



آرشیو اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

۷۳

زن در محبت

هانس کونگ

طیبه مقدم و حمید بخشنده

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه ادیان و مذاهب

این کتاب ترجمه‌ای است از:

WOMEN IN CHRISTIANITY

HANS KUNG

Women in Christianity

by Hans Kung

New York: Continuum, 2001

[illegible]

زن در مسیحیت / هانس کونگ؛ مترجمان: طیبہ مقدم و حمید بخشندہ۔ -
قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذہب، ۱۳۸۹
۱۸۲ ص۔ (دانشگاه ادیان و مذہب؛ ۷۳)

ISBN: 978-964-8090-70-3

۲۶۰۰۰ ریال

فہرست نویسی پر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامہ بہ صورت زیر نویس۔

نمایه

Christentum Frau im.

عنوان اصلی:

این کتاب از متن انگلیسی با عنوان Women in Christianity به فارسی ترجمه شده است.

۱. زنان مسیحی. الف. مقدم، طیبہ، مترجم. ب. بخشندہ، حمید، ۱۳۴۰۔

مترجم. ج. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب. د. عنوان.

٢٤٢/٠١٤٠٨٢

BV 629/59 1289

199A22V

کتابخانه ملی ایران

زن در محبت

هانس کونگ

مترجمان: طیبہ مقدم و حمید بخشندہ



دانشگاه ادیان و مذہب



دانشگاه ادیان و مذاهب

۷۳

زن در مسیحیت

● نویسنده: هانس کونگ

● مترجمان: طیبه مقدم و حمید بخشنده

● ناشر: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

● نوبت چاپ: اول، بهار ۱۳۸۹

● تعداد: ۲۰۰۰ جلد

● قیمت: ۳۶۰۰ تومان

● شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۰۹۰-۷۰-۳

● مراکز پخش:

تهران، خیابان حافظ، نرسیده به چهارراه کالج، نبش بامشاد، شماره ۵۲۵،
پکتاب (بخش کتب اسلامی و انسانی) تلفن و نمابر: ۵-۳۰۳-۸۸۹۴۰۳۰۳ (۰۲۱)
قم، پردیسان، روبه روی مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب.
تلفن: ۰۲۵۱-۲۸۰۲۶۱ (۰۲۵۱) نمابر: ۰۲۵۱-۲۸۰۳۱۷۱ (۰۲۵۱)

به نام خداوند جان و خرد

بررسی نقش و جایگاه زنان در تحولات دینی و اجتماعی از جمله موضوعات مهمی است که توجه بسیاری از صاحب نظران عرصه های دین، سیاست، اجتماع و فرهنگ را به خود جلب کرده است. بدون شک نمی توان تحولات دینی و اجتماعی را بدون در نظر گرفتن نقش مثبت یا منفی زنان به خوبی ارزیابی کرد و هر تحلیلی که نقش زنان را نادیده انگارد، از میزان ارزش و واقع نمایی خود کاسته است. نویسنده برجسته، صاحب نام و دگراندیش مسیحی که نگاهی ژرف به الاهیات و تاریخ دارد، در این کتاب، موضوع زن در مسیحیت را از جوانب مختلف بررسی کرده است. امید است بتوانیم با انتشار آثاری مشابه که به بررسی نقش زنان در سایر ادیان پرداخته، به برداشتی متوازن از نقش زنان در تحولات دینی همه ادیان دست یابیم. در پایان، مراتب سپاس خود را از مترجمان این اثر، سرکار خانم طیبه مقدم و آقای حمید بخشنده و نیز سرکار خانم اعظم اسلامیت در بازنگری آن ابراز می داریم.

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

فهرست مطالب

مقدمه.....	۱۱
۱. زنان در صدر مسیحیت.....	۱۷
زنان نیز در تاریخ.....	۱۷
عیسی، یار زنان.....	۱۸
زنان در جنبش یهودی - مسیحی عیسی.....	۲۱
سلسله مراتب مردسالارانه ممنوع!.....	۲۳
ساختارهای موقت.....	۲۴
آیا زنان، رسول و نبیه بوده اند؟.....	۲۵
۲. زنان در کلیسای اولیه.....	۲۷
رسولان زن و نبیه ها در عصر پولس.....	۲۷
مشاجرات درباره جایگاه زنان.....	۳۱
آیین گنوسی: مجالی برای زنان.....	۳۳
زنان: بازندگان تاریخ.....	۳۶
بازشناسی: زنان شهیده، نبیه و معلمه.....	۴۰
شیوه های دیگر زندگی برای زنان.....	۴۳

جوانب مبهم.....	۴۵
آزادی زنان از طریق مسیحیت؟.....	۴۶
سنت، در قالب بحث امروزم.....	۴۹
۳. زنان در کلیسای قرون وسطا.....	۵۳
آگوستین: گناه اولیه، تباه کننده قوای جنسی.....	۵۳
سخت گیری در اخلاقیات جنسی.....	۵۵
مسئله ای بین ادیانی.....	۵۸
کلیسایی از مردان مجرد و ممنوعیت ازدواج.....	۶۰
توماس آکویناس: زنان، تا حدودی ناقص.....	۶۵
زنان در خانواده، سیاست و تجارت.....	۶۹
سرکوبی زنان در کلیسا.....	۷۶
عرفان در مظان اتهام.....	۸۱
پرستش روزافزون مریم مقدس.....	۸۴
تصور کلیسای جهانی از مریم مقدس؟.....	۸۸
۴. زنان در عصر نهضت اصلاحات دینی.....	۹۵
انگیزه اساسی لوثر برای اصلاحات.....	۹۵
جایگاه تحول یافته زنان.....	۹۷
همراهی مردان و زنان.....	۹۹
ساختار جامعه، همچنان مردسالارانه.....	۱۰۰
زنان در کلیسای کالونی و کلیسای انگلیکان.....	۱۰۲
آزادی در «فرقه های دینی»؟.....	۱۰۵
زنان به عنوان ساحره ها.....	۱۰۷
نکوهش چه کسی در تب جادوگری؟.....	۱۰۹
چرا موج زنان جادوگر؟.....	۱۱۳

۵. زنان در مدرنیته و پسامدرنیته	۱۱۷
انقلاب فلسفی و زنان	۱۱۸
انقلاب سیاسی و زنان	۱۲۰
انقلاب صنعتی و زنان	۱۲۲
کلیسا مانع یا مشوق آزادی زنان؟	۱۲۵
موقعیت زنان در آیین کاتولیک مدرن	۱۲۷
موقعیت زنان در آیین پروتستان مدرن	۱۲۹
جنبش طرفدار حقوق زن	۱۳۴
سؤالاتی از کلیسا	۱۳۶
انجمن برادران و خواهران، آزاد و برابر	۱۳۸
درخواست‌های ویژه	۱۴۰
نتیجه‌گیری	۱۴۴
یادداشت‌ها	۱۴۷
نمایه	۱۷۹

مقدمه

زنان از نظر بیشتر ادیان جهان مسئله‌ای پیچیده‌اند. از زمان‌های دیرین، آنان تابع مردان و شخصیت درجه دوم در خانواده، سیاست و تجارت بوده و از حقوقی محدود و حتی مشارکت محدود در عبادت برخوردار بوده‌اند. تنها در مسیحیت نیست که حقوق برابر برای زنان دغدغه‌ای بزرگ و تحقق نیافته است.

بی‌تردید، این مسئله که آیا زنان در مسیحیت باید از منزلت و حقوقی برابر مردان برخوردار باشند، مسئله‌ای بسیار جنجال‌برانگیز است. درست است که رفع تبعیض از زنان در دوران‌های اخیر به‌خصوص در کلیساهای پروتستان، انگلیکان و کاتولیک قدیم^۱ پیشرفت چشمگیری داشته است، اما در کلیساهای ارتدوکس شرق، که به هر حال کشیشان ازدواج کرده (و البته نه اسقفان) را می‌پذیرند و به‌ویژه در کلیسای کاتولیک رم، زنان در موقعیت پایین‌تری نگه داشته می‌شوند. در سطح خادمان کلیسا، با وجود تمام موانع رسمی، تحولات پیشگامانه‌ای صورت گرفته است اما ممانعت از خادمان زن در آیین عشای ربانی و منع انتصاب زنان به مقام شماسی و کشیشی هنوز هم پابرجاست؛ همچنان که نگرشی کاملاً

1. old Catholic

منفی به جلوگیری از باروری، سقط جنین و طلاق باقی مانده که عملاً در بیشتر مواقع به قیمت حیثیت زنان تمام می‌شود. قانون کلیسایی^۱ کاتولیک روم نیز که بعد از شورای واتیکان دوم به شیوه قدیم تجدید نظر شد، مردم‌محور است و جزء به جزء آن را مردان تعیین کرده‌اند و تا حد امکان، زنان از کرسی‌های تخصصی الاهیات دور نگه داشته می‌شوند.

کلیسای رم در تمام این موارد به «سنت» استناد می‌کند. بنابراین، در این کتاب تا آنجا که در چارچوب بحث‌مان ممکن است، به‌طور خاص به بررسی تاریخ دو هزار ساله زنان در مسیحیت می‌پردازیم. مسئله این است: ساختاری اجتماعی که در ابتدا کاملاً متفاوت بود، چگونه بعدها مسیر خود را متحول ساخت؟

اذعان می‌کنم که مشکل جایگاه زنان در کلیسا، تنها در شورای واتیکان دوم (۱۹۶۲-۱۹۶۵) که به عنوان مشاور در آن شرکت کردم، بر من آشکار شد. همچنین نهضت سال ۱۹۶۸ به پیشرفت جنبش زنان در کلیسا کمک کرد. به اعتقاد من، منشور پاپ پل ششم^۲ با عنوان درباره زندگی انسانی^۳ (۱۹۶۸) علیه کنترل زاد و ولد برای من بهترین فرصت را فراهم آورد تا به نگارش پژوهشی پردامنه با عنوان خطاناپذیر؟^۴ (۱۹۷۰) پردازم. واتیکان به این پژوهش پاسخی نداد اما با تفتیش عقاید (که برای آن مبنای معقولی وجود نداشت) مرا تنبیه کرد و در نهایت، کلیسا در ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ منع اجازه تدریس مرا صادر نمود.

در هر حال، وضعیت جدیدم در دانشگاه توبینگن^۵ بعد از سال ۱۹۸۰، فارغ از عضویت هیئت علمی، فرصتی بزرگ را برایم فراهم کرد تا عمیقاً به زمینه‌های تحقیقاتی که مدت‌ها در ذهنم می‌پروراندم پردازم: ادیان

1. canon law

2. Pope Paul VI's encyclical

3. *Humanae Vitae*

4. *Infallible?*

5. University of Tübingen

جهان، ادبیات جهان و نهایتاً نیز نقش زنان در مسیحیت. در اوایل ترم تابستانی سال ۱۹۸۱ من و دستیار آن زمانم دکتر آنه یزن،^۱ سمینار زنان و مسیحیت را برگزار کردیم که در آن دکتر الیزابت مولتمن وندل^۲ از دانشگاه توپینگن و دکتر برنادت بروتن^۳ که اکنون استاد دانشگاه برندایس ایالات متحده آمریکا است، شرکت داشتند. همچنین به واسطه آنها بود که به راه‌اندازی کمیسیون پروژه تحقیقاتی دوقسمتی درباره زنان و مسیحیت مصمم شدم. این پروژه را بنیاد فولکس‌واگن^۴ حمایت کرد و بین سال‌های ۱۹۸۲ تا ۱۹۸۷ با مساعدت مؤسسه تحقیقات کلیسای جهانی در دانشگاه توپینگن که تحت سرپرستی اینجانب بود، انجام شد.

این پروژه از لحاظ زمان‌بندی از دو قطب آغاز می‌شد: از یک سو آغاز مسیحیت و از سوی دیگر مسیحیت در قرن بیستم. از آنجا که مورخان تاکنون به‌ندرت گمان می‌کردند که تاریخ زنان درخور نقل است، این پاره‌پروژه‌ها مستلزم روندی دشوار در بازسازی تاریخ زنان آن دوره بوده و تا حد ممکن به دست خود زنان انجام می‌شده و به‌رغم مشکلات قابل ملاحظه، معلوم شد که اتمام موفقیت‌آمیز این پاره‌پروژه‌ها میسر است. گزارش پایانی تحقیق زنان و مسیحیت در سال ۱۹۹۳ و همچنین گزارش مؤسسه تحقیقات کلیسای جهانی، هم شامل اطلاعاتی درباره سخنرانی‌ها، سمینارها و گروه‌های تحقیق بی‌شماری است و هم دربردارنده بررسی‌های دیگر درباره مسئله زنان و مسیحیت و گروه گفت‌وگو درباره‌ی الهیات فمینیستی (که هر دوی آنها به صورت دست‌نویس در مؤسسه تحقیقات کلیسای جهانی توپینگن موجود است). من پژوهش خود درباره نقش زنان در مسیحیت را در کتابی با عنوان

1. Anne Jensen

2. Elisabeth Moltmann Wendel

3. Bernadette Brooten

4. Volkswagen Foundation

مسیحیت: روح و تاریخ آن^۱ منتشر کردم، که جلد دوم از مجموعه وضعیت دینی عصر ما^۲ (زمان پایان: ۱۹۹۵) است.

من این پژوهش را در چارچوب تحلیل مجموعه‌ها و پارادایم‌های فراگیر و تاریخ‌ساز مختلف مسیحیت به انجام رسانیده‌ام که به ما این امکان را می‌دهد که از منظر گذشته به زمان حال بنگریم:

– پارادایم آخرالزمان‌نگرانه یهودی در دوره مسیحیت نخستین (پارادایم اول)؛

– پارادایم یونانی‌مآبانه کلیسای جهانی در دوره مسیحیت باستان (پارادایم دوم)؛

– پارادایم کلیسای کاتولیک رم در قرون وسطا (پارادایم سوم)؛

– پارادایم پروتستانی - انجیلی در عصر دین‌پیرایی (پارادایم چهارم)؛

– پارادایم خرد انسانی و پیشرفت در دوره مدرن (پارادایم پنجم)؛

– تمام این موارد در سرچشمه‌های پارادایم کلیسای جهانی دوره پسامدرنیته که اکنون مشهود است تمرکز دارند (پارادایم ششم).

در هریک از پارادایم‌های مختلف من به وضوح نقش زنان را مورد بحث قرار داده‌ام. در بخش‌های متعدد و متفاوت به زنان اشاره گردیده است، که گاه فقط یک یا چند بند است و گاهی به بیش از چند صفحه می‌رسد و تجربیات آنان بحثی تکمیلی است که در این کتاب به اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد. با این حال، آگاهی از همه آنها، بر عهده خواننده علاقه‌مند به مسئله نقش زنان در مسیحیت خواهد بود و از همین روست که این کتاب به نگارش درآمده است. در این کتاب تمام متون مربوطه را گردآوری و بازبینی کرده‌ام و آنها را همراه با متون مربوطه ارائه داده‌ام به گونه‌ای که تاریخ زنان در مسیحیت به عنوان یک کل با نگرشی به زمان

کنونی به وضوح نشان داده شده است. در آغاز کتاب توضیح داده‌ام که چرا ناگزیر شدم به شرح دیدگاه‌های کلیسای اروپای غربی اکتفا کنم. شاید در مجالی دیگر به نقش زنان در کلیساهای ارتدوکس و کاتولیک شرقی و نیز کلیساهای نیم‌کره جنوبی پردازم. بنابراین، در اینجا از بررسی این مسئله صرف نظر می‌کنم. با وجود تمام محدودیت‌ها امیدوارم که تجزیه و تحلیل نگارنده در جهت رفع مسائلی که کلیساهای در عصر کنونی با آنها مواجه‌اند مفید باشد.

هانس کونگ

توبینگن

عید پاک ۲۰۰۱



زنان در صدر مسیحیت

زنان نمی‌توانند وظایف رهبری را در کلیسای کاتولیک بر عهده بگیرند و نمی‌توانند «به مقام کشیشی»^۱ منصوب شوند تا چه رسد به «مقام اسقفی».^۲ دلیل اصلی ارائه شده برای این امر آن است که عیسی، که از نظر مسیحیان «مسیح» است، هیچ زنی را به عنوان رسول انتخاب نکرد. اکنون بعد از گذشت قریب دو هزار سال بسیار دشوار است که در خصوص حیات روزمره نسل اول مسیحیان آگاهی یابیم. به هر حال، اطلاعات ما درباره روند عادی زندگی آنان، نگرانی‌ها، ترس‌ها و شادی‌های روزمره‌شان بسیار اندک است و دیگر اینکه چه کسانی نخستین اجتماع مسیحی را پدید آوردند.

