

## Dostojanstvo ženske med večnostnim in zgodovinskim videnjem

Da dostojanstvo človeka nikakor ne pomeni enakega dostojanstva moškega in ženske, je postalo očitno takrat, ko se je s francosko meščansko revolucijo razširil prostor pravic za »človeka« in ko naj bi se uresničile zamisli »razuma«, osvobojenega »pedsodkov, fanatizma, praznoverja in laži«, kot je označila prejšnje določevanje pravil medsebojnega sožitja francoska pisateljica Olympe de Gouges (1748–1793). Deklaracija o pravicah človeka in državljana (1789) je temeljila na izenačevanju človeka in državljana z moškim. Svoboda človeka moškega spola je pomenila nadaljevanje nesvobode človeka ženskega spola oziroma ženska ni bila upoštevana kot človek. Zato je O. de Gouges tudi zahtevala, da bi francoska nacionalna skupščina sprejela posebno Deklaracijo o pravicah ženske in državljanke (1791), v kateri je v prvem členu zapisala, da se »ženska rodi in ostane v pravicah enaka moškemu«. Znana je cena, ki jo je plačala za to »prevratniško« zahtevo!

Zgodovinsko je torej upravičeno govoriti in teoretično presojati posebej dostojanstvo moškega in ženske. Gotovo znani nemški sociolog G. Simmel ni (že 1911) po naključju napisal formule »objektivno = moško«, ki jo potrjujejo različna novejša raziskovanja (npr. S. Ortner, 1983) in ki jo more preverjati vsako človeško bitje v vsakdanji praksi. Resnične ali navidezne dileme se porajajo pri poskusih pojasnitve tega univerzalnega pojava.

Slabšega položaja žensk ni mogoče pojasniti z biologistično ali psihologistično redukcioniistično razlago, čeprav so spoznanja o bioloških in psiholoških temeljnih razlik glede na spol izredno pomembna sestavina globljega razumevanja. Vendar tudi pri teh spoznanjih ne smemo zanemariti pomena epistemoloških in metodičnih izhodišč, ki omogočajo pluralizem (z vključenimi različnimi izrabami) zlasti na ravni pojasnjevanja (sintetično o tem: Jakšič, 1990).

Perifernost žensk v določanju prostorov njihovega delovanja ni le posledica nekih osebnostnih lastnosti, ki bi izhajale iz same narave žensk (čeprav tudi te lastnosti nastopajo, kot da so naravne, in čeprav ženske same sodelujejo v tem procesu kot prenašalke samoumevnih vzorcev obnašanja in delovanja), temveč jo moremo presojati predvsem kot posledico celostnega in vseobsegajočega ter hkratnega delovanja vseh družbenih strukturnih sestavin. Po drugi strani pa nastopa sama obrobnost spet kot vzrok, kar omogoča sklepanje o začaranem krogu, ki ga pravzaprav že po sami logiki medsebojnega pogojevanja ni mogoče spremeniti. Sklepanja o statičnosti in samoreproduciranju perifernega položaja žensk temeljijo na površinskih presojah, ki zanemarjajo notranjo razvejenost in razločljivost posameznih dejavnikov in stopenj delovanja tako z vidika družbene strukture kot glede na osebnostni razvoj in delovanje. Razlage, ki se nagibajo k izključevanju družbe in posameznika (subjekta), ostajajo na ravni presoje »jajce-kura«.

Glede na takšno zastavitev presoje se moremo strinjati s sodobno nemško sociologinjo U. Beer (1990:11), ki govori o »sistemski naravi« neenakosti po spolu in sklepa, da je spol strukturna kategorija. To pa pomeni, da obstaja družbena prisila, ki se izraža v seksističnem določanju obveznosti in pravic v vsakdanjem življenju (na škodo žensk), in da so meje svobodnega odločanja o bistvenih življenjskih vprašanjih za ženske zožene, ožje, kot so za pripadnike moškega spola.

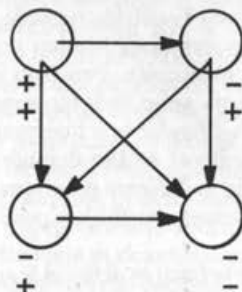
Skupno tem zožitvam svobode žensk v različnih kulturah (v preteklosti in večinoma še v sodobnosti, čeprav se že porajajo alternativne prakse) je omejevanje žensk na njihovo »naravno funkcijo« (ki izhaja iz same biološke določitve spola – torej reproduktivna funkcija) in podaljševanje te funkcije na celo življenje žensk ter presojanje o ženskih zmogljivostih (potencialih) skozi to primarno optiko. Z naturalizacijo v definiranju družbene vloge žensk in njihove osebnostne identitete se potiskata na obrobje dvom o upravičenosti tega početja in vprašanje o konkretnem strukturnem družbenem ozadju ter njegovih nosilcih.

Za integralno teoretično pojasnjevanje in razumevanje konkretnih procesov družbene produkcije marginalnosti žensk (in samo na tej podlagi se morejo oblikovati tudi prizadevanja za izboljšanje položaja žensk) ni produktivno iskanje prvih vzrokov za podrejenost žensk. Takšna praksa se pogosto izkaže kot sredstvo legitimizacije androcentrizma, kajti (upravičeno) sklicevanje na nejasen ali premalo razviden prvi vzrok omogoča sklepanje, da »tako pač je že od nekdaj« (da je torej »naravno«) in da je zaradi tega nesmiselno kakršno koli spreminjanje. V okviru takšne androcentrično utrjevalne prakse delujejo tudi mitološke interpretacije matriarhata: v jedru teh razlag, ki temeljijo na izključujočih se dihotomno razporejenih lastnostih, sta namreč subsumirani predstavljanje in opravičevanje patriarhalne ureditve medčloveških odnosov kot edine, ki lahko zagotovi red, urejenost, gotovost, varnost, medtem ko bi ženska ureditev vodila v kaos. Zanimivo je, da imajo različne druge vrste nemitskih (tudi sodobnih) razlag, katerih funkcija je prispevati k petrifikaciji patriarhalizma v (kateri koli) konkretni družbi, podobno strukturo pojasnjevanja, kot je navzoča v mitih: povsod nastopa neka »zlata doba«, ki jo rušijo ženske in zato je potrebno utrjevati vse, kar naj bi pripomoglo vsaj k približevanju zlati dobi.

