

Maca Jogan

MULIERIS DIGNITATEM IN BOŽJA PREVIDNOST

IZVLEČEK: Avtorica obravnava ključne značilnosti religijskega oblikovanja identitete in družbene vloge žensk v katoliški cerkvi s ciljem, razkriti vsebnost mizoginije v uradnih razlagah cerkve, ovrednotiti njene odzive na širše emancipativne procese ter odgovoriti na vprašanje, ali katoliški feminizem pomeni radikalni prelom v upravljanju »drugega spola«. Na podlagi vsebinske analize pomembnih pokoncilskih dokumentov ugotavlja, da se v razlagah ohranjajo ključne mizogine androcentrične značilnosti. Cerkev sicer obravnava teme o večji enakosti spolov, vendar odločno zavrača tiste pristope, ki vključujejo strukturne spremembe in zagovarja »novi«, »katoliški feminizem«; ta pa je skladen z njenim redukcionističnim pojmovanjem ženske kot podrejene pomočnice moškemu. Cerkev sama ostaja dosledno moško gospodovana ustanova, vendar so se širše družbene možnosti za žensko samostojnost v zadnjih desetletjih povečale, s čimer se je tudi zmanjšala prisilnost »božjega načrta« v upravljanju žensk.

KLJUČNE BESEDE: androcentrizem, katoliška cerkev, katoliški feminizem, mizoginija, nova evangelizacija, žensko dostojanstvo

Mulieris Dignitatem and God's Wariness

ABSTRACT: The author addresses the key characteristics of the religious shaping of women's identity and their social role in the Catholic Church (CC), with the following aims: to disclose the misogyny contained in relevant CC explanations, to evaluate its reaction to the social processes of emancipation and to answer the question of whether Catholic feminism means a radical break in managing the »second sex«. On the basis of a content analysis of post-council official documents, she concludes that the key misogynist and androcentric characteristic of the explanations remains. Otherwise, the CC deals with topics of greater gender equality, although it strongly rejects those approaches which include necessary structural changes and defends the 'new', 'Catholic feminism', albeit according to its reductionist concept of woman as a subordinated assistant to man. The CC itself remains a strongly male-dominated institution, even though during the last few decades broader social opportunities for women's autonomy have increased and this has also decreased the coercion of 'God's plan' regarding the managing of women.

KEY WORDS: androcentrism, Catholic Church, Catholic feminism, misogyny, new evangelisation, woman's dignity

1 Uvod

»Morda bog je. Ne pravim, da ga ni, toda če je, potem ni dober – kajti zakaj je ustvaril žensko.« Tako je pred mnogimi leti povedala neka Afričanka angleški borki za enakopravnost žensk O. Schreiner. V začetku 21. stoletja lahko upravičeno domnevamo, da bi podobno izjavila razmišljajoča ženska na kateri koli celini tega sveta. Mizoginija je namreč neločljiva sestavina vseh svetovnih religij, pristranskost boga pa je očitno v prid »prvemu spolu«. Neposredno zvezo med božjo voljo in moškim položajem npr. v judaizmu prepričljivo izraža jutranja molitev moškega, ki gotovo ni naključna: »Blagoslovljen bodi Gospod, naš Bog, kralj vsega stvarstva, ker me nisi ustvaril kot žensko!« (Neuberger v Holden 1983: 138.).

V budizmu, hinduizmu, islamu, judaizmu in krščanstvu mizoginija ni le nek besedni okras, temveč je že v temeljnih »svetih« besedilih glavno vezivo v konstrukciji spolno specifične identitete ter družbene vloge žensk in moških.¹ Glede na širše družbene okoliščine so se v posamezni religiji na teh podlagah oblikovala neposredna pravila, ki so svojo prepričljivost in moč črpala iz nadrejenega, božjega območja. Ker nobena religija ne deluje v zunajzemeljskem prostoru, temveč je ta presežni prostor le pripomoček za upravljanje ljudi z »dušo in telesom«,² in ker je *prima facie* vsaka posebej naklonjena ženskam, se globinska mizoginija³ kot skupna značilnost svetovnih religij kaže v zagovarjanju družbene neenakosti po spolu.

Ključne zapovedi in natančne določitve vloge človeka ter posebej žensk v odnosu do boga omogočajo, da vse svetovne religije delujejo kot sredstvo za instrumentalizacijo žensk. Izhodišče za takšno usmeritev je bog, ki je »počelo in cilj vseh stvari«,⁴ ki »s svojo milostjo obsipa, kogar sam hoče«,⁵ bog, ki s strogo razliko med spoloma (»biti-mož« in »biti-žena«) ženskam v zemeljskem življenju odvzema možnost samostojnosti in enakosti z moškim. Naravna razlika med spoloma, ki je *conditio sine qua non* obstoja človeške družbe sploh, je po religijskih razlagah podaljšana po meri boga v družbeni prostor, to pomeni, da ima družbeno določena neenakost med spoloma lastnosti (božje in) naravne stalnice.⁶ Takšen religijsko določen spolni red deluje samourejevalno ter

1. O teh religijah več v delih N. Furlan (2006: 135–158), M. Smrke (2000: 71–283); K. Velušček (1997); Tariq Ali (2002), Spahić-Šiljak (2007) in posebej za krščanstvo U. Ranke Heinemann (1992 in 2012).

2. Ljudi usmerjajo, jim kažejo »pot, način, zakon«, kar pomenijo nazivi posameznih religij. V tradicionalnem redu je ob podpori posvetnih oblasti religija »uravnavala vse življenje tako posameznikov kakor skupnosti«, za evropski prostor ugotavlja R. Remond (2005: 42).

3. Pojem »globinska mizoginija« (ženskosovražnost) se mi zdi ustrezen za označevanje celovite ter v vseh podrobnostih domišljene usmeritve religijskih razlag v določanje ženske »prave narave« (»naravne« identitete) in družbene vloge.

4. Katekizem katoliške cerkve (36. člen). 1993: 29.

5. Koran: 3/74. 2005: 48.

6. Takšno naturaliziranje identitete spolov in njihovih družbenih vlog je povezano z neenakostjo v družbeni moči in oblasti, na kar opozarjajo zlasti številne feministično (teološko in posvetno družboslovno) usmerjene raziskovalke različnih področij družbenega delovanja. Tako Margaret Jackson (1994: 185) na podlagi podrobnega proučevanja feministične kritike

z izključitvijo dvoma o pravilnosti in pravičnosti tudi samopotrjevalno ter samoutrjevalno. Upoštevati je treba dejstvo, da so temeljne svete nauke ustvarjali moški »po svoji podobi« in meri, na kar v zadnjih desetletjih opozarja zlasti mnogo raziskovalk.

Na to, da religijski govor o človeku (človekovem dostojanstvu) ni spolno nevtralen, temveč enospolno moško pristranski, so feministične teologinje začele opozarjati v sedemdesetih letih 20. stoletja. H kritičnemu premisleku religijskih nauk (npr. krščanskega) je vabilo vedno več del, npr. M. Daly z naslovi *Cerkev in drugi spol* (1968), *Onkraj Boga očeta* (1973) in *Čisto poželenje* (1984) ali dela R. Radford Reuther, kot je *Seksizem in govor o Bogu* (1983), pa študije nemških feminističnih teologinj z U. Ranke Heinemann na čelu in njenim znamenitim delom *Katoliška cerkev in spolnost* (1988)⁷ in drugih.⁸ Feministična teologinja E. Sorge (1987) se je upravičeno vprašala: »Ali je sploh kdaj obstajala religija, ki bi bila naklonjena ženskam?«

Tudi če bi kdaj odkrili takšno religijo, to ne bi spremenilo kritičnih ocen o androcentričnosti sedanjih religij in cerkva pri upravljanju družbene neenakosti spolov. Razkrivanje mizogine usmeritve religij je spodbudilo večplastno posvetno emancipativno delovanje zlasti v drugi polovici 20. stoletja; temu pa pravzaprav nobena religija ni naklonjena, ker se z odpravljanjem diskriminacije po spolu ogroža religijska učinkovitost v obvladovanju ljudi, zlasti žensk.⁹ Povečevanje enakosti med spoloma v zahodni civilizaciji je zato tudi za krščanstvo v sodobnosti ena resnejših nevarnosti (L. Woodhead, 2009: 149) in spodbuda za »novo evangelizacijo« (Jogan 2008) ter tudi za »novi feminizem« oziroma »katoliški feminizem« (Furlan 2006: 156–158).

Glede na njen vodilni položaj v našem prostoru se bom v tem prispevku osredotočila

(moško določene) konstrukcije spolnosti med letoma 1850 in 1940 sklepa, da je »izzivanje patriarhalnih definicij 'naravnega' v mnogih ozirih sedaj tako težko in nevarno, kakor je bilo v 19. stoletju«, kajti »moč za opredelitev tega, kaj je 'naravno', ostaja ključna za ohranitev moške moči in strukture odnosov med spoloma«. Avtorica tudi poudarja, da kadar se pojavijo grožnje sistemu moči, se oblikujejo in širijo teorije, ki opravičujejo to moč in/ali pa dokazujejo, da sprememba ni možna, ali pa usmerjajo spremembe v smer, ki zagotavlja ohranjanje strukture moči.

7. V slovenščino je prevedeno najpomembnejše delo U. Ranke Heinemann *Katoliška cerkev in spolnost* (1992, po prvi izdaji 1988); prevod zelo dopolnjene že 26. izdaje tega dela pa je izšel leta 2012 pod naslovom *Evnuhi za nebeško kraljestvo*. Širši prikaz feministične teologije je v zborniku *Feministische Theologie – Perspektiven zur Orientierung*, ur. M. Kassel, 1988, druga predelana izdaja. Podrobneje o krščanski feministični teologiji v delu N. Furlan (2006: 159–216).
8. V Zagrebu je pri založbi Krščanska sadašnjost leta 1973 izšlo delo L. Matković *Žena i crkva*, ki je bilo pionirsko v takratnem jugoslovanskem prostoru.
9. Kot odgovor na emancipativne dosežke se v svetovnem merilu (podprto z oživljanjem religijskih zapovedi in vzorcev obnašanja) pojavljajo težnje po retradicionalizaciji odnosov med spoloma. To težnjo je npr. z empirično raziskavo, v kateri je zajela pripadnike in pripadnice muslimanske, pravoslavne, katoliške in judovske populacije v BiH (2005), potrdila Z. Spahić Šiljak (2007). Očitna retradicionalizacija (z organiziranim spolnim nasiljem nad ženskami) poteka v sodobnem Egiptu, zlasti po islamističnem prevzemu oblasti, o čemer prepričljivo poroča Maja Morsi (v pogovoru »Tisti, ki jim ni do svobode, hočejo umazati Tahrir«, Delo, 19. februar 2013, str. 7).

na Rimskokatoliško cerkev¹⁰ in njeno krščansko religijsko osnovo. Na podlagi analize pomembnih uradnih dokumentov bom osvetlila ključne značilnosti religijskega in cerkvenega oblikovanja ženske identitete ter družbene vloge žensk, razkrila bolj ali manj prikrito vsebnost mizoginije in predstavila odzive Katoliške cerkve na emancipativne procese v zadnjih desetletjih. Poskusila bom odgovoriti na vprašanje, ali posedanjenje razlag in stališč Cerkve v okviru »novega« (katoliškega) feminizma pomeni radikalni prelom v upravljanju »drugega spola«.