زنان نیز در تاریخ

اگر درصدد فهم تاریخ جامعه اولیه مسیحیان هستیم، باید سه نکته را به خاطر داشته باشیم: (۱)

نخست آنکه، تاریخ مزبور، تاریخ رومیان و یونانیان نیست بلکه تاریخ قومی است که یهودی زاده شدند اگرچه در فرهنگ یونانی مآب فلسطین،

1. priest

2. bishop

برخی به زبان آرامی و برخی به یونانی تکلم می‌کردند؛ اما آنچه این قوم به کل کلیسا که در این زمان در حال شکل‌گیری بود انتقال دادند، جهان اندیشه‌های یهودی، زبان یهودی و الاهیات یهودی بود. بدین طریق، آنان بر کل تاریخ آینده مسیحیت - از جمله مسیحیت غیر یهودی پس از آن - تا دوره کنونی تأثیری ماندگار گذاشتند. پس در مجموع، اولین مرحله مسیحیت (پارادایم اول)، پارادایم یهودی - مسیحی بود.

دوم، مورخان عمدتاً نه تاریخ طبقات بالا، بلکه تاریخ طبقات پایین را گزارش کرده‌اند که شامل ماهیگیران، کشاورزان، صنعتگران و افراد ساده‌ای است که معمولاً تاریخ‌نویس ندارند. اولین نسل‌های مسیحیان هیچ‌گونه قدرت سیاسی نداشتند و برای کسب مقام و موقعیت در تشکیلات دینی اهتمام نمی‌ورزیدند. آنها گروه کوچک، ضعیف و بی‌اعتباری را که تحت فشار قابل ملاحظه بود، پیرامون جامعه آن دوره تشکیل دادند.

سوم، اما مهم‌تر از همه اینکه مسیحیت از همان آغاز صرفاً جنبشی شکل گرفته از مردان نبود؛ در تاریخ آن، زنانی نیز حضور داشتند که پیرو عیسی بودند. سیره عملی عیسی که از زنان نیز می‌خواست پیرویش کنند امری غیر متعارف بود و ساختارهای مردسالارانه موجود آن را نادیده انگاشت.

عیسی، یار زنان

زنان در عصر عیسی از اهمیت چندانی در جامعه برخوردار نبودند. همان‌گونه که حتی امروزه در برخی فرهنگ‌ها مرسوم است، باید از معاشرت با مردان در جمع اجتناب می‌کردند. منابع یهودی کنونی مملو از خصومت نسبت به زنان است که بنا به گفته مورخ یهودی یوسفوس،^۱

زنان در تمام جوانب پایین‌تر از مردان قرار دارند. (۲) به مردان متأهل توصیه شد که حتی با زنان خویش زیاد تکلم نکنند تا چه رسد به زنان افراد دیگر. زنان تا حد ممکن از زندگی اجتماعی محروم می‌شدند. آنها در داخل معبد فقط حق دسترسی به محوطه زنان را داشتند و وظایف آنان در هنگام برگزاری دعا همانند وظایف بردگان بود.

در هر حال صرف نظر از این مسئله که جزئیات زندگی نامه‌ای اناجیل تا چه حدی روشن است، انجیل‌نویسان از صحبت درباره روابط عیسی با زنان ابایی ندارند. به نظر آنان، عیسی از طرد مرسوم زنان به دور است. عیسی نه تنها زنان را تحقیر نمی‌کند بلکه به طرز شگفت‌آوری نسبت به آنان بسیار راحت رفتار می‌کند. زنان، مسیح و حواریون او را از جلیل تا اورشلیم همراهی می‌کنند. نام بسیاری از آنان را ذکر کرده‌ایم: جوئنا،^۱ سوزانا،^۲ مریم مادر یعقوب^۳ و یوشا،^۴ سالومه^۵ و «بسیاری زنان دیگر» که اولین و معروف‌ترین آنها مریم مجدلیه^۶ است. (۳) عیسی محبت خاصی را نسبت به زنان نشان می‌داد. (۴) گروه حواریون که بدون دارایی به اطراف و اکناف سفر می‌کردند و اقامتگاه خاصی نداشتند مورد حمایت مؤثر زنان و خانواده‌های دلسوزشان از جمله خانواده مارتا^۷ و مریم بودند. در واقع، درست است که مسیح برای گروه کوچک دوازده‌حواری که مظهر دوازده قوم در آخرالزمان بودند، فقط مردان را انتخاب کرد اما در واقع این دوازده مرد، تنها کسانی نبودند که «رسول» خوانده شدند. (۵) رسولان، یعنی آنانی که به منظور اعلام اعتقادشان به رستاخیز مسیح به نواحی اطراف فرستاده شدند گروه نسبتاً بزرگی را تشکیل دادند (۶) که

1. Joanna

2. Susanna

3. James

4. Joses

5. Salome

6. Mary of Magdala

7. Martha

شامل زنان نیز می‌شد و لوقای انجیل‌نویس که بیش از یک نسل بعد از مسیح می‌زیست برای اولین بار تعداد رسولان را «دوازده نفر» معین نمود. به هر حال، زنان در گروه پراکنده و در حال تکوین مریدان عیسی نقشی مهم ایفا کردند. این مریدان زن تا آخرین لحظه به عیسی وفادار ماندند و در کنار صلیب ایستادند و خاکسپاری او را می‌نگریستند در حالی که یکی از دوازده حواری پس از آنکه به عیسی خیانت کرد، گریخت. (۷)

سخنان عیسی را که به ظاهر مخالف با خانواده است، (۸) باید در این فضا درک کرد. هرکس که خواهر و یا برادری دارد متعلق به «خانواده خداست» که متشکل از کسانی است که به اراده خدا عمل می‌کنند. به نظر آنان پیوندهای خونی امری فرعی است و رابطه میان جنس مذکر و جنس مؤنث اهمیت خود را از دست می‌دهد. با این حال اگرچه عیسی ناصری^۱ خود، مجرد بود اما تجرد را شرط مریدی نمی‌دانست. مسیح نمی‌توانست به قانون تجرد مشروعیتی ببخشد همان‌گونه که کتاب مقدس عبری در هیچ موردی حالت تجرد را نستوده است. رسولان متأهل بودند و متأهل نیز باقی ماندند (پولس^۲ خود را از این امر مستثنی می‌دانست). (۹) در هر حال، موقعیت زنان در جامعه آن دوره که به لحاظ اجتماعی و قانونی ضعیف بود، با حکم ممنوعیت طلاق توسط عیسی به طرز قابل ملاحظه‌ای بهتر شد (در آیین یهود فقط مرد می‌تواند طلاق‌نامه را ارائه نماید). (۱۰) همچنین ممنوعیت طلاق دارای تأکید خاصی است و در انجیل متی، مسئله «زنا» استثناء محسوب می‌شود. ممنوعیت طلاق به همان اندازه موجب محرومیت از عفو و بخشش الهی نمی‌شود که انجام دادن سایر فرامین.

عیسی به نرمی خدا را «پدر» و «پدر گرامی» خطاب می‌کند اما با این تعبیر وی تأکید بر جنبه مذکر بودن خدا ندارد. استفاده از «نام پدر» در

1. Jesus of Nazareth

2. Paul

خطاب به خدا هیچ‌گونه دلالتی بر تمایز جنسی در خدا ندارد: نمی‌توان ادعا کرد که خدا صرفاً به جنس مذکر تعلق دارد. در عین حال، خدا مذکر نیست: خدا در کتاب مقدس عبری دارای خصیصه‌های زنانه و مادرانه نیز هست. بنابراین خطاب خدا با نام «پدر» نشانه‌ای پدرسالارانه (یک تمثیل) از واقعیت فرابشری و فراجنسی خدا است که منشأ تمام خصیصه‌های زنانه و مادرانه است؛ از این خطاب به هیچ‌وجه نمی‌توان به عنوان مأخذ دینی برای جامعه مردسالارانه استفاده کرد.

زنان در جنبش یهودی - مسیحی عیسی

طبق تحقیق کنونی، بی‌تردید زنان نقش مهم‌تر و قابل ملاحظه‌ای را نسبت به آنچه مستقیماً در منابع عهد جدید آمده، بر عهده داشتند که این نقش، نه تنها در میان حواریون عیسی بلکه در مسیحیت نخستین نیز به چشم می‌خورد. در این زمینه ماییش از همه مرهون الیزابت شوسلر فیورنسا^۱ محقق آلمانی - آمریکایی عهد جدید هستیم که مطالب عهد جدید را از دیدگاه الاهیات فمینیستی بررسی کرده است. تحقیقات وی مؤکد آن است که در جنبش اولیه یهودی - مسیحی عیسی «رسم تساوی و مشارکت همگان، اعم از پیروان مرد و زن» دیده می‌شود:

اکثر آنها ثروتمند نبودند؛ مانند فلاسفه کلبی^۲ که دارایی و موقعیت‌های فرهنگی را به منظور «رها شدن از تعلقات» رد می‌کردند. آنها را بیشتر به خاطر مستمندی، روستاییان گرسنه و «گرانبار»^۳ می‌نامیدند. جماعت آنها متشکل بود از مالیات‌گیران، گناهکاران، زنان، کودکان، ماهیگیران، زنان خانه‌دار و کسانی که از معایب اخلاقی‌شان خلاص شده بودند و یا از اسارت ارواح خبیثشان رهایی یافته بودند. آنچه آنها پیشنهاد می‌کردند، شیوه

1. Elisabeth Schussler Fiorenza

2. Cynic philosophers

3. heavy laden

جدید زندگی نبود بلکه خصیصه‌ای تازه بود. آنها افرادی بدون آینده بودند اما اکنون مجدداً امید داشتند؛ آنها افراد «مطرود» و در حاشیه جامعه خود بودند، اما اکنون بار دیگر جماعتی را شکل دادند. (۱۱)

با وجود این، میزان فعالیت زنان را به عنوان مبلغان سیار و صاحب کرامت در جامعه اولیه یهودی - مسیحی، صرفاً می‌توان حدس زد. اما این گمان به لحاظ تاریخی اثبات‌پذیرتر از این نظریه نیست که زنان در بسط جنبش عیسی به غیر یهودیان نقشی تعیین‌کننده داشتند. (۱۲) بنابراین ما باید در مورد نتیجه‌گیری «نقش رهبری‌های تاریخی» (۱۳) و یا حتی «موقعیت‌های پیش‌تازانه زنان» (۱۴) از متون خاص (به عنوان مثال زنی سریانی - فنیقی در انجیل مرقس ۷: ۲۴-۳۰) بسیار دقت کنیم. این امر شامل نقش مریم مجدلیه^۱ نیز می‌شود که شاید برجسته‌ترین شخصیت زن در جمع نزدیک به عیسی باشد.

اما هیچ‌یک از این موارد از تشخیص این امر مهم نمی‌کاهد که فعالیت مسیح، اجتماعی از حواریون را به وجود آورد که با هم برابر بودند و این امر منجر به انتقاد از وضعیت کلیسای کنونی شده است و اگر انتقاد صریح از مردسالاری مسئله‌ای ضروری در جنبش عیسی نبود، هنوز هم این گفته الیزابت شوسلر فیورنسا صحیح است:

هیچ‌کس مستثنی نیست. همگان فراخوانده شده‌اند. زنان و مردان، روسپی‌ها و فریسیان.^۲ روایت «شام بزرگ»^۳ مدافعان را به این فهم می‌رساند که سلطنت خدا دربرگیرنده همگان است. آن به ما هشدار می‌دهد که تنها کسانی که «در ابتدا دعوت شدند» و سپس دعوت را رد کرده‌اند مطرود خواهند بود. نه تنها قداست

1. Mary Magdalene

2. Pharisees

3. Great Supper

خواص بلکه وحدت همه افراد، مطمح نظر عیسی است. بنابراین حکایات او تصاویر را از دنیای زنان نیز می‌گیرد. شفا بخشی‌هایش و رهانیدن از روح پلید، زنان را کامل خواهد کرد. بیان وی در خصوص «واژگونی آخرت‌شناختی»^۱ - یعنی بسیاری از کسانی که پیشاپیش دیگران هستند، آخرین نفر خواهند بود و آنان که آخرین هستند، مقدم بر همه خواهند بود - زنان و آسیب‌های وارده به آنان در اثر ساختارهای مردسالارانه را نیز در بر می‌گیرد. (۱۵)

سلسله‌مراتب مردسالارانه ممنوع!

اینکه عیسی خود «نیاکان» و سنت‌هایشان را نسبی می‌پنداشت و همچنین زنان را به گروه شاگردان خویش فرامی‌خواند و حتی احترام فراوانی نسبت به کودکان ابراز می‌کرد، نشان می‌دهد که سلسله‌مراتب مردسالارانه نمی‌تواند برای او خوشایند باشد. همچنان که به عنوان مثال، وی بی‌همسری را شرط شاگردی نمی‌داند. پارادایم کلیسای یهودی - مسیحی (پارادایم اول) را می‌توان به معنای دقیق کلمه، مردسالارانه نامید (که به هیچ وجه اشراف‌منشانه و شاهانه نبود): جامعه‌ای برخوردار از آزادی، مساوات و برادری و خواهری؛ زیرا این کلیسا:

- نه یک نهاد قدرتمند و یا نهاد تفتیش عقاید،^۲ بلکه جامعه‌ای از افراد آزادمنش بود؛
- نه کلیسای طبقات، نژادها، فرقه‌ها یا کشیش‌ها، بلکه جامعه‌ای از افراد اصولاً برابر بود؛
- نه یک امپراتوری تحت حاکمیت مردسالارانه گروه خاصی از افراد، بلکه جامعه‌ای از برادران و خواهران بود.

1. "eschatological reversal"

2. Grand Inquisition

با این حال، باید به خاطر بسپاریم که گرچه تمام اعضای این کلیسای اولیه در اصل از شتون برابر برخوردار بودند و اساساً دارای حقوق و وظایف مشابه بودند، این امر به معنای مساوات طلبی همگون، انتظام و همسانی‌ای نبود که امکان تکثر عطیه‌ها و خدمات کشیشی را سلب می‌کند بلکه قضیه برعکس بود؛ بر طبق آیات لوقا، اولین جامعه اورشلیم^۱ که متشکل از اشخاصی با «یک قلب و یک روح» بود، (۱۶) دارای افراد مخالف با یکدیگر، موقعیت‌های مختلف، نقش‌های متفاوت و ساختارهای موقت بود.

ساختارهای موقت

با استناد به متون، نمی‌توانیم از این حقیقت بگذریم که از همان آغاز - علی‌رغم انتظار فرجام قریب‌الوقوع آخرالزمان - ساختارهای موقتی در جامعه وجود داشت؛ علاوه بر گروه دوازده نفره حواریون، گروهی متشکل از هفت نیکنام نیز وجود داشته که در اعمال رسولان با نام «یونانی‌مآبان»^۲ معرفی شده‌اند. از اینجا می‌توان نتیجه‌گیری کرد که جماعت پیرو عیسی به هیچ‌وجه صرفاً دربردارنده یهودیان آرامی‌زبان نبود بلکه مشتمل بر شمار زیادی از یهودیان یونانی‌زبان نیز بود.

در هر صورت، کشمکش بر سر مراقبت روزمره از بیوه‌زنان یونانی‌مآب که در اعمال رسولان (۱: ۶) نقل شده، به نظر می‌رسد اختلاف چشمگیری را در نخستین جامعه میان «هلنیستیان» از یک سو و «عبرانیان» از سوی دیگر می‌نمایاند. این دودستگی را می‌توان با این حقیقت مورد تأکید قرار داد که ظاهراً دیگر گروه‌های یهودی - مسیحی

1. Jerusalem community

2. Hellenists

دارای کنیسه‌ها و اجتماعات خانگی خاص خود بودند که در آنها، کتاب مقدس را در هنگام نیایش به زبان خود - عبری یا یونانی - می‌خواندند. این یهودی - مسیحیان که زبان مادری‌شان یونانی بود، از نظر اجتماعی و فرهنگی متعلق به محیط شهری یهودیان آواره یونانی مآب بودند و چون تحصیل کرده بودند، از حیث تفکر در باب لوازم ایمانشان نیز احتمالاً فعال‌تر بودند. ایشان احتمالاً توسط گروه استیفان^۱ («هفت نیکنام» که همگی دارای نام‌های اصیل یونانی بودند)، هدایت می‌شدند. آنان کمابیش از گروه رسولان که مظهر «عبرانیان» بودند، استقلال داشتند (دوازده حواری، نماد دوازده قبیله قوم اسرائیل بود). در عین حال، آن‌گونه که اعمال رسولان لوقا یک نسل بعدتر، گزارش کرده است، این امر بدان معناست که «هفت نیکنام»، به مراتب بیش از مأموران مددکاری اجتماعی صرف بوده‌اند که فرمانبردار گروه دوازده نفره حواریون باشند. ما باید آنها را بیشتر «بدنه حاکم یک جامعه مستقل» بدانیم که به فعالیت‌های تبشیری مجدانه در اورشلیم آن زمان می‌پرداختند.