Pri obravnavi dostojanstva ženske je zato smiselno izhajati iz vprašanja, kako se v časovno in prostorsko omejenih zgodovinskih okoliščinah ustvarjajo seksistični vzorci obnašanja in kako se reproducira patriarhalizem kot celosten sistem družbenih odnosov. Torej opuščamo koncepcijo družbe nasploh. V tem postopku se lahko približamo razumevanju procesa reproduciranja marginalnosti položaja žensk, če v hevrističnem modelu upoštevamo večrazsežnostno stratificiranost medsebojnih odnosov, če »ujamemo« hierarhijo po spolu kot neločljivo sestavino strukture družbe. Torej ne izhajamo iz predpostavke »človek/ženska in družba«, temveč »človek/ženska v družbi« z asimetrično razporeditvijo tistih virov, ki so pomembni za obstoj in delovanje ter nagrajevanje in (moralno) priznavanje posameznika kot nosilca dostojanstva.

Kakšne so možnosti ženskega določanja svojega prostora svobode, pravic in dolžnosti v družbi, ki je urejena primarno po moškem načelu in načelu koncentracije (različnih vrst) družbene moči? K odgovoru na to vprašanje se približamo, če umestimo diferenciran položaj žensk v mrežo asimetrične razporeditve moči in če upoštevamo ključne linije dominacije. Za lažje razumevanje uporabimo shemo, ki izhaja iz zveze med spolno in splošno dominacijo (merjeno s spremenljivimi merili, odvisno od tega, kaj je v posamezni družbi temelj za organizacijo življenja in katere lastnosti so spoštovane) ter vključuje globalno družbo (prevladovanjem »javnosti«, »splošnega interesa«, »obče volje«) in družino (s prevladovanjem »zasebnosti«, »parcialnega interesa«, »svobode«):

Iz te sheme je razvidno, da se linije dominacije glede na spol in socialni položaj kopičijo v položaju (d), v katerem (je bila in) je večina žensk. Posplošeno lahko sklepamo tako: *kakor se povečujejo (različne) dominacijske obremenitve, tako se zmanjšuje prostor subjektivitete, (relativno) samostojnega določanja pravic in dolž-*

globalna družba  
družina

pozitivni pol moči

globalna družba  
družina

negativni pol moči

nosti v delovanju. Ker pa priznavanje dostojanstva temelji na vrednotenju konkretne dejavnosti (ker je raznovrstna dejavnost *conditio sine qua non* kakršne koli skupnosti, globalne družbe in posameznikov), pomeni, da prevladuje pri večinskem ženskem položaju heteronomno določanje pravic in dolžnosti ter vrednotenje, ki se ne oblikuje samo ob spolni osi.

Glede na neenakomerno razporeditev dolžnosti in pravic ter glede na to, da se kopicijo dolžnosti, ki so po meri drugih, predvsem pri nosilcih nemočnih položajev, pravice pa (primarno) pri nosilcih drugega pola, in da je s tem povezano tudi priznavanje dostojanstva, spoštovanje pripadnikov in pripadnic sleherne družbe, se nujno postavlja vprašanje izravnave te neenakomernosti. Vprašanje izravnave je pravzaprav v vsej zgodovini spodbujalo produkcijo razlag, definiranj pravilnosti in določevanje meril ter merskih instrumentov za preverjanje sprejetosti in uresničevanja teh pravil.

V moško dominirani družbi je (bila) stalna potreba po produkciji zaupanja v ravno takšno urejenost (drugačnost se je vedno definirala kot vir zla, katastrofe), ki je (bila) posledica utelešanja moškega načela. Zaradi neenakosti glede na nespolne dimenzije (bogastvo, oblast, ugled) se je pri večinski moški populaciji lahko utrjevalo zaupanje v pravilnost (in pravičnost) z omejeno subjektiviteto tako, da se je utrjeval njihov položaj določevalca (gospodarja) lastne svobode (pravice in dolžnosti) vsaj v omejenem zasebnem (družinskem) okolju. Zato gotovo ni naključje, da je bila družina vedno znova pojasnjavana kot prostor svobodnega odločanja. Takšna razlaga je bila temelj za moško dominacijo v družini, v globalni družbi pa je delovala kot nadomestilo za prikrajšanost (tudi moških). Vsaj ena vrsta razpolaganja in (sorazmerno »stanu« in končno tudi tipu osebnosti, kar pa ni neodvisno od socialnega položaja) avtonomnega določanja lastnega, oprijemljivega in tuzemskega delovanja je (bila) dostopna tudi večini moških. Njihov položaj in njihova odgovornost za njih same in za globalno družbo nista bila določena samo heteronomno in se nista stekala izključno v podrejanje, temveč delno tudi avtonomno; njihova dejavnost se ni skrčila samo na dolžnosti, temveč se je raztegnila tudi na pravice gospodovanja, obvladovanja delčka bivanja po lastnih merilih.

Drugi primanjkljaji pa so bili izravnnavani pó načelu dualističnega razlaganja vsega bivajočega.

