženske, ki so bile posiljene, da svoje posilstvo spremenijo v dejanje ljubezni s tem, da »sprejmejo sovražnika v sebi« in ne prekinejo nosečnosti. Cerkev prav tako nasprotuje uporabi kondomov tudi, če se jih ne uporablja kot kontracepcijo, temveč, da se prepreči prenos spolnih bolezni kot je HIV/AIDS virus, čeprav zaradi njega letno umrejo milijoni ljudi. Nekateri katoliški škofje so sicer stopili iz vrst in javno podprli uporabo kondomov za preprečitev AIDS-a, vatikanski voditelji pa vztrajajo pri svojem in celo trdijo, da ni nikakršnega znanstvenega dokaza, da kondomi preprečujejo prenos virusa.. (Radford Ruether 2008, 190-191)

3 MARIJA KOT MEDIATORKA IN SO-ODREŠENICA

3. 1 Mediatorka

Ker božje razodetje običajno ni del neposredne osebne izkušnje, je princip mediacije oziroma posredovanja ključen za Katoliško cerkev. Čeprav naj bi bil Jezus zaradi svoje božje in človeške narave popolni mediator, je, zgodovinsko gledano, Marija poglobitni prejemnik priprošnjiških molitev in pobožnosti. (Hamington 1995, 90) Marija posreduje med nebese in zemljo, saj je njeno zveličano telo del obeh. Teologija Marijine mediacije strogo poudarja, da Marija nima moči, da bi sama uslišala prošnje, temveč le posreduje pri svojem sinu, ki je kot bog edini izvor odrešenja. Pa vendarle je njena moč posredovanja, ki ji je bila pripisana v ljudski pobožnosti, suverena. »Moški in ženske, združeni skupaj v molitvi k Devici, pozabijo na razliko med posredno in neposredno močjo.« (Warner 1983, 285-286)

Spomni se, o premla Devica Marija, da še nikdar ni bilo slišati,
da bi bila ti koga zapustila,
ki je pod tvoje varstvo pribežal,
tebe pomoči prosil in se tvoji priprošnji priporočal.
S tem zaupanjem hitimo k tebi, o devica in mati,
k tebi prihajamo in pred teboj zdihujoči grešniki klečimo.
Nikar ne zavrzi, o mati Besede, naših besed,
temveč milostno nas poslušaj in usliši. Amen. (Brezmadežna s čudodelno svetinjo 2001)

V Bibliji je zgodba o svatbi v Kani tista, ki naj bi utemeljevala Marijino mediacijo:

Tretji dan je bila svatba v galilejski Kani in Jezusova mati je bila tam. Na svatbo je bil povabljen tudi Jezus in njegovi učenci. Ko je vino pošlo, je rekla Jezusu njegova mati: 'Vina nimajo več.' In Jezus ji odvrne: 'Kaj hočeš od mene, žena? Moja ura še ni prišla.' Njegova mati reče strežnikom: 'Karkoli vam reče, storite.' Tam pa je stalo šest kamnitih vrčev, pripravljenih za judovsko obredno umivanje; držali so po dve ali tri mere. Jezus naroči strežnikom: 'Napolnite vrče z vodo!' In napolnijo jih do vrha. Nato jim reče: 'Zajemite zdaj in nesite starešini!' In nesli so mu. Ko je starešina pokusil vodo, ki je postala vino, in ni vedel,

od kod je, - strežniki, ki so zajeli vodo, pa so vedeli, - je poklical ženina in mu rekel: 'Vsak postreže najprej z dobrim vinom, in ko se ljudje napijejo, s slabšim, ti pa si dobro vino prihranil do zdaj.' Tako je Jezus v galilejski Kani začel delati znamenja in razodel svoje veličastvo in njegovi učenci so verovali vanj. (Jn 2, 1-11)

Ker je Marija dosegla, da je Jezus naredil svoj prvi čudež kljub začetnemu odporu, vlada prepričanje, da lahko s svojim vplivom doseže, da je pri sojenju grešnikom, usmiljen. K njej se pristopa kot k človeški materi, ki prekipeva od ljubezni do svojih vernikov. Osrednja lastnost njenega posredovanja je torej njeno materinstvo. Ta dejavnik njenega kulta se pojavi v zgodnjih bizantinskih začetkih, upade v zgodnjem srednjem veku, ko je poudarek na njenih kraljevskih in svečeniških lastnostih, in se nato znova pojavi v trinajstem stoletju ter se v nezmanjšani meri nadaljuje do današnjih dni. Njene lastnosti usmiljenja, nežnosti, ljubeče dobrote, prizanesljivosti in odpuščanja so videne kot materinske. (Warner 1983, 286)

Tako Janez Pavel II v svoji encikliki *Redemptoris Mater* pravi, da se je Marija v zgodbi o poroki v Kani postavila med svojega sina in človeštvo kot mediatorka, na podlagi svojega materinskega položaja. »Ona ve, da kot taka lahko svojemu sinu izpostavi potrebe človeštva in dejansko ima do tega pravico. Njena mediacija ima tako naravo posredovanja: Marija posreduje za človeštvo.« (Janez Pavel II 1987, 14) Papež pa seveda v skladu s tradicionalnim cerkvenim naukom Marijino mediacijo podredi Jezusovemu posredovanju, pri čemer se opira na smernice drugega vatikanskega koncila. Marijina materinska vloga se izliva iz preobilja Jezusovih zaslug; osnovana je na njegovi mediaciji, popolnoma je odvisna od nje in iz nje črpa svojo učinkovitost. »Prav v tem smislu nam epizoda v Kani v Galileji ponudi nekakšno prvo oznanilo Marijine mediacije, popolnoma naravnane proti Kristusu in usmerjene k razkritju njegove odrešujoče moči« (Janez Pavel II 1987, 15)

Marina Warner meni, da se doktrina o Marijinem posredovanju lepo ujema s preostalimi značilnostmi, ki jo povzdigujejo v »idealno žensko« – z njeno ponižnostjo, neomadeževanostjo in nežnostjo. Marija posreduje le prek Jezusa, svojega sina. Tak koncept dobro odseva patriarhalno družino, ki obstaja na

območju Sredozemlja in južne Irske, kjer naj bi ženska imela suvereno moč znotraj družine, medtem ko izven svoje materinske vloge nima skoraj nikakršnih pravic. O tem, da bi bila ženska pri upravljanju stvari neodvisna in avtonomna, se sploh ne razmišlja. (Warner 1983, 288)

Izven svetopisemskih virov pa verovanje v Marijino mediacijo »dobi lastno življenje«. Pomanjkanje kanonskih in ne-kanonskih zapisov ter razkorak med praksami in verovanji »običajnih« vernikov in razglasi religioznih voditeljev sta vplivala na nejasno naravo njenega posredovanja. Naziv Marija, mediatorka (Mary, the Mediatrix) se je razvil v okviru vzhodne Cerkve. Marijina mediacija se je sprva povezovala z njeno materinsko vlogo. Ker je bil Jezus vir odrešenja človeštva in ker je bila Marija njegova mati, je tako na svet posredovala odrešenje. S pridiganjem Germanusa iz Konstantinopla z začetka osmega stoletja pa je Marija pridobila večjo moč. Imela je vsemogočen vpliv na boga. Mariji se ne more odreči nobena želja. Ta preobrat je bil verjetno odsev praks vernikov v njihovem čaščenju Marije. Priljubljeno je postalo prepričanje, da Marija lahko s svojim usmiljenjem razveljavi ali spremeni obsodbo, ki jo bog naloži vernikom. (Hamington 1995, 93-94)

V srednjeveški apokaliptični literaturi vzhodne Cerkve so se pojavili teksti z naslovom *Apokalipse Device* (Apocalypses of the Virgin), ki so podžigali priljubljeno verovanje v Marijino mediacijo. (Hamington 1995, 95) Teksti se pogosto začnejo z Marijo, ki pred svojo smrtjo moli na Golgoti. Pojavi se Mihael in jo prenese v pekel, kjer vidi kako se surovo in kruto muči morilce, prešuštnike, oderuhe, bogokletnike in preostale grešnike. Marija je ob pogledu na grozote presunjena in prosi Jezusa za usmiljenje. On sprva jezno pokaže svoje rane na rokah, ob straneh in nogah, ki mu je jih prizadejalo človeštvo. Kasneje popusti in usliši materine molitve ter dovoli mučenim dušam, da počivajo med binkoštimi. (Warner 1983, 322) Čeprav so te zgodbe krožile na vzhodu, je tudi zahodna Cerkev prevzela podobno razumevanje Marijinega posredovanja. (Hamington 1995, 95)

Do 5. stoletja so umetniške upodobitve Marijo vedno prikazovale v njenem odnosu do Jezusa. Zaradi rastoče vdanosti Mariji v vlogi mediatorke pa

krščanska umetnost in arhitektura že v 12. stoletju namenjata več pozornosti materi kot sinu. Predvsem med neizobraženimi postane Marija najbolj pomembna figura njihove vere. Podeljujejo se ji nazivi Kraljica nebes, Vladarica sveta ali Kraljica usmiljenja. Upodablja se sedeča na prestolu ob Kristusu. Kip iz 12. stoletja prikazuje Kristusa in Marijo v dvojnih vlogah ženina/neveste in kralja/kraljice. Ta podoba nedvoumno sporoča enakost med ljubimcema in vzajemnost moči med njima. (Polinska 2004, 51)

Srednjeveška krščanska misel je božje kraljestvo razdelila na področje pravice, kjer je vladal Jezus, in področje usmiljenja, katerega vladarica je bila Marija. (Hamington 1995, 97) V številnih slikah, ki jo prikazujejo kot usmiljeno mati, razpira svoj plašč nad glavami laičnih moških in žensk, ki pri njej iščejo zaščito. Tako se na sliki Piera della Francesca *Madonna della Misericordia* Marijino mogočno telo boči nad majhnimi telesi njenih spokornikov. Da bi se še poudarilo njen vpliv, je Marija upodobljena vzvišeno in hladno, medtem ko prosilci upajoče čakajo na njeno posredovanje. Ta čudovita, kraljevska podoba Marije prikazuje dejansko izkušnjo mnogih vernikov. Njena moč je bila tako velika, da so jo nekatere legende postavljale nad sveto Trojico. Vendar pa take podobe omejuje dejstvo, da je krščanska umetnost in teologija stvaritev moških in da kot take zadovoljujejo čustvene potrebe menihov in duhovnikov, ki so jih ustvarili. Po eni strani je Marija upodobljena kot veličastna in vsemogočna boginja, po drugi strani pa je prav tako prikazana kot ponižna, ubogljiva in vdana božja služabnica. (Polinska 2004, 53)

Za časa reformacije v zgodnjem šestnajstem stoletju so bile mnoge marijanske podobe in katedrale podvržene uničenju, saj je vzniknila nova teološka perspektiva, ki je zavračala vsakršno posredovanje med bogom in človeštvom. Kljub tem napadom »marijanskih minimalistov«, pa je ljudska pobožnost v času po reformaciji rasla na podlagi pobožne literature, ki je pospeševala prepričanje, da je Marija pomagala pri razdelitvi Jezusove milosti in je lahko mediirala dobrobit grešnikov že pred Kristusom.

