

Na podlagi mnogih odkritij o obstoju in delovanju različnih kultur na zelo neenakih stopnjah razvoja je mogoče nedvomno sklepati, da povsod prevladuje androcentrična kultura in da je "drugorazredni položaj žensk v družbi ena od resničnih splošnosti" (Ortner, 1983: 152). Androcentrizem se v vsaki posebni kulturi izraža na svojski način, skupno vsem pa je dopolnjevanje bioloških razlik s podrobnimi ter zelo strogimi in temeljito varovanimi kulturnimi in moralnimi zapovedmi o mejah obveznega, dopustnega in želenega obnašanja; te norme pa so spolno asimetrične in hierarhizirane. Funkcija ženske v reprodukciji človeške vrste (spočetje, nosečnost, rojevanje, dojenje), ki je nujna v biološkem smislu in ki dejansko ženski zmanjšuje svobodo v razpolaganju s sabo, je podaljšana v tisto sfero, kjer poteka družbenomoralno in kulturno oblikovanje človeka - v socializacijsko sfero, v kateri delujejo ženske tako, da ohranjajo njim vsiljeno asimetrijo in svoj podrejen položaj. Na prvi pogled se zdi takšno stanje absurdno, zato tudi pri nekaterih poraja vprašanje, kako je to mogoče.

Iz samih bioloških razlik nikakor ne izhaja nujnost hierarhije, v kateri je (bila) ženska zaradi reproduktivne vloge podcenjevana in marginalizirana; če je obstoj živih bitij nujna podlaga za vse druge (kulturne) dejavnosti, potem ni nobenega upravičenega razloga za drugorazrednost dajalk življenja. Da se je podrejenost žensk lahko ohranjevala, se je morala iz generacije v generacijo vsakokrat znova razumeti kot nekaj samoumevnega in naravnega, torej je morala biti pojasnjena in opravičena kot edino normalna in moralna. Poleg tega je pogoj za ohranjanje samoumevne drugorazrednosti žensk tudi celostno, hkratio delovanje norm v vseh sferah vsakdanjega življenja.

Ne da bi poskušali natančno določiti zgodovinski začetek takšne prakse, nam izhodiščno spoznanje, da sta popolna udomačenost (domestikacija) in podrejenost žensk tako posledica kot tudi pogoj za obstajanje ženskosovražnih (mizoginih) kulturnih vzorcev, omogoča njeno problematiziranje. "Pokorna naj bo!! je (bil) imperativ, ki je - povezan z definiranjem ženskih vrlin in kreposti - obvladoval vsakdanje celostno življenje v dosedanji zgodovini. Že v stari grški misli je pokornost osmišljena kot nujna, kajti le tako se je mogoče izogniti zlu, ženska pa je tista, ki prinaša zlo (po Heziodu npr. Pandora). Zato Aristotel gotovo ni po naključju za Sofoklom poudarjal, "ženi je molk nakit" (Pejanović, 1984: 21) in da je najbolje, da je ženska vzgajana tako, da bo čimmanj videla, kolikor je mogoče malo slišala in čimmanj spraševala (Smiljanić, Mijušković, 1968: 119; Moller Okin, 1979: 18). Tako ne bo motila moškega sveta, ki je določen s povsem nasprotnimi lastnostmi.

Instrumentalizacija žensk, njihov obstoj kot "govorečih orodij" je še v veliki meri neločljiva sestavina kulturnih vzorcev v sedanosti; še vedno obstaja seksistična delitev dela, ki ima tudi pomembno vlogo v ohranjanju razredne neenakosti tako v poznokapitalističnih kot v zgodnjemosocialističnih družbah (Jogan, 1987.). Pojasnjevanje tega dejstva zgolj z opiranjem na "tradicijo", ne da bi poskušali to tradicijo tudi problematizirati ob opuščanju moškosrediščnih meril, ne daje zadostnega odgovora. Nekoliko se lahko približamo odgovoru na vprašanje o konstantnosti mizoginije in patriarhalizma, če poskušamo razkriti notranjo logiko konstrukcije smiselnosti vsakdanjega obnašanja in ohranjanja rutine. Razumljivo je, da je takšno presojanje lahko plodno le, če se omejimo na konkreten zgodovinski prostor in konkretne določilnice produkcije smisla za posameznika/co.

Glede na to, da je cerkev v preteklih obdobjih odigrala najpomembnejšo vlogo v oblikovanju in ohranjanju kulturnih vzorcev vsakdanjega življenja, da je bila institucionalna nosilka religijskega osmišljanja tuzemeljskega življenja in da je kot taka bila tudi neločljivi sestavni del v produciranju zaupanja in neproblematiziranja obstoječe urejenosti medčloveških odnosov, je brez dvoma pomembno vprašanje religijskega določevanja vloge ženske in cerkvenega uresničevanja ter varovanja te določenosti. Glavni namen pričujočega prispevka je prav predstavitev in presojanje nekaterih poglobitvenih značilnosti konstruiranja ženskosti zlasti v katoliški doktrini in cerkvi.

Mizoginija in njena religijska izravnava

Ne da bi pričakovala pozitiven odgovor, se sodobna razlagalka feministične teologije E. Sorge (1987) sprašuje: "Ali je sploh kdaj obstajala religija, ki bi bila naklonjena ženskam?" Če upoštevamo vodilne cerkve in veroizpovedi na področju Jugoslavije in poskušamo odgovoriti na zastavljeno vprašanje, potem je treba najprej poudariti njihovo skupno značilnost: vse so ženskosovražne, oziroma v vse je v sistem dogem in temeljnih pravil življenja vgrajen patriarhalni vzorec odnosov kot edini normalen, moralen in naraven, kot obveznost, ki ima posebno moč, kajti ta izvira neposredno iz božje volje - božjega načrta. Tako krščanstvo kot islam nadaljujeta židovsko tradicijo v opredeljevanju družbenega položaja in vloge žensk, po kateri je ženska per se nečista, sramota, "orodje, ki govori" in je podrejena moškemu ter v prvi vrsti na razpolago za razmnoževanje.