آیا زنان، رسول و نبیه بوده‌اند؟

تنها دوازده شاگرد و حتی هفت نیکنام، رسول نبودند، بلکه همه کسانی که شاهدان و پیام‌آوران اولیه محسوب می‌شدند، یعنی کسانی که پیام مسیح را ابلاغ می‌کردند و به عنوان اولین شاهدان به پی‌ریزی و هدایت جوامع می‌پرداختند، در زمره رسولان به شمار می‌آمدند. نمی‌توان گفت که آیا لقب «رسول» را در جامعه مسیحیت یهودی به زنان نیز نسبت می‌دادند یا نه؛ در قلمرو مسیحیان غیر یهودی، وضعیت به گونه‌ای متفاوت بود. اما مسلم است که دقیقاً از همان آغاز در جامعه مسیحیت یهودی نه تنها نبی

1. the Stephen group

بلکه نبیه نیز حضور داشته است و این امر به سهولت نادیده گرفته شده؛ در کتاب اعمال رسولان علاوه بر آگابوس،^۱ یهودا^۲ و سیلاس^۳ از چهار دختر فیلیپ^۴ نیز به صراحت سخن گفته شده است. (۱۷) علاوه بر آنها، نویسندگان کتاب مقدس و دستیارانی از نژادهای مختلف، اعم از زن و مرد، حضور داشتند.

و اما مناصب کلیسایی به چه صورت بود؟ خدمات کشیشی و وظایف مختلف کلیسا عنوان کنونی را نداشتند. در واقع، در عهد جدید از به کار بردن اصطلاحات غیر دینی برای «مقام» پرهیز می شد و این امر دلیل مناسبی داشت. چرا؟ بدین دلیل که چنین اصطلاحاتی نشانگر الگوی تفوق است که جامعه مسیحی خواهان پذیرش آن نبود. در عوض از یک اصطلاح عمومی استفاده شد که واژه دینی کاملاً عادی است و دارای آهنگی نسبتاً متواضعانه است که به هیچ وجه با اقتدار، حاکمیت، موقعیت پرمنزلت یا قدرت همراه نیست و آن کلمه «دیاکونیا»^۵ است که به معنی خدمت است. این کلمه در اصل به خدمت در سر سفره اشاره می کند. در اینجا این واژه، آشکارا به طریقی اشاره می کند که در آن مسیح شخصاً به حواریون خود در سر سفره خدمت می کرد و با این عمل معیاری تغییرناپذیر را از خود به جای گذاشت. و این تنها توجیه برای تکرار سخنی است که به شش شکل مختلف به ما رسیده است و آن اینکه «رئیس قوم خادم قوم است». (۱۸)

1. Agabus

2. Judas

3. Silas

4. Philip

5. Diakonia



زنان در کلیسای اولیه

در اجتماعات، معمولاً افراد دارای وظایف، خدمات کشیشی و نقش‌های مختلف هستند و قبلاً در عهد جدید نیز می‌توان مجموعه کاملی از نقش‌ها را تمیز داد. در عهد جدید افرادی هستند که نقش‌های رسول، نبی، معلم و انجیل‌نویس را دارند؛ افرادی که موعظه می‌کنند هشدار می‌دهند. پس از اینها در خدمات کشیشی جانبی شماسان و زنان شماس حضور دارند، کسانی که وظیفه توزیع خیرات و مراقبت از بیماران را بر عهده دارند؛ زنان بیوه‌ای که به جامعه خدمت می‌کنند و سرانجام اولین نوکیشان، مأموران رسیدگی، اسقفان،^۱ کشیشان و غیره رهبری جامعه را به دست دارند.

رسولان زن و نبیه‌ها در عصر پولس

تاکنون بهترین اطلاعات را درباره جوامعی داشته‌ایم که پولس رسول تمام وظایف موجود در آن جوامع (و نه صرفاً منصب‌های خاص) را عطایای روح خدا و مسیح والامقام می‌دانست. کسانی که این وظایف را انجام می‌دهند، این‌گونه احساس کرده‌اند که از سوی خدا جهت انجام خدمت کشیشی ویژه در جامعه دعوت شده‌اند. پولس رسول این‌گونه عطیه

1. Episkopi

روح القدس را به اختصار به یونانی «موهبت»^۱ می نامند. مفسر پروتستان ارنست کاسمان^۲ بر جنبه موهبتی کلیسا در آثار پولس تأکید فراوان دارد: (۱) طبق نظر پولس، نه تنها پدیده های فوق العاده ای که در جوامع کرامت گرا ارج نهاده می شود (مانند صحبت کردن به گویش های گوناگون و شفای بیماران)، بلکه عطایای کمابیش روزمره و به عبارتی «شخصی» و خدمات کشیشی مانند عطیه تسلی بخشی^۳،^۴ و عظمی، معرفت، بیان حکمت و مشاهده ارواح نیز موهبت ها و عطایای روح القدس هستند. آن عطایا به گروه خاصی از اشخاص محدود نمی شوند. کسی نمی تواند قائل به حکومت روحانیون^۴ و یا تعصب مذهبی^۵ در آثار پولس شود. برعکس، هرگونه خدمت کشیشی که در واقع در پدید آوردن اجتماع (به صورت موقت یا دائم، خصوصی یا عمومی) تأثیر بسزایی دارد، خدمت کلیسایی قلمداد می شود و باید آن را به صورت خدمت کشیشی سازمان دهی کرد و در جایگاه خود قرار داد. بنابراین هرگونه خدمت کشیشی رسمی یا غیر رسمی دارای اعتبار خاص خود است مشروط به آنکه همراه با محبت و در جهت منافع اجتماعی صورت بگیرد.

تردیدی نیست که اگر کلیسای پارادایم یهودی - مسیحی (پارادایم اول) را بتوان به معنای دقیق کلمه، مردمی نامید، از این حیث که جامعه ای واجد آزادی و برابری و جامعه ای از برادران و خواهران است، احتمالاً این امر به مراتب بیشتر در مورد جوامع پولسی صدق می کند، که مشخصه آغاز پارادایم یونانی مآبی (پارادایم دوم) هستند. این مردمی بودن در هیچ جای دیگری واضح تر از این جمله نیست که پولس رسول به جامعه مسیحی در غلاطیه^۶ نوشته است: «زیرا همه شما که در مسیح تعمید

1. charisma

2. Ernst Käsemann

3. gift of consolation

4. clericalism

5. enthusiasm

6. Galatia

یافتید مسیح را (همچون یک جامه) در بر گرفتید؛ فرقی نمی‌کند که یهودی باشید یا غیر یهودی، غلام باشید یا آزاد، مرد باشید یا زن زیرا که همه شما در مسیح عیسی یکی می‌باشید».^(۲) در واقع تردیدی نیست که پولس رسول در رساله‌هایش زنان را سینرگوی^۱ خطاب می‌کند که معنای تحت‌اللفظی آن «همکاران» یا «دستیاران» است.

تنها کافی است ابلاغ سلام‌های پایان رساله پولس به رومیان را بخوانیم تا دریابیم که شمار زیادی از زنان فعالانه به تبلیغ انجیل می‌پرداختند: ده تن از ۲۹ شخصیت مهم مورد خطاب، زن هستند.^(۳) ابتدا نام فیبی^۲ ذکر شده که وظیفه رسمی کلیسای کنخریا^۳ را بر عهده داشت. او خادمه^۴ نامیده می‌شود که حاکی از آن است که او راهنمای جامعه کلیسایی بود.^(۴) یونياس^۵ نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ پولس حتی وی را در کنار اندرونیکوس،^۶ شخصیتی «برجسته در میان رسولان» می‌خواند که قبل از او به مسیح ایمان آورده بود.^(۵) رسول (که در زبان یونانی صیغه مؤنث ندارد) والاترین لقبی است که پولس می‌تواند ارزانی دارد. به علاوه همان‌گونه که الریش ویلکنز^۷ به درستی اشاره کرده، یونياس احتمالاً در سلک «گروه معدود از مبلغان پیشگامی است که به عنوان "رسولان" از اعتبار فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند و بعدها فقط پولس به جرگه آنها افزوده شد. این گروه، جمع وسیع‌تری از گروه ۱۲ نفره رسولان است».^(۶) نشانه مشترک همه حوادث مشخص است: پولس بسیاری از زنان را «سخت‌کوشان» انجیل نامیده است - «سخت‌کوش»^۸ کلمه برگزیده پولس جهت نشان دادن از خودگذشتگی رسولان است.^(۷) طبق نامه پولس به

1. Synergoi

3. Canchrae

5. Junia

7. Ulrich Wilckens

2. Phoebe

4. diakonos

6. Andronicus

8. hard worker

فیلیپیان، شأن و مقام زنانی مانند افودیّه^۱ و سینتیخی^۲ مانند پولس و دیگر مردان دستیار او بود، یعنی انسان‌هایی که «برای انجیل مبارزه کردند» (۸). ظاهراً محاجّه زنان که پولس نیز به آن اشاره کرده برای وی بسیار حائز اهمیت بود به گونه‌ای که پولس از آنان استدعا می‌کند که با یکدیگر به توافق برسند. پریسکا^۳ که به همراه شوهرش، اکیلا،^۴ چندین بار در مکاتبات پولس ذکر شده، نیز از اهمیتی خاص برخوردار است. (۹) این زوج احتمالاً در افسس دارای خانه‌ای بودند که اجتماعی کلیسایی را در آن گرد می‌آوردند (۱۰) و نیز می‌توان مسلم گرفت که آنها بعدها در منزلشان در روم گروهی را هدایت می‌کردند. این نکته که نام پریسکا معمولاً قبل از نام شوهرش، اکیلا، آورده شده حاکی از آن است که وی به عنوان یک مبلغ و پایه‌گذار کلیسا حائز اهمیت ویژه‌ای بوده است.

قبلاً دیدیم که فعالیت نبیّه‌ها نیز به اثبات رسیده است؛ هیچ‌گونه اعتراضی نسبت به آنها وجود ندارد، ولو اینکه در عهد جدید نام شخص خاصی در محیط مسیحی و غیریهودی ذکر نشده است. پولس این زنان پیشگو را نیز می‌شناسد. قطعاً وی خواهان آن است که زنان پیشگو در عبادت از مقنعه استفاده کنند، اما در عین حال بر حق زنان جهت سخنرانی آزاد در اجتماع نیز صحه می‌نهد: «هر زنی که سر برهنه دعا یا نبوت کند سر خود را رسوا می‌سازد» (۱۱). بنابراین، بدون تردید جامعه که در تلقی پولس و بر طبق رساله وی به افسسیان، «بر بنیاد رسولان و انبیا بنا نهاده می‌شود» (۱۲) کلیسایی متشکل از زنان رسول و نبیّه‌ها نیز بود. بنابراین به طور خلاصه، می‌توان با الیزابت شوسلر فیورنسا^۵ هم‌سخن شد که:

1. Euodia

2. Syntyche

3. Prisca

4. Aquila

5. Elisabeth Schussler Fiorenza

مکتوبات پولس و کتاب اعمال رسولان هنوز هم این امکان را به ما می‌دهد که زنان را در زمره برجسته‌ترین مبلغان و رهبران جنبش اولیه مسیحیت به رسمیت بشناسیم. آنها رسولان و کشیشانی همانند پولس و برخی دستیار او بودند. ایشان در زمره معلمان، مبلغان و در میدان رقابت برای ترویج انجیل از مبارزان بودند. آنان کلیساهای خانگی را به وجود آوردند و همچنین در نقش حامیانی استوار، از نفوذ خود برای مبلغان و مسیحیان دیگر بهره بردند. (۱۳)

مشاجرات درباره جایگاه زنان

اما پیش از این در قرتس^۱ مشاجرات اولیه نسبت به موعظه زنان در انتظار عموم در حال بالاگرفتن بود و حتی پولس نیز در این امر مردد بود: اگرچه پولس از حق زنان برای سخنرانی حمایت می‌کند، اما در پافشاری بر پوشش زنان همان استدلال‌های جدلی یهودیت اولیه در مخالفت با برابری زنان و مردان را به کار می‌برد. (۱۴) او به این استدلال‌ها پشتوانه مسیح‌شناختی می‌بخشد: هر زن باید از شوهر خود اطاعت کند و شوهر نیز از مسیح. (۱۵) بنا بر برخی متون، زنان چند دهه بعد از آن زمان، حتی از سخن گفتن در اجتماع کاملاً محروم بودند: حتی این جمله مشهور که «زنان باید در کلیسا خاموش بمانند»، به وضوح در همان رساله پولس به قرتیان مندرج است. (۱۶) هرچند پولس در سه فصل قبل‌تر از این به صراحت بر حق زنان برای ابراز سخنان نبوی تأکید ورزیده بود. منع زنان از سخن گفتن سپس در رسائل معروف به رسائل شبانی^۲ با صریح‌ترین تعابیر بیان شده است؛ این رسائل که مرجعیت رسول نسبت به پیگانگان غیریهودی را بیان کرده است، متعلق به دوره‌ای بعدتر است. تعبیر

وی بدین‌گونه است: «زن با سکوت به کمال اطاعت تعلیم گیرد و زن را اجازت نمی‌دهم که تعلیم دهد یا بر شوهر مسلط شود، بلکه بر سکوت بماند» (۱۷).

تمام این موارد حاکی از آن است که غسل تعمید مسیحیان اولیه که جهت اتحاد زن و مرد «در مسیح» صورت می‌گرفته و پولس در رساله به غلاطیان به آن اشاره کرده، در واقع در هر مکانی برگزار نمی‌شد. همچنین دست‌هایی در کار بود که همیشه در صدد محدود کردن برخورد یکسان با یهودیان و یونانیان، آزادگان و بردگان و زنان و مردان بودند. این گرایش سرانجام به اوج خود می‌رسد، به گونه‌ای که حتی زنان مذکور در عهد جدید به تدریج فراموش می‌شوند یا از اهمیت آنان کاسته می‌شود. به همین خاطر پس از گذشت قرن‌ها در غرب لاتین زبان، نام مؤنث «یونیا» نزد رومیان که به لقب «رسول» مفتخر است، جای خود را به نام مذکر «یونیاس» می‌دهد. (۱۸) به همین ترتیب نیز، مدتی بعد شاگرد رسول، تکلا^۱ اهل ایقونیه،^۲ که موعظه‌گر و تعمیددهنده بود (اگرچه نام وی در عهد جدید نیامده است)، به فردی خلوت‌نشین ریاضت‌کش تبدیل می‌شود. (۱۹) و مریم مجدلیه که در اناجیل هم‌نوا هنوز هم به عنوان چهره‌ای برجسته در میان زنان جلیل^۳ توصیف می‌شود، دیگر در انجیل یوحنا به عنوان اولین زنی که پای صلیب ایستاده بود، نام برده نمی‌شود؛ مریم مادر عیسی جایگزین آن می‌شود. (۲۰) جالب آنکه مادر عیسی بر طبق اناجیل هم‌نوا در پای صلیب حضور نداشته است. درست است که بعداً مریم مجدلیه در انجیل یوحنا «اولین شاهد از قبر برخاستن مسیح» (۲۱) معرفی شد و در نتیجه بعدها وی را به لقب «رسول رسولان» مفتخر کردند. (۲۲) اما با گذشت زمان، افراد دیگر خواهان آن نبودند که از

1. Thecla

2. Iconium

3. Galilee

این امر به استنتاج حق زنان برای تبلیغ انجیل همسان با مردان پردازند. در واقع مسئله جایگاه زنان نشانگر سرکوبی فزاینده ساختارهای اصیل «مردمی» و «کرامت‌گرا»^۱ در آغاز مسیحیت است. پروسه نهادینه‌سازی که در این زمان دوره خود را طی می‌کند - احتمالاً به استثنای جنبش گنوسی^۲ در قرن دوم - به‌طور قابل ملاحظه‌ای به نفع مردان بود.

آیین گنوسی: مجالی برای زنان

التقاط عقاید مختلف مطابق با گرایش‌های هم‌عصر و به خاطر دولت روم بود و شعار آن دوره - از زمان پولس در قرتس - «گنوسیس»^۳ یا «معرفت باطنی» بود. اما معرفت باطنی، بیش از یک شعار بود. گنوسیس (یا گنوسیس‌گرایی) یکی از بزرگ‌ترین نهضت‌های دینی اواخر دوره باستان به شمار می‌آمد و معرفتی نجات‌بخش در باب رازهای انسان، جهان و خدا را به نخبگان وعده می‌داد.

