

Naziv sveučilišta: Sveučilište u Zagrebu

Naziv fakulteta: Filozofski fakultet

Naziv odsjeka: Sociologija / Etnologija i Kulturna antropologija

# Diplomski rad

## Položaj i uloga žena u kršćanstvu

Kandidat: Igor Zrinski

Mentor : Dr.sc. Šantek, Goran Pavel

Komentor : Dr.sc. Galić, Branka

Zagreb, lipanj 2013. godina

<b>Sadržaj</b>	<b>Stranica</b>
Uvod	3
1. Položaj žena prije pojave kršćanstva te njihova uloga u ranim vjerovanjima	8
1.1. Velika Božica	11
1.2. Uzdizanje Falusa	15
2. Pad žene i uspostava Boga Oca	19
2.1. Tijelo kao grijeh	21
3. Žene unutar pred-institucionalne židovsko-apokaliptičke paradigme za vrijeme Isusa Krista	25
4. Položaj i uloga žena u ranom kršćanstvu	30
4.1. Odnos prema ženama u bračnoj zajednici	35
4.2. Odnos prema ženama kroz poslanice svetog Pavla	37
5. Crkva srednjovjekovne rimokatoličke paradigme	41
5.1. Utjecaj crkve na srednjovjekovno društvo	43
5.2. Odnos srednjovjekovne crkve prema tjelesnim požudama	46
5.3. Uloga celibata	49
6. Položaj i uloga žena u protestantsko-evangelističkoj paradigmi	52
7. Žene i obrazovanje	54
8. Istjerivanje vruga iz Eve	59
9. Dvije Marije – dvije priče	65
9.1. Marija – Isusova Majka	65
9.2. Marija Magdalena	70

10. Na putu ka modernosti	72
11. Crkva i odnos prema ženama u modernoj te post-modernoj ekumenskoj paradigmi	75
12. Zaređivanje žena u svijetlu biblijske i patrijarhalne tipologije	80
13. Shvaćanja položaja i uloge žene kroz crkvene dokumente i govore	82
13.1. Dokumenti i govori nastali u razdoblju prije Drugog Vatikanskog Koncila	82
13.2. Dokumenti i govori nastali u razdoblju Drugog Vatikanskog Koncila	84
13.3. Dokumenti i govori nastali nakon Drugog Vatikanskog Koncila	86
Zaključak	90
Literatura	94

## Uvod

Tematika obrađivana u ovom radu pod naslovom „Položaj i uloga žena u kršćanstvu“ izuzetno je kompleksna, sveobuhvatna i višeslojna. Ovaj diplomski rad niti u kojem slučaju ne polaže pravo na donošenje ili izricanje završnih i konačnih presuda o položaju i ulozi žena u kršćanstvu. Razloga za ovakav stav ima više. Kršćanstvo samo po sebi nije homogena konstrukcija, kroz povijest ono se mijenjalo, prilagođavalo i denominiralo. Položaj žena u društvu također je fluidan, te ovisi o mnogim društveno-povijesnim, ideološkim, ekonomskim itd. faktorima. Prvotna želja, a i djelomična potreba ovog rada ležala je u činjenici nedostatka historijskog ili bolje rečeno historiografskog pregleda same tematike, kada se govori o radovima koji su bilo prevedeni bilo objavljeni na Hrvatskom jeziku. Unaprijed se treba naglasiti da kao i svaki pregled, tako i ovaj ima svoje nedostatke čiji se uzroci mogu pronaći u izuzetnoj kompleksnosti same tematike i vrlo dugačkog povijesnog razdoblja unutar kojeg se problematika žena u kršćanstvu definirala. Upravo zbog tih prepreka prvenstveni cilj ovog rada bio bi upoznavanje i približavanje čitatelja sa tematikom i njezinom velikom raznovrsnošću te poticanje čitatelja na daljnje istraživanje i razradu određenih tematskih cjelina.

Povezanost žena i religije je višeslojna. Kako će se pokušati prikazati u radu upravo su žene faktor koji je jedinstven i uvelike zaslužan za širenje i popularizaciju kršćanstva i kršćanske misli. Usprkos tome istraživanja pokazuju da zapadnjački kulturološki ali i osobni koncepti preferiraju mačističku koncepciju Boga (Foster, Keating, 1992). Pitanje je naravno kako i pod kojim uvjetima je društvo u velikoj mjeri usvojilo takve koncepte? Valja naglasiti da ovaj rad ne argumentira ili u drugu ruku ne poriče da je religija jedini i suštinski generator ženske inferiornosti u smislu njihovog položaja i uloge u društvu, već se želi prikazati da bez obzira na podrijetlo inferiornosti žena u društvu, religija i njezino učenje na izvjestan su način petrificirali takvo shvaćanje kroz stoljeća (Franiuk, Shain, 2011).

Postavlja se pitanje, zašto baš prikazati položaj i ulogu žena kroz sferu religijske dogmatike? Ukoliko se odnos prema ženama u religiji, a samim time govorimo i o kršćanstvu, gleda suštinski kroz odnos spolova to jest mogućnosti eventualne emancipacije žena unutar religijske sfere, tada bi nekako najprimjereniji odgovor bilo Marxovo shvaćanje da je položaj žene u društvu mjerilo općeljudske emancipacije i to

takvo da se sva druga mjerila mogu podrediti tom mjerilu, jer kako Marx kaže: „...iz odnosa muškarca prema ženi može se prosuđivati cjelokupan stupanj čovjekova obrazovanja“ (Katunarić, 1984:18).

Vodeći se stavom koji je iznio i G. Simmel da je cijela naša moderna civilizacija zapravo muška civilizacija to jest „država, zakoni, moral i religija su institucije stvorene od muškarca za muškarce“ (Davis, 1976:146), diplomski rad će kroz nekoliko cjelina prikazati odnos religije, točnije kršćanstva prema položaju i ulogama žena u društvu. Kako je glavna tema rada položaj i uloga žena u kršćanstvu, smatrao sam potrebitim barem ukratko u prvom poglavlju predstaviti položaj i uloge koje su žene imale u razdobljima prije stvaranja velikih monoteističkih religija, kako bi se čitatelj što bolje upoznao sa promjenama nastalim u stavovima i ponašanju društva naspram žena.

Tako će se u prvom poglavlju naslovljenom „Položaj žena prije pojave kršćanstva te njihova uloga u ranim vjerovanjima“ kroz opise lovačko-sakupljačkih društava, primjere rituala i rekonstrukcije njihovog shvaćanja svijeta pokušati prikazati svakodnevni život zajednice te značenje koje je žena imala unutar nje. Kao što će biti izvidno iz tog djela diplomskog rada, žene su imale gotovo zavidan položaj i ulogu u društvu što se može zaključiti iz njihovog božanskog statusa koje im je društvo pripisivalo. Postavlja se također i teza da je žena, osim svoje nedvojbeno značajne uloge božanstva imala i zapaženu ulogu u formiranju socijalne i ekonomske strukture obitelji ali i društva u cjelini. Valja naglasiti da se u prvom dijelu rada, prva dva poglavlja, zbog nedostatka fizičkih dokaza, eventualne slobodnije interpretacije istih, te vrlo malog broja pisanih izvora, izneseni stavovi, argumenti i zaključci vezani uz realnu ulogu i položaj žena u tim društvima moraju gledati sa dozom skepticizma i opreza.

U već spomenutom drugom poglavlju pod nazivom „Pad žena i uspostava Boga Oca“ prezentira se opadanje značenja ženskih božanstava, a istovremeno s tim i samih žena u društvu. Govorit će se i o promjeni u načinu percepcije svijeta i poretka, o uzdizanju androcentričnog patrijahalnog društva, točnije o cjelokupnoj promjeni ideološkog i vrijednosnog sustava društva u smislu redukcije ženskih božanstava i njihove sublimacije muškim bogovima.

Kroz naredna poglavlja problematika položaja i uloge žena u kršćanstvu promatrat će se kroz faze razvoja kršćanstva i promjena njegovih paradigmi, kako ih shvaća Hans Küng (2005). Küng je povijesni prikaz kršćanstva podijelio u nekoliko

razvojnih stadija (paradigmi) prilikom čega je svaka od njih svojstvena određenom povijesnom razdoblju. Iako su te faze djelomično vremenski određene vidjet će se da su ideje, dogme te teološka učenja koja se stvaraju kroz njih gotovo bez vremenska i izrazito fluidna.

Tako će u prvom poglavlju naslovljenom „Uspostava kršćanske zajednice te položaj žene unutar nje“ biti riječ o židovsko-apokaliptičkoj paradigmi koju Küng smješta u vrijeme života Isusa Krista. Ovo poglavlje prati prvotni razvoj kršćanstva te socijalne i kulturološke karakteristike područja na kojem je kršćanstvo nastalo. Kako je ovo vrijeme, ali i prostor pod snažnim utjecajem židovskog vjerskog i moralnog sustava, a i samo kršćanstvo je nastalo kao židovska sekta, prvi kršćani preuzeli su mnoge vrijednosti specifične za židovsku kulturu i učenja. Jedno od njih nije bio odnos prema ženama. Naime, Isus gotovo revolucionarno mijenja (premda samo na moralnoj i etičkoj razini) odnos prema ženama u društvu. Za Künga crkva ranog kršćanstva ali i kasnija crkva koju opisuje sveti Pavao, demokratska je u punom smislu te riječi.

Crkva druge ekumensko-helenističke paradigme obilježena je počecima institucionalizacije i specijalizacije. Kršćanstvo još uvijek nije službena religija Rimskog Carstva, ali to ga ne sprečava u brzom i sveobuhvatnom širenju, prvotno na niži sloj i siromašne, a već kroz 4. stoljeće i na viši sloj i Rimsku aristokraciju. Svakako je crkvu ove paradigme, a samim time i položaj žena unutar nje, ponajbolje opisao sveti Pavao u svojim poslanicama Galićanima i Korinćanima. Iako i ovu crkvu Küng smatra demokratskom, primijetit će se određena doza autoriteta, šovinizma i nejednakosti muškaraca i žena. Ponajbolje će to biti ocrtano u ambivalentnim izjavama svetog Pavla unutar njegovih poslanica. Sve ovo, ali detaljnije, obrađivat će se u četvrtom poglavlju pod nazivom „Položaj i uloga žena u ranom kršćanstvu“.

Kroz sljedeće, peto poglavlje koje govori o crkvi srednjeg vijeka, to jest o srednjovjekovnoj latinskoj paradigmi uprizorit će se radikalna promjena koja je zahvatila crkvu, posebice kako se govori o odnosu među spolovima kako unutar crkve, tako i društvu. Ovo je vrijeme kada katolička crkva postaje službenom religijom Rimskog carstva. Također to je vrijeme izričite specijalizacije crkve koja se očituje u centralizaciji, legalizaciji, politizaciji i militarizaciji. Možda je i najznačajniji proces toga doba koji je utjecao na razvojni smjer crkvene teologije, ali i na odnose među spolovima, posebice na odnos prema ženama proces klerikalizacije. Poglavlje će

nastojati prikazati sveobuhvatni utjecaj kojeg je crkva imala nad cjelokupnim društvom i gotovo svim privatnim sferama ljudskog života. Takva moć neminovno je eskalirala u nizu zabrana i restrikcija koje su se odnosile na muškarce, ali posebice na žene – njihovu tjelesnost i njihovu seksualnost. Cijelu latinsku paradigmu, ali i daljnji razvoj kršćanstva obilježila su razmišljanja jednog od najvećih i najutjecajnijih teologa – Svetog Augustina. O Augustinu samom neće biti previše riječi, obrađivat će se samo njegova razmišljanja o seksualnosti, tjelesnosti te odnosu između žena i muškaraca.

Položaj i uloga žena u šestom poglavlju, točnije kroz protestantsko-evangeličku paradigmu nije detaljnije obrađivana. Prvenstveni razlog je velik broj denominacija unutar samog protestantizma te različito shvaćanje položaja i uloge žena u njima. Spomenute su samo osnovne značajke protestantizma, kako bi se dobio općeniti uvid i komparacija s obzirom na katoličanstvo.

Premda poneka poglavlja, kako što su „Žene i obrazovanje“, „Istjerivanje vraga iz Eve“ te „Dvije Marije – dvije priče“ nedvojbeno spadaju pod srednjovjekovnu latinsku paradigmu, smatrao sam potrebiti izdvojiti ih i detaljnije obraditi kao samostalna poglavlja zbog značenja tematike koja se obrađuje unutar njih. Kako će biti vidljivo sva stajališta službene crkve na temu žena i njihove emancipacije kako unutar društva tako i u samoj crkvi imaju svoje argumente i povlače problematiku isticanu upravo kroz ova tri poglavlja. Što se tiče žena i mogućnosti obrazovanja u crkvi toga razdoblja javlja se gotovo tragikomična situacija. Naime, institucije koje predstavljaju samo oličenje patrijarhalne moći i androcentričnog shvaćanja društva – samostani, ujedno su i jedina mjesta unutar kojih se žene mogu na određen način emancipirati, kroz učenje pisma i određenih znanja i vještina.

Nekako će svi negativistički stavovi koji se odnose na žene, a izneseni su kroz prethodne paradigme kulminirati u poglavlju pod nazivom „Istjerivanje vraga iz Eve“ i to u obliku fenomena inkvizicije. Fenomen inkvizicije teško je objasniti. Njegove razloge te uzrok takvog ponašanja treba tražiti u puno širem kontekstu nego što je to srednji vijek. Inkvizicija je na neki određen način „*melting pot*“ poganskih vjerovanja u vještice, slabe obrazovanosti širih društvenih slojeva, povezano s time i selektivne teološke interpretacije obrazovanog i pismenog klera, značajki socijalnih interakcijskih mreža toga vremena, pojave individualne teologije u 12. i 13. stoljeću, te osobno

shvaćanje i pojedinačna odgovornost svakog grešnika itd... Usprkos brojnim faktorima cilj je bio prikazati raznovrsna i različita objašnjenja inkvizicije.

Još jedno poglavlje koje je po mojem osobnom uvjerenju zavrijedilo biti izdvojeno jest poglavlje koje govori o fenomenu marijanskog kulta s jedne strane kao pozitivnoj percepciji žene u kršćanstvu i Mariji Magdaleni s druge strane. Žene srednjeg vijeka jednu određenu satisfakciju pronašle su u marijanskom kultu i slavljenju Djevice Marije, dok su neku vrstu opomene i „prizemljavanja“ dobile kroz lik Marije Magdalene. Kompleksnost obaju fenomena zahtijevalo bi detaljniju obradu, što nije bilo moguće kroz ovaj rad, ali su zato istaknuti najvažniji segmenti obaju fenomena.

Nadolazeće poglavlje „Na putu ka modernosti“ nastojat će prikazati odnos prema ženama u crkvi i društvu nakon prestanka srednjovjekovne latinske paradigme, točnije u vrijeme kada crkva počinje gubiti svoj utjecaj, te kada se njezina učenja sve više propituju. Razlozi za takvu promjenu su mnogobrojni: razvoj tehnologije, ekonomije i gospodarstva kroz proces industrijske revolucije, rapidan razvoj znanosti i povećanje korpusa znanja, definiranje novih filozofskih misli, novoga načina razmišljanja i percepcije svijeta itd. Žene su svakako profitirale na jedan izvjestan način, štoviše dobile su i do tada nedostižne slobode, njihov glas se mogao čuti, njihove primjedbe su se u određenoj mjeri uvažavale. Sve je to bilo ostvareno na području društvenog sekularnog života, u redovima crkve, promjene nije bilo. Tek će se kroz zadnje poglavlje, „Shvaćanje položaja i uloge žena kroz crkvene dokumente i govore“ odnos prema ženama u crkvi donekle poboljšati, posebice na području laičkih organizacija vjernica. Dogmatske koncepcije koje se tiču ređenja žena i omogućavanja ženama zauzimanja odgovornijih položaja u crkvenoj hijerarhiji neće se mijenjati, bez obzira na želju da crkva putem Drugog Vatikanskog Koncila uhvati korak sa vremenom.



## 1. Položaj žena prije pojave kršćanstva te njihova uloga u ranim vjerovanjima

Priča ljudske vrste počinje sa ženom. Njezina evolucijska adaptacija, pri čemu se prvenstveno misli na mogućnost rađanja, osigurala je preživljavanje i uspjeh vrste, a njezin zadatak u materinstvu osigurao je sam stup ljudske komunikacije i socijalne organizacije<sup>1</sup>. U tom smislu moglo bi se ustvrditi da je ženski spol prvi spol, biološka norma iz koje je muški spol samo derivacija<sup>2</sup>. Usprkos tome, za generacije povjesničara, arheologa, antropologa i biologa, muškarac je bio egzemplar povijesnog razvoja, gotovo norma, bilo da se govori o biološkim adaptacijama i razvoju ili o društvenom i kulturnom stvaranju<sup>3</sup>.

Prve žene bile su zauzete poslovima od sumraka do zore. Kao posljedica takvog režima njihov životni vijek nije bio dug, točnije rijetke su živjele duže od 20 godina (Miles, 2001). Istraživanja pokazuju da razlika u životnom vijeku žena i muškaraca toga vremena nije bila signifikantna. Dapače, noviji dokazi upućuju na činjenicu da usprkos visokom mortalitetu i teškim uvjetima života većina pojedinaca lovačko-sakupljačkih društva doživjela je u prosjeku između 21-37 godina života (Gurven-Kaplan, 2007). Arheološki dokazi govore nam kako su te rane žene obavljale raznolike poslove, prikupljanje hrane, odgoj potomstva, lončarstvo, kuhanje, izrada obuće i odjeće, izrada nakita, konstrukcija skloništa, izrada alata i oruđa, itd. Od svih ovih poslova prikupljanje hrane bilo je možda i najvažnije<sup>4</sup>. Istraživanja tvrde kako niti u jednom trenutku u prethistoriji žene, sa ili bez djece, nisu ovisile od muškarčevog lova i njegovog prikupljanja hrane (Miles, 2001). Iako žene nisu izravno ovisile o muškarcu i njegovom lovu, kao što se može uvidjeti iz istraživanja, lovačko-sakupljačka društva su izuzetno kompleksna a samim time i uloga muškaraca i žena je komplementarna. Iz tog razloga je i više nego opravdano zaključiti da su oba spola bila međusobno zavisna.

---

<sup>1</sup> Ovdje se mora naglasiti da se prvenstveno misli na funkciju rađanja potomstva, jer sveukupna sociokulturna i biološka adaptacija ljudske vrste počiva na komplementarnosti ženskih i muških funkcija.

<sup>2</sup> Poneki znanstvenici smatraju da je y kromosom kod muškaraca samo „genetička greška“, dok je x kromosom kojeg nose žene bazični kromosom (Davis, 1976:34). Novija istraživanja iz područja genetike osporavaju ova stajališta, jer se pouzdano zna da su oba kromosoma (x i y) nastala diferencijacijom iz para autosoma (Katsura, Satta, 2012). Upravo zbog toga ne možemo govoriti o „orginalnosti“ jednog od spolova.

<sup>3</sup> Tobby i DeVore govore kako svaka procjena evolucije hominida koja se usredotočuje samo na žene ili muškarce, ili sugerira da je bilo koja određena dobno-rodna skupina primarno odgovorna za evoluciju čovječanstva u svojoj suštini krmja. Tako se obje hipoteze o „muškarcu lovcu“ ili „ženi sakupljačici“ često susreću sa tom problematikom (Tardif, 2001).

<sup>4</sup> Leacock (1975) tvrdi kako su upravo u lovačko-sakupljačkim društvima žene osiguravale oko 80% prehrambenih izvora, pa je logikom tog postotka opravdano zaključiti da su i snosile određen dio odgovornosti u donošenju odluka (Semmelhack, Ende, Farrell, Pojas, 2011).

Prikupljanja hrane koje su vršile žene nije omogućavalo samo plemenu da preživi, već je za uspješno prikupljanje bilo potrebo razviti određene vještine, memoriju, način raspoznavanja jestivih od otrovnih biljaka, te načine i alate za lakše dosezanje određenih plodova. Premda se razvoj oružja i oruđa prvenstveno veže uz lov i muškarce<sup>5</sup>, a te vještine razvile su se tek nakon perioda prikupljanja hrane, možda je opravdano zaključiti kako su za razvoj prvog oruđa odgovorne žene i njihova zadaća prikupljanja plodova. Valja naglasiti da je za sada ovakvu pretpostavku teško dokazati. Jedan od razloga je nedostatak fizičkih dokaza o oruđu specijaliziranom za prikupljanja hrane. Uzrok toga može se prvenstveno pronaći u načinu i materijalu gradnje tih oruđa, jer su prvenstveno bili simplificirane izrade od potrošnih materijala (Waguespack, 2005). Nažalost vrlo je malo materijalnih dokaza ostalo sačuvano iz tog perioda, a i sama jednostavnost tih oruđa, u usporedbi sa muškim oružjem nije pobudila veće zanimanje u znanstvenim krugovima. Arheologija je također predvidjela i činjenicu postojanja prvih pomagala za prenošenje prikupljene hrane. Neminovno je da su prve sakupljačice pronađenu hranu morale u nečemu prenositi do prebivališta svog plemena. Osim ove zadaće žene su imale jednu daleko odgovorniju i težu – majčinstvo. Žena je osim hranjenja, koje je za razliku od drugih primata trajalo duže te bilo zahtjevnije i kompleksnije, također morala potomke upoznati i uvesti u socijalnu strukturu i stvarnost zajednice. Moderna neurološka i psihološka istraživanja pokazala su da su ovakve aktivnosti eksponencijalno povećale IQ, te su zbog toga bila kritične u odvajanju ljudske vrste od ostalih (Miles, 2001:22). Zbog ovakvih ali i drugih dokaza mit o muškarcu kao o osnivatelju socijalne institucije obitelji mogao bi se dovesti u pitanje<sup>6</sup>. Očinstvo i ideja trajnog sparivanja pojavljuje se vrlo kasno u ljudskoj povijesti, toliko kasno da filolog Robert Kent govori kako riječ za oca ne postoji u izvornom Indo-europskom jeziku (Davis, 1976:86).

---

<sup>5</sup> Valja naglasiti da je ubijanje većih životinja etnografski zabilježeno kao predominantno muška aktivnost (iako ima i kontradiktornih primjera), pa je kao uzrok te činjenice ostatak društvenih aktivnosti (što namjerno, što po činjeničnom stanju stvari), često bio strukturiran oko aktivnosti muškog dijela populacije (Waguespack, 2005).

<sup>6</sup> Novija istraživanja fokusirana na ulogu i posljedice pripreme hrane također idu u tom smjeru razmišljanja. Tako Dervin govori da je kuhanje omogućilo jednu od najosebujnijih obilježja ljudskog društva – „moderne oblike spolne podjele poslova“ (Dervin, 2010:354). Naime, majčino dojenje, odvikavanje od njega te osposobljavanje djece za socijalni život povlačilo bi za sobom neku vrstu brige za djecom to jest odgoja, dok bi se očev posao oko djece fokusirao na osiguravanje mesa te izbor muške djece za lov. Domestifikacijom ljudi su sve više mijenjali svoja ponašanja, pa je tako i stroga podjela poslova s obzirom na spol polagano gubila svoje značenje (Dervin, 2010). Frajer (1980), Ryan (1980) i Brace (1981) postavili su hipotezu koja govori da promjene u životnim aktivnostima muškaraca i žena može objasniti smanjenje u spolnom dimorfizmu u razdoblju od kasnog paleolitika pa nadalje (Holend, Mace, 1999).

Za Wrangham prvotne spone između žene i muškarca odvijale su se oko i za vrijeme pripreme te konzumacije hrane, te kao takve nisu zavisile od ekskluzivnog seksualnog prava bilo kojeg od partnera. Razlog toga objašnjava se činjenicom da su odnosi bili oportunistički i slučajni, što je uzrokovalo nepouzdanost pri utvrđivanju očinstva (Dervin, 2010:355). U prilog tome govori Vasley kada ustvrđuje da su mnogi predpovijesničari pretpostavljali da su se žene često upuštale u ne-reproduktivni seksualni čin kako bi na taj način manipulirale muškarcima u svrhu pribavljanja hrane za sebe i potomstvo (Vasley, 1998). U ovakvom društvu centralizacijom oko žena i njihovih funkcija muškarci su bili gotovo pa kauzalni i periferni, kako to i antropolog W. I. Thomas naglašava „djeca su tako pripadala ženama i ostajala su kao dijelovi njezine grupe. Centar socijalne organizacije oduvijek je bila žena i njezina djeca, te djeca njezine djece“ (Miles, 2001:24). Još jedna evolucijska adaptacija koja je omogućila očuvanje ljudske vrste a povezana je sa spolnim promjenama odnosi se na mjesečni menstruacijski ciklus kod žena. Možda je i zanimljiva činjenica što freudeovski koncept „ženske zavisti“ na muški penis može zahvaliti svoj nastanak upravo ženama<sup>7</sup>. Iz androcentrične perspektive svaka promjena prilikom ženske evolucije, svaka njezina tjelesna izmjena dogodila se u svrhu muških beneficija, a ne njezina osobnog progressa. Zbog kompleksnosti bioloških mehanizama bilo bi pogrešno favorizirati samo jednu od teorija genetske i genitalne morfološke evolucije, pa bi također bilo i vrlo deterministički proglasiti žene jedinim uzrokom evolucije genitalija kod muškaraca. Obrnuta tvrdnja da su žene razvile spolne i tjelesne karakteristike kako bi ugodile muškarcima također bi bila vrlo deterministička i u velikoj mjeri netočna.

---

<sup>7</sup> Penis je kod primata neimpresivan, a samim time i ne-terorizirajući organ. U suprotnosti od njega, penis muškarca razvio se na svoju današnju veličinu upravo zbog žena. Kada je žena počela uspravno hodati, kut vagine pomaknuo se prema naprijed i dolje, a vagina sama po sebi pomjerila se dublje u tijelo. Kako bi slijedio razvoj i promjene ženskog spolnog organa penis je također morao promijeniti svoje karakteristike (Miles, 2001) Postoje i druge teorije i hipoteze razvoja i evolucijske adaptacije spolnih organa. Shamlaul, El-Sakka i Bella navode sljedeće: hipoteza „brave i ključa“ gdje su muške genitalije razvijene kako bi što bolje korespondirale ženskoj genitalnoj morfologiji; teorija pleiotropije – pleiotropski efekt kod gena odgovoran je za sveukupne genitalne varijacije i njihovu evoluciju; teorija seksualne selekcije koja uključuje seksualni konflikt, suparništvo spermija, „teoriju hendikepa“ te Fisherovu selekciju (Shamlaul, El-Sakka, Bella, 2010). Freud je zaslužan za koncept ženske „zavisti na penis“, a ta teorija „kompleksa kastracije“ utjecala je izravno ali i neizravno na poimanje žene i njezine seksualnosti. Za razliku od Freuda, Fromm govori kako „postoji bolji povod za pretpostavku muške zavisti na trudnoću, nego ženske zavisti na penis“ (Davis, 1976:150). Povezano s tim Gregory Zilboorg tumači kako je muška zavist na ženski proces trudnoće i mogućnost rađanja puno starija i fundamentalnija, nego što je to eventualna ženska zavist na penis. Naravno, valja imati na umu da svi ovi koncepti zavisti, bilo muške, bilo ženske, realno nisu provjerljivi ili su izuzetno teško dokazivi, pa zbog toga psihoanalizom inspirirani zaključci nisu jednim dijelom znanstveno održivi. Zbog te činjenice trebalo bi ih se promatrati *cum grano salis*. Bez obzira na tu činjenicu, oni su imali izuzetno velik utjecaj na percepciju odnosa između spolova.

Nažalost upravo takvo pogrešno shvaćanje razvoja dovelo je do posljednje evolucijske inkarnacije ili bolje rečeno, androcentričnog mita<sup>8</sup> o muškarcu lovcu kao seksualnoj atleti i ženi koja čeka na njegov povratak kući.

### 1.1. Velika Božica

Gotovo 2300. godina prije Krista glavni Sumerski svećenik napisao je himnu u slavu boga, himnu nadrealne moći i strasti. Ta himna zabilježena je kao prva pjesma poznata čovječanstvu. Zanimljiva je činjenica da su upravo prvi bogovi i prvi svećenici-pjesnici koji se spominju u toj himni bile žene. Ova činjenica svakako ide u prilog razbijanja mita o lovačko-sakupljačkim društvima kao dominantno orijentiranim oko lika i djela muškarca lovca. Upravo su u tim počecima u vrijeme kada je čovjek bio izronio iz razdoblja prapovijesti te koračao prema prvim velikim civilizacijama, žene bile bogovi, točnije božice. Štovanje ženskog boga, njezinog djela i lika nije bio izolirani i privremeni fenomen. Komentatori povijesti, različiti kroničari, obilato su govorili i pisali o značenju i važnosti Velike Majke Božice, kao esencijalnog elementa koji se pojavljuje od samih začetaka ljudske povijesti. Valja naglasiti, a to govori i Rosalind Miles u svojoj knjizi, pojava Majki Božica nije bila samo lokalizirani fenomen, već su ga poznavali narodi i kulture od stepa sjeverne Rusije, Mediterana, Indijske doline, sve do Azije, Kine, Afrike i Australije (Miles, 2001:35). Hodder (2004) govori kako skulpture žena i drugi predmeti posvećeni ženskim božanstvima sugeriraju da su žene bile vrlo cijenjene i važne na simboličkoj razini (ali i realno i.e.) u vrijeme neolitika. O nekom čistom obliku matrijarhalne zajednice u vrijeme neolitika se ipak ne može govoriti (Semmelhack, Ende, Farrell, Pojas, 2011). Razvojem čovječanstva borba za opstanak sve je više prelazila u borbu za društvenim ugledom i položajem, pa su tako žene simultano sve više postajale fokus, ali i sredstvo prvog simboličkog razmišljanja (Miles, 2001). Razlozi glorifikacije ženskih božanstava su različiti. Jedan svakako leži u ženskoj cikličkoj menstruaciji i misteriji njezinog ne fatalnog a ujedno i neizlječivog gubitka krvi. Drugi razlog je njezina bliska i jedinstvena povezanost sa prirodom, još od vremena prikupljanja hrane. Povezanost prirode i žene može se gledati i kroz

---

<sup>8</sup> Razlog zbog čega se ova tvrdnja uistinu može kvalificirati kao mit, leži u činjenici da su mnoge žene lovačko-sakupljačkog društva sudjelovale aktivno u lovu na krupne životinje bilo izravno, fizički ih loveći, bilo neizravno, tjerajući ih prema muškim lovcima (Waguespack, 2005).

moćnost reprodukcije, točnije stvaranja i rađanja novog života<sup>9</sup>. Upravo je ovo treći i sigurno najvažniji razlog regresa/progresa uloge i položaja žene kroz povijest.

Najranije slike i prikazi žena bili su povezani sa ženskim reproduktivnim sustavom. Prikazi povećih grudi te trudničkog trbuha od prvih dana su fascinirali muškarca. Razlog tome može se pronaći i u činjenici da se prije potpunog razumijevanja začeca i trudnoće ona povezivala i pripisivala izravno i jedino ženskoj zaslugi<sup>10</sup>. Kako se mislilo muškarci nisu imali veze sa stvaranjem novog života, sve je to bilo u domeni žene, a upravo zbog takvog shvaćanja žena je posjedovala svu moć prirode i nad prirodom. Iz ovoga se razvilo mišljenje kako su žene božanske, nadljudske, obogaćene najvažnijim i najvrednijim darom prirode – stvaranjem novog života. Sama ta forma stvaranja ženstvenosti i feminizma postojala je daleko prije uspostave štovanja Velike Božice. Funkcija reproduktivnosti primarno je vezana uz seks sam po sebi. Vjeruje se da je primarna funkcija seksa bila zadovoljenje požude, dok je stvaranje novog života bio nusproizvod ove primarne funkcije. Za Devlin pred povijesno roditeljstvo počinje kao „puki produžetak bioloških funkcija“ (Devin, 2010:349). Ovakvo shvaćanje kosi se sa slikom žene kao majke. Naime Velike Božice nisu imale samo jednog seksualnog partnera, pogotovo ne ako je za njih primarna funkcija seksa bila zadovoljavanje vlastitih potreba. Slika majke, kako ju poznaju kasnije monoteističke interpretacije, slika njegovateljice i starateljice u potpunoj je suprotnosti od slike Velike Božice. Žena to jest majka, ne bira svoje partnere, ona biva izabrana od strane muškarca (Miles, 2001:39). Za razliku od nje, pred-monoteistička Velika Majka samostalno je birala svoje partnere. Također ona posjeduje ultimativnu moć nad životom i smrću. Kao posljedica ali i prevencija te moći javlja se proces ubojstva „kralja“ - muškog partnera. Kralj je u svojoj suštini zapravo titula, društveni status, ništa više od izabranika Velike Božice, te kao takav ima ulogu njezinog seksualnog partnera<sup>11</sup>. Lajtmotiv ovog odnosa u svim mitovima je gotovo pa plastičan. Ljubavnik – muškarac, uvijek je inferioran u usporedbi sa božicom, smrtnan, dok je ona besmrtna; mlad dok je ona bezvremenska i vječna; nemoćan dok je ona svemoćna; te fizički sitniji od nje. Zajednički nazivnik ovog odnosa gotovo u svim mitovima jeste

---

<sup>9</sup> Eisler (1987), Stone (1976) te drugi vjeruju kako su u pretpovijesti dominirala društva koja su štovala Božicu te njezinu moćnost rađanja, a posljedica te moćnosti očituje se u visokoj razini poštovanja žena (Semmelhack, Ende, Farrell, Pojas, 2011).

<sup>10</sup> Australški domorodci, Abordžani, još uvijek vjeruju kako djeca prebivaju kao duhovi u lokvama i drveću te ulaze nasumice u bilo koju ženu kada se odluče roditi (Miles, 2001:37).

<sup>11</sup> Ovakav suodnos može se uvidjeti u odnosu Ishtar i Tamiza, Venere i Adonisa, Kibele i Altisa, Izida i Ozirisa. (Miles, 2001)

smrt njezinog ljubavnika – muškarca<sup>12</sup> (Miles, 2001:41). Bilo bi pogrešno shvaćati da su takva vjerovanja stvar daleke pretpovijesti, na što ukazuju i neki primjeri iz nedavne prošlosti<sup>13</sup>. Mnoge kulture zamijenile su realno žrtvovanje kraljeva/muškaraca raznim ritualnim radnjama i ceremonijama.

Vladavina žena, barem kada se govori o Velikoj Božici i njezinim svećenicama prenosila se isključivo krvnom linijom. Muškarac je u takvom uređenu postojao kraljem tek nakon što je oženio „izvor moći“. Ovaj običaj „plemenite krvi“ i pravo vladanja nasljeđivanjem po ženskoj liniji pojavljuje se u mnogim kulturama<sup>14</sup>. Uzimajući sve to u obzir prosječni muškarac u takvom društvu nije imao razloga za preveliku bojazan. Valja također naglasiti da se ovakvo društveno stanje povezuje sa socijalnim uređenjem koje se naziva matrijarhat<sup>15</sup>. Po Eller matrijarhat je „svako društvo unutar kojeg je ženska moć jednaka ili veća od muške, te unutar kojeg se kultura bazira oko vrijednosti i životnih događanja koje možemo okarakterizirati kao ženstvena“ (Marler, 2006:164). Kod matrijarhata jednakost ne podrazumijeva mehaničku izjednačenost razlika. Prirodne razlike, kako između spolova, tako i između generacija nadasve su poštivane i vrednovane, ali na njima se nije izgrađivao hijerarhijski vrijednosni sustav. Na ekonomskoj razini matrijarhalna društva su uglavnom agrarna, ali ne ekskluzivno, postoje i drugačiji primjeri. Socijalno to su društva organizirana na i oko funkcije majčinstva, pri tome majčinstvo ne mora nužno biti samo biološka forma već je ono

---

<sup>12</sup> Kao primjer nam može poslužiti božica Anaitis od Nineveh koja je godišnje zahtijevala najljepšeg dječaka kao svog ljubavnika/žrtvu, te ga nakon dana seksualnih orgija ubila. Primjer možemo pronaći i u Irskoj gdje je glavna svećenica velike božice mjeseca dekapitirala izabranog muškarca vlastitim rukama, te njegovu krv prikupljala u srebrnoj zdjeli „regeneracije“ (Miles, 2001).