Na podlagi nekaterih fetišizacij žensk v Koranu bi lahko sklepali, da ima ženska v islamu ugodnejši položaj kot v drugih religijah¹, označili kot sestvino "duhovnega zastupljanja" z namenom, da bi nemoteno potekalo celostno podrejanje moškemu, ki ga je "bog obdaril" z različnimi prednostmi. Tako je npr. (v IV. suri, 34) definirana moška prednost in vloga zaščitnika ter skrbnika s tem, "ker jim je bog dal večjo moč in ker jih vzdržujejo" (Ali Y., 1978: 190). Ženske se ne vzdržujejo same, so slabotne, zato morajo biti podrejene. Vendar pa ravno ta podrejenost predstavlja podlago za moralno pozitivna dejanja, kajti povezuje se z zahtevo, da je treba slabim in ubogim pomagati.

¹ Ugotovitve o ugodnejšem položaju žensk je mogoče opreti na opevanje lepote žensk (Smiljanić - Mijušković, 1968: 193) ali na posebno spoštovanje matere (Grozđanić, 1985: 25; Pelletier, 1982: 23). Vendar bi lahko glede na temeljne opredelilne položaja žensk to "ugodnost" zanemarili.

Androcentrična produkcija smisla vsakdanjega patriarhalizma poteka v islamu podobno kot v drugih religijah po vzorcu: religijska praksa z lastnimi zapovedmi najprej producira slabe, ki morajo zaradi te lastnosti biti pokorni, potem se pa lahko z "ljubeznijo" do njih pridobi božja nagrada, seveda če se vsi (zlasti pa pokorni) ravnaajo v skladu z božjimi zapovedmi. Skratka - "od Njega se vse začneja in njemu se vse vrača", kot upravičeno poudarja M. Mahmut (1981: 163) v pojasnjevanju Korana.

V sklenjenem krogu pojasnjevanja odnosov med virom in ciljem je možna tudi popolna izravnava asimetričnosti po spolu in socialnem položaju, kar predstavlja oporo za ambivalentnost verskega nauka. Preprosto gre za hkratnost poniževanja in dvigovanja, ki se ob spolni dimenziji kaže tako: kot kompenzacija za strogo podreditev ženske moškemu in za redukcijo ženske na reproduktivno funkcijo, (patriarhalno) družino in gospodinjstvo (kar se ustrezno dopolnjuje z drugo redukcijo ženske na spolni objekt po sebi) nastopa enakost pred bogom. Tako se s pomočjo ustrezne razlage temeljna inkongruentnost vlog po spolu spreminja v kongruentnost, ki sicer ni možna, uresničljiva hic et nunc, vendar bo dosegljiva, če se bo spoštovala inkongruentnost v praksi. Diskriminatorna praksa je s tem celostno upravičena, torej je vredna tudi zaupanja pri pripadnikih/cah družbene skupnosti.

Ambivalentnost v razlaganju religijskih naukov je univerzalna značilnost, ki omogoča preživetje in (relativno) široko sprejemanje, kajti ti nauki hkrati služijo kot podlaga za opravičevanje stvarnih neenakosti, lahko pa tudi nastopajo kot izhodišče za opravičevanje teženj po večji (praktični) enakosti tako v odnosih med spoloma kot v odnosih med socialnimi sloji. G. Kehrer (1983: 18) ugotavlja npr., da se na Biblijo sklicujejo tako južnoafriški kot holandski kalvinisti, kadar zahtevajo apartheid ali pa rasno enakost. V ambivalentnosti koreninijo tudi religiozna duhovna gibanja za emancipacijo žensk, in v novejšem času nastajajo v okviru feministične teorije.

Religijsko določen vzorec ženskosti kot predmet problematizacije

Zanimanje za religijsko določanje vzorca ženskosti in za praktično reguliranje življenja žensk je v jugoslovanskem prostoru upravičeno ne le zaradi tega, ker še obstajajo usedline preteklosti in ker se še ohranja "tradicionalnost" v vsakdanjem življenju, temveč tudi zaradi tega:

a) ker je religijska (in cerkvena) produkcija smisla za velik del populacije še vedno samo po sebi umevna;

b) ker (religijski) kulturni vzorci delujejo "od znotraj" (ponotranjeni "družbeni jaz") in z vzgojo postajajo sestavni del identitete vsakega posameznika/ce;

c) ker so ženske množičnejše nosilke in udeleženke v cerkvenih dejavnostih.

Omejevanje na religijsko sfero nikakor ne pomeni, da je v tem prostoru to edini dejavnik, ki prispeva k ohranjanju patriarhalnosti, ker podobno učinkujejo vsa tista osmišljanja zunaj religijskega okvira, ki opravičujejo enodimenzionalnost žensk. Takšna težnja se izraža npr. v vulgariziranih ideoloških likih žensk kot spolnih objektov ("instant spolnih bitij") ali pa žensk kot samo-gospodinj; v obeh primerih so na razpolago moškemu (in "njegovim" družini!) za zadovoljevanje ustreznih potreb. V primerjavi z religijskim legitimiziranjem podrejenosti žensk, ki vključuje videz

spoštovanja in celostnega priznavanja žensk (čeprav kot "božjih služabnic"), je takšno nereligijsko produciranje vzorca ženskosti odvrгло tudi ta videz in nastopa kot prosojno zagovarjanje opredmetenosti in instrumentalizacije žensk.

Z ločitvijo cerkve od države in z omejitvijo delovanja cerkve predvsem v privatni sferi se je po socialistični revoluciji v jugoslovanski družbi že precej zrahljala možnost totalne kontrole cerkve nad ključnimi sferami življenja. Kolikor pa ženske ostajajo s svojo "naravno" (zgodovinsko podedovano) dejavnostjo bolj vključene v privatno sfero in kolikor bolj so izločene iz območja javno relevantnega, toliko je (objektivno) večja možnost, da se nadaljuje patriarhalna organizacija življenja in v tem okviru tudi religijsko osmišljanje življenja. Stopnja vpliva namreč zavisí od moči družbenega položaja religije, od tega, v koliki meri lahko nadzira dejansko obnašanje posameznika/ce, od tega, kakšne so stvarne možnosti zadovoljevanja temeljnih človeških potreb, torej od možnosti za heterodoksno obnašanje.