اما حتی خوش‌گمان‌ترین مفسران آیین گنوسی نمی‌توانند از خطر آن برای مسیحیت چشم‌پوشی کنند: گنوستیک‌های مسیحی که در مورد منشأ غیراسطوره‌ای و تاریخی مسیحیت نگرانی نداشتند، در واقع ایمان کلیسایی و بی‌تکلف «معتقدان» راسخ، معروف به راسخ‌باوران^۴ را تحقیر می‌کردند؛ گنوستیک‌ها یا پیروان عرفان مسیحی سده دوم عبارت بودند از والنسینوسی‌ها،^۵ باسیلیدی‌ها،^۶ مارپرستان^۷ و گروه‌های تابع و مشابه رقیب، در صدد بودند تا پیام مسیح را که ریشه‌ای تاریخی داشت از طریق هرگونه اسطوره، انگاره، استعاره، نشانه و آیین مذهبی به الاهیات

1. charismatic

2. Gnostic movement

3. Gnosis

4. pistics

5. Valentinians

6. Basilidians

7. Ophites

اسطوره‌ای تغییر دهند. آنان اعتلای روحی و رهایی از قیود دنیوی را افراط‌گونه وعده می‌دادند و علاقه‌مندی‌های خود را چنان نشان می‌دادند که معمولاً نسبت به مردم خصمانه و مرتاضانه بود (و گاه حتی ولنگارانه؛ هرچند شواهد این امر در نجع حمادی^۱ دیده نشده است). بنابراین آیا این خطر وجود نداشت که ایمان اصیل یهودی - مسیحی در پس موج التقاط عقاید مختلف یونانی مآب که هر چیزی را در کام خود فرو می‌کشید، محو شود؟

خطر التقاط عقاید مختلف مذهبی خطری جدی بود؛ به عبارت دیگر آیا مسیحیت می‌بایست در این مرحله اولیه در برخی موارد بیش از یک خدا و یک ناجی را می‌پذیرفت؟ آیا مسیحیت می‌بایست خدایان حقیقی و ناجیان ادیان دیگر را می‌پذیرفت؟ آیا مسیحیت می‌بایست خدای مادر و خدای پدر را می‌پذیرفت؟ و آیا به جای ایمان به پدر، پسر و روح القدس می‌بایست تثلیث پدر، مادر (یا همسر) و پسر را می‌پذیرفت؟ آیا مسیحیت می‌بایست اسطوره‌سازی زوج‌ها را بپذیرد به گونه‌ای که حکمت آسمانی به منزله مادر کیهانی نیز لزوماً همچون زوج در کنار مسیح آسمانی قرار گیرد؟ به عنوان مثال آیا پذیرفتنی است که برخلاف مضامینی از اناجیل که با صدای بلند در آیین عبادی کلیسای حاکم خوانده می‌شد، مسیح روح‌گونه، (که احتمالاً فقط در برخی متون گنوسی در دوره‌ای بعدتر آمده بود) اصلاً نمی‌توانست رنج بکشد و یا حتی مصلوب شود؟

در این شرایط، وجود گنوستیک‌ها در جوامع کلیسای غالب به طرز فزاینده‌ای به صورت مشکلی درآمد. شگفت‌آور نیست، این افراد که خود را «برگزیده»، فرزندان «نور»^۲، «الاهی»، «وارسته» و در واقع خانواده «ماندگار» خدا و «ذریه» عالم نور و در نتیجه «خانواده شیث» می‌نامیدند،

1. Nag Hammadi

2. children of "light"

به تشکیل جوامع خاص خود پرداختند. فقط از روی حدس می‌توان گفت که این جوامع چگونه بوده‌اند؛ آنان از یک سو برگزیدگان فرهیخته («عارفان» و رهبران) و از سوی دیگر گروهی نسبتاً ناآگاه را در بر می‌گرفتند: آنها ظاهراً بیشتر «مجامع فرقه‌ای»^۱ و دارای اصول اسرارآمیز بودند، تا کلیساهای سازمان یافته سلسله‌مراتبی.

مسلم است که زنان (۲۳) می‌توانستند در میان گنوستیک‌ها وظایفی را بر عهد بگیرند که در کلیسای رسمی مجاز به انجام آنها نبودند: زنان نه تنها نبیه، معلم و مبلغ بودند، بلکه رهبران عبادی^۲ در دعا‌های جمعی، سرودهای مذهبی، و مواعظ نیز بودند و به اجرای مراسم غسل تعمید و عشای ربانی هم می‌پرداختند - البته تا حدی که این‌گونه مراسم در میان گنوستیک‌ها که اساساً با مناسک مخالف بودند، برگزار می‌شد. به هر صورت، غسل تعمید و عشای ربانی در متن نجع حمادی صحنه گذاشته شده و به همین ترتیب شست‌وشو، تدهین با روغن، وعده‌های غذایی و مراسم محضران نیز آمده است. این عقیده که نجات‌یافتگان برادر و خواهر هستند می‌تواند به عنوان شالوده اخلاقی زندگی جمعی باشد: برادر و خواهر بودن نه بر حسب شکل‌گیری جامعه جهانی، بلکه بر حسب نجات از زندگی مادی است.

به هر حال، در اینجا باید در برابر هرگونه آرمان‌سازی آیین گنوسی به بهای کلیسای جامعه هشدار دهیم. جایگاه برابر برای زنان در عمل و در آیین دینی، در برخی متون تحقیر زنان نیز به چشم می‌خورد که در واقع نکوهش خصلت‌های زنانه و رد ازدواج است. با توجه به کمال مطلوب دو جنس‌گرایی که تا حدودی حتی به ذات باری تعالی نسبت داده می‌شود، سرزنش برای جدایی جنسیت‌ها غالباً به زن (حوا) تحمیل

1. "cultic associations"

2. liturgists

می‌شود. در واقع، بر اساس برخی متون زن باید مرد شود تا بتواند «لبریز از حضور خدا»^۱ شود.

زنان: بازندگان تاریخ

بی‌تردید کلیسای غیریهودی - مسیحی در برابر اولین تهدید عظیم بیرونی (شکنجه‌ها) همچون اولین بحران عظیم داخلی (آیین گنوسی) پایداری کرد. اما از زمان اثر عظیم والتر بائر^۲ در باب راست‌کیشی و بدعت در مسیحیت اولیه (۲۴) می‌دانیم که با اتخاذ دیدگاهی کاملاً تاریخی نمی‌توان نویسندگان اولیه مسیحیت را به سهولت به دو دسته برنده و بازنده، «راست‌کیش» و «بدعت‌گذار» تقسیم‌بندی کرد؛ زیرا امروزه می‌دانیم که تاریخ الاهیات و کلیسا را نیز عمدتاً فاتحان به هزینه بازندگان و با استفاده از رویه‌های جزم‌اندیشانه^۳ یا سیاسی - کلیسایی به نگارش درآورده بودند. بازندگان این نوع تاریخ کلیسای سنتی، «بدعت‌گذاران» منفردی^۴ نیستند که با تاریخ‌نگاری دوران متأخر به وضعیت اولشان برگردانده شده باشند. (۲۵) تمام قلمروهای مسیحیت جزو بازندگان محسوب می‌شدند؛ از جمله مسیحیان یهودی، که همان‌طور که دیدیم آنان تاکنون در اکثر موارد در زمره بدعت‌گذاران قرون دوم و سوم قلمداد شده‌اند و تمام نیمه دیگر مسیحیت، یعنی زنان، بازنده بودند، که اینک با تفصیل بیشتر به بررسی آن می‌پردازیم.

تاریخ‌نگاری سنتی مدت‌هاست که از مسئله زنان، به عنوان یکی از موضوعات تاریخ غفلت کرده است. به هر صورت، در حالی که منابع مربوط به موقعیت زنان در صدر مسیحیت تا حدود زیادی تاریک و مبهم است، هنگامی که به مسیحیت کلیسای اولیه باز می‌آییم، وضعیت آنان را

1. pleroma

2. Walter Bauer

3. dogmatic lines

4. individual "heretics"

کماییش نو میدکننده می‌یابیم. مسلماً سخنان بی‌شماری از آبای کلیساهای متعدد «درباره» زنان نقل کرده‌اند، اما از خود زنان اسناد بسیار معدودی در اختیار است. در مجموع فقط چهار اثر را قطعاً زنان به نگارش درآورده‌اند که همه آنها بسیار متفاوتند. (۲۶) و یا در متون تألیفی مردان، اشاراتی پراکنده و از هم‌گیخته دیده شده است که اکثر این متون در باب مسائل دیگر هستند.

همواره خاطر نشان شده است که درباره‌ی شأن برابر زن و مرد در نزد خدا، می‌توان سخنان فراوانی را در آثار آبای یونانی کلیسا یافت: زن و مرد هر دو به صورت خدا آفریده شدند؛ هر دو دارای استعدادها و وظایف اخلاقی و معنوی همسان هستند؛ زنان اولین شاهدان زنده شدن دوباره مسیح هستند. اما از سوی دیگر نمی‌توان این نکته را انکار کرد که در همان دوره اولیه مسیحیت نسبت به بدن بشری، تنفیری وجود داشت که از ارزش زنان می‌کاست و این امر به رهبانیت اختصاص نداشت، هرچند در رهبانیت به طرز خاصی مورد ترغیب و تأکید بود. حتی الاهی‌دانی چون کلمنت اسکندرانی^۱ که دیدگاهی صادقانه نسبت به جهان داشت و به شیوه رواقی از تساوی زن و مرد دفاع می‌کرد و درباره عفت جنسی^۲ مادام‌العمر، شروطی قائل بود و به هیچ‌وجه مایل نبود که مجرد را آرمان برتر مسیحیان تلقی کند، برای تبعیت زنان از مردان دلیل می‌آورد و اسقفان و الاهی‌دانان بسیاری بودند که همچون وی، دائماً استدلال می‌کنند که زنان فرمانبردارند و باید از مناصب کلیسایی محروم گردند.

در این مورد تاریخ تفسیر عهد جدید و مکتوبات کلیسای اولیه دارای سبک خاص خود است و خصوصاً در باب «مسئله زنان» مشخص شد که

1. Clement of Alexandria

2. sexual continence

تفسیر حقایق تا چه اندازه به گرایش ایدئولوژیکی خاص یک دوره وابسته است. مدت‌ها مسلم فرض می‌شد که تبعیت زنان را که خواسته کلیسا بود، وحی و سنت مقدس مشروع دانسته‌اند و هنوز هم طرز تلقی برخی کشیشان روم، انگلستان و نقاط دیگر این‌گونه است؛ مردان دیروز تا ابد چنین می‌اندیشند.

امروزه در جهان مسیحیت تمایل، بیشتر به سمت تأیید بیانات ایجابی آبای کلیسا در مورد زنان است و مسیحیت با ایفای نقش ویژه نسبت به آزادی زنان اعتبار می‌یابد. حق با کیست؟

در گامی بسیار اولیه، مورخ کلاوس تِردِه،^۱ تحقیق دقیقی را به نگارش درآورد و توجه همگان را به نکته‌ای مهم جلب کرد: اگرچه تعداد زنان ظاهراً در جوامع قرون دوم و سوم زیاد بود، کلیسا این نکته را برای برخورد یکسان با زنان مورد توجه قرار نداد، بلکه متکلمان راست‌کیش کوشیدند از رفع تبعیض از زنان جلوگیری کنند: «هرچه آرمان‌های ریاضت‌جویانه بیشتری در مسیحیت راست‌کیش به تثبیت می‌رسید، مسیحیت راست‌کیشانه بیشتر به شیوه‌های کهن می‌اندیشید که شامل انتقاد کلیشه‌ای از آرایش، نظافت و مد لباس بود... برخلاف دیدگاه رایج کنونی، که مسیحیت زمینه‌ساز رفع تبعیض از زنان بود، کلیسای حاکم در اثر نگرش بنیادین اخلاقی‌اش در پس شرایط واقعی عصر امپراتوری (و حتی تا حدودی در ماورای آموزه‌های فلسفی یا همان میراث وعظ اخلاقی ماقبل مسیحی که مخالف تفوق زنان بود) بسیار کند حرکت کرد» (۲۷).

در هر حال نه تنها برای فهم گواهی‌های آبای کلیسا در باب زنان، بلکه برای فهم دنیایی که زنان در آن دوره زندگی می‌کردند و برای درک طرز

تلقی آنان از خودشان، نیازمندیم که کل مکتوبات «آبایی» را - هرچند برخلاف میل باطنیمان - مطالعه کنیم و این امری دشوار است زیرا ولو اینکه خود را به کتاب‌های قانونی و احکام کلیسایی کلیسای اولیه، رساله‌های در باب زهد، و مکتوبات روایی سرگذشت قدیسان^۱ محدود کنیم، آگاهی تاریخی مستلزم کار پرمشقت و مفصل است، اگر قرار است چگونگی زندگی واقعی زنان و چگونگی تلقی آنان از خودشان را باز نماییم. متأله و مورخ کاتولیک، آنه یزن^۲ در قالب پروژه‌ای تحقیقاتی در دانشگاه توپینگن در باب «زنان و مسیحیت» کاری راهگشا انجام داد و اینک من می‌توانم از یافته‌های مهم او به عنوان یک مبنا بهره ببرم. (۲۸) وی به راستی علاقه‌مند بود که شیوه سنتی نگارش تاریخ کلیسا را که در آن دیدگاه فاتحان غالب است، از میان بردارد؛ رویکردی که بدون موضعی انتقادی، مرزهایی را برمی‌دارد که در قرون بعد میان کلیسای غالب و «بدعت‌گذاران» کشیده شد. (۲۹)

مقایسه چهار منبع معتبر در باب تاریخ کلیسای اولیه به قلم اُسیوس،^۳ اسقراط،^۴ سوزومن^۵ و تئودورت،^۶ که نخستین بار آنه یزن بدان مبادرت کرد، (۳۰) نتایج روشنی را به دنبال داشت. با مطالعه گزارش اُسیوس، اسقف قیصریه (در حدود سال ۳۲۵) درباره سه قرن اول، اساساً راجع به مشارکت فعال زنان در حیات کلیسا آگاهی بیشتری به دست می‌آوریم تا مطالعه آثار سه مؤلف دیگر که تاریخ قرون ۴ و ۵ را بیان کرده‌اند: در تاریخ سه مؤلف بعدی می‌توان گرایش واضحی را برای کنار راندن زنان و مجهول‌الهی‌ه انگاشتن آنان مشاهده کنیم. جالب آنکه در این کتاب‌های تاریخ کلیسا هیچ‌گونه گزارشی درباره زنان زهدپیشه مستقل که

1. hagiographical narrative writings

2. Anne Jensen

3. Eusebius

4. Socrates

5. Sozomen

6. Theodoret

نفوذ فراوان معنوی‌شان در منابع دیگر آمده است، مندرج نشده است؛ در مقابل، در تاریخ اسیوس و شواهد ذکر شده وی از شماسان زن و اسلاف آنها و «بیوه‌هایی» که کلیسا برای مراسم مذهبی اجتماعات به رسمیت شناخته شده بود، نامی برده نشده است. اما این حقیقت که در قرون بعد، به‌طور فزاینده با زنان صاحب‌مقام و منصوب مواجه می‌شویم، به هیچ‌وجه نشانه پیشرفت جامعه فعال زنان نیست. بلکه مقایسه موشکافانه با منابع دیگر نشان می‌دهد که برقراری مقام شماسی^۱ را باید گرایشی به سوی معیارهای محدودکننده دانست ولو اینکه مقام شماسی، نوعی آزادی عمل در محیط کلیسا را به زنان اعطا کند. این امر شامل جوامع «دوشیزگان» نیز می‌شود که به وجود آورنده آنها، پرهیزگاران بود که زندگی مستقل و مصممانه‌ای را در پیش گرفتند و به‌طور فزاینده‌ای تحت نظارت مقام اسقفی^۲ درآمدند.