2 Katoliška cerkev in mizoginija

Katoliška cerkev je – vsaj v zahodni civilizaciji – zgodovinsko ena najbolj učinkovitih oblikovalk »prave ženske«. Za to cerkev pa sta po oceni profesorja za cerkveno zgodovino na univerzi v Bambergu G. Denzlerja (1997: 337) značilni »stoletja trajajoče obrekovanje in diskriminacija ženske«, kar sodi k »najbolj žalostnim poglavjem v zgodovini cerkve«. Zlorabo premoči nad drugimi »prav do današnjih dni« v notraj-cerkvenem in širšem družbenem delovanju katoliške (in protestantske) cerkve razkriva tudi švedski teolog in psihoterapevt G. Bergstrand (1996: 79):

Prav tako smo pripomogli k ustvarjanju religioznega temelja, kjer je imel vodilno vlogo moški in ob katerega se je lahko opirala patriarhalna družba pri ustvarjanju človeških socialnih vzorcev od najmanjše enote, kakršna je družina, do največje, kakršna je država. Postavljanje moškega pred žensko je bilo mogoče podpreti s sklicevanjem na biblijske argumente.

Da se ta zgodovina še ni nehala in da »cerkvena uprava in inkvizicija nenehno proizvajata nove žrtve«, ugotavlja med drugim tudi H. Küng (2004: 7, 8):

Komaj kje je še kakšna velika ustanova, ki bi v naših demokratičnih časih z drugače mislečimi in kritiki iz lastnih vrst ravnala tako ljudomrzno in nobena tako ne diskriminira žensk – s prepovedovanjem preprečevanja nosečnosti, porok duhovnikov in mašniške posvetitve žensk. Nobena ne polarizira družbe in politike tako močno ter po vsem svetu z rigorističnimi stališči glede splava, homoseksualnosti, evtanazije in podobnega. Vse to pa s sijem nezmotljivosti, kot da bi šlo za voljo Boga samega.

Po Küngovem (2004: 179) mnenju v sodobni Katoliški cerkvi »namesto aggrajnama v duhu evangelija zdaj spet velja tradicionalni integralni katoliški nauk«. Zato se G. Denzler (1997: 339) gotovo upravičeno sprašuje: »Kdaj se bo Katoliška cerkev osvobodila zastarelih tradicij in osvobajajoče vplivala na svoje vernike? Kdaj končno?« To vprašanje postaja toliko bolj aktualno, kolikor očitneje – čeprav vendarle počasi – se zlasti zunaj cerkve spreminja tradicionalna, »naravna« vloga žensk, kolikor se odpravljajo vseobsegajoče določilnice seksistične urejenosti družbe, kajti enakopravnost med moškim in žensko »prinaša moralno obtožbo Cerkve«, kot je prepričan G. Bergstrand (1996: 81).

10. V tem besedilu bom uporabljala oznako »Katoliška cerkev« ali le »Cerkev«, kot je v rabi v uradnih dokumentih (npr. v Katekizmu katoliške Cerkve).

2.1 »Ženska cerkev« in družbena neenakost spolov

Če upoštevamo le količinski vidik »uporabnikov« religijskih ustanov, je govor o katoliški cerkvi kot o »ženski cerkvi« še sprejemljiv. To pa nikakor ne velja za temeljno vsebinsko kakovostno usmeritev, ki to institucijo določa kot »moško cerkev«, kajti, kot trdi U. Ranke Heinemann (1992: 277), katoliška spolna morala je »pretežno moška morala in neusmiljeno spolno izkoriščanje ženske«. Urejanje človeške spolnosti je sploh osrednje za večino krščanskih pojmovanj, zato npr. za večino sodobnih Američanov krščanstvo ne pomeni nič drugega kot »zakonik spolnega obnašanja« (Jordan 2002 po A. H. Kalbian 2005). Tudi več kot štiri petine grehov je spolne narave, tri četrtnine tistih, ki se izpovedujejo, pa je žensk (Valentini N., Di Meglio C. 1976: 14, 16). Brez spolnosti ni »narejanja ljudi«, najpomembnejše (zaenkrat nenadomestljive) »producentke človeškega kapitala« pa so prav ženske. Poleg tega so ženske tudi v sodobnosti pomembne prenašalke in utrjevalke religioznosti.¹¹ Torej ni naključje, da so ženske v središču pozornosti cerkve kot dolgožive institucije.

Roditeljska funkcija žensk je tudi izhodišče za razlage o večji bližini z bogom, ki je po religijski definiciji stvarnik vsega, zato bi morale biti ženske še toliko bolj spoštljive do boga in njegovih namestnikov na Zemlji, torej pokorne moški volji in »pozabljive« glede svojih izkušenj. S takšno razlago je upravičena tudi hierarhična moška organizacija, katere glavni cilj je nasilno obvladovanje sveta z militaristično religijo, kot opozarja U. Ranke Heinemann (2012a: 33): »Na eni strani je kasta vojakov, ki se ne smejo poročiti, vsi ostali pa imajo vrednost le zaradi rojevanja. Zato sama vedno znova ugotavljam, da je krščanstvo militaristična religija, ki uporablja rojstvo za krepitev svoje moči, celibat pa za koncentracijo premoženja.«

Zaradi vedno večje ogroženosti moškosrediščnega reda z večkratnimi neenakostmi se mizoginija v sodobnosti kaže tudi povsem odkrito, zlasti v nekaterih fundamentalističnih praksah. Ker je težnja po odpravi diskriminacije žensk svetovni pojav in ker je družina v pristojnosti žensk, naj bi bile pravzaprav ženske povzročiteljice različnih vrst zla v sodobnosti, zahteve za enake pravice in možnosti pa skrajno nevarne za človeštvo sploh.¹² Ob vseh očitkih ženskam se pojavi vprašanje, ki je za nekatere tudi paradoksalno: zakaj so ženske bolj religiozne in zakaj kažejo višjo pripadnost cerkvi in cerkvenemu občestvu. Primerjalne raziskave v Evropi v devetdesetih letih 20. stoletja namreč kažejo, da so ženske bolj religiozne in da predstavljajo večino vernikov, ob tem ko se v procesih sekularizacije skupno število vernikov zmanjšuje.¹³

11. G. Davie (2005: 225) pripisuje ženskam pomembno vlogo pri »zastopniškem spominu na krščanstvo«.

12. Za predsednika fundamentalistične moške organizacije v ZDA (Focus on the Family) je npr. Četrta svetovna konferenca OZN o ženskah (Peking 1995) »najbolj radikalen, ateističen, protidružinski križarski pohod v zgodovini človeštva« (Rose, S. D. 2001).

13. Odpadništvo od cerkve je pri ženskah nekoliko močnejše kot pri moških, o čemer lahko sklepamo na podlagi zanesljivih empiričnih raziskav v evropskem prostoru. (Jogan 2005: 598).

Iskanje odgovorov na to vprašanje poteka z različnih izhodišč in spoznavnih vidikov. Do sorazmerno prepričljivega odgovora na vprašanje o spolno asimetrični religioznosti in cerkvenosti ne moremo priti ob predpostavki o nevprašljivosti obstoječega objektivnega stanja in če ostajamo le znotraj cerkvenega nauka, ker nas ta vselej in po vseh vidikih privede samo do Stvarnika oziroma do njegovega popolnega načrta, po katerem naj bi bila ženska po sebi, po svoji bistveni naravi kot roditeljica bližje bogu. Iskanja odgovorov »od zunaj« pa se gibljejo glede na stroke na kontinuumu od telesno-duhovnih značilnosti individua do družbene vloge posamezne osebe. Tako se psihološka pojasnila za večjo in tudi spolno neenako religioznost usmerjajo na obstoječe osebnostne lastnosti (npr. spolno različno čustvenost), sociobiološke razlage poskušajo pojasnjevati z gensko sestavo, nevrološke z diferencirano funkcijo možganskih režnjev,¹⁴ sociološke pa s pomanjkljivostmi modernih družb ter predvsem z različno socializacijo in neenakostjo družbenih vlog (Flere 2005: 251–254).

Kolikor ti pristopi izhajajo zgolj iz obstoječega stanja na eni ali drugi točki »zrenja«, dajejo – bolj ali manj zanesljive – delne odgovore na vprašanje o kompleksni pogojenosti tega očitnega pojava. Zdi se, da je po eni strani med različnimi delnimi odgovori premalo povezave, predvsem pa ostajajo premalo pojasnjena determinacijska ozadja za (v raziskovanem času) vidne značilnosti od mikro do makro družbene ravni. Tako npr. razkrivanje psihične posebnosti ženske identitete (feminosti) ostaja na pol spoznavne poti, če zanemari namen in način produkcije (ustvarjanja) te identitete na ravni družbeno veljavnih in obveznih vzorcev ter načine prenašanja in nadzorovanja učinkovitosti mnogoplastnega delovanja posamezne osebe.

Če želimo pojasniti večjo religioznost žensk, ne moremo mimo dejstva, da je eden od pomembnih producentov njihove osebnostne identitete (bila) ravno cerkev. Razloge za žensko večjo in vsebinsko posebno religioznost ter cerkvenost je brez dvoma treba iskati v resničnem kompleksnem (tuzemskem) produciranju (skrčene, enostranske) osebnostne identitete, družbenega položaja in vloge (večine) žensk (oziroma obeh spolov) z vključenimi specifičnimi prefinjenimi prijemi cerkve v duhovnem in moralnem oblikovanju ter nadzorovanju (ustrahovanju) žensk (in ljudi nasploh).

Ker prostor ne dopušča podrobnejše obravnave¹⁵ različnih vidikov strukturne (re) konstrukcije družbene neenakosti po spolu, naj orišem le ključne značilnosti položaja žensk, ki so (bile) sicer tudi statusno prilagojene oziroma različne. Za večino žensk v preteklosti in sedanjosti je v primerjavi z moškimi značilen slabši položaj, v katerem so bile večkratno prikrajšane (diskriminirane) – ne le kot pripadnice ženskega spola, ampak hkrati kot pripadnice družbene plasti, ki je bila ekonomsko in politično nemočna. Za to, da so takšen položaj sprejemale kot smiselne, je bilo potrebno posebno resno in trajno duhovno predelovanje njihovih lastnih zaznav ter razlaganje njihovih negativnih izkušenj tako, da je prikrajšanost v njihovih predstavah postala prednost,

14. O tem, kako lahko z nevrološko znanostjo pojasnimo religiozno doživetje (npr. kako pride v globoki meditaciji do »deaktivacije«, ko prostor za človeka ne obstaja več itd.), je tekla razprava na letnem srečanju Slovenskega sociološkega društva (20. 11. 2010) v Religioški sekciji.