Pomemben vir verovanja v Marijine moči so tudi njena prikazovanja. Te vizije so poudarjale njeno sposobnost, da posreduje v imenu verujočih. V tovrstni

pieteti se prikaže Marijina izjemna moč in lojalnost do tistih, ki se ji zaupajo. (Hamington 1995, 100) Nekaj najpomembnejših marijanskih svetišč je povezanih z njenimi prikazovanji. Milijon in pol ljudi na leto obiše Rue du Bac 140 v Parizu, kjer naj bi se Devica prikazala Catherine Laboure leta 1830; štiri in pol milijona ljudi obiše Lourdes, kjer naj bi se leta 1858 Marija pojavila Bernadette Soubirous; skoraj dva milijona jih obiše Fatimo, kjer naj bi se Marija prikazala trem otrokom leta 1917; dvanajst milijonov ljudi na leto pa obiše Baziliko Naše gospe Guadalupske v Mehiki, kjer naj bi se leta 1531 Devica pojavila Juan Diegu. (Carroll 1986, 115)

V kontekstu prikazovanj je pomembno omeniti tudi politično instrumentalizacijo Marijine podobe. Za Italijo je na primer značilno, da so se za časa volitev začele pojavljati jokajoče Marije, zlasti, če je kazalo, da je levica v boljšem položaju. Ko je leta 1948 v Neaplju izgledalo, kot da bo komunistična stranka prevzela moč, je 36 Marij začelo prelivati solze. (Jones 2003, 174) Podoben primer je tudi Ruanda, v kateri so leta 1994 hutujske milice in vojska začele pogrom nad celotnim plemenom Tutsi. Gre za »afriško verzijo Končne rešitve, ki je bila v pripravi že kar nekaj časa«. Zgodnja napoved dogodkov je prišla že v osemdesetih letih, ko naj bi se v majhnem ruandskem mestecu Kibeho pojavila Marija in napovedala krvave pokole ter apokalipso. Sporočilo prerokbe se je razširilo med prebivalstvom in kmalu se je začelo govoriti, da bodo besede prerokbe izpolnjene ter da bodo ščurki (Tutsiji) kmalu dobili, kar si zaslužijo. (Hitchens 2007, 190-191) Gre za primer samoizpolnjujoče se prerokbe, pri čemer Marija nastopa kot sredstvo verskega upravičevanja nasilja in posredno postane pogonsko gorivo medetičnega konflikta.

Med zlato dobo Marije, ki jo okvirjata dogma brezmadežnega spočetja (1854) in dogma vnebovzetja (1950), je njena vloga mediatorke skoraj dosegla uradni dogmatski status. Leta 1921 je bila kardinalu Josephu Mercieru, za njegovo škofijo, odobrena prav posebna maša, posvečena Mariji, Posredovalki vseh milosti (Mediatress of all graces). Na njegovo prigovarjanje je Mariji kot Posredovalki vseh milosti posvetilo mašo tudi 450 škofov. To je sprožilo svetovno

peticijo, ki je od Vatikana zahtevala, da se Marija tudi uradno opredeli kot posredovalka. Papež pa je bil mnenja, da za takšno dogmo še ni pravi čas.

Čez par let (1959) je bil napovedan drugi vatikanski koncil (1962-1965), ki je predstavljal ponovno priložnost za zagovornike dogme o Marijini mediaciji. Promoviranje Marije kot mediatorke pa je bilo v konfliktu s težnjo Katoliške cerkve po ekumenizmu, saj bi dogma o Marijinem posredovanju odtujila druge krščanske denominacije. Prav tako je uveljavitev dogme zaviral porast zgodovinskih in znanstvenih metod preučevanja Biblije, saj ima Marijino posredovanje močno mitološko naravo, ki je v Bibliji zelo šibko utemeljena. Vatikanski koncil tako Marijino vlogo utrdi kot tip cerkve in ne kot tip Kristusa. (Heinemann 1995, 98-100)

3. 2 So-odrešenica

Nekateri katoliški teologi si prizadevajo, da bi bil Mariji, na podlagi njene svobodne privolitve angelu Gabrijelu, da bo postala Jezusova mati, uradno podeljen naziv So-odrešenice (Co-redemptrix). S tem, ko je božanskemu Odrešeniku podarila svoje telo, je na edinstven način sodelovala v odrešenju, saj je njegovo telo postalo sredstvo človeškega zveličanja, kar pomeni, da je tudi Marija s svojim telesom posredno, prek Jezusa, pripomogla k odrešenju človeštva. (Miravalle 2002, 93)

Čeprav Marija ni igrala velike vloge v pasijonu – omeni jo le četrti evangelij (Jn 19, 25) – je goreča ljubezen do Marije in intenzivno verovanje v zvezo med sinom in materjo ustvarilo vrsto zgodb, v katerih je bila prisotna na postajah križevega pota, ter številne slike in kipe, ki prikazujejo Marijo, ko spremlja Jezusa na poti do Golgote, mu neguje rane, ga drži v naročju, potem ko je snet s križa, pomaga njegovo truplo položiti na mrtvaški oder ter ga mazili in pripravlja na pogreb. Njena globoka žalost vernikom približa bolečino izgube in agonijo trpljenja ter jim s tem omogoči, da se njihova zbežanost ob skrivnosti odrešenja spremeni v čustveno razumevanje. (Warner 1983, 211)

Vseskozi krščansko tradicijo se pojavljajo jasne reference na Marijino edinstveno udeležbo pri odrešenju. V 7. stoletju cerkveni pisec Modest

Jeruzalemski trdi, da smo prek Marije »odrešeni tiranije hudiča«. Janez Damaščanski jo v 8. stoletju pozdravi: »Pozdravljena ti, prek katere smo odrešeni prekletstva.« Sveti Bernard iz Clairvauxa v 12. stoletju pridiga, da je »prek nje, človek odrešen«. (Miravalle 2002, 97) V 13. in 14. stoletju Bonaventure in Thomas a Kempis Marijo opišeta kot »vrata odrešenja« in »spokornica vseh grehov, ki sem jih zagrešil«. (Polinska 2004, 52) Ta nepogrešljivost Marije dobi svoj odraz v umetnosti, kjer se jo prikazuje skupaj z Očetom, Sinom in Svetim duhom in na ta način simbolizira, da Marija sodi znotraj popolnosti božanstva. Tako kipi, imenovani *Vierge Ouvrante*, iz 15. stoletja prikazujejo Marijo, ki v svojem trebuhu nosi sveto Trojico. Čeprav so bili ti kipi smatrani za heterodoksne, so vizualno odražali splošno občutenje, da je bila Marija potrebna za odrešenje. (prav tam)

Ob vznožju križa se njeno trpljenje združi s trpljenjem njenega sina, v izpolnjevanju božjega načrta odrešenja. (Miravalle 2002, 96) In ob vznožju križa, s tem, ko jo Jezus preda Janezu in Janeza preda njej, se ji zaupa človeštvo (Warner 1983, 220): »'Žena, glej, tvoj sin!' Potem je rekel učencu: 'Glej, tvoja mati!'« (Jn 19, 26-27) V mariologiji Marija s tem postane »spiritualna mati vseh narodov« (Miravalle 2002, 96). Njen dvojni pristanek – na utelešenje in pokoro – jo na najvišji način povezuje z odrešenjem. (Warner 1983, 220) Tako se Marija identificira s teologijo cerkve. Postane *Mater Ecclesiae*, ki ob maši prek duhovnika ponudi Jezusa očetu in ki porazdeli Jezusovo odrešilno milost padlemu svetu. Radford Ruetherjeva pravi, da tovrstne podobe sicer namigujejo na to, da je Marija so-odrešenica, a se ustavijo pred očitnim zaključkom, da predstavlja duhovnika ob križu. (Radford Ruether 2006, 166) Takšno tolmačenje bi dalo močno orožje lobiju za žensko ordinacijo, kar pa je v nasprotju s prepričanjem Katoliške cerkve. Zato tudi teologi, ki zagovarjajo uradno podelitev naziva So-odrešenica poudarjajo, da ko Marija podari svojega sina za odrešenje človeštva, ne gre za duhovniško darovanje, temveč materinsko, katerega narava ga temeljito loči od duhovniškega darovanja. »Marija ne opravlja duhovniške službe, temveč, po svoji sposobnosti kot ženska, igra pomembno in nepogrešljivo vlogo v odrešenju.« (Galot 2002, 18-19)

V katoliški teologiji Marija v vlogi mediatorke in v vlogi so-odrešenice predstavlja model močne ženske, skoraj boginje, ki deluje znotraj neprizanesljivih patriarhalnih vezi, ki omejujejo njeno moč ter jo podrejajo idealu »dekle Gospodove« (Lk 1, 38). Videti je, kot da ima Marija neodvisno moč, ki se odraža v molitvah, prikazovanjih, pobožni literaturi in umetnosti. Andrew Greeley, ki je zbiral sociološke podatke o vplivu religioznih podob na moderne katoličane v ZDA, celo pravi, da je najpomembnejša katoliška podoba podoba Marije. Njene podobe so bolj močne kot podobe Jezusa ali boga. (Greeley v Hamington 1995, 105-106) Catharina Halkes prav tako ugotavlja, da obstajata dve Mariji. Prva je Marija cerkvenega nauka, kateri pazljivo zagotavlja, da njena oseba ostane podrejena Kristusu ter v katerem je njena odličnost popolnoma odvisna od božje milosti in rojstva Kristusa. Druga Marija pa je figura, ki je v centru rastoče in včasih prekomerne ljudske pietete. (Halkes v Hamington 1995, 102-103) Če bi se Marija lahko osvobodila patriarhalnih in klerikalnih spon, da bi lahko zasijala v vsej svoji veličini, ki ji jo pripisuje (predvsem ljudska) pieteta, in uradno pridobila naziva Mediatorke in So-odrešenice, bi bil to korak v smeri osvoboditve žensk v okviru Katoliške cerkve. Marija bi poleg ideala device matere v katolicizmu posredovala tudi novo razumevanje ženske izkušnje božanskega, kar bi imelo vpliv na pojmovanje žensk znotraj cerkve. Uradno priznanje, da je Marijina vloga v odrešenju človeštva enako pomembna kot Jezusova, bi odprlo nove možnosti prizadevanjem za enake vloge žensk v cerkveni hierarhiji.