Najtemeljitejša je morala biti izravnava neravnovesja med dolžnostmi in pravicami pri položaju večine žensk, in to ne le zaradi njihove lastne prikrajšanosti, temveč predvsem zaradi njihove biosocialne funkcije. Ženske so namreč (bile) per definitionem (in dejansko per naturam) izredno pomembne in nenadomestljive kot producentke »človeškega materiala«. Poudariti je treba, da je nenadomestljivost ženskega elementa glede na samo biološko reprodukcijo ravno tolikšna, kot je nenadomestljivost moškega. Vendar je v interpretacijah, ki so bile sredstvo za produciranje zaupanja (v pravilnost moško dominirane družbene urejenosti) pri ženskah totalno depriviranih in podrejenih položajev (tako z vidika globalne družbe kot z vidika družine) ta nenadomestljivost postala podlaga za opravičevanje popolne podrejenosti.

*Ključna značilnost teh interpretacij in definicij je spajanje zgodovinsko preverljivega prostora z večnostnim, vendar tako, da je med njima vzpostavljena hierarhija in da ima večnost višjo vrednost per se.* Medsebojno nujno pogojevanje zgodovinske z večnostno sfero se steka v določanje spoštovanja hierarhije v interpretaciji in hierarhije med pripadniki spola in socialnih položajev v praktičnem vsakdanjem življenju. Pomanjkljivosti, spoznane in pripoznane sub specie historiae, so popravljene in odpravljene sub specie aeternitatis; tako se konfliktnost preoblikuje v harmoničnost in odpravijo protislovja. Prisilnost in dominacija postaneta nevidni, ker se opredmetita v duhovnih stanjih, v »duhu časa«, ki nima več oprijemljivih tvorcev.

Dinamično preskakovanje z ene ravni na drugo, transcendiranje (in posebno, »edino primerno« določevanje smisla) čutno zaznavne strukturiranosti z različnimi posledicami za neenake položaje omogočata izjemno privlačno in prepričljivo definiranje situacij in vlog »subjektov« v njih. Ta privlačnost pa je dosegljiva samo ob *strogem spoštovanju dualizma teh sfer in njunega »določenega« hkratnega prežemanja*, ki jih v vsakdanji praksi doživljajo nosilci depriviranih položajev in tako producira zaupanje v obstoječo hierarhijo. Na podlagi zgodovinske prakse (ki jo kažejo različni primeri) je mogoče sklepati, da s povečevanjem primanjkljajev v sferi oprijemljivega vsakdanjega življenja (pri nosilcih depriviranih položajev) narašča potreba po proizvodnji upov, po dualistični re/interpretaciji obstoječega.

Dualistične interpretacije kot sredstva pojasnjevanja pravilnosti medčloveških odnosov operirajo s kategorialnim parom omejenost-neomejenost zelenih dobrin in učinkujejo v prostoru dejansko omejenih dobrin, vendar so zastavljene tako, da se v njih in z njimi omejenost v zgodovinskih konkretnih okoliščinah (s čimer je povezano vprašanje pravičnosti razdelitve dobrin) spreminja v neomejenost v večnostni sferi. Na ravni empirično individualno in izkustveno utemeljenega (morebitnega drugačnega) mišljenja in vedenja se tako popravljajo spo/znanja, kar vpliva tudi na čustveno in moralno razsežnost sprejemnikov in množičnih nosilcev teh znanj.

Na ravni zavedanja se spoznanja o depriviranosti potem lahko preoblikujejo v prepričanja o privilegiranosti, materialni primanjkljaj pa se preoblikuje v moralni presežek. Na ravni čustvenega doživljanja se nezadovoljstvo preoblikuje v zadovoljstvo in morebitna upornost v podložnost, pohlevnost. Seveda je takšno sprevrčanje možno, dokler se sprejema dualizem kot veljavno načelo pojasnjevanja.

Ob tem je treba pripomniti, da je obvezno spoštovanja dualizma in hierarhije med (preverljivo) zgodovinsko sfero in (nepreverljivo) večnostno pogosto že sestavina samih definiranj normalnega človeškega delovanja. V definiranju pravilne

moralnosti pa je v dualističnem pojasnjevanju sožitja delujočih bitij že vključena prepoved oziroma zavora, da bi do morebitnega alternativnega presojanja, v katerem bi bil predvsem ukinjen dualizem kot ključno načelo sploh lahko prišlo. Ta prepoved se glede na prevladujoč način pojasnjevanja kaže v stigmatiziranju alternativnih razlag bodisi kot neznanstvenih (ne iz »ratia« izhajajočih, temveč na »čustvih« temelječih) bodisi kot heretičnih, brezbožnih, torej spet takšnih, ki zanemarjajo sam ključni vir določevanja pravilnosti. Vnaprejšnje vedenje o tem je konstitutivni element osebnosti sploh – vsak ve, kaj sme misliti in čutiti, česa pa ne. Zato se lahko krši načelo reciprocitete v praktičnih odnosih med posamezniki in/ali med skupinami; v tem okviru (obveznega sprejemanja ene vrste definiranih smiselnosti sožitja) se lahko preziranje in neupoštevane potreb drugega (drugih) sprejemata s hvaležnostjo in pripravljenostjo spoštovanja vseh drugih potreb. Na skrajnem polu gre potem za življenje in delovanje po meri drugih, torej za instrumentalizacijo osebnosti, ki pa je pozitivno ocenjena (dobi določeno količino časti, spoštovanja, status dostojanstvene osebe) ravno glede na to, koliko je dejavno sprejela svoje naloge kot sredstvo, kot »govoreče« orodje (če ni celo govor prepovedan, kar je na različnih ravneh in v različnih okoljih ter časih bolj ali manj veljalo za ženske!).