<sup>13</sup> Sve do nedavno, točnije 19. stoljeća unutar Bantu kraljevstva u Africi kraljice su imale praksu uzimanja, seksualnog iskorištavanja te ritualnog mučenja i ubijanja selekcioniranih muškaraca. Čak i tamo gdje je bilo uspostavljeno kraljevstvo na čelu sa kraljem, kraljica je ipak imala moć osuditi kralja na smrt, kako to prenosi Frazer u svojoj knjizi „*The Golden Bough*“ 1922. godine (ibid).

<sup>14</sup> Tradicija je vidljiva i u Japanu za vrijeme Wei dinastije (220.-264. pr Kr), kada je smrt glavne svećenice Himeko uzrokovala građanski rat koji je okončan izborom/zaređivanjem njezine najstarije kćeri (ibid.).

<sup>15</sup> Matrijarhat kao stupanj to jest stadij ljudskog razvoja povezuje se sa znanstvenom mišlju 19. stoljeća, prilikom čega se smatralo kako je matrijarhat univerzalni stadij ljudskog društva, te je kao takav bio prisutan kod svih kultura i zajednica. U novije vrijeme ortodoksnija istraživanja odbacila su u potpunosti ideju matrijarhata te istoimenog sistema političke i društvene moći. U prilog tome govori čak i S. de Beauvoir kada kaže „zlatno doba žena bilo je samo mit... društvo je uvijek bilo muškog roda; politička moć je uvijek bila u rukama muškaraca.“ (Miles, 2001:44). Feminističke povjesničarke govore kako matrijarhat zapravo po svojoj prirodi i ne može biti politička vladavina u smislu one vladavine kakvu je kasnije razvio muškarac. Također ne bi bilo razumno govoriti niti o nekom univerzalnom svjetskom sistemu, već se matrijarhat mora proučavati i razumjeti kao formu socijalne organizacije bazirane oko žena. Primjeri takvih zajednica koje navodi Goettner-Abendroth su tradicionalna kultura Minongkabu u Zapadnoj Sumatri, narod Akon u zapadnoj Africi, poneke Berberske skupine kao Kabyles u Sjevernoj Africi itd. Sama autorica naglašava da se društva koja se etabliraju kao matrijarhalna treba kritički i nadasve elaborirano promatrati što ona i radi u svom tri-tomnom radu „Matrijarhat“ (1991, 1998, 2002), (Goettner-Abendroth, 2008).

transformirano u kulturološki model (Goettner-Abendorth, 2008). U svojoj knjizi antropologinja Peggy Reeves Sanday (1981) nakon etnografske analize 150 domorodačkih društava zaključila je da nije postojala univerzalna muška dominacija (Marler, 2006). To nam zapravo govori da su postojala i društva unutar kojih su žene u najmanju ruku bile jednake muškarcima, jer dokazuje da su postojala „ideal tipska“ matrijarhalna društva u onom smislu kakva su patrijarhalna samo sa zamijenjenim ulogama još uvijek nemamo<sup>16</sup>. Ako matrijarhat razumijemo kao formu socijalne organizacije bazirane oko žene, tada možemo govoriti da su u razdoblju do 4000. godina prije Krista i pojave prvih monoteističkih religija postojala društva i civilizacije koje su imale snažne značajke matrijarhata u smislu egalitarnijeg položaja žena u društvu. Daljnjim razvojem čovječanstva taj prvobitni egalitarizam se polagano ali konstantno smanjivao.

Kada se govori o egalitarizmu prvenstveno se misli na neki oblik prvotnih prava i sloboda, to jest na mogućnost žena da posjeduju imovinu i raspolazu vlastitim novcem<sup>17</sup>. Druga prava i slobode odnosili su se na bračne ugovore, brak i rastavu, pa je u Babilonu bilo moguće, ukoliko muž degradira ženu da ga ona pravno goni te zahtjeva separaciju (Miles, 2001). Osim ovih žene su imale prava i na fizičku slobodu, koja je podrazumijevala i sudjelovanje žena u bitkama, bok uz bok sa muškarcima. Pretkršćanska kronika donosi mnoge zapise o ženama koje su sudjelovale u bitkama bilo kao ratnice bilo kao vojskovođe. Još jedna od sloboda karakteristična za to vrijeme bila je sloboda seksualnog karaktera. Žene toga doba mogle su izraziti svoje seksualne preferencije puno otvorenije nego tijekom daljnjeg razvoja čovječanstva.

Seksualna sloboda žena bila je društveno prihvatljiva činjenica, o njoj su se pisale pjesme, ona se je slavila, a što je i najznačajnije slobodno prakticirala. Naravno ovakva seksualna sloboda u izravnoj je vezi sa Velikom Božicom i njezinim sljedbenicama. Postoje mnogi zapisi koji govore o podavanju žena u slavu Velike Božice, premda su kasnije mnogi povjesničari, uglavnom muški, krivo tumačili takav, premda tjelesni, ipak još uvijek ritualni snošaj, te ga uspoređivali sa orgijama i

---

<sup>16</sup> Martin i Voorhies polazeći od premise da je povezanost majke i djeteta sama jezgra ljudske grupe, govore kako su matrilinarno i matrilokalno organizirana društva prvotna, te daleko raširenija unutar sakupljačkih zajednica pretpovijesnog vremena nego što su to sada. Također naglašavaju da takva organizacija društva nikako nije bila univerzalna (Ruether, 2005).

<sup>17</sup> Zanimljiv je primjer iz Egipta gdje je ženska financijska neovisnost bila toliko razvijena da u slučaju posuđivanja novca vlastitom mužu žena je mogla zatražiti kamate (Miles, 2001).

prostitucijom<sup>18</sup>. Pjesnikinje, svećenice, kraljice, majke, ratnice, ljubavnice, prostitutke, moćne i slobodne, ravnopravne sa muškarcima, čak i iznad njih, sve su to bile žene rane povijesti stvaranja civilizacija. Pitanje se naravno nameće samo od sebe – kada, kako i zašto je sve to završilo?

## 1.2.Uzdizanje Falusa

„Pod Velikom Majkom žene su bile dominantni spol, a muškarci njezine preplašene žrtve“ kako to tvrdi Robert Graves (Miles, 2001:56). U vrijeme kada je sve značenje, sva magija, sav život pripadao pod domenu žene, muškarci nisu imali značajniju i odgovorniju društvenu funkciju. Ovakvo razmišljanje je dosta jednolično, te se uvelike oslanja na razumijevanje matrijarhata kao društva neograničene moći žena. Novija istraživanja matrilinearnih društava dovode nas do drugačijeg zaključka<sup>19</sup>. Kod muškaraca se javlja zavist<sup>20</sup>, primarno ona koja je fokusirana na žensku funkciju rađanja, to jest stvaranja novog života. Kao posljedica te zavisti, ali i nedostižnosti ženskog monopola nad prirodnim ritmom promjena, muškarcu ne preostaje ništa drugo nego izmisliti vlastite surogate ženskih funkcija<sup>21</sup>. U samoj suštini ti rituali sastojali su se od mimikrije bioloških funkcija ženskog tijela. Jedan od tih surogata je i bizaran ritual Asteka<sup>22</sup>. Slični rituali barem po svojoj ritualnoj svrsi, ako ne već po načinu izvođenja, mogu se pronaći diljem svijeta. Nameće se pitanje, kako objasniti ovo, gotovo suludo ponašanje? Margaret Mead u jednom od svojih zapažanja zaključuje da „muškarci mogu postati muškarci jedino preuzimajući funkcije koje su ženama prirodne“ (Miles, 2001:57). Za Junga pak tajna ovih rituala leži u želji muškarca da „ponovno prođe kroz majku“, prihvaćajući strahove, bol i krv, ne kako bi se ponovno rodio kao dijete već kako bi izašao kao muškarac i heroj“ (ibid.). Ova ceremonija ponovnog „prolaska kroz majku“, kako ju naziva Jung, nije simplifikacija identifikacija muškarca sa ženama, već je to jedan od ključnih elemenata u procesu demistifikacije,

---

<sup>18</sup> Hamurabijev zakonik jasno čini razliku između svetih žena i seksualnih prostitutki (Miles, 2001).

<sup>19</sup> U postojećim matrilinearnim društvima važne sfere u upravljanju društvom također su povjerene i muškarcima. Pa na tragu toga možemo zaključiti da ne postoji niti jedno društvo koje bi ženama davalo apsolutnu moć nad javnom sferom (Ruether, 2005).

<sup>20</sup> U svojoj knjizi „*Male and Female*“ (1950) M. Mead također konstatira „cijela društva izgradila su svoje ceremonije na zavisti spram ženskih uloga i želji za njihovom imitacijom“ (Mead, 1950).

<sup>21</sup> Primjer za ovo može se pronaći u Novoj Gvineji (narod Wogeo), gdje postoji ritual prilikom kojega muškarci svaki mjesec zarezuju penis kao simbol plodnosti (Semmelhack, Ende, Farrell, Pojas, 2011). Za više o toj tematici vidjeti Hogbin, Ian (1979), „*The Island of Menstruating Men: Religion in Wogeo, New Guinea*“.

<sup>22</sup> Tijekom tog rituala svećenik se odijevao u kožu izabrane ljudske žrtve, a na samom vrhuncu rituala rastrgao bi kožu u kojoj se nalazio, simulirajući tako proces rađanja novog života (Miles, 2001).



gotovo omalovažavanja žena i preuzimanja prioriteta unutar društvene organizacije. Uzmemo li na primjer mit rađanja Atene iz Zeusove glave vidjet ćemo klasičnu zaokrenutost mita o prvotnoj kreaciji i stvaranju života. Također zasijavanje zemlje omogućilo je ljudima bolje razumijevanje procesa reprodukcije. Tek je sada u potpunosti čovjek bio svjestan pojma plodnosti. Važno je naglasiti da su uz ovu biološku sferu razumijevanja stvaranja novog života ljudi također postepeno ulazili i u fazu gdje prestaju analizirati i objašnjavati procese kroz simbole i magijska tumačenja. Zbog tog muškarčeva uloga u stvaranju novog života postaje jasnija, samim time demistificirajući donedavni ženski monopol na tom području. Upravo kako je to povjesničar Jean Markdale sažeo „kako je muškarac počeo naslućivati da je esencijalan prilikom fertilizacije, stari misaoni koncepti odjednom su izgubili na važnosti.“ (Miles, 2001:57).

Postavlja se pitanje kako dominirati? Odgovor je u principu vrlo jasan – muškarac dominira istim onim sredstvom pomoću kojega i „stvara“ život – svojim penisom. Realno penis kao organ još uvijek nije bio u položaju zaprijetiti dominaciji ženskog reproduktivnog sustava, ali njegovim uzvišenjem kao simbola, gotovo u mitske sfere i transformacijom u simbol muške dominacije – *falus* – bio je spreman pokoriti svijet. Nova paradigma falocentrizma je bila rođena. Valja reći da penis nije bio nepoznanica čovjeku željeznog doba ili pak „neolitske revolucije“, ali njegova društvena važnost i simbolička snaga nisu bili jednako percipirani. Ženski spolni organ imao je do tada primarnost unutar biološke sfere kroz koncept stvaranja i rađanja potomaka. Falus je za razliku od ženskog spolnog organa bio kulturološki konstruiran, pa tako Lovše zaključuje „prisno zajedništvo se promijenilo kada je muška dominacija zavladała kulturom, a omalovažavanje žena postalo normalni dio svakodnevnice<sup>23</sup>“ (Lovše, 2009:214). Tijekom svoje (r)evolucije od sporednosti do centralnog simbola falus je značajno narastao u veličini, važnosti i svetosti. Od vremena promjene ove kulturološke paradigme pa nadalje muška superiornost bila je izravno povezana sa

---

<sup>23</sup> U teološkom smislu, kada se govori o monoteističkim religijama, to se događa već od samih početaka kroz mit o nastanku svijeta te prvim ljudima. U realnom svijetu taj je postupak bio nešto kompleksniji i trajao je dugo i postepeno, ali neminovno je bio pod velikim utjecajem teološkog učenja i tumačenja svetih tekstova. Više o tim procesima kako u realnom svijetu, tako i kroz religijska učenja biti će prezentirano u nastavku rada. Davis, na primjer, povezuje kraj vladavine velike božice sa povijesnim razdobljem navale i osvajanja nomada i barbara. Njihovim rušenjem civiliziranih gradova unutar kojih su se štovale božice obznanio je kraj ženskih bogova i uspon patrijarhalnog društva (Davis, 1976). Gimbutas također govori kako je matrijarhat bio uništen od strane malobrojne grupe militantnih patrijarhalnih nomada čiji prodor iz Ruskih stepa na područje Južne Europe datira između 4400.-3000. godine prije Krista (Ruether, 2005).

falusom, a samim time i sa muževnošću i snagom. Falus nije postao samo znak moći, već simbol za cjelokupni kulturni sustav. U takvom ozračju odnos prema ženskim božanstvima, a samim time i ženama, drastično se mijenjao postepeno degradirajući njihove simbole i prava. Valja naglasiti kako kult falusa nije odmah zamijenio kult božice, a sam razvoj i degradacija kulta božica vrlo je zanimljiva za pratiti, jer su falocentrični kultovi u velikoj mjeri adaptirali mitove, priče i rituale koji su postojali u samom fokusu Velike Božice. Mitologija nikad nije statična pa se upravo zbog toga mogu vrlo lijepo uvidjeti promjene odnosa između majke božice i muškog roda<sup>24</sup>. Ovakvo tumačenje naravno ima i svoje lošije strane, naime sama plastičnost ovog prikaza sugerira da je vladavina muških bogova u potpunosti potisnula božice, što nije niti povijesno niti mitološki potpuno točno. Dugo nakon što su prevladala falocentrična božanstva još su se uvijek mogli pronaći rituali upućeni Božici Majki.

Ovakva promjena odnosa između muškaraca i žena nije se događala samo i isključivo na religijskoj, mitološkoj i metafizičkoj razini, već je ona bila vidljiva i u svim ostalim aspektima društvenog i kulturnog života. Nove promjene u proizvodnji odjeknule su ne samo u realnom sektoru već i u simboličkim, što je imalo za posljedicu promjenu suodnosa muškaraca i žena unutar društva. Kako se život sve više domestificirao tako se i uloga muškarca sve više centralizirala. U konačnici muškarac vođen mračnom stranom falocentričnog misaonog sustava okreće se ka agresiji i militantnim organizacijama kao sredstvima dominacije nad drugima, stvarajući tako dominantne i subordinirane članove društva<sup>25</sup>. Ova mijena povijesnih razmjera prouzročila je neke od temeljnih i nepovratnih promjena u odnosu između muškog i ženskog spola. Ono što je muškarac kao spol reprezentirao u simboličkoj ali i realnoj sferi, žena je bila sušta suprotnost te reprezentacije, što potvrđuju i pisanja samog Aristotela<sup>26</sup>. Stavovi slični Aristotelovom nisu bili rijetkost tijekom povijesti. Muška

---

<sup>24</sup> U prvoj fazi Velika majka obitava sama, te kao takva stvara svijet; ona ima povremene ljubavnike i mnogo djece, ali usprkos tome ona je neovisna i superiorna. U drugoj fazi ona je opisana u pratnji nekog muškarca, koji je u velikom broju slučajeva bio njezin sin, mlađi brat, ili nasumični ljubavnik. Tijekom vremena on postaje njezin bračni partner. U trećoj fazi, tada već bog-kralj-supružnik, vlada ravnopravno sa boginjom. Tako su stvoreni uvjeti za njezinu detronizaciju. Naposljetku u završnoj fazi, muškarac-bog, detronizira boginju-majku te preuzima potpunu kontrolu. (Miles, 2001)

<sup>25</sup> Ono što je možda značajno, a svakako zanimljivo za uvidjeti, jeste činjenica koja se proteže kroz velik broj mitova. Bog-muškarac kako bi zavladao mora ubiti majku božicu, da bi od ostataka njezina tijela uspostavio novi svijet, točnije novi poredak

<sup>26</sup> „Muškarac je aktivan, pun pokreta, kreativan u politici, poslu i kulturi. Muškarci stvaraju i oblikuju i društvo i svijet. Žena, u drugu ruku, je pasivna. Ona ostaje u kući, baš kakva joj je i priroda. Ona je tvar koja čeka da bude oblikovana od strane aktivnog muškarca. Naravno, aktivni elementi su uvijek viši na bilo kojoj skali, te znatno božanstveniji“ (Miles, 2001:66).

falocentrična dominacija uistinu je preuzela prioritet nad gotovo svim sferama ljudskog života. Bilo je očigledno, diktatura falusa kroz obrtanje predpovijesnog vjerovanja o stvaranju života zamijenila je društvene uloge muškaraca i žena. Ubrzo muškarac shvaća da je za razliku od predpovijesne poliandrije potreban samo jedan muškarac kako bi oplodio ženu.

Kako se društvo razvijalo muška kontrola primarno uspostavljena kroz fizičku silu, sve je više poprimala oblik legislativnih odredbi. U Rimu je *pater familias* imao neograničenu moć nad svim članovima svoje obitelji. Valja također naglasiti da nisu sve žene živjele na ovakav način, bilo bi i moralno i povijesno pogrešno generalizirati ove primjere na svu žensku populaciju toga vremena. Veoma dobri primjeri za to su bizantska carica Pukheria te rimska carica Teodora, koje su koristile svoj utjecaj kako bi poboljšale status žena u društvu. U drugu ruku imamo i žene kao što su Drucillia Livia i Valeria Messalim koje su prakticirale realnu politiku u njezinom najprljavijem obliku. Naravno, žene su se iskazivale i u drugim društvenim ulogama, ne samo kao carice i političarke. Tako je na primjer rimljanka Fabida uspostavila prvu bolnicu gdje je radila kao medicinska sestra i doktorica, te je postala prva poznata ženska kirurginja. Usprkos tim pozitivnim primjerima nemoguće je zanemariti brz rast i razvoj androcentričnog društva, negdje od 1500. godine prije Krista, pa nadalje.

## 2. Pad žene i uspostava Boga Oca

Pretpostavka božanstvenosti i moći iz aspekta čisto fizičke snage imala je određene nedostatke i ograničenja. Pojava muškog božanstva nije nova pojava, gotovo sve božice su imale muškog pratioca, ljubavnika ili muža. Razlika između tog ranijeg društva sa božicom u fokusu i ovog novog sa muškim bogom odražava se primarno u koncepciji falocentrično uređenog društva, što zaključuje i Engels rekavši da je „Bog otac prouzročio svjetski povijesni poraz ženskog spola“ (Miles, 2001:80). U duhu ovakve promjene paradigme, sve najveće monoteističke religije objeručke su prihvatile novo uređenje, počevši od Judaizma preko Kršćanstva pa sve do Islama. Sve one dale su na znanje da postoji samo jedan Bog<sup>27</sup> ovjekovječen u muškarcu. Feuerbach je pravo zaključio kada je rekao da je „Bog najviša subjektivnost muškarca, zamišljena od njega samoga“ (Daly, 1985:81). Svi ovi sistemi (religije) prezentirani su ljudima kao sveti, nepogrešivi i jedini pravi, kao rezultat božanske intervencije i transcendentacije božanske moći na muške „dostojanstvenike“. Rezultat ovoga bila je imaginarna i samo pripisana implementacija višeg morala i božanske prosvijetljenosti na jedan dio čovječanstva, točnije na muški rod. Percepcija položaja muškarca (ne i robova i.e.) unutar monoteističke religije paralelno je i nepovratno utjecala na položaj žena u društvu, a nadasve na njihov položaj i ulogu unutar vjerskih organizacija. Žene nisu bile jedini dio društva zahvaćen novim androcentričnim shvaćanjem društvenog uređenja. Čak niti prvotni kršćani koje Küng opisuje kao demokratske i sklone smanjivanju društvene nejednakosti nisu bili imuni na društveno okruženje u kojem su živjeli. To možemo uvidjeti iz primjera odnosa prema robovima. Naime, Jennefer Glancy govori kako kršćanski robovlasnici nisu smatrali premlaćivanje ili seksualno iskorištavanje robova kao nemoralno. Čak i kao preobraćenim robovlasnicima na kršćanstvo Rimski je zakonik dozvoljavao dominaciju nad robovima te davao legalno pravo na istu (Bain, 2011).

Simplificirano i neargumentirano optuživanje monoteističkih religija za neku, teoriju zavjere protiv ženskog spola ili drugih marginalnih društvenih skupina bilo bi ridikulozno i neutemeljeno, ali sami postupci monoteističkog vjerovanja i njegovog sustava vrijednosti, imali su itekako realne posljedice na život tih skupina. Organizirani religijski sistemi možda i jesu bili jedni od temeljnih uzroka povijesne degradacije žena,

---

<sup>27</sup> (Izl. 20.3; Pz. 5.7) „Nemoj imati drugih bogova osim mene“ (Biblija, 1968, SZ: 58,146)

ali valja imati na umu da oni nisu stvoreni s tim ciljem. Svaka od tih religija nudila je jasnoću, sigurnost i sintetizirani pogled na svijet koji se riješio pluralističkog panteona prošlih vremena. Vjera i njezin smisao više se ne nalazi u prirodi i magijskom već u čovjeku samom. Zanimljiva je činjenica da su gotovo svi začetnici novonastalih religija, uspjeli kolonizirati, gotovo pa kanibalizirati forme, elemente i svete objekte prijašnjih matrijarhalnih religijskih sustava<sup>28</sup>.

Nameće se pitanje na koji način i zašto je dolazilo do tolike degradacije samim time i subordinacije ženskog spola unutar monoteističkih religija? Pitanje je i još zanimljivije kada se zna da su osnivači tih velikih religija, uključujući i Isusa, propovijedali i učili toleranciju, snošljivost i jednakost te ljubav prema ženama. Jedan dio obrazloženja leži i u uređenju monoteizma, koje se bazira na odnosima moći. Odnos moći koji uključuje poimanje „jednog Boga“ unutar sebe ima ugrađen sustav prioriteta i superiornosti. Ranije spomenuti sustav patrijarhalnog monoteizma može se zrcalno preslikati i na odnose između muškog i ženskog spola unutar društvenog uređenja. Usporedno, sa neupitnom vjerom u jednoga Boga stvoren je i paralelan sustav patrijarhalnog društvenog uređenja sa muškarcem kao neupitnim vladarom. Odnos prema ženama bio je koliko jednostavan toliko i priprost – ukoliko je Bog bio muškarac, a žena nije muško, tada što god je Bog bio – žena nije. Kako muškarac stoji ispod boga to jest kako bog stoji iznad muškarca, tako i muškarac stoji iznad žene. Muška superiornost ujedno je i podrazumijevala autoritet nad ženama. To se može i relativno dobro razaznati iz poslanice svetog Pavla upućene Korinćanima<sup>29</sup>. Poslanice svetog Pavla kako ćemo vidjeti u daljnjem tekstu kada će biti više govora o ranom kršćanstvu nisu toliko jednoznačne i negativističke, koliko bi se dalo zaključiti na prvi pogled. Drugi, eklatantniji primjer ovog distorziranog odnosa između spolova jeste primjer mita o Adamu i Evi. On je svakako jedan od najefikasnijih sredstava propagande u dugoj povijesti spolnih nejednakosti. Taj mit postavlja muškarca u centar zbivanja – Bog stvara prvo njega tek onda ženu.<sup>30</sup> Poneke feminističke teologinje govore i o izmjeni

---

<sup>28</sup> Tako novija teološka istraživanja posvećena tumačenju i razumijevanju svetog Trojstva u kršćanstvu, govore kako sveto Trojstvo svoje značenje i podrijetlo vuče iz trojake inkarnacije velike božice – djeve, majke i mudraca (Miles, 2001). Ruether također zaključuje da velika većina ovih feminiziranih prikaza crkve kao mudrosti, mlade i majke biva apsorbirano u marijanologiju tijekom srednjeg vijeka (Ruether, 2005).

<sup>29</sup> (1 Kor 11.7-10) „Čovjek ne treba da pokriva glavu, jer je slika i odsjev Božji, a žena je odsjev čovjekov, budući da nije čovjek od žene, nego žena od čovjeka, i budući da čovjek nije stvoren radi žene, nego žena radi čovjeka“ ( Biblija, 1968, NZ:146)

<sup>30</sup>(1 Post 2.22) „Od rebra što ga je uzeo čovjeku napravi Jahve, Bog, ženu pa ju dovede čovjeku.“ (Biblija, 1968, SZ:2)

uloga s obzirom na one koje su svakom spolu dane po prirodi. Bog – muškarac stvara muškarca, a tek onda ženu i to iz muškarčeva rebra. U ovoj priči muškarac preuzima ženi prirodenu i svojstvenu funkciju donošenja života na svijet. Samim tim činom on je omaložava, odvaja od prirode te otuđuje od prirodnih procesa. Za razliku od evolucije gdje su muškarac i žena jednaki, gdje se razvijaju jedan uz drugoga, biblijska priča o postanku života, točnije ljudi, stavlja muškarca u centar svog fokusa, definirajući i određujući položaj i ulogu žene već od samih početaka. Legenda o rebu što ga je Bog izvadio Adamu da bi stvorio Evu pridonijela je shvaćanju kako je žena stvorena radi muškarca<sup>31</sup>. On joj određuje mjesto i ulogu, a ona je tu da bi mu bila „od pomoći“. Žene su u očima prvotnih crkvenih patrijarha, vođenih gore navedenim mitom postale „spremnici“ koji će prenositi njihove kreacije. Seks je bio sredstvo prokreacije a ne uživanja, barem ne za žene, muškarci su ga mogli upražnjavati bez velikih ograničenja. Ženski ideal onoga doba nisu više plodne, seksualne žene, već djevojke koje nisu još u potpunosti razvile sekundarne spolne karakteristike, što naravno uključuje i obavezno očuvanje djevičanstva<sup>32</sup>.

## 2.1. Tijelo kao grijeh

Biblijska ali i popularna slika Boga kao velikog patrijarha na nebu koji nagrađuje i kažnjava, zaokupljala je čovječanstvo tisućama godina. Ovaj simbol Boga Oca postao je moguć zbog uloge patrijarhalnog društvenog uređenja koje je poticalo i stvaralo mehanizme opresije spram drugog spola. Unutar ovog konteksta stvara se mistifikacija uloga: muškarac koji dominira nad ženom ujedno reprezentira „Boga samog“. Slike i vrijednosti takvog društva projektirale su se na dogmatska učenja i vjerska stajališta. Takav sistem vjerovanja postaje opredmećen, te se odupire socijalnoj promjeni koja bi narušila njegovu plauzibilnost. Uloge i struktura patrijarhata razvijene su u kooperaciji s umjetno stvorenom diferencijacijom između spolova, stvarajući tako tradicionalne rodne stereotipe. Daly govori kako slika osobe s autoritetom i prihvaćeno

---

<sup>31</sup> ( Post 2.23) „Gle, eto kosti od mojih kostiju, mesa od mesa mojega! Ženom neka se zove, od čovjeka kada je uzeta!“ (Biblija, 1968, SZ:2)

<sup>32</sup> Ova promjena percepcije ženskih likova kroz povijest postaje jasna ukoliko se razumije opće kulturna promjena ženske tjelesnosti kroz stoljeća. Dobar primjer za to jest i lik Eve. Ljudi su zamišljali prethistorijsku Evu kao zavodljivu lijepu ženu. „Svaka ju je epoha zamišljala onakvu, kakvu su je voljeli vidjeti muškarci. U ranom srednjem vijeku Eva je bila ponešto plosnata i široka, još pod utjecajem rimskog ideala ljepote. U doba gotike postala je pretjerano vitki vamp velikih očiju i teatralnih kretnji, dok je u renesansi bila žena puna snage, visokih grudi, skladnih oblina, gotovo pre savršena.“ (Lewinsohn, 1959:11)

razumijevanje njegove uloge korespondira s vječnim muškim stereotipima, koji uključuju hiper-realizaciju, objektivizaciju, agresivnost, dominaciju i manipulaciju stavovima prema osobama i okruženju, te tendencija konstrukcije granica između sebe i drugih (Daly, 1985:15). Slika božanskog oca na nebu nije uvijek pridonosila poboljšanju ljudskog ponašanja. Često okrutna ponašanja kršćana prema nevjernicima i disidentima govore ne samo o društvu unutar kojeg dominira slika boga oca, već i o tome kako ta slika funkcionira u relaciji s određenim ponašanjem, te o problemima normativnog tumačenja svijeta oslanjajući se isključivo na vlastite predodžbe i koncepte. Postoji bazična ambivalencija između slike dobroćudnog patrijarhalnog boga te ljubomornog boga koji reprezentira kolektivnu snagu „izabranog naroda“. Ovakva slika projicira se i na društvo. Vjernici u jednu ruku mogu biti puni ljubavi prema „drugima“ dok u drugu ruku isti ti vjernici mogu biti netolerantni i fanatični naspram pojedinaca koji se nalaze van njihova vrijednosnog sustava. Ukoliko je Bog muškarac, tada je muškarac bog. Taj božanski patrijarhat sputavat će žene toliko dugo koliko će živjeti unutar ljudske imaginacije, vrijednosti, normi i vjerovanja. Upravo zbog toga sam proces uklanjanja i smanjivanja moći „vrhovnog falusa“ kako to naziva Daly, nije racionalan postupak. Rješenje se nalazi u transformaciji kolektivne imaginacije. Kod mnogih teologa koji zagovaraju božju transcendentalnost, Bog služi za opravdanje postojećeg socijalnog, ekonomskog i političkog stanja, unutar kojeg su žene, ali i druge skupine subordinirane. Bog kao ideološka forma može služiti na različite načine prilikom opresije i subordinacije žena. Prvi način je proklamacija ženske subordiniranosti božjoj volji i to kroz pisanja bilo teologa bilo drugih mislilaca kroz stoljeća. Drugi način je kroz korištenje primarno muževne spolne simbolike i muškog diskursa. Prilikom tog diskursa, što je ujedno i treći način, koriste se seksistička stajališta, jezik opresije i pomanjkanja empatije s obespravljenima.

Kada je muškarac oblikovao Boga po svom shvaćanju, opisavši ga kao jednog od njih (i.e. muškog roda), simultano je ženu učinio potčinjenom. „Žena nikad nije u potpunosti svoj gospodar“ – tumačio je Luther, „Bog je stvorio njezino tijelo da pripada muškarcu, da nosi i odgaja djecu.“ (Miles, 2001:102). Unutar ovog grandioznog monoteističkog dizajna žena nije bila ništa drugo doli „nositeljica i stroj za rađanje djece“ – „neka rađaju djecu sve dok ne umru od toga“, bio je jedan od savjeta samog Luthera svojim sljedbenicima (Miles, 2001). Klima monoteizma, te redukcija žena i njihovog društvenog značenja na jednu elementarnu tjelesnu funkciju nije pokolebala

žene, niti ih je podvrgnulo patrijarhalnom razmišljanju. Fizičku degradaciju i omalovažavanje ženskog tijela i seksualnosti pratila je i degradacija na moralnoj razini. Upravo Carole Pateman vrlo dobro sažima tu degradaciju na moralnoj razini kada predstavlja koncept „ženskog nereda“ (Pateman, 1998) to jest, percepciju žena kroz povijest. Ona govori „Žene su, drži se, izvor nereda jer je njihovo biće, ili njihova priroda, takvo da ih nužno vodi do toga da razorno djeluju u društvenom i političkom životu. Žene imaju neki poremećaj u samome svome središtu – u svome moralu – koji može dovesti do uništenja države.“ (Pateman, 1998:25). Stigma ženske animalne psiho-fizikalnosti progonila je ženski rod neprekidno od vremena Judaizma pa sve do rođenja modernog društvenog, socijalnog i političkog sustava krajem 19. i početkom 20. stoljeća<sup>33</sup>. Ženska povijest kao takva nije u potpunosti oblikovana vanjskim utjecajima, linearnim prolazom vremena, socio-političkim mijenama, već je to povijest na čiji su tok utjecale teme bliske ženskom životu kao što su tabuiziranje menstruacije, čedomorstvo, borba za veća društvena prava, borba za seksualne slobode itd.

Napad na žensku tjelesnost uistinu se može razumjeti kao jedan od ataka koji je ostavio dubok, gotovo neizbrisiv trag na život ženskog roda. Žensko tijelo postaje gotovo bojno polje, tema nad kojom se lome koplja, ali i pera, bilo religijskih, političkih, socijalnih, bioloških, medicinskih i psiholoških radova. Žena kao „tvrdoglava životinja“<sup>34</sup> bila je opasna za društvo i muškarca u svakom pogledu. Gotovo pa svaki dio njezinog tijela, na neki način uzrokuje paniku i strah kod patrijarhalnog dijela čovječanstva. Lice je svakako jedan od tih dijelova. Ono je sakrivalo jednu od najjačih ali i najomraženijih ženskih karakteristika – ženski jezik. Sve do vremena ranomoderne Europe ženama koje nisu „držale jezik za zubima“ bile su izricane brutalne kazne, dok su neke bile prisiljene nositi izuzetno nehumane sprave koje su ih fizički sprečavale u pričanju. Usprkos ovako negativnoj fiksaciji na predio ženske glave, u usporedbi s ostalim dijelovima tijela, glava je, zbog činjenice da ukoliko je žena imala i mrvicu razuma on se nalazi u glavi, pretrpjela najmanje društvenog sankcioniranja. Sve što se nalazilo ispod glave bilo je „đavolje igralište“ (Miles, 2001:105). Posebna fiksacija bio je ženski spolni organ, tim dijelom njezina tijela, nezasitnim i nekontroliranim upravljao je sam nečastivi – do te mjere da je medicina 19. stoljeća ženskom spolnom organu pripisala krivicu i uzrok histerije. Žensko tijelo je cjelokupni ženski rod učinilo ne samo

---

<sup>33</sup> Ozbiljnost ove stigme može se vidjeti iz postupaka crkvenog koncila u Maconu gdje su crkvene vlasti, vođene Augustinovim premisama debatirale oko posjedovanja duše kod žena (Davis, 1976).

<sup>34</sup> P. Borgarucci ([http://findarticles.com/p/articles/mi\\_7087/is\\_3\\_1/ai\\_n28682322/pg\\_7/](http://findarticles.com/p/articles/mi_7087/is_3_1/ai_n28682322/pg_7/))



inferiornim spram muškog roda, već u očima pojedinih dušobrižnika i čistunaca, gorom od svake životinje. Nigdje nije takav stav prema ženskom tijelu bio vidljiviji nego u odnosu prema menstruaciji. Gotovo da ne postoji narod koji tu fiziološku funkciju nije tabuizirao, a žene u tom periodu odvajao od društva i šire društvene organizacije. Monoteističke religije, uključujući i kršćanstvo nisu bile blago naklone prema ovoj tjelesnoj funkciji.

Nisu samo crkveni zakoni bili nepovoljni za žene. Državni zakoni, pravila i regulacije u velikoj su mjeri slijedili one crkvene. Prilikom svakog davanja značenja u svijetu, a posebice je to vidljivo kod religije, trebalo bi zbog nesavršenstva dati i interpretaciju ili objašnjenje za vidljive nepravde, prilikom čega dolazi do problema kod racionalizacije. Weber taj problem naziva „problemom teodicije“, te navodi načine pomoću kojih su ga svjetske religije riješile. Prvotan način je ideja predestinacije, zatim idejom dualizma – antitezama božje naravi, dobro i čistoća/tama i zlo, te nakraju idejom karne<sup>35</sup>. Kroz sljedeća poglavlja usredotočit ćemo se na položaj i ulogu žena unutar samog kršćanskog svijeta, koliko unutar same crkvene organizacije, toliko i unutar društva koje je bilo pod utjecajem kršćanske kulturne paradigme kroz stoljeća.