15. Več npr. v Jogan (1990, 2001).

dejavniki samoponosa in zavedanja o osebnem dostojanstvu. Vcepljanje sprevernjenih pomenov je bilo mogoče samo v okoliščinah, ko je bil moralni in duhovni razvoj vsake osebe – predvsem ženskega spola – strogo nadzorovan in voden, ko ni bilo možnosti izbiranja. V tem okviru je mogoče iskati začetek odgovora na vprašanje, zakaj so ravno ženske tiste, na katere je (bila) usmerjena posebna pozornost »Matere Cerkve«.

Pri pojasnjevanju tega pojava je treba omeniti vsaj še nekaj – večno aktualnih – značilnosti, ki so povezane s težiščno roditeljsko funkcijo ženske. V primerjavi z mnogimi drugimi človeškimi (večinoma »moškimi«) dejavnostmi so vse skrbstvene dejavnosti (roditeljska vloga, nega nemočnih v različnih življenjskih obdobjih) žensk bolj (psihofizično) izčrpavajoče, po svoji naravi pa tudi bolj omejujejo svobodo izvajalk. V tem dejstvu tiči podlaga za udomačenost žensk (domesticiranost) in za iskanje utehe v molitvi, ki je bila ženskam priporočena v večjem obsegu.¹⁶ Ker pa je neko obliko druženja in javnega združevanja vendarle bilo treba omogočiti tudi »govorečim orodjem«, so to svojo potrebo po družbenosti ženske lahko izražale v cerkvi, v nekaterih cerkvah strogo ločene od moških ali pa celo izključene. Prav cerkev je po eni strani zadovoljevala to individualno potrebo žensk po medčloveških stikih in druženju, po drugi strani pa je »pravilno« duhovno oblikovala njihove vzorce življenja s tem, ko je razlagala, katere lastnosti in katera dejanja so moralno pozitivna («prava») in bogu všečna ter torej pogoj za priznanje njihovega dostojanstva, katera dejanja pa so pogubna, nezaželena in vodeča proč od zveličanja.¹⁷

Preprosto, skozi stoletja je bila cerkev z »gospodom« edini priznani javni prostor za ženske, mesto njihovega duhovnega in moralnega oblikovanja in nadzorovanja ter tudi kaznovanja. Prav zadnja vrsta »upravljanja« z drugim spolom je (bila) izjemno razvejena ter usmerjena na vidne in nevidne dejavnosti. Če zanemarimo vidna območja (kamenjanje, sežiganje, besedno stigmatiziranje ipd. – več v Heinsohn in Steiger 1993; Wolf 1998), se je velik del oblikovanja »pravih« žensk odvijal v nevidnem območju vesti. Za slabo vest, »grizenje vesti« je zadoščala (zadošča) že »grešna« misel, kaj šele dejanje.

Že z malo domišljije si je mogoče predstavljati, kaj je cerkev kot dopustna duhovno-prostorska oaza pomenila ženski, ki je bila pod nenehnimi obremenitvami. Vsaj za časa obreda je bil to kraj sprostitev in osvoboditve od nenehnega garanja. Kaj to pomeni, si prav lahko predstavlja večina žensk – mater majhnih otrok. V tej časni osvobojenosti je ženska prihajala do potrditve svojega človeškega dostojanstva, hkrati pa je vedno znova dobivala primeren odmerek »zdravila«, ki jo je duhovno krepilo ter

16. V molitveniku J. M. Seigerschmidta Sveta družina (1906: 101) je npr. priporočilo: »Kdo pač potrebuje molitve, pobožnosti bolj kot žena! Noben stan skoraj nima toliko težav kot zakonski, in izmed teh mora jih žena največ nositi. Kako bi pač mogla vse to prenašati brez pomoči od zgoraj; a pomoč si mora ravno z molitvijo izprositi. Če kdo, mora zlasti žena moliti, veliko moliti, ne samo za se, ampak tudi za moža, za otroke, z eno besedo za vso družino.«

17. Skrajno obliko praktičnega življenja v takšnih razmerah (v muslimanskem okolju v Savdski Arabiji in Somaliji v drugi polovici 20. stoletja) prepričljivo predstavlja Ayaan Hirsi Ali v avtobiografskem delu *Infidel – Odpadnica*.

osmišljalo njeno pokornost in nadobremenjenost ter koristnost. V čem je bistvo tega priročnega recepta za upravljanje ženskih duš?

2.2 Theotokos – temelj dostojanstva ženske

Pri določanju ženske istovetnosti je v bistvu ključna sestavina razlag v vseh predkoncilskih in pokoncilskih dokumentih Cerkve, ki se ukvarjajo z vprašanjem spolov oziroma s posebnim mestom ženskega spola (kar je priznано kot pomembno »znamenje časa«), trditev, da so ženske zaradi naravnega poslanstva – to je materinstva – bližje Bogu. Ta trditev je tisti temelj, ki omogoča po eni strani laskanje ženskam, po drugi strani pa je vir za nenehno sklicevanje na njihovo »pravo vlogo«. V znamenitem *Apostolskem pismu o dostojanstvu žene (Mulieris dignitatem, 1988)*¹⁸ papeža Janeza Pavla II. je ob sklicevanju na biblične razlage spočetja in rojstva ženska definirana kot »žena – božja mati (theotokos)« (1989: 8), ki vstopa v svoje delovanje kot Marija, mati, roditeljica »Sina«, ki je »Sin Najvišjega«, potem ko je zgolj ubogala Najvišjega.

Temeljnost opredelitve »žene – Božje Matere« je v MD izrecno poudarjena in zahtevana.

Ta resnica bistveno določa dostojanstvo in poklicanost žene. Če hočemo o dostojanstvu in poklicanosti žene karkoli 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).

Po zamejitvi ženske vloge na theotokos so navedene 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 zavestno nastopa kot stvar v odnosu do Boga, je opravičeno z visokim poslanstvom, ki ga ima kot roditeljica Odrešenika v odrešenjski zgodovini. Zamisel o odrešenjski zgodovini nastopa torej kot sredstvo harmonizacije, usklajenosti njej podrejene pričakujoče, izkustveno preverljive zgodovine. Vse gospodovanje, ki obstaja v tuzemskih odnosih »do drugega«, je s tem nujno in upravičeno, kajti to je zgolj služenje višjim ciljem. Spolna hierarhija (odnos gospodar – dekla) kot praktična lastnost sožitja in podrejenost »bitij za drugega« postane s tem irelevantna, za prikrajšane se kot možen problem v duhovni sferi izniči, hkrati pa dobi izjemno težo kot posledica samega bivanja, določenega z nujno bogopodobnostjo.

Privlačno zveneče ugotovitve, da »biti drug za drugega« pomeni, da postaneš »dar« za drugega, vendar »na njemu lasten način«, dopolnjuje imperativ, ki odpravlja človekovo nepodobnost z Bogom in ki v edinosti dveh »oseb« moškemu zapoveduje dominanten položaj: »On ti bo gospodoval« (1989: 20). To ublaži zapoved možu: »Žena ne sme postati 'predmet' moškega gospodovanja in ne njegova lastnina« (1989: 20).

18. V slovenščini je pismo izšlo leta 1989, zato bom v nadaljevanju pri navajanju stališč uporabljala le to letnico in stran, v besedilu pa le »MD«.

Glede na realna razmerja moči ima to dopolnilo značilnosti priporočila in notranjega pomirjevala za prizadete »dekle Gospodove«. Predvsem pa je pomembno, da se »morebitni upravičeni odpor žene zoper svetopisemske besede 'On ti bo gospodoval' (1 Mz 3,16) ne bi izživel v 'pomoženju' žena« (1989: 21). Zato je ženski namenjeno natančno navodilo, da »ne sme žena stremeti za tem, da si pridobi značilna moška svojstva, ki so v nasprotju z njeno 'posebnostjo'«.

Svarila glede nevarnosti »pomoženja« žensk so okrašena s hvalnicami o drugačnosti žensk, v katerih odmevajo zunajcerkvene emancipativne zahteve o enakih možnostih.¹⁹ »Osebnosti ženskega bitja gotovo niso manjše od možnosti moškega bitja, samo drugačne so«, in ženska mora »na temelju svojih možnosti 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 možnosti, enakovrednost delovanja), vendar je ta hkrati zamejen s prvinsko pomočniško identiteto. Posledica hkratnega učinkovanja božjega in posvetnega »urejevalnega načrta« je lahko neravnovesna identiteta ženske v sodobnosti, od družbene moči enega in drugega območja pa je odvisna njena individualna izbira vloge in sloga življenja.

Ponavljajoče se povečevanje »ženinega človeškega bistva« v MD vključuje tako obče vsakdanje potrjene ugotovitve (npr. da je »ženino materinstvo« napornejše kot »moževo očetovstvo«) kot najstvene sodbe in zahteve (npr. mož se mora zavedati, da je zaradi skupnega starševstva »pravi dolžnik do žene«), ki ustvarjajo videz posebne prijaznosti do človeka ženskega spola. Razlaga se ne usmerja v pretresanje zgodovinskih določilnic, v katerih lahko obstaja vzporednost med najstvenimi predstavami (ki pri ženskah pomagajo ustvarjati zaupanje v spremembo) in prakso gospodovanja nad ženskami in njihovega preobremenjevanja s starševstvom ter drugimi eksistencialno nujnimi dejavnostmi.²⁰ Prav izrazita spolno neenakomerna obremenjenost s skrbstvenim delom, z zagotavljanjem življenja povzroča zahteve (predvsem žensk) po spreminjanju in izenačevanju družbenih možnosti spolov na vseh področjih, ki pa so slabšalno označevane kot »pomoženje« in odločno zavračane.

Razzagodovinjena pojasnjevanja specifičnosti 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 stereotipne splošne sodbe, spet po »prvospolni« meri. »Splošno prepričanje je, kako je žena bolj kot mož sposobna varovati konkretno osebo; ob materinstvu se ji ta sposobnost še močneje razvije« (1989: 35). Seveda ni nikakršnega namiga, zakaj je do te »splošnosti« prišlo, kako je k temu prispevalo cerkveno tolmačenje »prave ženske vloge«, da to ni

19. Te zahteve je v svetovnem okviru odločno postavilo na dnevni red Desetletje OZN za ženske (1976–1985), v EU pa so postale v začetku osemdesetih let 20. stoletja sestavine srednjeročnih akcijskih načrtov (Jogan 2004).