Pri definiranju marginalnega položaja žensk kot naravnega in pri utrjevanju takšnih razlag je poleg večnostne razsežnosti (ki je navzoča zlasti v pojasnjevanjih, ki temeljijo na teoloških razlagah) pomembna tudi redukcionistična praksa v zemanju same zgodovinske sfere. V tem okviru se iz celostnih procesov biosocialne re/produkcije (znotraj katere je ravno določena prava dejavnost žensk) izvzamejo le leve in zlasti producentom všečne strani, zanemarjajo pa se tiste dejavnosti, ki so nujne, stalne in ne najbolj prijetne. Na ravni pojasnjevanja idealne podobe žensk pride celo do izključitve prvega nujnega vzroka (konkreten spolni akt), na katerem temelji vsa zapovedana dejavnost. Ta absurd je možen samo ob dualističnih razlagah, ki pa ga same odpravljajo kot absurd, ker je *conditio sine qua non* za določanje pravilnosti v regulaciji te ženske dejavnosti (stalno ustvarjanje občutka nepopolnosti in nepravilnosti ob nespoštovanju razglašene pravilnosti). Z enorazsežnostnimi razlagami oprijemljive in preverljive sfere (ob izključitvi preverjanja in definiranja po drugačnih merilih) je s povezavo z večnostno razsežnostjo ustvarjena podlaga za devaluacijo ženskega dela v »primarni« vlogi, čeprav je to delo družbeno izjemno odgovorno in pomembno.

Zanimivo je, da je bilo prav poudarjanje odgovornosti žensk za celoten družbeni organizem podlaga za nasprotovanje razširitve njihove subjektivitete predvsem v globalni družbi (kar nikakor ni zgodovinska preteklost, temveč vidna aktualnost). Glede na to je vprašljivo razlaganje, ki povezuje odgovornost le z avtonomijo in ki pojasnjuje, da ženske »vse do 19. stoletja« (!) niso imele volilne pravice, ker so jih imeli za premalo odgovorne (Hribar, 1990). Kumulacija odgovornosti žensk za obstoj globalne družbe se je (in se še vedno) izražala v njihovi večji in večstranski obremenjenosti, ki pa je (bila) pojasnjena kot »naravna« posledica pripadnosti spolu in sprejemanje te naravnosti je pogoj za spoštovanje žensk in za priznavanje njihovega dostojanstva.

Prisojanje dostojanstva ženskam je temeljilo na dualizmu nasprotij: kar je bilo konstitutivno za dostojanstvo moškega, je bilo destruktivno za dostojanstvo žensk (in narobe). Ker pa, kot smo videli doslej, to ni (bilo) niti malo »naravno«, je bilo treba orisati ključne značilnosti družbene produkcije videza naravnosti. Samo v tem okviru morejo koreniniti gledišča, ki nam omogočajo presojo delnih definiranj in obravnav vprašanj o ženskem dostojanstvu. In ker se (tudi v slovenskem



prostoru) vedno znova pojavljajo (implicitna ali eksplicitna) pojmovanja, da je prava moralnost nujno vezana na religioznost (zlasti v okviru razmišljanj, da je verouk skoraj, če ne v celoti, identičen z moralno vzgojo in da je končno treba omogočiti oblikovanje pravih moralnih osebnosti), gotovo ni odveč, če si kot zgled za obravnavo dostojanstva žensk pogledamo najnovejša stališča katoliške cerkve. Ta zgled je lahko spodbuden za individualno presojo tudi z vidika (upravičenih) stališč, da mora »moderna država« omogočati svojim državljanom vse »vrste gmotnega in duhovnega blagostanja«, ki se povezujejo z ocenami, da je zanjo značilna manjša ideološka obremenjenost ter to, da »samo čisto preprosto ugotavlja, da ima religiozno verovanje in z njim usklajeno moralno ravnanje tudi za družbeno in osebno življenje mnogih državljanov zelo pozitivne posledice« (Stres, 1990).

### *»Mulieris dignitatem« in »znamenja časa«*

Glede na neločljivo ujetost židovsko-krščanskih pojmovanj o pravilni vlogi žensk v pojasnjevalne in praktične urejevalne razlage katoliške cerkve, kar je zapopadeno v »tradiciji«, je pri tem zanimivo vprašanje dis/kontinuitete v »definicijah situacije« v novejšem času. Opora diskontinuiteti naj bi bil drugi vatikanski koncil, zato je vprašanje, koliko so najnovejša stališča odprta za (tradicionalnim razlagam) alternativna pojasnjevanja, ki naj bi bila prilagojena »znamenjem časa«. Če se omejimo na predkoncilski definiranja vloge žensk v družbi (zunaj cerkvene organizacije), vidimo, da je bil za ženske dostop do dostojanstva mogoč le z recepcijo vloge »dekle gospodove« v tostranstvu, s praktičnim izpolnjevanjem zapovedi, ki so temeljile na »naravnih« vnaprejšnji določitvi (predestinaciji) ženske za rojevanje in materinstvo in prav zaradi tega tudi na podrejenosti moškemu (možu). Prav takšna pot do dostojanstva je bila glorificirana in polepševana (v okviru enorazsežnostnih razlag), da bi bila bolj privlačna in sprejemljiva ter končno tudi tolažljiva – kajti, bila je edina, pa bodisi da je šlo za materialno (resnično, z rojstvom ustvarjeno materinstvo) bodisi za duhovno (nadomestno) materinstvo. Dualizem posvetno-minljivo/sveto-večno v razlagah je omogočal stalno oddaljevanje od mnogih resničnih tegob ženske vsestranske (neposredne materialne in duhovno-moralne) preobremenjenosti (v večinskih položajih) in reproduciranje prav takšnega stanja.