---

<sup>35</sup> Za više: Šantek, P. Goran, 2011., *Anthropos religiosus, Antropološko-religijski ogledi*, Ibis grafika, Zagreb (Šantek, 2011., str. 33-34)

### 3. Žene unutar pred-institucionalne židovsko-apokaliptičke paradigme za vrijeme Isusa Krista

Kršćani ranijeg doba, točnije prvotni kršćani bili su ljudi rođeni pod jakim utjecajem judaizma. Njihove ideje, razmišljanja, jezik i teologija spadale su pod, kako ju naziva Küng prvu – „židovsko - apokaliptičku“ paradigmu (Küng, 2005:1). Valja napomenuti da je znanje o prvim kršćanima oskudno. Djelomično je razlog tome činjenica što su oni uglavnom bili pripadnici niže klase, radnici, poljoprivrednici, ribari, a kao takvi nisu bili zanimljivi kroničarima i zapisivačima povijesti. Prvotne kršćanske grupe i organizacije bile su male, slabe i politički neafirmirane, njihov društveni utjecaj bio je gotovo nepostojeći. Kada govorimo o ženama, prvotno kršćanstvo ni u kojem slučaju nije bila ekskluzivna patrijarhalna organizacija. Küng govori kako ne bi bilo pogrešno crkvu prve židovsko - apokaliptičke paradigme nazvati demokratskom. Bez obzira na to, Crkva je od najranijih dana, već i u knjizi Postanka imala određene negativne stavove prema ženama i njezinim funkcijama<sup>36</sup>. Takvi stavovi su razumljivi kada se zna da je knjiga Postanka preuzeta židovska baština, koja se oslanja na specifična tumačenja kako profanog tako i sakralnog života, a neraskidivo od toga i odnosa prema ženama. Poneki autori tvrde da se upravo kroz ovo štivo uspostavilo monoteističko shvaćanje odnosa i uloga žena i muškaraca. Naime priča o Adamu i Evi ispričana u knjizi Postanka povijesno je bila kamen temeljac na kojem se ustoličila muška normativnost<sup>37</sup>. Adam je prikazan kao prvotni spol kojem je Eva podčinjena. Ovakvo shvaćanje omogućilo je i pomoglo u oblikovanju odnosa prema i između spolova unutar zapadne religijske tradicije (Gellman, 2006). Phyllis Tribble govori kako se uzrok patrijarhalnog androcentičnog društvenog uređenja može pronaći u narušavanju jednakosti odnosa u kojem su isprva živjeli Adam i Eva. Elaborirajući taj stav, on govori kako se odnos muškarca prema ženi, to jest Adama prema Evi drastično mijenja nakon konzumacije zabranjenog voća<sup>38</sup>. Također drugi uzrok patrijarhalnog i androcentičnog odnosa prema ženama Foutiou, ali i Kassian vide u imenovanju Eve od

---

<sup>36</sup> (Post 3.16) „A ženi reče: Trudnoći tvojoj muke ću umnožiti, u mukama djecu ćeš rađati..“ (Biblija, 1968, SZ:2)

<sup>37</sup> Poglavlje 1 Postanka korišteno je za primjere jednakosti spolova, dok je poglavlje 2 korišteno za racionalizaciju podčinjenosti žena (Kassian, 1990).

<sup>38</sup> Pad iz raja imao je ozbiljne posljedice na zajedništvo između žene i muškarca, u smislu da je dotadašnje zajedništvo i jednakost zamijenjeno razdorom. Kao posljedica tog razdora nekadašnje jedinstvo postaje dualizam „ženstvenosti i muškosti“ (Foutiou, 2002:53). Kassian također govori da se početno jedinstvo i govor u prvom licu množine nakon pada mijenja i dezintegrira, te se Adam i Eva Bogu obraćaju u prvom licu jednine (Kassian, 1990).

strane Adama<sup>39</sup>. Za primjer Tribble navodi sam način na koji je Adam kao prvi čovjek imenovao ostala živa bića<sup>40</sup>. Za ove autore davanjem Adamu odgovornosti imenovanja žene uspostavio se hijerarhijski odnos između njih.

Žena koja je isprva bila stvorena iz muškarca<sup>41</sup>, i koju je čovjek, a samim time i Bog definirao polazeći od sebe, već u prvim redovima Biblije javlja se kao nepoželjno i grešno biće. Odgovorno za sve muškarčeve brige i probleme. Kroz Stari zavjet čest je slučaj da je muškarac oženjen ženom koja mu nije ravna<sup>42</sup>. Žene su kroz Bibliju postupale nelogično, suprotno razumu i emocionalno, upravo dijalektički u usporedbi sa muškarcima. Samuelova majka Ana dobar je primjer koji sjedinjuje tri funkcije koje su karakteristične za žene toga doba: oplakivanje, moljenje i divljenje. Valja imati na umu da se kroz prvu paradigmu provlačio izuzetno jak utjecaj židovske tradicije i običaja, pa je tako položaj žene u braku svakako bio odraz njezinog položaja u društvu. Razlike između rimskih, grčkih i židovskih bračnih odnosa bile su vidljive: međutim, omalovažavanje žena i percepcija žene kao nižeg bića bilo je prisutno u svim trima kulturama (Lovše, 2009:215). Judaistička kultura premda se odnosila pomalo negativistički prema ženama, ona ih je nadasve cijnila u jednom segmentu – majčinstvu. Djevičanstvo nije bilo na cijeni u židovskom društvu<sup>43</sup>. Nije doduše, kao neplodnost smatrana sramotom, ali trebalo je biti samo prelazna faza u ženinu životu (Matković-Vlašić, 2002:26). Tek u Novom zavjetu djevičanstvo će dobiti svoju punu

---

<sup>39</sup> U Semitskom svijetu imenovanje nekog ili nečega bilo je iskaz posjedovanja ili autoriteta nad tom stvari ili osobom (Kassian, 1990).

<sup>40</sup> Kao posljedicu grijeha Adam reducira ženu na status niži od svojega, imenujući je na jednak način kao i životinje kojima vlada. Prije samog pada iz raja, točnije prije spoznaje dobra i zla, te nakon stvaranja Eve iz rebra Adamova, on govori (Post 2.23) „Gle, evo kostiju od mojih kostiju, mesa od mesa mojega! Ženom neka se zove, od čovjeka kada je uzeta!“ (Biblija, 1968, SZ:2). Nakon kušanja zabranjenog voća to jest nakon spoznaje dobra i zla fraza „ženom neka se zove“ zamijenit će se istom frazom pomoću kojem Adam imenuje životinje koje su mu dane kako bi njima vladao: (Post 3.20) „Svojoj ženi čovjek nadjene ime Eva, jer je majka svima živima.“ (Biblija, 1968, SZ:3). Kod imenovanja životinja on koristi jednaku frazu (Post. 2.20) „Čovjek nadjene imena svoj stoci, svim pticama u zraku i životinjama u polju.“ (Biblija, 1968, SZ:2).

<sup>41</sup> Francis Schaeffer upozorava i na različite načine na koje su stvoreni Adam i Eva. Adam je stvoren iz praha zemlje, dok je Eva stvorena iz adamova rebra. U tom činu autor iščitava nejednakost spolova (Kassian 1990). Fotiou ima nešto drugačije shvaćanje, pa u tom smislu govori kako činjenica da je Eva stvorena iz adamova rebra koje se nalazi postrance na tijelu govori u prilog njezine jednakosti sa muškim spolom. Da je bila stvorena iz njegove glave ili stopala, stražnje ili prednje strane to bi impliciralo neku vrstu podčinjenosti (Fotiou, 2002).

<sup>42</sup> „Lotova žena primjerice nije mogla odoljeti znatiželji pa se pretvorila u stup soli. Jobu je žena prigovarala što je „postojan u neporučnosti“ i nagovarala ga da prokune Boga zbog zla koje ga je snašlo. I Tobiji je žena ironično prigovorila vidjevši ga u nevolji. Prvi primjer je iz 8., drugi iz 5., a treći iz 2. stoljeća pr.kr.“ (Matković-Vlašić, 2002:17)

<sup>43</sup> Židovi toga vremena poticali su brak kako bi spriječili „žar mladenačke strasti“. Za dječake bilo je očekivano da se ožene do puberteta, ne kasnije od dvadesete godine života. Stvarna minimalna granica za ženidbu bila je 9 godina, a za udaju 3 godine (DeCornic, 2011:41).

vrijednost. Poistovjećivanje žene s ulogom majke već je kod primitivnih zajednica stvorilo uvjerenje da žena treba biti oplodena i donositi „plodove“, pri tome je njezina uloga pasivna dok je muškarac aktivni faktor. Upravo zahvaljujući mesijanskoj funkciji, to jest „mogućnosti da iz brojne djece proizađe mesija, majčinstvo je bilo na visokoj cijeni u židovskom društvu“ (Matković-Vlašić, 2002:37). Neozbiljno bi bilo za očekivati da će Novi zavjet uvesti korjenite promjene na području odnosa spram žena. Istina je da je Isus sam uveo nova shvaćanja ljudske osobe, a samim time i žena, te da je koliko-toliko osiguran bolji odnos prema njima. Ipak, valja imati na umu da je Novi zavjet kroz evanđelja zadržao tradicionalno poimanje žene.

Sam je Isus dozvoljavao, čak i poticao žena da ga slijede na njegovom putu i propovijedima<sup>44</sup>. U doba Isusova života žene nisu imale povoljan položaj u društvu, a i odnos naspram njih bio je daleko od idealnog. Židovski povjesničar Josephus govori kako su žene u svakom smislu inferiornije muškarcima (Küng, 2005:2). Muževima se savjetuje da sa ženama pričaju što manje, čak i sa vlastitom, da ako je moguće izbjegavaju kontakt, pogotovo u javnosti. U hramovima žene su imale posebno mjesto a što je i najzanimljivije njihove žrtvene molitve bile su identične onima od robova. Evanđelja te njihovi pisci donose drugačije primjere odnosa prema ženama. Ponajprije pisanje o odnosu između Isusa i neke žene nije bilo neubičajeno, razlog se može naći i u samoj činjenici što je Isus odbacio prezir prema ženama. On pokazuje neku vrstu osobne afekcije prema ženskom spolu, naravno ta afekcija je afirmirana samo u platonskom smislu jer se Isus, barem po trenutnim spoznajama, nije nikada ženio. Iako su najuži krug apostola činili muškarci indikativna je također i činjenica da je tu grupu identificirao i opisao evanđelist Luka tek par generacija nakon Isusove smrti. Ovakvo poimanje stvari otvara prostor sumnji i mogućnosti da su i žene imale možda neko značajnije mjesto unutar prvotne Isusove organizacije, ako ne i samu apostolsku ulogu. Ova pretpostavka je razumljiva ukoliko se zna da je riječ *apostol* prvotno označavala grupu ljudi sakupljenih oko Isusa unutar koje su se nalazile i žene i muškarci. Zanimljiva je činjenica da su upravo žene ostale sa Isusom do kraja to jest samog raspeća, dok su dvanaestorica apostola, od kojih ga je jedan i izdao, u to vrijeme već

---

<sup>44</sup> (Lk. 8.2-4) „Pratila ga Dvanaestorica i neke žene što ih je izliječio od zlih duhova i bolesti: Marija, zvana Magdalanka, iz koje bijaše izašlo sedam zlih duhova; Ivana, žena Herodova upravitelja Kuza; Suzana i mnoge druge, koje su ih pomagale svojim dobrima“ (Biblija, 1968, NZ:55), (Mt. 27.55-56) „Tu su bile i izdaleka gledale mnoge žene, koje su već od Galileje pratile Isusa i služile mu. Među njima bijahu: Marija iz Magdale, Marija, Jakovljeva i Josipova majka, i majka Zebedejevih sinova“. (Biblija, 1968, NZ: 27).

bježala (Küng, 2005:3). Istina ja naravno da niti u trenutnu smrti Isus ne upućuje baš ohrabrujuće riječi okupljenim ženama<sup>45</sup>. Drugi kamen spoticanja, izravno povezan sa statusom žena unutar crkvene organizacije je i pitanje celibata. Sam Isus nije bio oženjen (i.e. do danas nisu pronađeni dokazi koji bi to osporili), dok su Isusovi apostoli, uz izuzetak Pavla bili oženjeni. Dapače sam Isus u tom pogledu u svojim učenjima ne govori o celibatu niti ga zahtijeva. Celibat je ušao mnogo kasnije u crkvene kanone, i to dogovorno od strane pojedinaca. Tradicije očuvane u spisima Pavla, Mateja i Luke o pitanjima seksa i braka progurale su židovske diskusije o celibatu na višu razinu, čineći ih tako društveno relevantnima. Iako je čedan stil života još uvijek bio stvar izbora pojedinca, sve više se može uvidjeti kako onovremena literatura preferira i daje čednosti sve veće značenje. U isto vrijeme brak je shvaćen ne samo kao božja zapovijed u svrhu prokreacije i napučivanja zemlje, već i kao način da se požuda ne transcendentira u grijeh (DeCornic, 2011). O tematici celibata i reperkusijama koje je on imao na položaj i ulogu žena unutar crkvene organizacije biti će više rečeno u nadolazećim poglavljima. Za sada je svakako važno upamtiti da Isus nije zahtijevao niti dao bilo kakvu vrstu pravila ili zakona koja bi sprečavala ženidbu zaređenih crkvenih službenika.

Iako su Isusova učenja bila napredna i progresivna, ona u realnosti nisu u mnogome, ili bolje reći nisu gotovo uopće promijenila socijalni ili politički položaj žena u društvu toga vremena. Patrijarhalizam monoteističkih religija, u ovom slučaju kršćanstvo, crpi svoje opravdanje i iz načina na koji je Isus prizivao Boga sa „oče“, „dragi oče“, aludirajući na činjenicu da je Bog neosporno muškog roda. Za mnoge, uključujući i Künga, to nije imalo patrijarhalnu konotaciju, niti je Isus sam identificirao boga kao biće muškog spola, te on smatra da se upravo zbog toga ne može koristiti kao religijska baza za stvaranje patrijarhalnog društva (Küng, 2005:3). Suvremena istraživanja pokazuju da su žene bez sumnje odigrale značajnu ulogu unutar ranog kršćanstva, više nego što to prvotno daje naslutiti Novije zavjet, bilo kada su u pitanju Isus i njegovi učenici ili u drugu ruku rano kršćanske zajednice. Istraživanje Elisabeth Schlusser Fiorenza na području rano kršćanskog Isusovog pokreta dokazalo je „praksu jednakosti te sudjelovanje svih, muških i ženskih učenika“ (Küng, 2005:4). Koliko su točno žene bile involvirane, te da li su i one propovijedale u Isusovo ime, nažalost se može samo nagađati jer povijesnih i neospornih dokaza za to nema. Zbog te činjenice

---

<sup>45</sup> ( Lk. 23.28-29) „Isus se okrenu prema njima te reče: „Kćeri jeruzalemske, ne plačite nada mnom, nego nad sobom plačite i nad djecom svojom! Jer, evo, dolazi vrijeme kada će se reći 'Blago nerotkinjama! Blago utrobama koje nisu rađale i sisama koje nisu dojile!'“ (Biblija, 1968, NZ:74)

kako upozorava i sam Küng treba biti vrlo oprezan u pripisivanju leaderskih uloga ili vodećih pozicija ženama u ranoj judeo-kršćanskoj paradigmi. Bez obzira na ove nesigurnosti ne umanjuje se važnost jednakosti spolova koju je Isus zagovarao među svojim učenicima. Dapače, pruža se temelj za eventualnu kritiku stanja crkve u modernom dobu. Stav Isusa prema ženama simultano vuče i jedno od najvažnijih a svakako i najkontroverznijih pitanja uređenja kršćanskog društva – pitanje patrijarhata. Küng također smatra, a bazira to na Isusovom učenju i kasnijim zapisima apostola, da sama koncepcija, a još manje provedba patrijarhalizma ne bi bila privlačna Isusu. U tom smislu prvotna judeo-kršćanska crkva bila je zajednica slobodnih ljudi, ljudi koji su u principu bili jednaki. Kohora zaključuje da u tim najranijim periodima kršćanstva „virtualno nisu postojale različite uloge žena i muškaraca“ (Kohora, 2003:81). Svakako valja naglasiti da ljudi u toj zajednici nisu bili jednolično uniformirani, jednaki po statusu, ugledu i moći, već se njihova jednakost odnosila na više moralne i etičke principe.

#### 4. Položaj i uloga žena u ranom kršćanstvu

Rano kršćanstvo nakon smrti te uskrsnuća Isusa Krista pokazuje tendencije birokratizacije i specijalizacije, već su se u Starom Zavjetu mogle razlučiti određene uloge, položaji, prava i obveze pojedinaca. Nažalost tolerancija ne traje dugo, a i teško se može konstatirati da će se ubrzo vratiti kroz stoljeća koja nadolaze. Određena previranja tijekom povijesti omogućila su razvoj nejednakosti među spolovima, pa je tako muški spol dobio prednost i autoritet nad ženskim. To se dobro može uvidjeti iz činjenica da se tijekom vremena na prostorima Zapadne Europe, gdje se govorilo latinski, ime apostola Junie, preoblikovalo u mušku izvedenicu Junias<sup>46</sup> (King, 2005:4, DeConic, 2011:64-65). DeConic nadalje navodi kako ime Junia nije imalo svoju mušku inačicu u to vrijeme. Naravno ovo nikako nije bio izoliran slučaj. Crkva kasnijeg razdoblja ciljano je umanjivala, a često i uništavala sve tragove, značenja i uloge žena unutar svetih pisama. Tako je u kasnijim prepravcima Marija Magdalena bila zamijenjena Marijom, majkom Isusa Krista, kao prvom ženom pod križem za vrijeme raspeća (Küng, 2005).

Proces institucionalizacije crkve koji je već poprimio ozbiljne razmjere išao je u potpunosti na ruku muškarcima. Ta svojevrsna prvotna institucionalizacija kršćanskog pokreta može ekspanziju samog procesa zahvaliti jednoj od najkarakterističnijih osobina prvotnog kršćanstva. Po Martinu Hengelu to je izuzetna brzina širenja kršćanstva na području Mediterana tijekom prvih 120 godina. Brzina širenja bi se mogla objasniti sa vrlo visokim stupnjem osobne mobilnosti karakteristične za prvotne kršćane (Meeks, 1983). Na tragu ove teze MacDonald također govori o važnosti prostorne mobilnosti pri širenju prvotnih kršćanskih zajednica (Balch, Osiek, 2003). Nada za bolji položaj žena javila se tijekom 2. stoljeća to jest razvojem dvaju kršćanskih sekti – gnosticizma (Küng, 2005) i mantanizma (Prince, 2011). Žene su u tom pokretu mogle obavljati funkcije koje su im u službenoj crkvenoj organizaciji bile nedostupne, dapače zabranjene kao što su prorokovanje i zauzimanje vodećih uloga. Valja naglasiti kako idealizacija tog pokreta ne bi bila primjerena, barem što se tiče teme položaja žena, jer je i unutar njega položaj i uloga žena bio daleko od idealnog<sup>47</sup>. Crkva je dakako

---

<sup>46</sup> Zanimljiva je činjenica da se u evanđeljima ženska inačica imena zadržala cijeli srednji vijek sve do 1928. godine kada je zamijenjena muškom inačicom imena. Nepravda je zbog količine nepobitnih dokaza u korist ženskog imena ispravljena tek 1998. godine (DeConick, 2011).

<sup>47</sup> Za više o položaju žena i njihovim ulogama u mantaizmu vidjeti DeCormic (2011) „*Holy misogyny*“ str. 90-93.

preživjela i to prvo unutarnje previranje. Küng govori kako postoje neki zapisi o ženama uglavnom pisani od strane muškaraca, dok ženskih zapisa i svjedočenja možemo naći u ukupno četiri rada, ukoliko se ne broje fragmentirane reference unutar pojedinih zapisa pisanih od strane muškaraca (Küng, 2005). Iako se u samim počecima kršćanstvo borilo za spolni egalitarizam jer su i muškarac i žena stvoreni na sliku božju<sup>48</sup>, u drugu ruku nema sumnje da je to isto rano kršćanstvo, ne samo u monasticizmu, premda posebice tamo, stvaralo antipatije prema tjelesnosti i ljudskoj seksualnosti. Mora se naglasiti da suštinski ideje kršćanstva nisu falocentrične i patrijahalne, upravo suprotno, ali kao posljedica povijesnih previranja i teoloških tumačenja spisa ono se može tako percipirati. Posebice su žene, njihovo tijelo i seksualnost bile zahvaćene tim terorom. Čak i teolozi koji su bili zagovornici egalitarizma, kao što je to bio Klement iz Aleksandrije, opravdavali su subordinaciju žena, te njihovo odstranjenje iz crkvenih ureda. Interpretacija Novog Zavjeta na temu egalitarizma, te općenito ženskog pitanja, u velikoj je mjeri korespondirala sa trenutnim ideološkim interesima određenog vremena, čak i osobe.

Već je rečeno da su povijest crkve pisali muškarci, ali povjesničarka Anne Jensen napustila je takav način razmišljanja te se posvetila zapisima četiri historičarke rane kršćanske crkve. Zaključci i saznanja koja je donijela bili su vrlo zanimljivi, tako Jensen govori kako u fenomenu mučeništva, premda je muškaraca bilo dominantno više, žene nisu bile deskriptivno zapostavljenije, već su opisivane sa jednakim pridjevima kao i muškarci. Opisi nekih od tih mučenica govore nam da su njihova svjedočanstva imala jednaku težinu kao i ona od muškaraca. Razlog tome leži u činjenici što je crkva priznala obuzetost Duhom Svetim i ženskim i muškim mučenicima. Valja naglasiti da čak niti unutar ovog fenomena nisu sve ženske mučenice imale jednak ili čak sličan status naspram muških mučenika.

Drugi fenomen unutar kojeg su žene ranog kršćanstva mogle, pa čak i imale jednak status kao i muškarci bilo je područje proricanja. U periodu ranog kršćanstva proročice su uvelike bile shvaćene kao „svjedokinje obuzete Duhom svetim“ (Küng, 2005:19). Proricanje, a posebno ono obavljano od strane žena služilo je kao istaknuta metoda pomoću koje su žene mogle zauzeti i ostvariti položaje moći, to jest, vodstvo

---

<sup>48</sup> (Post 1.27) „Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih.“ (Biblija, 1968, SZ:1)



unutar kršćanskih zajednica od samih početaka pa sve do kraja drugog stoljeća<sup>49</sup>. Proricanje je ženama ranog kršćanstva osiguravalo nekoliko mogućnosti koje su u kasnijim godinama bile reducirane ili gotovo nemoguće za postići. Tako King govori o: mogućnosti teološkog razmišljanja o Isusu kao o učitelju i posredniku mudrosti, u suprotnosti od slike razapetog spasitelja, vladara i sudca, kakva će vladati tijekom srednjeg vijeka. Također osiguran im je izravni pristup Bogu kroz duhovnost, osiguran im je i kršćanski identitet koji je bio odvojen od socijalnih uloga majke i žene, i to bez potrebe za odricanjem tih istih uloga (Prince, 2011:4). Anne Jensen je također pokazala da prvotna represija i želja za dominacijom nad ženama nije imala puno uspjeha. Iako žene – rimljanke, ekumensko–helenističke paradigme, koje su prihvaćale kršćanstvo nisu realno imale stvarnu političku moć, nisu također niti olako prihvaćale subordinirani položaj<sup>50</sup>. Pravog matrijarhata za historijskog vremena u Rimu nikada nije bilo, bez obzira na to, tu se žene poštuju više nego na Orijentu, više nego u Grčkoj, ali im se ne prepušta vlast. (Lewinsohn, 1959:74). Djelomično oslobođene od suprugove kontrole, one su postigle neku vrstu emancipacije i ekonomske slobode, pa nije bila rijetkost da su imale zapaženije uloge unutar zajednice. Valja naglasiti da su se kršćani najčešće sastajali u privatnim kućama. Potvrdu za to možemo pronaći na četiri mjesta u Pavlovim poslanicama gdje su pojedine kongregacije opisane sa *hē kat` oikon* (+ posvojna zamjenica) *ekklēsia*, što bi se moglo prevesti kao „skupština u N. kućanstvu“ (Meeks, 1983:75). Zato su žene i morale igrati neku važniju ulogu, jer je dom u svim kulturama privilegirano mjesto žene (Matković-Vlašić, 2002:50). Činjenica da su obiteljske kuće postale mjesta u kojima su se kršćani sastajali, bez sumnje je pridonijelo većoj aktivnosti žena u navješćivanju Radosne vijesti. Za društvo toga vremena može se zaključiti sljedeće: u svakom kućanstvu bez obzira na veličinu postojao je, ako već ne formalni, onda svakako neformalni hijerarhijski sustav kojeg se poštivalo. Sam kontekst kućanstva unutar kojeg se sastaju prvotni kršćani otvara pitanja konflikta i preraspodjele moći. Glava kuće, što bi u većini slučajeva trebao biti muškarac, po ustoličenim normama ondašnjeg društva ostvarivao bi određeni autoritet nad samim kućanstvom, ali i grupom koja se u njemu sastaje. Suprotno tome Pavlove nam poslanice reprezentiraju

---

<sup>49</sup> Rodney Stark (1996) iznio je tezu da su žene kao članice ranokršćanskih zajednica bile brojnije od muškaraca, te su imale viši status unutar tih zajednica u usporedbi sa muškarcima. Postotak žena sa većim statusom od muškaraca u prvotnim kršćanskim zajednicama bio je viši u usporedbi sa općim stanjem u tadašnjem grčko-rimskog svijetu (Balch, Osiek, 2003).

<sup>50</sup> Slobodne i bogate žene uživale su mogućnosti i položaj koji nije bio dostupan ženama koje su živjele na rubu ili ispod ruba osnovnih životnih potreba, što je u ono vrijeme predstavljalo 90% populacije (Bain, 2011:53).

poneke kompenzacijske modele i određene suprotnosti u usporedbi sa moći koju je posjedovala institucija *pater familias*. Kao primjer možemo uzeti Priscu i Akvila, gdje se Priscino ime spominje prije imena njezina muža što nam govori o narušavanju normi i umanjivanju značenja institucije *pater familias*, barem kada je riječ o prvotnim kršćanskim zajednicama. Ovakav odnos ne možemo generalizirati na sve kršćanske zajednice zbog nedostatka konkretnih dokaza, ali svakako možemo ustvrditi da je barem jedna, ako ne i veći broj prvotnih kršćanskih zajednica, djelovala na ovakav način. U jeku tih novih sloboda mnoge su se žene pobunile i protiv tradicionalnog obiteljskog života, te su se odlučile ne udati i ostati djevice. Te žene organizirale su unutar same crkve pokret koji je bio jedinstven po svojoj veličini u ono vrijeme. Unutar kršćanstva ove organizacije omogućile su nastanak alternativnih životnih načina koji nisu bili prvenstveno vezani i determinirani biološkim funkcijama. Ove su institucije omogućavale ženama materijalnu sigurnost te visok stupanj društvenog prihvaćanja.

Još jedna značajna institucija oblikovana u obredu krštenja omogućila je ženama izravni ulazak u kršćansko društvo. Za ulazak u zajednicu, točnije prvotne kršćanske zajednice u ovom slučaju, nije više bio potreban posrednik u osobi muža ili oca kao što je to bio slučaj u Starom zavjetu. Žene su tako mogle same prihvatiti kršćanstvo, neovisno o bilo kome i tako postati autonomne i ravnopravne članice tih prvotnih kršćanskih zajednica. Ovakvo novo shvaćanja ženstvenosti, koje se oslobodilo ekskluzivnosti biološkog determinizma, bilo je jedno od esencijalnih doprinosa povijesti ženske emancipacije. Bez obzira na to, rodne razlike i njihove uloge stvarale su sve veću nejednakost između spolova. Žene koje nisu željele preuzeti ulogu majki i supruga pronalazile su socijalno odobravanje unutar kršćanstva, ali samo ukoliko je postojalo religijsko i asketsko opravdanje za odricanje od spolnih uloga. Negdje u ovo doba izbio je i konflikt unutar crkve zbog ovakvog pristupa. Naime žene koje su se odricale proskribiranih i društveno očekivanih uloga, po tumačenjima crkve imale su neke druge motive, jer odricati se bioloških spolnih uloga značilo je odricati se svjetovnog života kakav je bio konstruiran na temelju teološkog učenja. Za mnoge žene odricanje od spolnih uloga značilo je prihvaćanje alternativnog načina života. Za crkvu to je označavalo izravan napad na sferu muških uloga i muške dominacije, te napad na položaj crkvenih vođa i poglavara. Rješenje ove dihotomije imalo je dva moguća pravca. Prvi pozitivan, koji se zalagao za pomalo radikalnu transcendentaciju spolova – djevičanskog muškarca i žene. U teoriji taj je pravac, to jest rješenje vodilo potpunom

egalitarnosti među spolovima, pa ja tako hijerarhizacija spolova bila nezamisliva. Drugi model rješenja problema kako ga opisuje Küng oslanjao se na specifičan prezir naspram žena. Ne mora se ni naglašavati da je upravo ovo rješenje postalo dominantno unutar ponekih asketskih pokreta. Ovakva tendencija s vremenom postaje sve dominantnijom i etabliranijom te na kraju dovodi i do krajnje separacije između spolova. Institucionalna crkva u sve većoj mjeri potiskuje ranokršćanska učenja o egalitarizmu, što će krajnje implikacije imati ne samo na crkveni kler već i na kršćanska društva.

Iz ponekih zapisa može se uvidjeti da rani kršćani nisu u potpunosti napustili aspekte ženstvenosti kada su govorili o božanstvu. Shvaćanje svevišnjeg kao pluralizma<sup>51</sup> ženskog i muškog bića započinje u gnosticizmu i biva prakticirano u nekim ranijim kršćanskim sektama. Takvo poimanje odbačeno je od strane „ortodoksnijeg“ kršćanstva krajem 2. stoljeća. Kod tih sekti metafizička muževnost biva povezivana sa intelektom i božanskim, dok metafizička ženstvenost biva povezivana sa ovozemaljskom osjećajnom sviješću i prirodnom tjelesnošću (Ruether, 2005). Na području Grčke i latinskog kršćanstva je sve od kraja 2. stoljeća Duh Sveti bio ekskluzivno shvaćen u muškom rodu, iako se njegovo imenovanje u ženskom rodu još ponegdje može pronaći u tragovima sve do kasnog 4. stoljeća kod Sirijskih pjesnika i teologa (DeCornic, 2011). Također i evanđelje po Filipu uviđa ženski spol u liku Duha Svetoga, pa tako govori: „Neki kažu: Marija je začela po Duhu Svetome. Oni griješe. Ono što govore, ne razumiju. Da li je žena ikada začela po ženi?“ (Wilson, 1962:31). U kasnijim godinama kršćanstvo na jedan izvjestan način gubi izravnu feminističku vezu sa božanstvom, ali se ono ipak u potpunosti ne ukida već biva transcendirano kroz Mariju u obliku „majke crkve“<sup>52</sup> (Ruether, 2005., DeCornic, 2011.).

Samo širenje kršćanstva ne može opravdati rastuće neprijateljstvo prema ženskom spolu<sup>53</sup>, već se u obzir moraju uzeti i neki drugi faktori koji su sprečavali emancipaciju žena unutar kršćanskog svijeta. Küng nabraja nekolicinu tih faktora, ali tri

---

<sup>51</sup> Ovakva shvaćanja pluralizma to jest, partenogenetskog božantva svoje začetke pronalazi još u vremenu paleolitika, kako nam prikazuju arheološki nalazi. Reis (1991) također raspoznaje prikaze i penisa i stidnice na figurama božanstava kao indikaciju partenogenetske prirode paleolitskih europskih božanstava (Rigoglioso, 2010:12).

<sup>52</sup> Milanski biskup Ambroz (333./4-397.) prvi je definirao odnos između Marije i crkve, prozvanši Mariju „*ecclesiae typos*“ objasnivši to ovako: „Crkva je bezgrešna premda udana, kao što je i Marija. Djevičanska crkva začinje kršćane uz pomoć Duha Svetoga, te ih nosi bez boli. Marija je udana za Josipa, ali začela je po drugome...“ (Ruether, 2005:234).

<sup>53</sup> Premda Franiuk i Shain u svom članku zaključuju da „što više religija ima utjecaj na sekularne zakone to je status žena u društvu lošiji“ (Franiuk, Shain, 2011:784).

smatra posebno važnima, djelomično zbog činjenice što su oni oblikovali i determinirali cjelokupnu helenističku paradigmu rane crkve. Prvi od tih faktora je uspostava hijerarhizirane struktura: jednako kao i unutar Rimskog carstva tako je i unutar crkve postojao sukob pristaša egalitarnog odnosa i onih koji su zagovarali političke interese moći i vlasti. Iako je neka vrsta egalitarizma uspostavljena u privatnoj sferi, za razliku od nje u crkvenoj sferi vladala je muška hijerarhijska dominacija. Drugi faktor pronalazi u neprijateljstvu prema ljudskoj seksualnosti, a nadasve ženskoj. Premda ova odbojnost prema tjelesnosti i seksualnosti nije primarno kršćanska umotvorina, već generalni fenomen kasne antike, kršćanstvo ga je u detalje razradilo i promoviralo. Treći faktor Küng pronalazi u devaluaciji edukacije. Ona je kao takva bila helenistički ideal, koji inicijalno nije bio zapostavljen u kršćanstvu, ali je u kasnijem razdoblju bio otvoreno degradiran, posebno kada se govorilo o edukaciji žena (Küng, 2005). Sve ovo doprinijelo je percepciji žena kao „drugog spola“ i to kroz njezine biološke i kulturološke funkcije. Muška dominacija koja je svoju potvrdu doživjela upravo u ovom razdoblju to jest, u crkvi druge teološke paradigme helenističkog razdoblja ne bi mogla biti moguća da se nije uspostavila još jedna vrsta prohibicije – celibat. Zbog te činjenica Petar Brown opravdano zaključuje : „rijetko je struktura moći bila izgrađena tako brzo i s tako striktno podvučenim granicama, i to na bazi tako intimnog čina kao što je susprezanje od seksualnosti“ (Küng, 2005:27). Sve u svemu, položaj žena u ranoj crkvi nije bio tako loš, ako se za usporedbu uzmu kasnija razdoblja kršćanstva. Neke od tih žena uspjele su i manipulirati prvim crkvenim patrijarsima, što dokazuju i primjeri koji govore kako su žene tijekom rane crkve uz štovanje Boga oca također prakticirale već utvrđene tradicionalne ženske rituale (Miles, 2001).

#### 4.1.Odnos prema ženama u bračnoj zajednici

Moralni je nauk kršćanskih misionara zvučao kao kritika privatnog života, kao ruganje rimskom pravu i običajima rimskog društva. Gornji se sloj nije previše na to obazirao, ali zato su srednji, a posebice donji slojevi rimskog društva bili veliki pobornici te nove sekte (i.e. kršćanstva) (Lewinsohn, 1959:88). Kršćanska dogma o braku nije isprva bila državni zakon. Bio je to prvenstveno apel vjernicima. Kako se na područjima gdje je vladala bigamija i poligamija osnivalo sve više kršćanskih zajednica, počeo se sve više prakticirati novi kršćanski nauk. Prva i neizbježna posljedica novog bračnog prava bio je porast neplodnih brakova unutar kršćanskih zajednica, jer se impotentni muževi i sterilne žene nisu mogli razvesti. Druga posljedica se javlja unutar

imućnih obitelji koje su željele sinove kako bi im mogli ostaviti imetak<sup>54</sup>. Za razliku od antičkog prava koje se je zasnivalo na nasljednom pravu, novo kršćansko pravo o tome nije ništa govorilo. Zabrana razvoda braka nije bila samo neki moralni propis, ona je bilo ozbiljna prepreka za kršćane. Pošto su imućnije obitelji željele razvod braka, kako bi održale svoje bogatstvo, novi kršćanski moral to nije dozvoljavao. Dugo je vremena zbog tih činjenica kršćanstvo ostalo vjerom siromašnih. Usprkos tome kršćanstvo se uspjelo integrirati i kod viših aristokratskih klasa, a P. Brown govori kako je kristijanizacija rimske aristokracije tijekom 4. stoljeća gotovo u potpunosti bila zasluga žena. Ulazak u aristokratske krugove kršćanstvo može zahvaliti ženama nižeg statusa. Naime, unutar onih grupa koje su stremile promjeni društvenog sloja kako bi poboljšale svoje živote, čak i pod cijenu neprekidnog ogovaranja od strane zajednice, te unutarnjih tenzija u obitelji, bile su u velikom broju uz robove i žene. Za žene najčešći način promjene društvenog statusa iz ropkinje u slobodnu ženu bila je udaja za dotadašnjeg *patrona* (Meeks, 1983). Žene koje su prihvatile kršćanstvo u domovima svojih muževa koji su bili pogani, stvorile su određen sinkretički milje koji će imati velik utjecaj na vjerovanja budućih generacija. Stark također naglašava da su žene pridonijele rastu kršćanske zajednice i to kroz ženidbu sa aristokratima koji su bili pogani, bivajući tako u mogućnosti koristiti puno širu socijalnu mrežu i poznanstva (Balch, Osiek, 2003). Drugi faktor koji je pospješio širenje kršćanstva na aristokratsku klasu bile su reforme senatorskog sustava provedene od strane Dioklecijana i Konstantina. Kako su senatorske položaje prije ove reforme mogli zauzimati samo muškarci aristokratskog podrijetla tj „plemstva po krvi“, a pošto su oni bili pogani, kršćanstvo nije imalo objektivno jest mogućnosti prodrijeti u taj sloj, barem ne značajnije. Tek nakon reforme kada se pravila za ulazak u senat liberaliziraju te je pristup osiguran ne samo „plemstvu po krvi“, već i „plemstvu po zaslugama“ (njega su uglavnom čini zaslužni građani, srednjeg ili nižeg sloja) otvara se prostor za ulazak kršćanstva u više društvene klase (Yarbrough, 1976).