3. 3 Vprašanje ženske ordinacije

Grški in latinski cerkveni očetje so uporabljali ženskost, da so simbolizirali nižje strasti in telesno naravo, moškost pa za simboliziranje višje intelektualne in duhovne narave. Trdili so, da imajo tako ženske kot moški obe značilnosti ter da so duhovno nerazviti moški podobni ženski, medtem ko so spiritualno razvite ženske močne in možate. Tudi Avguštín je prevzel to tradicijo in je identificiral modrost z višjo moško sposobnostjo mišljenja in čut za znanje z žensko nižjo sposobnostjo mišljenja. Trdil je, da je moška modrost in ne ženski čut za znanje

prava podoba boga v človeštvu. Ta podoba boga leži v moških in ženskah, čeprav ženske v svoji telesni naravi posebej nižjo nebožansko realnost. Za Avguščina moškost torej posebej božansko naravo, ženskost pa apetite telesa, kar pomeni, da ženske podobe niso primerne za posebej boga. Za to so primerne le moške podobe. (Radford Ruether 2006, 137)

To pomeni, da žensko telo zaseda marginalno mesto v zgodbi o odrešenju. Paradoksalno pa je prav Avguštin tisti, ki je zagovarjal prepričanje, da je spolna razlika del stvarjenja in ima kot taka večni pomen. Žensko telo je imelo mesto v božjem svetu na začetku in ima mesto v božjem svetu za vso večnost. Žensko telo tako ni hiba, temveč je naravno. Ta ideja, da je žensko telo cilj samo po sebi in ni ustvarjeno le za rojevanje in spolnost, ni bila nikoli docela razvita v krščanski tradiciji. Čeprav katoliška doktrina o vnebovzetju – prepričanje, da je bila Marija s telesom vzeta v nebesa – zatrjuje, da je v nebesih dejansko eno žensko telo, je težko videti, kako se to dejstvo odraža v zakramentalnem življenju Cerkve. Edini primer, ko je prisotnost ženskega telesa pri katoliški liturgiji zaželena, je poročna ceremonija. (Beattie 2003, 103)

V sodobni katoliški doktrini moškost postane »ontološko identificirana z bogom in z moškim telesom« na način, ki popolnoma izključuje žensko telo iz simbolov odrešenja. Žensko telo je postalo odvečno. Tina Beattie celo pravi, da je »katoliško liturgično življenje postalo seksualna predstava moških transvestitov«. (Beattie 2002, 167) Svoboda moškega, da se prosto premika med ženskostjo in moškostjo, je postavljena kot norma, medtem ko žensko telo ne more nadomestiti moškega telesa pri igranju moške vloge. (Beattie 2002, 174) Ker sta tako moškost kot ženskost vidika moškega telesa, žensko telo ne more na nikakršen način predstavljati boga in le naključno predstavlja odrešeno človeštvo. (Beattie 2002, 167)

Leta 1976 je rimska kongregacija za nauk vere izdala apostolsko okrožnico *Inter Insigniores*, v kateri trdi, da v luči zvestobe Jezusovemu zgledu nima pravice do posvečevanja žensk v duhovniški stan, vendar ne takrat ne danes ne obstaja utemeljen odgovor, kje v svetem pismu je izrecno zapisano, da ženske ne morejo postati duhovnice ter kje sploh piše, da se ljudi sme posvetiti v

duhovnike. (Grünfelder 2008, 8) Okrožnica je osnovana na stoletja stari moški šovinistični argumentaciji, kot da se v zgodovini ne bi zgodilo nič novega od kanonske kodifikacije v 12. stoletju. Glede na kodeks kanonskega prava iz leta 1917 so ženske cerkveno klasificirane z otroci in mentalno prizadetimi. (Boff 1989, 73)

Prvi argument, na katerega se sklicuje, je nepretrgana cerkvena tradicija: »Katoliška cerkev ni nikoli čutila, da se lahko duhovniška ali škofovska ordinacija upravičeno podeli ženskam. Nekaj heretičnih sekt iz prvih stoletij, predvsem gnostičnih, je poverila izvajanje duhovniške službe ženskam: Ta inovacija je bila nemudoma opažena in obsojena s strani očetov, ki so jo smatrali kot nesprejemljivo v Cerkvi.« Cerkev pri tem sledi zgledu Jezusa Kristusa, ki ni poklical nobene ženske, da bi postala del dvanajstih apostolov. »Tudi njegovi materi, ki je bila tesno povezana z misterijem svojega sina in katere neprimerljiva vloga je poudarjena v evangelijih Luke in Janeza, ni bila podeljena apostolska služba. To dejstvo je vodilo očete, da so jo predstavljali kot primer Kristusove volje na tem področju.« (Sacred Congregation for the Doctrine of Faith 1976, 4) Pri izključevanju žensk iz ordinacije gre seveda za vprašanje moči, in sicer pridobitve nadzora nad viri, vpliva na Cerkev in odločevalske procese znotraj Cerkve ter ministriranja pod enakimi pogoji kot moški.

Anne E. Carr trdi, da gre pri ohranjanju tradicije za prevzemanje statičnega katolicizma, ki ga zgodovina ne podpira. Marijina tradicija ne-duhovniškega statusa je posledica pojmovanja žensk kot podrejenega razreda s strani tistih, ki opravljajo tradicionalno biblijsko interpretacijo. (v Hamington 1995, 109) Raymond Brown celo trdi, da ni nobenega biblijskega dokaza, da bi Jezus razmišljal o katerem koli od svojih privržencev kot o duhovniku. Prav tako se v Bibliji ne najde dokaza, da bi Jezus razvijal koncept nove religije ali strukturirane cerkve. (v Hamington 1995, 110)

V nasprotju z dvanajstimi apostoli ženske, ki so sledile Jezusu iz Galileje, niso bile izrecno poklicane, niti niso imele nekega jasnega poslanstva. Vendar je bila prisotnost žensk poudarjena – po poročilu sinoptikov v daljavi, po pričevanju Janeza pa v bližini križa – v nasprotju z učenci, ki so Jezusa na križu zapustili.

Vsi štiri evangeliji pa predstavljajo razkorak z judovskimi običaji, saj so ženske tiste, ki so priče Jezusovega vstajenja in o tem obvestijo učence. (Duby in Perrot 1992, 420-421) Susan Brooks Thistlethwaite meni, da se percepcija bralca Biblije spremeni, če razmišlja v smeri, da te ženske delujejo na podlagi Jezusovih intimnih napotkov in naukov. Moč in avtoriteta sta dana tistim, ki slišijo »besedo« in če se Sveto pismo bere brez predsodkov, je očitno, da se ženske lahko sklicujejo na tradicijo participacije. (v Hamington 1995, 110)

Prav tako raste število dokazov, da so bile ženske od 4. do 6. stoletja na območju južne Italije in Sicilije posvečene v duhovnice. Odkrit je bil nagrobnik iz 4. stoletja, ki priča o pokopu Guillie Rune, ženske duhovnice, in nagrobnik iz 5. stoletja, z napisom *B(onae) m(emoriae) s(acrum); Leta presbitera*. Do sedaj je veliko učenjakov menilo, da se izraz presbiteria nanaša na ženo prezbiterja, novi dokazi pa kažejo, da se izraz nanaša na pravo prezbiterko, torej žensko, ki je opravljala duhovniško službo. Dodaten dokaz je pismo papeža Gelasiusa, ki omenja posvečene ženske (Women Priests website). Moderni argumenti cerkvene hierarhije, ki zagovarjajo moško duhovništvo, torej ne morejo biti osnovani na tradiciji in zgodovini zgodnje Cerkve.

Priljubljen argument zoper ordinacijo žensk, ki ga uporablja Katoliška cerkev, naj bi bilo dejstvo, da duhovnik med službovanjem ne deluje v svojem imenu, temveč »predstavlja Kristusa, ki deluje skozenj.« Ker je duhovnik znak, mora biti dojemljiv, verniki ga morajo prepoznati z lahkoto. Med Kristusom in njegovim duhovnikom mora tako obstajati »naravna podobnost«, ki je ne bi bilo, če bi Kristusa predstavljal ženska, saj on sam »je bil in ostaja moški« (Sacred Congregation for the Doctrine of Faith 1976, 4) »Za tem argumentom neizogibne Kristusove moškosti leži teološka predpostavka o moškosti boga.« Moški lahko prestavlja tako božansko kot človeško plat te hierarhije, medtem ko lahko ženska predstavlja le človeško stran in nikoli božanske strani. (Radford Ruether 1993, 126) Tak pogled pa je nezdržljiv z doktrino, da utelešenje boga zajema tako reprezentacijo ženskega kot moškega človeštva. Ruetherjeva pravi, da je logični odgovor na tovrstno mišljenje sklep, da če ženske ne morejo predstavljati Kristusa, potem Kristus ne predstavlja žensk. Ženske zato niso vključene v

odrešenje v Kristusu. (v Hamington 1995, 111) Tako odkrijemo, da ženske niso popolnoma človeške, ker niso resnično božanske na način, kot so to moški. (Loughlin 2005, 13)

Dokument *Inter Insigniores* sicer priznava, da duhovnik prav tako predstavlja Cerkev in bi se lahko trdilo, da bi lahko duhovniško funkcijo opravlja tudi ženska, vendar duhovnik predstavlja Cerkev, ki je Kristusovo telo prav zato, ker v prvi vrsti predstavlja Kristusa, ki je glava Cerkve. Z drugimi besedami, moško telo lahko predstavlja žensko telo, ker ima prednost, a žensko telo ne more predstavljati moškega, ker njena identiteta in pomen izhajata iz njega. (Beattie 2002, 174) Pri ženski je uresničevanje njene človeške narave vedno le v funkciji njenega odnosa z moškim. (Boff 1989, 31)

Izključevanje žensk iz duhovniškega stanu in podeljevanje oblasti le posvečenim je nepravilno tudi v luči katoliških socialnih dokumentov, ki poudarjajo povezavo med človeškim dostojanstvom in participacijo v procesih vladanja ter sprejemanja odločitev. (Gudorf 1999, 383) Cerkev na to običajno odgovarja z dvema argumentoma:

1. Cerkev je družba, ki se zelo razlikuje od drugih družb. Vladanje v njej ni odraz spontane ljudske volje, temveč je »polaganje rok in molitev naslednikov apostolov, ki zagotavljajo božjo izbiro /.../« (Sacred Congregation for the Doctrine of Faith 1976, 4)

2. Duhovništvo ni del pravic posameznika (Sacred Congregation for the Doctrine of Faith 1976, 5), zato prepričanje v enakost moških in žensk ne zahteva, da imata oba spola enak dostop do te funkcije. (Gudorf 1999, 387)

Christine E. Gudorf pravi, da prvi argument – da je Katoliška cerkev drugačna od preostalih družb, da je to razliko utemeljil sam Jezus, kar pomeni, da to, kar bi bilo nepravilna diskriminacija v drugih družbah, ni nepravilno znotraj cerkve – kaže na nenavaden preobrat v papeških doktrinah. V zadnjih sedemdesetih letih se je cerkveni nauk obrnil od pojmovanja žensk kot popolnoma enakih moškim v božjih očeh in Cerkvi, vendar neenakih in omejenih v družbenem delovanju, do pojmovanja žensk kot popolnoma enakih moškim v družbenem življenju, vendar omejenih v očeh Jezusa in Cerkve. V katoliškem nauku se ženska enakost

nahaja v tistem področju, v katerem, v dotičnem času ni bilo zahtev za spolno enakost.

Argument Cerkev, da so v cerkveni organizaciji koncepti pravice in enakosti nepomembni, je v popolnem nasprotju s cerkvenim naukom o pravici in participaciji. Participacija v procesih oblikovanja odločitev naj bi bila osnovana na razumevanju človeka kot družbenega in odgovornega bitja ter na razumevanju, da je razvoj posameznika odvisen od prisostvovanja v procesih vladanja in sprejemanja odločitev znotraj svojega dela, poroke, politične družbe ter kulture in, glede na nekatere dokumente, cerkve. Tako je izključevanje žensk iz procesov sprejemanja odločitev prek izključevanja iz duhovniškega stanu v nasprotju z osnovnimi principi katoliških socialnih nauk.