بازشناسی: زنان شهیده، نبیه و معلمه

آنه یزن بعد از این چشم‌انداز کلی، که برگرفته از کتب تاریخ کلیسای اولیه بود، دربارهٔ چهره‌های برجسته‌ای از زنان که در دوران اولیه مسیحیت حائز اهمیت ویژه‌ای بودند، به بررسی پرداخت. وی با ارزیابی مجدد گزارش‌های راجع به زنان شهیده (۳۱) به این نتیجه رسید که گرچه شمار مردان شهید بیشتر از زنان شهید است اما هنگامی که سخن از زنان به میان می‌آید آنان با جایگاهی یکسان ترسیم می‌شوند. لازم است به گزارش راجع به محاکمه در لیون^۳ در سال ۱۷۷ که در کتاب اعمال شهیدان مندرج شده، توجه خاصی شود. محور این کتاب دختری کنیز به نام بلاندینا^۴ است. محاکمهٔ پریچوا^۵ و [کنیزش]

1. diaconate

2. episcopal supervision

3. Lyons

4. Blandina

5. Perpetua

فیلیسیتس^۱ در کارتاژ (۲۰۳) نیز از این دست است. پرپچوا خود در دوره زندان، یادداشت‌هایی درباره این محاکمه نوشته است که یکی از محدود اسنادی است که یک زن در آن دوره نوشته است. تحلیل الاهیاتی این‌گونه اسناد نشان‌دهنده آن است که زنان شهیدی که زندگی‌شان را همچون مردان شهید، در راه مسیح به خطر انداختند، شاهدان برخوردار از فیض روح‌القدس محسوب می‌شدند. مشخص بود که شمار کثیری از جامعه حق داشتند در دوره آزار و شکنجه همچنان مسیحیان مرتد را به مراسم تناول‌القربان کلیسایی راه دهند. اما در اینجا باید دقت کرد که دست به تعمیم نزنیم. مساوات‌طلبی گروه‌های خاص از این «کلیسای معترف»، تنها به‌طور جزئی نمایانگر مسیحیت آن دوران است.

در دوره اولیه مسیحیت، نبیه‌ها^۲ بیش از همه در زمره شاهدان برخوردار از فیض روح‌القدس (۳۲) قرار داشتند. در این دوره، با فرقه موتانوس‌گرایی^۳ مواجه می‌شویم، جنبشی پیشگویانه در قرن دوم در فریجیه^۴ که با نام نبیه‌هایی مانند پریسکا^۵ و ماکسیمیلا^۶ گره خورده است. در مسیحیت اولیه، تقریباً هیچ‌گرایشی، در اثر قرائت غیرنقادانه از متون مجادله‌انگیز دوره بعد چنان مورد افترا و اعتراض قرار نگرفته است که جنبش «پیشگویی جدید»،^۷ نامی که برگزیده خود این جنبش است و به صورت کلیسایی مستقل درآمد. در هر صورت، بررسی جامع منابع اولیه برای کشف حقایقی که زمینه موارد مجادله‌آمیز بودند، و بررسی گفته‌های پیشگویانه معدودی که به تواتر به دست ما رسیده است، نشان می‌دهد که عنوان جدید یعنی «موتانوس‌گرایی» از دو جهت اشتباه است: اولاً عنوان

1. Felicitas

3. Montanism

5. Prisca

7. "new prophecy"

2. prophetesses

4. Phrygia

6. Maximilla

مزبور به جای رهبران مذهبی زن این جنبش، مونتائوس^۱ را که هوادار نبیه‌ها بوده و از آنان حمایت سازمانی می‌کرد، محور قرار می‌دهد. ثانیاً و مهم‌تر از همه، این عنوان «رهبر عالی مقامی» را برای این جنبش پیشنهاد می‌کند که وجود نداشت زیرا این جنبش به‌طور خاص دارای ویژگی‌های کرامت‌گرایانه و جهت‌گیری مساوات‌طلبانه بود. طبق اسناد موجود، پریسکا می‌بایست مهم‌ترین شخصیت «پیشگویی جدید» باشد. بنابراین در اینجا باری دیگر نشانه‌های رویه‌ای حقیقی از تساوی زنان و مردان در جوامع قرن دوم را می‌یابیم. نکته بسیار جالب آنکه فعالیت زنان به معنای دقیق کلمه صرفاً در مجادلات بعدی به موضوعی انتقادی تبدیل شد.

اکنون در می‌یابیم که فراتر رفتن از دیدگاه فاتحان در تاریخ‌نگاری تا چه حدی مفید خواهد بود به شرط آنکه درباره زنانی بررسی کنیم که در انظار جامعه به عنوان معلم فعالیت می‌کردند. (۳۳) این‌گونه زنان را باید بر خلاف وضعیت جنبش‌ها خصوصاً جنبش‌های وابسته به آیین گنوسی ادراک کرد. در این صورت، شناسایی مجدد و ارزیابی شخصیت فیلومنه^۲ ممکن خواهد شد؛ فیلومنه زنی متأله بود که تقریباً امروزه به فراموشی سپرده شده و حال آنکه شخصیتی مهم است. وی ریاست یکی از مدارس رُم را در قرن دوم بر عهده داشت و شأن وی کمتر از مارکیون^۳ نبود. این معلم و نبیه که موضعی متعادل میان آیین گنوسی و کلیسای اصلی داشت، برای فهمی اساساً معنوی از رستاخیز (نه جسمانی) به مباحثه پرداخت اما قربانی دستیسیم^۴ مسیح‌شناختی نشد. این اعتقاد که خلقت کار صانع است، قطعاً خدای خالق خیر را مبرا از شرور جهان می‌سازد. اما منجر به ثنویت افراطی نمی‌شود که در آن جهان و ماده به عنوان شر مطرودند.

1. Monranus

2. Philoumene

3. Marcion

4. Docetism

بنابراین فیلومنه، پیشگام برجسته تلفیق جدید تفکر یهودی - انجیلی و تفکر فلسفی - یونانی مآبی در اواخر دوران باستان است. اما پیشگام این مکتب قبلاً در قرن چهارم بسیار قبل تر از تاریخ جدید کلیسا، تحت نظارت مرید وی آپلیز^۱ درآمد که موعظه‌های وی را به صورت مکتوب حفظ کرد و تعالیم وی را اشاعه داد.

اگر تا اینجا به نتایج بررسی تحقیق درباره زنان توجه کنیم، تصویر بیش از حد انتظار مبهم خواهد بود. پژوهش آنه یزنن همچون اثر الیزابت شوسلر فیورنسا بر دوره عهد جدید، تناقضاتی را آشکار ساخت:

- زنان در ترویج مسیحیت بیشتر از آنچه منابع دارای رنگ مردمحور در ابتدا برای فهم ما ارائه کرده است، سهمیم بوده‌اند؛
- در عین حال دست‌هایی همه جا در کارند تا از تساوی مرد و زن جلوگیری کنند. مقاومت در برابر تحقق پایدار ویژگی‌های مساوات‌طلبانه، افزایش می‌یابد.

شیوه‌های دیگر زندگی برای زنان

آنه یزنن توانست نشان دهد که بسیاری از معیارها که در ابتدا جلوی فعالیت زنان را در کلیسا می‌گرفت توفیق اندکی داشت، زیرا زنان رومی یونانی مآب که مسیحی شده بودند، به آسانی تسلیم قوانین نمی‌شدند. اگرچه آنها به منصب سیاسی هیچ‌گونه دسترسی نداشتند، با وجود این به معنای حقیقی کلمه «آزاد» بودند. آنها دیگر زیردست^۲ («دست»^۳ به معنای قدرت و حمایت) همسرانشان نبودند، بلکه شریکانی مستقل بودند و از لحاظ اقتصادی به اندازه‌ای استقلال داشتند

1. Apelles

2. under the manus

3. hand

که دارای درآمدهای شخصی بودند. بنابراین برای زنان طبقات بالا کاملاً میسر بود که زندگی خود را حتی پس از ازدواج اداره کنند. این مطلب روشن می‌سازد که چرا در منابع ما نمی‌توان نشانه‌هایی بر این امر یافت که زنان با گرویدن به مسیحیت، انتظار بهبود شرایطشان را به عنوان زن داشته باشند.

با وجود این بسیاری زنان که هنوز مجرد بودند و یا مجدداً تنها شده بودند، به مخالفت با زندگی خانواده سنتی پرداختند. بنابراین در این شرایط زنان بیوه نقشی مهم را در جوامع ایفا کردند و در اندک مدتی باکره‌ها، زنان جوانی که از ابتدا مصمم بر ازدواج نکردن بودند نیز چنین کردند. مسلماً میل به پرهیز از جماع، پدیده عام آن عصر بود و در نتیجه مختص به زنان و یا مسیحیت نبود. با این حال این زنان مسیحی که به میل خود مجرد بودند، سازمان‌هایی را در داخل کلیساها ایجاد کردند که این امر در یونانی‌گرایی آن عصر بدین وسعت منحصر به فرد است. در مسیحیت، سایر شیوه‌های زندگی برای گروه بزرگی از زنان میسر بود، و جبر زیستی^۱ شیوه زندگی را مشخص نمی‌ساخت. این نهادینه‌سازی هم مایحتاج ضروری و هم مرتبه عالی مقبولیت اجتماعی زنان را تضمین می‌کرد، بنابراین ارتباط زنان با نقش اجتماعی خاص پیشرفت کرد و فراتر رفت. بی‌تردید خود زنان مسیحی شالوده‌های این‌گونه روش‌های جدید زندگی را برای زنان به وجود آوردند و حتی امروزه راه جایگزین ازدواج را در صومعه‌ها، جوامع و مجامع بسیار مختلف اساساً زنان برمی‌گزینند نه مردان. این تلقی جدید از زن بودن که خود را از پیروی از جبر زیستی به طور خاص خلاص کردند، در تاریخ آزادی زنان نقش بسزایی داشته است.

1. biological determination

جوانب مبهم

با وجود این، نسبی سازی نقش کهن جنسیت ها مشکلات خاص خود را دارد. زیرا زنان فقط از طریق کناره گیری اساسی از آمیزش جنسی می توانستند از پیروی از جبر غریزی رهایی یابند و زنانی که نه همسر بودند و نه مادر، فقط در صورتی در مسیحیت مقبولیت اجتماعی می یافتند که مبنایی دینی و زهدورزانه برای این کناره گیری از آمیزش جنسی وجود می داشت. در این نقطه بود که نزاع ها رخ نمود. چرا؟ بدیهی است زنانی که زندگی معمول خانوادگی را رها کردند، انگیزه هایی متفاوت داشتند. به نظر برخی، ترک آمیزش جنسی^۱ در عین حال به معنای رد افراطی زندگی دنیوی بود که کلیسا پذیرفته بود و در واقع مورد ستایش کلیسا بود. به نظر برخی دیگر، چشم پوشی از آمیزش جنسی صرفاً موجب آن می شد که انجام امور دیگر، فارغ از محدودیت های غریزی میسر گردد اما به اعتقاد بسیاری، این امر چنگ زدن به نقش «مردان» و ادعای رهبری در کنار آنان بود. اگرچه این مطلب در مواردی استثنائی می توانست قابل تحمل باشد اما به عنوان پدیده ای همگانی، کلیسا این امر را به صراحت تهدید فزاینده ای می دانست. بنابراین عکس العمل هایی دوگانه وجود دارد:

راه حل «مثبت» عبارت بود از ساختار الاهیاتی عفیف «فاقد آمیزش جنسی»^۲ (زن باکره یا مرد عزب)، و به عبارت دیگر، فراتر رفتن افراطی از مسائل جنسی که از لحاظ نظری، به حقوق کاملاً برابر زن و مرد منجر می شد و در عمل الگوهای رفتاری کاملاً برادرانه و خواهرانه را به همراه داشت. در این الگو سلسله مراتب جنسیت ها غیر قابل تصور بود. بنابراین در این راه حل، تلاش برای غلبه بر میل جنسی اولویتی نبود که بتوان آن را

1. renunciation of sex

2. "sexless" parthenos

با تنفر از آمیزش جنسی یکسان انگاشت، هرچند این امر به آسانی می‌تواند شکل گیرد.

راه حل «منفی» عبارت بود از گونه خاصی از تحقیر زنان که به سرعت بر بخشی از جنبش ریاضت‌کشی سیطره یافت. نگرانی در مورد محرکی که احتمالاً از کنترل خارج شود، تصویری خصومت‌آمیز از زن و سوسه‌انگیز پدید آورد. این گرایش به تدریج به طور فزاینده‌ای در کلیسای اولیه شکل گرفت و منجر به قانون جدایی زن و مرد شد.

بنابراین برخوردی سرنوشت‌ساز آغاز شد: در کلیسای امپراتوری، تفکر سلسله‌مراتبی^۱ به طور روزافزون تلاش‌های اولیه مسیحیت را برای مساوات‌طلبی سرکوب می‌کند و به ریاضت‌کشی می‌انجامد. در مقابل، بدبینی جنسی^۲ فزاینده حتی خارج از صومعه، بر کلیسا و جامعه تأثیر گذاشت. حتی زنان مجرد که خواهان مشارکت فعالانه در حیات کلیسا بودند، در نهایت تقریباً به طور کامل از مقام کشیشی طرد شدند. در تعریف رابطه میان زن و مرد در نهایت، تفکر سلسله‌مراتبی پیروز شد. و فقط در کلیساهای آزاد دوران تجدد ویژگی مساوات‌طلبی در درون مسیحیت مجدداً پا گرفت. بنابراین آیا می‌توانیم از رفع تبعیض از زنان به واسطه مسیحیت در دوران کلیسای اولیه سخن بگوییم؟

آزادی زنان از طریق مسیحیت؟

بنا به نظر آنه یزنن، دو فرضیه کنونی، به طور اساسی فقط نمایانگر گونه‌های فمینیست دفاعیه‌پرداز^۳ یا ضد فمینیست محافظه‌کار^۴ هستند که نتیجه‌گیری کاملاً اشتباهی دارند و فرضیه‌هایی غلط از آب درآمدند: ۱. زنان بیشتر به بدعت‌ها متمایل بودند تا کلیسای اصلی؛ ۲. از آنجایی

1. hierarchial thought

2. sexual pessimism

3. apologetic Feminist

4. conservative anti-Feminist

که زنان بیشتر مستعد گرایش‌های بدعت‌آمیز بوده‌اند، کلیسا ناگزیر به منع آنان از تعلیم شد. البته بررسی دقیق منابع این نتیجه را ارائه می‌کند که حتی در کلیساهای «بدعت‌گذار» باثبات نیز، با خصلت مساوات‌طلبی عمری طولانی نداشته است. این بدان معناست که در اواخر دوران باستان خط تمایز میان خصومت نسبت به زنان و گشاده‌رویی نسبت به آنان، نه به تازه‌ترین یافته‌های دین شباهت داشت و نه به تازه‌ترین یافته‌های اعتقادی.

همچنین شایان ذکر است که در دفاعیه‌نویسی مسیحیت سنتی، حمله خصومت‌آمیز نسبت به جنسیت به آسانی بر اساس میراث کتاب مقدس، بر علیه کافران صورت گرفته است. البته این امر شرایط را بسیار آسان‌تر نمود؛ زیرا مسیحیت اولیه گرایش نادیده انگاشتن دنیا را صرفاً از عصر یونان‌مداری اخذ نکرد. مسیحیت با انتظار همیشگی خود راجع به پایان قریب‌الوقوع جهان و داوری نسبت به دنیا، هرگونه اعراض از آن را به‌طور چشمگیر به اوج می‌رساند. این امر به‌خصوص در آرمان پاکدامنی^۱ نمایان شد: در حالی که در اواخر دوران باستان و خارج از مسیحیت، تصمیم‌گیری برای زندگی زاهدانه نهایتاً به صورت مسئله انتخاب فردی باقی ماند، در تعالیم کلیسایی آن دوره، بی‌همسری بالأخره رجحانی یافت که مبتنی بر تاریخ نجات بود. نتیجه این امر مستقیماً کاستن ارزش تمایلات جنسی بود و غیر مستقیم، زنان را بی‌مقدار جلوه می‌داد؛ چه، ایشان که خویشندارانه نزیسته بودند، بیش از پیش با نگاهی یک‌بعدی و غریزی، موجوداتی شهوی شناخته شدند.

مسئله تردیدی نیست که کمال مطلوب بشریت در دوران کلیسای باستان بر این امر تأکید می‌ورزید که تمام افراد بشر از زنان و مردان،

1. ideal of continence

بردگان و اربابان، و فقرا و اغنیا، شأنی برابر دارند. بنابراین، باید پیوند میان مسیحیان و منش‌های مساوات‌طلبانه باستان^۱ را انتظار داشته باشیم. پس چرا رخدادهای تاریخی به گونه‌ای متفاوت بروز می‌کنند؟ باید عوامل دیگری دخیل باشند؛ زیرا گسترش مسیحیت نمی‌تواند به تنهایی بیانگر علت تبعیضات روزافزون علیه جنس مؤنث در تاریخ مسیحیت غرب باشد. بنابراین، شایسته است که در ابتدا سؤالی بی‌طرفانه را مطرح کنیم. چه عاملی مانع آزادی حقیقی زنان در کلیسای اولیه بود؟ از میان عوامل گوناگون تأثیرگذار، سه عامل مهم‌تر به نظر می‌رسند و متأسفانه اکنون این سه عامل بیش از پیش در تعیین الگوی یونانی‌مآب کلیسای اولیه دخیل‌اند (پارادایم دوم):

- تثبیت ساختارهای سلسله‌مراتبی: در کلیساها نیز همچون امپراتوری روم، میان فرهنگ مساوات‌طلبانه و منافع قدرت سیاسی رقابت وجود داشت؛ اصل تساوی عمدتاً فقط در قلمرو خصوصی نمایان شد، در حالی که سیطره مردان^۲ به‌خصوص در قلمرو آیین‌های مقدس مسیحی تثبیت شد.
- تنفر نسبت به تمایلات جنسی: این تنفر از مسیحیت سرچشمه نگرفت بلکه پدیده‌ای همگانی در اواخر عهد باستان بود؛ اگرچه این تنفر در مسیحیت به‌طور خاص توسعه یافت.
- کاستن ارزش تعلیم و تعلم: تعلیم و تعلم، آرمانی یونانی‌مآبانه بود که گرچه مسیحیت در ابتدا از آن غفلت نورزید، اما بعدها تا حدودی، خصوصاً برای زنان، آن را آشکارا خوار می‌شمرد. عامل مزبور نقش مهمی در «جسم»^۳ انگاشتن صرف زنان داشت.