20. Primerjalna raziskava devetih evropskih držav (International Social Survey Programme, Family and Changing Gender Roles III, od konca leta 2001 do 2004) je pokazala, da je udeležba moških in žensk v domačem delu zelo neenaka in da v večini primerov delež žensk presega 70 % (Raciborski 2009: 158).

potekalo po poti »svobodne volje« in izbire ter brez institucionalne totalne prisile. Zamolčevanje konkretne produkcije »splošnosti« je v okviru MD razumljivo, saj je nujno, če naj delujejo prepričljivo prav nauki tega pisma. Podobno kot pri drugih cerkveno doktrinarnih delih je izključitev zgodovinske komponente iz razlage nujni pogoj za vstop v zgodovinsko enostransko oblikovanje prave ženske osebnosti v sodobnosti ter za ustvarjanje veljavnosti in privlačnosti teh razlag.

Od stereotipnih pojmovanj, ki jih v MD kar mrgoli, je omembe vredno še operiranje s posebno žensko senzibilnostjo, ki je razumljena kot samo-po-sebi-obstoječa, naravna lastnost. V samem definiranju glavne značilnosti bistva ženske je v MD že vključena nujnost večje senzibilnosti, kar je glede na zapovedano božjo obremenitev povezano z večjim trpljenjem. Trpljenje v MD spet obstaja kot pojav *per se*, katerega omemba naj bi že sama po sebi kazala na človekoljubnostno in ženskam prijazno pismo.

Ko gledamo to Mater, katere »dušo« je presunil meč (prm. Lk 2, 35), nam misli pohitijo k vsem ženam po svetu, ki trpijo, bodisi fizično ali moralno. Določeno vlogo igra pri tem tudi senzibilnost, ki je lastna ženski, četudi more neredko bolje kljubovati trpljenju kot moški. Težko je naštetiti in imenovati vse trpljenje, ki pesti ženske (1989: 37).

V nadaljevanju so naštetje različne oblike trpljenja, ki se v družinah večno pojavljajo (npr. otroci na krivih poteh), medtem ko ni niti sledi o kakšnem trpljenju, ki je v zapovedanih odnosih gospodovanja strukturno (nujno) ustvarjeno. Tega preprosto v tem pismu ni, ker obravnava ženskega dostojanstva temelji na opredelitvi ženske kot materinskega bogu podobnega bitja, poklicanega predvsem k »zakonski ljubezni« (1989: 43) z vsemi za ženske neugodnimi posledicami, ki pa so deležne le usmiljenje spodbujajočih omemb.

V teh pisemskih receptih za ohranjanje dostojanstva žensk kot rodilnega stroja je pri roki tudi tolažba: tegobe naj premagujejo z mislijo, da so nekoč, »v začetku«, imele prav takšno dostojanstvo kot mož in da je sedaj pač treba potrpeti, če ni vse v skladu z njihovimi željami, ter se zavedati, da je »ključ za rešitev dostojanstva ženske v Kristusovem Duhu« in v Cerkvi, ki »zatrjuje, da pod vsemi spremembami obstoji marsikaj takega, kar se ne spreminja; in to ima svoj zadnji temelj v Kristusu, ki je isti včeraj, danes in na veke« (1989: 51). Ženska se mora predvsem zavedati, da je poklicana »k bivanju poleg moža ('pomočnica' njemu primerna) ...« in da je prav s tem kot nevesta vključena v veliki »red ljubezni«, kajti »ženin je tisti, ki ljubi«, ona je »tista, ki sprejema ljubezen, da bi po svoji strani ljubila« (1989: 52). Ljubezen je torej dodeljena ženskam kot edino pravo sredstvo za doseganje njihovega dostojanstva in njihove identitete, kajti sicer »žena ne more najti same sebe. Če ne podarja drugim svoje ljubezni« (1989: 53).

V MD se tradicionalna moškosrediščna delitev na razum in čustvo kaže v vsem svojem sijaju. Ženska, to je bitje skoncentrirane čustvenosti, »sužnja čustev«, ki ustrezajo načrtom in merilom zunaj nje. Ta bistvena značilnost, zahtevani nujni pogoj za priznavanje dostojanstva, je hkrati argument za zavračanje celostnega vstopa žensk na vsa področja »racionalne« urejenosti. Dejansko večja nemoč ženske, da bi zaradi posebne »poklicanosti« k »redu ljubezni« obvladovala svoje življenje in delovanje, se z razlagami v MD spreminja v njeno prednost in v njeno moč. Tako se v njeni zavesti odpravlja primanjkljaj, ki izhaja iz same definicije njenega bistva in ki je pogoj za de-

lovanje celotne družbe. Da bi lahko neprekinjeno predelovala svojo nemoč v moč, ne sme izgubiti prepričanja, da je obstoječa (moškosrediščna) urejenost le neki trenutek v univerzalni odrešenjski zgodovini. Pri tem ji pomaga cerkev: »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).

Do konca svojega papeževanja je Janez Pavel II. še večkrat urbi et orbi oznanjal skrivnostnost posebnega mesta ženske, ki naj bi bila bistvena za »novi feminizem«. Tako je v okrožnici *Evangelij življenja* (1995: 24, 47, 100) jedrnat predstavljal katoliško razlago bistva posebnosti življenja ženske, živeti za druge(ga) kot mati.

Bog daje vsakemu človeku svobodo, ta svoboda pa je velik dar, kajti postavljena je v službo osebe in njenega uresničenja po podaritvi samega sebe in sprejemanju drugega. /.../ Omejitev, ki jo je Stvarnik sam od začetka naložil, /.../ jasno kaže, da smo v okviru vidne narave in prvin, ki sestavljajo »kozmos«, podrejeni ne samo biološkimi, temveč tudi moralnim zakonom, ki jih ne moremo prestopati brez kazni. /.../ V kulturnem preobratu v prid življenja imajo žene posebno in morda odločilno možnost misli in dejanja: njihova naloga je, da pospešujejo »novi feminizem«, ki je zmožen, ne da bi padel v skušnjava »moškosti«, prepoznati in izraziti pristinega ženskega duha. /.../ Na vse žene naslavljam nujen klic: Napravite spravo med življenjem in ljudmi! Poklicane ste za pristen čut ljubezni, tisto podaritev sebe in tistega sprejetja drugega, ki se uresničujeta na poseben način v zakonskem odnosu. /.../ Izkušnja materinstva pospešuje v vas živ čut za drugo osebo in vam hkrati daje posebno nalogo.

S takšno »novofeministično«²¹ opredelitvijo narave in vloge ženske je Janez Pavel II. nadaljeval ženskosovražno (mizogino) tradicijo Cerkve ter se odmaknil od pričakovane temeljitejšega *aggiornamenta*, ki ga je nakazoval II. vatikanski koncil (1962–1965). Tudi govor o »novem feminizmu« ne vsebuje vsebinske preusmeritve, temveč prispeva k temu, da Cerkev ostaja »stara, a večno mlada«. Na to kaže vsenavzočnost Božjega načrta, ki naj previdno vodi ženske v enkratni »poklicanosti« biti-za-druge od vzorniškega lika za ženske do urejanja družine.

2.3 Devica Marija – vzornica ženskam

Poudarjanje posebne povezanosti z bogom pomeni za ženske predvsem ubogljivost in pokornost. Vir za privzemanje ženskih lastnosti je lik Device Marije, ki ji je poleg deviškega poroda pripisana vrsta lastnosti, med njimi ljubezen do trpljenja, da je pokorna, poslušna, molčeča, skromna, ponižna, usmiljena, da pomaga drugim. Takšne lastnosti pa predstavljajo nujne zemeljske značilnosti delovanja (večine) žensk, ki izhajajo iz njihovega temeljnega odvisnega položaja (Jogan 2001: 127). Brez teh lastnosti ni mogoče priznavati prave ženske identitete, ki je nekaj drugega kot moškost. V Napotkih za vzgojo v družini (ki jih je pripravil papeški zbor za družino 1995) je bilo v tem smislu poudarjeno, da je za fante moškost »božji dar«, za dekleta pa velja: »S konstanim dajanjem za zgled materinstva svete Device Marije bodo opogumljene za vrednotenje svoje ženskosti.«

21. V duhu »novega« feminizma (v delu N. Furlan /2006/ je oznaka nedvoumna: katoliški feminizem) nastopa tudi lik ženske v slovenskih veroučnih učbenikih (Frank 2011).

Ker je Devica Marija »najpopolnejše uresničenje« poslušnosti vere, kot določa *Katekizem katoliške Cerkve* (1993: 53, čl. 144), verjetno ni naključje, da je »iskrena in globoka pobožnost do Marije, Matere Cerkve, Kraljice družine« tudi izjemno pomembna sestavina neposredne priprave na zakonsko zvezo, »zakrament zakona«, kot poudarja Papeški svet za družino (*Priprava na Zakon*, 1997: 36). Nadzor nad zakonsko zvezo pa je ključnega pomena, saj je za Cerkev sprejemljiva samo na takšni zvezi temelječa družina. Zato so nosilci katoliške spolne morale z vsemi sredstvi nastopali proti poskusom spreminjanja tradicionalne zakonske zveze in (patriarhalne) družine. Ob zahtevah za možnost razveze zakonske zveze npr. je šlo za boj zoper »kugo razporok«; družino naj bi zlasti v drugi polovici 20. stoletja uničili ali jo vsaj zmaličili. Kot največjemu mučencu je družini posvečal veliko pozornost papež Janez Pavel II., kajti »bodočnost sveta in Cerkve vodi prek družine« (1984) ali, kot je zapisal v Apostolskem pismu o družini (1982): »Cerkev se 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.« Uresničevanje tega načrta pa je nemogoče brez Device Marije.

Čaščenje Device Marije je učinkovito simbolno sredstvo malikovanja (fetišizacije) in poviševanja žensk, ki so sicer določene za pomočniški položaj (moškemu). Glede Marije je zanimivo to, da se je njeno čaščenje krepilo in dobivalo uradno spodbudo zlasti takrat, kadar je prihajalo do množičnih izzivov Cerkve z izražanjem upornosti žensk (Jogan, 2001: 23–29, 127). Lik Marije, »Božje Matere«, je nastopal kot vsestransko sredstvo »pravilnega« oblikovanja ljudi in za odvrčanje vernic/-kov od »zla«;²² to pa je bila skupna oznaka za vse, kar je bilo povezano z bojem za osnovne ekonomske, socialne in politične pravice vseh, zlasti žensk. V tem smislu lahko – vsaj delno – pojasnimo tudi nastajanje in delovanje Marijine družbe, ki je bila na Slovenskem zlasti dejavna v prvih dveh desetletjih 20. stoletja.

Lik Marije je na Slovenskem ponovno oživiljen v zadnjih dveh desetletjih, molitev k njej pa je pomembna sestavina »nove evangelizacije« slovenske družbe na začetku tretjega tisočletja. V Sklepnem dokumentu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem *Izberi življenje* (2002: 190) je v molitvi »Božja Mati in prečista Devica« skrb Device Marije za družino razširjena na celo narodno skupnost: »Posreduj pri Bogu za ves slovenski rod doma in po svetu ...« Obstoj te skupnosti pa naj bi bil ogrožen tudi (ali predvsem) zaradi nezadostnega upoštevanja božjega načrta.