Čeprav ordinacija morda ni pravica, je izključevanje katerekoli skupine kristjanov iz duhovniškega stanu sporno, saj jim odreka njihovo dostojanstvo, ki je osnovano njihovi bogopodobnosti. S tem pa se jim odreka tudi njihovo sposobnost, da predstavljajo in tako posebljajo Jezusa. (Gudorf 1999, 387-388)

Ko je leta 2002 katoliški škof osem žensk posvetil v duhovnice, je Vatikan nemudoma zahteval, da se posvetitvi odrečejo ali pa bodo izobčene iz Cerkev. Ker so duhovnice vztrajale pri svojem novem statusu, je kongregacija za vero – na čelu katere je bil sedanji papež Benedikt XVI – objavila njihovo ekskomunikacijo. S tem, ko se niso uklonile pritiskom, so postale zgled celi vrsti drugih žensk. »Staro rimsko načelo *Roma locuta, causa finita* (Rim je spregovoril in preprečil nadaljnjo razpravo) pri ženskah očitno ne zaleže.« Ker so, predvsem v ZDA, sledile nove posvetitve žensk v duhovnice, je vrh kongregacije za vero zaostril zadevo: iz Katoliške cerkve bodo izobčene tako tiste ženske, ki se dajo posvetiti, kot tudi vse tiste, ki pri tem kakorkoli sodelujejo, in to pojasnil s tem, da »želi ohraniti naravo in verodostojnost zakramenta duhovniške posvetitve.« (Grünfelder 2008, 8) Anna Maria Grünfelder tako zgroženo ugotavlja,

da je prav smešno in celo sramotno, da se Vatikan s tako šibko argumentacijo loteva stvari, pomembne ne le za izobčene ženske, marveč tudi za Cerkev. Zdi se, kakor da so strokovnjaki kongregacije za vero ljudje, ki zagotovo poznajo načela sodobne biblične znanosti in teološke antropologije, razlike med dogmami in doktrine z obveznimi in

neobveznimi vsebinam v zvezi z ženskami, prepričani, da jih lahko zastrašujejo z argumenti, ki sodobni teologiji ne sežejo niti do kolen. Gre za podcenjevanje žensk. Ob takšnih teologih se zastavlja vprašanje, s kakšno pravico jim Cerkev odreka poslanstvo, ki ga omogoča moškim. (prav tam)

Sedanji papež Benedikt XVI se glede vprašanja ordinacije žensk sklicuje na apostolsko pismo Janeza Pavla II z naslovom *Ordinatio Sacerdotalis* – ki bolj ali manj povzema apostolsko okrožnico *Inter Insigniores* –, v katerem je izključevanje žensk utemeljeno s tem, da Cerkev nima avtoritete za posvečevanje v duhovniški stan žensk. Na vprašanje, zakaj ne bi ženskam dovolili, da se udeležujejo vodenja cerkve, saj je njihov zorni kot glede sprejetih odločitev, ki se jih dotikajo, drugačen od moškega, odgovarja, da imajo duhovniki izkušnje »ženskih vernic, ki nam pomagajo na naši poti«. (Opus Bono Sacerdoti 2002)

Najstarejši način vstopanja žensk v cerkveno hierarhijo je redovništvo. Še stoletje nazaj je bil to skoraj edini način, ki je ženskam iz revnejših slojev omogočal socialno mobilnost, saj je ženskam omogočil dostop do izobrazbe in poklicev v posveti sferi. V času, ko so družbene odločitve skoraj izključno sprejemali moški, so bili ženski samostani eden redkih avtonomnih prostorov, kjer so se ženske družile med seboj, do neke mere sprejemale lastne odločitve in si nudile podporo. Z drugim vatikanskim koncilom pa so se ženskam, poleg redovništva, odprle nove možnosti. Lahko so začele vstopati v laični apostolat, kar je bila priložnost, da bi močneje posegle v njegovo delovanje, ki sega tudi na posvetno raven. Kljub temu pa ženske kot redovnice ali laikinje v cerkveni upravi in zakramentalnem delu obredja ne delujejo samostojno, temveč kot pomočnice duhovnikom. Mnogi primeri pa kažejo, da so ženske marsikje bolj izobražene in s tem tudi bolj sposobne za opravljanje duhovniškega dela, kot duhovnik, ki mu pomagajo. Po podatkih Official Catholic Directory je do šestdesetih let število redovnic naraščalo, nato pa je njihovo število začelo upadati. Razlog za izstopanje žensk iz redovništva je nezadovoljnost katoliških nun zaradi delitve dela po župnijah in družbena nemobilnost. Delovne naloge, ki podeljujejo visok socialni status, kjer je zaposlitev stabilna in kjer so možnosti za napredovanje

večje, opravljajo izključno moški. Nižja mesta, ki so slabše plačana in ne odpirajo možnosti napredovanja, pa – ne glede na njihovo izobrazbo – zasedajo predvsem ženske. (Kozinc 1996,16-17)

4 ŽENSKÉ IN ZLO/MARIJA KOT NOVA EVA

V okviru Katoliške cerkve obstaja dolga tradicija pojmovanja Marije kot nove Eve. Marija predstavlja negacijo zla, ki ga je nad svet spustila Eva. Posledica tega pa je, da se ženske označuje kot slabe ali dobre na podlagi primerjave med Evo in Marijo, kar jih podvrže varljivi moralni dihotomiji, saj je model Marije tako nedosegljiv, da se večina žensk identificira z Evo. Ženske so tako ali device ali brezvestne zapeljivke, v obeh kategorijah pa so pojmovane kot Drugi, kar jih razčloveči in ustvarja spreten izgovor za bohotenje sovraštva do žensk. Tako ni nenavadno, da je hkrati s povzdigovanjem Marijinega statusa raslo podcenjujoče in omalovažujoče pojmovanje ženske narave, saj Cerkev Marijo nikoli ni smatrala kot predstavnico žensk, temveč kot veliko izjemo med ženskami. (Hamington 1995, 126)

4. 1 Ženska kot Drugi

Razmerje med spoloma ni razmerje med dvema enakovrednima poloma, saj moški predstavlja pozitivnost in nevtralnost, kar v francoščini odraža beseda »les hommes«, ki se uporablja kot oznaka človeških bitij in moških ter v angleščini beseda man, ki hkrati pomeni moškega in človeka. (Beauvoir 1999, 12) Moški spol je pri pisanju nasploh predstavljen kot nevtralna slovnična oblika, kar ima za posledico, da njegova uporaba povzroča nerazpoznavanje vloge žensk. (Leskošek 2002, 21) Ženska nastopa kot negativnost in vse njene odločitve se ji pripisujejo kot omejitvev, brez vsakršne recipročnosti. (Beauvoir 1999, 12).

Moški svoje telo pojmuje kot »neposredno in normalno razmerje s svetom, ki ga po lastnem mnenju zaznava v njegovi objektivnosti«, medtem ko žensko telo dojema kot ječo, kot telo, ki ga ovira vse, kar je zanj značilno. (Beauvoir 1999, 13) Do osemnajstega stoletja so človeško telesnost razumeli generično. Moško

telo je bilo norma, žensko telo pa je pomenilo odstopanje od moškega (navznoter obrnjeni moški spolni organi) in je bilo kot tako inferiorno. (Leskošek 2002, 48) Aristotel tako trdi, da ženska, ker ji določene lastnosti manjkajo, trpi za neko naravno hibo. Tomaž Akvinski gre še dlje in pravi, da je ženska »pomankljivi moški«, »naključno bitje«. Človeštvo je torej moškega spola in moški žensko vedno opredeli glede nase ter ne kot avtonomno bitje. (prav tam) Ona se razlikuje glede na moškega, ona je nebitveno nasproti bistvenega, on je Subjekt in Absolutno, ona je Drugi. (Beauvoir 1999, 14)

Hierarhičnost odnosov med spoloma je skozi zgodovino proizvajala in ohranjala odnos moči in prvenstva moških nad ženskami. Vzporedno s hierarhično razporeditvijo moči so se oblikovali in krepili tudi stereotipi in predsodki, ki so delovali v skladu s tendencami moškega spola. Ženska je tako nemalokrat postala sredstvo za doseg ciljev moških. Čeprav naj bi bile del »ženske narave« tudi lastnosti, ki veljajo za dobre (nežnost, sočutje, skrb za drugega, čustvenost), sta ženska in ženskost z ozirom na moškega oziroma moškost, ki jo opredeljujejo atributi agresivnosti, tekmovalnosti in racionalnosti, razumljeni kot nekaj inferiornega. »Paradoks, ki je močno zaznamoval preteklost in sedanost človeštva, se kaže v podrejenosti »bitja«, ki naj bi se sicer odlikovalo po svojih kvalitetah in vrednotah, a je prav zaradi teh lastnosti obsojeno na drugorazrednost in podrejenost.« (Furlan 2007, 52)

Drugost je temeljna kategorija človeškega mišljenja in subjekt se vzpostavlja le prek nasprotnosti, hoče se uveljaviti kot bistveno in drugega postaviti kot nebitveno. (Beauvoir 1999, 15) Eksistenca Drugega predstavlja nevarnost in grožnjo subjektu. Že stara grška filozofija je povezovala drugost z negacijo, torej z Zlom. Prav zato religije in zakoniki žensko tako sovražno obravnavajo. Eva je pogubila človeški rod, Pandora je sprožila vse zle sile, zaradi katerih človeštvo trpi. Kot Drugi je ženska pasivnost, ki se sooča z aktivnostjo, raznolikost, ki razbija enotnost, nered, ki ruši red. Ženska je torej enačena z Zlom. (Beauvoir 1999, 115)

Po avguštinski tradiciji so bili moški in ženske ustvarjeni z enako dušo, le da je bila ženska ustvarjena kot bitje, ki je v izvornem redu stvarjenja podrejena

moškemu. Ko se ženska v rajskem vrtu tej inferiornosti upre, s tem povzroči padec človeštva in prihod zla. Če se ženska želi odkupiti za povzročene tegobe, se mora podrediti moški avtoriteti, ki lahko doseže celo obliko prisile in zlorabe. (Radford Ruether 2007, 10)

Za obstoj Dobrega pa je Zlo nujno potrebno, tako moški ve, da je za nadaljevanje njegove eksistence ženska bistvenega pomena. Mora jo torej vključiti v družbo. Krščanstvo zato kljub svojemu sovraštvu do mesa spoštuje blagoslovljeno devico in pohlevno ter krepostno soprogo. (Beauvoir 1999, 115-116)

4. 2 Mit Eve

Svetopisemska podoba boga kot velikega patriarha v nebesih, ki nagrajuje in kaznuje na podlagi svoje arbitrarne in skrivnostne volje, je vtkana v domišljijo ljudi že na tisoče let. Simbol očeta boga je omogočal, da so se družbeni mehanizmi zatiranja žensk pojmovali kot pravilni in ustrezni. Tako moški, ki vlada svoji ženi, predstavlja samega boga. Podobe in vrednote dane družbe so bile prenesene na področje dogem in členov vere, ki so opravičevali družbene strukture, ki so jih proizvedle in jim dale verodostojnost. Sistem verovanj tako postane okamenel in daje vtis, da poseduje nespremenljiv, neodvisen obstoj in lasno verodostojnost. (Daly 1986, 13) Dober primer tovrstnega začaranega kroga je mit o stvarjenju in padcu človeštva, ki vzorce zla projicira na neubogljive ženske.

V genezi je ženska definirana izključno v svojem odnosu do moškega. Ženska je meso in spol, ki obljublja sladkosti in predstavlja nevarnost. Narejena iz Adamovega rebra, namenjena moškemu kot družica, je sama po sebi nebitvena. Njen osnovni cilj je v njenemu možu. Eva je »privilegirani plen« (Beauvoir 1999, 211), prvobitni Drugi.