Nije kršćanski moral imao jedino negativne posljedice na brak, dapače, može mu se pronaći i vrlo pozitivna strana. Veza između muža i žene bila je tako prisnija nego prije. Najvažnija posljedica nerazriješivosti braka bila je bez sumnje socijalna sigurnost žene, a ta sigurnost uistinu je jedan od značajnijih razloga zbog kojega su

---

<sup>54</sup> Anne Yarbrugh navodi kako je kod bogatih rimskih aristokratskih obitelji gdje je majka bila kršćanka a otac poganin često bio slučaj, ukoliko su imali više od jednog djeteta, da najstariji sin naslijedi ne samo bogatstvo već i pogansku tradiciju (Yarbrugh, 1976).

mnoge žene prihvatile kršćanstvo. Valja naglasiti da je ovo u principu bila jedina prednost koja se odnosila na položaj i ulogu žena, u ostalim je područjima nejednakost među spolovima još uvijek bila vrlo očigledna. U usporedbi s pravima i položajem kojeg su žene imale u Rimu, nova vjera je bila prije nazadovanje nego neki optimistički napredak. Ravnopravnost nije postojala niti unutar same vjerske zajednice, dok su se u većini azijskih zemalja, Egiptu i Grčkoj, a nadasve u Rimu žena podigla na visoke svećeničke funkcije, unutar kršćanstva njoj su bili uskraćeni svi položaji moći. Treba naglasiti da razlike koje je uvelo kršćanstvo u usporedbi sa ranijim vjerskim uređenjem, nisu bile toliko velike u praksi pošto su o tome odlučivali običaji pojedine zemlje ponaosob. Pošto je obiteljsko pravo u većini zemalja toga doba bilo prilagođeno imućnim obiteljima, države se nisu previše brinule o kršćanskim obiteljskim pravima jer su se, kako je već bilo rečeno, prve kršćanske općine formirale pretežno od siromašnih. Tako je pravilo o osobnoj podložnosti žene mužu bila misao vodilja kršćanskog obiteljskog prava, čak i kada se kršćanstvo bilo proširilo na klasu imućnih. Kako govori Lewinsohn, „ako se među bračnim drugovima pojavio kakav kućni spor, tada je odlučivala volja muža“ (Lewinsohn, 1959:97) . Žena u prvom stoljeću nove ere nije nipošto bila zarobljenica koja bez očeva ili muževa dopuštenja ne smije izaći iz kuće. Ona je imala dovoljno slobode kretanja da bi mogla sudjelovati u javnom životu. Ovo je svakako jedan od razloga koji objašnjava veliku brojnost žena unutar prvih kršćanskih zajednica.

#### 4.2.Odnos prema ženama kroz poslanice svetog Pavla

Funkcije unutar kršćanskih zajednica, te funkcije samih kršćanskih zajednica najbolje prenosi apostol Pavao. Crkvu ranog kršćanstva, kakvu opisuje Pavao, a koju Küng smješta u razdoblje druge kršćanske paradigme, možemo smatrati još i više jedinstvenom i egalitarnom, barem kada se misli na jednakost spolova. Ovakav opis ponajbolje dokazuju i Pavlove riječi upućene Galićanima<sup>55</sup>. U tom svom pismu Galićanima Pavao govori o ženi kao o *synergoi*, što bi značilo „suradnik“. Također nema sumnje da žene u Pavlovim poslanicama zauzimaju prominentna čak i krucijalna mjesta, kao misionarke i utemeljiteljice rano-kršćanskih zajednica, a samim time na

---

<sup>55</sup> (Gal. 3.26-28) „Dakako svi ste po vjeri sinovi Božji u Kristu Isusu, jer svi koji ste u Krista kršteni, Krista ste obukli. Nema tu više ni Židova ni Grka; nema više ni roba ni slobodnjaka; nema više ni muškog ni ženskog, jer ste svi samo jedan u Kristu Isusu“ (Biblija, 1968, NZ:162)

izravan način i crkve<sup>56</sup>. Pavao u svojim poslanicama spominje 10 žena, od sveukupno 29 značajnijih osoba<sup>57</sup>. Prema W. Cotter „barem šest žena od trinaest koje Pavao spominje imale su službu upravljanja, a to su: Apija, Kloja<sup>58</sup>, Priska, Feba<sup>59</sup>, Evodija i Sintiha“ (Juroš, 2011:109). Također, kada Pavao spominje žene koje su se puno trudile, služi se terminologijom koju koristi i za muškarce. Stoga ne čudi da je jednu ženu nazvao apostolom<sup>60</sup>. Novi zavjet ne spominje žene u smislu proročica, dok Pavao poznaje praksu ženskih proročica te premda im preporučuje nošenje vela tijekom bogoštovanja<sup>61</sup>, on im također prizna i pravo na slobodan govor prilikom skupova. Upravo zbog svega navedenog nema sumnje da je crkva, kakvu je Pavao vidi, upravo ona crkva koja potiče potpunu jednakost i prava obaju spolova. Floyd Filson govori kako je apostolska crkva pavlovog vremena bila presjek ondašnjeg društva, to jest pokazatelj raznovrsnosti u ondašnjem društvu. Autori kao što su Judge (1960), Grant (1977), i Theissen (1974, 1975) posebice naglašavaju ulogu koju je imala viša klasa žena u širenju kršćanstva. Tako Grant govori da je hijerarhizacija kršćanskog pokreta morala krenuti „odozgo prema dolje“, te da se na kršćanstvo u razdoblju između 2.-4. stoljeća treba gledati ne kao na „proleterski masovni pokret, već kao relativno male klastere, više ili manje intimnih grupa, uglavnom podrijetlom iz srednjeg sloja“ (Meeks, 1983:52).

Stanje ekvilibrija i ženske ravnopravnosti nije dugo trajalo. Već u poslanicama Korinćanima javljaju se prvi konflikti povezani sa propovijedanjem žena u javnosti, čak i Pavao postaje pomalo ambivalentan. Iako je branio, dapače i zagovarao javni ženski nastup i propovijedanje, on polagano prihvaća antifemistički diskurs<sup>62</sup>. Početna obećavajuća i živa prisutnost žena u ranoj crkvi trajala je tek nekoliko desetljeća.

---

<sup>56</sup> Idealan kršćanska žena pavlovog vremena mogla je služiti kao simbol grupne identifikacije (Efz. 5:22-33), te kao izvrstan, skroman i diskretan posrednik između zajednice i svijeta ( 1 Pet. 3:1-6) (Balch, Osiek, 2003:176).

<sup>57</sup> ( Rim. 16.3-16) „Pozdravite Prisku i Akvilu... Pozdravite i Mariju...Andronika i Junija,... Pozdravite Trifenu i Trifozu,... i dragu Persidu,... i Rufovu majku, koja je i meni bila poput majke. Pozdravite... Patrobu, Hermu... Juliju, Nereja i njegovu sestru, te Olimpu i sve svete koji su s njima...“ (Biblija, 1968, NZ:138)

<sup>58</sup> Pavao je upravo na osnovu informacije koje mu navodi Kloja, odlučio napisati pismo Korinćanima, što ukazuje na posebnost njezine uloge (Juroš, 2011:109).

<sup>59</sup> Po svemu sudeći navodi Juroš, upravo je Feba donijela rimljanima pergamenski svitak poslanice (Juroš, 2011:111).

<sup>60</sup> ( Rim 16.7) „Pozdravite Andronika i Junija, moje sunarodnjake i sudrugove mi u sužanjstvu! Oni su ugledni apostoli i postali su već prije mene kršćanima.“ (Biblija, 1968, NZ:138)

<sup>61</sup> Poznato je iz sekularnih zapisa, a može se također iščitati iz Pavlovih poslanica da su žene u Korintu skidale veo sa glave za vrijeme moljenja kako bi objedinile svoj duhovni i socijalni život (DeCornic, 2011).

<sup>62</sup> ( 1 Kor. 11.3) „Ali hoću da znate da je Krist glava svakome čovjeku, da je čovjek glava ženi i da je Bog glava Kristu“ (Biblija, 1968, NZ:146)

Točnije, u vrijeme cara Nerve (96.-98.), kada više nije bilo apostola prve generacije, treći rimski biskup Klement, upućuje Korinćanima pismo unutar kojega hvali subordinirajući položaj žena. Proturječnosti unutar ovog poglavlja, prenosi Juroš, upućuju na mogućnost da sam Pavao nije autor tih kasnijih poslanica. Same poteškoće u tumačenju pojedinih redaka javljaju se zbog „proturječnih izjava, ali i zbog činjenice da se ni Isus, ni Pavao nisu izravno bavili pitanjem žena“ (Juroš, 2011:107). Treba imati u vidu da je Sveto pismo obilježeno granicama svjetonazora i kulture u kojoj su tekstovi nastali, premda se kršćanstvo nikad do kraja ne poistovjećuje s njima. Nekoliko desetljeća kasnije ženama je u potpunosti zabranjeno govorenje u zajednicama. Kako to Küng objašnjava, do takvog je preokreta došlo manipulacijom u kasnijem periodu, a opravdanje se pronalazi u tzv. pastoralnim poslanicama Timoteju<sup>63</sup>. Ovo nam pokazuje da ranokršćansko zalaganje za jedinstvo muškarca i žene, a ujedno i njihovu ravnopravnost nije implementirano svugdje u praksi.

Prvobitne kršćanske zajednice imale su u svojoj službi i posebne skupine koje su se bavile poslovima materijalne sfere, a uglavnom su ih činile starije udovice<sup>64</sup>, što nam pokazuje i samo evanđelje<sup>65</sup>. Postojao je red udovica (*ordo viduarum*) koji pojedini pisci stavljaju uz bok redu biskupa, prezbitera i đakona, smatrajući ih crkvenim redom (*ordo ecclesiae*). Zadaća udovica u prvotnoj crkvi bila je „usađivanje mladim ženama kvalitete koje su bile potrebne kako bi postale dobre žene, majke i domaćice, te milostive i dobrotvorne kršćanke.“ (Bates, 2011:10). One su također mogle preuzeti i ulogu učiteljica, ali samo za druge žene, muškarcima nisu smjele predavati. U 3. stoljeću red udovica polako odlazi u sjenu i zamjenjuju ga đakonise<sup>66</sup> koje preuzimaju njegovu ulogu te stoje u većoj mjeri pod vodstvom službene crkve (Matković-Vlašić, 2002:110). U srednjem vijeku kada je đakonat već bio nestao, postojale su pojedine poglavarice redova koje su imale visoku crkvenu moć. Poneke su, kako to prenosi Matković-Vlašić, nosile i biskupski štap. Tek će u drugom stoljeću apostolska tradicija

---

<sup>63</sup> (1 Tim. 2.11-12) „Žena neka uči u skrovitosti sa svom podložnosti! Ne dopuštam ženi da poučava niti da vrši vlast nad mužem; štoviše neka ostane u skrovitosti!“ (Biblija, 1968, NZ:182)

<sup>64</sup> Uvjerljiv dokaz o postojanju i djelovanju udovica možemo pronaći u Igancijevom pismu „Pastir Hermin“ te u pastoralnim poslanicama. Oba teksta su nastala početkom 2. stoljeća (Balch, Osiek, 2003:169).

<sup>65</sup> (1 Tim. 5.9-10) „Neka se unese u udovički popis (samo ona) udovica koja ne bude mlađa od šezdeset godina, samo jedanput udavana, koju preporučuje njezina djela ljubavi, to jest, ako je djecu odgojila, ako je bila gostoljubiva, ako je prala noge svetima, ako je pomagala nevoljnima, ako se posvetila svakoj vrsti dobrih djela“ (Biblija, 1968, NZ:183)

<sup>66</sup> Hijerarhijsko-ministerijalne službe koje se povezuju s određenim naslovima još nisu definirane, te i naslov *diakonos* ovisi o situaciji i potrebama pojedinačnih crkvi.



oblikovati svećeničke službe<sup>67</sup>. Na tragu toga Juroš zaključuje „ta područja njihovih nadležnosti bila su neuobičajena za grčko-rimski svijet, a iznenađujuća za židovstvo“ (Juroš, 2011:109). Kada se govori o prvotnim kršćanskim zajednicama, a neminovno se mora govoriti i o ulozi žene unutar tih organizacija, tada svakako treba spomenuti Lidiju. Lidija je nakon što se krstila, dala svoju kuću na raspolaganje prvoj kršćanskoj zajednici osnovanoj u gradu Filipama. Lidijino krštenje označilo je ujedno i kraj diskriminacije koja je ženama sprečavala ulazak u narod spašenih - „Otvorivši vrata svoje kuće Pavlu, Lidija je postala stupom apostolske Crkve, Pavlovom majčinskom prijateljicom i majkom mlade Crkve, a njezina kuća kolijevkom kršćanstva u Europi.“ (Juroš, 2011:108).

Što je još i značajnije upravo je Evanđelje došlo u Europu preko Lidije<sup>68</sup>. Možemo bez pretjerivanja zaključiti kako su žene u prvoj crkvi bile uvjerenе i velikodušne misionarke, koje su bile spremne dati život za Evanđelje. Nažalost ne može se precizno utvrditi značajke pojedinih službi u prvobitnoj Crkvi, jer jezik kojim su se apostoli služili nije bio najprecizniji niti jednoznačan. Također, entuzijazam prvotne crkve, kakvog prenosi i sam Pavao, nestaje tijekom kasnijih godina. Žene postaju sve više građani drugog reda, a unutar dominantno muške crkvene hijerarhije ne uspijevaju (uz čast iznimkama) dobiti značajnije mjesto. Sve će se to izuzetno dobro uvidjeti iz odnosa srednjovjekovne kršćanske crkve naspram žena unutar same crkvene organizacije, ali i žene u društvu. Danas biblijski feministi argumentiraju, a ujedno i osporavaju podređenost žena u kršćanstvu bacajući sumnju na autorstvo Pavlovih poslanica, govoreći da je Pavao vjerovao suprotno od onoga što je pisao, ujedno objašnjavajući to vremenom i socio-kulturnim karakteristikama društva unutar kojeg su poslanice stvarane, te naravno gotovo nepostojećoj mogućnosti da se žene tog vremena obrazuju (Calahan, 1995). DeCornic također naglašava mogućnost da su dijelovi koji govore o ušutkavanju žena u crkvama unutar Pavlovih poslanica zapravo komentari to jest razmišljanja samih pisara, jer je to bila ne tako rijetka praksa u to vrijeme (DeCornic, 2011).

---

<sup>67</sup> Weber svećenike smatra službenicima sa specijaliziranim znanjem i kvalifikacijama, pa za njega „generalno je svećeništvo vezano uz razvoj religijske doktrine kao racionanog sustava religijskih koncepata i sistematizaciju posebne religijske etike.“ (Šantek, 2011:31)

<sup>68</sup> Što i ne čudi kada je Lidija bila trgovac, te su joj „putovanje i mobilnost bili način života i profesionalna nužnost“ (Meeks, 1983:17).

## 5. Crkva srednjovjekovne rimokatoličke paradigme

Hans Küng smješta ovu paradigmu u razdoblje nakon 5. stoljeća. Po njemu se ta paradigma sastoji od tri elementa koji su imali negativne posljedice na žensko pitanje: latinska teologija svetog Augustina koja se razlikuje od helenističke teologije grčkih crkvenih otaca, zatim element formiranja rimskog papinstva kao centralne institucije za vladanje crkvom te nove vrste pobožnosti kod Germanskih naroda (Küng, 2005). U srednjem vijeku slika žene bila je usko vezana uz kršćanski ideal. Razlog tome bio je dominantan položaj crkve u društvu. Prema tom shvaćanju crkva je, kako navodi Matković-Vlašić, priznavala samo tri ženina stanja: „stanje djevice, stanje udovice i stanje udane žene“ (Matković-Vlašić, 2002:81).

Nema sumnje da je sveti Augustin neizmjerljivo pridonio razvoju teologije i shvaćanja pojedinih njezinih sastavnica, ali također je i neizbrisiv trag ostavio na tematici seksualnog morala. Prema Augustinu ljudski rod je grešan od samog početka, počevši od Adama samoga<sup>69</sup>. Iako je u grčkom prijevodu Biblije sama riječ *eph`ho* (zbog) prevedena pomalo nespretno na latinski kao *in quo* (u njemu), Augustin ju je protumačio kao primarni grijeh unutar, ne samo Adama već svih ljudi (Küng, 2005:30). Za razliku od dotadašnjih teologa koji su teret grijeha čovječanstva uglavnom pripisivali ženi, Augustin je zauzeo radikalno drugačiji stav – za njega su oba spola jednako kriva<sup>70</sup>. Augustin također pripisuje transmisiju „zapadnog grijeha“ seksualnom činu i tjelesnim užicima. Zbog takvih stavova može ga se smatrati jednim od odgovornih za supresiju seksualnosti unutar zapadnog teološkog svijeta jednako kao i u rimskoj crkvi. Valja naglasiti da je Augustin podržavao egalitarnost spolova, ali čisto na duhovnoj bazi. Kada se radilo o fizičkoj sferi tada je i on bio zagovornik ženske subordinacije, koja je kako on tumači u to vrijeme bile univerzalna<sup>71</sup>. Općenito iznosio je stroge ideje o tome kako se žene moraju ponašati. Kao ogledni primjer tog modela uzeo je svoju majku Moniku, koja je prema njemu posjedovala idealne vrline (Rolph, 2004.). Za Augustina seksualni čin ima samo jednu svrhu, a to je prokreacija. Seksualni čin kao uгода za njega je grešan te kao takav mora biti potisnut. Ovakva tumačenja izazvala su niz problema i nelagoda ženama, ali i muškarcima srednjeg vijeka. Mora se imati na

---

<sup>69</sup> ( Rim 5.12) „Prema tome, kao što po jednom čovjeku uđe grijeh u svijet a po grijehu smrt, tako smrt prijede na sve ljude jer svi sagriješe“ (Biblija 1968, NZ:130)

<sup>70</sup> Zbog činjenice da je Eva donijela Adamu zabranjeno voće sa drva znanja, Augustin je smatrao Evu krivom što je bila zavedena, ali ipak ne smatra ju jedinim krivcem „pada čovječanstva“, za njega Adam nosi teret jednake odgovornosti. (Ralph, 2004:8).

<sup>71</sup> Augustin se tu poziva na tekst knjige postanka ( Post. 2.1-25)

umu da su mnoga pisanja i razmišljanja svetog Augustina okarakterizirana njegovim životnim iskustvima i borbama. Tako Elizabeth Clark ističe kako je Augustin tijekom svog odraslog života (i.e. nakon što se smirio iza tridesete godine života) gotovo u potpunosti bio izložen „nedostatku ženskih prijatelja i kontakata“ (Rolph, 2004:4). Augustin nije naravno bio jedini teolog sa ovakvim stavom. Josef Georg Ziegler kao posljedicu takvog razmišljanja vidi „razorni efekt asocijacije Augustinovog seksualnog zadovoljstva sa prvim grijehom“ koja se „manifestirala tijekom stoljeća kroz šutnju i neavljenje bračnim odnosom i brakom općenito“ (Küng, 2005:31). Augustinova shvaćanja seksualnosti imala su čak i za kler rigidne posljedice. Od njih se zahtjevala potpuna čistoća tijela i duše, do te mjere da „ukaljani“ nisu smjeli dodirivati svete predmete. Za laike to je značilo da su u potpunosti diskvalificirani od priprema i kontakata sa svetim formama. Žene su tu naravno prošle najgore, pa Küng donosi neka pravila kojih su se žene trebale pridržavati čak i pod cijenu smrti. Tako je jedno od njih glasilo da tijekom dana menstruacije žene ne smiju ulaziti u crkvu ili primiti pričest, također nakon poroda potreban im je poseban blagoslov (Küng, 2005). Razmišljanja svetog Augustina o ženama i njihovom položaju i ulozi u društvu činila su se povremeno determinističkima, ali usprkos tome on je neminovno pridonio egalitarnosti žena u društvu.

Nije samo već ranije spomenuti Augustin govorio o inferiornosti žene, prvenstveno u njezinoj ulozi u društvu, crkvi, te vezano uz njezinu tjelesnost<sup>72</sup>. Još jedan od autoriteta srednjovjekovne crkvene teologije, Toma Akvinski, zauzimao se za slične stavove o ženama<sup>73</sup>. Premda je Toma vjerovao kako su žene jednako kao i muškarci stvoreni na sliku božju, te žene po tom principu imaju jednak dignitet i jednaku sudbinu za svoju dušu kao i muškarci. Za njega je žena stvorena od Boga ne samo u svrhu prokreacije već i za suživot sa muškarcem. Nisu svi stavovi Tome Akvinskog o ženama bili pozitivni. Tako on žene sagledava prvenstveno u komparaciji sa društvenim normativom to jest muškarcem. Vodeći se riječima iz Knjige Postanka muškarac je „početna točka i krajnji cilj ženi“. U svijetlu ovakvog razmišljanja on smatra da u ženama postoji nešto pomalo manjkavo i neuspješno. Ovakvi stavovi nisu teško razumljivi ukoliko se zna da je Toma Akvinski misaono i filozofski slijedio

---

<sup>72</sup> Za Augustina su žene samo pomoć muškarcu kod rađanja djece „*adjutorium generationis*“ (Matković-Vlašić, 2002:91).

<sup>73</sup> „Žena je promašeni ili neuspjao muškarac to jest „*mas occasionatus*“, koji se rađa zbog neke pogreške u sjemenu ili utjecaja južnih vjetrova“ (Matković-Vlašić, 2002:92)

jednog od najvećih znanstvenih i filozofskih autoriteta – Aristotela<sup>74</sup>. Problem naravno dolazi kada se prihvati bez rezerve Aristotelovo učenje gdje on sve zasluge za stvaranje novog života pripisuje muškarcu, dok ženama daje pasivnu ulogu primatelja. Sve do 19. stoljeća ovo je razmišljanje uvijek bilo negdje u pozadini, te je kao takvo nepovratno utjecalo na odnos prema drugom spolu. Usprkos tome mora se naglasiti da je Toma Akvinski bio puno pozitivniji u pitanju seksualnosti nego što je to bio Augustin. Kako to govori Kari Borresen, „sa antropološkog gledišta oba su teologa zagovarala androcentrično shvaćanja društvenog i božanskog poretka“ (Küng, 2005:41). Muški spol je viđen kao egzemplarni spol dok se ženski u potpunosti razumije u terminima muškoga. Ne treba se zato čuditi što je obred ženidbe sve do svoje reforme sadržavao molitve samo za žene, jer su one slabije i potrebna im je Božja pomoć kako bi ostale vjerne i bez poroka. Upravo zbog te činjenice moderna feminiistička istraživanja u velikoj su mjeri usmjerena prema položaju žena u srednjem vijeku, jer je taj sustav determinirao odnos prema ženama sve do današnjih dana. U tom se vremenu razvio odnos prema ženama koji se mjerio kroz prizmu patrijarhalne kulture, namećući ženama etiketu slabijeg spola.

### 5.1. Utjecaj crkve na srednjovjekovno društvo

Dobro je poznata činjenica da se utjecaj crkve srednjeg vijeka nije odnosio samo na unutar crkveno uređenje. Dapače, crkva srednjeg vijeka imala je ogroman politički i vjerski utjecaj na sveukupne mase. Obrazovanje nije bilo prioritetno za široke slojeve puka, pa se ljudi nisu previše zamarali sa istinitošću kršćanskih dogmi, već su ih pokorno slušali. U takvom društvenom uređenju položaj obaju spolova nije bio idealan, ali ipak valja napomenuti da su muškarci imali značajnija prava u usporedbi sa ženama. Pitanje je naravno, kako je onda izgledao svakodnevni život srednjovjekovnog čovjeka?

Za nju samu (i.e. crkvu) idealno uređeno društvo biva vođeno od strane svećenika, opata i opatica, te njihove ideje odricanja od duhovnih a posebice tjelesnih užitaka. Kler ne samo da je bio gotovo jedini prenositelj pismenosti i obrazovanja kroz to razdoblje, već su oni zauzimali i najviše položaje u društvu. Razumljivo je također da

---

<sup>74</sup> „Muškarac se prema ženi odnosi kao Sunce prema Zemlji, kao sila prema materiji. Muškarac je također tesar, dok žena daje drvo. Muškarčevo sjeme sadrži ono, što daje život, element, koji daje oblik. Aristotel ne priznaje ženi u procesu rasplodivanja nikakvu čisto intermedijarnu ulogu kao stariji biolozi, koji su u ženskom organizmu nazirali samo tobolac, a u svakom slučaju plodno tlo za muško sjeme. I žena ima udjela u nastajanju djeteta. Ona iz sebe odvaja svoj vlastiti seksualni produkt, menstrualnu krv, koja je „napola kuhano sjeme“. A baš se, u Aristotelu, po tome očituje inferiornost žene.“ (Lewinsohn, 1959:57)

je kler na nekoj skali kršćanskih vrijednosti i osobina zauzimao najviše položaje. Razlog tome leži u činjenici što su se odricali svih ovosvjetovnih požuda, uključujući brak i privatno vlasništvo. Njihovo je tijelo bilo shvaćeno kao „sveti hram“ pomoću kojega su imali izravan pristup raju. Za laike i oženjene pripadnike puka, koji se nisu držali tako strogih asketskih pravila, najbliži prijenosnik u kraljevstvo božje bilo je „spajanje“ sa tijelom suprotnog spola i to prvenstveno u svrhu prokreacije. Kontracepcija je u potpunosti bila izjednačena sa abortusom, a samim time i ubojstvom. Upravo u tom smislu Jacques LeCroft govori o velikoj „kulturnoj revoluciji“, gotovo paradigmatskoj promjeni, rekao bi Küng, vezanoj uz odnos prema tijelu (Küng, 2005). Antika je štivala tijelo i seksualnost, divila joj se i imala općenito pozitivan stav prema njoj. Srednji vijek je za razliku od antike prezirao tijelo, te ga je smatrao tamnicom za dušu. Sve u svemu, bješe ovo vrijeme vrlo negativno prema tijelu, tjelesnosti i seksualnosti, naročito kada se govorilo o ženskom tijelu, pošto se smatralo da je ono posebice podložno čarima zla –sotoni. Istraživači koji naginju feminizmu slažu se sa činjenicom da su žene srednjeg vijeka, a posebice se to odnosilo na vladajući sloj i plemstvo bile u velikoj mjeri slobodne<sup>75</sup>. Dapače, neke od tih žena uspjele su prisvojiti velika bogatstva i značajnu političku moć. Također pojedine žene na vladarskom dvoru bile su obrazovanije od svojih muških partnera. Međutim, ovo sve nam ne govori mnogo o socijalnom statusu i ulogama žena srednjeg i nižeg sloja u srednjem vijeku. Bez obzira na nekoliko pozitivnih primjera, žene srednjeg vijeka su još uvijek bile pod utjecajem patrijarhalne vlasti. Volja gospodara kuće bila je neupitna te je on odlučivao o svim pitanjima, poslovima a nerijetko i o životima drugih članova kućanstva. Žene su imale na neki način određene slobode, ali to se nikako ne može usporediti sa civilnim slobodama modernog doba.

Kada se govori o pravima i slobodama u srednjem vijeku onda se misli na prava i slobode koje je imala cijela klasa ljudi. Valja naglasiti da je i razvoj gradova donekle doprinio emancipaciji žena, otvarajući nove mogućnosti, poslove i zanimanja. Usprkos tome nije došlo do izjednačavanja prava i nagrada sa muškarcima, niti do političkog prava glasa, ukoliko ne brojimo vrlo malu klasu plemkinja i žena privilegiranog statusa. Edith Emen također je u svojem istraživanju zaključila da su žene „imale samo pasivnu ulogu tijekom razvoja gradova i urbanog života tijekom 12. i 13. stoljeća, i to kao

---

<sup>75</sup> Daly govori kako je nepravredno koristiti se primjerima izuzetnih žena koje su na neki način uspjele pobijediti patrijarhalni sistem, kako bi se opravdalo razmišljanje da su sve žene mogle uspjeti ukoliko su „imale ono nešto“ (Daly, 1985).

savjetnice i pomagačice muškarcima“ (Küng, 2005:44). Kada govorimo o crkvi toga doba, ona je također bila izrazito ambivalentna prema ženama. Pozitivan pomak dogodio se tijekom 12. stoljeća kada je crkva donekle doprinijela revoluciji ženskog položaja u društvu. Naime u to je doba crkva uspostavila neku vrstu zajedničke interesne deklaracije prema budućim partnerima. Što je značilo da su sada za brak oba partnera trebala dati svoj pristanak, a to je na neki način sa sobom nosilo presumpciju jednakosti. Drugi doprinos jest činjenica da su svi brakovi trebali biti javni to jest ceremonijalno izvođeni u javnosti. To je ujedno bilo i vrijeme utemeljenja sedam svetih sakramenata, koji su uključivali i brak. Ove promjene kao posljedicu su imale učvršćivanje društvene pozicije i važnosti braka, ali i na neki način samo-uvjerenosti kod žena. U drugu ruku ta ista crkva kroz hijerarhizaciju, celibat i kodifikaciju kanonskog zakonika petrificirala je patrijarhalni sistem moći. Sve je to stvaralo represiju nad ženskim spolom unutar same crkve. Ta represija ostala je prisutna i vidljiva sve do današnjih dana. Patrijarhalni sistem moći unutar crkve imao je i svoje reperkusije na svakodnevni život ljudi kroz pravne norme i propise. Vodeći se argumentima iz Starog Zavjeta, zakon o nasljeđivanju bio je limitiran na muški rod, on je kao takav bio patrilinarn. Crkva onog vremena, ukoliko ne brojimo par pozitivnih primjera, nije pridonijela poboljšanju statusa žena u društvu, a još manje unutar svojih redova. Djelomični razlozi se mogu tražiti u tumačenju i implikaciji kanonskog zakonika koji govori da žena mora biti subordinirana muškarcu, pozivajući se na prirodne zakone. Jedno od rijetkih područja života gdje su žene imale moć nad muškarcima bilo je domaćinstvo, ali ne sve njegove oblasti. Domaćinstvo srednjeg vijeka bilo je strogo podijeljeno na ono što se ubrajalo u domenu žene i njezine obaveze i ono što je pripadalo muškarcu. Muškost i njegova snaga završavali su na pragu sobe unutar koje su se stvarala i rađala djeca, unutar koje se brinulo za bolesne i ispiralo mrtve. Unutar ovog najintimnijeg prostora žene su „vladale u oblasti seksualnih užitaka, reprodukcije i smrti“ (Aries, Duby, 1988:80).

Postojala su i neka javna područja tijekom visokog i kasnog srednjeg vijeka, uz pjesništvo i neke zanate, gdje su žene bile ne samo jednake muškarcima već često i puno više imaginativnije i kreativnije. To je bilo područje misticizma<sup>76</sup>. Poznato je da su neke karizmatičke časne sestre ili časne sestre vidjelice mogle osvojiti naklonost vladara,

---

<sup>76</sup> U 13 stoljeću češći je bio slučaj, a samim time i veći je bio broj ženskih mistika u usporedbi sa muškima (Bynum, 1984:172)

te potporu određenih političkih i društvenih vođa (Evangelisti, 2007). Rijetke su žene koje prije 13. stoljeća progovaraju ili pismeno iznose svoja vjerska iskustva. Nakon 1200ih situacija se polagano mijenja, a djelomičan uzrok te promjene pronalazi se u uvođenju vernekulara kao liturgijskog i literarnog jezika (Bynum, 1984). Bez ikakve sumnje žene su odigrale važnu ulogu na području misticizma, posebice u Njemačkoj (Küng, 2005). Učenja i pisanja mistika, bilo žena bilo muškaraca oduvijek su bila pod opaskom crkve. Jedan od razloga za to je i činjenica što su mistici u velikoj mjeri kritizirali crkveni poredak, hijerarhiju i organizaciju, te su zbog toga često bili proganjani. Küng zaključuje da je misticizam a posebice onaj od strane žena nedvojbeno signifikantan za srednji vijek, premda upozorava kako misticizam ne može zamjeniti to jest nazivati se paradigmom u crkvenom učenju i teologiji (Küng, 2005)

## 5.2.Odnos srednjovjekovne crkve prema tjelesnim požudama

Kada se govori o seksualnim slobodama ranokršćanski zakoni nisu pravili razliku između muškaraca i žena te seksualnih sloboda koje su im bile proskribirane. Kontrola, ali i dobrim dijelom zabrana seksualnih odnosa utjecala je na oba spola jednakim nezadovoljstvom. Tijekom ranog srednjeg vijeka kršćanima je bilo zabranjeno upražnjavati seksualni odnos nedjeljom, srijedom, petkom, tijekom posnih dana, korizme i adventa, te prije pričesti (Kung, 2001:32). Ukoliko su i kada seksualni odnosi bili dozvoljeni, trebali su se upražnjavati samo na primjerenim mjestima, na prirodan način (bez sodomije), te bez neobičnih položaja (Arres, Duby, 1988:307). Seks je također bio zabranjen i u vrijeme ženske menstruacije, u vrijeme trudnoće, te za vrijeme laktacije. Također određene su i restrikcije koje su se odnosile na učestalost trudnoće, upravo zbog razloga što je kontracepcija bila zabranjena. Čak i u vrijeme najveće antiseksualne crkvene hysterije, gotovo je nemoguće vjerovati da nije bilo duhovnih i tjelesnih „slabosti“ poticanih od strane obaju spolova. Na tragu ovoga, Judd Marmor tvrdi - „onog trenutka kad je srednjovjekovna crkva počela oštrim sankcijama učvršćivati svoje seksualne tabue uslijedila je prava epidemija seksualne patologije – sodomija, bičevanje, histerična „opsjednutost“ vješticama i vragovima, tjeskobe, ženski demoni, fantomske trudnoće, biljezi sramote i slično“ (Abramson, Pinkerton, 1998:150). Sve u svemu, doba Srednjeg vijeka u svojoj suštini nije bilo seksualno represivno razdoblje, osim naravno ako ne brojimo svećenike, redovnike i redovnice - njima su seksualne slobode bile zabranjene. U drugu ruku, mladi je vitez, pripadnik aristokracije ili barem višeg sloja na preljub i brakolomstvo gledao kao na sport. Crkva i

srednjovjekovni autoriteti toleriraju brakolomni odnos između mlada viteza i djeve. Kavaliri mogu sebi priuštiti slobodu da u svoje seksualne eskapade umiješaju i religiju. Dobar odgoj zahtjeva da svaki vitez odabere sebi zaštitnicu, a većina ih je u pomoć zazivala Djevicu Mariju.