Pri pojasnjevanju vloge religije v določanju mesta in vloge žensk v družbi izhajam iz sledečih temeljnih predpostavk:

a) Potreba po sakralnem, svetem ne izhaja iz bistva sveta kot takega, sveta per se, temveč se ustvarja in reproducira z različnimi prijemi v sistemu vzgoje in z dejanskimi možnostmi življenja.

b) Religioznost kot vrednotna orientacija človeku ni prirojena, temveč nastaja, se oblikuje z internalizacijo, s sprejemanjem temeljnih vrednot religijskega nauka, spoštovanjem norm in sankcij za reguliranje obnašanja na različnih področjih. Z zmanjševanjem kontrolne funkcije cerkve, ki je usmerjena na zunanje, vidno obnašanje in s povečevanjem možnosti resnično heterodoksnega obnašanja, se učinke sankcij vedno bolj prenaša in omejuje na vest ("vest ga grize"), institucionalna kontrola pa prehaja na individualno, personalno.

c) Ženske niso zaradi svoje "primarne narave" bolj naklonjene religijski identifikaciji, religijskemu osmišljanju in prisvajanju sveta, temveč je njihova večja nagnjenost takšni praksi posledica spečičnih determinant, ki določajo formiranje njihove osebnosti. Tako krščanstvo kot islam z določanjem skrčene ženske osebnosti v sedanjih razmerah prispevata k reprodukciji začaranega kroga neprestanega porajanja potreb po religijski identifikaciji (kot kompenzaciji za parcialnost) in potreb po imaginarnem doseganju popolnejše osebnosti. Potreba po takšni afirmaciji žensk se zmanjšuje z resničnimi dosežki osvobajanja žensk na različnih področjih življenja. Dejstvo, da ženske predstavljajo večino "božjega ljudstva", nikakor ni naključno, temveč je prej zanesljiv indikator njihovega mnogodimenzionalnega podrejenega družbenega položaja.

č) Redukcija človeka na enodimenzionalno moralno bitje, ki jo vsebuje cerkveni nauk, odvrča pozornost od konkretnih pogojev za življenje in ustvarja obsežen prostor (v bistvu neskončen) moralnega nagrajevanja in pravičnosti, ki nastopa tudi kot surogat za zemeljsko depriviranost in nepravilnost. Na tej točki se izenačujejo teološke in neteološke (ter protiteološke) razlage ter ideologije, ki človeka brez zadržkov podrejajo neki celoti (sistemu) in ki zožujejo avtonomijo in svobodo posameznika na brezpogojno podrejanje "višjim" ciljem.

V nadaljevanju se bom osredinila na razlago ženske vloge v okviru katoliškega verskega in socialnega nauka, delno zaradi tega, ker so te razlage svetovno pomembne, delno zaradi lastnega spoznavnega interesa. Razumljivo je, da se na tem mestu lahko dotaknemo le temeljnih značilnosti.

Androcentrično pojasnjevanje v verskem nauku je navzoče v Svetem pismu Stare in Nove zaveze. V prvem delu se nedvoumno izraža že pri razlagi nastanka sveta, kjer nakazana enakovrednost ("In ustvaril je Bog človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril: moža in ženo ju je ustvaril." - Jogan, 1986: 18) med spoloma hitro zbledi, prekrije pa jo nedvoumna razlaga manjvrednosti ženske kot povzročiteljice zla: ženska je vzela sadež z drevesa "spoznanja dobrega in hudega". Ona je glavna krivka, vendar je delno kriv tudi moški, ki je "z njo jedel". Posledica te preproste razlage je izgon iz raja, ali - konec "zlate dobe".

Za skupni krivdi je idejna podlaga za opravičevanje nujnosti podrejanja nasploh (ali drugače povedano: za legitimizacijo splošne razredne, družbene neenakosti), večja ženska krivda pa je vir za podreditev žensk moškim nasploh. Obe vrsti podrejanja sta tako postali smiselni in razumljivi vsakemu, ki je bil prisiljen sprejeti to razlago, sama prisila pa je bila mnogostranska in je zadevala samo učlovečenje človeka. S tem je ustvarjena tudi podlaga za upravičenost oblasti ob obeh oseh; ženske kot glavni vir vsega zla so upravičeno večkratno podrejene, to morajo sprejeti kot svojo "naravno" usodo in s spoštovanjem vseh oblasti opravičiti svoj obstoj sploh.

Ta vzorec ženske drugorazrednosti pride jasno do izraza v Novem testamentu, kjer vrsta zapovedi določa žensko kot predmet, s katerim razpolaga moški (mož). V 1. pismu Korinčanom npr. apostol Pavel dopoveduje: "Hočem pa, da veste: vsakemu moškemu je glava Kristus, glava ženski je moški, glava Kristusu pa Bog... Ženska pa je odsev moškega." Podobno v 1. pismu Timoteju ukazuje: "Ženska naj se da poučiti mirno in z vso vdanostjo. Ne dovolim pa, da bi ženska poučevala, pa tudi ne, da bi gospodovala nad moškimi. Krotka naj bo! Prvi je bil namreč ustvarjen Adam, potem Eva. Adam ni bil zapeljan, žena pa se je pregrešila, ker se je dala zapeljati. Zveličala pa se bo s tem, da rodi otroke, če se bo vedla spoštljivo, vztrajala v veri, ljubezni in svetosti" (Jogan, 1986: 20-21). Edino področje, kjer ženska "sme" delovati, je reprodukcija vrste. To, kar je (bilo) nujna podlaga za preživetje sploh, je dobilo pomen dejanja, s katerim se popravlja primarno zlo; vendar je to moralo nujno potekati po točno določenih pravilih, ki so s petrifikacijo dobila status naravnih samoumevnosti.