Bog je naredil človeka iz prahu zemlje in mu »vdahnil v obličje oživljajočega duha«. »Potem je Gospod Bog zasadil vrt v Edenu proti vzhodu in postavil tja človeka, katerega je bil naredil.«(1 Mz 2, 7-8). Nato je človeku zapovedal: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar

ne jej! Zakaj brž, ko bi jedel od njega, boš moral umreti.« (1 Mz 2, 16-17) Bog je kasneje iz človekovega rebra ustvaril ženo in jo pripeljal k njemu. Človek tedaj reče: »To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa; ta se bo imenovala možinja; kajti iz moža je vzeta.« (1 Mz 2, 23) Nekega dne pa se v Raj priplazi kača in ženo vpraša: »Ali je res Bog rekel, da ne jejta od vseh dreves v vrtu?« Žena ji odvrne: »Od sadu dreves v vrtu jeva. Le o sadu drevesa, ki je v sredi vrta, je Bog rekel: 'Od tega ne jejta, tudi ne dotikajta se ga, da ne umrjeta!'« Kača ji nato odvrne, da ne bosta umrla, temveč bosta postala kakor bog, saj bosta spoznala dobro in hudo. »Tedaj je žena videla, da je drevo dobro za jed, očem prijetno za pogled in da je to drevo želeti, ker daje spoznanje. Vzela je torej od njegovega sadu in jedla ter dala tudi svojemu možu, ki je bil z njo, in je jedel.« (1 Mz 3, 1-6) Ko Bog izve, kaj se je zgodilo, reče ženi: »Prav mnogo težav ti bom dal pri tvoji nosečnosti; v bolečinah boš rodila otroke. Po svojem možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj.« (1 Mz 3, 16)

Tradicionalna razlaga mita o Evi in Adamu se opira na Pavla:

Ženska naj se da poučiti mirno in z vso vdanostjo. Ne dovolim pa, da bi ženska poučevala, pa tudi ne, da bi gospodovala nad moškim. Krotka naj bo! Prvi je bil namreč ustvarjen Adam, potem Eva. Adam ni bil zapeljan, žena pa se je pregrešila, ker se je dala zapeljati. (1 Tim 2, 11-14)

S tem Pavel utrdi moško avtoriteto in žensko grešno naravo. Cerkev nato žensko naravo izpopolni tako, da Evin greh pojmuje kot znamenje njene nizkotnosti. Eva je zapeljana, ker nima razuma, ki bi ji omogočil, da spregleda zaroto, ker deluje primitivno in nagonsko. (Leskošek 2002, 261) Eva je postala žensko telo, na katerega so moški teologi zapisovali vse svoje seksualne strahove in fantazije. (Beattie 2003, 94) Ironično je, da je prav posameznica, ki je ravnala kot neodvisni ter avtonomni subjekt, postala podložna potrebam in željam drugega ter s tem ustvarila podlago konceptu drugega spola. (Sawyer 2008, 314)

Phyllis Tribble ponudi alternativni pristop. Adam je bil morda res ustvarjen prvi, vendar ker so bili v prvi zgodbi o stvarjenju ljudje ustvarjeni zadnji, ne obstaja nič, kar bi namigovalo na to, da je zaporedje stvarjenja določalo hierarhijo bitij. Kača

je Evo nagovorila zato, ker je bila Eva bolj inteligentna. Delovala je neodvisno, saj je premislila svoje dejanje in nato jedla z drevesa, ne da bi se posvetovala s svojim možem. V nasprotju z njo pa je Adam sadež le pojedel, brez pripombe ali premisleka. (Hamington 1995, 142-143) Stavros F. Fotiou pa v zgodbi vidi absolutno enakost spolov, saj je med stvaritvijo ženske bog Adama uspaval, da ta ni mogel sodelovati v njenem stvarjenju, saj bi njegova participacija lahko pomenila njegovo superiornost. Nadalje stvaritev Eve iz Adamovega telesa jasno pokaže, da sta moški in ženska narejena iz popolnoma enakega bistva. Enakost spolov je nato poudarjena s tem, da je bila Eva ustvarjena iz Adamove strani, saj če bi bila ustvarjena iz njegove glave, bi to lahko pomenilo njeno superiornost, če bi bila ustvarjena iz Adamovih nog, bi to lahko pomenilo njeno podrejenost. Ustvarjena je bila iz njegove strani, kar pomeni enakost partnerjev. Brez ženske bi moški ne bil popoln, bil bi enodimenzionalen, enostranski. (Fotiou 2002, 50-51)

Zgodba o padcu človeštva v prvi Mojzesovi knjigi je edina verzija od nešteto mitov, ki obdajajo Evo. Eva je bilo eno od običajnih imen srednjega Vzhoda za vzvišeno žensko moč. Obstajali so miti o boginji Evi, ki ni imela soproga (Hamington 1995, 139). Nekateri gnostične tradicije so Evi celo pripisovale stvaritev Adama, primer česar je *Hipostaza arhontov*, v kateri je zapisano:

Po dnevni počitki je Zofija poslala svojo hčer Zojo, imenovano 'Evo Življenja', kot učiteljico, da bi dvignila Adama, v katerem ni bilo duše, tako da bi tisti, ki bi jih zaplodil, postali posode luči. Ko je Eva videla svojo sopodobo na tleh, ga je pomilovala in rekla: 'Adam, živi! Dvigni se z zemlje!' Njena beseda je nemudoma postala dejanje. Kajti ko je Adam vstal, je takoj odprl oči. Ko jo je zagledal, je rekel: 'Imenovala se boš "mati življenja", ker ti si tista, ki mi je dala življenje. (Uršič 1988, 27)

Anne Baring in Jules Cashford menita, da, ne glede na številne verzije mitov o Evi, dobesedno branje druge zgodbe o stvarjenju v Genezi ne vodi nujno v šovinistične razlage, ki so ji jih pripisovali. V zgodbi ni omenjen ekspliciten spolni odnos, pa vendar so tradicionalne interpretacije Evo spremenile v razuzdano skušnjavko. Baring in Cashford uporabita simbolno razlago zgodbe o padcu človeštva in jo tolmačita kot mit o rojstvu človeške zavesti. V njihovi interpretaciji

se moralna krivda pojmuje kot nekakšna tragična krivda in ne kot izvorni greh. Potrebno je bilo zagristi v sadež spoznanja, saj je to omogočilo, da se ljudje ločijo od živali in pridobijo zavest o dobrem in zlu, z vsemi posledicami, ki jih to dejstvo prinaša. (Hamington 1995, 141)

Čeprav mit o stvarjenju in padcu prežema krščanski svet, danes ni deležen poglobljenega premisleka in počiva nekje v ozadju zavesti modernega človeka. Tu pa se skriva nevarnost, saj gre za destruktiven mit, ki projicira škodljivo podobo odnosa med moškim in žensko ter škodljivo podobo ženske narave, ki je še vedno globoko vtisnjena v moderno psiho. Mary Daly tako meni, da je dejstvo, da se o vsebini mita ne razpravlja opresivno, saj se s tem sporoča, da je spolno zatiranje neproblematično. (Daly 1986, 45) Mit prav tako daje legitimacijo sovraštvu, ki ga moški usmerjajo proti ženskam, in sovraštvu, ki ga ženske čutijo do sebe. Dokler bo mit o ženski zlobi vladal v človeški zavesti, se ustvarja okolje, ki omogoča viktimiziranje žensk tako s strani moških kot samih žensk. (Daly 1986, 60) Prav tako je problematično prikazovanje Boga kot vrhovnega moškega bitja, ki vlada nad vsemi, saj postane »vzor drugim moškim, ki imajo moč nad žensko – najsi gre za njenega moža ali njenega verskega zastopnika. Znotraj takega sistema se bo vsakemu od teh moških zdelo, da ima pravico znašati se nad žensko zaradi svojega nadrejenega položaja.« (Franzmann 2007, 279)

4. 3 Marija kot nova Eva

Že v drugem stoletju se v krščanski tradiciji začne povelečevati odrešilna vloga device Marije, ki dohiti in preseže vlogo Eve kot matere človeške rase. Marija ni brez greha zaradi svojih dejanj, temveč zato, ker je bila posvečena ob spočetju in se je s tem izognila dednemu prenosu greha – kljub temu, da je bila spočeta s spolnim odnosom. Po mnenju zgodnjih krščanskih teologov, predvsem Avgušтина, je akt spolnosti vedno povezan s poželenjem in slo. To slo pa ponazarja Evina ponudba prepovedanega sadeža Adamu. Tako sta izvorni greh in nagnjenje h grešnosti prenesena na celotno človeštvo. (Sawyer 2008, 306)

Že v začetnih stoletjih krščanstva so bile ženske včasih obsojane zaradi vloge, ki jim jo je nakopala Eva. Tertulijan svoje bralke opominja takole:

In ali ne veš, da si Eva? Ona še vedno živi na tem svetu, kot božja obsodba tvojega spola. Živi torej, ker moraš, kakor obtoženka. Hudič je v tebi. Zlomila si pečat drevesa. Bila si prva, ki je opustila božji zakon. Ti si bila tista, ki je preslepila moža, katerega hudič ni znal poraziti. Ti si bila tista, ki si je tako zlahka podredila njega, ki je bil ustvarjen po božji podobi. Za svoje plačilo imaš smrt, ki je prinesla smrt celo božjemu sinu. (Tertulijan v Duby in Perrot 1992, 409)

Cerkveni očetje drugega stoletja so Mariji pripisali vlogo nove Eve, kot je Pavel Kristusu pripisal vlogo novega Adama. Poslušnost device Marije, ko se ukloni božjemu sporočilu, je vzporedna neposlušnosti Eve, ki prekrši božji ukaz in sprejme ponudbo kače. (Radford Ruether 2006, 150) Pri tem je zanimivo, da Marijo omejuje brezmadežna narava njenega telesa, saj se s tem, ko se je izognila izvirnemu grehu, edinstveno razlikuje od preostalega človeštva. Tako je Marija vnaprej določena, da privoli Bogu, njena privolitev pa tako izgubi svojo avtonomnost in s tem tudi svojo moč, saj ni mogla reči ne (tako kot je to storila Eva). (Sawyer 2008, 307)

Marija je čaščena samo pod pogojem, da sprejme podrejeno vlogo, ki ji je namenjena, vlogo gospodove dekle, v kateri se lahko povečuje le kot Ženska-Mati. Mati tako prvič v zgodovini kleči pred svojim sinom in prostovoljno priznava svojo manjvrednost. De Beauvoirova pravi, da se tako v kultu device Marije dopolni najvišja zmaga moških: »to je dokončni poraz ženske, s čimer so ji povrnjene njene pravice«. Tako podrejena pa si v moški mitologiji pridobi novo vlogo: vlogo nosilke življenja in odrešenja. Njena poslušnost omogoči rojstvo Sina Boga, prek katerega sta uničeni kača in smrt. (Beauvoir 1999, 246)