Tijekom kasnog Srednjeg vijeka kada se stari feudalni sustav polako raspadao, a bogatstvo su preuzela gospoda iz grada, osiromašeno plemstvo pokušava kult žene pretvoriti u neku vrstu staleške značajke. Putujući vitezovi lome koplja i srce za dame, ne trudeći se čak ni fizički ih osvojiti. Bez obzira na vidljivu dekadenciju viteštva, još uvijek se mogu pronaći primjeri osnivanja viteških redova. Tako je 1399. godine maršal Boucicaut osnovao „Red Zelena štita s bijelom damom“ te je kao svoj statut postavio za cilj „da ženu brani u njenim sporovima protiv svijeta i protiv svakoga“ (Lewinsohn, 1959:144). Svakako zanimljiv primjer, ali i reprezentator dekadencije jednog vremena i patetičnog odnosa prema ženama. Naime deklarativno njihova pomoć i služba ženama u realnosti se svodila na organiziranje turnira, večera i banketa, pa je tako rezultat u korist žena jednak nuli. Nažalost sve ovo iznjedrilo je još jednu srednjovjekovnu pojavu. Općenito štovanje himena karakteristika je ograničenog kulturološkog kruga ljudi kod kojih je patrijarhat uveden doslovno kroz neku vrstu osvete – to su Semitski narodi bliskog istoka te njihovi kulturološki nasljednici u liku europskih kršćana (Davis, 1976.). Kako „pošten“ građanin ne bi izgubio svoju ženu, te kako ne bi došlo do brakolomstva, on ju je na neki način morao „zaštititi“. Kada bi morao poći na neki duži put, muž je svoju ženu opasao pojasom čistoće<sup>77</sup> „pedalj širokom metalnom armaturom, koja posve pokriva ulaz u svetište nad svetištima...“ (Lewinsohn, 1959:146). Premda je taj instrument nastao u Firenci, tijekom 15. i 16. stoljeća udomaćio se u cijeloj Europi, a u Španjolskoj se održao sve do 19. stoljeća. Osim uz pomoć „...prstena, kopće ili lokota“ (Davis, 1976:163), štovanje himena i želja za njegovom protekcijom doveo je i do postupka infibulacije djevojaka i žena, i to šivanjem labije preko vaginalnog otvora. Infibulacija je bila način kontrole žena od strane nižih klasa, više klase i aristokracija u tu svrhu koristile su u većoj mjeri već spomenuti pojas nevinsti. Iako na prvi mah simpatična priča, ova okrutna i nehumana procedura, još je više narušila ionako dehumanizirani status žena u društvu.

---

<sup>77</sup> „Taj odvratni pronalazak muškog ljubomora potječe po izravnoj liniji od Homera. Odiseja opisuje, kako Afroditu (Veneru) vara svoga muža Hefajsta s njegovim bratom Aresom. Hefajst, da bi se osvetio, iskuje pojas, da ga više ne uzmogne varati“ (Lewinsohn, 1959:147-148)



Često su građani, kao i inače u svako doba, zadržavali pravo da traže i onakve žene koje ne nose pojas nevinosti. Prostitucija<sup>78</sup> je bujno cvjetala za vrijeme cijelog Srednjeg vijeka. S vremena na vrijeme poduzimaju se protiv prostitutki kaznene mjere, ali one ni u kojem slučaju nisu dovele do njezine dekadencije. Na zapadu je prostituciji navijestio rat Karlo Veliki (747.-814.), jer za njega su brakolomstvo, razvratni život i prostitucija tri seksualna poroka koja moraju biti iskorijenjena. Karlov nasljednik na prostitutke nasrće sa barbarskim kaznama: treba ih gole baciti u hladnu vodu, oduzeti im građanske časti, staviti na stup srama, rezati kosu, one trebaju nositi kamen sramote, treba ih šibati i bičevati. Na veliku žalost puritanskih vladara, niti jedna od ovih metoda nije umanjila obim prostitucije. Upravo suprotno, dolazak križarskih vojnih osvajanja u velikoj mjeri osnažuje prostituciju. Većina se ratnika rastavlja od svojih žena, pa zato ratni vojskovođe shvaćaju da „bez žena se ne može skupiti niti održati na okupu nikakva vojska“<sup>79</sup> (Lewinsohn, 1959:150). Nakon ratova, prostitutke se sele u novo sagrađene gradove, dok se građani čude novom (ne)moralu, pojedini crkveni redovi shvaćaju da je borba protiv prostitucije zapravo „borba se vjetrenjačama“, pa i sam je sveti Augustin rekao „ako suzbijete prostituciju lakomislena će požuda pokvariti društvo“ (Lewinsohn, 1959:150). Možda je ova Augustinova rečenica razumljiva ukoliko se uzme u obzir njegovo prvotno problematiziranje rigidne kršćanske etike i teme seksualnosti, te njegove neprekidne osobne borbe sa seksualnošću i njezinim „demonima“ koju iznosi u svojoj knjizi „Ispovijesti“ (Rolph, 2004.). Činilo se da je najmanje zlo organizirati prostituciju unutar neke javne kuće uz nadzor policije. U nekim krajevima za to se pobrinula i sam crkva, pa je tako u papinskom gradu Avignonu osnovana pod pokroviteljstvom kraljice Ivane Napuljske (1373.-1435.) javna kuća koja je nosila naziv „*Abbaye*“ – opatija. Žene koje su u njoj bile zaposlene morale su točno održavati molitvene sate i nisu smjele propuštati niti jednu pobožnost<sup>80</sup>. Nisu samo prostitutke imale određena pravila, imali su ih i posjetitelji. Oni su naime morali

---

<sup>78</sup> Zanimljivo je kako grčki zakonik definira pojam prostitucije i njemu srodnog preljuba. Kasnije će takva tumačenja preuzeti rimski zakonik bez velikih promjena, te naposljetku, iako ne zakonski, onda svakako ideološki, kršćanstvo u određenoj mjeri. Naime, oba pojma definirana su u odnosu na muškarca i njegov položaj u društvu. Tako je preljub (μοιχεία) definiran kao seksualno narušavanje ugleda cijenjene žene to jest vanbračan odnos sa suprugom, kćeri ili udovicom uglednog građana. Prostitucija (πορνεία) je u drugu ruku bila definirana kao vanbračni seksualni odnos koji nije naštetio trećoj osobi to jest mužu, ocu ili muškrom srodniku koji je bio zadužen za ženinu seksualnu čast (Harper, 2011:364).

<sup>79</sup> Neki obračun templara o godišnjim rashodima govori da je tijekom samo jedne godine trebalo uzdržavati trideset tisuća prostitutki. (Lewinsohn, 1959:150).

<sup>80</sup> Ovakav odnos prema posjetiteljima javnih kuća svoje korijene vuče iz grčkog, a kasnije i rimskog zakonika. Grčki (atenski) zakoni tumačili su da muškarac nije preljubnik ukoliko upražnjava seksualni odnos sa ženom iz bordela ili prostitutkom (Harper, 2011).

biti kršćani. Činilo se da je ovo izuzetno dobra ideja, pa je tako papa Julije II u renesansi osnova istu takvu kuću u Rimu. Valja napomenuti da se u većini gradova crkva drži podalje od tih organizacija, ali nikako nije bila rijetkost da se bordeli nalaze u kućama koje pripadaju svećenicima ili poglavarima samostana. Kada bi se žene zasitile takvog posla one nisu bile odbačene, upravo suprotno i sam je papa Inocent III već 1198. godine preporučio dobronamjnim građanima da se žene prostitutkama kako bi ih odvratili od bordela, grijeha i gradskih ulica (Lewinsohn, 1959., Evangelisti, 2007.). Istina da taj put nije bio jednostavan, jer su te žene morale prolaziti kroz neku vrstu čistilišta, pa su u tu svrhu u određenim gradovima osnivane posebne kuće. Na ovaj potez moglo bi se gledati kao na institucionalno zbrinjavanje prostitutki otvaranjem posebnih samostana za njih. Tako u 18. stoljeću Jonas Honway navodi nekoliko tipova samostana za prostitutke – samostan Sv. Magdalene, gdje je zavjetovanje obavezno, zatim samostan Sv. Marte, gdje zavjetovanje nije obavezno, te samostan Sv. Lazara gdje su žene dovođene i pritvarane mimo svoje volje (Evangelisti, 2007:27).

### 5.3 Uloga celibata

Potkraj 1. stoljeća pojavljuju se prve neprilike za kršćanstvo. Prvi pritisci kojima su izloženi dolaze od strane cara Dominicijana (81.-96.), koji zabranjuje kršćanstvo u Rimskom carstvu. Kršćanstvo postaje ilegalno, seli se u katakombe, a pružanje fizičkog otpora ne dolazi u obzir. Jedini način na koji se mogu suprostaviti brojnijem i moćnijem neprijatelju jeste kroz moralni otpor. Za moralni otpor treba se pripremiti, ljudima koji prelaze na kršćanstvo opraštaju se svi grijesi, ali ostaje pitanje pojedinaca koji su već rođeni u kršćanstvu, kako da se oni pročiste od grijeha? Prvenstveno se ne smije podpasti vlastitim grijesima, njih valja nadvladati askezom – suzdržavanjem od proždrljivosti i tjelesnih naslada. Poneke rane kršćanske zajednice, posebice judeokršćani suzdržavaju se od mesa, u doslovnom i prenesenom smislu, te postaju vegetarijanci i odriču se spolnog odnosa. Za ovakve odluke u Evandjelju se ne mogu pronaći opravdanja, ali su neke od izjava apostola Pavla usmjerene prema tom zaključku. Iako je sam Pavao bio uistinu daleko od toga da zahtjeva odricanje od seksualnosti, mnogi pobornici askeze se grčevito hvataju za njegove riječi<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> (1 Kor. 7.1) „Sada o onome što ste mi pisali. Dobro je za čovjeka da ne dira žene“ (Biblija, 1968, NZ:143)

Budući da zdrav razum i sveti tekstovi nisu askezi pružali nikakvo uporište, upravo suprotno<sup>82</sup>, morali su ju objasniti pomoću nekih metafizičkih konstrukcija i raznih smicalica. Najranije teorije i opravdanja dolazila su sa područja Sirije, njihov autor bio je Saturninus<sup>83</sup>. Misao da su ljudi grešni, rođeni iz požude, ovladat će kršćanstvom i kršćanskom teologijom. Problemi ovakve koncepcije biti će vidljivi tek nekoliko stoljeća kasnije, kada će se ovaj nauk primjenjivati na progon vještica. Kod Augustina se zbog toga rađa seksualno-moralna teorija nasljedstva – nauk o istočnom grijehu. Ovo potvrđuje i sam papa Grgur Veliki (590.-604.) izjavom „putena je požuda roditelja uzrok našeg života, pa je stoga taj život grešan“ (Lewinsohn, 1959:102). Crkveni koncil tek se tijekom 4. stoljeća prvi puta pozabavio pitanjem celibata<sup>84</sup>. Jaka struja pristaša celibata javlja se u Španjolskoj od kuda se širi na jug Francuske i Italiju. Rim je u tom razdoblju pokušavao pomiriti suprotna mišljenja: oženjeni su se muškarci i dalje primali u svećenički stalež, ali onaj koji se želio zarediti morao se odreći spolnog općenja. Uistinu je prošlo dosta vremena do obligatornog pridržavanja celibatu, jer je još potkraj 7. stoljeća na koncilu u Trullu bilo potvrđeno običajno pravo da oženjeni svećenici smiju živjeti sa svojim ženama. Zanimljiv je također i način na koji je crkva uredila razdvajanje svećenika i njegove žene. Pošto sama crkva ne priznaje rastavu braka, teoretski se par nikada nije ni rastavio, ali su zato morali u potpunosti prakticirati rastavu od „postelje i stola“ (Lewinsohn, 1959:127).

Latinska paradigma srednjeg vijeka sve je više zahvaćala katoličku crkvu. Rimski je sistem donio crkvi centralizaciju – potpuni papinski sistem, te legalizaciju – crkvu sa kanonskim zakonikom, politizaciju i militarizaciju. Iznad svega uvedena je i stroga klerikalizacija, te se pod vodstvom opata, a kasnije i pape Grgura VIII javlja ponovno oživljavanje monasticizma. Rim je zahtijevao neupitnu podložnost, odricanje od braka te moralistički život od svog klera. Tako je rezolucija donesena 1054. godine

---

<sup>82</sup> Pavao je zabrinut da bi nekontrolirana seksualna želja mogla dovesti u grijeh, zbog toga ju on na neki način demistificira. Ohrabruje i potiče kršćane na brak kako bi smanjio nečiste misli i djela, jer redoviti ljubavni žar je dozvoljen (poželjan) kako Sotona ne bi dovela u iskušenje bilo kojeg od partnera (DeCornic, 2011:54).

<sup>83</sup> On vidi svijet ispunjen anđelima i đavolima, koji se bore za čovjeka. Na čelu zlih duhova stoji Sotona, koji je ljudima dao žudnju za grešnim tijelom, koji ih nagoni na rađanje i na brak, što može biti samo đavolje djelo. Sve dobro i čisto dolazi od Krista, koji je i sam čist, jer se nije rodio iz putene žudnje. (Lewinsohn, 1959:102)

<sup>84</sup> Postoje dva različita pristupa a ujedno i objašnjenja celibata. Prvo je objašnjenje Gustava Bickella unutar kojeg on tvrdi da je celibat apostolskog podrijetla te je neraskidivo povezan sa samom službom. Drugo objašnjenje dolazi od Francisa Xaviera Funka koji tumači da je celibat zapravo posljedica kanonskog zakonika te utemeljenja crkvene discipliniranosti počevši od koncila u Elviri 306. godine i kanona 33. (Daly, 2009).

na Lateranskom koncilu u potpunosti zabranila brak kleru. Naravno nisu se svi svećenici niti svećenički redovi složili sa tom odredbom, te su kao takvi bili kažnjavani zajedno sa svojim ženama, upravo iz razloga što su proklamirali ovaj nepopularan zakon. Poznat je primjer njemačkog biskupa koji je nakon proklamacije odredbe nasilno izveden iz crkve te skoro linčovan od strane klera. Papa Grgur VII je 1074. godine na sinodi učvrstio i ratificirao zakon o celibatu, te je sve oženjene svećenike ekskomunicirao iz crkve. Već su 1139. godine na drugom Lateranskom koncilu doneseni određeni zaključci, pa se tako smatralo da je brak smetnja prilikom posvećenja viših crkvenih redova. To znači da svećenički brak iako je imao zakonsku važnost, sada bio a priori nevažeći. Godine 1018. Papa Benedikt VII propisuje da djeca svećenika postaju crkveni kmetovi te da više nikada ne mogu biti oslobođena. Nakon djece dolaze žene na popis prokazanih - žene svećenika valja izjednačiti s konkubinama (Lewinsohn, 1959). Koncil održan 1059. godine u Rimu, odlazi još i dalje, te zapovijeda da laici ne smiju slušati misu svećenika koji u kući drži ženu. Može se vrlo lako zaključiti da je obaveza celibata više nego bilo koji drugi zakon doveo do sve većeg stupnja hijerarhizacije klera i centralizacije moći unutar crkve. Pitanje celibata također će tijekom 16. stoljeća doći pod fokus, te će se zbog njega po drugi puta u povijesti vlast i hijerarhijska struktura unutar crkve naći pod ozbiljnim neprilikama.

## 6. Položaj i uloga žena u protestantsko-evangelističkoj paradigmi

Nakon gregorijanske reforme u 11. stoljeću i uspostave rimokatoličke paradigme, u zapadnom kršćanstvu niti jedan događaj nije pogodio crkvu tolikom težinom kao Luteranska reformacija. U 16. stoljeću Martin Luther inicirao je novu eru promjene paradigme i to od rimokatoličke paradigme srednjeg vijeka na evangelističku paradigmu reformacije. Martin Luther želio je povratak evanđelju. Za njega je jedini način bio onaj „u spisima“, jedini medijator između čovjeka i Boga bio je Krist. U dugu ruku čovjek, bio on muškarac ili žena, bili su rođenjem predestinirani za spasenje<sup>85</sup>. Luther je kritizirao mnoge postupke i ustaljene forme katoličke crkve. Svakako najvažnije pitanje koje se tiče teme ovoga rada glasi: što je sve to značilo za žene? Da li se njihov status dolaskom reformacije drastično promijenio, ako se uopće i mijenjao?

Prvenstveno treba imati na umu da se sveukupni položaj žene dolaskom ove nove paradigme u društvu donekle promijenio i to u pozitivnom smislu. Srednjovjekovni prioritet rimskog katoličanstva u obliku celibata zamijenjen je revalorizacijom braka, primarnost zaredivanja sa svakodnevnim obiteljskim životom, ideal časnog sestinstva sa idealom domačice i majke, vilifikacija seksualnosti sa općim prihvaćanjem iste kao prirodnog ljudskog procesa. Monastički život nestao je zajedno sa odobravanjem svećeničkog braka. Ženidba za pastora otvarala je ženama potpuno nove mogućnosti, položaj i status u društvu. Kult Marije koji je idealizirao djevičanstvo na uštrb ostalih dimenzija ženstvenosti zamijenjen je sekularnom idejom žene. Važno je napomenuti i promjenu u sveukupnoj socijalnoj psihologiji zajednice. Za Luthera odnos muškarca i žene te njihove djece jedan je od bazičnih faktora ljudskog postojanja. Svakako nema sumnje da je Luther doprinio revoluciji položaja žene u društvu svojim zahtjevom za jednako školovanje i edukaciju kako dječaka tako i djevojčica. Iako je reformacija neupitno revidirala žene, ona je društveno gledano još uvijek sistem koji se bazirao na patrijarhatu. Bez obzira na sve nove aktivnosti i mogućnosti, realno gledano, za žene se ništa toliko nije promijenilo, i dalje su one bile subordinirane muškarcima – hijerarhijska struktura poslušnosti bila je očuvana. Brakovi su i dalje bili dogovarani, premda ne u tolikoj mjeri kao prije, a žena je ekonomski, pravno i politički ovisila o svom mužu. Ova nejednakost nije bila prisutna samo u društvu, već i unutar reformističke crkve žena niti u kojem slučaju nije imala više „sakramenata, duhovnih

---

<sup>85</sup> Za detaljnije objašnjenje pogledati: Weber, (2011), „*Protestantska etika i duh kapitalizma*“, Mediterran publishing, Novi Sad.

darova i duhovne obuzetosti“ u usporedbi s muškarcem (Küng, 2005:66). Žene i dalje nisu imale pravo govora unutar državnog uređenja, edukacije i crkve. Ponajviše su to osjetile žene 17. stoljeća kada se proširio ortodoksni protestantizam. Tako su žene bile nepoželjne u crkvenim uredima, te su primane samo kao katehisticke i sluge. Propovijedanje od strane žena što je bilo poticano čak i u sektama srednjeg vijeka, bilo je zabranjeno. Mjesto u samostanu za neudate žene nestalo je, uzrokujući tako nemogućnost obrazovanja te na posljetku i priliku za samostalan život. Situacija i položaj žena nije bio ništa bolji kako je to pokazala Jane Dempsey Douglas, niti u Calvinizmu ni u Anglikanizmu<sup>86</sup>. Oba su pravca nastavila praksu patrijarhalne srednjovjekovne tradicije (Küng, 2005). Premda se isprva situacija za žene u protestantskim crkvama čini idealnom, ona je daleko od toga. To potvrđuje i istraživanje<sup>87</sup> M. Chavesa provedeno na 103 denominacije. On zaključuje da „odluke o zaređivanju žena je više povezana sa željom neke denominacije da pokaže svoj liberalizam, nego da ženama osigura jednake mogućnosti“ (Jones, Wootton, Thorpe, 2008:68).

---

<sup>86</sup> Više o tome: Douglas D. Jane, (1985), „*Women, Freedom and Calvin*“, Philadelphia.

<sup>87</sup> Chaves, M. (1997), *Ordaining Woman: Culture and conflict in Religious Organizations*, Cambridge, MA: Harvard University Press

## 7. Žene i obrazovanje

Za nebrojene generacije žena, majki, kćeri, supruge, tiranija Boga Oca činila se apsolutnom i nepromjenjivom. Ovdje valja naglasiti da možemo pronaći i primjere gdje se žene osjećaju zadovoljno upravo unutar sustava patrijarhata. Možda je to najvidljivije unutar islama jer su islamistički pokreti poticanjem vrijednosti majčinstva, iako izrazito patrijahalno obojeni, ipak valjana alternativa mnogim ženama koje se bore sa dihotomijom između modernizma i tradicionalnosti<sup>88</sup> (Salbi, 2003). Kako je prvih 1000 godina kršćanstva odmicalo, počela se naslućivati promjena i to tamo gdje se ponajmanje očekivalo – unutar religijskog sistema. Crkveni ideal, u smislu ženske egzistencije, nalazi se u prihvaćanju sestrinstva, to jest pristupanju žena nekom od monastičkih redova. Razumljiva je činjenica da se sve žene nisu pomirile sa podređenim položajem u društvu. Već odavna su shvatile kako borba protiv takvog statusa ne može biti ravnopravna sve dok se njihov glas ne čuje, to jest dok ne postanu društveno relevantne. Da bi to postigle žene su trebale naučiti čitati, pisati, studirati i debatirati, jer su kao neobrazovane bile inferiorne. Tako je učenje, znanost i obrazovanje postalo novo bojno polje za prava žena. Valja imati na umu da je položaj žena i odnos društva prema njima uvelike ovisio o njihovom socijalnom statusu i klasi kojoj su pripadale. Monastička zajednica bez obzira na prividnost zajedništva i egalitarizma, bila je u svojoj srži duboko usidrena u sistem privilegija i društvene nejednakosti. Iskustvo određene časne sestre uvelike je ovisilo o socijalnoj klasi i porodici iz koje je poticala (Evangelsiti, 2007). Žene aristokratskog podrijetla, posebice u Europi, imale su veći stupanj slobode od žena drugih klasa u svim područjima života. Većina žena naravno nije imala ovakve mogućnosti. Izlaskom iz tzv. „mračnog doba“ i koncepcije moći koja je uključivala „teroriziranje i iskorištavanje“, lagano ali sigurno ulazilo se u doba koje je cijenilo znanje i suptilnije iskazivanje moći. Pera su zamijenila mačeve, znanje barbarizam. Upravo je pero za žene imalo veliku prednost pred mačem – ono je bilo lagano i malo, te je pristajalo svakoj ruci bez obzira na dob, položaj, podrijetlo ili državljanstvo. Gotovo je paradoksalna činjenica da se institucija koja je omogućila ženama učenje pisanja i čitanja nalazila unutar zatvorenih prostorija samostana i

---

<sup>88</sup> Na Srednjem Istoku postkolonijalni nacionalni/sekularistički pokret uključio je liberalizaciju ženskih prava kao dio svog slogana u procesu modernizacije. Žene Srednjeg Istoka ubrzo su shvatile da postupci modernizacije zapravo impliciraju iste patrijarhalne zamisli protiv kojih se navodno bore unutar javne sfere, ostavljajući privatnu sferu još uvijek pod utjecajem religijskih doktrina. Žene na taj način gube u oba slučaja, modernizacija im ne omogućava propagiranje slobode u javnoj sferi, a kao posljedica njezine promocije gube i ono malo zaštite unutar privatne sfere koje im je osiguravala religijska tradicija (Salbi, 2003., 15-16)

monastičkih redova. Upravo kako to Emily J. Putnam zaključuje „niti jedna institucija u Europi nije osigurala ženama slobodu razvoja kao što ju je imala u samostanu... Impuls liderstva koji je vodio muškarce u stvarnom životu, otjerao je žene izvan njega“ (Evangelisti, 2007:67).

Samostani po cijeloj Europi uistinu su bili pravi reprezentatori patrijarhalne moći i dominacije. To se može uvidjeti iz nekoliko osnovnih razlika između muških i ženskih monastičkih redova. Za razliku od redovnika, časne sestre nisu smjele putovati iz jednog samostana u drugi. Ženski monastički redovi bili su podvrgnuti pod upravu muških matičnih redova, te im je određena obveza zatvorenosti prema socijalnom okruženju<sup>89</sup>. Restrikcije i zakoni o zatvorenosti unazadile su ali i drastično narušile socijalne uloge, obaveze, mogućnosti te prava koja su dotada koliko-toliko bila povoljna za žene u samostanima. Aktivni socijalni život sada se pretvorio u isključivo kontemplativni. U drugu ruku, samostani su ujedno bili i jedini način da žene steknu određeno obrazovanje, te da „pobjegnu“ od surovosti neželjenih trudnoća i nametnutih brakova. Zanimljivo da su upravo brakovi to jest financijske nemogućnosti ženidbe „otjerale“ mlade žene u samostan. Naime iznos miraza tzv „duhovnog miraza“ – potrebnog za ulazak žene u samostan bio je niži od miraza potrebnog za udaju, tako su se mnoge obitelji odlučivale za slanje svojih kćeri u samostane prije nego za njihovu udaju (Evangelisti, 2007:20). Osim toga samostan je ženama omogućio da ostvare kako tjelesnu tako i duhovnu čistoću. Odbacujući brak žene su odbacivale uloge majki i domaćica. Usprkos tome monastički život i duhovni brak te bijeg u samostan nije žene u potpunosti udaljio od obitelji, dapače tijekom prvih par stoljeća postojanja ženskih redova, časne sestre su ostajale u vrlo prisnim odnosima sa rodbinom. Pozitivna je činjenica i da su te žene imale puno veće poštovanje i ugled od strane muškaraca. Također, one su kroz položaj redovnica mogle čak i inicirati neke promjene u društvu.

Žene unutar samostana bi trebale voditi život pun odricanja i slavljenja Boga, oslobođene od svih zemaljskih veza. Nažalost položaj žena nije bio ništa bolji niti u tim redovima. Neki monastički redovi odbijali su sufinancirati i uzdržavati žene unutar

---

<sup>89</sup> Već tijekom 8.–9. stoljeća Kardinško vijeće provelo je reformu muških i ženskih monastičkih zajednica, podvrgujući ih pod autoritet biskupa te uspostavljajući striktnu i obligatornu obvezu zatvorenosti, posebice ženskih monastičkih redova. Krajem 13. stoljeća, točnije 1298. godine papa Bonifacije VIII donio je univerzalni zakon (*Bula Periculosa*) koji je zatvorenost učinio primarnim za sve monastičke ženske zajednice unutar katoličkog svijeta. Tri stoljeća nakon te bule koncil u Trentu učinio je zatvorenost „primarnom obvezom svih časnih sestara“ (Evangelisti 2007:45). Ništa slično nije doneseno za muške redove. Također još uvijek nije poznato koliko je ta praksa primjenjivana u stvarnosti, jer se zna da su neki samostani odbijali implicirati tu obvezu (Evangelisti, 2007).



svoje organizacije. Te nove monastičke ženske religijske zajednice koje su nicali istovremeno sa dominikanskim i franjevačkim redovima, morale su biti pripojene korespondirajućem muškom redu kako bi se na neki način integrirale u sveukupni crkveni poredak. Druge zajednice „djevica i udovica posvećenih Bogu“, osnovane od strane žena prvotno na području Nizozemske, zbog religijskih i ekonomskih razloga proglašavane su čak i heretičnima. Mora se imati na umu da usprkos ovako negativnom stavu službene crkve prema ženama i ženskim monastičkim redovima, one su ipak imale određeni stupanj slobode i utjecaja koje im samo društvo toga doba nije moglo pružiti. Crkveni redovi nudili su ženama, udovicama i neudatim pojedinkama neku vrstu sigurnosti i socijalnog napredovanja kroz mogućnost edukacije, učenja, pisanja i čitanja. Posao časnih sestara sastojao se u prepisivanju knjiga ili pisanju vlastitih memoara, mističnih vizija i duhovnosti. Pisanje o vlastitom duhovnom putu otvorilo je redovnicama još jedna vrata – mogućnost da se njihov glas čuje i dalje od zidova samostana. Radovi na temu misticizma omogućavali su redovnicama koje su dolazile iz bogatijih obitelji priliku za što većom društvenom mobilnošću. One koje nisu bile dio aristokracije i privilegiranih klasa, karizmatska djela ali i slava koja ide uz njih, omogućila im je redefiniranje vlastite društvene pozicije (Evangelisti 2007). Usprkos tome samo u iznimnim slučajevima su mogle dobiti i neku vrstu specijaliziranog znanja. Valja naglasiti da dolazak žena u samostane nije značilo uvođenje i dobivanje političkih sloboda. Također spisi iz perioda ranog srednjeg vijeka govore kako su u samostan mogle ući i zarediti se prvenstveno žene iz aristokratskih krugova. Ovakva praksa nije dugo trajala, jer je kao takva bila neodrživa, pa su ubrzo u samostan ulazile i žene izvan aristokratskih krugova<sup>90</sup>. Usprkos tom na prvi način pozitivnom koraku i uklanjanju diskriminacije, ženama srednje i niže klase bilo je vrlo teško, za neke i nemoguće, pristupiti samostanu. Žene unutar religijskih redova bile su rijetko kada aktivne u donošenju unutarnje crkvene politike i odluka, izuzmemo li Hildegard od Bringena, Brigitu od Švedske, Katarinu od Siene te Teresu od Avila, takva praksa bila je gotovo nepostojeća.

Sve od vremena 5. stoljeća i osnivanja prve ženske zajednice na području Irske, do današnjih dana postojala je neraskidiva linija žena koje su u potpunosti iskoristavale

---

<sup>90</sup> Razlozi ulaska žena aristokratskih krugova u samostan bili su uglavnom izbjegavanje neželjenog braka i trudnoće ili sprečavanje rasipanja obiteljskog bogatstva. Za razliku od njih, kada govorimo o nižim društvenim klasama razlozi ulaska u samostan se drastično mijenjaju – prvenstveno se odnose na bijeg od siromaštva i društvenog isključenja (Evangelisti, 2007).

privilegije svoje pozicije oslobođene patrijarhalne kontrole. Naravno nisu sve zajednice, samostani i časne sestre uživale ovolike slobode. Život i životni uvjeti samostana razlikovali su se s obzirom na podrijetlo žena. Samostanska hijerarhija dijelila je časne sestre na dvije velike grupe<sup>91</sup> – one koje su bile „pokrivene velom“ to jest časne sestre iz pjevačkog zbora, te služavke. Časne sestre iz zbora dolazile su iz aristokratskih, plemićkih i bogatih građanskih obitelji, onu drugu skupinu to jest služavke činile su žene iz ruralnih područja, te žene nižeg socijalnog statusa. One su prvenstveno uzimane za rad i izvršavanje fizičkih zadataka, te zbog tih potreba nisu smjele biti mlađe od 20 niti starije od 40 godina života. Gotovo je pa šokantna činjenica kako to prenosi Evangelisti da se ova podjela ukinula tek 1960ih godina za vrijeme Drugog Vatikanskog Koncila (Evangelisti, 2007:32).

Povijest europskih samostana i žena u njima je izuzetno kompleksna, prepuna prevrata, svijetlih ali i mračnih trenutaka. Činjenica je također da i intelektualni uzlet i razvitak opatica unutar samostana nije značajnije promijenio izgled za intelektualnim napredovanjem ostalih pripadnica ženskog spola, pogotovo žena nižeg staleža. Upravo suprotno u ciku borbe protiv seksualnih sloboda žena, točnije rečeno terora nad ženskom seksualnošću i tjelesnošću, rodio se još jedan od mitova da je ženski mozak jednako slab kao i njezino tijelo. Upravo kroz nemogućnost edukacije i obrazovanja, te uskraćivanjem intelektualnog napredovanja žena plaća svoj danak te biva proglašena inferiornom, što ju na posljatku dovodi do rizika da bude fizički i psihički omalovažavana, ugnjetavana, mučena i ubijena na vrlo nasilan način. Takvi stavovi o neobjašnjivom, nečistom ženskom tijelu, njezinom slabom i stupidnom intelektu, te postupcima tog intelekta isprovocirali jedan od najvećih genocida u ljudskoj povijesti – lov na vještice. Od najranijih dana lova na vještice postojalo je neko neizgovoreno pravilo da su vještice ženskog roda, premda je bilo i muških, ali u znatno manjem broju. To potvrđuje i dekret katoličke crkve iz 9. stoljeća - „određene opake žene“ „koje su pripale sotoni, zavedene iluzijama i fantazijama demona, vjeruju i javno priznaju da noću jašu sa Dijanom na određenim zvijerima, te sa nemjerljivim brojem žena prelaze velike udaljenosti“ (Miles, 2001:37).

Kasnije godine 15. stoljeća nisu donijele mnogo promjena za žene. Jedan od razloga je svakako i marginalnost te opća nezainteresiranost za njihove uloge i posao.

---

<sup>91</sup> Postojala je također i treća skupina žena koja se sastajala od služavki, ali laika, te se one zbog te činjenice ne ubrajaju u glavnu podjelu (Evangelisti, 2007).

Rad i posao koji su žene obavljale nekako je od pamtivijeka prolazio ispod radara društvene značajnosti. Za društvo onog doba, a nažalost ponegdje i danas prizor žene kako doji djete, kuha, pere, čisti i održava cijelo kućanstvo prirodan je kao i zrak koji udišemo. Gdje god je bio neki posao, žena ga je obavljala, ali za njega nije bila jednako nagrađena, bilo monetarno bilo društveno. Premda marginaliziran ženski rod je bio jedan od ključnih pokretača društvenog razvoja. Svakako je pozitivan primjer toga Trotula koja je osnovala prvi srednjovjekovni centar za znanstvena istraživanja koji nije bio pod utjecajem crkve. Također prva je, i to dosta hrabro i radikalno uzevši u obzir vrijeme u kojem je radila, sugerirala da za neplodnost nisu samo krive žene, već i muškarci. Nažalost njezino ključno djelo „*O ženskim bolestima*“ bilo je stoljećima pripisivano njezinom mužu ili drugim autorima. Možemo biti gotovo sigurni da Trotula nije jedina žena koja je tijekom povijesti bila žrtva ovakve nepravde.

## 8. Istjerivanje vraga iz Eve

Subordinacija žena u kršćanstvu počinje s pričom o Adamu i Evi. Mnogi teolozi su do sada dekonstruirali i tumačili tu priču bilo kao apstraktnu predodžbu, bilo kao univerzalno vjerovanje. Kako god da bilo mit opisuje i projicira štetnu sliku muško - ženskih odnosa, te sliku o „prirodi“ žene koja je još uvijek usađena u psihu modernog čovjeka. Štoviše, mit je utjecao na doktrine i zakone koji su u velikoj mjeri degradirali položaj žena u društvu. Sam mit potiče destruktivne obrasce unutar kulturološke proizvodnje, i to kroz raznolike reprezentacije, naglašavajući motiv Eve kao „zavodnice“ (Daly, 1985:45). Priča o progonu iz raja bila je pokušaj da se ljudi suoče s tragedijom i apsurdnošću situacije u kojoj su živjeli. Nažalost priča isključivo ispričana od strane muškaraca uspjela je jedino odraziti problematiku društva i socijalnog poretka toga vremena. Njegov najveći uspjeh, simptomatično, bilo je učvršćivanje problema seksualne opresije u društvu, pa je tako inferioran položaj žene u društvu postao dvostruko opravdan. Ne samo da je ona imala podrijetlo u muškarcu<sup>92</sup>, ona je ujedno bila i razlog njegove propasti i svih njegovih problema. Gotovo je nepotrebno i naglašavati da se teolozi tijekom stoljeća nisu ozbiljnije bavili nelogičnošću niti nepravdama nanijetim ženama kroz ovaj mit. Činjenicu da je mit njegovao zastarjelu svijest unutar društva, te tako stvarao prepreku za razvitak i poboljšanje „ženskog pitanja“ uočio je tek 1933. godine Telihard de Chardin u svom eseju<sup>93</sup> (Daly, 1985). Elizabeth Cady Stanton upozorava kako je motiv mita o ženskoj zlobi bio „temelj za cjelokupnu strukturu kršćanske falocentrične ideologije“ (Daly, 1985:47). Negativistički stavovi unutar samog mita omogućili su legitimizaciju prezira, ne samo do vanjskih društvenih činioaca, točnije muškaraca, već i putem unutarnjeg samoprezira od strane žena. Patrijarhalna religija potpomaže taj fenomen naglašavajući procese pomoću kojih žene usvajaju svijest ugnjetavača. Muška osuda pretvara se u božju osudu, te tako žena biva prisiljena prihvatiti teret krivnje opredmečujući se kroz muške oči. Žena će biti redefinirana u tabu<sup>94</sup> - „tajanstvene sile“ koje su ovladale njezinim tijelom i razumom, osiguravajući njezino izopćenje iz većine društvenih institucija, pa tako i liturgijskih skupova. Problem ovog procesa leži u činjenici što on nije ograničen unutar crkvene domene, već se pod njezinim patronatom širi i na druge sfere društva.