Izrazitō enostransko definiran bog - le kot moško obstoječ, ki subsumira žensko reproduktivno dimenzijo ("Bog je tudi naša mati" - izjavlja npr. papež Janez Pavel II), je absolutno nadrejen ženski, ki vstopi "v igro" kot "dekla gospodova". Ta "dekla gospodova" je celo pri tistem delovanju, ki ji je po božji volji naloženo, pri spolnem aktu in spočetju kot podlagi za rojevanje, oropana svojih užitkov (kajti ona je predmet, je orodje, ki je pri roki za užitke moškemu), kar se kaže v razlagi o "brezmadežnem spočetju". Prav takšen lik ženske - "blažene device Marije" - s "krotkim in miroljubnim duhom" je obstajal skozi stoletja kot praktično edini pozitivni lik za ženske.

Nasproti temu pozitivnemu liku je kot inkarnacija zla lik ženske kot spolno poželjive, "grešnice", ki v praksi tuzemskih svetnih odnosov stalno pomaga pri reguliranju ženskih predstav, kaj je pravilno in kaj je napačno. Žensko samostojno razpolaganje s spolnostjo je vir vsega zla in nasprotno "svetemu zakonu", v čigar okviru poteka "bogopodobna" spolnost: natančno določena in v skladu z "božjim načrtom". Bistvo tega načrta pa je prav utrjevanje patriarhalne družine.

Do sredine šestdesetih let 20. stol. so v socialnem nauku katoliške cerkve prevladovala izrazito patriarhalna stališča o ženskah, kakršna je (ob opori na starogrška) v novejši čas posredovala zlasti razlaga T. Akvinskega. Ženske so bile opredeljene kot defektna bitja ("neuspel moški"), ki jim zaradi te defektnosti ni bilo mogoče dovoliti vstopa v javnost. Tako je bila domestifikacija še naprej utrjevana in zahtevana kot naravna nujnost in z vzgojo je bilo treba tudi vsaki deklici zafiksirati v zavesti predstavo, da je njen pravi "poklic" - biti žena in mati in seveda podrejena moškemu. Tako npr. A. Ackermann (1955: 54-57) še sredi tega stoletja pri opisu značilnosti prave (katoliške) ženske poudarja: "Narava dela moškega za glavnega, za nosilca avtoritete. Moški mora voditi in usmerjati družino. Žena mora biti možu podrejena in poslušna..."

Fetišizacija materinstva, ki je zaradi dejanske naravne vloge žensk v biološki reprodukciji ljudi bila navzven zelo prepričljiva in potem naravna, je v katoliških razlagah vselej povezana z natančnim sistemom pravil za ohranjanje patriarhalne organizacije kot univerzalnega principa življenja v družini in družbi. Torej ni šlo za priznavanje in malikovanje kakršnegakoli materinstva (dokaz, ki je izjemno brutalno potrjeval enodimenzionalnost, je odnos do nezakonskih mater in nezakonskih otrok) in tudi ne za problematizacijo konkretnih razmer za večinske (delovne) sloje, v katerih je v vsakdanjem življenju potekalo materinstvo, temveč ravno za to, da se je nemoteno ohranjela neproblematičnost obstoječega.

Ko so se z (zlasti z delavskim) ženskim gibanjem v teku 19. st. začeli ustvarjati temelji za rahljanje te petrificirane družbene (in končno tudi osebne) strukture, se je začel tudi navzven kazati vedno večja neskladnost med ideološko prevleko in resničnimi možnostmi za uresničevanje ideološko definirane vloge žensk. Takšne zgodovinske razmere so narekovale dodatno utrjevanje fetišizacije materinstva in v imenu te skonstruirane naravnosti je cerkev presojala tudi prizadevanja za odpravo očitne neenakosti med spoloma (in socialnimi razredi).

V tem okviru je razumljivo nastopanje papeža Leona XIII, ki je v več enciklikah obsodil socialistično delavsko gibanje in postavil temelje za "alternativno" spreminjanje (spomnimo se le na encikliko *Rerum novarum* - 1891) ter zagovarjal nujnost patriarhalne organizacije življenja. Zahteva po spoštovanju cerkvene oblasti se povezuje z imperativom po spoštovanju "državne, stanovske, narodne in očetne oblasti", kot ga je v začetku tega stoletja npr. zapisal slovenski katoliški sociolog J. E. Krek (po Jogan, 1987b: 97).

Gotovo tudi na naključje, da je papež Pij X. pred prvo svetovno vojno označil vse tiste, ki so zahtevali enakopravnost moških in žensk, da so v zablodi, kajti "hoteti potegniti ženo v vrvež javnega življenja, pomeni isto kot razkroj družine in družbe. Žena naj bo tovarišica možu (zakonskemu - op. M.J.), naj bo pod njegovo avtoriteto, ki naj jo razumljivo poraja ljubezen" (Jogan, 1986: 29). Po uradnih statističnih podatkih pa je bilo že leta 1900 v takratni Avstroogrski med vsemi zaposlenimi 30% žensk (Kürbisch, Klucsarits, 1981: 26) in leta 1910 je bilo od vseh žensk v Avstriji 46,6% zaposlenih.

Poveličevanje ženske kot le-družinskega bitja (papež Pij XI. je npr. leta 1922 posebej poudaril za ženske: "družina je vaše kraljestvo" - Jogan, 1986: 29) je opravičevalo čezmerno eksploatacijo žensk; v vseh okoliščinah je bila namreč neprimerno nižja cena ženske delovne sile upravičena, kajti žensko pravo mesto je dom, njena "naravna" dolžnost je doma skrbeti za družino (torej ostajati le udomačena, čeprav zaradi preživetja za večino to ni bilo uresničljivo) in ženska že tako in tako "greši", se

obnaša odklonsko, ker je zapustila "svoje kraljestvo". Vse, kar je nasprotovalo tej "naravnosti", so najvišji cerkveni dostojanstveniki označevali kot nekrščansko, nekatoliško, revolucionarno in anarhistično - skratka "zlo". Ne smemo pozabiti, da je oznaka "nekatoliško" bila povezana s predstavo o nemoralnosti, kajti edino moralno je bilo tisto, kar je ustrezalo katoliškim pravilom obnašanja.