1. ancient egalitarian ethos

2. male domination

3. "body"

سنت، در قالب بحث امروزم

حال در قیاس با نگرش اساسی عیسی، در جوامع مسیحیان یهودی فلسطین و نیز جوامع مسیحیان غیر یهودی که رگه‌های اندیشه پولس را با خود دارند، چگونه باید سنت خصومت نسبت به زنان را ارزیابی کرد؟ شواهد روشن است: سلسله‌مراتب طولی به‌تدریج و بیش از پیش به صورت روابط خواهری و برادری درآمد که نشانه مسیح و مسیحیان اولیه بود. تنفر از آمیزش جنسی از سنت باستان گرفته شده بود و به بهای از بین رفتن حیثیت زنان، رواج داده می‌شد، اگرچه چیزی از این را نمی‌توان در موعظه‌های مسیح یافت؛ این امر حداکثر نشان‌دهنده نسبی‌سازی بارز ازدواج و خانواده به نفع ملکوت خدا است. تحصیل به عنوان ارزشی مثبت به‌ندرت در موعظه‌های مسیح یافت می‌شود: شخص می‌تواند بدون تحصیل به ملکوت خدا وارد شود. اما پولس خود، مسیحی تحصیل‌کرده یهودی بود و همچون مؤلفان (گمنام) رساله‌های سطح بالای دینی و عالمانه، نگارنده نامه به افسسیان و عبرانیان است. اما به همین‌سان، کسانی که در صدد کاستن ارزش تحصیل هستند، نمی‌توانند به مسیح، پولس و دیگر مؤلفان متوسل شوند. به‌خصوص، هرگونه کم‌بها دادن به تحصیل به «تحریم تعلیم»^۱ به زنان منجر شود و یا به لحاظ نقش جنسی زنان، بهانه‌ای برای محرومیت آنان شود به‌کلی غیر قابل قبول است.

بنابراین، مسیحیت در آزادی زنان کلیسای اولیه چه نقشی داشت؟ پاسخ این است که مسیحیت باعث آزادی زنان نشد اما احتمالاً بدان ترغیب کرده و باید بیش از ارائه صرف شیوه‌های دیگر زندگی، تأثیر گذاشته باشد. به جای آن در قرون دوم و سوم، تغییر دیگری رخ داد:

1. "ban on teaching"

خصوصیتی روزافزون نسبت به زنان در تعلیم و عمل کلیسای قرون بعدی به وجود آمد. از آنجا که زنان در جامعه اواخر دوران باستان، عمدتاً تا آن زمان آزادی خویش را کسب کرده بودند، «ممنوعیت‌های فراوان پس از قرن سوم در خصوص نقش داشتن زنان در منصب کلیسایی، گواه رویه‌های غیر منطقی‌ای است که با تکرار هرچه بیشتر، نمایان‌تر می‌شدند»: «بنابراین رشد سیاسی و جزم‌اندیشانهٔ راست‌دینی همگام با مبارزه علیه آزادی زنان در کلیسا و جامعه پیش رفت» (۳۴).

نیازی نبود مسائل این‌گونه از آب درآید، زیرا میراث انسان‌گرایانه دوران باستان و پیام انجیل را می‌شد به طریقی دیگر مورد توجه قرار داد. اما با توجه به عصر حاضر باید گفت که اگر هنوز هم تبعیضات پنهان و آشکار علیه زنان در کلیساهای مسیحی مبتنی بر حمایت از «سنت کلیسا» است و بر این اساس ادامه یافته است، آنچه تاکنون برای مسیحیت از پارادایم یونانی‌مآب کلیسای اولیه قابل فهم بوده است، کاملاً غیر قابل درک می‌شود. بنابراین در اینجا مسائلی برای آینده طرح می‌شود. این مسائل را باید بیش از همه نسبت به کلیسای ارتدوکس و کاتولیک روم مطرح کرد.

اما نکته دیگری که زنان نباید فراموش کنند: سیطرهٔ مردان که به تدریج در پارادایم یونانی‌مآب کلیسا و حتی بیش از آن در پارادایم کاتولیک رومی قرون وسطا به وجود آمد، بدین شکل، به هیچ‌وجه بدون منع ازدواج کشیشان (قانون تجرد)^۱ قابل پذیرش نبوده است. منعی که در هیچ فرازی از عهد جدید ذکر نشده است. البته در کلیساهای شرق قانون تجرد فقط مخصوص اسقفان است. اما این قانون در کلیسای کاتولیک روم، بر تمام کشیشان و شماسان تحمیل می‌شود. پتر براون به حق می‌گوید:

1. the law of celibacy

در این زمینه، مسیحیت «امتناعی بزرگ»^۱ را انتخاب کرد. در همان قرون که مقام حاخامی با پذیرفتن ازدواج به عنوان معیار به ظاهر مفروض خردمندی، به والاترین موقعیت خویش نایل شد، سران جامعه مسیحی مسیری کاملاً مخالف را در پیش گرفتند. دستیابی به موقعیت‌های رهبری در جامعه مسیحیت با بی‌همسری شبه‌الزامی^۲ مرتبط تلقی می‌شد. به ندرت یک ساختار قدرت، بر اساس عملی صمیمانه چون امتناع از آمیزش جنسی، به این سرعت و با این ترسیم واضح مرزها گسترش یافته است. (۳۵)

1. "great refusal"

2. quasi-obligatory celibacy



زنان در کلیسای قرون وسطا

در غرب، بعد از قرن پنجم، پارادایم جدید لاتینی - قرون وسطایی (پارادایم سوم) گسترش یافت و جایگزین پارادایم اولیه یهودی - مسیحی و پارادایم یونانی مآب کلیسای اولیه شد. این پارادایم سه ویژگی داشت که تأثیری منفی بر موقعیت زنان نهاد:

- الاهیات لاتینی آگوستین،^۱ که با الاهیات آبای یونانی کلیسا تفاوت داشت؛

- شکل‌گیری مقام پاپی روم به عنوان نهاد مرکزی برای هدایت و نظارت بر کلیسا؛

- گونه جدید پارسایی در میان اقوام ژرمن.

آگوستین: گناه اولیه، تباه‌کننده قوای جنسی

موفقیت عظیم آگوستین اغلب ستوده شده و نیاز به تأکید بیشتر آن نیست. در واقع در اینجا ممکن نیست به ارزیابی دقیق اثر تاریخ‌ساز وی و مطالب حکیمانه و پرمحتوا و بی‌نظیر و متأثرکننده‌ای پردازیم که او درباره تمناهای بشر برای سعادت در جهان تحت قانون گناه و قانون فیض به نگارش

1. Augustine

درآورد. بررسی دقیق تمام تفکرات عمیق وی در باب زمان و ابدیت، روحانیت و پارسایی، تسلیم در برابر خدا و روح بشر در این مجال غیر ممکن است. اما بی تردید آگوستین، که به شیوه‌ای تأثیرگذار از تفوق اراده و عشق در برابر تفوق اصالت یونانی عقل جانبداری می‌کرد و دلیرانه عبارت برجسته «عشق بورز و آنچه را اراده می‌کنی، انجام بده»^(۱) را اظهار کرد و کسی که چنین باشکوه در باب فیض الاهی قلم‌فرسایی کرده، نه تنها در الاهیات فیض، شعایر مقدس و تثلیث، بلکه در اخلاق جنسی، مسبب تحولات بسیار بحث‌انگیز در کلیسای لاتین است.

طبق آرای آگوستین، انسان از همان ابتدا به خاطر هبوط آدم به‌طور اساسی تباه شده است: «از آنجا که همه گناه کردند» (رومیان ۵: ۱۲). آنچه آگوستین در نسخه لاتینی کتاب مقدس عصر خویش دریافت، کلمه *in quo* [= *in him*] بود و او این *"in him"* را به آدم نسبت داد. اما در متن اصلی یونانی صرفاً *eph'ho* یعنی «زیرا» (یا «از این حیث که») همه گناه کردند! آمده است. بنابراین آگوستین از این جمله رساله به رومیان چه برداشتی داشت؟ هر انسانی نه تنها گناه آغازین آدم،^۱ بلکه گناه موروثی و گناه اولیه را نیز از زمان تولد به همراه دارد. به اعتقاد آگوستین به همین دلیل است که جسم و روح هر انسانی - حتی طفلی کوچک - آلوده است و همگی متحمل مرگ دائمی می‌شوند، مگر اینکه غسل تعمید داده شوند. مسئله بدتر آنکه آگوستین به خاطر تجربه شخصی خود در زمینه قدرت جنسی و گذشته مانوی^۲ خویش - برخلاف پولس رسول که کلمه‌ای در این رابطه ننوشت - انتقال «گناه اولیه»^۳ را به عمل جنسی، و تمایلات و شهوات نفسانی (= خودخواهانه) مرتبط با گناه اولیه، پیوند

1. primal sin of Adam

2. Manichaean

3. original sin

می‌دهد. (۲) در واقع آگوستین تمایلات جنسی را عموماً بر محور طبیعت بشر قرار می‌دهد.

بنابراین آگوستین مهم‌تر از همه، بانی سرکوبی تمایلات جنسی در الاهیات غرب و کلیسای غرب است. آگوستین بیش از دیگر الاهی‌دانان لاتین‌زبان (به عنوان مثال جروم)^۱ بر تساوی زن و مرد حداقل در سطح معنوی (با توجه به ذکاوت عقلانی زن و مرد) تأکید ورزیده، زیرا هر دو شبیه خدا آفریده شده‌اند. اما در عین حال وی به وابستگی فیزیکی زن که در آن زمان متداول بود، اعتقاد داشت - طبق باب دوم سفر پیدایش زن از [دنده] مرد و برای مرد آفریده شد. (۳) در مجموع نظریه رابطه جنسی و گناه آگوستین هنوز هم بحث‌انگیز است. (۴)

برای آگوستین مشخص بود که رابطه جنسی مطلوب فقط باید برای تولید نسل صورت بگیرد، لذت جنسی صرفاً به خاطر خود لذت، گناه است و باید از آن جلوگیری کرد. برای وی قابل تصور نبود که لذت جنسی حتی می‌تواند روابط زن و شوهر را توانمندتر و عمیق‌تر کند. این میراث تحقیر شهوت جنسی توسط آگوستین، به معنی تکلیفی بسیار شاق بر زنان و مردان قرون وسطا، عصر نهضت اصلاح دینی و مدت‌ها بعد از آن بود. تصور کنید که پاپ عصر ما با جدیت کامل اعلام کند که نگاه یک مرد به همسرش حتی در زمان ازدواج می‌تواند «ناپاکانه» باشد، اگر این کار را صرفاً به قصد لذت انجام دهد!

سخت‌گیری در اخلاقیات جنسی

گناه اولیه از طریق لذت جنسی مجامعت منتقل می‌شود. همان‌گونه که مثاله اخلاق کاتولیک یوزف گئورگ تسیگلر^۲ خاطر نشان کرد:

1. Jerome

2. Josef Georg Ziegler

تأثیر ویرانگر نظر آگوستین مبنی بر پیوند گناه اولیه و لذت جنسی این بود که قرن‌ها هرگونه روی‌آورد آشکار نسبت به روابط زناشویی و در نتیجه به‌طور کلی نسبت به ازدواج را غیر ممکن ساخت. الاهیات مدرسی اولیه با پیروی از تعلیم‌دهندگان کلیسای آفریقا این دیدگاه را عرضه می‌کند که گناه اولیه از طریق حفظ مجامعت انتقال می‌یابد. (۵)

شکی نیست که برای مقابله با تباهی اخلاقی چشمگیر و روزافزون در اوایل دورهٔ مروونجی،^۱ نوعی سخت‌گیری اخلاقی - جنسی در ابعاد وسیع در دورهٔ کارولنژی^۲ به وجود آمد و این سخت‌گیری اخلاقی - جنسی متأثر از منع‌های بی‌شمار و اولیه جنسی‌ای بود که نگرانی جنسی را تداعی می‌کرد. (۶) این سخت‌گیری نه بر آموزه‌های رسمی و اعمال مغفرت‌طلبانه کلیسای قرون وسطا، بلکه بر اعمال و تعالیم غیررسمی تأثیر گذاشت.

این امر برای کشیشانی که از زمان اصلاح کلیسای بونیفاس^۳ با تهدید به مجازات شدید ملزم به پرهیز از آمیزش جنسی بودند، بدین معنا بود که هرکس خواهان ارتباط با امور مقدس است، باید دستانی «پاک» و «آلوده نشده» داشته باشد (حتی اکنون نیز تدهین دستان در مراسم انتصاب کشیشان الزامی است). مسائل جنسی ولو به صورت غیرارادی (انزال منی)^۴ و یا به صورت مجاز (در ازدواج)، کشیشان را از قداست محروم می‌کرد.

این امر از نظر عوام بدین معنا بود که آنها از استعداد آشنایی با راه و رسم پرهیزکارانه (و بنابراین از شرکت در مراسم دست‌گذاری) محرومند، بدین معنا که در واقع زنان حتی می‌بایست در مکان

1. Merovingian period

2. Carolingian period

3. Boniface's church reform

4. emissions of semen

مقدس حضور نیابند. منی مردان، خون حیض^۱ و خون نفاس،^۲ موجب ناپاکی اخلاقی می‌شد و این‌گونه افراد را از دریافت شعائر مقدس بی‌نصیب می‌کرد.

ما نیازمند تأمل در خصوص آن سرکوبی جنسی هستیم که آن توبه‌کنندگان بی‌شمار با فهرست‌نامه‌های ضد و نقیض از گناهان و مجازاتشان - همگی به اسم خدا و کلیسا - بدان مبادرت ورزیدند. «پرهیز از جماع»^۳ که در اواخر دوران باستان، کمال مطلوب فرهیختگان خاص بود، اکنون تا حد ممکن به عنوان یک آرمان بر همگان تحمیل شده بود. این اخلاقیات که بسیار مخالف لذت است با موعظه اخلاقی بی‌امان تصریح می‌کند که:

- زنان در روزهای عادت ماهانه خود نباید وارد کلیسا شوند یا نان و شراب عشای ربانی را دریافت کنند و آنها بعد از تولد فرزند به تبرّکی خاص نیاز دارند؛

- انزال منی به‌خصوص به صورت عمدی، مردان را ناپاک می‌گرداند؛

- زن و شوهران نه تنها در طول زمان حیض و ایام قبل و بعد از تولد طفل، بلکه در تمام یکشنبه‌ها و اعیاد بزرگ و شب‌زنده‌داری‌ها^۴ و دوره هشت‌روزه جشن کلیسایی و روزهای خاص هفته (جمعه‌ها)^۵ و در عید ظهور مسیح^۶ و در چله روزه^۷ باید از مقاربت جنسی خودداری کنند. بی‌تردید هدف از این موارد، محدودیت شدید رابطه زناشویی بود و کسب لذت جنسی حتی در ازدواج نیز در

1. menstrual blood

2. blood lost in childbirth

3. "continence"

4. vigils

5. octaves

6. advent

7. lent

پس زمینه قرار گرفته بود. زیرا تحریک جنسی^۱ امری بدنهاد شمرده می شد حتی اگر غیر عمدی بود. فقط در طول قرن سیزدهم بود که دیدگاه گناه آلودگی به هرگونه احساس لذت به کمترین میزان رواج خود رسید. اما بدبینی سخت گیرانه نسبت به آمیزش جنسی و ازدواج باز هم باقی بود: لذت جنسی^۲ فقط با انگیزه های دیگر - و اصولاً با هدف تولید مثل - مجاز شناخته شد. (۷)

مسئله ای بین ادیانی

در اینجا نیز - ممکن است انتظار نداشته باشیم - مسئله ای بین ادیانی پدید آید که بر یهودیت و اسلام نیز تأثیرگذار باشد. لازم است که به اجمال به این مسئله پردازیم. به ویژه به علت اخلاقیات جنسی مسیحیان در قرون وسطا بحث «مسیحیت یهودی شده»^۳ مطرح است؛ چنان که گویی این مسئله، واقعیتی تاریخی بوده که اغلب بحث انگیز بود. آیا این درست است؟

بی تردید می پذیریم، مسیحیت به خصوص مسیحیت کارولنژیان، که شارلمانی^۴ دربار آنان به عنوان داوود، موسی یا یوشع جدید گرامی داشته می شد و محققان اغلب یکدیگر را با نام های برگرفته از کتاب مقدس خطاب می کردند، مشخصه هایی شبیه به عهد عتیق داشت. تردیدی نیست که توصیه به عشریه،^۵ استراحت روز سبت (یکشنبه)^۶ و دستورالعمل نان فطیر در کتاب مقدس یهودیان یافت می شود نه در عهد جدید، و بی شک مقررات صریح درباره آلودگی جنسی^۷ و ناپاکی آیینی^۸ در کتاب مقدس یهودیان آمده است.