---

<sup>92</sup> (1 Post 2.22) „Od rebra što ga je uzeo čovjeku napravi Jahve, Bog, ženu pa ju dovede čovjeku.“ (Biblija, 1968, SZ:2)

<sup>93</sup> De Chardin, T. Pierre, (2002), „*Christianity and Evolution*“, Harvest Books,

<sup>94</sup> Šantek prenosi kako Weber vidi tabue kao temeljni primjer uporabe religije u ekstrareligijske svrhe, posebice one vezane uz ekonomske i društvene interese. (Šantek, 2011:31)

Još jedan efekt kojeg stvara taj mit o prvom grijehu žene može se uočiti kroz jednu vrstu ženske „poniznosti“ koja je uzrokovana usvajanjem mačističkih koncepata unutar androcentričnog društva. Autori biblijskih tekstova koristili su stare narative kako bi promovirali nove agende, što bi značilo da se starija povijest iznova pisala u svrhu objašnjenja trenutačne socijalne situacije i potreba kako zajednice tako i njezinih vjerskih vođa. Upravo zbog ovoga kod žena se javlja i osjećaj emocionalne ovisnosti. Primjer mita o Adamu i Evi te prvom grijehu, koji će se internalizirati u procesu „lova na vještice“, upravo je reprezentativna slika tog procesa. Ona predstavlja kategoriju unutar koje je kršćanska tradicija svrstavala sve žene koje nisu uspjele imitirati nemoguće – biti djeвица a ujedno i biti majka. Ovaj nedostižan ideal na kraju je imao punitivnu funkciju, pošto ga žene nisu mogu doseći, on ideološki degradira drugi spol u položaj Eve, te tako ustoličuje univerzalnost podčinjenosti ženskog spola.

Svakako, jedna od najtragičnijih epizoda crkvene povijesti javlja se gotovo simultano kao i razdoblje reformacije. Riječ je o procesima „lova na vještice“. Sve do današnjih dana znanstvenici nisu u potpunosti suglasni oko determiniranja jedinstvenog uzroka društvenog ludila povezanog s progonom vještica. Sama inkvizicija se ne može razumijeti bez poznavanja specifičnosti širih europskih civilizacijskih transformacija koje su se događale tijekom tog perioda. Tako se neke od njih mogu grupirati u određene skupine: elaboraciju „crkvenog“ oblika uređenja organizacije pod vodstvom autoritarne institucije u obliku srednjovjekovnog papinstva; prihvaćanje rimskog zakonika i kanonskog prava kao prvih „modernih“ zakonskih sistema; elaboracija sistematske teorije koja je kodificirala sadržaj kršćanske vjere i uspon specijalizirane elite upoznate sa znanjem religijskih doktrina; pojava individualističke etike i individualističkog shvaćanja odgovornosti; opća promjena religijske orijentacije iz „onozemaljske“ u „ovozemaljsku“ (Nielsen, 1988:219-220). Lov na vještice nije bila sve prisutna pojava, ponajviše se javljala na području Francuske, sjeverne Italije, zemalja alpskog područja, Njemačke (osim Bavarske i Sjeverno Njemačke ravnice) u zemljama Beneluksa te Škotskoj (Küng, 2005:70). Zanimljiva je i činjenica da su 80-90% osuđenih i proganjanih bile žene. Kako se to može objasniti?

Kršćanstvo je oduvijek bilo „oprezno“ prema tematici vještica, već u hebrejskoj Bibliji nalazimo dokaze za to<sup>95</sup>. Ali vještica svakako ima veće značenje od čarobnjaka,

---

<sup>95</sup> (Izl. 22.18) „Ne dopuštaj da vračarica živi!“ (Biblija, 1968, SZ:61)

suđenja vještici su također od veće važnosti nego suđenja nekom čarobnjaku. Pitanje je naravno, kako to da kršćanski svijet nije više vjerovao u individualne čarobnjake, već od 15. stoljeća pa nadalje, skoro do kraja 17. stoljeća, vjeruje u dijaboličku zavjeru i izuzetno opasan i heretičan pokret vještica – malicioznih, požudnih i vražjih žena. Svoje podrijetlo, a povezano s time i vrlo specifičnu povijest inkvizicija može zahvaliti specijaliziranom religijsko-pravnom institucijalnom razvoju. Razvoj racionalne teologije tijekom 12. i 13. stoljeća povećalo je individualiziranje svijesti i svjesnosti na uštrb kolektivne perspektive. Rezultat tog procesa očituje se u povećanoj individualnoj odgovornosti pojedinca. Također zbog postojanja racionalno strukturiranog Rimskog zakona, veza između čovjeka i Boga postala je, kako to tvrdi Weber „kao zakonski definiran odnos podčinjenosti. Uistinu, pitanje spasenja postalo je dijelom zakonskog procesa...“ (Nielsen, 1988:221). „Zakonski“ su postojale i druge vrste ugovora, žene su ih po vjerovanju ugovarale s vragom<sup>96</sup>, kako bi napakostile Bogu. Spavale su s njim kako bi taj pakt potvrdile, plesale s vragom tijekom noćnih orgija u društvu drugih vještica itd. Seksualni motiv nije uvijek bio odlučujući, kako to pokazuje spaljivanje „vještice“ Jeanne d’Arc (Ivane Orleanske), iako je borba protiv vještica ideološki bila uvijek povezana sa seksualnim predodžbama. Zanimljiva je činjenica da se inkvizicija nije posebno brinula za bordele, ukoliko uistinu nije bilo određenih uzroka. Razlog tome je shvaćanje da se žene koje su radile u bordelima nisu podavale u blud s đavlom, već s časnim građanima, a to im se nije moglo zabranjivati.

Herbert Haag zaključuje kako je crkva sa „svojom doktrinom o vragu“ osigurala „teološka opravdanja“ za odstranjenje navodnih vještica (Küng, 2005:71). Koga ili što se može smatrati odgovornim za sveopću hysteriju i progon vještica/žena, pitanje je koje si moramo postaviti? Bilo bi neodgovorno smatra Küng da krivnju prebacimo samo na neku vrstu mentalne bolesti, konzumacije opijata ili neka davna vjerovanja. Istina je da u jednom određenom postotku krivnju možemo pronaći i u popularnim praznovjerjima koja svoje postojanje vuku iz vremena poganstva, mizoginije i torture. Svi ovi fenomeni bili su prisutni i prije samog lova na vještice, pa tako ostaje pitanje, postoje li još neki uzroci? Istraživanja pokazuju da ne postoji jedinstveno objašnjenje tog fenomena, ali se zato krivnja može fokusirati na teološke i monastičke redove, na Papu kao crkvenog

---

<sup>96</sup> „Ponajčešće je bilo dovoljno da kandidati čarobnjačke vještine đavlu dadu četiri svoje dlake kao zalog za svoju dušu. Nisu uvijek bili potrebni krvlju pisani ugovori s đavlom (...) Dokumenti takve vrste izrađivali su se pokatkad i na procesima protiv vještica kao dokazi njihove krivnje.“ (Lewinsohn, 1959:133)

poglavaru, te na svjetovne vladare kao utjelovitelje državničke moći. Crkva je htjela isprva progoniti ne tobožnje vještice, nego ljude koji su u vještice vjerovali, pa je tako na sinodi u Paderbornu objavljeno: „Čovjek, zaslijepljen đavlom, koji poput pogana vjeruje, da je neka žena vještica, pa je zbog toga spali, bit će smaknut“ (Lewinsohn, 1959:135). Malo po malo izbrisane su granice između vjerovanja i praznovjerja, đavo je zaslijepljivao i pripadnike klera naj bistrijeg pogleda. U smislu velikih teoloških pokreta 13. stoljeća, skolastički teolozi, a posebice Toma Akvinski i Albert Magnus, predložili su kršćanskom puku ekstenzivnu demonologiju u kojoj je, sljedeći Augustina, doktrina sklapanja pakta s vragom poslužila kao baza za teoriju praznovjerja. Ono što je do nedavno bilo shvaćeno kao borba protiv poganskog praznovjerja, sada je uklopljeno u teološka učenja. Razlog brzog širenja ideja inkvizicije također se može pronaći i u strukturi socijalne mreže toga razdoblja – manji broj obrazovanih individua – klera, imao je nesrazmjeran utjecaj na velik broj ljudi (Ormerod, Roach, 2004:647). Valja naglasiti da su teološka učenja razvijena u samostanima dobila svoje znanstvene potvrde od strane sveučilišta. Sama sveučilišta igrala su važnu ulogu u procesu određivanja i definiranja bilo ortodoksije bilo hereze. Inkvizicija je bila visoko specijalizirano, racionalno i zakonsko rješenje problema hereze. Kada se kaže racionalno, misli se na ono što Weber naziva „specifičnom i osebnom racionalizacijom Zapadne kulture“<sup>97</sup> (Nielsen:1988:218).

Nakon 1231. godine nastaju specijalizirani inkvizitori koji su uglavnom dolazili iz redova Dominikanaca to jest crnih fratara (Ormerod, Roach, 2004). Upravo su dva dominikanca, inkvizitora sa područja Sjeverne Njemačke, Heinrich Institoris i Jacob Sprenger, razvili i proširili prakse i vjerovanja u vještice. Njihova vjerovanja i učenja ubrzo su se proširila na sveukupnu populaciju uključujući i kler, i to zahvaljujući njihovom priručniku *Malleus Maleficarum*. Priručnik je bio izuzetno popularan te je pod pokroviteljstvom teološkog fakulteta u Kölnu izdano tridesetak edicija između 1487. - 1669. godine. Zanimljivo je da je sam priručnik postao glavna nit vodilja, regula i standard za teologe, pravnike i liječnike, te za duhovne i sekularne sudove. Priručnik se sastojao od tri glavne cjeline: u prvom dijelu koncept vještica usredotočio se na žene i to kroz niz Biblijskih pitanja. Drugi dio određivao je sve abominacije vještica, dok je

---

<sup>97</sup> „Pod tom rečju mogu da se razumeju najrazličitije stvari... Na primer, postoje „racionalizacije“ mističke kontemplacije, dakle – nekog ponašanja koje, gledano sa stanovišta drugih područja života, jeste specifično „iracionalno“...“ ; „...posmatrano sa jednog stanovišta, „racionalno“, može, iz perspektive drugog, biti „iracionalno.““ (Weber, 2011:18).

treći pružao načelo za kažnjavanje navodnih vještica. Đavao je zavodio ljude obaju spolova, ali je najviše zavodio žene. Bilo je starih žena lepršave sijede kose, one su bile opasne jer su za djevice i preljubnike stvarale ljubavne napitke, koji su muškarca činile nemoćnima. Još su opasnije bile mlađe vještice, jer su se one prepuštale orgijama se đavlom ali i sa zemaljskim muškarcima. Budući da su kao vještice bile prijavljivane i mlade djevojke, točnije djevice, pronašlo se objašnjenje da žene mogu općiti sa đavlom a da pri tome ne budu razdjevičene. Prema navodima autora ovog djela muškarci su zaštićeni od ove vrste zla, jer je i sam Isus bio muškarac. U usporedbi s Evom koja je bila mitski lik, vještice su bile stvarne osobe osuđivane od strane crkvene hijerarhije zbog straha od njihovih navodnih moći. Uistinu je „moć“ pravi koncept pomoću kojega se može razumjeti zašto su neke osobe bile osuđivanje i pogubljavane, dok druge nisu. Nekako je „razumljivo da se Crkva pojavila bojala primalja i žena koje su liječile, jer su njihove moći i mogućnosti prijetile superiornosti klera“ (Daly, 1985:63).

Upravo je institucija papinstva i svete stolice ona koja je ustoličila i intenzivirala progon heretika, te pretpostavila povezanost hereze i magije i to kroz izravnu povezanost s vragom. Lov na vještice dobio je svoju potpunu institucionalizaciju godine 1484. kada je Papa Inocent VIII po nagovoru, već navedenih Dominikanaca, Institorisa i Sprengera, obznanio bulu za lov na vještice – *Summis desiderantes*. Tim dokumentom lov na vještice dobio je crkveni i papinski blagoslov. Kler je bio prisiljen čak i pod prijetnjom ekskomunikacije provoditi inkviziciju u sklad s bulom i priručnikom. Tako su Papa i crkvena kurija odigrali glavnu ulogu u stvaranju, legitimaciji i kontinuitetu masovnog lova i suđenja vješticama u Europi (Küng, 2005). Papinska inkvizicija omogućila je tako instrumente koji će se uvelike koristiti protiv žena: tajna inkvizicija crkvenih i pravnih autoriteta, torturu u svrhu priznanja krivnje te naposljetku i smrt na lomači. Godine 1532. crkvena inkvizicija dobila je svoju legalnu bazu u formi državnog zakona kojeg je donio car Karlo V. Od tada su inkvizicijski procesi odrađivani od strane države. Suđenja vješticama dolaze u prvi plan tijekom 14. i 15. stoljeća, te svoj vrhunac dosežu tijekom 16. i 17. stoljeća.

Sve do današnjih dana vrlo malo se može reći o psihološkim i političkim motivima tog pokreta. Istraživači govore o nizu različitih motiva od kojih su neki: patrijarhalna tjeskoba povezana s individualizacijom žena i njezinim često realnim znanjem medicine i kontracepcije, neprijateljski odnos učenih doktora prema popularnoj/narodnoj medicini, bobicama i raznim iscjeliteljima. Jedan od motiva



svakako je bila i „odgovornost“ žena za propast sjetve, ugibanja stoke, katastrofe, bolesti i smrt. Poneki autori pronalaze uzroke u seksualnim fantazijama celibatnih crkvenih inkvizitora koji su pokazivali izuzetno zanimanje za navodne perverzije, obscene i orgije žena, vođenih nezasićenom seksualnom željom<sup>98</sup> (Küng, 2005:74-75). Zanimljiva je činjenica vezana uz progon vještica, a ujedno i vjerovanja u demone, da niti crkva srednjovjekovne paradigme, ni one reformacijske paradigme nisu niti u jednom trenutku izrazile želju za preispitivanjem tih vjerovanja. Također kršćanska crkva nije se izravno ispričala za postupke i procese vezane za srednjovjekovne progone heretika, premda je Ivan Pavao II zatražio opći oprost crkvenih grijeha kroz stoljeća naglašavajući da sinovi i kćeri crkve moraju u duhu pokajanja promatrati određena stoljeća u povijesti tijekom kojih je dan prešutan pristanak „netoleranciji a čak i korištenju nasilja“ u službi istine (Ivan Pavao II, 2000. Tertio millenio adveniente 35.)

---

<sup>98</sup> „Ali je prava seksualna sfera bila njegova (i.e. đavolja) stražnjica; s njom su se pohotljive žene najviše bavile. Po mnogobrojnim slikama iz Srednjeg vijeka možemo se uvjeriti, kako se to odvijalo. Žene bi kleknule, da đavlu pogledaju pod rep. Njihova je najveća sreća bila, ako su mu mogle poljubiti stražnjicu; već im je i to očigledno davalo tajanstvenu moć. Ako se od đavla htjelo postići i saznati nešto više, valjalo je s njim sklopiti ugovor. Ponajčešće je bilo dovoljno da kandidati.“ (Lewinsohn, 1959:133)

## 9. Dvije Marije – dvije priče

### 9.1. Marija – Isusova Majka

Vjerski simboli blijede i naposljetku nestaju kada kulturni sustav koji im je davao kredibilitet naposljetku prestaje pružati im vjerodostojnost. Takav događaj stvara određenu anksioznost unutar društva, ali je dio rizika kojeg prihvaćaju vjerske zajednice kada određenom simbolu pridodaju neko relativno i za njih relevantno značenje. Prihvaćanje novih simbola nije arbitraran postupak koji se može dogovoriti „oko nekog stola“, već simboli izrastaju iz promjenjivih društvenih situacija i iskustava. Jedan od takvih simbola koji je nastao upravo kroz društveno vjerovanje i društvenom proklamacijom bio je i simbol Majke Božje.

Rano kršćanstvo bilo je pa gotovo opsjednuto djevičanstvom, točnije od samih početaka kršćanska crkva nije bila naklonjena ženskoj seksualnosti. U 3. stoljeću ranokršćanski otac Tertullian smatra kak je „procvat djevica“ odgovoran za pad anđela jer „tako opasna lica (i.e. ženska) trebaju biti pokrivena jer bacaju kamen smutnje čak do neba“ (Miles, 2001:104). Situacija se nije promijenila niti za vrijeme Srednjeg vijeka, pa tako sveti Odo od Clunya piše u 12. stoljeću: „prihvatiti ženu je kako prihvatiti vreću izmeta“ (Miles, 2001:96). Rani kršćanski teolozi i pisci koristili su ovu metaforu gotovo opsesivno prilikom opisivanja ženskog tijela, pa tako redovnik Roger iz Caena prenosi : „ukoliko se otvori žensko tijelo uvidjet će se koja se sve prljavština nalazi ispod njezine bijele kože“ (ibid.). Teolozi su kod ovakvih tumačenja nailazili na jedan vrlo veliki problem. Kako objasniti Isusovo rođenje, točnije kako objasniti činjenicu da je Sina Božjeg, Spasitelja svega Svijeta, rodila žena? Ova gotovo pa moralno-etička dilema na kraju je razriješena sastankom doktrinarnog vijeća – kršćanski oci morali su zaštititi nevinost i čistoću Marije kako bi zaštitili Isusa. Pojam bezgrješnog začeca naravno nije kršćanska umotvorina, koristile su ga i druge religije, religijski pokreti, vjerski sustavi, čak i kultovi. Činjenica da vjerovanja u djevice pronalaze svoje korjene i bivaju motivirana poganskom pobožnošću točnije štovanjem Kibebe, govori nam da je kršćanstvo bilo duboko ukorijenjeno u povijesne procese, što niti u kojem slučaju ne podrazumijeva da se okrenulo nekom ranijem obliku poganizma prilagođavanjem i inkorporacijom tih vjerovanja (Benko, 2003). Kršćanska tumačenja su u tom pogledu otišla i korak dalje, Blažena Djevica Marija ne samo da je bezgrješno začela, već je i ostala djevicom nakon samog poroda. Prvi puta je 469 godine na

Laternaskom koncilu, papa Martin I osudio one koji su nijekali Mariju kao Majku Božju<sup>99</sup>, pa je tako vječno Marijino djevičanstvo postalo službenim naukom crkve. Godine 1555. koncil u Trentu potvrdio je ovu dogmu izdavanjem ustava pape Pavla IV poznatog kao *Cum Quorundam* (Benko, 2003). Reduciranjem ženstvenosti na njezin naj imanentniji aspekt, muškarac je mogao bez uzurpacije prilagoditi zakone i regule u skladu sa monoteističkim patrijarhalnim vrijednostima. To je kao posljedicu imalo povlačenje i nestajanje gotovo svih prava i sloboda koje su žene do tada imale. Proces Marijinog utemeljenja nevinosti i božanstvenosti bio je vremenski, ali i teološki progresivan i kompleksan proces.

Uistinu neobičan fenomen u povijesti patrijarhalnog kršćanstva jeste marijanska pobožnost, to jest štovanje Djevice Marije (Kohora, 2003). Premda najizraženije u vrijeme kasnog srednjeg vijeka, ne samo u crkvi već i kroz sakralne običaje, festivale, ceremonije, pjesništvo i umjetnost, svoje je početke pronalazilo u ranijem vremenu ekumensko – helenističke paradigme. Razlog tome leži u činjenici što je na Istoku, a pogotovo na području Male Azije, kult božice bio odavno poznat i priznat, te je kao takav služio za „uspostavljanje štovanja Marije kao vječne djevice“, „majke božje“ i „kraljice Neba“ (Küng, 2005:53). Upravo je na Istoku prvi puta spomenuta Marija u kontekstu molitve. Također su i prve legende o Mariji izgovorene na tom području, osnovane su i prve crkve nazivane njezinim imenom, te organizirani prvi marijanski festivali. Benko također zaključuje da se vjerovanje u djevicu Mariju najvjerojatnije prvi puta moralo pojaviti u istočnim provincijama Rimskog carstva pošto je tamo štovanje „majke božice“ bilo puno intenzivnije te su kršćani tog područja bili pod snažnim utjecajem ženskih božanstava. Crkva zapadne provincije, točnije Rim, čak je u ranim stoljećima kršćanstva odbijala tu vrstu pučke pobožnosti. Razlog tome je činjenica što su za kršćane spasenje, smrt i uskrsnuće Isusa Krista bili centralni dijelovi vjerovanja, pa je tako stanje i uloga Marijinog himena bila nebitna. U suprotnosti od toga, ljudi koji su navikli razmišljati u kategorijama poganske kulture, majka sina božjega niti u kojem slučaju ne bi smjela imati niži status od Velike Majke (Benko, 2003.). Ove činjenice važne su nam u daljnjem shvaćanju i objašnjavanju dogmatskog statusa Marije.

---

<sup>99</sup> „Ukoliko netko ne prizna u skladu sa svetim očevima da je sveta i vječna djevica i bezgrešna Marija stvarno i uistinu Majka Božja...neka bude proklet.“ (Benko, 2005:203).

Naziv „Majka Božja“ upotrebljen je i prihvaćen tek 431. godine na koncilu u Efezu. Prvotno je Marija bila prepoznata kao „Kristova majka“, ali ništa više od toga. Danas se zna, a to prenosi i Küng, da je ova monumentalna izjava korespondirala sa političkim interesima čovjeka koji je imao mogućnost manipuliranja koncilom – Ćiril Aleksandrijski (Küng, 2005). Ovo je za Mariju bio novi naziv koji nije, usput budi rečeno bio u korespondenciji sa biblijskim. Upravo je zbog toga na Istoku u gradu Efezu bilo moguće etablirati Mariju kao „Majku Božju“ poradi činjenice da su njegovi stanovnici štovali „veliku majku“ pa su u Mariji pronašli njezinu supstituciju. Teološka cijena ovakvog tumačenja i prihvaćanja novog statusa Marije za Rim nije bila visoka, štoviše nije se ni mogla mjeriti sa entuzijazmom samog tog procesa. Elizabeth Gould Davis, piše u svojoj knjizi „Prvi spol“ (1971.) : „Crkva je bila osuđena na propast, osuđena da padne krvavom smrću usred krvavih tijela svojih žrtava, kada je narod otkrio Mariju. I jedino kad je Marija, uz protivljenje crkvenih dekreta, bila iznesena iz zaborava u kojeg ju je smjestio Konstantin, te njezinim identificiranjem sa Velikom Božicom, kršćanstvo postaje naposljetku tolerirano od strane ljudi“ (Daly 1985:92).

Za razliku od Istoka, na Zapadu su istočnjačke forme pobožnosti povezana sa Marijom doživjele svojevrsno protivljenje. Ovakvo stajalište shvatljivo je kada se uzme u obzir da je na primjer „žena obučen u sunce“ koja se spominje u Otkrivenju 12<sup>100</sup> bila identificirana kao Marija tek u kasnijim stoljećima kršćanstva, jer je sve do negdje 5 stoljeća kršćanstvo bilo u svojevrsnom suparništvu sa poganstvom, te si zbog toga nije moglo dozvoliti prisvajanje poganske terminologije. Bez obzira kako i koliko bi kršćanska interpretacija tog simbola bila različita od poganske, konotacija koju je atribucija „kraljice neba“ nosila sa sobom bila je prejako inkorporirana u poganizmu da bi ju kršćanstvo prihvatilo te izjednačilo sa Marijom (Benko, 2003). Jačanjem kršćanstva i samim marginaliziranjem poganstva, ova i slične adaptacije vjerovanja i rituala bile su prihvatljivije.

Kod Augustina, kojeg Küng smatra teološkim ocem latinske srednjovjekovne paradigme, ne mogu se pronaći molitve, napjevi niti slavlja povezana sa likom Marije. Tek u 5. stoljeću pronalazimo napjev u kojem se prvi puta spominje Marija. Tijekom 6. stoljeća broj tih napjeva se povećava, pa se tako u 7. stoljeću slave prvi festivali

---

<sup>100</sup> (Otk. 12.1-2) „Potom se u nebu prikaza veličanstven znak: Žena obučen u sunce, mjesec pod njezinim nogama, a na glavi joj vijenac od dvanaest zvijezda. Bila je trudna i „vikala je u bolovima“ i mukama „rađanja““ (Biblija, 1968, NZ:223).

posvećeni Mariji, a već pred kraj 10. stoljeća šire se legende o čudesnoj moći molitve posvećene Mariji (Miles, 2001). Bez sumnje vrhunac srednjovjekovnog kulta posvećenog Mariji događa se tijekom 11. i 12. stoljeća, a u velikoj mjeri to se može zahvaliti cisterijanskom redovniku Bernardu iz Clarvauxa. Razvoju Marijina kulta pridonio je i trubadurski kult „gospođe“ koji je bio posebno popularan u južnoj Francuskoj, a upravo je taj kult pokazivao idolatrijski stav prema ženi<sup>101</sup>. Tijekom tog vremena novo zavjetni teološki naglasak na Mariji kao na biološkoj majci Isusa Krista transformirao se u Marijinu kozmičku ulogu Majke Božje Kraljice Neba<sup>102</sup>. Čvrsto povezan sa ovom promjenom događao se i proces njezine idealizacije i uzvišenja. Dok su raniji crkveni oci uveliko govorili i učili o nedostacima Marije, srednjovjekovna paradigma u potpunosti je promijenila stav i učenje o Mariji. Tako se sada govori o bezgrešnosti i svetosti Marije<sup>103</sup>. Upravo zbog toga bilo je logično da se od 12. stoljeća pa nadalje govori o Mariji koja je oslobođena zapadnog grijeha - dogme koja je od Augustinova razdoblja predstavljala jedno od najvažnijih učenja Katoličke crkve<sup>104</sup>. Razumljivo, pojavili su se razni glasovi gotovo i negodovanja o ovoj odluci, posebice nakon Tome Akvinskog. U tu svrhu franjevački teolog Duns Scotus konstruirao je čisto teološku tvorbu pod nazivom *redemptio praeservativa*, čime je spriječio daljnje eventualne prigovore na tu tematiku. Mora se naglasiti da je postojala razlika između ove teološki konstruirane Marije i one popularne „društveno konstruirane“ Marije koja je primila ponešto ljudskih osobina. Marija se pojavljuje u mnogim molitvama, napjevima, pjesmama, slikama i statuama kao utjelovljenje milosti, kao persona bliža svakodnevnom čovjeku. Gotički je stil stvorio „pokrivenu Mariju“ kao element pobožnosti, upravo onu sliku Marije koja je ljudima bila najbliža i najlakša za shvatiti. Nakon ovakvog iz crkvenog pogleda naglog uzvišenja i promjene paradigme s obzirom na Mariju, crkva srednjeg vijeka ponajviše se pribojavala jedne stvari: proklamacije bilo kakve nove marijanske dogme. Dugo se nakon ove promjene nije diralo u status Marije,

---

<sup>101</sup> Iako je taj stav bio idolatrijski naspram žena, on je bio prvenstveno potican od strane muškaraca i to kroz pretežno lirska i epska veličanja ženstvenosti, što u krajnjoj liniji nije imalo previše utjecaja na realni status žena unutar društva.

<sup>102</sup> Pitanje atribucije Marije kao „Majke Božje“ riješeno je na Kalcedonskom saboru 451. godine (Ruether, 2005:153).

<sup>103</sup> Razmišljanja o Marijinom bezgrešnom začeću počela su se naslućivati već vrlo rano, pa tako imamo dva primjera iz 3 i 4 stoljeća: Nestorius (381.-451. cca) te Pelagius († 418). Potpuni razvitak ova dogma doživjela je tek za vrijeme srednjeg vijeka (Benko, 2003).

<sup>104</sup> Iako je Augustin vjerovao da je Marija začela bezgrešno te da je i bezgrešno živjela, točnije njezin istočni/prvotni grijeh nije nikada „prešao“ u stvarni grijeh, on nju ipak ne izuzima od prvotne transmisije istočnog grijeha, od strane njezinih roditelja, koji je bio posljedica njezinog ovozemaljskog začeća (Ruethers, 2005).

sve do 19. stoljeća kada je Papa Pio IX Marijino bezgrešno začeće i formalno uzdigao na razinu dogme. Druga veća intervencija dogodila se tijekom 20. stoljeća kada je Papa Pio XII imao želju također na razinu dogme uzdignuti Marijino tjelesno zaprimanje nebeske svetosti. Službeno „krunjenje“ Marije dogodilo se tek 1954. godine, kao vrhunac Marijnskog doba, kada je papa Pio XII izdao encikliku *Ad Coeli Reginam* (Benko, 2003:217).

Kršćanstvo je pružalo ženama kompenzatornu i reflektivnu slavu kroz identifikaciju sa Marijom. Na žalost nemogućnost dostizanja Marijinog ideala djevice i majke, ostavio je ženama mogućnost da se identificiraju jedino sa Evom<sup>105</sup>. Također ta identifikacija služila je kao svojevrsna separacija „ženstvenog“ ideala koji se očitovao u pasivnom obliku činjenja dobra, od aktivne uloge pripisivane Isusu. Kao što se može zaključiti ovakva forma ne dozvoljava ženama izravnu identifikaciju sa Isusom, već se ta identifikacija događa neposredno preko Marije. Točnije, žene su dobre samo kad se identificiraju sa Marijom, a Marija je u drugu ruku dobra jedino u relaciji sa Isusom. Istina je također da spasenje dolazi od Krista, ali ljudima je ono došlo preko Marije, pa je upravo zbog te činjenice kult Marije bio široko prihvaćen kod sveopće populacije

Ono što je svakako danas jasno, papinstvo i marijanizam idu ruku pod ruku posebno u jednoj tematici – celibatu, koji je duboko ukorjenjen u učenjima srednjeg vijeka. Srednjovjekovna crkva neminovno je implicirala celibat kroz Marijino bezgrešno začeće želeći tako pokazati kako i neoženjeni kler može doživjeti kroz stvaranje „duhovne veze“ neki oblik intimnosti<sup>106</sup>. Upravo je Eugen Drewermann upozorio na gotovo fatalne psihološke posljedice koje je prouzročila ova doktrina<sup>107</sup>. Važno je bilo i pitanje koje se bavilo Marijom i vjerovanjem u nju. Ovdje Küng iznosi svoje mišljenje koje bazira na potrebi vraćanja prvotnog statusa Marije, gdje bi ona

---

<sup>105</sup> Pozivajući se na Pavlovu interpretaciju Krista kao novog Adama (Rim. 5.12-21) nekolicina crkvenih otaca tijekom drugog stoljeća učinila je istu paralelu između Eve i Marije. Tematikom se počeo baviti sredinom drugog stoljeća Justim Martyr – kod njega je djevica Eva kroz neposlušnost i pokornost zmiji uzeta kao obrnuta paralela djevici Mariji čija je poslušnost anđelu Gabrijelu dovela do rađanja Sina Božjeg. Tako neposlušnost djevice Eve donosi smrt njoj, ali i cijelom ljudskom rodu, dok poslušnost djevice Marije dovodi do spasenja kako nje same tako i cijelog ljudskog roda (Ruether, 2005).

<sup>106</sup> Naravno razlog ulaska i promocije celibata od strane crkve nije samo stvaranje „duhovne veze“ sa Bogom, već su neki od razloga više sekularnog karaktera. Naime, premda je mnogobrojna obitelj ujedno financijska sredstva, što bi u konačnici uništilo obitelj (Yarbrough, 1976). Tako su se poneki odlučivali za celibat zbog neimaštine ili očuvanja obiteljskog bogatstva. U kasnijim stoljećima kada crkva postaje sve moćnija i bogatija, celibat je također i institucija koja sprečava dezintegraciju i gubitak crkvenog bogatstva u mogućim bračnim sporovima između svećenika i žene.

<sup>107</sup> Drewermann E, (1989), „*Kleriker. Psychogramm eines Ideals*“, Freiburg

sama bila oslobođena određenih prikaza i pogrešnih asumpcija. Cilj je naravno stvoriti istiniti ekumenski prikaz lika i djela Marije. Velika je i teorijska prepirka između feministica po pitanju Marije i njezine eventualne mogućnosti reprezentiranja feminističkog pokreta. Küng također navodi i par niti vodilja ekumenizacije Marije, pa on govori da je prema Novom zavjetu Marija u potpunosti ljudsko biće, a ne nebesko, kako se kasnije tumačilo. Najranija evanđelja ne spominju priču o bezgrešnom začeću i porodu, niti govore išta o Mariji ispod križa tijekom Isusovog raspeća, niti o tome da je bila prisutna tijekom uskrsnuća. Tek kasnija evanđelja donose sva tri prikaza Marije (Ruether, 2005, Benko, 2003). Ti prikazi su neminovno duboku usađeni u ljudsku psihu kroz prikaz Marije u kršćanskoj umjetnosi. Tako Küng predlaže da se već u novom Zavjetu mora razgraničiti lik Marije kao povijesne figure od onog Marije kao simboličke pojave. Po Küngu Marija ne pokazuje neko specijalno vjerovanje niti neko osobito poznavanje misterije Boga, već njezina vjera prolazi i proizlazi iz procesa transformacije i tako označava pravi put kršćanskog vjerovanja. Benko napominje kako Marija predstavlja jedan od krucijalnih doprinosa crkvi i kršćanstvu jer je kao takav spriječio da kršćanstvo zauvijek izgubi ženski aspekt božanstva.

## 9.2. Marija Magdalena

Ako kršćanska religija već od samog početka djeluje osobito privlačno na žene, što potvrđuju mnogi zapisi, sigurno je da za to nisu zaslužni samo mistični i metafizički elementi same vjere. Kristov nauk daje ljudima neko novo vjerovanje, neke nove vrijednosti, čak i za toliko prezrene žene kao što su bludnice. Bludnica je grešnica, u to nema sumnje kroz Isusovo učenje, ali između *Grešnika* i *grešnika* postoji razlika. Bludnica se ubraja među siromašne i izrabljivane, a to joj u moralnom smislu još uvijek daje neku prednost pred velikim grešnicima<sup>108</sup>. Najvjerojatnije najveći primjer obraćanja grešnice je onaj iz Novog zavjeta, primjer Marije Magdalene. Ona se svojim zanatom bavila u jednom gradu Galileje, predpostavlja se Kafarnaumu. U kasnijim godinama mnogi pisci su joj izmislili poduži životopis<sup>109</sup>, ali iz ranijeg kršćanstva ne možemo dobiti takve uvide. King smatra kako je prikaz Marije Magdalene kao pokajničke prostitutke fikcija bez ikakve povijesne osnove (King, 2003:152). Po

---

<sup>108</sup> ( Mt. 21.32) „...Reče im Isus:“Zaista kažem vam, carinici i bludnice pred vama su na putu u kraljevstvo nebesko“ (Biblija, 1968, NZ:19)

<sup>109</sup> Navodno je bila žena nekog bogatog vlastelina u Magdali, ali je dosta rano ostala bez muža, te je u zadovoljstvima potratila svoj imetak, kao takva je spala malo po malo do kurtizane. Ovu verziju nalazimo tek u dvorskoj literaturi tijekom 9. stoljeća, u biografiji koju Hrabanus Maurus, jedan od Alcuinovih učenika, posvećuje velikoj grešnici. (Lewinsohn, 1959)

Jennifer Prince označavanje Marije Magdalene kao prostitutke može se pripisati propovijedi izračenoj krajem 6. stoljeća od strane pape Grgura Velikog (Prince, 2011:7). U evanđelju se Marija Magdalena pojavljuje u posve drugačijem svijetlu, ona pripada ženama koje prate Isusa i njegove učenike u misionarskom pohodu i propovijedima. O profanom životu te žene, kroz evanđelje se može vrlo malo saznati<sup>110</sup>.