V nasprotovanju ženskemu boju za ekonomsko enakopravnost in politične pravice ter za spremembo konkretnih življenjskih razmer so pristaši katoliške socialne doktrine poudarjali religioznost žensk kot njihovo glavno karakterno značilnost. Samo religiozna žena je namreč lahko dobra vzgojiteljica, zato je moralni imperativ za pravilno oblikovanje ženske osebnosti: osvojitev, ponotranjenje (internalizacija) lika Božje matere (= dekle gospodove).

Kljub temu, da se je s papežem Janezom XXIII. in na Drugem vatikanskem koncilu (1962-1965) začel proces "rehabilitacije" žensk, so radikalni zasuki (ki jih v nastavkih jasno vsebuje npr. enciklika *Pacem in terris* - 1963: poudarjanju roditeljev, ne le žensk, ni izrazitega odvracjanja žensk od javnega življenja) v razumevanju ženske vloge omejeni s sklicevanjem na njihovo "pravo naravo". To pa je predvsem rojevanje otrok (in vzgajanje bogopodobnih ljudi), kar je jasno določeno in zamejeno v encikliki papeža Pavla VI. *Humanae vitae* (1968).

Fetišizacija (patriarhalno določenega) materinstva in redukcija žensk na podrejeno družinsko bitje sta navzoči tudi v novejših uradnih dokumentih katoliške cerkve, kot je Okrožnica o človeškem delu papeža Janeza Pavla II. (1981) in zlasti njegovo Apostolsko pismo o družini (1982) ter Apostolsko pismo o dostojanstvu žene (1988). V teh dokumentih je še vedno predpostavljena drugorazrednost žensk, čeprav je pogosto omenjanje njenega dostojanstva; glede na temeljne določitve ženske kot družinskega bitja nastopa poudarjanje dostojanstva kot sredstvo kompenzacije za enodimenzionalnost v dopuščanju osebnostnega razvoja.

V teh dokumentih ženski ni neodvisno od njene materinske funkcije priznana potreba po avtonomnem razvoju osebnosti in po vsestranski osvoboditvi, temveč je temeljno krčenje ženskih potencialov na "naravno" vlogo. Vendar pa tudi v tej reproduktivni vlogi ženskam ni priznan status subjekta, temveč so zgolj sredstva, ki izpolnjujejo "božji" (=patriarhalni) načrt. Tako se v sodobnem razlaganju opravičujeta instrumentalizacija in domestifikacija žensk, ki sta nujni sestavini spoja patriarhalnosti in razrednosti (Jogan, 1986: 41,42). Ob tem pa ne moremo mimo protislovnosti, ki se kaže v tem: kot se in kolikor se - v glavnem v nujnem nasprotovanju katoliškimi opredelitvam - poglobljajo resnični procesi osvobajanja žensk in kolikor se povečuje prostor ženskega avtonomnega obnašanja, toliko se povečujejo tudi možnosti za uresničevanje tistih zahtev, ki jih (ob sicer represivnem potencialu) v inherentni ambivalentnosti postavlja cerkev (večja pravičnost, večje dostojanstvo za ženske, itd.). Brez globalnih in konkretnih sprememb namreč te zahteve ostajajo na ravni moraliziranja, oziroma moralnega izravnavanja.

Za resnično vlogo v osvobajanju žensk bi lahko ugotovili, kot to za rimokatoliško cerkev nasploh poudarja H. Kühnen (1982: 372), da je bila "vedno le postludij obstoječega, nikoli preludij mogočega".

Da bi lažje spoznali celotno notranjo strukturo in logiko delovanja patriarhalne redukcionistične prakse in proizvajanje ženske omejene družinske družbenosti, si bomo ogledali ključne značilnosti razlaganja zakonske zveze in družine.

Neločljiva sestavina ženskega ujarmljanja v njihovih reproduktivnih zmogljivostih je institucija zakonske zveze, ki ji je Drugi vatikanski koncil namenil veliko pozornost, kajti ukvarjanje z zakonsko zvezo sodi v sklop nujnih vprašanj, ki "danes zbudajo zaskrbljenost vseh" zaradi "mnogih zablod", kot so: "kuga razporok", "svobodna ljubezen". Kljub manjšim spremembam je zakonska zveza razložena v sodobnih dokumentih v bistvu tako, kot v preteklosti: predvsem je to posledica "božjega načrta", zato je tudi posebej poudarjena svetost te institucije, kar je jasno izraženo v pastoralni konstituciji Cerkev v sodobnem svetu. "Temeljne in posebne zakonitosti je globoki skupnosti življenja in ljubezni med zakonci dal Stvarnik; vzpostavi pa se ta skupnost z zakonsko zvezo... Tako s človeškim dejanjem, v katerem se zakonca drug drugemu izročata in se drug drugega sprejemata, nastane tudi pred družbo po božji volji trdna ustanova. Ta sveta vez je tako zaradi blagra zakoncev in potomstva kakor tudi zaradi blagra družbe odtegnjena človeški samovolji". (Zbornik II, 1976: 210).

Človek (velja za oba spola, vendar je zaradi "šibkosti" ženska predrejena moškemu) je že pri definiranju zakonske zveze izločen kot avtonomno bitje in določen zgolj kot poslušen izpolnjevalec zapovedi, ki so nad njim in ki se jim po definiciji svetosti ne more in ne sme upirati. Podobno je človeku odvzeta avtonomnost pri čustvovanju, kar se kaže pri razlaganju ljubezni.