1. sexual stimulation

3. "judaized Christianity"

5. tithe

7. sexual pollution

2. sexual pleasure

4. Charlemagne

6. the sabbath (sunday) rest

8. cultic impurity

با وجود این، شایسته نیست که در اینجا صرفاً از یهودی شدن سخن بگوییم. زیرا هم در کتاب مقدس یهودی و هم در عهد جدید و قرآن دو روئنه از عقاید و نگرش‌ها را می‌یابیم:

– کتاب مقدس یهود، عهد جدید و قرآن هر سه امیال جنسی و محبت انسان را عطیه ذاتی خالق می‌دانند: زن و مرد از لحاظ طبیعت جسمانی نیز برای یکدیگر آفریده شده‌اند و به «یک تن»^۱ تبدیل می‌شوند؛

– نه تنها کتاب مقدس یهودیان، بلکه عهد جدید و قرآن نیز محدودیت‌هایی را برای آمیزش جنسی قائل شده‌اند. برای مثال، قرآن نیز مقاربت را در دوره حیض زن،^۲ در طول روز ایام روزه‌داری و نیز در خلال حج^۳ منع کرده است. و اگرچه چنین محدودیت‌هایی در عهد جدید مقرر نشده (و در هر حال برخی امور برخلاف زمینه یهودی به عنوان یک چیز قطعی تلقی شد)، در اینجا (برخلاف کتاب مقدس یهودیان و قرآن) پولس تجرد را به طور خاص ستوده است ولو اینکه در هیچ جا الزام نشده است. در عصر ما، انسان‌شناسان فرهنگی^۴ توانسته‌اند آن میزان از آداب جنسی و روش‌های ابراز آن را که به هنجارها و الگوهای جهت‌گیری الزامی یک فرهنگ تبدیل شده‌اند، نشان دهند. آنها نشان داده‌اند که چگونه این عقیده که انزال منی و خون حیض ذاتاً ناپاک است، مختص به یهودیت نیست بلکه در تفکرات ماقبل اخلاقی قدیم شایع بود. برخی از این عقاید، بخشی از طب طبیعی باستان نیز به شمار می‌آید و در نتیجه عقاید خاص یهودی، مسیحی و یا اسلامی نیست. آیا امروزه این مسئله در تمام

1. "one flesh"

2. wife's menstruation

3. pilgrimage to Mecca

4. cultural anthropologists

ادیانِ خاور نزدیک مطرح نیست: آیا دیدگاه دینی کنونی در باب رفتار جنسی باید دنباله‌رو تصورات و نگرش‌هایی باشد که متضمن برداشت بدوی از بشر و خداست و یا آیا می‌تواند دنباله‌رو طب طبیعی قدیم باشد که به عنوان مثال دارای این دیدگاه خطاآمیز است که خون حیض و نفاس نوعی برون‌ریزی زهرآلود است و یا اینکه آمیزش جنسی در دوران بارداری به جنین آسیب می‌رساند؟ مدت‌های طولانی کشیشان و عوام به جانبداری از پاکدامنی آیینی جنسی^۱ پرداختند. بر خلاف یهودیت و اسلام، در مسیحیت فعالیت جنسی و ازدواج تحقیر شده است و همراه با آن، بی‌همسری توأم با انگیزه مذهبی مورد ترغیب بوده است. کلیسای روم نیز در این زمینه نقش اصلی را بر عهده داشته است.

کلیسایی از مردان مجرد و ممنوعیت ازدواج

در پارادایم لاتینی قرون وسطا، کلیسای رم در آن وقت توانست به‌طور فزاینده‌ای وجهه خاص خود را بیابد، به گونه‌ای که این پارادایم کاتولیکی به‌طور کامل به عنوان پارادایم کلیسای کاتولیک رم معرفی شد.

اما از زمان پاپ داماسوس^۲ که فردی متکی به خود و معاصر با آگوستین بود تا پاپ گریگوری هفتم^۳ در قرن یازدهم، راهی طولانی در پیش بود. پاپ گریگوری هفتم دیدگاه رمی را در کلیسای کاتولیک به وجود آورد و حکومت آسمان به طرز سرنوشت‌سازی با امپراتور آلمان مبارزه کرد، هرچند وی شخصاً شکست خورد. اما به‌طور کلی این امر هم شالوده‌ای الاهیاتی از نوع آگوستینی و هم شالوده‌ای سیاسی - کلیسایی را برای پارادایم جدید کلیسا پایه‌گذاری کرد: که پارادایم کلیسای کاتولیک رم را در مرکز قرار داد.

1. cultic sexual purity

2. Pope Damasus

3. gregory VII

نظام رومی، تمرکزگرایی (کلیسای پاپی مطلق‌گرا)، قانونمندی شرعی (کلیسایی با قانون شرع)، سیاسی شدن (کلیسایی مقتدر) و نظامی شدن (کلیسایی مبارز) را برای کلیسای کاتولیک غرب به ارمغان آورد. هیچ‌یک از این موارد سابقاً مرسوم نبود. مهم‌تر از همه، این نظام، شیوه زندگی کشیشی^۱ را نیز به ارمغان آورد. رم با استفاده از نفوذ راهبان و هیلدبرانت^۲ که بعدها عنوان پاپ گریگوری هفتم را یافت و با بهره‌گیری از نوعی «رهبانیت همگانی»، توانست اطاعت بی‌قید و شرط، چشم‌پوشی از ازدواج و زندگی مشترک برای کشیشان را مقرر دارد. قطعنامه‌های شورای لاتران^۳ در سال ۱۰۵۹ درباره ممنوع بودن ازدواج کشیشان، بیشتر در فرانسه که مهد تهذیب راهبانه بود پیروی شد تا در ایتالیا. در هر صورت، ممنوع بودن ازدواج کشیشان را اسقفان لومباردی^۴ اعلام نکردند - به استثنای اسقف برشا^۵ که با انجام این عمل، نزدیک بود به دست کشیشان خود به قتل برسد. اما این ایستادگی کشیشان در قانونی کردن ازدواج کشیشی منجر به شورش دیگر جنبش قدرتمند پاتارین‌ها^۶ (برگرفته از Pattari به معنای لباس کهنه‌فروش) علیه اسقفان شد که این بار نیز پاپ از آن حمایت می‌کرد و فعالیت‌های نفرت‌انگیزی علیه همسران کشیشان در مراکز کشیشی صورت می‌گرفت.

اظهار تنفر از ممنوعیت ازدواج در آلمان بیشتر از ایتالیا بود. در آلمان فقط سه اسقف (اهل زالتسبورک،^۷ وورتسبورک^۸ و پاساو^۹) جرئت اعلام فرامین رم را پیدا کردند. یکی از آنها (اسقف پاساو) در کریسمس این

1. clericalization

2. Hildebrand

3. Lateran synod

4. Lombardy

5. bishop of Brescia

6. Patareni

7. Salzburg

8. Würzburg

9. Passau

فرامین را اعلام کرد: وی اخراج شد و کشیشان او را بدون محاکمه به قتل رساندند. کشیشان سطوح پایین‌تر به‌طور ویژه از محکومیت [ازدواج] متأثر شدند و هزاران تن از آنان (که فقط ۳۶۰۰ کشیش در یک شورای کشیشان قلمرو اسقفی کنستانس^۱ حضور داشتند) علیه قوانین جدید و تحریک اعضای کلیسا علیه رهبران معنوی‌شان اعتراض کردند. کشیشان آلمانی موارد زیر را در دادخواستی ذکر کردند:

۱. آیا پاپ کلام خدا را نمی‌داند (آنکه توانایی قبول دارد بپذیرد) (متی ۱۹: ۱۲)؛

۲. پاپ مردان را به زور مجبور کرده تا همچون فرشتگان زندگی کنند. پاپ خواهان ممنوعیت روندی طبیعی است؛ این امر صرفاً به ناپاکی می‌انجامد؛

۳. اگر آنان حق انتخاب میان از دست دادن مقام کشیشی و ازدواج را داشته باشند، ازدواج را انتخاب می‌کنند. بگذارید پاپ فرشتگان را برای خدمت به کلیسا به کار بگمارد. (۸)

در این زمینه نیز پاپ گریگوری هفتم، با پذیرش دادخواست خدمت پاتارین‌ها و تأیید قطعنامه‌های ۱۰۵۹ در اولین شورای لنتن^۲ در سال ۱۰۷۴، تصمیمی قطعی را اعلام کرد. در واقع، وی تمام کشیشان متأهل را که به عنوان «همخواه خواهان»^۳ نکوهش می‌شدند، به حالت تعلیق درآورد و در عین حال عوام را آماده کرد که هیچ‌گونه اعمال کشیشی آنان را نپذیرند. این اقدامی جدید بود: تحریم کشیشان از سوی عوام که خود پاپ ترتیب آن را داده بود.

در هر حال، شورای لاتران دوم در سال ۱۱۳۹، اولین شورایی بود که از طریق اعلام تقدیس مقامات بالاتر (از شماسی جزء به بالا) تصمیماتی

1. diocese of Constance

2. Lenten synod

3. concubinarians

را برای قانون کلیسا اتخاذ کرد تا مانع از ازدواج شود. این بدان معنا بود که ازدواج کشیشان، که در عین ممنوعیت، قبلاً به لحاظ قانونی صحیح بود اکنون به طور پیشینی عمدتاً بی اعتبار بود. همسران کشیشان، معشوقه محسوب می شدند؛ در واقع فرزندان کشیشان به صورت دارایی کلیسا و برده درمی آمدند. بنابراین از این زمان به بعد قانون فراگیر و اجباری بی همسری به وجود آمد، هرچند در عمل، این قانون تا زمان نهضت اصلاح دینی حتی در رم تا حد محدودی مراعات شد.

قانون بی همسری متداول در کلیسای کاتولیک قرون وسطا - که امروزه نیز درباره آن، بحث بسیاری است - بیش از هر مسئله دیگری در توضیح مقام «کشیشی» و «سلسله مراتب» نقش بسزایی داشت. «موقعیت کشیشی» از «عامه مردم» (که «غیر روحانی» بودند) جدا شد و کاملاً بالاتر از آن قرار گرفت. اکنون بی شک وضعیت بی همسری از لحاظ اخلاقی ایده آل تر از وضعیت ازدواج تلقی می شد. در واقع، شیوه زندگی کشیشی به گونه ای در آن دوره گسترش یافت که «کلیسا» و «کشیشان» از هر نظر یکسان بودند - اصطلاحاتی که تا زمان حاضر کاربرد داشته است. از لحاظ اعمال قدرت، این بدان معنا است که:

- عوام از کلیسا، که تا آن زمان متشکل از کشیشان و مردم عادی بود، مستثنا شدند؛
- کشیشان به عنوان کسانی که ابزار فیض را فراهم می کردند، به تنهایی تجسم «کلیسا» بودند؛
- کلیسای کشیشان دارای سازمان سلسله مراتبی و سلطنتی بود که پاپ در رأس آن قرار داشت به گونه ای که کلیسای کاتولیک و کلیسای رم مترادف یکدیگر شدند؛
- کشیشان («کلیسا») و عوام مسیحیان، «جهان مسیحیت»^۱ را تشکیل

دادند اما طبق دیدگاه رم در جهان مسیحیت، لازم بود پاپ و کشیشان بر عوام تفوق داشته باشند.

خاطر نشان می شود که در اوج قرون وسطا، کشیشان بیش از هر زمان دیگری دو شاخه قدرتمند را تشکیل دادند: کشیشان عادی و کشیشان فرقه های دینی به خصوص در زمان پاپ اینوسنت سوم،^۱ اهمیت کشیشان در فرقه های دینی به طور قطع افزایش یافت. در این دوره راهبان در غرب نه تنها به طور فزاینده ای به مقام کشیشی می رسیدند، بلکه همگام با عوام^۲ نیز برای انجام خدمات پایین تر تلاش می کردند. به طور خاص، پاپ اینوسنت سوم بود که هوشمندانه جنبش فقر^۳ را در کلیسا پذیرفت و فرقه های جدیدی را که اصول فقیرانه عیسی را عقیده اصلی خویش قرار داده بودند، به رسمیت شناخت، فرقه های سائل فرانسیسی ها^۴ و دومینیکی ها^۵ که به تفصیل به آنها خواهیم پرداخت.

در مورد مسئله شیوه زندگی کشیشی نیز میان کلیسای اولیه بیزانس (پارادایم دوم) و پارادایم کلیسای کاتولیک رم در قرون وسطا (پارادایم سوم) تفاوت هایی چشمگیر به چشم می خورد.

– در کلیساهای شرقی، کشیشان، قطع نظر از اسقفان، متأهل بودند و در نتیجه به عوام بسیار نزدیک تر و با ساختار اجتماعی نیز هماهنگ تر^۶ به نظر می رسیدند؛

– اما ظاهراً کشیشان مجرد غرب به طور کامل از مسیحیان به دور هستند و مهم ترین علت آن، ازدواج نکردن آنهاست. این کشیشان جایگاه اجتماعی برجسته ای، خاص خود داشتند که دارای تفوق کامل بر عوام و تحت سیطره کامل پاپ رم بودند؛ در این زمان برای

1. Innocent III

2. fratres

3. poverty movement

4. Franciscans

5. Dominicans

نخستین بار گروه دستیاران مجرد و همیشه آماده که کاملاً سازمان یافته، قابل دسترس و سیار بودند، یعنی فرقه‌های رهبانی، از پاپ رم حمایت می‌کردند. برجسته‌ترین الاهی‌دان این گروه، توماس آکویناس دومینیکی^۱ است.

توماس آکویناس: زنان، تا حدودی ناقص

مردی برجسته از آکوئینا^۲ که مدت‌ها بعد به «عالم جهانی»^۳ مسیحیت کاتولیک رم تبدیل شد، آمیزه‌ای از آثار کلاسیک قرون وسطا را خلق کرد. توماس، همچون سلف کبیر خود، آگوستین، میان عقل و ایمان، طبیعت و فیض، فلسفه و الاهیات، و امور بشری و آنچه مشخصاً مسیحی است، فرق قائل بود. باز در اینجا تنها به اختصار می‌توان به بررسی تمام این مواردی پرداخت که اغلب ارزیابی می‌شوند.

با عرض پوزش، گفته‌اند که توماس علی‌رغم شخصیت جهانی‌اش، سه مسئله را درک نکرد: هنر، کودکان و زنان. علت این امر، شیوه زندگی رهبانی و تجرد وی است که دست‌کم در مورد زنان قابل فهم است. اما آیا او مطالبی کاملاً اساسی و به لحاظ تاریخی تأثیرگذار درباره زنان و طبیعتشان ذکر نکرده است؟ مدافعان توماس خاطر نشان می‌کنند که وی صرفاً به صورت پراکنده و به عبارتی، به طور ضمنی درباره زنان بحث کرده است. اما در دو مسئله اساسی از جامع الاهیات^۴ بیانات بسیار اساسی درباره زنان بیان کرده است: در آموزه خلقت یک مسئله اصلی و چهار گفتار در باب آفرینش زن (از آدم) هست (۹) و در چارچوب بحث آموزه فیض گفتار مهمی در باب حق سخن گفتن زنان در کلیسا وجود دارد. (۱۰)

1. Dominican Thomas Aquinas

2. Aquino

3. Doctor communis

4. *Summa Theologiae*

- اکنون باید به صراحت بگوییم که توماس تردیدی نداشت که:
- زن مانند مرد به صورت خدا آفریده شده است؛
 - بنابراین به طور کلی زن دارای شأن برابر با مرد است و سرنوشت ابدی روحش مانند مرد است؛
 - خداوند زن را فقط برای تولیدمثل نیافریده بلکه برای زندگی مشترک نیز آفرید.