Čeprav se je s papežem Janezom XXIII. in z drugim vatikanskim koncilom začel zasuk v teh pojmovanjih, je ta proces vedno znova omejevan ravno z argumenti o »primarni vlogi« žensk in z njo povezanimi nujnimi perspektivami (Jogan, 1986 in 1988). Ali in koliko ostaja v okviru tradicije oziroma ali in kako odpira ženskam nove perspektive »Apostolsko pismo o dostojanstvu žene«, ki ga je papež Janez Pavel II. izdal ob sklepu Marijinega leta 30. septembra 1988 pod naslovom »*Mulieris dignitatem*« (Janez pavel II., 1989)? Ali je v pismu z izjemno obetavnim naslovom, v dokumentu, ki kot prvi te vrste »celovito obravnava eno izmed vprašanj in znamenj časa – dostojanstvo, položaj in naloge žene«, kar je posebej poudarjeno v Uvodni besedi (1989: 3), še navzoča legitimizacija instrumentalnega položaja ženske kot »dekle gospodove« in ali je v njem še kaj (androcentričnih) razlag, ki (lahko) prispevajo k patriarhalni ureditvi medčloveških odnosov. Ali papeževi odgovori na izzive, ki jih predstavljajo »dogajanja v sodobnem svetu«, ki vplivajo na »uveljavljanje vsestranske enakosti in enakopravnosti žene v družbi« ter hkrati rojevajo »marsikatero napačno predstavo, ki ne upošteva posebnosti, ki jih izraža sleherni človeška oseba, tudi ženska v razmerju do moškega in nasprot-

no« (ibid.), prispevajo k demarginalizaciji žensk in k depatriarhalizaciji medčloveških odnosov na ključnih ravneh družbene strukture?

Odgovore na ta (in podobna) vprašanja si lahko oblikujemo na podlagi stališč, ki jih vsebuje ta »teološko-biblična in antropološka meditacija« (1989: 4), ki se nikakor ne skrči zgolj na izolirano pojasnjevanje ženskega dostojanstva, čeprav široko razumljenega (»gre za dostojanstvo, ne samo za pravice žene« – 1989: 3), temveč se upravičeno »ukvarja z ontološkimi vprašanji: kaj je človek, kaj smisel razmerja in razlik med moškim in žensko, kako utemeljiti dostojanstvo človeka – moškega in ženske ipd«. S takšno zastavitvijo vprašanj je pismo brez dvoma poseglo v območje, ki mu zagotavlja »trajnejšo vrednost« (kot je označeno tudi v Uvodni besedi). Sledeč pojasnitvam v Apostolskem pismu o dostojanstvu žene bomo spoznali, koliko sodijo tudi v trajnejšo androcentrično usmeritev definiranja bistva ženske in njenega dostojanstva.

Na izhodiščno prepričanje, ki poudarja inherentno stalno lastnost človeka (»bogopodobnost človeka, moškega in ženske, je neodtujljiva danost«), in ob vsakomur dostopnem spoznanju, da je človek »bitje odnosov«, da torej »ni le bitje ob drugem bitju, marveč je bitje za drugega« (1989: 4), je žensko bistvo določeno s posebno, skrivnostno in prvinsko povezanostjo z Bogom. Ob sklicevanju na biblične razlage spočetja in rojstva (»ko je nastopila polnost časa«) božjega sinu kot ključnega dogodka »zgodovine, razumljene kot odrešenijske zgodovine ljudi na zemlji«, je definirana ženska kot »žena – božja mati (theotokos)«, ki je »v srcu tega odrešenijskega dogodka« (1989: 8). Ženska vstopa v svoje delovanje kot Marija, mati, roditeljica »Sina«, ki je »Sin Najvišjega«, potem, ko je »beseda meso postala«. Beseda je bila od (moškega) Najvišjega in ona je zgolj ubogala in na »ta način dosegla tolikšno povezanost z Bogom, da je preseгла vsa pričakovanja človekovega duha« (1989: 9).

Teološki nauk (kot dogma) o Marijinem materinstvu (definiran na efeškem in kalcedonskem koncilu ter ponovno potrjen na drugem vatikanskem koncilu), po katerem je odločilno pristajanje »božje Porodnice« na voljo Najvišjega, je podlaga za prepričevanje o tem, da je ženska (kot mati) subjekt povezanosti z Bogom (ta povezanost pa je potrebna sploh za priznavanje bogopodobnosti!). Zelo prepričljivo zveni pojasnjevanje, da »vse božje delovanje v zgodovini ljudi vedno spoštuje svobodno voljo človekovega jaza« (1989: 10), in tudi Marijin »fiat« (naj se zgodi Gospodova volja!) naj bi v tem okviru bil izraz njene subjektivne odločitve.

V razlagi takoj po tem, ko je ženski/ženi dodeljena vloga »theotokos«, nastopi tudi lastnosti, ki so »tipično ženine« in ki »božjo Porodnico« naredijo za »prapodobo osebnega dostojanstva žene« (1989: 10): je milosti polna in kot taka izjavlja: »Glej, dekla sem Gospodova.« To, da Marija nastopa kot »stvar« v odnosu do Boga (česar se tudi sama zaveda), je opravičeno z visokim poslanstvom, ki ga ima ona (prek rojstva Odrešenika) v odrešenijski zgodovini, v kateri se pravzaprav izbrše položaj gospodarja, ker tudi ta samo »služi«, je »gospodov hlapec«.

Vse gospodovanje (ki je potrebno v tuzemskih odnosih »do drugega«) je nujno in opravičeno, kajti to je zgolj služenje (ciljem, ki presega omejeno tuzemskost). Spolna hierarhija kot praktična lastnost sožitja »bitij za drugega« postane s tem irelevantna, se kot možen problem (za prikrajsane) v duhovni sferi izniči, hkrati pa dobi izjemno težo kot posledica samega bistva bivanja, določenega z nujno bogopodobnostjo.