To što se neka javna grešnica pretvara u kreposnu ženu nije ništa nečuveno, ali lik Marije Magdalene mnogo je više od toga. Crkveni oci srednjeg vijeka nazivaju ju *apostolom apostola*, ali nakon toga vremena Marija Magdalena gubi svoju povijesnu veličinu. Marija Magdalena je prva koja otvara kršćansko sjećanje, to jest u kojoj počinje kršćansko pamćenje. Unutar njega „vlada lik Marije Magdalene kao velike grešnice umjesto prve aposotolice“ (Anić, 2004:95). Ona postaje aktivnom snagom u vjerskom pokretu, ona je prva otkrila da je Kristov grob prazan, ona je prva koju je Krist nakon zemaljske smrti vidi živu pred svojim očima, ona je prva koja sluša njegovu poruku. Na taj način Marija Magdalena postaje prvi svjedok i glasnik uskrsnuća. Niti u jednoj religiji nije bludnica i grešnica dobila tako važno mjesto kao u kršćanstvu. Ako se uzme za primjer židovstvo, prema židovskim zakonima žena nije mogla biti svjedok. Za mnoge autore, uključujući i Lewinsohna, Marija Magdalena je znak najveće tolerancije kršćanstva prema ženama. Time je Krist uzdigao ženu na razinu ravnopravnosti s muškarcem i potvrdio njezino dostojanstvo.

---

<sup>110</sup> ( Lk 7.37) „ Najedanput se pojavi neka žena koja bijaše javna grešnica“ (Biblija, 1968, NZ:55)



## 10. Na putu ka modernosti

Razdoblje kasnog Srednjeg vijeka, točnije vrijeme 15. stoljeća bilo je doba velikih spoznajnih promjena, što je imalo utjecaja i na crkvu. Kako piše Šantek „otkriće Amerike nije dovelo samo do novih spoznaja i proširenje zapadnog znanja već je, budući da cijeli jedan kontinent nije bio spomenut u dotad dominantnom izvoru znanja Bibliji, najozbiljnije dotad doveo u pitanje svjetovni autoritet Crkve i njezin monopol na znanje o čovjeku“ (Šantek, 2011:7). Unutar šireg društvenog konteksta polako ali sigurno žene su u doba ranomoderne Europe uživale sve bolji položaj. Kult uljuđene ljubavi i uglađenog ponašanja pomalo je detronizirao patrijarhalnu degradaciju ženskog spola. U prkos crkvi taj je pokret uzdizao žene, afirmirao vrijednost romantične ljubavi, a ne više vjerske strasti, te je glorificirao seksualne slobode u kojima je žena imala privilegirani položaj. Sa dolaskom renesanse stav prema ženama postao je sve „primjereniji“, dijagonalno suprotan od histeričnog terora i šikaniranja koje se odvijalo ranijih godina. Prvi je puta u povijesti profeminist Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim 1505. godine u svojoj knjizi „Recitat o plemenitosti i odličnosti ženskog roda<sup>111</sup>“ doveo u pitanje doktrinarni diktat muške nadmoći, osporivši čak i do tada neupitan autoritet same Biblije (Miles, 2001). Von Nettesheim piše : „Adam znači svijet; Eva označava život; ergo, Adam je produkt prirode, a Eva je božja kreacija. Adamu je dopušten ulazak u raj zbog jednog razloga, a to je da Eva može biti stvorena“ (Miles, 2001:139). Ovakvo razmišljanje nikako nije izolirano i drugi muški mislioci toga vremena, a ponajviše ugledniji i utjecajniji pojedinci zalagali su se za prava žena i uspostavljanje pravednijeg društva, štoviše neki od njih pridavali su ženama i veći značaj nego muškarcima.

Pojavom većih sloboda javljao se i veći postotak obrazovanih i pismenih žena, kao što su Louise Label francuska spisateljica, pjesnikinja, glazbenica te voditeljica „Lionske škole“ pisanja, zatim Christine da Pisan, talijanska intelektualka 15. stoljeća, izuzetno aktivna na području ženskih prava i onoga što se danas smatra feminističkim pokretom. Znanje i edukacija postali su slamka spasa za ženski rod, premda je ta post-srednjovjekovna paradigma još uvijek u velikoj mjeri branila naobrazbu žena negirajući im prava na javno bivanje, smještajući ih još uvijek u privatnu sferu. Renesansa realno gledajući i nije bila neki preporod kada se govori o ženama i pravu na edukaciju. Vrlo

---

<sup>111</sup> *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus, 1505. A.D.*

malen postotak žena uspio je ostvariti to pravo, pa se zbog tog razloga renesansa ne može smatrati u potpunosti pozitivnom prekretnicom na području ženskog pitanja. Mnogi su primjeri gdje su žene bile brutalno kažnjavane zbog učenja, educiranja ili sličnih pokušaja. Jedan takav je i primjer engleske časne sestre Mary Ward koja je pokušala osnovati institut za edukaciju žena. Po naredbama katoličke crkve ona je zarobljena te zatvorena u malu tamnicu bez prozora. Zanimljivo je da paralelno sa porastom ženskih samostana raste i broj sveučilišta koja nisu dozvoljavala upis ženama, štiteći tako patrijarhalni monopol nad znanjem.

Doba renesanse donijelo je čovjeku jednu vrstu otkrivenja – otkrivenje ljudskog tijela. Prvi puta nakon više od jednog stoljeća vidjeli su ljudi sebe onakve, kakvima ih je stvorila priroda. Ovo otkriće ljudi nisu doživjeli u ogledalu već u starim razbijenim mramornim kipovima. Upravo su tako izgledali ljudi prije nego što im je religija zapovjedila da pokriju sve što je na njima lijepo, pretvorivši muškarce u mučenike a žene u hodajuće mumije. Nakon prvotnog oklijevanja počele su se micati koprene i sa žena, ne samo muškaraca. Najprije su opali bandaži koji su pokrivali vrat, zatim se dekolte spušta sve do početka grudi. U ovoj novijoj razgolićenosti žena nije bilo pretjerane razlike između građanski i svetih žena. Štoviše, otišlo se i korak dalje, pa Majka Božja nije samo nosila svoje dijete na grudima, već ga je i dojila, a za to je bilo potrebno ukloniti haljinu sa prsiju. Doba renesanse je doba u kojem je majčinstvo i ženstvenost sve više potiskivalo religiju. Ponovno je zaživjela starorimska poslovice – „*Humana non sunt turpia*“ – što je ljudsko, nije sramotno.

Renesansa je muško doba, ljubav se više ne dokazuje viteštvom već seksualnom potencijom. Najbolje se to očituje u literaturi renesanse, žene su najčešće nezasićene, a muškarci koji ih ne mogu zadovoljiti, komične spodobe (Lewinsohn, 1959). Žena konzumira pokatkad jednog muškarca za drugim, bez i najmanjeg traga umora. Ona je i poslije najburnije noći sutradan uvijek raspoložena za nove pustolovine. Žene su na dvorovima imale neograničene mogućnosti da razviju i istaknu svoj talent. Premda se svijet oslobodio srednjovjekovnog kulta žena, muškarci su bili sve prije nego ženomrsci. Žena je bila visoko cijenjena i unutar gornjeg sloja, slobodna kao nikad prije toga. Damama visokog plemstva i bogatijih građana bio je otvoren pristup u akademije, imale su najbolje učitelje. Rezultat te „slobode“ realno je bio podosta oskudan. U doba koje je proizvelo toliko genija, ne nalazimo ni jedno žensko ime. Žene su ostale u skromnoj ulozi „muza“ i šticećenica svojih bogatih muževa. (Lewinsohn, 1959). Sve u

svemu, renesansa je označila prvi veliki neuspjeh u afirmaciji ženske ravnopravnosti sa muškarcima. Kasnije razdoblje moderne omogućit će ženama usvajanje sve većih prava i uloga unutar društva. Znanost od 17. stoljeća pa nadalje, polako ali sigurno detronizira crkvene dogme, omogućujući veću slobodu ne samo ženama već i drugim pojedincima unutar društva. Pitanje je naravno, hoće li to utjecati i na položaj i pogled na žene kroz crkvene paradigme, ili će se upravo Crkva okrenuti sve većoj zatvorenosti i pozivanju na neka minula vremena?

## 11. Crkva i odnos prema ženama u modernoj te post-modernoj ekumenskoj paradigmi

Gotovo je i nevjerojatna brzina kojom je moderan čovjek promijenio paradigmatičko shvaćanje svijeta. Ono što je bilo pod kontrolom Boga, nadčovjeka i drugih sila, u modernosti potpada pod ljudsku vlast. Racionalnost i sloboda postali su općeprihvaćeni slogani prvo Europe, a zatim i Sjeverne Amerike. Ljudska bića postala su vladari nad sebstvom, ali i nad prirodom. Bez sumnje, ova kulturna revolucija, ova paradigmatička promjena još i danas se gleda negativistički od strane rimo-katoličke crkve. Razvojem prirodnih znanosti, filozofija prirodoslovlja više ne podliježe pod asumpcije dogmatizma, već se oslanja na iskustvene faktore. Promjene se događaju i u sferi cjelokupnog društva. Vjerska tolerancija i sloboda vjerovanja postaju baze za prirodni zakon. Također rastu i želje za konstrukcijama konstitucionalnih zakona i smanjenja prava klera. Dolazi i do veće emancipacije građana. Što se tiče žena i njihovih prava u vrijeme modernosti, pokazat će se da je njihova situacija i položaj izuzetno ambivalentan.

Filozofska revolucija i atmosfera racionalnosti uvelike je tijekom 17. i 18. stoljeća doprinijela završetku progona vještica, premda se u nekim dijelovima Europe i Sjeverne Amerike taj proces nastavio. U isto vrijeme, tijekom 17. stoljeća pa nadalje, prvotno u Francuskoj, javljaju se u višim slojevima društva visoko obrazovane žene koje su postale modeli i aspiracija žena srednje klase. Saloni s tim ženama postali su mjesta sastanka kulturne inteligencije. Nažalost ovo još ne govori puno o realnoj jednakosti žena i muškaraca unutar društva. To se vrlo dobro može uvidjeti iz radova nekih od najvažnijih intelektualaca toga doba: Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, itd. Za Kanta na primjer, žena je utemeljenje „ljepote“ dok su muškarci utemeljenje „uzvišenosti“ (Miles, 2001:105). Čak i za Rousseaua čiji je roman *Emile* (1762.) bio jedan od najutjecajnijih na području teorija edukacije, odnos između muškarca i žene strogo je kontroliran: „ženi je potrebno toliko obrazovanja koliko je po volji muškarca“ (Miles, 2001:134). Tek je rani romantizam pridonio promjeni u razmišljanju i odnosu prema spolovima, ljubavi, braku i odnosu muškarca i žene. Valja spomenuti dvojicu ključnih teologa toga vremena Friedrich Schlegel (1772-1829) i Friedrich Scchleiermacher (1768-1834) koji su učinili više nego bilo koji drugi teolozi na području teologije seksualnosti i naglašavanja važnosti kolaboracije između spolova unutar kršćanskih zajednica. Slabosti tog novog romantičnog pokreta jednako kao i

društvene sfere koje su ga kočile mogu se prepoznati u ekonomskim i pravnim uvjetima pod kojima je najveći broj žena živio. Čak i knjiga Johanna Jacoba Bachofena (1815.-1887.) „*Matrijarhalno pravo*“<sup>112</sup> izdana 1861. godine, u kojoj se pokušava dokazati povijesno postojanje matrijarhalnog društva, nije ni u kojem slučaju bila namijenjena eventualnom poboljšanju ženskog pitanja ili pravne i političke emancipacije žena<sup>113</sup>. Seksualna reforma koja se provodi u galantno doba, rokokoja tijekom 19. stoljeća, ide na ruku ženama. Seksualni je nagon nešto prirodno, njega se ne treba stidjeti, on nipošto ne postoji samo radi zadovoljavanja muškarca. Žene 19. stoljeća imaju aktivnu ulogu u odabiru svojih ljubavnika. Ako i postoje neke razlike između muškarca i žene, uz pretpostavku da pripadaju istom socijalnom staležu, one se sastoje u tome da je žena iznad muža. Ona je u središtu privatnog i javnog života, svi će se dobro odgojeni muškarci truditi da udovolje ženama. Taj novi kult žene ne može se uspoređivati sa srednjovjekovnim ili antičkim kultom. Kavalir rokokoja nema ništa zajedničko s vitezom srednjeg vijeka. Pojavljuju se doduše još uvijek ljubomorni ispadi i skandali, ali dvoboji zbog žena su mnogo rjeđi tijekom 19. stoljeća. Žena nije muževljevo vlasništvo, čak ni onda kada mu se podala zbog materijalnih potreba. Premoćni položaj žena u društvu, bezbrojna veličanja u riječi i slici, imala su za uzrok da muškarac pokatkad izgleda preženstveno. Svakako valja naglasiti, da je ovo ipak bilo galantno doba, nazvano po galantnom svijetu koji se sastojao od vlastodržaca i plemstva. Ljudi srednjeg i nižeg sloja nisu živjeli na ovakav način. Žene tog sloja u pravilu nisu imale te iste slobode, a još manje i mogućnosti. Dok žene gornjeg sloja zauzimaju dominantni položaj u društvu, građanska literatura od žena srednjeg i nižeg sloja pravi žrtveno janje<sup>114</sup> - ona je uvijek „...slabija, paćenica i predmet sažaljenja“ (Lewinsohn, 1959:239).

Uskoro je u Americi i Francuskoj politička revolucija iznjedrila deklaraciju o pravima čovjeka. Pošto u engleskom i francuskom jeziku *homme/man* može označavati oboje „ljudsko biće“ i „muškarac“, ta ljudska prava ubrzo su interpretirana kao prava uglavnom muškaraca. Ponajviše je to bilo vidljivo u području prava na političko

---

<sup>112</sup> Bachofen, J. Johann, (1861), „*Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*“, Stuttgart. J.J. Bachofen se često povezuje sa pojmom i nastankom riječi matrijarhat, što je u potpunosti pogrešno jer on unutar svoje knjige ne spominje taj pojam. Kada opisuje ta društva on se služi pojmom ginokracija (Marler, 2006).

<sup>113</sup> Upravo suprotno, Bachofen nije vidio matrijarhat kao vrhunac ondašnjih civilizacija, već je pad matrijarhata i pobjedu patrijarhata razumio kao pobjedu „muževne“ kvalitete racionalnosti nad „ženskom“ kvalitetom instinkta (Ruether, 2005).

<sup>114</sup> „Čovjek koji je stvorio taj novi tip ženskog romana sa socijalnom pozadinom, katolički je svećenik Abbe Prevost d'Exiles. Kada je 1731. objavio „*Histoire du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut*““ (Lewinsohn, 1959:239)

glasovanje, prava na posjedovanje imovine, koalicije i javnog govora. Zanimljivo je da su žene koje su sudjelovale u Francuskoj revoluciji pod vodstvom Olyme de Gouges i Rose Lacombe već 1791. godine sastavile vlastitu deklaraciju pod nazivom „*Deklaracija o pravima žena i građana*“ (Miles, 2001:139). Francuska vlada je naravno odbila taj zahtjev te osudila pokušaj izjednačavanja prava među spolovima. Francuska revolucija je bila pobuna muškaraca protiv režima i protiv društvenog poretka u kome se sve okretalo oko žene, u kome su žene vladale ne samo muškarcima, nego i velikim zemljama Evrope. (Lewinsohn, 1959). Revolucije je opravdala takva očekivanja. Žene su bile skinute s vladajućeg položaja, one su u pet godina Revolucije izgubile ono što su stvarale i za što su se borile gotovo dva stoljeća. Jedino pravo koje im se priznavalo i u kojem su bile u potpunosti ravnopravne s muškarcima „jeste pravo da umro pod giljotinom“ (Lewinsohn, 1959:255). Žene će morati pričekati tek završetak Prvog svjetskog rata kako bi dobile pravo na glas. Industrijska revolucija početkom 19. stoljeća utjecala je na status žena više nego bilo koji drugi povijesni događaj. Valja priznati da je ispočetka taj utjecaj bio više negativan nego pozitivan. Svi dosadašnji ženini ili ženski zadaci i poslovi koji su se prvenstveno odnosili na kuću, dobili su svoju industrijaliziranu inačicu. Tako su se ti poslovi iz sfere kućanstva i privatnoga preselili u sferu industrijskog i javnog. U isto vrijeme javili su se pokušaji izjednačavanja žena i muškaraca. Indikativno ti pokušaji nisu dolazili od strane crkve, već od strane liberala i socijalista. Ovdje se nameće sljedeće pitanje – šta je crkva napravila po pitanju ženskih prava, da li ih je podržavala ili potkopavala?

Crkva je na krilima novog industrijskog i socijalnog razvoja žudjela za ponovnom re-kršćanizacijom srednjeg sloja i onoga što će biti poznato kao proletarijat. Problem ove želje i njezinog neuspjeha leži u činjenici pogrešnih procesa reintegracije koji su se bazirali na zastarjelim pogledima na ljudsko tijelo i ponovnoj institucionalizaciji prošlih paradigmi – rimokatoličke latinske paradigme srednjeg vijeka i protestantsko - evangelističke paradigme. Također kada su 1869. Elizabeth Cady Stanton i Susane B. Anthony objavile svoje radikalne feminističke novine „*Revolucija*“, gotovo više nije bilo sumnje u želju i potrebu za promjenom „ženskog pitanja“. Borba za ženska prava također je uključivala borbu za druge slobode. Upravo je tako jedna od najstarijih „tiranija“ – religija, bila zahvaćena kritikom feminizma. Valja naglasiti da žene nisu bile same u borbi protiv religijskih dogmi. Nagli razvoj znanosti, a samim time i znanja te specijaliziranih umijeća kao na primjer fizike,

biologije i geologije uzdrmali su temelje kršćanstva, njegove dogme i vjerovanja. Od vremena 1830. i izlaska knjige Charlesa Lyella „*Principi geologije*“, biblijski mit o nastanku i starosti zemlje više nije držao vodu. Kreacionistički mit zadobio je još jedan udarac kada je Charles Darwin<sup>115</sup> objavio svoju knjigu te ustvrdio da čovjek nije bio jedinstvena i privilegirana kreacija svevišnjeg, već evolucijski stupanj razvoja jednako kao i druga živa bića. Napad na katoličku crkvu i njezin pogled na svijet dolazio je sa svih strana. Zbog ovako radikalnih promjena Martin Greschat zaključuje „u najboljem slučaju crkve su prihvatile socijalnu promjenu samim time i moderan svijet, ali jedino parcijalno nikad u načelu“ (Miles, 2001:39). Nigdje to nije bilo vidljivije nego u tradicionalnim crkvenim pitanjima, a jedno od njih svakako je bilo pitanje žena. Upravo zbog takvog stava mogu se razaznati tri distinktivna područja koja se tiču položaja žena a u kojima je crkva ostala gotovo nepromijenjena stava. Prvi od njih je stvaranje ženskih pokreta koji su u različito vrijeme nastali u različitim državama, te kao takvi gotovo da nisu pronalazili potporu u crkvenim redovima. Nadalje, percepcija žena kao aktivnih radnika opisanih u komunističkom manifestu 1848. godine nije imala nikakvog efekta na crkvenu sliku tradicionalnog kršćanskog modela za žene. Na kraju, crkvena podrška ženske emancipacije počinje puno kasnije nego istovrsni socijalni pokreti, te kao takva jedva da dodiruje sferu ženskog rada u industriji.

Problem položaja žena u društvu za vrijeme moderne teže je opisati i shvatiti nego što je to bilo s vremenom starijih društvenih paradigmi. Razlog tome je i činjenica što modernost poprima različite forme unutar različitih nacija. Situacija je još donekle uniformna u zemljama gdje se rimska katolička vlast vrlo efikasno suprotstavlja modernizaciji. Tako je Papa Leo XIII 1885. godine imao potrebu u jednoj od svojih enciklika *Immortale Dei* naglasiti kako je „muškarac postavljen iznad žene“, citirajući tako svetog Augustina (Miles, 2001:255). Činjenica je također da je isti Papa u jednoj od svojih kasnijih enciklika *Rerum Novarum* godine 1891. osudio teški manualni rad žena i djece. Razlog na kojem je bazirao svoju osudu, kada se govori o ženama, glasio je: „žene su, po prirodi, osposobljene za kućne poslove, i upravo je to ono što je najbolje usvojeno kako bi očuvale svoju skromnost i promovirale dobar odgoj djece te opće dobro obitelji“ (Küng, 2005:88). Ovakvim izjavama pape su sve do Pia XII (po)vezivale žene sa prirodnim zakonom, te ih promatrali u terminima prirodne

---

<sup>115</sup> Darwin, (1859), „*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*“, John Murray, London.

predodređenosti za ulogu majke. Kao što možemo vidjeti crkveni odnos prema ženama nije se odrekao starih antičkih i srednjovjekovnih doktrina. Tek je Ivan XXIII prvi sa svojom enciklikom *Pace in Terris* i Drugim Vatikanskim koncilom pridonio promjeni, pruživši oslobođenje i emancipaciju za žene u katoličkim organizacijama i to kroz pitanje kontracepcije. Naime označivši kontracepciju kao negativnu, što se pokazalo preteškim teretom za žene u tim organizacijama, odluke Drugog Vatikanskog koncila uzrokovale su masovno napuštanje crkvenih redova. Pontifikat Ivana Pavla II od 1978. godine označio je vrijeme stagnacije, čak i regresije na nekim područjima. On je prihvatio rigidne stavove na području kontrole rađanja, abortusa i homoseksualnosti te je proklamirao „Božju volju“ i „nepogrešivo crkveno učenje“ kao razlog zbog kojeg žene ne mogu biti zaređivane (Küng, 2005:89). Razvoj društva u modernosti otvorio je mnoga pitanja i probleme za kršćanstvo. Küng govori o četiri najznačajnija problema koji su ujedno i razlog paradigmatičke promjene iz moderne u post-modernu. Najproblematičnija područja za njega su: kozmička dimenzija – ljudska bića i priroda (ekološki pokreti); antropološka dimenzija – muškarac i žena (ženski pokreti); socijalno-politička dimenzija – bogati i siromašni (pravedna distribucija); te religijska dimenzija – ljudska bića i Bog (ekumenski i unutar vjerski pokreti) (Küng, 2005). Bilo je potrebno čekati do 1960ih i 1970ih godina kako bi se ova pitanja i problemi uvrstili u crkveni diskurs. Ponajviše se tu misli na jednaka prava i partnerstvo muškarca i žene, tema koja je katalizirana na Svjetskom koncilu crkva (1948.), Drugom Vatikanskom koncilu (1962.-1965.) te pokretu iz 1968. koji se događao u Americi i Europi.



## 12 . Zaređivanje žena u svjetlu biblijske i patrijarhalne tipologije

U samom žarištu pitanja o zaređivanju žena unutar crkve nalaze se tumačenja i shvaćanja svetih tekstova i tradicija. Obje strane bilo da su za ili protiv zaređivanja žena, svoje argumente crpe upravo iz ovih izvora. Teško je, gotovo nemoguće, reći tko je u pravu, djelomično i zbog činjenice da je povijesnu rekonstrukciju tadašnjeg vremena nemoguće napraviti. Bez vjerodostojne povijesne rekonstrukcije ostaje nam područje interpretacije zapisa i tradicija. Ne mora se niti naglašavati da su interpretacije bile podložne povijesno-političkim, socijalnim i filozofskim razmišljanjima vremena u kojem su nastali, ali i stavovima samog autora.

Tijekom stoljeća crkva je pretrpjela mnoge promjene, ponešto manje, ali i poneke dogamtskog karaktera. Jedna od tih promjene jeste položaj i uloga biskupa u vrijeme prve crkve i danas. Neosporna je činjenica da se zbog očuvanja povijesnog kontinuiteta uloga i položaj biskupa, ali i ostalog klera mijenjao. Iz ovoga se nameće sljedeće pitanje: da li bi zaređivanje žena kao svećenika bio jednostavno daljnji korak u adaptaciji crkve s obzirom na historijske promjene i novonastale društvene paradigme?<sup>116</sup> Problem ovakvog tumačenja nalazi se u činjenici da uloge i njim propisani nazivi ne koegzistiraju nit se podudaraju u različitim vremenskim periodima. Tako Young zaključuje da „srednjovjekovni biskup ima malo toga zajedničkog sa *episcopos*, kojeg se spominje u Novom Zavjetu“ (Young, 2008:23). Povijesno bi se mogli zapitati da li je uopće mudro, ili čak zdravo razumski da crkva zadrži u post-modernom, demokratskom društvu način uređenja koji je bio karakterističan za društva koja su bila monarhistička, hijerarhizirana čak i feudalna?

Rimska katolička crkva ima dugotrajan ali i buran povijesni odnosa sa ženskim rodnom<sup>117</sup>. Predugo su riječi svetog Pavla<sup>118</sup> osiguravale temelje pomoću koji se

---

<sup>116</sup> Cifrić zaključuje vođen rezultatima istraživanja u Hrvatskoj (Valković, 1998) da „...nije realno očekivati veliku potporu takvoj crkvenoj inovaciji...“ (Cifrić, 2009:443). Rezultati tog istraživanja pokazali su da se na pitanje: „I ženama bi trebalo dopustiti da budu svećenice?“, dobili sljedeći odgovori: uopće se ne slažem – 25,1%, uglavnom se ne slažem – 9,8%, niti se slažem niti se ne slažem – 21,6%, uglavnom se slažem – 20,7%, potpuno se slažem – 22,3%, n=1245 (Valković, 1998:494).

<sup>117</sup> Sveta stolica je svoju izjavu „Izjava o tumačenju pojma „rod“ delegacije Svete Stolice“ i stajalište o rodu iznijela na pekinškoj konferenciji 1995. godine, te su se ta stajališta uglavnom ponavljala i u drugim dokumentima nakon te konferencije. Rod je prema toj izjavi za Svetu Stolicu utemeljen na biološkom spolnom identitetu, ženskom ili muškom. Premda se takvo shvaćanje temelji na biološkom spolnom identitetu, Anić prenosi kako se Sveta Stolica ipak ograđuje „od biološkog determinističkog shvaćanja da su sve uloge i odnosi između dva spola fiksirani u jedinstvenom statičnom obrascu.“ (Anić, 2011:65). Pri tome se poziva na pismo Ivana Pavla II u kojem papa inzistira na „različitosti i komplementarnosti žene i

pozicioniralo i vrednovalo žene. Nažalost premalo znanstvenika tumači taj odlomak poslanice Korinćanima u duhu vremena i društvenom kontekstu unutar kojeg je nastao, pa tako nužno dolazi do njegovog pogrešnog shvaćanja. Razlog tome jest i činjenica što Pavlovi argumenti „zasigurno nemaju teološki nego ponajprije društveni i disciplinski karakter“ (Matković-Vlašić, 2002:66). Kroz povijest niti drugi teolozi nisu bili skloni ženskom rodu, pa tako sveti Augustin govori „(i.e. žene) ne mogu niti poučavati niti svjedočiti“, one su „u odnosu podčinjenosti“ pa zato „ne mogu primiti sakrament svetog reda“, govorio je Toma Akvinski (Gyarmathy-Amherd, 2008:40). Primjeri su uistinu mnogobrojni te se protežu od prvih dana kršćanstva, pa sve do danas. Usprkos svemu tome žene su itekako bile prisutne u stvaranju i razvoju kršćanstva a simultano i katoličke crkve<sup>119</sup>. Njihovi doprinosi nisu uvijek bili zabilježeni s istim žarom i agilnošću kao oni njihove muške braće. Sva ova teološka shvaćanja, dogme i tumačenja od strane raznih teologa, crkvenih otaca i mislilaca mogu svoje posljedice raspoznati u službenim crkvenim dokumentima objavljenima kroz stoljeća. Upravo će limitiran korpus takvih dokumenata biti predstavljen u narednom poglavlju.

---

muškarca“, ali i pozdravlja preuzimanje novih uloga od strane žena. Sveta stolica tako ne odbacuje u potpunosti uporabu pojma rod, ali mu daje vlastito tumačenje (Anić, 2011).

<sup>118</sup> (1 Kor. 14.34-35) „Kao i u svim crkvama svetih, žene neka na sastancima šute! Njima se ne dopušta govoriti, već neka se pokoravaju kako im Zakon propisuje. Ako žele nešto naučiti, neka kod kuće pitaju svoje muževe, jer ne dolikuje ženi da govori na sastanku.“ (Biblija, 1968, NZ:149). (1 Tim. 2.12) „Ne dopuštam ženi da poučava niti da vrši vlast nad mužem; štoviše neka ostane u skrovitosti!“ (Biblija, 1968, NZ:182)

<sup>119</sup> Poznato je da su neke žene mogle ministrirati, te da su, kako prenosi sveti Pavao, poneke đakonise i udovice imale izvjesnu liturgijsku službu. Protiv toga se pobunio papa Gelazije I, s propisom da žene ne mogu umjesto muškaraca vršiti oltarsku službu. Taj je propis potvrdio i Grgur IX, dok je papa Inocent III poglavaricama redovničkih zajednica strogo zabranio javno propovijedanje i čitanje evanđelja. Posljedica je toga bio je kanon 813, § 2, unutar kojega je ženama zabranjeno ministrirati. Lokalni koncili kao onaj u Laodiceji 364., Zaragozi 380. i Nimesu 394., potvrdili su tu odredbu, te su se izjasnili protiv svećeništva žena uz prijetnju izopćenja (Matković-Vlašić, 2002:97).

### 13. Shvaćanja položaja i uloge žene kroz crkvene dokumente i govore

Kako to da je temeljna poruka Novog ali i Starog Zavjeta jednakost muškarca i žene pred Bogom, ali u isto vrijeme ta jednakost nije ostvarena unutar crkvene hijerarhije? Da li žena ima svoje mjesto u Crkvi, još važnije koje je to mjesto? Mora li ženska prisutnost u crkvi biti pod skrupulama stereotipizacije spolova koja se izravno uviđa kroz crkvenu hijerarhizaciju ili se ona kao takva može, a svakako treba, ukinuti? Ovo su neka od pitanja na koja će se pokušati ukazati, ako već ne odgovoriti, jer pitanja, a tako i odgovori uistinu nisu jednostavni. Upravo zbog toga unutar ovog poglavlja pokušat će se prikazati određeni crkveni dokumenti i govori iz razdoblja prije Drugog Vatikanskog koncila, za vrijeme Koncila, te nakon koncilskih promjena. Osnovnu podlogu za crkveno pravni položaj žene dala je već sredinom 12. stoljeća Gracijanska zbirka<sup>120</sup> pravnih izvora<sup>121</sup>. U tim se odredbama ženi zabranjivalo vršenje bilo kakve liturgijske funkcije unutar crkvenog prostora, dijeljenje pričesti, službeno naukovanje te obavljanje krštenja. Matković-Vlašić navodi kako je motiv ovih zabrana nedvosmisleno ukazivao na manju vrijednost ženskog spola. Uvidjet će se da je tematika žena u crkvi ako ne marginalizirana onda svakako sekundarna te podčinjena široj tematici odnosa prema laicima općenito. Ovakav odnos prema ženama u crkvi uviđa i Dogan, pa nadodaje „taj je govor često siromašan dokumentima, a vrlo često je monoton i nezainteresiran“ (Dogan, 1991:230). Valja naglasiti da će se prikazati samo oni dokumenti koji se izravno odnose na položaj i ulogu žene u crkvi bilo kao subjekta određenog dokumenta ili u kontekstu položaja i uloge laika općenito.

#### 13.1. Dokumenti i govori nastali u razdoblju prije Drugog Vatikanskog Koncila

Kada govorimo o razdoblju prije Drugog Vatikanskog koncila, tada valja spomenuti tri govora pape Pija XII; govor delegatima udruženja talijanskih žena 1945. godine, govor svjetskom savezu katoličkih ženskih organizacija 1952. godine, te govor na 14. Međunarodnom kongresu svjetskog saveza katoličkih ženskih organizacija 1957. godine. Osim toga za žene su izuzetno bitne i enciklike izdane od strane nasljednika Pija XII, Pape Ivana XXIII – *Pacem in terris* (1963.) i *Mater et Magistra* (1961.).

---

<sup>120</sup> „Concordia discordantium canonum“ (Matković-Vlašić, 2002:95).

<sup>121</sup> Osim više odredbi preuzetih iz starijih pravnih zbirki, Gracijan je isti tako i pod utjecajem patrističkih i pseudopatrističkih tekstova te nekih odlomaka poslanica sv. Pavla, kao i pod utjecajem Rimskog prava. (Matković-Vlašić, 2002:96).

Papa Pijo XII u govorima ponajviše naglašava dostojanstvo žene. On to dostojanstvo prvenstveno povezuje sa teologijom to jest očuvanje i ojačanje dostojanstva žene smatra teološkim problemom. Njegov stav je da su „muškarac i žena djeca Božja.“, ali također on razlikuje narav muškarca od naravi žene (Dogan, 1991:231). Kada govori o službi žene prvenstveno misli na njezinu ulogu majke s time da opravdava i odabir celibata bilo od strane žena ili muškaraca jer „oni koji slobodno odabiru beženstvo stavlja se u službu čovječanstva zaboravljajući svoje interese“ (ibid.). Za Pija XII žensko tijelo i duša oblikovana je to jest oslikava upravo tu njezinu primarnu službu – majčinstvo. Papa Pijo XII ženu vidi samo unutar obiteljskog kruga, pa tako niti ne otvara pitanje hijerarhizacije spolova unutar katoličke crkve. Ovakvi stavovi izneseni u Papinim govorima trebaju se, a to naglašava i Dogan u svom članku, promatrati u svjetlu društveno-političkih okolnosti u kojima su nastali.

Za razliku od strogog i aristokratskog Pija XII njegov nasljednik Ivan XXIII bio je gotovo pa sušta suprotnost. Tijekom svog pontifikata napisao je osam enciklika, od kojih je najzanimljivija *Pacem in terris* koja govori o svjetskom miru, ali s posebnim osvrtom na pitanje o položaju i ulozi žena u društvu. Unutar ove enciklike prvi se puta jasno spominje pravo žene da isto kao i muškarac može odabrati svoje životno zanimanje. Valja naglasiti da i ovaj dokument kada govori o načinu života ponovno gleda na muškarca i ženu kroz dualnu službu bilo unutar obitelji bilo kroz svećenički i redovnički stalež. Posebice se to odnosi na žene pa se tako u govoru dokumenta o zadaćama i službi žene i supruge naglašava „što se pak žene tiče, omogućiti im rad u takvim okolnostima koje se slažu sa potrebama i dužnostima supruge i majke“ (Dogan, 1991:234). Valja naglasiti da je za razliku od Pija XII, Papa Ivan XXIII prepoznao činjenicu da žena radi i aktivno sudjeluje u životu društva. Naravno ovo je samo razumljiva činjenica, ali u kontekstu crkvenog priznanja i rekognicije uloge žena u društvu ipak značajna promjena, posebice za vrijeme u kojem je enciklika nastala. Kako to zaključuje i Dogan u ovom se dokumentu ne nalazi puno podataka o ženi i njezinoj specifičnoj ulozi te položaju u društvu i Crkvi. Usprkos tome ipak se naglašava njezina ljudska osobnost i dostojanstvo koje je u svemu jednako s onim koje ima muškarac (Dogan, 1991).

### 13.2.. Dokumenti i govori nastali u razdoblju Drugog Vatikanskog Koncila

Tek oko 1950ih mnogi teolozi osjetili su da crkvu treba mijenjati na neki način, možda ne modernizirati u doslovnom smislu, ali svakako je približiti modernim pogledima i neupitnim društvenim promjenama. Papa Ivan XXIII bio je svjedok velikih socijalnih transformacija na području vrijednosti i kulture, te je vjerovao da crkva mora odgovoriti na te zahtjeve preispitivanjem evanđelja u svrhu novih promjena. Nešto više od godine dana prije svoje smrti Ivan XXIII obznanio je početak crkvenog sabora koji će biti poznat kao Drugi Vatikanski koncil. Koncil je zamišljen kao most između crkve i društva. Naime crkva je trebala prestati gledati na društvo kao na vanjskog neprijatelja, ali je i sama treba prestati biti relikvija prošlosti. Novonastale društvene promjene zahtijevale su neku vrstu „modernizacije“ crkvenog mišljenja i djelovanja. Drugi Vatikanski koncil trebao je uspostaviti kontakt sa svijetom te dijalog sa njim. „Riječ dijalog općenito, možemo kazati, postala je posebno važna, čak najjasniji simbol Drugog vatikanskog koncila. Proizašla je iz spoznaje da crkva mora izaći iz svoje zatvorenosti i obrambenog stava, pa sukladno tome i sustava, te obnoviti svoje vidljivo lice prema slici koju je sam Krist imao o njoj, i da mora spostaviti odnos sa svom zajednicom čovječanstva.“ (Šagi, 1997:295). Ne smijemo zaboraviti da je upravo doba održavanja Koncila u svijetu bilo doba intenzivne post-ratovske obnove, uzavrelog rasta kapitalizma, liberalizma, a time i individualnih sloboda, zbog toga Šagi zaključuje „Drugo što s izlaskom Crkve u suvremeni svijet ulazi iz tog svijeta u Crkvu jest liberalni individualizam i s njim povezano shvaćanje osobne slobode“ (ibid. 298).