Brezmadežna Marija postane nova Eva, nova mati človeške rase, ki se je ni dotaknil izvirni greh in namesto smrti svojim potomcem prinese življenje. (Sawyer 2008, 307) Predstavlja torej nedolžno človeštvo, ki je obstajalo pred padcem. Adam in Eva, ki sta bila sprva dobra, sta imela svobodo in sposobnost, da grešita, Marija pa je ohranila človeško prvotno dobroto in to toliko bolj popolno, ker ni bila sposobna grešiti. Predstavljala je torej dobroto, ki je kristjanom zagotavljala, da je dobrota še vedno del njihove narave, čeprav so nagnjeni h

grešnosti. (Radford Ruether 2006, 164) Proklos iz Konstantinopla o njej piše: »Prek Marije so vse ženske blagoslovljene. Nič več ni ženska prekleta, saj njen rod sedaj poseduje to, kar potrebuje, da prekaša celo blažene angele. Sedaj je Eva ozdravljena /.../« (v Duby in Perrot 1992, 409)

Tema Marije kot nove Eve ni doživela bistvenega razvoja od časa Tertulijana pa do današnjih dni. Primerjava Marije in Eve se je ohranila v svoji obliki iz 3. stoletja. Tako škofje na drugem vatikanskem koncilu brez zadržkov za Marijo uporabljajo naziv nova Eva, ne da bi pri tem pomislili na morebitne posledice, ki jih ta oznaka prinaša ženskam. Nel Noddings pravi, da označbi dobro/zlobno delujeta kot sredstvi za nadzor nad ženskami tako, da se utrjuje njihovo vedenje, ko je poslušno, servilno, naravnano k skrbi za druge in sočutno. Če se ženske oddaljijo od te definicije dobrega, postanejo nemoralne ali zlobne. Ker pa so seveda oznake dobro in slabo subjektivne, je Cerkev tista, ki določa, kaj je zlo, ki se ga mora kaznovati. Za katolike Marija predstavlja model dobrega vedenja žensk. Ker pa nobena ženska ne more doseči njenega vzora, saj je ta absoluten, se jih večina identificira z Evo. Prav tako pa opredelitev dobrega kot nespolnega in kot proti drugim usmerjene podrejenosti, tudi če bi se lahko doseglo, ne bi ženskam prinašalo moči in osvoboditve. (Hamington 1995, 137-145)

Ritual očiščevanja otročnice (Churching), ki se je ohranil skoraj vse do današnjega časa, je primer, kako sta arhetipa Eve in Marije funkcionirala v katoliški tradiciji in vplivala na zahodno kulturo. Tako kakor kandidati za krst in spokorniki mora tudi otročnica sprva stati zunaj cerkvenih vrat ali celo klečati in šele, ko je poškopljena z blagoslovljeno vodo in slovesno očiščena z duhovnikovo molitvijo, jo duhovnik popelje v cerkev. Vse do šestdesetih let dvajsetega stoletja so se pripustitve močno držali. (Ranke-Heinemann 1992, 25)

Ritual očiščevanja otročnice odseva pojmovanje, da so se te ženske z rojevanjem nekako odmaknile od statusa, ki so ga pridobile, ko so bile krščene. Identificira se jih z arhetipom Eve in ne kot hčerke Marije, ki kot mati Jezusa zaseda položaj, ki ga preostalo človeštvo pridobi prek vere in krsta. Po katoliški tradiciji Marija ni čutila bolečin, ko je rodila Jezusa, saj ni utrpela izvirnega greha in je tako osvobojena kazni Eve. Ostale ženske pri rojevanju doživljajo njeno

Evino kazen. Nevarnost in bolečine, ki jih pri tem utrpijo, so pokazatelj njihove odtujitve od boga. Ženska, ki rojeva, je tako rekoč izven cerkve. (Sawyer 2008, 38)

Pri vsem tem pa Marijo njena porodna izkušnja neizbežno loči od preostalih žensk: ker je bila spočeta brezmadežno, ni utrpela izvirnega greha, dokaz česar je njen porod brez bolečin ter njeno neprekinjeno stanje popolne čistosti. (Sawyer 2008, 308) Znotraj krščanske sfere vpliva je bila Eva tista, ki je veliko bolj kot devica mati oblikovala svet žensk v smislu njihovih izkušenj in percepcij, saj je devica Marija predstavljala oddaljen in nedosegljiv ideal. Prav tako pisanja cerkvenih očetov, kot je bil Tertulijan, nazorno pokažejo, da so bile ženske enačene z Evo, ki je kot zapeljivka v svet vpeljala spolno poželenje, in ne z Marijo, katere spolna čistost je postala najpomembnejša komponenta njenega življenja.

5 FEMINISTIČNA KRITIKA IN REKONSTRUKCIJA MARIJE

Ker kult device Marije ni bil osnovan na zgodovinskih ali svetopisemskih podatkih, so podobe, ki se vežejo na Marijo, družbeno konstruirane in kot take odsevajo vrednote in želje dominantnih skupin v družbi in ne dejanske, zgodovinske realnosti. Marija je v zgodnji Cerkvi postala objektificirana realnost, ki je pridobila bajeslovne razsežnosti. Marijina sestavljena narava se je ohranila s pomočjo verske izobrazbe in s številnimi zgodbicami, ki so krožile o njej, ter postala del religiozne imaginacije verujočih. V vsaki dobi je bila legitimizirana s pomočjo različnih dogem in cerkvenih proglašev, njena prikazovanja pa so nadalje utrjevala njen položaj vplivne religiozne podobe.

Ker so bile ženske odrinjene od političnih, družbenih in religioznih položajev vodenja, so bili moški tisti, ki so ustvarjali politične, družbene in religiozne svetove, ki so jih ženske ponotranjile. Mary Daly tako pravi, da ta realnost onemogoča, da bi se prepoznala avtentična ženska izkušnja, saj je ta vedno posredovana prek dominantne moške kulture. (Hamington 1995, 24-26) Tako je bilo na primer za časa helenističnega in rimskega obdobja čaščenje boginj zelo

razširjeno, čeprav je bila družba strukturirana izrazito patriarhalno. Večino stvari, ki jih vemo o obredih, posvečenih tem boginjam, izvemo iz perspektive moških vodij. Ruetherjeva pravi, da je bila večina boginj, ki jih poznamo iz umetnosti in literature bližnjega vzhoda in zahoda, ustvarjena zato, da služijo moškimi interesom. Ženske so pri obredih sicer sodelovale kot svečenice in častilke, a o njih izvemo prek njihovih moških prijateljev ali umetniških reprezentacij in tako ne izvemo, kaj jim je čaščenje boginj pomenilo. (Radford Ruether 2006, 302-303) Tudi mariologijo so v večini izoblikovali moški teologi in ne ženske.

Gail Paterson Corrington opozarja na vzorec »moške inverzije ženskih simbolov in mitov«. Proces inverzije deluje tako, da predstavlja žensko izkušnjo kot zelo cenjeno, medtem ko je dejanska posledica procesa razvrednotenja ženskih simbolov. (Hamington 1995, 160) Primer tega je na primer moški misticizem, ki je ustvarjal podobe duše kot neveste Jezusa in postavljaj duhovnike v vlogo zardevajočih Jezusovih ljubimk ali otrok-ljubimcev device Marije, ki pa ni bil pozitivno naravnani do stvarnih žensk. V prvi vrsti je šlo za spiritualnost, katere poglobljena poteza je bila odvrnitev od preziranega odnosa z dejanskimi ženskami, ki naj bi ponižal in razvrednotil dušo. Moški častilec se je tako odvrnil od mesenih, nižjih potreb in se posvetil bolj plemeniti božanski ljubezni, ki je bila naravnana naproti bogu kot očetu, materi, ženinu ali ljubljenu dekletu. (Radford Ruether 2006, 305) Marija se tako povečuje zaradi svojega devišstva, ki vključuje materinstvo in je biološko nemogoče ter njeno brezmadežno naravo, ki se navezuje na podobo podrejene, vdane in materinske ženske. Čeprav se časti kot mediatorka in so-odrešenica, njena moč v teh dveh vlogah ni avtonomna in svobodna, saj je popolnoma vezana na Kristusa. V vsakem primeru Katoliška cerkev spremeni močno Marijino podobo, podobo, ki v sebi nosi potencial za osvoboditev žensk, v površinsko povečevanje, ki pod drobnogledom razkriva zavračanje žensk in njihovo razvrednotenje.

Ker so skozi celotno zgodovino krščanstva moški teologi izrabljali marijansko pobožnost, da so oblikovali podobo, ki je bila koristna za utrjevanje patriarhije, si feministična teologija prizadeva zavrniti šovinistične ideologije spolov ter prek

novih, rekonstruiranih podob ustvariti ugodnejše pogoje za ženske znotraj Katoliške cerkve. »Moška« mariologija ženske odtuja od njih samih in njihovih izkušenj ter tako Marija kot produkt skoraj izključno moške fantazije predstavlja škodljiv religiozen model. Pa vendar se v podobi Marije skriva prevratna, uporniška moč, ki se ne pusti ujeti v vzvišeno in veličastno podobo Marije, ki jo slika cerkvena oblast, temveč se odraža v Marijini silni priljubljenosti, ki v veliko primerih celo zasenči Jezusa in boga. (Hamington 1995, 160-162)

V nadaljevanju pa si pogledjmo, kako so ženske vzele lik Marije za svojega ter ga rekonstruirale v skladu s svojimi potrebami.

Rosemary Radford Ruether poskuša ugotoviti, če obstaja osnova za alternativno mariologijo, mariologijo osvoboditve (Liberation Mariology), ki ne bi bila izraz moškega enačenja ženskosti z grehom in smrtjo ter ki bi omogočila prepoznavanje seksizma kot greha in omogočala odrešitev žensk in moških od predpisanih družbenih vlog. Ruetherjeva se vrne k Lukovemu evangeliju, kjer najde osnovo za svojo mariologijo osvoboditve. Luka v evangeliju močno poudarja, da je bilo Marijino materinstvo svobodna izbira. Ko prispe angel, se Marija ne posvetuje z Jožefom, temveč sprejme svojo odločitev, kar je znak njene vere. V nasprotju s patriarhalnimi interpretacijami evangelija gre za dejansko so-stvarjenje med bogom in človeštvom, oziroma v tem primeru, žensko. Svobodno dejanje vere je mogoče le, če lahko prepoznamo pristno vez med odzivom bogu in našo lastno odrešitvijo. Gre za radikalno odvisnost boga od človeštva, odvisnost, ki jo je patriarhalna teologija večinoma zanikala. (Radford Ruether 1993, 153-154)

Kristeva v svojem slavnem članku *Sabat Mater* govori o jeziku in subjektivnosti ter liku Marije, kot jo predstavlja Katoliška cerkev. Cerkevno pojmovanje Marijo idealizira in obenem reducira na en sam pomen: božansko materinstvo oziroma bogorodico. Njeni telesni znaki rojevanja so zakriti z brezmadežnim spočetjem, večnim devištvom ter telesnim vnebovzetjem. S tem se po Kristevi zakrije dolg, ki ga človeštvo dolguje materinstvu. Po njenem mnenju je to raztelesenje (disembodiment) pokazatelj moškega simboličnega reda znotraj katoliške cerkve z namenom, da se materinstvo privede znotraj patriarhije. (Sawyer 2008, 309)