Ljubezen se človeku daje od zunaj, oziroma človek je k njej poklican, kajti ljubezen izvira iz boga. Samo takšna ljubezen je "prava" in samo zakonska zveza, ki temelji na takšni ljubezni, je spet "prava". Avtonomnost človeškega čustvovanja je subsumirana v božjem, kar se nedvoumno izraža v Apostolskem pismu o družini: "Bog je ljubezen in živi sam v sebi skrivnost ljubezenskega občestva. Z ustvaritvijo človeka po svoji podobi in z neprestanim vzdrževanjem v bivanju vpisuje v človeško naravo moža in žene poklicanost in s tem tudi sposobnost ter odgovornost za ljubezen in občestvo. Ljubezen je torej temeljna in naravna poklicanost vsakega človeka. Kot utelešen duh, to se pravi kot duša, ki se izraža v telesu, in kot telo, ki ga oživlja in oblikuje nesmrtni duh, je človek v vsej tej zedinjeni celoti poklican k ljubezni. Ljubezen vključuje tudi človeško telo in telo je soudeleženo pri duhovni ljubezni". (Janez Pavel II, 1982: 15) Presojanje o ljubezni in zakonski zvezi je sklenjeno enodimenzionalno: bog je ljubezen (vir), človeka (sredstvo) pokliče k ljubezni, ta se uresničuje v zakonski zvezi tako, da je dosežena bogopodobnost (cilj).

Ljubezen je človeku primarno odtujena, potem mu je pa v določeni (ne kakršnikoli!) obliki spet ponujena; ker pa človek ni po sebi sposoben prave ljubezni, mora biti vodljiv, mora se prepustiti zapovedim, ki regulirajo njegovo čustvovanje in obnašanje. Tudi pri razlagi ljubezni je človekova svoboda le "participacija v božji svobodi" (Keller, 1976: 15). Podobno je spolnost strogo določena in podrejena "naravnemu" redu, v katerem je cilj predvsem reprodukcija vrste. Kljub nekaterim omilitvam je v novejših dokumentih še vedno poudarek predvsem na rodnosti kot "naravni" dolžnosti moških in žensk, ki jo je določil Stvarnik. Spolna združitvev je celo definirana kot "uporaba zakona" za uresničitev načrtov, ki so v božjih rokah.

Ni potem težko razumeti, zakaj je tako močno poudarjena svetost zakonske zveze in zakaj so v ospredju zahteve po trajnosti in odločno nasprotovanje razvezljivosti. To je povezano z ohranjanjem nadmoči moškega nad žensko ob pogojih (ki so sicer

definirani kot edini pravi), ko je ženska "naravno" družinsko bitje. Nasprotovanje možnosti razveze zakonske zveze temelji na sami koncepciji svetosti te institucije in je logična sestavina celote razlag, ki človeka utrjujejo kot nesamostojno in pokorno bitje in ki zajemajo ljubezen in spolnost. Zakonska zveza v teh razlagah dobi lastnosti, ki jih po sebi kot človeško nastala skupnost (posledica elementarne človeške potrebe po potrjevanju ljubezni in težnje po skupnem življenju) nima, ki pa so nujne, če naj se kontrolira posameznikovo obnašanje tudi v tej sferi. Pri presojanju o dezintegraciji zakonske zveze so v dokumentih katoliške cerkve nenehna sklicevanja na njeno prokreativno vlogo, s čimer postajajo ta razlaganja tudi zelo prepričljiva in po svoje privlačna ter povezana z videzom humanosti.

V katoliškem nauku med zakonsko zvezo in družino pravzaprav ni razlike, kajti zakonska zveza je po svoji funkciji "produciranje" družine, družina pa je prava, bogopodobna le, če temelji na zakonski zvezi, ki jo je vzpostavila in kot jo je vzpostavila Cerkev. Družina je opredeljena kot najdragocenejša vrednota, ki jo je treba čuvati predvsem v sodobnosti, ko je v krizi in podvržena različnim "maličenjem". V Apostolskem pismu je papež Janez Pavel II (1982: 8-9) poudaril, da se "Cerkev zaveda, da je blagor družbe in nje same tesno povezan z družino. Prav zato čuti tem silneje in nujneje, da je njeno poslanstvo oznanjevanje božjega načrta o zakonu in družini." Ne smemo misliti, da gre za kakršenkoli tip družine, temveč je vselej mišljen patriarhalni tip, ki ga je kot "naraven" Cerkev utrjevala skozi dosedanjo zgodovino.

Takšna usmerjenost je jedmato izražena v geslu "Družina, postani, kar si!" (Janez Pavel II, 1982: 21) - torej negovati je treba družino s takšno kakovostjo odnosov, kot ustreza "božjemu načrtu". V tem načrtu pa je tudi v novejših dokumentih, kot je zlasti Apostolsko pismo o družini, ob poudarkih, da je treba gledati moža in ženo kot enakovredni bitji, očetu - možu določeno posebno prednostno mesto. "Mož je poklican, da kot tisti, ki daje božjemu očetovstvu samemu vidnost in živ izraz na zemlji, zagotavlja skladen razvoj vseh udov družine" (ibid. 92). Ženski je določena ekonomska nesamostojnost in podrejenost, kajti moški je določen kot ekonomsko odgovoren za družino, kar naj bi dosegali s "pravično", "družinsko plačo", medtem ko je naloga ženske, da kot bližnja "sodelavka boga" predvsem skrbi za rojevanje in vzgojo otrok. Tako se patriarhalni principi vsakdanjega življenja v bistvu ohranjajo naprej in v katoliškem nauku pogosto sklicevanje na "naravno" bistvo družine predstavlja podlago za nasprotovanje tistim spremembam, ki bi v jedru omajale patriarhalnost. Tej funkciji služijo tudi idealizacije pretekle družine, vendar ne prevladujoče resnične družine, temveč ideološkega vzorca, ki je prekrival od njega dejansko precej oddaljene družinske odnose.

V imenu "naravnih" zakonov cerkev tudi obsoja in nasprotuje vsem umetnim oblikam preprečevanja nosečnosti, posebej odločno pa zavrača prekinitve nosečnosti, splav, ki je označen kot umor še nerojenega človeka. Najbolj natančna navodila glede uravnavanja rojstev je prinesla okrožnica papeža Pavla VI. *Humanae vitae* (1968); ta stališča je potrdil papež Pavel II. v Apostolskem pismu (1982) in v Listini o družini in njenem poslanstvu v sodobnem svetu (1983).