2.4 Osamosvajanje žensk in ogrožanje božjega načrta

V zvezi s poudarjanjem materinstva (v okviru zakonske zveze) je v Cerkvi tudi zavzemanje »za življenje«, zagovarjanje »svetosti življenja«. V tej usmeritvi lahko uzremo sedanjemu času prilagojeno dolgotrajno prizadevanje cerkve, da bi nadzirala ženske kot producentke (tudi) »božjega ljudstva«. Temu nadzoru pa se marsikatera

22. V *Molitveniku za Marijine družbe* – Družbenik Marijin (1920: 416) je to jasno izraženo: »Preslabe uboge smo matere same / močnejši je satan z druhaljo močno / otroke preljuje, presrčne nam vzame / o stopi, Marija, mu ti na glavo!«

ženska že lahko izmakne. Mnoge ženske ne nastopajo (in nočejo več nastopati) zgolj kot sredstva za povečevanje prebivalstva (in s tem potencialno »božjega ljudstva«), ker jim je dana možnost, da se same odločajo, koliko in kdaj bodo rodile otroke ter v kakšni zvezi. Zaradi realne možnosti izbire se je v Sloveniji tudi pri vernikih zmanjšala nestrpnost do razveze zakonske zveze, podobno pa tudi ni popolnega zavračanja možnosti prekinitve nosečnosti, kar kažejo novejša raziskave slovenskega javnega mnenja (Toš 2005: 210–212).²³

Skratka, večja »samourejevalnost« žensk v sodobnosti je za Cerkev po svoje nevarna, ker s tem ženske izpodkopavajo sam temelj za uresničevanje Božjega načrta – družino. Po oceni papeškega sveta za družino (2001: 16) pa ravno »družina, utemeljena na zakonski zvezi, ustreza načrtu Stvarnika – 'od začetka' (Mt 19,4)«. Glede na množstvo oblik družinske skupnosti je seveda treba vedeti, kakšna družina je skladna z Božjim načrtom. Po napotkih papeškega sveta za družino (1995) je to družina, v kateri »resnična razlika med spoloma ne sme biti ignorirana ali minimalizirana. Zdravo družinsko okolje bo otroke naučilo, da obstaja nedvomna razlika med običajnimi družinskimi in gospodinjskimi vlogami za moškega in žensko.« V takšni družini bodo v času odraščanja »dekleta na splošno razvijala materinski interes za otroke, materinstvo in gospodinjenje. S konstantnim dajanjem za zgled materinstva svete Device Marije bodo opogumljene za vrednotenje svoje ženskosti.« Jedrnato označeno – temu tipu družine res ni mogoče očitati, da bi vseboval vzorce »naprednega«, s svojo tradicionalno seksistično usmerjenostjo je daleč od »mita o napredku, ki se je izkazal za prevaro«, kot za vse »napredno« ugotavlja D. K. Ocvirk (2005: 5).

Zato je tudi poudarjeno zanimanje za ženske in njihovo dostojanstvo (kot mater) mogoče razumeti kot odgovor na težnjo po samourejevalnosti, ki je sicer nasploh v dokumentih Cerkve grajana, kajti izhaja iz premajhne povezave z Bogom in iz »človekovega napuha«, kot je npr. poudarjeno tudi v strategiji delovanja Cerkve na Slovenskem v 21. stoletju *Izberi življenje* (2002: 51). Sploh pa naj bi ženske v sodobnosti pretirano poudarjale svojo podrejenost in neenakopravnost ter postajale nasprotnice moških, kar pa naj bi vodilo v »škodljivo zmešnjavo, ki ima takojšnje in smrtonosne učinke na strukturo družine«, kot je poudaril (takrat še) kardinal Joseph Ratzinger v *Pismu o sodelovanju med moškimi in ženskami v cerkvi in svetu* (sporočeno javnosti 31. julija 2004).²⁴

23. Zelo zgovoren je podatek iz raziskave SJM 2012/1 o sprejetosti stališča do razveze glede na versko pripadnost. Stališče »Ločitev je po navadi najboljši izhod, kadar paru ne uspeva razrešiti svojih zakonskih nesoglasij« je večinsko sprejeto tako pri vernikih (56 %) kot pri nevernih (62 %) in spolno skoraj izenačeno.

24. Pravzaprav naj bi tudi vse prejšnje pomembne dokumente papeža Janeza Pavla II. pisal kardinal J. A. Ratzinger. Na to opozarja znana nemška kritična teologinja (in univerzitetna profesorica teologije do leta 1987, ko so ji ta naslov odvzeli, ker je zanikala biološko deviško rojstvo) Uta Ranke Heinemann v pogovoru v *Mladini* (7. septembra 2012, 33–37): »Šestindvajset let sem se jezila nad Janezom Pavlom, šele leta 2005 sem ugotovila, da je bil Ratzinger v ozadju glavni. Kardinal Ratzinger je bil namreč od leta 1981 šef institucije, ki se je nekoč imenovala inkvizicija in ki je pod Janezom Pavlom vodila cerkev.« Podobna ugotovitev je v njenem delu *Evnuhi za nebeško kraljestvo* (2012: 473).

V tem pismu je *aggiornamento* izrazito površinski in se kaže v tem, da ob blagi kritiki diskriminacije žensk prevladuje ostra kritika boja zoper diskriminacijo žensk.²⁵ Vsebinsko se prilagaja izzivom sodobnega časa, ki naj bi ga zaznamovala »kultura smrti« in v katerem je prišlo do tega, da je »moralno neodgovorno obnašanje postalo nekaj vsakdanjega, splošno veljavna etična merila so odstopila prostor osebnemu prepričanju, ki ga družbena zakonodaja priznava kot uveljavitev osebnih pravic, in podobno« (Valenčič 2001: 5). Priporočila za prihodnji razvoj se v tem pismu navdihujejo v bibličnem spoznanju, da »ni dobro za človeka, da je sam; naredil mu bom pomoč«, pomočnica naj bi bila partnerica »človeku«, za partnerski odnos pa velja zapoved »odnos med njima mora živeti v miru in sreči skupne ljubezni«. Domnevamo lahko, da bo sodelovanje katoličanov v »pristnem družbenem razvoju, ki spoštuje dostojanstvo slehernega človeka« (cit. po Ocvirk 2005: 5), kot je v prvem nagovoru javnosti poudaril papež Benedikt XVI., še naprej sledilo tradiciji v delu za »blaginjo človeka«, ne pa toliko za njegovo pomočnico.

V prihodnjem »pristnem« družbenem razvoju pa je sedanji papež Benedikt XVI. še kot kardinal J. Ratzinger krščanski veri (in Katoliški cerkvi) določil pomembno vlogo v vzpostavljanju skupne morale in delovanja družbe, kajti »vera ni zgolj zasebna in subjektivna zadeva, ampak je izjemna duhovna sila, ki se mora dotakniti in razsvetljevati javno življenje« (po Ocvirk 2005: 5). Če je onemogočeno javno izražanje, uresničevanje vere v »polni občestvenosti«, pa naj bi šlo za diskriminacijo, kot sklepa A. Stres (1996: 125), ki pa ta pojav povezuje le z religijsko (in cerkveno) dimenzijo, medtem ko molči o diskriminaciji po spolu.²⁶ V moralno »prenovo« družbe sodi torej tudi oživljanje tradicionalnih vzorcev, po katerih se je oblikovala »prava« ženskost. Ta »razumna« ženskost pa vsebuje zlasti: krčenje ženske na vlogo matere, iz te vloge pa izključevanje negativnih lastnosti tipično ženske resnične zemeljske vloge.

2.5 Nova evangelizacija in oživljeni seksizem

V sodobnih »pluralističnih« družbah, v katerih se s sekularizacijo zmanjšuje religijski monopol nad duhovnostjo in osmišljanjem človeškega delovanja (W. Müller-Funk 2007: 176) se tradicionalno usmerjena Cerkev s površinskimi posodobitvami trudi za ohranjanje monopola. Kljub zmanjševanju religijske usmeritve med ženskami v drugi polovici 20. stoletja njenih stališč ni mogoče potisniti na obrobje preteklosti, še zlasti ne zaradi sistematične in na vsa področja usmerjene »nove evangelizacije«. Da bi Cerkev odpravila največje zlo zadnjih desetletij, ko razpada »naravni« spolni družbeni red, je ena od pomembnih sestavin »nove evangelizacije« prav prizadevanje za redomestikacijo žensk in za oživljanje njihove »enkratne narave«.

25. Ta vzorec ambivalentnega delovanja je (bil) sicer v cerkveni rabi tudi pri določanju odnosa do drugih svetovnih (dejansko uničujočih ali bolj duhovno »nevarnih«) pojavov, kot sta druga svetovna vojna ali komunizem (Smrke, 2000: 253–254).

26. Mimogrede: v delu *Svoboda in pravičnost* (1996) A. Stres diskriminacije niti od daleč ne povezuje tudi z ženskami; podobno je v tem delu emancipacija povsem »deviška«, nedotaknjena z vidika ženskih človekovih pravic. In na takšnih duhovnih temeljih poteka vračanje »etike in morale« v »naše javno življenje in politiko« (Stres 1991: 11).

Tudi slovenska družba naj bi pod vplivom (nemoralnega) marksizma v socialistični preteklosti prišla do moralnega razsula, ki da ga lahko odpravi le vrnitev prave morale v javno življenje, to pa je edinole sklop moralnih zapovedi, ki izhajajo iz družbenega nauka Cerkve (Stres 1991: 11–12). Podobne razlage o odrešujoči pravilni moralnosti srečamo že v prvem valu rekatolizacije na Slovenskem (konec 19. in v začetku 20. stoletja), zato je mogoče sodobno rekatolizacijo razumeti tudi kot poskus vrnitve k takratnim moralnim zapovedim,²⁷ čeprav je sekularizacija kljub zastoju v osemdesetih in v začetku devetdesetih let že postala očiten množični pojav.²⁸ To je očitno tudi pri obravnavi posebnega položaja žensk v sodobni družbi.

»Vračanje prave morale« je neločljivo povezano tudi z vračanjem »pravega dostojanstva« ženskam, takšnega, ki bi zaustavilo »pomoženje« žensk.²⁹ Ta proces izgubljanja »čudovite ženske narave« se je začel z ločitvijo cerkve od države po drugi svetovni vojni, ko je odpadel neposreden duhovni in moralni pritisk Cerkve na ženske. Z izenačitvijo žensk in moških v političnih, ekonomskih in socialnih pravicah se je postopno zmanjševala potreba po podrejenosti moškemu (očetu, možu) ter povečevala možnost za žensko ekonomsko neodvisnost in samostojnost. Ženske so tako lahko vedno bolj nadzorovale svoje lastne reproduktivne zmogljivosti in s tem zmanjševale svojo ujetost v tradicionalno vlogo matere/gospodinje. Ženske so kot enakopravne vedno bolj množično vstopale v javni prostor in se tako »razdomačevale« (*dedomesticirale*), čeprav večinoma dodatno obremenjene z odgovornostjo za družino/gospodinjstvo.