Temelnost razlage o »ženi – Božji Materi« pri pojasnjevanju dostojanstva ženske je v Apostolskem pismu izrecno poudarjena in zahtevana. »Ta resnica bistveno določa obzorje pogleda na dostojanstvo in poklicanost žene. Če hočemo

o dostojanstvu in poklicnosti žene kar koli razmišljati, reči ali storiti, se duh, srce in delovanje ne smejo odvrniti od tega obzorja. Dostojanstvo vsakega človeka in njemu ustrezna poklicanost najdeta svoje odločilno merilo v povezanosti z Bogom. Marija – žena Svetega pisma – je najpopolnejši izraz tega dostojanstva in te poklicanosti. Kajti vsak človek, mož ali žena, ki je ustvarjen po božji podobi in sličnosti, se dejansko lahko uresniči le v razsežnosti te prapodobe« (1989:11).

Opirajoč se na (sorazmerno znane) trditve o moškem in ženski v Svetem pismu papež Janez Pavel II. v Apostolskem pismu poudarja, da je človek »oseba; to velja v isti meri za moža in ženo: kajti oba sta ustvarjena po božji podobi in sličnosti« (1989:12) ter da vlada med njima »bistvena enakost« (čeprav je že od samega stvarjenja ženska določena kot »pomočnica«) in da sta medsebojno »drug za drugega«. Ob izredno lepo zvenečih ugotovitvah, da pomeni »biti drug za drugega« to, da postaneš »dar« za drugega, je trditev, da je ta poklicanost uresničevana pri moškem in ženski »na njemu lasten način« (1989:15). In takoj za tem je odkrita ta posebnost za žensko – to je »resnica o materinstvu, kakor tudi o devištvu kot o dveh dimenzijah ženine poklicanosti v luči božjega razodetja« (1989:15).

Da bi bilo to pojasnjevanje bolj prepričljivo in bliže (empiričnemu, zemskemu) človeku, ga dopolnjuje razlaga o »antropomorfni govorici Svetega pisma«, v katerem Bog v govoru o sebi uporablja »človeške pojme in podobe«, ker je »človek podoben Bogu«. Mimogrede: ta podobnost je pa spet (oziroma izvorno) na začetku postavljena kot imperativ za pravilno učlovečenje! Vendar je tudi v Apostolskem pismu o dostojanstvu žene posebej poudarjeno, da pa je kljub tej podobnosti »še bistvenejša nepodobnost, ki deli vse stvarstvo od Stvarnika«, ki je nekaj »povsem drugega« kot njemu podoben človek (1989:15), s čimer je v razlago trdno umeščeno dualistično načelo.

V sferi, ki je v »nedostopni svetlobi«, se izničujejo razlike, zato je v pismu posebej omenjeno, da ima sicer Bog po svetopisemskih razlagah »moške kakor tudi ženske lastnosti« (1989:16), vendar naj bi takšna antropomorfná govorica bila le »indirekten namig« na poseben položaj Boga, ki je pojasnjen s »skrivnostjo večnega ‚roditelja‘«. To pa pomeni, da obstaja v skladu s »povsem božjo naravo« na najpopolnejši način kot »duhovni roditelj«. Kot tak pa nima posebnih spolnih (zemskih) lastnosti, zato je tudi njegovo »očetovstvo« definirano kot »povsem božje narave«. V tej vlogi nastopa Bog tudi kot »absoluten vzor vsakega ‚spočetja‘ v svetu človeka« (1989:16).

Ob sklicevanju na izvorni greh in povezanost tega s »skrivnostjo zla« v svetu od stvarstva dalje (kajti »v svojem pravem pomenu je greh zanikanje tega, kar je Bog – kot Stvarnik – v odnosu do ljudi in s tem tega, kar Bog hoče za človeštvo od začetka in za vse čase«, 1989:18), kar je »zmanjšalo« človeka (kot je bilo ugotovljeno tudi na drugem vatikanskem koncilu – ibidem.) in naredilo njegovo nepodobnost z Bogom »dramatično in bolečo« (ker je bil užaljen Bog kot Stvarnik, ker je bilo »očitno prizadeto samo srce tiste obdarovanosti, ki spada k večnemu božjemu načrtu za človeka« – 1989:19) in ob jasnem sklepu, da se človekova »veličina in dostojanstvo uresničujeta prav v zvezi z Bogom«, sledi imperativ, ki zapoveduje moškemu dominanten položaj.

V Apostolskem pismu o dostojanstvu žene je »skupnostni odnos«, ki se »začenja v ‚edinosti dveh‘, v kateri najde svoj izraz dostojanstvo moža in žene kot osebe« (1989:19), določen s trditvijo »On ti bo gospodoval« (1989:20). Ne da bi se razlaga spuščala v tuzemske razloge, ki omogočajo uresničevanje tega načela v sferi »communio personarum« (osebne skupnosti), v kateri je »posebej na izgubi žena« in kar je vir grožnje tej skupnosti, je izhod v *moralnem imperativu*, ki se



glasi: »Žena ne sme postati ‚predmet‘ moškega ‚gospodovanja‘ in ne njegova ‚lastnina‘ (1989:20). S tem moralnim delovanjem naj bi se opravljal »očiščenje od hudobije in osvoboditev od greha, od vsega, kar sočloveka žali, in oba, žaljivca in prizadetega, ‚manjša‘ in ponižuje« (1989:21).

Takšni najstveni sodbi sledi *priporočilo*, naj se (»v našem času«, ko je »vprašanje ‚pravice žene‘ dobilo nov pomen v širokem okviru pravic človeške osebe« in ki ga osvetljuje tudi »svetopisemsko in evangeljsko oznanilo, pri čemer ohranjata resnico o ‚edinosti dveh‘, namreč resnico o dostojanstvu in poklicanosti, ki ju pogojujeta specifična različnost in osebna posebnost moža in žene«) »morebitni upravičeni odpor žene zoper svetopisemske besede ‚On ti bo gospodoval‘ (1 Mz 3,16) ne izživi v ‚pomoženju‘ žena« (1989:21). To pa pomeni predvsem, da je treba ohranjati različnost in da »ne sme žena stremeti za tem, da si pridobi značilna moška svojstva, ki so v nasprotju z njeno ‚posebnostjo‘« (ibidem). Če upoštevamo ključne elemente definiranja te posebnosti, potem je to pomočniški položaj, ki ga sprejema ženska kot »milosti polna« – kot utelešenje vzora matere božje.