Luce Irigaray meni, da krščanstvo deluje v skladu s potrebami moškega subjekta ter tako ženskam zanika njihovo subjektivnost in avtonomijo. Ker je ženskam odvzeto zatočišče pri ženskem božanskem, njihovo identiteto oblikuje nadvlada moškega in boga. Ženska tako postane Drugi moškemu in Drugi bogu. Ženska identiteta se vedno pojavi v odnosu do dominantnega drugega kot devica ali mati, pri čemer zadovoljuje potrebe moškega božanstva ali pa nastopa kot lastnina moža ali očeta. Znotraj tega konteksta Marija predstavlja žensko v njeni vlogi sredstva za odrešujočo produktivnost zavoljo moškega božanstva kot pasivna statistka in ne kot božanski vir. Irigarayjeva zato meni, da je potrebno rekonstruirati boga kot ženski koncept. Pravi, da ženske potrebujejo božansko, saj so drugače prisiljene, da se podrejajo modelom, ki jim ne ustrezajo, jih preganjajo, zastirajo in odrežejo od njih samih ter drugo od druge. Tako kot Kristeva tudi Irigarayjeva zahteva potrditev pomembnosti materinstva. Vzame krščanski koncept device matere in ga preoblikuje v metaforo za žensko samouresničitev. Besedo devica razume kot Marijino sposobnost sprejemanja besede drugega, ne da bi jo spremenila, in ne v dobesednem smislu, kot prisotnost fiziološkega himena. Devica in mati pomenita sposobnost odnosa z drugim – zlasti z drugim spolom – ter spoštovanje drugega in sebe. Irigarayjeva ne zavrne lika Marije, temveč ga predrugači v avtonomen način ženskega obstoja. (Sawyer 2008, 311-312)

Catharina Halkes ponuja pet načinov, kako naj se feministična teologija loti obravnave Marije (Hamington 1995, 166-167):

1. Ker Marija predstavlja ženske, se jo mora osvoboditi patriarhalnih vezi, da se lahko ženske na splošno osvobodijo spolnega stereotipiziranja.
2. Marijanske podobe se mora analizirati v vsej njihovi kompleksnosti, prav tako pa se mora razkriti tudi njihove negativne učinke na ženske.
3. V Marijine podobe naj se vlije ženska izkušnja, saj jo moški teologi puščajo ob strani.
4. Podoba Marije naj se uporabi kot pot, prek katere feministična teologija stopi v ekumenski dialog.

5. Marija se lahko uporabi za razkrivanje protislovnega odnosa Katoliške cerkve do žensk.

Maurice Hamington predlaga model Marije kot Povprečne ženske (Everywoman). Naziv Povprečna ženska predstavlja preobrat od tradicionalnih vzvišenih, laskavih marijanskih nazivov, ki poudarjajo nedosegljive lastnosti, k nazivu, ki se razvija hkrati s človeško izkušnjo. Marija, Povprečna ženska vključuje podobe Marije-Ženske, Marije-Matere in Marije-Sestre, ki izvirajo iz vsakodnevnih izkušenj vernikov. Marija-Ženska ni omejena na določeno seksualnost ali družben položaj, prav tako je njena moč neodvisna in avtonomna ter odseva božansko moč v vsaki ženski. S tem, da Mariji ni pripisana nikakršna oblika seksualnosti, se zmanjša pomembnost spolne usmerjenosti na splošno. To pa pomeni konec povečevanja določenih življenjskih stilov, kot je celibat, saj če se Mariji pripisuje določena spolna usmerjenost, ta postane vrednotena bolj kot vse druge. Marija-Sestra je utelešenje moči in duha, ki se poraja v odnosih med ženskami. Gre za podobo, ki zavzame nehierahično obliko in ki slavi sestrstvo. Ženska prijateljstva ženskam pomagajo, da spoznajo same sebe, druga drugo, naravni red in božansko ter da niso definirane glede na moške. Marija-Mati je podoba, ki se navezuje na tradicijo slavljenja ženske ustvarjalne moči, saj je skrivnost ženskega telesa skrivnost rojstva, ki je prav tako skrivnost nemanifestnega, ki postane manifestno v celotni naravi. (Hamington 1995, 173-177)

V Latinski Ameriki je Marija v svoji vlogi zavetnice zatiranih postala tema mnogih sodobnih feminističnih umetniških upodobitev. Ester Hernandez jo v svoji sliki *Devica Guadalupska, ki brani pravice Čikanosov* (1975) upodobi kot aktivno, močno Čikano, ki se s karate udarcem osvobodi tradicionalnih pričakovanj, le plašč in sončni žarki okoli njene glave spominjajo na konvencionalne upodobitve. Yolanda Lopez se leta 1978 v avtoportretu upodobi kot Devico Guadalupsko. Na obrazu se ji riše zmagoslavje, medtem ko teče v udobni obleki, ki razkriva njene mišičaste noge. V eni roki drži kačo, v drugi pa z zvezdami posut plašč, ki ga ima vrženega čez ramo. Obvladovanje kače na sliki v krščanstvu nakazuje zmago nad zlom, hkrati pa se nanaša na gospodovanje indijanske boginje Coatlicue nad

kačami. Oba pomena dajeta ženskam v roke moč, da oblikujejo svet okoli sebe. Lopezova na svojih slikah prikazuje Devico Guadalupsko tudi kot starejšo žensko. Na sliki *Margaret F. Stewart: Naša Gospa Guadalupska* (1978) je Lopezova upodobila običajno žensko srednjih let, ki šiva z zvezdami posut plašč, na sliki *Victoria F. Franco: Naša Gospa Guadalupska* (1978) pa je umetnica upodobila staro žensko, ki dostojanstveno zravnana, s kačo v rokah, sedi na zvezdnatemu plašču. Umetnica poskuša s tem prikazati, da je dragocen prispevek vsake ženske, v vseh stopnjah njenega življenja. (Polinska 2004, 59)

Moderne katoličanke tako vedno težje sprejemajo moški konstrukt Marije kot modela prave krščanske ženskosti. Družba ne odseva več družbenih vzorcev in odnosov, ki jih vsiljuje Cerkev. Družbeno pojmovanje devištva, odnosov med spoloma in religije se je s časom razvilo, s tem pa se vedno bolj razkriva družbeni izvor Marijinega kulta, ki se skriva za božansko fasado. Ker podoba Marije ni osnovana na objektivnih podatkih, obstaja nekaj maneverskega prostora za vznik močne, samostojne in avtonomne figure Marije, ki služi potrebam in željam žensk.

ZAKLJUČEK

Pregled zgodovine kulta Device Marije dobro pokaže njegovo sestavljeno in ideologizirano naravo, saj se je oblikoval v teku stoletij in v velikem obsegu ni osnovan na biblijskih informacijah. Čeprav cerkvene dogme in proglesi, ki se nanašajo na Marijo, služijo predvsem kristologiji in ne samemu čaščenju Marije, jo je ljudska pieteta povzdignila skoraj do statusa boginje. Tako je njena podoba postala sredstvo, s katerim je Cerkev utrjevala svojo oblast in pridobivala privržence. Marija je namreč s svojo priljubljenostjo v Cerkev pripeljala številne vernike, ki so prej častili poganske boginje.

Problematično je, da dogme in proglesi, ki jih je Cerkev sprejemala glede Marije – naziva *Theotokos* (bogorodica) in *Aeiparthenos* (večna devica), dogmi o brezmadežnem spočetju in vnebovzetju – povzdigujejo devištvo na račun spolnosti, kar je vodilo v paradoksalen pogled na zakon, ko se poroka hkrati

graja in podpira, obsoja in hvali. Tako Sveto pismo kot pisanja cerkvenih očetov in celo sodobni cerkveni teksti podajajo množico protislovnih mnenj in prepričanj o materinstvu, ki je po eni strani pojmovano kot svet in koristen poklic, po drugi strani pa kot fizično in spiritualno nevarno.

Ker je Devica Marija – kot devica **in** mati – teološko in doktrinarno definirana kot model krščanske čednosti, predstavlja nedosegljiv ideal, ki v vernicah vzbuja upor ali pa poglobi njihovo potrebo po religiozni tolažbi. Na ta način Cerkev vzpostavlja moč in vpliv nad vernicami, saj jih občutki manjvrednosti in nezadostnosti pahnejo v njen 'materinski' objem. Katoliška cerkev tako po eni strani povzdiguje lepoto in dobroto naravnega sveta, po drugi strani pa podpira najbolj pesimistično samožrtvovanje, ki ta svet zavrača in povzdiguje devištvo kot najvišjo vrednoto (Warner 1983, 337). Marija se v tem kontekstu časti predvsem zaradi svoje pobožnosti, ponižnosti, skromnosti, devištva, ubogljivosti, strahu in skrbnosti. Cerkveni očetje so te marijanske podobe uporabili kot sredstvo podrejanja in regulacije žensk ter jih z njihovo pomočjo omejili na privatno prostor. Teologija Marijinega devištva tako spodbuja moško delovanje in avtoriteto ter žensko pasivnost in ubogljivost. Še danes, ko je cerkev privzela retoriko enakosti med moškim in žensko, se ženska ne sme odpovedati svoji (predpisani) ženskosti in posnemati moškega, temveč naj teži k samouresničenju, ki se lahko izpolni le »v pravilni darovanosti samega sebe« (Janez Pavel II 1982, 27), pri čimer je seveda Cerkev tista, ki jo pri tem usmerja in vodi.

Marija služi kot sredstvo regulacije oziroma vzgoje vernic tudi v vlogi nove Eve. Marija naj bi predstavljala model dobrega vedenja, ker pa je njen vzor tako absoluten, se večina žensk identificira za Evo. Kategoriji dobro/zlo v tem smislu delujeta kot sredstvi za nadzor nad ženskami. Če se ženske oddaljijo od definicije dobrega vedenja, ki je poslušno, uslužno in sočutno, postanejo nemoralne ali zlobne. Seveda je pri tem zopet Cerkev tista, ki določa, kaj je dobro in kaj je zlo, kakšno vedenje se nagrajuje in kakšno kaznuje. Problematično je, da tako negativen pogled na ženske, ki se jih v večini primerov

istoveti z Evo, ustvarja okolje, ki omogoča viktimiziranje žensk tako s strani moških kot s strani samih žensk (Daly 1986, 60).

Marija v svoji vlogi posredovalke dosega določeno stopnjo suverene, avtonomne moči, ki ji je pripisana v ljudski pobožnosti, kljub temu da teologija Marijine mediacije strogo poudarja, da poseduje le posredno moč posredovanja, torej posredovanje prek Kristusa. Prav razkorak med uradno doktrino in ljudskimi praksami ter verovanji vpliva na nejasno naravo njenega posredovanja. Njena mediacija se je sprva povezovala z njeno materinsko vlogo ter bila popolnoma odvisna od Jezusa in njegove milosti. V teku stoletij pa je Marija pridobivala vedno večjo moč, ki se je počasi preobrazila v vsemogočen vpliv na boga, ki ji ne more odreči nobene želje. Priljubljeno je postalo prepričanje, da Marija s svojim usmiljenjem lahko razveljavi ali spremeni božjo obsodbo.

Če je Marija kot Posredovalka v večji meri proizvod ljudske pietete, je Marija kot So-odrešenica teološki konstrukt. Marijin pristanek na utelešenje in pokoro jo na najvišji način povezuje z odrešenjem. Tako se Marija identificira s teologijo cerkve in postane *Mater Ecclesiae*, ki ob maši prek duhovnika ponudi Jezusa očetu ter njegovo milost porazdeli padlemu svetu.