To pa ni ravno v skladu s socialno doktrino, kot jo je še in še v uradnih dokumentih pojasnjeval zlasti papež Janez Pavel II. Zato je bilo treba misliti na dodatna prizadevanja za zaustavitev »nevarnih« teženj po razcerkvenjenju in zmanjševanju religioznosti. Tega se očitno zaveda tudi slovenska katoliška cerkev, saj po besedah dr. Stresa (2011) »sekularizacija kot oddaljevanje od Boga in religije tudi ni železni zakon, ampak je samo tendenca, katere moč lahko okrepimo ali oslabimo«.

27. Rekatolizacijo, ki je »eden najbolj opaznih družbenih pojavov tranzicijske dobe«, je sproti v različnih člankih podrobneje obravnaval P. Kovačič Peršin (npr. 2000); zbrani so v delu *Duh inkvizicije* (2012). Rekatolizacijo v zvezi s spolno neenakostjo sem obravnavala v različnih člankih v devetdesetih letih (npr. v *Družboslovnih razpravah*, 1994, št. 15–16, 84–97, »The Catholic Church, Recatholicization and Gender Hierarchy«) in v zadnjem desetletju (npr. Jogan 2005). O restavracijskem značaju sodobne rekatolizacije se lahko prepričamo, če primerjamo npr. razlage A. Ušeničnika s sodobnimi razlagami o ženskem dostojanstvu papeža Janeza Pavla II. (Jogan 1990: 151–89, 93–115). O procesu rekatolizacije pred 21. stoletjem in v tem stoletju tudi v članku »Rekatolizacija slovenske družbe« (Jogan 2008).

28. Glede na raziskave SJM je bil sekularizacijski trend najmočnejši v sedemdesetih, po nekaterih znakih pa je v drugi polovici devetdesetih let prejšnjega stoletja ponovno oživiljal (Toš 1999: 165–66, 185).

29. Svarilo, da se bodo ženske »pomožile« ali »pomožale«, če bodo ob svojo posebno žensko naravo (tj. poslušne, altruistične, podredljive, delujoče za dom in družino itd.), je univerzalna stalnica v mizoginem teoretiziranju in javnem razpravljanju, ki spremlja prizadevanja žensk, da bi se odpravili očitni (in v novejšem času bolj prikriti, glej npr. Benokratis 1995) znaki seksizma in diskriminacije po spolu. Takšno sredstvo »duhovne kolonizacije« so denimo uporabljali slovenski katoliško usmerjeni sociologi v prvi polovici 20. stoletja (Jogan 1990: 151–189).

Preusmerjanje žensk nazaj k božjemu načrtu se ni ustavilo na duhovni ravni, temveč se je opredmetilo v zahtevah po spreminjanju nekaterih temeljnih institucionalno varovanih okoliščin za svoboden obstoj posameznice/-ka. V zadnjih dveh desetletjih se nova evangelizacija kaže v poskusih neposrednega nadzora nad rodnostnim obnašanjem žensk in oblikovanjem družine.³⁰ V skladu z uradno pokoncilsko doktrino Cerkve je v tem času potekalo odkrito in prikrito prizadevanje za ponovno »udomačitev« žensk. V 90. letih se je to kazalo v poskusih cerkvi prijaznih parlamentarnih strank (npr. Slovenski krščanski demokrati in druge), da bi z zakonom podaljšali porodniški in starševski dopust na tri leta. S tem bi se zmanjšale možnosti za ekonomsko samostojnost žensk, ki je v slovenski množični zavesti že učvrščena kot glavni temelj neodvisnosti žensk. V ozadju teh prizadevanj je želja po vračanju ideologije enega skrbnika, ki v temelju ustreza kapitalističnemu (neo)liberalnemu tržnemu gospodarstvu.

Od začetka devetdesetih let Cerkev z različnimi sredstvi neposredno in posredno izvaja pritisk na ženske, da bi postale bolj »ženstvene« in da ne bi še naprej »uničevale družine«. Otrok oziroma korist otroka je postala glavno merilo škodljivosti zaposlovanja žensk, s čimer se težnja po udomačevanju žensk kaže kot skrajno humana in v skladu z »nacionalnim obstojem«, ki da ga ogroža nižanje rodnosti. Delni učinek poudarjanja trpljenja otrok zaradi zaposlovanja žensk mater kažejo tudi podatki raziskav SJM (1991, 2003, 2011).³¹

Prizadevanje Cerkve za ohranitev »prave družine« se je očitno izrazilo zlasti v srditem zavračanju predloga Družinskega zakonika³² (v letih 2011 in 2012) ter v njeni aktivnosti za njegovo referendumsko zavrnitev.³³ V teh dejavnostih je bila očitno presežena »spontanost« cerkvenega občestva, saj so se organi Cerkve kot ustanove neposredno in napadalno vključevali v javne razprave. Takšno delovanje je potekalo v

30. Pronatalistična usmeritev, ki jo je Katoliška cerkev (vesoljna in slovenska) v drugi polovici 20. stoletja neprestano zagovarjala, se je v Sloveniji jedrnat izrazila v času priprave ustave samostojne države Slovenije (1990–1991), v ponavljajočih se zahtevah po odpravi (leta 1974) ustavno določene pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok. Boj Cerkve zoper pravico do splava temelji na redukcionistični predpostavki, po kateri so vse umetne kontracepcijske metode za uravnavanje rojstev izenačene s splavom. Uradna stališča, ki so bila najbolj jasno izpovedana v okrožnici *Humanae vitae* papeža Pavla VI. leta 1968 in ponovno poudarjana v več dokumentih papeža Janeza Pavla II. (npr. v okrožnici *Evangelij življenja*, Ljubljana: Cerkevni dokumenti 60, 1995), so bila v cerkvenem tisku opravičevana s posebnim moralnim poslanstvom Cerkve. Več o tem v Jogan (1986).

31. To kaže dinamika (ne)sprejemanja stališča »Predšolski otrok bo zelo verjetno trpel, če je mati zaposlena«. V letu 1992 se skoraj štiri petine moških in žensk (79 %, 77 %) ni strinjalo s tem stališčem, v letu 2003 je izrazito zmanjšanje deležev nestrinjajočih se (29,7 %, 37,3 %), v letu 2011 pa spet dvig (67,4 %, 72,1 %), vendar ne na raven leta 1992.

32. Družinski zakonik je bil sprejet v Državnem zboru RS 16. junija 2011, njegov osnovni cilj pa je bil »izboljšanje položaja otrok v vseh družinskih razmerjih«.

33. Ključni javni, množični nosilec boja za »klasično družino« je bila sicer »neodvisna« Civilna iniciativa za družino in pravice otrok, ki pa je pod vodstvom A. Primca delovala skladno s stališči uradnega vodstva Cerkve, kar se je kazalo tudi v javnih soočenjih in v cerkvenem tisku (npr. v Družini; v šestih številkah od sredine februarja do konca marca 2012 je bilo objavljenih petnajst prispevkov proti družinskemu zakoniku).

skladu s strategijo za 21. stoletje, po kateri je treba okrepiti »razširjanje in poznavanje družbenega nauka katoliške Cerkve« ter tudi spremljati »nastajanje in spreminjanje civilne zakonodaje, predvsem glede vseh za kristjane pomembnih etičnih vprašanj« (Izberi življenje, str. 44).

S predlogom Družinskega zakonika, ki da »ni namenjen zaščiti otroka, temveč širitvi liberalnih ideoloških prepričanj«,³⁴ naj bi bil ogrožen sam božji načrt. Zato so npr. ob dnevu Marijinega vnebovzeta (15. 8. 2011, na javni RTV Slovenija) prevladovala ocene najvišjih cerkvenih osebnosti, da je »nujno ohraniti družino«, da je »družina v naši družbi ogrožena bolj kot kdajkoli prej«, da se je treba »tudi z referendumom« boriti za družino, da »Marija kliče sama« po cerkvenem sklepanju zakonskih zvez. Gorečnost po tem prazniku se je izredno okrepila (po dovolitvi referendumu na Ustavnem sodišču),³⁵ zlasti v začetku leta 2012,³⁶ in se stopnjevala do referendumskega dneva (25. marca 2012). V boju za ohranitev »prave« družine (»življenjske skupnosti ženske in moškega«) so se nasprotniki posluževali lažnih razlag zakonika, med drugim tudi te, da je s tem zakonikom »otrok prepuščen nepredvidljivim eksperimentom« in celo da »spodbuja trgovino z otroki«.³⁷

Takšno dejavnost katoliških kristjanov so opravičevali z nujnim odpravljanjem nemorale in s potrebo po utrditvi »zrele spolne etike«, pri čemer so se nasprotniki zakonika opirali na (takrat sveža) stališča papeža Bendikta XVI., ki je v nagovoru ameriškim škofom (9. marca 2012)³⁸

zopet poudaril, da je varovanje družine in zakonske skupnosti ena izmed najbolj pomembnih vsebin družbenega nauka Cerkve. Katoličani smo zato še posebej zavezani k družbenemu zavzemanju za vrednoto družine, ki je najboljše okolje za vzgojo otrok in posredovanje vere. /.../ Vedno jasneje se kaže, da sta rahljanje nerazvezljivosti zakona in močno razširjeno odklanjanje odgovorne zrele spolne etike družbi povzročila velike težave, ki so s seboj prinesle velikanske človeške in gospodarske stroške. /.../ Cerkev se upira temu pritisku, brani zakon kot naravno ustanovo, ki sestoji iz dveh oseb različnega spola in je odprta za posredovanje življenja.

34. R. Petkovšek, op. 36.

35. Tako se je konec avgusta (v kraju na Primorskem) zgodilo, da je na samem začetku pogrebne slovesnosti eden od obnovljeno gorečih duhovnikov najprej opozoril navzoče, da morajo podpisati za referendum proti zakoniku. Tudi tako je videti potem ljubezni polna nova evangelizacija, ki naj bi zagotovila umirjeno pot v prihodnost.

36. Tako je npr. nadškof dr. Turnšek na javni TV Slovenija (20. februarja 2012 zvečer) prepričeval gledalstvo: »Mi, kristjani, se moramo boriti za tradicionalno družino.«

37. Prva trditvev je iz prispevka R. Petkovška »Etična dolžnost« (Družina, 18. marec 2012, str. 3), druga pa z letaka, ki je vabil na volišča, kjer naj bi zavrnili zakonik (z geslom »PROTI, ker nam ni vseeno!«), predvsem zaradi nasprotovanja »posvojitvam otrok v istospolne skupnosti«.