Upravičeno papež Janez Pavel II. ugotavlja, da je utemeljena »zaskrbljenost«, da bi se ob »pomoženju« ženska oškodovala, kajti prej kot bi se »uresničila«, bi »utegnila izmaličiti in izgubiti svoje bistveno bogastvo, ki je zares izredno« (1989:21) in ki je bilo vir »občudovanja in očaranosti« že pri prvem »človeku« (ki pa je po definiciji v tem okviru moškega spola). Zaskrbljeni so lahko nosilci položajev, ki omogočajo gospodovanje na različnih ravneh (od globalne družbe do družine oziroma »edinosti dveh« – partnerske skupnosti), kajti »pomoženje« ženske, njena prosta volja, ki bi preseгла zgolj strinjanje in vzkliranje »fiat« gospodovalcu, omogoča postavljanje zahteve po redistribuciji skrbi, odgovornosti in užitkov in po prestrukturiranju celotnega družbenega ustroja, ki temelji na marginalizaciji žensk – evfemistično in v stilu Apostolskega pisma o dostojanstvu žensk povedano: »ženski posebnosti«. V bistvu svari pred ukinjanjem univerzalnosti dualizma v praksi, kajti v tem primeru bi dejansko postalo delovanje lahko »rušilno«. Glede na blažilno funkcijo žensk v prestrezanju in predelavi družbeno strukturno pogojenih napetosti je strah pred defunkcionalizacijo upravičen.

In da se ob teh razlagah ženske ne bi počutile opeharjene in manj vredne, je v Apostolskem pismu izrecno poudarjeno, da »osebne zmožnosti ženskega bitja gotovo niso manjše od zmožnosti moškega bitja, samo drugačne so,« in da mora ženska »na temelju svojih zmožnosti delati za svoje dostojanstvo in poklicanost v soglasju z bogastvom svojega ženskega bitja, ki ga je sprejela na dan stvarjenja v dediščino kot sebi lasten izraz ‚bogopodobnosti‘« (1989:21). Tako se »ženskemu bitju« hkrati ponuja temelj za (novo) samozavest (enakost zmožnosti) in podlaga za tradicionalno pomočniško identiteto. S tem se – ob stalnem poudarjanju drugačnosti, pri čemer je očitno moškosrediščno definiranje vsebine te drugačnosti – pomaga vzpostavljati legitimen temelj za neravnovesno žensko identiteto v sodobnosti.

Ob predstavljanju ženskih pozitivnih lastnosti (ki jih včasih delajo močnejše od moških), kakor so ujete v svetopisemskih zapisih, se papež Janez Pavel II. v »*Mulieris dignitatem*« vedno znova vrača k definiranju »resničnega dostojanstva pravega ženinega človeškega bistva«. Temu »odkritju«, ki »mora nenehno dosegati srce vsake ženske ter oblikovati njeno poklicanost in njeno življenje« (1989:24), posveča še posebno poglavje: »Materinstvo – devišstvo«, v katerem predvsem ponavlja že uporabljene trditve o posebnem osebnem bistvu ženske kot žene, dodaja pa tudi nekatere razlage, ki so pretežno na ravni »*Sollvorstellungen*«. Tako npr. na – spet vsakomur dosegljivo – spoznanje o tem, da je »ženino materinstvo«

napornejše kot »moževo očetovstvo«, navezuje priporočilo, da se mora mož »potemtakem dobro zavedati, da je zaradi skupnega starševstva pravi dolžnik do žene«, in še svarilo, da »noben načrt za doseg 'enakopravnosti' med moškim in žensko ne velja, če se premalo upošteva ta okoliščina« (1989:35).

Vendar se razlaga ne usmerja v pretresanje zgodovinskih determinant, v katerih lahko obstaja paralelizem med najstvenimi predstavami (ki pomagajo ustvarjati pri ženskah zaupanje v spremembo) in prakso gospodovanja nad ženskami in njihovega preobremenjevanja s starševstvom ter še z drugimi dejavnostmi, ki sodijo k zagotavljanju eksistence večine ženskega prebivalstva (in ki spodbuja boj za nove pravice in odpravljanje enostranskega in po spolni vertikali sklenjenega gospodovanja).

Raz zgodovinjena pojasnjevanja posebnosti ženskega materinstva 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. Tako je npr. poudarjeno: »Splošno prepričanje je, kako je žena bolj kot mož sposobna varovati konkretno osebo; ob materinstvu se ji ta sposobnost še močneje razvije« (1989:35). Ta trditev je zapisana brez kakršnegakoli »namiga«, da je k »splošnosti« prepričanja pomagalo tudi konkretno tolmačenje »prave ženske vloge« in da to ni potekalo le po poti »svobodne volje« in brez institucionalne totalne (tudi cerkvene) prisile. To zamolčevanje konkretne produkcije »splošnosti« je v okviru Apostolskega pisma razumljivo, saj je nujno, če naj delujejo prepričljivo prav stališča v tem pismu. Izključitev zgodovinske sestavine iz razlage je nujni pogoj za vstop v zgodovinsko (enostransko) oblikovanje prave ženske osebnosti v sodobnosti in za ustvarjanje privlačnosti ter veljavnosti teh razlag.