Glede na vztrajno ponavljanje pomena "naravnih" zakonov, so izredno pomembna najnovejša zgodovinska in demografska dognanja, ki pojasnjujejo, kako je pravzaprav prišlo do takšne "naravnosti", kot je sedaj samoumevna, oziroma kako so ženske postale "rodilni stroji". Pri produciranju te "naravnosti" je sama katoliška cerkev odigrala

izjemno pomembno vlogo, na kar utemeljeno opozarjata G. Heinsohn in O. Steiger (1985), ki sta razkrila zgodovinske okoliščine za močno pronatalistično usmerjenost katoliške cerkve.

Zgodovinsko je dokazano, da je v antiki in srednjem veku obstajala regulacija rojstev, ki je omogočala sorazmerno uravnoteženo rast prebivalstva. Od začetka 14. stol. naprej so prevladovale slabe žetve, od 1348 - 1352 je huda kuga pobrala v Evropi okoli 25 milijonov ljudi (od skupno 80 milijonov) in za posvetno in cerkveno gosposko je vedno bolj primanjkovalo delovne sile. Prav to pomanjkanje je bilo treba odpraviti s strogo kontrolo ženskih reproduktivnih zmogljivosti. Ni naključje, da se je zasledovanje čarovnic začelo v drugi polovici 14. stol. (1360), ko je bila evropska prebivalstvena katastrofa na vrhuncu; iztrebljanje "čarovnic" se je namreč osredinilo predvsem na ženske, ki so razpolagale z znanji iz zdravilstva in tudi z znanji za uravnavanje rojstev (babice). Kot ugotavlja H. Sebald (1987: 33), je razvoj teološko-juridičnih spisov o zasledovanju čarovništva dosegel učinkovit vrh v izdaji dela dveh izkušenih inkvizitorjev Heinricha Institoris (Krämerja) in Jakoba Sprengerja: *Malleus maleficarum* (1486), ki je postalo vodilo za posvetna in cerkvena sodišča pri uničevanju umnih žensk.

V zgodovinskem spoju nasprotnih interesov so zmagali interesi lastnikov zemljišč, njihova volja je postala vsebina družbeno priznane racionalnosti, medtem ko so interesi žensk in podrejenih nasploh (omejevanje rojstev) bili označeni kot iracionalni in s tem nevarni za obstoječo ureditev. Cilji vladajočega razreda so s cerkveno indoktrinacijo, sakralizacijo ter mnogoplastno kontrolo postali smiselni, ukrepi za njihovo uresničevanje so dobili idejno opravičilo. Uničevanje "čarovnic" se je tako izkazalo kot moralno pozitivno dejanje, medtem ko so bili poskusi uravnavanja rojstev obsojeni kot nemoralna dejanja, kot zlo, ki ga je treba z vsemi možnimi ukrepi preganjati.

Dolgoletna ubijanja umnih žensk so bila temeljita in učinkovita: tako je bilo v času od 16. do 18. stoletja uničenih več kot 6 milijonov žensk v Evropi (Möller, Hehr, 1987: 36). Zaradi materialnih potreb vladajočih je bila ženskam odvzeta možnost kontrole rojevanja in nova praksa (število otrok kot jih "bog da") se je ob hkratnem stopnjevanju sovražnega razpóloženja do žensk v kulturi (zlasti do "nebrzdane" ženske spolnosti) utrjevala kot vedno bolj samoumevna; konec 18. stol. je domestificirana reproduktivna vloga žensk že sprejeta kot popolnoma "naravno stanje".

Na takšni "naravnosti", v kateri je ženska določena kot po-naravi-podrejeno-bitje-za-rojevanje, temeljijo tudi najnovejša stališča katoliške cerkve o genski tehnologiji in umetnem oplojevanju, ki jih je 1987 sprejela Kongregacija za vero ("naslednica svete inkvizicije"). S tega zornega kota potem gotovo ni naključje, da se Sveti sedež ne strinja s tistimi člani (št. 156, 157, 158, 159) Nairobijske dolgoročne strategije za izboljšanje položaja žensk (1985), ki zagovarjajo možnost, da ženska kontrolira lastno fertilitetno in ki zahtevajo ustvarjanje pogojev za uresničevanje planiranja družine, ki bodo dostopni vsem.

Kljub nekaterim vnanjim spremembam, predvsem zaradi očitnih sprememb v "znamenjih časa", v uradnih stališčih katoliške cerkve prevladujejo moškosrediščna, patriarhalna merila za določanje smiselnosti in moralnosti vsakdanjega (nujno potrebnega) dela in življenja. Do kritičnega vrednotenja takšne usmeritve ne prihaja le v posvetnih krogih, temveč tudi znotraj cerkvene skupnosti, zlasti v feministični (radikalni) teologiji. Tako se npr. Elga Sorge (1987: 13-14) sprašuje: "Zakaj imata židovstvo in kriščanstvo tako zastrašujoče sovražne poteze do žensk, telesa in erosa?"

Zakaj je bog v krščanstvu in židovstvu simboliziran izključno z moškimi podobami; ali ni religiozno poveličevanje moško-božjega gospodovanja in hlapčevstva zgodovinsko preseženo in sploh v temelju nesmiselno; zakaj v krščanstvu in židovstvu ni poleg ali nad bogom očetom čaščena ženska boginja-mati; zakaj se kot simbol božjega ne pojavlja modra stara ženska ("Geistin") in zakaj se v Rimu ne nahaja poleg svetega očeta tudi sveta mati in zakaj sploh ni žensk v vseh cerkvenih uradih; kako so se sploh lahko takšna ženska dela, kot zanositev, rojstvo, nosečnost, hranjenje in ustvarjalna telesnost, tako razvrednotila, da so bila (zlo)razumljena kot božja kazen za človeške grehe; so naravne dejavnosti ženskega organizma 'nečiste.' Avtorica tudi poudarja, da sta kritika patriarhalnosti v religiji in cerkvi ter boj za biofilno religijo in duhovnost potrebna, da bi lahko ušli iz patriarhalnega kroga nasilja (ibid.: 29).