Sabor je omogućio prisustvo žena u saborskoj auli, ali samo u ulozi slušateljica. Sam čin poziva na sabor nije dovoljna argumentacija u prilog novog vrednovanja položaja žena u Crkvi, premda su mišljenja o tome događaju podijeljena od onih „da je to veliki i važan događaj koji je ženama omogućio da u postkoncilskom razdoblju sudjeluju u radu različitih komisija te postanu članicama rimske kurije“, do s druge strane onih shvaćanja da je to sudjelovanje „...ipak bilo samo simboličko, jer žene za razliku od muškaraca-laika nisu imale pravo na riječ u koncilskoj auli“ (Anić, 2003:336). Ljiljana Matković-Vlašić ipak uočava da je sabor otvorio vrata drugačijem pristupu ženi u Crkvi, ali unatoč tome u koncilskim dokumentima jedva se mogu pronaći rečenice posvećene isključivo ženi. Na samom koncilu bilo je prema procjeni Katarine McCarthy oko 16 intervencija u koncilskoj auli koje su se založile za

promicanje žene u Crkvi, neki od tih promicatelja bili su: belgijski kardinal Suenes<sup>122</sup>, nadbiskup Hallinan iz Atlante<sup>123</sup>, kanadski nadbiskup Gerard-Marie Coderre<sup>124</sup>, rimski kardinal Michael Browne<sup>125</sup>, francuski biskup Michel Vial<sup>126</sup>, francuski nadbiskup Claude Dupuy<sup>127</sup>, te mnogi drugi.

Od svih dokumenata Drugog Vatikanskog koncila možda najzanimljivije i najznačajnije o ženi govori pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* (1965). Ova pastoralna konstitucija gleda na ženu i muškarca, a samim time i na brak kao na partnerstvo jednakih. Odbacuje se „... i posljednji ostaci uvjerenja o drugotnosti, drugorazrednosti žene kao da bi ona bila muževa stvar“ (Anić, 2003:339). Kada govori o ravnopravnosti žene i muškarca *Gaudium et spes*, ali i kasnija poslanica *Mulieris dignitatem* (1988), najčešće se referiraju na ravnopravnost u obavljanju poslova. Crkva na takvu vrstu ravnopravnosti ne gleda u potpunosti blagonaklono jer „... na taj način žena ulazi u područje muške karakterne djelatnosti, koju ona zapravo i ne može obavljati“ (Dogan, 1991:239). Dogmatska konstitucija pod nazivom *Lumen Gentium* (1964) posvećuje više pažnje problematici laika, ali i žena te njihovoj ulozi u životu crkve. Tako ta konstitucija prenosi „iako je sve ono što je bilo rečeno Božjem Narodu jednako upravljeno laicima, redovnicima i svećenstvu, ipak neke stvari posebno spadaju na laike, muškarce i žene, prema njihovu položaju i misiji“ (Dogan, 1991:240). Valja naglasiti da niti ovaj dokument ne govori specifično o ženskom pitanju unutar Crkve, već ženu stavlja u opću kategoriju laika, ne pruživši joj tako nikakve nove i specijalizirane funkcije unutar crkvene hijerarhije, osim petrifikacije već postojećih uloga potvrđenih u starim dokumnetima – prvenstveno zadaće majke i supruge. Na

---

<sup>122</sup> „Crkva mora napustiti svoj kompleks muške superiornosti koji ne vodi računa o duhovnoj snazi žene...Moramo se naučiti poštivati žen u njezinom autentičnom dostojanstvu i cijeniti udio koji joj pripada u Božjem planu“ (Matković-Vlašić, 2002:100).

<sup>123</sup> „Je li Crkva u tom pogledu slijedila put koji joj je zacrtao Krist svojim primjerom i svojom riječju?... Proglašavajući jednakost muškarca i žene, Crkva mora prijeći sa riječi na djela i to na planu bratskog svjedočenja, a ne samo na planu apstraktne doktrine“ (ibid. 100-101).

<sup>124</sup> „Nije dosta da Crkva prizna taj razvitak. Ona ga mora navješćivati i dovršavati u svom vlastitom krilu, kao i u krilu cijele ljudske zajednice... U ovom jedinstvenom razdoblju svoje povijesti Crkva mora ljude, a prije svega kršćane, pozivati da čine sve što je moguće kako bi žena dobila svoje dostojno mjesto u životu ljudske zajednice i u životu crkve“ (ibid. 101).

<sup>125</sup> „Sretan ljudski život i prava civilizacija ovise o instituciji braka i obitelji. Gdje je položaj žene nizak, gdje je ona neka vrsta robovanja i ponižavanja, nema prave civilizacije“ (ibid. 101).

<sup>126</sup> „Shema bi morala iznositi probleme onih kategorija ljudi čije je promicanje bilo sprječavano ili potpuno zanemareno:...problem poslanja žene, koja je dosad i u braku i izvan njega bila podcjenjivana, jer su do danas našu civilizaciju vodili prije svega muškarci.“ (ibid. 102).

<sup>127</sup> „Čudno je da su se u shemi našla samo dva retka o ženi i njezinoj osobnoj naravi, makar žene čine najmanje polovicu čovječanstva...Svijet i Crkva ne mogu rasti samo akcijom muškaraca. Potrebna je uvijek komplementarna akcija muškaraca i žena...Bilo bi poželjno da u reviziji sheme sudjeluju i žene.“ (ibid. 102).

krilima ovakvog razvoja događaja otvorilo se i pitanje zaredivanja žena. Valja napomenuti činjenicu da je to pitanje bilo aktualno i prije održavanja Drugog Vatikanskog koncila. Naime, 1962. godine švicarska katolkinja, premda laik, Gertrud Heinzelmann, obratila se pripravnčkoj komisiji samog koncila s peticijom u kojoj je zahtijevala jednakost spolova u crkvi te mogućnost zaredivanja žena. Ova peticija pokrenula je lavinu zahtijeva, knjiga, članaka i disertacija, teologa i laika na temu zaredivanja žena. Drugi faktor koji je potpomogao popularnosti ovog zahtjeva leži u činjenici da su žene radila kao zaređeni svećenici unutar mnogih protestantskih crkva i anglikanskih zajednica, te su se pokazale i više nego sposobne u obavljanju zadatka. Tako se rimska crkva našla pomalo u konfrontaciji između novo društvenih zahtijeva i tradicionalnog učenja. Uzrok toga može se pratiti u daljnjim godinama, posebice nakon 1970e kada crkva izdaje nekoliko enciklika i deklaracija koje se dodiruju žena u crkvi i društvu. Nada je još više porasla kada je papa Pavao VI iznio izjavu o *Ulozi žene u društvu* (1975) (Gyarmathy-Amherd, 2008:42). Da li je ta nada uzaludna, ili su dokumenti post koncilskog razdoblja uistinu poboljšali položaj i ulogu žene kako u društvu, tako i unutar Crkve, pokušat će se oslikati u sljedećem podpoglavlju.

### 13.3. Dokumenti i govori nastali nakon Drugog Vatikanskog Koncila

Premda je Drugi Vatikanski koncil bio prekretnica u odnosu Crkve i društva, dokumenti proizašli iz njega, premda neupitno prepoznaju podtlačenost žene u društvu i govore o potrebi za jednakošću, još uvijek nisu bili spremni prepoznati i priznati ženama veća prava unutar same crkvene hijerarhije. Dokumenti nakon Koncila ne razlikuju se u svom sadržaju toliko od dokumenata nastalih za vrijeme održavanja Koncila. Žena je još uvijek definirana i marginalizirana kroz kategorije majke, supruge i laika. Premda Papa Pavao VI tijekom godine žene (i.e. organizacija Ujedinjenih naroda proglasila je 1975. godinu za svjetsku godinu žene), upozoravao na podređen položaj žena u društvu te apelira na jednakost i ravnopravnost. Takođe kada je riječ o položaju i ulozi žena u Crkvi, on govori „jednakost muškarca i žene u životu Crkve jest raspodjela dužnosti i zadaća prema vlastitim mogućnostima i naravnim darovima pojedinaca“ (Dogan, 1991:243). Ovakav crkveni stav Papa je ponovio i utvrdio već 1976. godine kada je izdao *Deklaraciju o zaredivanju žena (Inter Insigniores AAS69/1977.)* sa željom da jednom i za svagda utiša priče i zahtjeve žena u crkvi. Dva su argumenta protiv zaredivanja žena posebice naglašena u toj deklaraciji: prvi „da je Isus jedino muške zvaao apostolima“ i drugi „da jedino muški svećenik može istinski predstavljati

Krista tijekom euharistije“ (Gyarmathy-Amherd, 2008:43). Također je vrlo važno za napomenuti da je u srednjovjekovnoj teologiji Isus predstavljen kao svećenik *per excellence*, koji je izvršio ultimativnu žrtvu za sve nas na križu. Tako je svećenička kasta u crkvi bila shvaćena kao jedina koje je mogla kroz zaređenje upriličiti ponovnu žrtvu identificirajući se s Isusom kroz ritual nuđenja tijela i krvi Kristove tijekom mise. Usprkos prvotnim nadanjima u crkvi ova deklaracija još je više intenzivirala tematiku zaređivanja žena, dovodeći u sukob „tradicionalnu“ i „liberalnu“ stranu unutar rimo-katoličke crkve. Slični argumenti mogli su se pronaći i u sljedećem dokumentu izdanom 1988. godine – „*O dostojanstvu i pozivu žena*“ (*Mulieris Dignitatem*). Ovaj dokument crpi svoja tumačenja i opravdanja iz knjige postanka, o stvaranju muškarca i žene i njihovom odnosu. Zanimljiva je činjenica da *Mulieris Dignitatem* koriste obje strane. Feministička teologija kako bi pojačale značenje žena unutar crkvene organizacije, a crkva kako bi pozicionirala žene u odnosu na muškarce. Naravno opresija prema ženama kao svećenicima ne nalazi svoje opravdanje samo unutar teoloških spisa. Također svoje korijene vuče i iz društvene opresije naspram žena i njihove seksualnosti. Gotovo u svim monoteističkim religijama negativna slika koja se povezuje sa svećeničkom ulogom žena često se svodi na ili povezuje sa poganskim ritualima. Potvrda ovakva rigidna stava može se pronaći u dokumentu izdanom 2004. godine to jest „*Pismu biskupima katoličke crkve o kolaboraciji muškaraca i žena unutar crkve i u svijetu*“. Pismo je sastavio voditelj kongregacije za Doktrinu vjere, tada još uvijek kardinal, zatim i papa J. Ratzinger (Benedikt XVI). Taj dokument u svojoj suštini ponovno potvrđuje zaključke i argumente iznesene u *Mulieris Dignitatem*. Catharine Gyarmathy-Amherd tako zaključuje da „majčinstvo ostaje glavni referent ženskog identiteta“ (Gyarmathy-Amherd, 2008:44). Zanimljiva je činjenica da oslobođenje žene u svijetu ide paralelno s oslobođenjem od nekih moralnih normi, a upravo se emancipacija često izjednačavala s tim ponašanjem. To naličje ženske emancipacije djeluje psihološki negativno na tradicionalni crkveni mentalitet koji ženu vidi u ulozi majke i supruge. Gledajući na ovaj način, sasvim je prihvatljivo mišljenje teologa J. M. Auberta da je najbitniji oblik ženina otuđenja u tome što se „njezino biće isključivo svodi na majčinsku funkciju“ (Matković-Vlašić, 2002:86).

Dolaskom novih kulturoloških pokreta i boljeg društvenog odnosa prema ženama, shvatili su se pravi potencijali žena u društvu. Katoličkim ženama, bile one unutar ili van crkvenih institucija, omogućena su nova prava, obveze status i položaj.



Vođene novonastalom situacijom zahtjev za zaredivanjem se ne čini tako neostvarivim. Gledajući katoličku crkvu danas, može se pronaći nekoliko struja unutar samih vjernika, ali i klera, koje se razlikuju po pitanju zaredivanja žena. Na jednu stranu postoji vrlo veliki korpus klera koji nisu zadovoljni sa smjerom kojim crkva ide, te kao takvi nisu pristaše liberalnije struje. Treba napomenuti da, iako je ova struja konzervativnijih pogleda, nikako se ne bi trebala identificirati s ultra tradicionalnim katolicima vođenima monsijorom Lefebure, koji eksplicitno odbija doktrine i dokumente Drugog vatikanskog koncila<sup>128</sup>. Većina katolika je tradicionalna s malim „t“ – dogmatski konzervativna, institucionalno odana i aktivna u povijesno uspostavljenim volonterskim organizacijama. Druga, više difuzna grupa, ne zamara se pretjerano s pitanjem zaredivanja žena. Oni idu u crkvu, ali nisu previše involvirani u teološku problematiku. Treću grupu može se okarakterizirati kao liberalnu, ona je odlučna u očuvanju duhovne i kulturološke baštine Drugog vatikanskog koncila.

Jasno je da su se dokumenti kao *Inter Insigniores, Mulieris Dignitatem* ili *Ordinatio Sacerdotalis* odmaknuli od učenja Drugog vatikanskog koncila. Pitanje se nameće samo do sebe, zar je uistinu katolička crkva mislila pomoću tih dokumenata u današnje vrijeme jednom za svagda prekinuti raspravu o zaredivanju žena? Naravno to nije bilo moguće, pa se kao reakcija javljaju i ilegalna zaredivanja žena; 2002. godine u Austriji, 2006. godine u Kanadi i Francuskoj, 2007. godine u Americi te Švicarskoj (Jones, Wootton, Thorpe, 2008). Ne mora se ni spomenuti da su sudionici te reakcije bili ekskomunicirani. Jedna od pozitivnih baština Crkvenog sabora može se pronaći u činjenici da nakon koncila diljem svijeta niču župna i pastoralna vijeća u kojima je velik broj žena. Nazočnost žena u postkoncilskim komisijama ispočetka je bio oskudan, ali je kroz godine svakako rasla. Također pod pritiskom javnog mijenja u nizu zemalja su unutar Crkvene hijerarhije osnovane radne grupe koje se bave pitanjem položaja žena u Crkvi, te pitanjem suradnje između žena i muškaraca. Kao primjer napredovanja svakako se može spomenuti 1975. godina i imenovanje Bernadette Olowo za ambasadoricu Ugande u Vatikanu, čime je prekinuta tradicija koja je imala svoje korijene u zakonima iz 9. stoljeća, prema kojima žena nije mogla vršiti tu funkciju. Crkveni dijalog toliko naglašavan za vrijeme Drugog Vatikanskog koncila ipak je, mora se priznati, u jednu ruku zakazao. Njegova redukcionistička priroda ne dozvoljava mu

---

<sup>128</sup> Njegova pozicija na kraju je rezultirala ekskomunikacijom od strane Ivana Pavla II 1988. godine (Küng, 2005).

potpuno i toliko nužno prihvaćanje promjena, što u jednu ruku potvrđuje i Šagi kada piše „Po mom sudu, šteta je za taj dijalog što se suvremen problem žene previše reducira: u Crkvi na njezin položaj u hijerarhijskoj crkvenoj strukturi, a u društvu na rađanje.“ (Šagi, 1997:303).

## Zaključak

Ovaj kratki pregled položaja i uloge žena u kršćanstvu kroz povijest i pod utjecajem različitih društveno-povijesnih paradigmi ukazao nam je na izuzetnu kompleksnost i slojevitost ove tematike. Oba fenomena obrađivana u ovom radu – religija, točnije kršćanstvo, te žene, to jest njihov položaj i uloga u kršćanstvu, demonstrirali su izuzetnu povezanost i cijelopovijesni višeslojni suodnos. Neki konačni zaključci na ovu tematiku još se ne mogu donositi, možda bi to bilo i pogrešno jer su oba fenomena izuzetno varijabilna i podliježu većem ili manjem utjecaju društvenih kretanja.

Kako je sam rad pokušao pokazati, položaj i uloga žena kroz povijest, a posebice kada se govori o ženama u religiji ili kroz različita vjerovanja uistinu je složen. Gotovo je uvijek ovisio o ideološkim, idejnim i filozofskim konceptima trenutne društvene paradigme. Ta se paradigma tijekom povijesti manifestirala izuzetno ambivalentno. U jednu ruku žene su slavljene kao Velike Majke, štoviše božice i to prvenstveno zahvaljujući njihovoj biološkoj funkciji rađanja. S druge strane također susrećemo i izuzetno negativistički stav prema ženama koji se manifestira kroz subordinaciju i degradaciju, upravo zbog tih istih funkcija. Ovakva ambivalencija se možda i ponajbolje očitava u odnosu religije/vjerovanja spram žena.

Kao što je predočeno u prvih par poglavlja ovog rada, pretkršćanska vjerovanja i religijske koncepcije uvelike su slavile i štovale žene. Razlog za to se svakako može pronaći u identifikaciji žena sa prirodnim procesima i izjednačavanju ženske plodnosti sa plodnošću zemlje. Iako misaoni procesi i apstraktno razmišljanje nisu bili toliko razvijeni u pretpovijesno vrijeme bilo bi pogrešno zaključiti da je štovanje žena kao velikih majki svoje opravdanje pronalazilo samo i jedino unutar već spomenute mogućnosti rađanja novog života. Žene toga vremena bile su jednako kao i muškarci involvirane u društvene procese i događanja u zajednici: od lova, prikupljanja hrane, brige za dom, brige oko djece itd. Možda bi se moglo zaključiti da su bile i važniji faktor društvene kohezije nego što su to bili muškarci. Imajući sve ovo na umu opravdano je pretpostaviti da su imale utjecaj na zajednicu u kojoj su živjele, te mogućnost donošenja ključnih odluka. Samim time njihov položaj i uloga bili su puno povoljniji nego što će to biti za vrijeme monoteizma.

Promjenom paradigmatke koncepcije to jest, polaganom afirmacijom muškaraca na društvenoj razini, te muških božanstava na misaonoj razini, opadala je značajnost i važnost žena u društvu. Polagano one su degradirane u „drugi plan“ što se manifestiralo kao sve veća potčinjenost i dezintegracija njihovog položaja i uloga u društvu.. Uspostavom monoteističkih religija, u ovom slučaju kršćanstva, odnos prema ženama dramatično se mijenja i to na lošije.

Prvotno kršćanstvo još uvijek ima vrlo pozitivan stav prema ženama. Sam Isus Krist je gotovo revolucionarno promijenio pogled i shvaćanje uloge i položaja žena, kako u društvenoj, tako i u religijskoj zajednici. Ipak, te promjene su bile implicirane samo na misaonoj razini, u realnom socijalnom svijetu još su uvijek vladale koncepcije patrijarhalnog društva. Nakon smrti i uskrsnuća Isusa Krista, te u vrijeme stvaranje prve kršćanske *ekklēsiae* na području Bliskog Istoka te cjelokupnog Mediterana, može se uočiti vrlo pozitivan stav prema ženama, pogotovo kada se govori o kršćanima. Sveti Pavao nam kroz svoje poslanice vrlo minuciozno opisuje socijalni svijet unutar kojeg su djelovali prvi kršćani. Iako je položaj žena, kako u društvu tako i unutar prvotnih kršćanskih zajednica uvelike ovisio o njezinom socijalnom statusu, možemo bez velike sumnje govoriti o demokratskoj zajednici žena i muškaraca u pravom smislu te riječi. Potvrde za takve zaključke donosi nam kako sam Pavao, tako i brojni profani zapisi.

Jedna vrsta ambivalencije i polaganog opadanja demokratičnosti unutar kršćanskih zajednica može se uvidjeti već i u kasnijim Pavolovim poslanicama. Ovaj proces pretrificirat će se unutar srednjovjekovne latinske paradigme kada crkva prolazi kroz procese centralizacije, regularizacije, politizacije, militarizacije te klerikalizacije. Potonji proces rapidnog širenja asketskih zajednica i monastičkog načina života te specifična teologija svetog Augustina posebice na temu tjelesnosti, grijeha i seksualnosti, ponajviše utjecala na srednjovjekovno društvo. Upravo su žene nekako bile u centru i fokusu svih ovih srednjovjekovnih procesa kroz koje je crkva prolazila. Nažalost neke od ideja tih procesa, jednako kao i ideje svetog Augustina još su i danas prisutne u crkvenim, monastičkim ali i svjetovnim shvaćanjima i idejama. Ne smije se zaboraviti da primjerice sveti Pavao, sveti Augustin, Toma Akvinski i ostali crkveni oci, pa i neki današnji teolozi, a bit će ih uvijek, daju argumente u okviru određenih društvenih struktura. Kršćani, bili oni vjernici ili ne, bi uvijek morali pristupiti kritički takvim argumentima, te se pitati u kakvom odnosu stoje društvene strukture s evanđeljem, jesu li ili nisu od njega udaljene. Razlog za takvo preispitivanje

pronalazimo u distorziji koja se javlja unutar kršćanke ideologije uzrokovne strogom seksualnom hijerarhizacijom između spolova koja se ispoljava ne samo u doktrinarnom shvaćanju Boga i mita o napuštanju raja, već i u realnim posljedicama u odnosu prema ženama u društvu. Kulminacija te distorzije stavova o ženskoj tjelesnosti, seksualnosti, njezinoj misaonoj, duhovnoj i tjelesnoj inferiornosti, potkrijepljeno vjerovanjem u prvotni grijeh te patrijahalnom degradacijom, ispoljit će se u procesima „lova na vještice“. Misaoni sklop i filozofske ideje toga razdoblja još i danas pronalaze plodno tlo u društvenoj svijesti, ispoljavajući se ponekad prikriveno, a ponekad i izrazito javno. Žene će djelomično uspjeti pronaći neku vrstu zadovoljštine i jednakosti kroz određene procese, kako što su ograničena mogućnost učenja i obrazovanja, dobivanje prava na glas, posjedovanje imovine i prava na tjelesni integritet, te putem određenih fenomena kao što su gnosticizam, marijanologija, feminizam, itd. Sve će to doći nekako prekasno i sa velikim zakašnjenjem, te još većim teretom redefiniranja položaja i uloga žena u društvu i religijskim zajednicama.

Modernizacija, kako ona društvena, tako i ona crkvena, u tom smislu nije učinila sve što je mogla kako bi pospješila odnos prema ženama u društvu. Posebice je to slučaj kada se govori o crkvenoj „modernizaciji“ koja je kroz Drugi Vatikanski Koncil otvorila neka pitanja o ženama u kršćanstvu, ali nažalost konkretnih odgovora ili promjena nije iznjedrila. Svakako je pitanje: zašto je to tako i vidi li su uopće mogućnost za promjenu u skoroj budućnosti? Prateći brzinu promjena u crkvi, pogotovo kada se govori o nekim krucijalnim pitanjima i dogmatskim učenjima uvidjet će se da je crkva institucija koja razmišlja, ali i djeluje u stoljećima. Uzmemo li samo primjer Djevice Marije i procesa njezine dogmatizacije koja je trajala nešto više od devet stoljeća, možemo opravdano biti skeptični prema promjeni položaja i uloge žena u kršćanstvu kroz skoro razdoblje.

Nažalost položaj i uloge žena u kršćanstvu duboko su petrificirani kroz stoljeća teoloških radova, filozofskih misli i tumačenja crkvenih dostojanstvenika. Za crkvu žene su prvenstveno laici, određene za ulogu majke i supruge, te su upravo ove njezine uloge one koje bi ih trebale najbliže dovesti ka spasenju. Govoriti da su te uloge određene od samog Isusa Krista, te da su kao takve dio nepromijenjivog kršćanskog *creda*, bilo bi u najmanju ruku neozbiljno. Naime, Isus nikada takvo nešto nije izgovorio, niti se zalagao za takva tumačenja, što se može uvidjeti i iz Pavlovih poslanica. Postavlja se pitanje da li je opravdano teološki tražiti mogućnost za ređenje

žena, ukoliko niti ne postoji sama takva teološka zabrana? Tek se nekoliko posljednjih desetljeća u kršćanstvu razvija „ženska“ teologija, disciplina koja pokušava protumačiti povijest kršćanstva kao prikrivanje značenja uloge žena unutar kršćanske povijesti. Sama disciplina pokušava na određen način preispitati kršćanske simbole i vjerovanja, te njihov utjecaj na profano i sakralno shvaćanje žena. Koristimo li se biranim riječima, mogli bi ustvrditi da katolička crkva ne gleda sasvim blagonaklono na ovu i slične discipline. Razloga za to ima više, djelomično je to tako zbog činjenice što postoji esencijalna razlika između feminizma s jedne strane te simbola patrijarhalne religijske opresije. Poneki znanstvenici se ne slažu sa ovakvim pogledom, govoreći kako simbol u sociološkom smislu ne može biti sredstvo opresije, već se mora usredotočiti na njegovu poruku i društveno značenje. Kako god da bilo malo je vjerojatno da simboli stvoreni i razvijeni kroz patrijarhalne koncepcije može funkcionirati kao emancipator ženskog spola, bilo unutar kršćanstva, bilo unutar cjelokupnog društva.

## Literatura

- Abramson R. Paul, Pinkelton D. Steven., 1998. *O užitku. Razmišljanja o naravi ljudske spolnosti*, Naklada Jesenski i Turk, Sociološko društvo, Zagreb, Hrvatska
- Anić, R. Jadranka., 2011., *Ljudska prava žena u kršćanstvu.*, U: Razvoj na međunarodnoj i nacionalnoj razini 30 godina nakon usvajanja konvencije Ujedinjenih Naroda o ukidanju svih oblika diskriminacije žena., str. 59-81., ur. Radočić, I., Pallua Vince, J., Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Biblioteka zbornici, knjiga 39., Zagreb., Hrvatska
- Anić, R., Jadranka, 2003., *Više od Zadanoga. Žene u crkvi u Hrvatskoj u 20. stoljeću*, Franjevački institut za kulturu mira, Split
- Anić, R. Jadranka., 2004., *Nostalgija, sjećanje i povijesni zaborav sa stajališta žena*, U: Kršćanstvo i pamćenje. Kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja, 2004., ur. Vuleta, B., Anić, R., Jadranka, Litre, M., Ivana, str. 86-96., Croplax, Franjevački institut za kulturu mira i Hrvatski Caritas, Split, Zagreb
- Anić, R. Jadranka., 2011., *Kako razumjeti rod? Povijest rasprave i različita razumjevanja u Crkvi.*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb
- Aries, P. Duby, G., 1988., *A History of Private Life, Tom 2: Revelations of the Medieval World*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England
- Bain, K., 2011., *Socioeconomic status in early Christianity and Thecla's rejection of marriage*, U: *Jurnal of Feminist Studies in Religion* 27.2, str. 51-69.
- Balch, L., David., Osiek, C., 2003., *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.
- Benko, S., 2004., *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology.*, Brill, Lieden Boston
- Biblija Stari i Novi Zavjet.*, 1968., Stvarnost, HKD Sv. Ćirila i Metoda, Zagreb
- Bynum, W., Caroline, 1984., *Jesus as Mother. A Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Los Angeles
- Calahan, J., 1995., *Role of Woman in the Church*, New American Standard Bible, The Lockman Foundation
- Cifrić, I., 2009., *Svećenici, crkva i društvo: moguće promjene. Javna uloga svećenika i odnosi između vjerskih zajednica.*, U: *Sociologija i prostor*, vol. 43.(2)., str. 439-470., Odsjek sa sociologiju Filozofskog Fakulteta u Zagrebu, Zagreb, Hrvatska
- Daly, B., 2009., *Priestly Celibacy. The Obligations of Continence and Celibacy of Priests*, *Compass*, Australian Province of the Missionaries of the Sacred Heart
- Daly, M., 1985., *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston

- Davis, G. Elizabeth, 1976., *The First Sex*, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England
- DeCornic, C. April., 2011., *Holy Misogyny. Why the Sex and Gender Conflicts in the Early Church Still Matter*, Continuum International Publishing Group, New York, London
- Dervin., D., 2010., *The Prehistory of Parenting and the Enigma of Fire*, U: The Journal of Psychohistory 37 (4).
- Dogan, N., 1991., *Žene u crkvenim dokumentima do Ivana Pavla II*, U: Bogoslovna smotra, vol. 60. (3-4), svibanj, str. 229-245.
- Evangelisti, S., 2007., *Nuns. A History of Covenant Life 1450-1700.*, Oxford University Press, Oxford
- Foster, A. Rachel, Keating, P. John., 1992., *Research Note Measuring Androcentrism in the Western God-Concept*, U: Journal of the Scientific Study of Religion 31 (3), str. 366-375.
- Fotiou, S. Stavros., 2002., *The Complex of Androcentrism and the Mystery of Omoousion Other*, U: Theology & Sexuality 9.1., str. 49-61., The Continuum Publishing Group Ltd., London, New York
- Franiuk, R. Shain, E. Ashley., 2011., *Beyond Christianity: The Status of Women and Rape Myths*, U: Sex Roles 65., str. 783-791., Springer Science+Business Media, LLC.
- Gellman, J., 2006., *Gender and Sexuality in the Garden of Eden*, U: Theology & Sexuality., vol 12(3), str. 319-336., Saga Publications, London
- Goettner-Abendorth, 2008., *Matriarchies as Societies of Peace: Re-thinking Matriarchy*, U: Woman and Peace, vol. 38(1)., str. 49-52.
- Gurven, M. Kaplan, H., 2007., *Longevity Among Hunter-Gatherers: A Cross-Cultural Examination*, U: Population and Development Review 33(2)., str. 321-365.
- Gyarmathy-Amherd, C., 2008., *The Ordination of Woman in the Roman Catholic Church*, U: Woman and Ordination in the Christian Churches. International Perspective, 2008., ur. Jones, I., Thorpe, K., Wootton, J., T&T Clark, A Continuum Imprint, London, New York
- Harper, K., 2011., *Porneia: The Making of Christian Sexual Norm*, U: Journal of Biblical Literature 131(2)., str. 363-383., Society of Biblical Literature, Cambridge University Press
- Holden, C., Mace, R., 1999., *Sexual Dimorphism in Stature and Women`s Work: A Phylogenetic Cross-Cultural Analysis*, U: American Journal of Physical Anthropology 110., str. 27-45., Willey-Liss Inc.
- Juroš, J., 2011., *Sveti Pavao i žene*, U: Obnovljeni život, vol. 66 (1), str. 107-117., Papinsko sveučilište Svetog Križa u Rimu, Rim, Italija
- Kassian, A. Mary., 1990., *Woman, Creation and the Fall*, Crossway Books, Wetchester, Illinois
- Katsura, Y., Satta, Y., 2012., *No Evidence for a Second Evolutionary Stratum During the Early Evolution of Mammalians Sex Chromosomes*, PLoS ONE 7(10)



- Katunarić, V., 1984., *Ženski eros i civilizacija smrti*, Naprijed, Zagreb
- King, L. Karen., 1998., *Women in Ancient Christianity: The New Discoveries*, U: Frontline Report: Jesus to Christ: The First Christians
- Küng, H., 2005., *Women in Christianity*, Continuum Press, London, New York
- Lewinsohn (Morus), R., 1956., *Historija Seksualnosti*, Zora / Naprijed, Zagreb
- Lovše, N., 2009., *Uloge muža i žene u kršćanskom bračnom odnosu (Efežanima 5)*, U: Kairos: Evanđeoski teološki časopis, vol. 3(2), str. 213-232., Biblijski Institut, Zagreb
- Marler, J., 2006., *The Myth of Universal Patriarchy: A Critical Response to Cynthia Eller's Myth of Matriarchal Prehistory*, U: Feminist Theology, vol. 14(2), str. 163-187., SAGE Publication, London, New Delhi
- Matković-Vlašić, L.J., 2002., *Žene i crkva. Drugo dopunjeno izdanje*, Multigraf, Zagreb
- Meeks, A. Wayne., 1983., *The First Urban Christians. The Social World of Apostle Paul.*, Yale University Press, New Haven and London
- Miles, R., 2001., *Who Cooked the Last Supper? The Women's History of the World*, Three Rivers Press, New York
- Nielsen, A. Donald., 1988., *Rationalization in Medieval Europe: The Inquisition and Sociocultural Change*, U: Politics, Culture and Society, vol. 2(2), str. 217-241., Human Science Press
- Ormerod, P. Roach, P., Andrew., 2004., *The Medieval inquisition: scale-free networks and the suppression of heresy*, U: Physica A 399., str. 645-652., Elsevier B.V.
- Pateman, C., 1998., *Ženski nered. Demokracija, feminizam i politička teorija*, Zagreb
- Prince, L. Jennifer., 2011., *Women's Leadership as Prophets in Early Christianity*, Meredith College, North Carolina, USA
- Rigoglioso, M., 2010., *Virgin Mother Goddess of Antiquity*, Palgrave Macmillan, New York
- Rolph, A., 2004., *St. Augustine: Women, Sexuality and Sin*, LBRL 417
- Ruether, R. Rosemary., 2005., *Goddess and the Divine Feminine: A Western Religious History*, University of California Press, Los Angeles
- Salbi, Z., 2003., *Why Might Women Support Religious Fundamentalism?*, U: Critical Half, Annual Journal of Women International, vol. 1(1), str. 15-19.
- Semmelhack, D., Ende, L., Farrell, K., Pojas, J., 2011., *Womb envy and Western society: On the devaluation of nurturing in psychotherapy and society*, U: Europe's Journal of Psychology vol. 1., str. 164-186.
- Shamloul, R., El-Shakka, A., Bella, J. Anthony., 2010., *Sexual Selection and Genetal Evolution: An Overview*, U: Journal of Sexual Medicine, vol. 7., str. 1734-1740., Wiley-Blackwell

- Šagi, Z. Bono., 1997., *Dijalog unutar crkve. Vjernici-laici, intelektualci, žene, redovnici*, U: Bogoslovna smotra, vol. 67(2-3), 1998., str. 293-308., Hrvatska kapucinska provincija Sv. Leopolda Bogdana Mandića, Zagreb, Hrvatska
- Šantek, P. Goran., 2011., *Anthropos religiosus. Antropološko-religijski ogledi*, Ibis grafika, Zagreb
- Tardif, D. Suzette., 2001., *The Evolution of Women: Biology, Culture, and Androcentrism*, U: Reviews in Anthropology, vol. 30., str. 243-256., Taylor & Fancis
- Valković, M., 1998., *Vjera i moral u Hrvatskoj. Pregled postotaka i aritmetičkih sredina (mean) istraživanja.*, U: Bogoslovna smotra, vol. 68.(4), str. 483-511., Zagreb
- Vasley, L. Paul., 1998., *Intimate sexual relations in prehistory: lessons form the Japanese macaques*, U: World Archeology, vol. 29(3), str. 407-425., Routledge
- Waguespack, M. Nicole., 2005., *The Organization of Male nad Female Labor in Foreging Socities: Implications of Early Paleoidian Archeology*, U: American Anthropologist, vol. 107(4), str. 666-676., American Anthropological Associatian, University of California
- Weber, M., 2011., *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Mediterran publishing, Novi Sad
- Wilson, R. McL., 1962., *The Gosspel of Phillip. Translated from the Coptic Text with an Introduction and Commentary*, A. R. Mowbray & Co., London
- Yarbrough, A., 1976., *Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women*, U: Church History. Studies in Christianity and Culture, vol. 45(2), str. 149-165., Cambridge Journals, Cambridge
- Young, F., 2008., *Hermenautical Questions: The Ordination of Woman in the Light of Biblical and Patristic Typology*, U: Woman and Ordination in the Christian Churches. International Perspective, 2008., ur. Jones, I., Thorpe, K., Wootton, J., T&T Clark, A Continuum Imprint, London, New York