Od stereotipnih pojmovanj, ki jih najdemo v Apostolskem pismu o dostojanstvu žene, je vredno pozornosti vsaj še operiranje s posebno žensko senzibilnostjo. O tej ženski lastnosti se spet govori kot o po-sebi-obstoječi, naravni lastnosti, ne da bi se problematizirali duhovni in materialni vidji za to. Tega pa ni, ker je mišljenje o ženskem dostojanstvu izključno utemeljeno z definiranjem ženske kot materinskega bogopodobnega bitja (poklicanega predvsem k »zakonski ljubezni« – 1989:43) z vsemi za ženske neugodnimi posledicami, ki pa so deležne posplošene (usmiljene spodbujajoče) omembe.

Če upravičeno poudarjanje v personalizmu, da je »človek oseba« in zavzemanje za »tako družbo, da bo človek imel najbolj ugodne pogoje, da sebe kot osebo tudi uresničuje« (Stres, 1990), povežemo z natančnim definiranjem posebnega ženskega bivanja (v Apostolskem pismu o dostojanstvu žene), lahko pridemo do sklepanja o tem, da se bo (ob splošnih zahtevah po uresničevanju človeka kot osebe) tudi v »moderni državi« nadaljevala patriarhalna dominacija v določanju (in nadziranju uresničevanja) vzorcev vsakdanjega življenja.

V pisemskih razlagah je očitna težnja, da bi ženska obstajala kot bitje skoncentrirane čustvenosti, »sužnja čustev«, vendar takšnih, ki ustrezajo načrtu in merilom zunaj nje same. Samo takšna ženska je vodljiva in gnetljiva, kajti njen svet je veliko teže obvladljiv, kot je svet prevladujoče racionalne dejavnosti. Ob tem ne moremo mimo (na videz absurde) prakse, da v androcentrično in patriarhalno afirmativnih razlagah nastopa prav ta (na eni strani zahtevana) posebna senzibilnost žensk kot argument za zavračanje celostnega vstopa žensk na vsa področja »racionalne« urejenosti. Tako se reproducirata marginalnost in nemoč kot »naravni« lastnosti žensk.

Dejansko večja nemoč ženske, da bi zaradi posebne »poklicanosti« k »redu

ljubezni« kot glavne osebnostne lastnosti obvladala svoje delovanje (in preseгла neobjenost ter vključeno podredljivost kot »nevesta« »ženina, ki jo ljubi«), se s temi razlagami spreminja v njeno prednost in v njeno moč. Tako se v njeni zavesti odpravi primanjkljaj, ki izhaja iz same definicije njenega bistva in ki je pogoj za delovanje celotne družbe. Da pa bi bila »močna«, da bi lahko predelovala svojo nemoč v »moč«, mora vedno znova »polniti« svoje duhovne prostore s pravimi razlagami; to pa je mogoče, če ne izgubi prepričanja, da je obstoječa (tudi praksa diskriminacije, na kar je tudi opozorjeno) patriarhalna urejenost le nek trenutek v univerzalni odrešenjski zgodovini.

»Mulieris dignitatem« se – zato razumljivo – ob koncu ukvarja z definiranjem konkretne naloge Cerkve v ustvarjanju pogojev za »drugačno« in ženskemu bitju primerno dostojanstvo. Ta naloga je jasna in enorazsežnostna: »Medtem ko razmišlja svetopisemsko skrivnost 'žene', prosi Cerkev za to, da bi vse žene našle same sebe v tej skrivnosti in v svoji 'največji poklicanosti' (1989:56).

Čeprav je bilo v odmevih na pismo v Sloveniji posebej opozorjeno, da »pismo samo ne ponuja praktičnih rešitev« (Rustja, 1988:1–2), je treba vendarle povedati, da ustvarja podlago, ki je v izraziti kontinuiteti z vsemi tistimi razlagami, ki so imele praktične posledice in ki so pomagale kot »filozofski nazori o človeku« utrjevati patriarhalno urejenost in odpravljati »napačne predstave«. Na podlagi predstavitev ključnih razlag je mogoče sklepati, da je »Mulieris dignitatem« spis, ki po znanih receptih z dualističnim pojasnjevanjem in opravičevanjem spolne hierarhije v konkretnih okoliščinah ter s posebno konstrukcijo duhovno-moralne izravnave prispeva k reproduciranju materialne in moralne nadobremenjenosti žensk kot pogoja za priznavanje njihovega dostojanstva.

#### LITERATURA:

- Bamberger, J. (1983): »Mit o matrijarhatu – zašto u primitivnom društvu vladaju muškarcii?«. V: Papić Ž., Sklevicky L. (izd.). *Antropologija žene*. Beograd: Prosveta (252–277).
- Beer, U. (1990): *Geschlecht, Struktur, Geschichte*. Frankfurt/NY: Campus
- Hribar, T. (1990): »Pomen ustavne preambule«. V: *Delo*, SP, 24. 11. (22)
- Jakšič-Kandido, M. (1990): »Psihološke razlike među spolovima«. V: *Žena*, Zagreb, 48, 3–4: 31–42.
- Janez Pavel II. (1989). *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*. Ljubljana: Cerkveni dokumenti (40)
- Jogan, M. (1986): *Ženska, cerkev in družina*. Ljubljana: DE
- Jogan, M. (1988): »Patriarhalizam, mizoginija i religija«. V: *Sociologija*, Beograd, XXIX, 2–3: 363–377.
- Oklobdžija, M. (1989): »O ljudskom dostojanstvu«. V: *Revija za sociologiju*, Zagreb, XX, 3–4: 255–262.
- Ortner, S. (1983): »Žena spram muškarca kao priroda spram kulture«. V: Papić Ž., Sklevicky L. (izd.). *Antropologija žene*. Beograd: Prosveta (152–183).
- Rustja, B. (1988): »Pravo dostojanstvo in poslanstvo žene«. *Družina*, Ljubljana, 9. oktober, 1–2.
- Stres, A. (1990): »Velike oči strahu pred klerikalizmom«. V: *Delo*, SP, 13, 10 (32).