Patriarhalizem v perspektivi

Ko religijski patriarhalni kulturni vzorec ni več celostno varovan kot edino obvezen in naraven, se zmanjšuje njegovo (zavestno) sprejemanje. Če upoštevamo izsledke raziskovanja na Slovenskem (Jogan, 1983), lahko sklepamo, da se zaradi ustvarjenih "alternativnih" možnosti za heterodoksko obnašanje zmanjšuje njegov domet celo v okviru religijske identifikacije. Kljub temu pa ne bi mogli reči, da je patriarhalni vzorec ženske enodimenzionalne eksistence že večinoma izkoreninjen, ker je s svojo samoumevnostjo, ki se je z mnogimi sredstvi družbene prisile ustvarjala v vsej doslej znani zgodovini, postal neločljiva usedlina v "zalogi vedenja", ta pa se rutinsko prenaša iz generacije v generacijo. K njegovemu samoobnavljanju prispevajo tudi različni drugi androcentrični elementi, celo znotraj novo nastajajočih pravil vsakdanjega življenja.

Problematiziranje same "anatomije" patriarhalizma in njegove vpletenosti v organizacijo vseh sfer vsakdanjega življenja ter njegove povezanosti z institucionalnimi temelji za občo asimetrijo moči v vsaki konkretni družbi je eden od nujnih, nikakor pa ne zadostnih pogojev za zmanjšanje njegove učinkovitosti. Poleg tega posega je za nadaljnje destruiranje kulturnega vzorca patriarhalnosti, ki ga še vedno sprejema in podpira uradna katoliška cerkev (in tudi druge cerkve), pomembno predvsem ustvarjanje enakih dejanskih možnosti izbire v oblikovanju avtonomnega življenja za oba spola. Ti procesi pa ne potekajo spontano in gladko, o čemer nas prepričujejo tako okrepljene težnje (neo)konservativizma v sedemdesetih in v osemdesetih letih v razvitih poznokapitalističnih evropskih družbah, kot nekateri načini in poskusi reševanja sodobne družbene krize v zgodnjesocialistični družbi (npr. predlog uvedbe obdavčenja družinskih dohodkov Zveznega izvršnega sveta v nov. 1987). V različnih oblikah se nenehno oživlja sklicevanja na "naravnost" ženske družinske družbenosti in njene samoumevne podrejenosti, s čimer je poskrbljeno, da tudi religijski vzorci osmišljanja te podrejenosti ne tonejo v pozabo.

LITARATURA

- Ackermann, A. Die katholische Frau, Baar: Buchdruckerei Huber, 1955.
Ali Yusuf, A., The Holy Qur-an. Washington: The Islamic Center, 1978.

- Grozđanić, S. (1985), Islam, žena i obitelj. U: *Žena*, Zagreb, 43, 4: str. 23-26.
- Heinsohn, G./Steiger, O., Die Vernichtung der weisen Frauen. Herberstein: März Verlag GmbH, 1985.
- Janez Pavel II, Apostolsko pismo o družini. Ljubljana: Cerkevni dokumenti 16, 1988.
- Jogan, M., Družina, cerkev, religioznost in pojmovanja slovenskih srednješolcev. Raziskovalno poročilo. Ljubljana: RI FSPN, 1983.
- Jogan, M., *Ženska, cerkev in družina*. Ljubljana: Delavska enostnost, 1986.
- Jogan, M., *Žensko plačano delo, racionalnost in kriza države blaginje, Teorija in praksa*. 1987 a, XXIV, 12: str. 1526-1535.
- Jogan, M., Katoliška sociologija v Sloveniji kot producentka družbene harmonije v Avstriji (do 1918). *Anthropos*, 1987b, 3-4, str. 93-105.
- Kehrer, G., izd. Vor Gott sind alle gleich. Düsseldorf: Patmos Verlag: 1983
- Keller, I. (1976). Narava in vsebina katoliške socialne doktrine. V zborniku: *Katoliška socialna in politična doktrina I, II*. Ljubljana: FSPN Univerze v Ljubljani 1-40, 1983.
- Kühner, H., Die römisch-katholische Kirche als konservative Grossmacht im 19. und 20. Jahrhundert. U: *Kaltenbrunner G. K. izd. Rekonstruktion des Konservatismus*. Freiburg: Rombach Verlag, 1972.
- Kürbisch, F. G., Klucsarits, R., Arbeiterinnen kämpfen um ihr Recht. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1981.
- Mahmud, M., KUR'AN. Savremeni pokušaj razumijevanja. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1981.
- Matković, Lj., *Žena i crkva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1973.
- Moler, Okin S., *Women in Western Political Thought*. London: Virago Limited, 1979.
- Möller C., Hehr I., *Frauenarbeit - Frauenarmut*. V. Opielka M./Ortner, I. izd. *Umbau des Sozialstaats*, Essen: Klartext. 35-47, 1987.
- Ortner, S., *Žena spram muškarca kao priroda spram kulture?* V. Papić Ž., Sklevicky L. izd. *Zbornik Antropologija žene*. Beograd: Prosveta, 1983, str. 152-183.
- Pejanović, S., *Društvena jednakost i emancipacija žene*. Beograd: Prosvetni pregled. Gornji Milanovac: Dečje novine, 1984.
- Pelletier, R., "L'islam et les Femmes". U: Paquot E. izd. *Terre des Femmes*. Paris, Montreal: La Decouverte Maspero Boréal, Express, 1982.
- Sebald, H., *Hexen damals - und heute?* Frankfurt am Main: Umschau Verlag, 1987.
- Smiljanić, D., Mijuškovoć, M., *Zakon in družina v zgodovini*. Ljubljana: DZS, 1968.
- Sorge, E., *Religion und Frau*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1987.
- Svetska konferencija za pregled i ocjenu dostignuća dekade UN za žene. Nairobi - Kenija, 15. - 16. jul. 1985. Beograd, 1986.
- Zbornik, *Katoliška socialna in politična doktrina, I. II. zvezek* Ljubljana: FSPN Univerze v Ljubljani, 1976.