38. Družina, 18. 3. 2012, str. 4: »O zakonu in družini.«

3 Katoliški feminizem in nov svetovni etos

Uradna doktrina Cerkve kljub nekaterim spremembam glede na »znamenja časa« v bistvu še naprej dejansko vztraja na tradicionalnem razumevanju ženske kot nesamostojne in pomočnice moškemu. Če se ženske ne počutijo dobro v tem položaju, lahko poiščejo pomoč in moralno oporo v (moško vladani) cerkvi, ki prosi za to, »da bi vse žene našle same sebe v tej skrivnosti in v svoji največji poklicanosti«, to je materinstvu, kot je svetoval papež Janez Pavel II. (1989: 56) in kar je v jedru prizadevanj njegovega naslednika papeža Benedikta XVI.³⁹ Takšna usmeritev pa je zelo daleč od tiste vrste (svetovnega) etosa, ki ga zagovarja H. Küng (2004: 189) in katerega cilj je »prenovljeno občestvo moških in žensk v Cerkvi in družbi, v kateri imajo ženske na vseh ravneh enak delež odgovornosti kot moški in v katero lahko prispevajo svoje darove, poglede, vrednote in izkušnje«.

Ali lahko katoliški feminizem (»novi« feminizem) prispeva k polnemu uresničevanju tega etosa, da bi tudi Cerkev delovala kot »preludij mogočega« (Furlan 2006: 226)? Lahko se strinjamo s katoliško feminističnim poudarjanjem potrebe, da današnja kultura »potrebuje 'močno teologijo kulture', /.../ tisto temeljno krščansko, svetopisemsko teologijo, ki je v službi ljubezni, nenasilja in kot taka v službi človeka« (Furlan 2006: 230), s čimer naj bi, kot je poudarjal že papež Janez Pavel II., ženske presegle sleherno diskriminacijo, nasilje in izkoriščanje« (ibid. 239).

Če pa upoštevamo specifično diferenco tega feminizma (ključni vidik »teološke bogopodobnosti človeka«, kot je opredeljen v veljavni doktrini Cerkve), s poudarkom na logiki »enakovrednosti in posebnosti« ob izključevanju »logike moči« iz pojasnjevanja obstoječega spolnega reda, potem tudi katoliški feminizem ostaja ujet v tradicionalne meje. To velja še toliko bolj, ker se zahteva posvetnega feminizma (ki pristopa k spolnemu redu z »vidika popolne družbene determiniranosti človeka«, ibid. 238) za ustvarjanje enakih možnosti izenači z enakostjo spolov, kar omogoča obremenitev posvetnega feminizma s problematičnim pojmovanjem, »da sta si oba spola v svojih značilnostih in naravnostih enaka«.⁴⁰

V nasprotju s posvetnim ima katoliški feminizem vablivo in obetavno priporočilo, naj bi se oba spola

zavedla pomembnosti svoje svetosti ter svetosti sleherne človeške osebe, življenja in drugih živih bitij ter se izvila iz začaranega kroga težnje po moči in prevladi. Logiko, da morata spola, zato da bi postala enakovredna tudi na družbeni izraznosti sveta, po-

39. Benedikt XVI. nadaljuje usmeritev, ki jo je kot kardinal J. Ratzinger predstavil v Pismu škofom o sodelovanju med moškim in žensko v cerkvi in v svetu« (2004). Predstavitev tega tudi v prispevku M. Haret (2004).

40. Tudi cerkveni množični tisk krepi nasprotovanje posvetnim feminističnim prizadevanjem, kar se kaže npr. v nasprotovanju proslavam 8. marca – mednarodnega dneva žensk. »Hvala lepa za tako enakopravnost!« je bil npr. naslov prispevka v Družini ob 8. marcu 2012, v katerem je med drugim poudarjeno: »Ne razumem, zakaj hočemo biti 'enake' prav v vsem ... Mama je ženska! In vse, kar jo definira kot žensko (tako v njenem telesnem kot čustvenem svetu), mora ostati otrokova pravica! To je temelj, na katerem bi morale ženske zastaviti svoj boj za enakost, feminizem je 'out' (Družina 61/11, str. 10).

stati enaka, bi zamenjala logika, ki poudarja enakovrednost različnosti in posebnosti. (Furlan 2006: 239).

Tradicionalna usmeritev Cerkve je še vedno daleč od »znamenaj časa«, ki jih predstavljajo prizadevanja OZN. Že četrto desetletje ta svetovna organizacija veliko pozornosti posveča odpravljanju diskriminacije po spolu in kreptivi moči žensk ter se od splošnih zahtev vedno bolj usmerja k podrobni obravnavi posameznih, zlasti posebej ranljivih kategorij žensk. Čeprav prihaja v novejšem času do načelne podpore nekaterih stališč, ki jih zagovarja OZN,⁴¹ se bistvena vsebina uradne doktrine Cerkve ne spreminja korenito, kar velja tudi za znotrajcerkveno prakso.⁴²

Bolj pravičen in spolno nepristranski etos pa je mogoče uresničevati le, če bo ženska razumljena in obravnavana kot samostojna osebnost, če se njeno dostojanstvo ne bo merilo le z materinstvom, kar pa nedvomno zahteva tudi preobrazbo celotne družbe in končno tudi cerkve, kot meni F. Kissling (2001: 200–201). Vendar je odlična poznavalka RKC U. Ranke Heinemann (2005: 22) ob izvolitvi kardinala Josepha Ratzingerja za papeža Benedikta XVI. opozorila: »Naj opustijo upanje tisti, ki mislijo, da se bo Cerkev spremenila.« Up na spremembo je posebej šibek, če se upošteva moč papeža in organiziranost Cerkve v sodobnosti, kajti, kot ugotavlja M. Kerševan (2005: 18): »Danes je Katoliška cerkev organizirana bolj enotno in lokalna cerkev je vsaj v ožjih cerkvenih zadevah manj samostojna nasproti Rimu, kot je bila v srednjem veku in vse do 19. stoletja.«

So pa spremenjene širše družbene razmere prispevale k temu, da se je zmanjšala prisilnost religijsko določenih in cerkveno posredovanih vzorcev za življenje in delovanje »druge polovice«, seveda predvsem z njenim vztrajnim »pomoženim« delovanjem. Tako se ob brezupnosti glede bistvenega spreminjanja same Cerkve v odnosu do žensk ponuja up samostojnega odločanja in izbire zunaj cerkvenega nadzora. Prav možnosti dejanske izbire prispevajo k temu, da v upravljanju lastnega življenja in delovanja odstopajo od strogih zapovedi Cerkve, da religiozne razlage ponotranjajo »a la carte«, cerkvenost pa kot folklorno tradicijo. Pri tem pa je treba ostati »na preži«, kajti ključni nosilci moči v družbi so še predvsem »prvega spola«. Velik del teh (tudi na Slovenskem) je bližje obnašanju, ki po oceni L. Accati (2001: 253) velja za italijanske politike: »O

41. Ko je Komisija za status žensk leta 2007 na 51. seji obravnavala nasilje nad ženskami, je bilo v sporočilu Svetega sedeža poudarjeno: »Vsak dan se soočamo s kršenjem pravic žensk, deklet in deklc, ki so izpostavljene prostituciji, spolnim zlorabam, nasilju v družini, prisilnemu delu in trgovini z ljudmi, zato je primerno, da je komisija to temo izbrala za prednostno temo« (Migliore 2007, 3. odst.).

42. Kot izraz trdoživosti tradicionalne usmeritve lahko navedemo odnos Kongregacije za nauk vere do ameriških redovniških skupnosti. Na zahtevo prefekta, kardinala F. Rodeta, je od leta 2009 do 2012 potekala vizitacija, ker da so te redovnice delovale preveč posvetno in celo pod vplivom »feminističnega duha«, ob duhovni graji bi morale plačati še vse stroške vizitacije (F. Rode je zahteval 1,3 milijona ameriških dolarjev), kar spominja na inkvizicijo (na to kaže tudi naslov v National Catholic Reporter 26. decembra 2012 »A New Inquisition: The Vatican targets US nuns«, <http://ncroline.org>). Med mnogimi drugimi dokazi skrajne trdožive pravovernosti in borbenega poseganja v javno življenje velja omeniti boj Cerkve na Hrvaškem zoper zdravstveno in spolno vzgojo v srednjih šolah v letu 2012/13.

papeževi avtoriteti nihče ne razpravlja, ker je neizpodbitni vir moči. Italijanski politiki se nanj (in na škofe) obračajo v jeziku, ki ni le spoštljiv, temveč izraža naravnost ganjeno spoštovanje brez sleherne kritičnosti, torej neodraslo spoštovanje.«

Literatura

- Accati, Luisa (2001): Pošast in lepota. Oče in mati v katoliški vzgoji. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Benokraitis, Nijole V., in Feagin, Joe R. (1995): *Modern Sexism: Blatant, Subtle and Covert Discrimination* (2. izd.). Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Bergstrand, Göran (1996): Teološki pristop k moškosti in enakopravnosti. V Göran Bergstrand in drugi (ur.), *Prostori moškosti: 76–93*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Davie, Grace (2000/2005): *Religija v sodobni Evropi: mutacija spomina*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Denzler, Georg (1997): *2000 Jahre christliche Sexualmoral*. Weyarn: Seehamer Verlag.
- Flere, Sergej (2005): Spol in religioznost. V Brina Malnar, Ivan Bernik (ur.): *S Slovenkami in Slovenci na štiri oči: 251–261*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Frank, Mirjana (2011): *Katoliški učbeniki in družbena neenakost spolov (potrjena tema doktorske disertacije)*. Ljubljana: FDV.
- Furlan, Nadja (2006): *Manjkajoče rebro. Ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Annales.
- Harcet, Marjana (2004): Pismu škofom o sodelovanju med moškim in žensko v cerkvi in v svetu. *Delta: 10, 3–4: 99–105*.
- Heinsohn, Gunnar, in Steiger, Otto (1993): *Uničenje modrih žensk*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- Holden, Pat (ur. 1983): *Women's religious experience*. London&Camberra: Croom Helm, Totowa, New Jersey: Barnes&Noble Books.
- Izberi življenje: sklepni dokument / Plenarni zbor Cerkev na Slovenskem. Ljubljana: Družina: 2002.
- Jackson, Margaret (1994): *The Real Facts of Life. Feminism and the Politics of Sexuality c. 1850–1940*. London: Taylor&Francis Ltd.
- Janez Pavel II. (1989): *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene (izvir. Mulieris dignitatem, 1988)*. Ljubljana: Družina, Cerkevni dokumenti 40.
- Janez Pavel II. (1995): *Evangelij življenja*. Ljubljana: Družina, Cerkevni dokumenti 60.
- Jogan, Maca (1986): *Ženska, cerkev in družina*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Jogan, Maca (1990): *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.
- Jogan, Maca (2001): *Seksizem v vsakdanjem življenju*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Jogan, Maca (2008): *Rekatolizacija slovenske družbe. TiP 45 (1–2): 28–52*.
- Kassel, Maria (ur. 1988): *Feministische Theologie – Perspektiven zur Orientierung* (druga predelana izdaja) Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Kalbian, Aline H. (2005): *Sexing the Church. Gender, Power and Ethics in Contemporary Catholicism*. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press.