Čeprav Marija v vlogi posredovalke in so-odrešenice predstavlja model močne ženske, skoraj boginje, pa deluje v okviru nepopustljivih patriarhalnih vezi, ki omejujejo moč, katero ji pripisuje ljudska pobožnost in jo podrejajo idealu božje dekle. Če bi Marija uradno pridobila naziva Mediatorke in So-odrešenice, bi poleg ideala device matere Katoliški cerkvi posredovala tudi razumevanje ženske izkušnje božanskega. S tem bi se morebiti odprle nove možnosti prizadevanjem za enako vlogo žensk v cerkveni hierarhiji, saj bi uradno priznanje, da je Marijina vloga v odrešenju človeštva enako pomembna kot Jezusova, dalo močno municijo lobiju za žensko ordinacijo. Žal pa je večja možnost, da se kljub uradnemu priznanju naziva Posredovalka in So-odrešenica, položaj Cerkve glede ženskega vprašanja ne bi spremenil, saj bi v tem primeru obstajala nevarnost, da se poruši »celibatska vladavina samcev« (Ranke Heinemann 2000, 178), ki pa se svoji oblasti in položaju zaenkrat še ne nameravajo odpovedati. Katoličankam se tako še naprej odreka njihovo dostojanstvo, ki naj bi

bilo osnovano na njihovi bogopodobnosti, in s tem tudi njihova sposobnost, da predstavljajo in tako posebljajo Jezusa.

Čeprav je Marija produkt skoraj izključno moške fantazije in kot taka predstavlja škodljiv religiozen model za ženske, se v njej skriva prevratna moč, ki se v ljudski pobožnosti razcveti do te mere, da v veliko primerih celo zasenči Jezusa in boga. Ta njena moč predstavlja osnovo za vznik avtonomne in suverene podobe Marije, ki služi potrebam in težnjam žensk. Ker družba ne odseva več socialnih odnosov in vzorcev, ki jih vsiljuje Cerkev, moderne katoličanke vedno težje sprejemajo moški konstrukt Marije kot modela prave krščanske ženskosti. Zato je potrebno pozdraviti njihove poskuse, da bi lik Marije rekonstruirale in reinterpretirale v skladu s svojimi potrebami.

LITERATURA

- Adelbert Thompson, Henry. 1906. The Catholic Cults of the Virgin Mary. *The American Journal of Theology* 14 (3). Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/3154293> (12. februar 2009).

- Beattie, Tina. 2002. The Baptism of Eros. *Theology Sexuality* 9 (1). Dostopno prek: <http://tse.sagepub.com/cgi/content/9/1/167> (18. julij 2008).

- Beattie, Tina. 2003. *Woman*. London, New York: Continuum.

- Beauvoir, Simone de. 1999. *Drugi spol*. Ljubljana: Delta.

- Boff, Leonardo. 1989. *The Maternal Face of God. The Feminine and Its Religious Expressions*. London: Collins Religious Publications.

- *Brezmadežna s čudodelno svetinjo*. 2001. Dostopno prek: <http://www.brezmadezna.com/md/medal/svetinjica-slo.htm> (20. maj 2009).

- Brown, Peter. 2007. *Telo in družba. Spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu*. Ljubljana: Studia humanitatis.

- Carroll, Michael P. 1986. *The Cult of The Virgin Mary*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Cooper, Kate. 1996. *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge, London: Harvard University Press.

- Daly, Mary. 1986. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. London: Women's Press.

- Duby, Georges in Michelle Perrot. 1992. *A History of Women in the West. From Ancient Goddesses to Christian Saints*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Eaton, Heather. 2005. *Introducing Ecofeminist Theologies*. London, New York: T&T Clark International.

- Foster, Paul. 2007. The Protevangelium of James. *The Expository Times* 118 (12). Dostopno prek: <http://ect.sagepub.com/cgi/content/abstract/118/12/573> (23. junij 2008).

- Fotiou, Stavros S. 2002. The Complex of Androcentrism and the Mystery of *Omoousion* Other. *Theology & Sexuality* 9 (1). Dostopno prek: <http://tse.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/reprint/9/1/49> (13. avgust 2008).

- Franzmann, Majella. 2007. Glasovi iz zaodrja – marginalno doživetje, marginalen jezik. *Poligrafi* 12 (45-46): 247 – 281.

- Furlan, Nadja. 2007. Spolni stereotipi in patriarhalni jezik v teološki govorici. *Poligrafi* 12 (45-46): 51-70.

- Galot, Jean. 2001. Mary Co-redemptrix: Controversies and Doctrinal Questions. V *Mary Co-redemptrix. Doctrinal Issues Today*, ur. Mark I. Miravalle, 7-25. Goleta: Queenship Publishing.

- Grünfelder, Anna Maria. 2008. Kje piše, da se ljudi sme posvetiti v duhovnike? *Večer*, (6. junij).

- Gudorf, Christine E. Probing the Politics of Difference: What's Wrong with an All-Male Priesthood? *The Journal of Religious Ethics* 27 (3). Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/40015265> (14. april 2009).

- Hamington, Maurice. 1995. *Hail Mary?* New York, London: Routledge.

- Hitchens, Christopher. 2007. *God is not Great. The Case Against Religion.* London: Atlantic Books.

- Ingebresten, Edward J. 1999. 'One of the Guys' or 'One of the Gals'? Gender Confusion and the Problem of Authority in Roman Clergy. *Theology Sexuality* 5 (10). Dostopno prek: <http://tse.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/reprint/5/10/71> (5. avgust 2008).

- Janez Pavel II. 1982. *Apostolsko pismo o družini.* Ljubljana: Cerkevni dokumenti.

- - - 1987. *Redemptoris Mater. On the blessed Virgin Mary in the Life of the Pilgrim Church.* Dostopno prek: http://www.vatican.va/edocs/ENG0224/_INDEX.HTM (2. maj 2009).

- - - 1989. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene.* Ljubljana: Cerkevni dokumenti.

- Jogan, Maca. 1989. Patriarhalizem, mizoginija in religija. *Anthropos* 20 (5-6): 417-428.

- - - Jogan, Maca. 1991. *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma.* Ljubljana: Knjižnica FSPN.

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

- Jones, Tobias. 2003. *The Dark Heart of Italy.* London: Faber and Faber.

- Kalavrezou, Ioli. 1990. Images of the Mother: When the Virgin Mary Became Meter Theou. *Dumbarton Oaks papers* 44 (1). Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/1291625> (29. april 2009).

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

- *Katekizem Katoliške cerkve*. 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

- Khan, Sarah. 2004. Ave Eva – Views of Women: Social and Gendered Instruction in Medieval and Early modern European Preaching. *The Medieval History Journal* 7 (1). Dostopno prek: <http://mhj.sagepub.com/cgi/content/abstract/7/1/109> (13. avgust 2008).

- Kozinc, Nina. 1996. *Papež in drugi spol*. Ljubljana: Urad za žensko politiko.

- Leskošek, Vesna. 2002. *Zavrnjena tradicija*. Ljubljana: *cf.

- Loughlin, Gerard. 2005. Biblical Bodies. *Theology Sexuality* 12 (1). Dostopno prek: <http://tse.sagepub.com/cgi/content/abstract/12/1/9> (13. avgust 2008).

- Miravalle, Mark. 2002. Mary Co-redemptrix: A Response to 7 Common Objections. V *Mary Co-redemptrix. Doctrinal Issues Today*, ur. Mark I. Miravalle, 7-25. Goleta: Queenship Publishing.

- *Opus Bono Sacredoti*. 2002. Dostopno prek: http://www.opusbono.org/pope_benedict_xvi/PopeFavorsGreaterRoleforWomenButNotPriesthood.asp (23. marec 2009).

- Oražem, France. 1989. *Leto Kristusove skrivnosti*. Dostopno prek: http://kapitelj.com/veliki_smaren_marijino_vnebovzetje.html (2. maj 2009).

- Pelikan, Jaroslav. 1996. *Mary through the Centuries. Her Place in the History of Culture*. New Haven, London: Yale University Press.

- Polinska, Wioleta. 2004. In *Woman's Image: An Iconography for God. Feminist Theology* 13 (1). Dostopno prek: <http://fth.sagepub.com/cgi/content/abstract/13/1/40> (19. maj 2008).

- Ranke-Heinemann, Uta. 1992. *Katoliška cerkev in spolnost*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

- - - 2000. *Ne in amen. Napotilo za verski dvom*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- Radford Ruether, Rosemary. 1987. Je krščanstvo sovražno do žensk? *Znamenje* 17 (2): 137-147.

- - - 1993. *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.

- - - 2006. *Goddesses and the Divine Feminine. A Western Religious History*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.

- - - 2007. Ženske v svetovnih religijah. Diskriminacija, osvoboditev in reakcija. *Poligrafi* 12 (45-46): 9-22.

- - - 2008. Women, Reproductive Rights and the Catholic Church. *Feminist Theology* 16 (2). Dostopno prek: <http://fth.sagepub.com/cgi/content/abstract/16/2/184> (13. avgust 2008).

- Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. 1976. *Inter Insigniores. Declaration On The Question Of Admission Of Women To The Ministerial Priesthood*. Dostopno prek: <http://www.papalencyclicals.net/Paul06/p6interi.htm> (22. oktober 2008).

- Sawyer, Deborah F. 2008. Hidden Subjects: Rereading Eve and Mary. *Theology & Sexuality* 14 (3). Dostopno prek: <http://TSE.sagepub.com> (24. junij 2008).

- Smrke, Marjan. 2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

- Storrs, Elisabeth. 2006. Mothers, Mothering and Christianity. *Feminist Theology* 14 (2). Dostopno prek: <http://fth.sagepub.com/cgi/content/abstract/14/2/237> (10. julij 2008).

- *Sveto pismo stare in nove zaveze*. 1992. Ljubljana: Združene biblične družbe.

- Taylor, William B. 1987. The Virgin of Guadalupe in New Spain. An Inquiry into the Social History of Marian Devotion. *American Ethnologist* 14 (1). Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/645631> (9. april 2009).

- Tibbetts Schulenburg, Jane. 1998. *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and society ca. 500-1100*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

- Thurlkill, Mary F. 2007. Holy Women, holy Vessels: Mary and Fatima in medieval Christianity and Shi'ite Islam. *Pakistan Journal of Women's Studies* 14 (2). Dostopno prek: http://content.epnet.com/pdf19_22/pdf/2007/1DY2/01Dec07/31566437.pdf?T=P&P=AN&K=31566437&EbscoContent=dGJyMNLe80Sep7I4y9f3OLCmrlGeprNSr6i

4SLaWxWXS&ContentCustomer=dGJyMPGssEuwrK5KuePfgeyx%2BEu3q64A&D=sih (23. maj 2009).

- Uršič, Marko. 1988. *Gnostični rokopisi Nag Hammadi*. Dostopno prek: <http://www2.arnes.si/~mursic3/Esej%201%20-%20Rokopisi%20Nag%20Hammadi.htm#i> (11. junij 2009).

- Vauchez, Andre. 1999. Between Virginity and Spiritual Espousals: Models of Feminine Sainthood in the Christian West in the Middle Ages. *The Medieval History Journal* 2 (2). Dostopno prek: <http://mhj.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/reprint/2/2/349> (28. avgust 2008).

- Warner, Marina. 1983. *Alone of all her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. New York: Vintage Books.

- Wikipedia. 2009. *Papal States*. Dostopno prek: http://en.wikipedia.org/wiki/Papal_States (27. avgust 2009).

- *Women Priests website*. Dostopno prek: <http://www.womenpriests.org/called/south.asp> (5. junij 2009).