- Katekizem katoliške Cerkve. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca 1993.
- Kerševan, Marko (2005): Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve. Ljubljana: Založba Sophia.
- Kissling, Frances (2001): Roman Catholic Fundamentalism: What's Sex (and Power) Got do with it. V Courtney W. Howland (ur.) *Religious Fundamentalism and the Human Rights*: 3–8. New York: Palgrave.
- Koran. Tržič: Učila, 2005.
- Kovačič Peršin, Peter (2000): Restavracijski model rekatolizacije na Slovenskem. *Politika prikrita z vero. Delo, Sobotna priloga*, 25. 11. 2000.
- Kovačič Peršin, Peter (2012): Duh inkvizicije: slovenski katolicizem med restavracijo in prenovo. Ljubljana: Društvo 2000.
- Küng, Hans (2004): *Katoliška cerkev: kratka zgodovina*. Ljubljana: Sophia.
- Matković, Liljana (1973): *Žena i crkva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Migliore, Celestino (2007): Intervention by the Holy See at the 51st session of the Commission of the Status of Women of the United Nations Economics and Social Council. Dostopno prek: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2007/documents/rc_seg-st_20070302_status-women_en.html (25. 4. 2009).
- Molitvenik za Marijine družbe. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna, 1920.
- Müller-Funk, Wolfgang (2007): Säkularisierung – Kirche, Religion und Staat – Toleranz und Anerkennung. Stichworte zu einer fälligen Diskussion. V Friedrich Gleißner, Hanspeter Ruedl, Heinrich Schneider, Ludwig Schwarz (ur.): *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.
- Ocvirk, Drago K. (2005): Benedikt blagi. *Dnevnik*, 22. aprila 2005, 5.
- Papeški svet za družino (1997): *Priprava na zakon*. Ljubljana: Družina, *Cerkveni dokumenti* 71.
- Raciborski, F. (2009): *Women's Role in the Family: A Comparative Study*. V: N. Toš, K. H. Müller in dr. (ur.): *Three Roads to Comparative Research: Analytical, Visual and Morphological*: 143–169. Vienna: Edition echoraum.
- Ranke Heinemann, Uta (1988/1992): *Katoliška cerkev in spolnost*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Ranke Heinemann, Uta (2005): *Cerkev se ne bo spremenila. Delo, Sobotna priloga*. Ljubljana: 30. aprila 2005: 22–23.
- Ranke Heinemann, Uta (2012): *Evnuhi za nebeško kraljestvo: katoliška cerkev in spolnost od Jezusa do Benedikta XVI*. Ljubljana: Modrijan.
- Ranke Heinemann, Uta (2012a): *Ali za Vatikan sploh še obstaja kakšna odrešitev? (intervju) Mladina*, 7. september 2012: 33- 37.
- Ratzinger, Joseph (2004). *Pismo o sodelovanju med moškimi in ženskami v cerkvi in svetu (31. maj), sporočeno javnosti – 31. julij 2004 (zapis po članku Ali H. Žerdina »Vatikan o ženskah« v Mladini, 8. avgust 2004: 21–23)*.
- Remond, Rene (2005): *Religija in družba v Evropi*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Rose, Susan D. (2001): *Christian Fundamentalism: Patriarchy, Sexuality and Human Rights*. V: Howland, Courtney W. (ur.) *Religious fundamentalisms and the human rights of women*: 9–20. New York, St. Martin's Press.
- Seigerschmidt, J. M. (1906): *Sveta družina vzor krščanskim družinam*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (izd. 1993): *Frauen und Kirche*. Bonn.

- Smrke, Marjan (2000): Svetovne religije. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Sorge, Elga (1984): Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum«. Stuttgart, Berlin, Koeln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Spahić Šiljak, Zilka (2007): Žene, religija i politika. Sarajevo: Internacionalni multireligijski i interkulturalni centar IMIC Zajedno.
- Stres, Anton (1991): Oseba in družba. Celje: Mohorjeva družba.
- Stres, Anton (1996): Svoboda in pravičnost. Celje: Mohorjeva družba.
- Tariq, Ali (2002): Spopad fundamentalizmov. Križarstvo, džihad in modernost. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Toš, Niko (1999): Religioznost v Sloveniji – v medčasovnih primerjavah (1968–1998; ISSP, Religion, 1991–1998 in WVS 1992 in 1995). V: Niko Toš in dr.: Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-tih): 159–185. Ljubljana: FDV – IDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
- Toš, Niko (2005): Paberkovanje po vrednotah. V Niko Toš (ur.) Paberkovanje po vrednotah: 187–227. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.
- Valenčič, Rafko (2001): Zakon in družba – pot cerkve in družbe. Uvodna beseda v: Zakon, družina in zunajzakonske skupnosti (Papeški svet za družino), 5–14. Ljubljana, Družina, Cerkevni dokumenti 93.
- Valentini, Norberto, Di Meglio, Clara (1976): Seks u ispovjedaonici. Zagreb: Alfa.
- Velušček, Ksenija (1997): Religijski opravičevanje hierarhije med spoloma. (diplomska naloga). Ljubljana: FDV.
- Volf, Tomaž (2005): Problem ekvivalence v primerjalnem raziskovanju religioznosti. V Niko Toš (ur.) Paberkovanje po vrednotah: 3–99. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.
- Wolf, Hans Jürgen (1998): Geschichte der Hexenprozesse. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft mbH.
- Woodhead, Linda (2004/2009): Krščanstvo. Zelo kratek uvod. Ljubljana: Krtina.

Summary

In this article the debate is focussed on the Catholic Church aiming at: the representation of key characteristics of Christian religious and Church shaping of woman's identity and her social role, the disclosing of more or less covered misogyny contained in the relevant CC explanations, its reaction to the social processes of woman's emancipation and the answer to the question if the Catholic feminism does mean a radical break in the managing of the »second sex«.

The author's starting point is the conviction that the religious discourse isn't gender neutral but it is male-biased. This is visible already by reading the basic holy texts in all world religions (Buddhism, Hinduism, Judaism, Islam, Christianity), in which the construction of gender order is clearly evident. Their key obligatory gender different norms and exact definitions of the human being's role in relation to the God enable the subordination of women. The religious moral imperatives, assuring proper, God-resembling behaviour within the real world, namely draw their attractiveness and power

from the superior God's sphere. Thus, the misogyny as an inseparable ingredient of the God's plan can be used for the reproduction and defence of social gender inequality.

Respecting the God's will, no religion and church is really friendly directed to the increase of women's independent position, because these very processes jeopardise religious and church's mastery upon people and especially on women (as main producers of people). The increase of gender equality in western societies means thus serious danger also for the Christianity and Catholic Church; therefore the decrease of gender discrimination is also the stimulation for the "new evangelisation" as well as for the proper "new", "Catholic feminism" that should essentially correct the secular one.

Although the CC is "male church", the majority of its adherents and users are women. Some researchers state this fact as a paradox and search for the background of this women's speciality in their nature, greater sensitivity, tradition, etc. Author points out that the reason for the greater women's religiosity and church belonging has to be searched in women's real position of multiple deprivation rooted in their reduced social role to the (real or spiritual) mother. Women's necessary functioning in bio-social reproduction is related to material and moral overburdening, thus they are in worse position regarding the other (male) activities. How to make this women's position meaningful and acceptable, has been the eternal issue of the authority holders. CC has delivered the long lasting solutions of this issue by the pattern of spiritual transformation of negative personal experiences of (the majority of) women into the positive. Regarding the God's plan by this way, the multiple deprivation is abolished and even transformed into the priority and the factor of self-estimation and personal dignity. Also the post-council CC official documents contribute to this very concept of woman's dignity.

The content analysis of post-council official documents shows, that their explanations remain on the traditional position. The Pope John Paul II in his famous Apostolic letter on Dignity of Women (*Mulieris dignitatem*, 1988), following the Bible explanations, defines woman as a "wife – God's mother (theotokos)", who is child bearing woman of "the Son of the Highest", according to her previous free decision, only to obey the Highest. According to the CC interpretations, the woman's natural mission should be closer to the God, due to the motherhood. This statement is the ground for flattering women, on the one hand, as well as the continuous reference to their "proper role", on the other. The reduction of the woman's role on the theotokos is completed by the "typical woman's" characteristics which make the "God's child bearing woman" as an "archetype of the personal dignity": merciful, master's maid, obedient, suffering, humble, pious, loving, etc. Shortly, the sense of woman's existence is "to be-for-others". Salvation history as a frame of reference is used as a harmonization means to the empirically testable historic processes. Thus the multiple mastery existing in earth conditions is necessary and justified because it is only the service for the higher goals. So the gender hierarchy and woman's subordination in the mind of deprived female person become irrelevant: as a potential problem they are abolished and, simultaneously, the master-maid relation gains exceptional importance. It is namely a consequence of the very essence of human being existence, determined by God's resemblance. Thus

God-resemblance is the foundation for the defence of male domination and also for the concern over the “maybe justified woman’s resistance against the Bible words: ‘He will command you!’ ” The woman’s endeavours to gain typical male properties are forbidden because they are contrary to her peculiarity. Warnings regarding the danger of woman’s masculinisation are embellished by the panegyric upon the woman’s otherness. This means, that woman has to be primarily aware that she is called to the “existence beside the man (him adjusted assistant) and through this role she is included into the great love order”. This misogynist comprehension is covered by the idolatry of woman-mother image with the Virgin Mary as obligatory role-model.

Because the abolition of the discrimination against women is world wide process, the CC as a world institution includes also topics and on the most general level supports the UNO statements regarding the social assurance of greater gender equality. But in essence CC strongly rejects those approaches which include necessary structural changes and defends the “new”, “Catholic feminism”, according to the reductive concept of woman’s role. Such an orientation can be observed by the CC endeavours for the re-domestication of women within the “new evangelization”, that is present particularly in the post-socialist countries. Pope Jean Paul II pointed out that women can overcome every discrimination, violence and exploitation by “the strong theological culture”, because the proper Christian Bible theology works in service of love and as such in service of human being. The essential characteristic of the Catholic feminism is the exclusion of the “power logic” from the explanations of existing gender order and its substitution by the “logic of equality and particularity”, according to the basic concept of the people God-resemblance. Due to this cognitive direction, the Catholic feminism remains captured within the traditional misogyny. On the basis of data collected by empirical investigations the author states, that during the last decades the opportunities for woman’s independence and autonomy increased outside the church, and consequently decreased also the coercion of the “God’s plan”; however the CC itself strongly remains traditional male-dominated institution.

Podatki o avtorici:

zasl. red. prof. dr. Maca Jogan

Univerza v Ljubljani

Fakulteta za družbene vede

Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana, Slovenija

e-naslov: *maca.jogan@fdv.uni-lj.si*