بنابراین نباید توماس آکویناس را به صورت شخصیتی زن‌ستیز^۱ در قرون وسطای ظلمانی ترسیم کرد. اما آیا این دلیل آن می‌شود که اظهارات دیگر او را کم‌اهمیت جلوه دهیم؟ آیا توماس در مسائل مربوط به «الاهیات زنان»، بسیاری از گفته‌های آگوستین را برجسته و اصلاح نکرد و در نتیجه تحقیر زنان را تقلیل نداد بلکه آن را تشدید کرد؟ آیا وی با اشاره به داستان آفرینش در انجیل قاطعانه اظهار نکرده که مرد «آغاز و انجام» زن است و زنان نوعی نقص و عدم توفیق^۲ دارند؟ (۱۱) آیا وی نگفته که زن انسانی است که به طور اتفاقی ناقص و ناموفق^۳ است؟ (۱۲) این سخن توماس به کرات نقل شده است.

با توجه به این یافته‌ها درباره آموزه خلقت آیا نیازمندیم برای توضیح اینکه چرا اصلاً زنان در کلیسای قرون وسطا کاملاً ساکت بودند، تلاش بسیار کنیم؟ درست است در پرتو عهد عتیق اصولاً امکان نداشت که عطیة نبوت را در مورد زنان انکار کرد. اما در مورد انتصاب زنان به کشیشی چه می‌توان گفت؟ اگرچه توماس نتوانست این مطلب را به تفصیل بیشتر در جامع الاهیات مورد بحث قرار دهد زیرا وی تحلیل این موضوع را خاتمه داده، وی در دوران جوانی‌اش در مورد این مبحث در

1. misogynist

2. aliquid deficiens et occasionatum

3. a mas occasionatus

کتاب خود تفسیر احکام،^۱ استنباطی منفی داشت. (۱۳) وی در این کتاب نه تنها غیر قانونی بودن بلکه بی اعتباری چنین انتصابی را قاطعانه اظهار می کند. به علاوه این دیدگاه در بخش ضمایم جامع الاهیات که پس از مرگ وی انتشار یافت، گنجانده شد. (۱۴)

وضعیت در مورد مبحث موعظه زنان نیز به همین صورت است. (۱۵) اما کسی که بر اساس این نظرات منفی، بی درنگ خواهان آن است که قضاوتی قطعی و منفی در مورد توماس داشته باشد، باید سه نکته را به خاطر بسپارد: اول اینکه توماس در بسیاری از بیانات خود مبتکر نیست؛ بلکه در بسیاری موارد او صرفاً بیانگر تفکر اشخاص (مردان) آن روزگار است. دوم اینکه برخی بیانات توماس کاملاً بر اساس کتاب مقدس است. به عنوان مثال، طبق عهد عتیق زنان هنگامی ارث می برند که اعقاب مذکر وجود ندارند و مردان نباید جامه زنان را بپوشند؛ و بر اساس عهد جدید، زن به خاطر مرد آفریده شد و زنان باید در کلیسا ساکت باشند. سوم اینکه توماس به عنوان «الاهی دانی مترقی» برای شناخت زنان، به بررسی آثار بزرگ ترین مرجع بی بدیل علمی و فلسفی عصر خویش یعنی ارسطو پرداخت. این ارسطو بود که در رساله خویش با عنوان در باب تولید مثل موجودات زنده^۲ مبنایی زیستی را برای «متافیزیک آمیزش جنسی»^۳ ویرانگر و «الاهیات جنسیت ها»^۴ ارائه کرد. ارسطو معتقد بود که زن «انسان ضعیف» است. چرا؟ ارسطو با به کارگیری نظریه ماده و صورت در فیزیولوژی تأکید می کند که مرد به واسطه اسپرم خود تنها طرف فعال و «زایا» در تکوین انسانی جدید است. در مقابل، زن صرفاً طرف پذیرنده و منفعل است، ماده

1. *Commentary on the Sentences*

2. *On the Procreation of Living Beings*

3. *sexual metaphysics*

4. *theology of the sexes*

پذیرنده^۱ که صرفاً استعداد تولیدمثل فرد جدید را فراهم می‌کند. توماس نیز درست به همین نکته اشاره دارد و همچنین با پیروی از ارسطو در مقابل این مسئله موضع می‌گیرد که چرا یک مرد در یک مورد پسر و در موردی دیگر، دختر را به وجود می‌آورد. این امر ناشی از ضعف قدرت تولیدمثل مرد، آمادگی زن و یا تأثیر عوامل خارجی است: باد شمال جهت آفرینش پسر و باد (مرطوب) جنوب جهت آفرینش دختر است و لذا در یک مورد انسانی کامل و در موردی دیگر انسانی «ناقص» متولد می‌شود. تأثیر ویرانگری را که این نظرات در طی قرن‌ها داشت، می‌توان تصور کرد. تنها در سال ۱۸۲۷ بود که وجود تخمک زن اثبات شد و مدت‌ها طول کشید تا روش دقیق تلفیق تخمک و اسپرم‌ها در تولیدمثل کشف گردد. هیچ‌یک از این مطالب عذرتراشی نیست، اما برخی مسائل را توضیح می‌دهد (جالینوس،^۲ معروف‌ترین طبیب رم باستان، نقش زیستی فعال زن را در پدیدآوری جنین پذیرفته بود).

در هر صورت، به خاطر رعایت عدالت تاریخی باید اضافه کنیم که توماس آکویناس در مواجهه با مکتب آگوستینی غالب، با اقدام مجدد به ارزیابی فراگیر الاهیاتی و فلسفی در باب واقعیت مادی خلقت (حیات جسمانی) بیش از معاصران خود سهمیم بود و نظری وی در مورد قوا و فعالیت‌های جنسی، از نظر آموزگارش آگوستین سازنده‌تر بود. اما این اقدام را اساساً نمی‌توان جرح و تعدیل انسان‌شناسی آگوستین و توماس دانست، که مورخ کاتولیک مذهب الاهیات، کاری برسن^۳ نیروی، به بررسی گسترده آن در آثار مهم و مختلف آگوستین و توماس پرداخته

1. receptive matter

2. Galen

3. Kari Børresen

است. (۱۶) وی نتیجه می‌گیرد که آگوستین و توماس بی‌شک از انسان‌شناسیِ مردمحور^۱ جانبداری می‌کنند. هر دوی آنان نظریهٔ رابطهٔ زن و مرد را نه از منظر رابطهٔ دوجانبه،^۲ بلکه از منظر مردان در نظر گرفته‌اند. مرد را جنس نمونه^۳ در نظر گرفته‌اند و طبیعت و نقش زن را از نظر مرد درک کرده‌اند. در نتیجه تفوق و تبعیت سلسله‌مراتبی را جایگزین رابطهٔ تکمیلی دوسویه کرده‌اند. توماس بدون اتخاذ موضع مخالف در برابر آگوستین، آرای وی را به شیوه‌های مختلف اصلاح کرد. (۱۷)

زنان در خانواده، سیاست و تجارت

تحقیق دربارهٔ زنان قرون وسطا بیش از هر عصر دیگری دچار تغییر دائم است؛ ادامه‌دهنده این راه، محققان فمینیستی هستند که بر این باورند که مهم‌تر از هر چیز دیگر در کلیساها، الگوهای خودفهمی و رفتاری زنان امروزی هنوز تحت تأثیر قرون وسطا است. تصور می‌شود که در آن زمان حتی هنگامی که زنان ستوده می‌شدند، فرهنگ مردسالارانه، آنان را بدین امر سوق داد که با معیارهای مردانه «جنس ضعیف‌تر!» ارزیابی شوند. در هر حال برای محققان فمینیست ثابت شده که بازسازی گفتارها و الگوهای قرون وسطا، آسان‌تر از کشف مجدد چگونگی زندگی حقیقی زنان آن دوره است. (۱۸) اکنون ما در واقع به دلایل (۱۹) این مسئله پی برده‌ایم که چرا زنان علی‌رغم همهٔ بنیادهای نخستین در مسیحیت باستان و اولیه از جایگاه واقعاً برابر حتی در کلیسای اولیه محروم بودند. این دلایل شامل تثبیت ساختارهای سلسله‌مراتبی و تفوق مردان به‌خصوص در حیطهٔ

1. androcentric anthropology

2. reciprocal relationship

3. exemplary sex

شعائر دینی؛ تنفر از شهوت جنسی^۱ که خاص آن زمان بود، حتی در خارج از صومعه‌ها، یعنی کلیسا و جامعه؛ و سرانجام ارزش قائل نشدن برای تحصیل، که به خاطر آن، زنان به‌طور خاص گاهی علناً تحقیر می‌شدند. به همین طریق می‌بینیم (۲۰) که چگونه بعدها، در دوران کارولنژی، اخلاق جنسی سخت‌گیرانه^۲ هم برای کشیشان (منع ازدواج) و هم برای مردم عادی (ممنوعیت ارتباط با مراسم مذهبی و منع زنان حتی از حضور در محراب)، در حوزه گسترده‌ای در هم شکسته شد. ما نباید تأثیر زیانبار اشاعه احکام توبه در قاره اروپا توسط راهبان ایرلندی - اسکاتلندی^۳ و آنگلو ساکسون^۴ را فراموش کنیم، اقدامی که کوششی برای سرکوبی آمیزش جنسی بود. «جهان قرون وسطا» چگونه جهانی است؟ جهان قرون وسطا از دیدگاه ایده‌آل کلیسا، جهانی است که کشیشان، راهب‌ها و راهبه‌ها و آرمان خویشنداری آنان بر آن سیطره یافته است. این‌گونه افراد نه تنها واسطه تعلیم و تربیت مکتوب بودند بلکه همچنین والاترین مقام را بر حسب معیار مسیحی در اختیار داشتند. زیرا آنها پیش از این و حتی هم‌اکنون بدون ازدواج و دارایی (مشخص)، تجسم ملکوت آسمانی بوده‌اند.

در هر صورت این امر برای افراد متأهل دقیقاً بدین معنا بود که چون بدن در آن دوره پرستشگاهی بسیار مقدس^۵ محسوب می‌شد، می‌بایست فقط در صورتی با بدن جنس مقابل آمیزش یابد که هدف از آن، تولیدمثل باشد. از این‌رو، پیشگیری از بارداری مساوی با سقط جنین و سر راه گذاشتن کودکان تصور شد. بنابراین می‌توانیم دریابیم که ژاک لوگوف^۶ چگونه از «انقلاب فرهنگی» عظیم بدن (که آن را تغییر پارادایم نامیده‌ام)

1. hostility to sexuality

2. rigoristic sexual morality

3. Irish-Scottish

4. Anglo-Saxon

5. sacrosanct temple

6. Jacques Le Goff

سخن می‌گوید: بعد از دوران باستان که در تئاترها، گرمابه‌ها، استادیوم‌ها و میادین آن، نگرشی بسیار مثبت نسبت به بدن وجود داشت، به قرون وسطا می‌رسیم که در آن بدن (خصوصاً بدن زنان) به عنوان زندان روح تحقیر می‌شد. زیرا بدن جایگاه تمایلات جنسی^۱ و «آلودگی جسمانی»^۲ به واسطه گناه اولیه بود. در اینجا است که «انحراف عقیدتی در امور جسمانی» (۲۱) آشکار می‌شود. در مجموع این مسئله، نقضی برای بدن و به ویژه بدن زنان بود. زیرا گمان می‌شد بدن زنان، آمادگی خاصی برای وسوسه‌های شیطانی دارد. در اینجا می‌توان سرچشمه‌های جنون جادورا مشاهده کرد.

در اواخر عهد باستان هنگامی که دست‌کم زنان طبقه برتر اجتماع دارای فرصت‌های زیادی بودند، قانون و فرهنگ رومی نیز به آنان تا حدودی آزادی می‌بخشید. اما می‌توان پرسید آیا اساساً برخورداری زن وارسته ژرمنی از استقلال شخصی، آزادی جنسی، استقلال اقتصادی و حق رضایت برای ازدواج، بیش از آنچه مدت‌ها تصور شده است، نبود؟ در تحقیقات فمینیستی معاصر در باب اوایل قرون وسطا بحث و گفت‌وگویی را در این باره می‌توان یافت که در ارائه تصویری از زندگی حقیقی زنان ارزشمند خواهد بود. (۲۲)

امروزه محققان فمینیست دیگر به این واقعیت آشکار، قانع نیستند که زنان توانستند نقش قطعاً مهمی را در رهبری ایفا کنند: زنانی مانند آدلهایت،^۳ تئوفانو،^۴ آگنس^۵ و یا کنستانس و همچنین مادران روحانی (از جمله ماتیلده^۶ اهل کودلینبورک^۷ و خواهر اتوی دوم) و پیش از آن سایر

1. seat of sexuality

2. infection of the flesh

3. Adelheid

4. Theophanu

5. Agnes

6. Mathilde

7. Quedlinburg

زنان طبقه بالای اشرافی در میان مروونژی‌ها، کارولنژی‌ها و اتونی‌ها. این امر به‌خصوص در مورد «بانوی اول» امپراتوری^۱ صدق می‌کرد که دارای مقامی والا بود، از مراسم نیایش تاج‌گذاری گرفته تا نیابت سلطنت موقت و (در صورت عدم وجود فرزند)، نیابت سلطنت انحصاری. تندیس‌های اوایل قرون وسطا نشان می‌دهد که پادشاه و ملکه در کنار یکدیگر از روابط برابری برخوردار بودند. حتی در نیمه دوم قرن دوازدهم، زنان در جامعه عوام اشرافی از شوهران معمولاً بی‌سوادشان (از جمله امپراتور فردریک باریاروسا^۲) تحصیل کرده‌تر بودند.

در فرانسه و ایتالیا نیز این زنان اشرافی همواره و به‌خصوص در دوره بیوه‌گی، عملاً (نه به‌طور قانونی) نفوذ سیاسی قابل ملاحظه‌ای داشتند: از جمله مارگراوه ماتیلدا^۳ بیوه اهل توسکانی،^۴ که بانوی کانوسا^۵ و حامی همیشگی گریگوری هفتم در مبارزه تاریخی‌اش بود. زنان می‌توانستند مهریه و املاک به ارث رسیده از شوهرانشان را سر و سامان دهند و بار دیگر آزادانه تصمیم به ازدواج بگیرند.

اما همه این موارد درباره شأن اجتماعی و خودآگاهی توده زنان آن دوره چه می‌گویند؟ مطلب چندان زیادی بیان نمی‌کنند. اینکه زنان اشراف‌زاده در برخی موارد مانند مردان اشراف‌زاده حائز اهمیت بودند، صرفاً استثنائی است که نمی‌توان با تمسک به آنها قاعده کلی را ثابت کرد. زیرا نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که ساختار اجتماعی حتی در اوج قرون وسطا رنگ کاملاً مردسالارانه داشت. درست است، این واقعیت که بردگی دست‌کم از زمان کارولنژیان منسوخ شد و به «نظام ارباب و رعیتی»^۶ تبدیل شد تأثیری مثبت داشت اما در مسیحیت

1. consors imperii

2. Fredrick Barbarossa

3. Margrave Mathilda

4. Tuscany

5. Canossa

6. serfdom

مدیترانه‌ای و به‌خصوص در بنادری چون بندر جنوا^۱ هنوز بردگان بی‌شماری (از مردان، زنان و به‌خصوص بردگانی از کشورهای مسلمان) وجود داشتند. با توجه به آن مقدار آزادی که زنان در قرون وسطا در کل داشتند و برده یا رعیت نبودند، معمولاً نه قادر به نگهداری تیول بودند و نه می‌توانستند در مقابل دادگاه سوگند یاد کنند و از این‌رو آنها برای خدمت نظامی واجد شرایط نبودند.

در خانه و خانواده خواسته‌آقای آن خانواده ارجحیت داشت. قطعاً زنان سهم خود را از آزادی‌های مدنی‌شان داشتند. اما این آزادی‌ها به معنای آزادی‌های شخصی کنونی نبود؛ این آزادی‌ها از نوع آزادی جمعی طبقه متوسط، جامعه مدنی، جمعیت‌ها و دیگر انجمن‌ها بود و مسلماً در شهرهای کاملاً پیشرفته امکاناتی بیش از پیش را در صنایع، پیله‌وری و گهگاه حتی معاملات کلان در اختیار زنان قرار می‌داد. اما خاطرنشان می‌کنیم که این شهرها به زنان حقوق برابر و دستمزد برابر نمی‌داد و به آنان حق اظهار نظر سیاسی را اعطا نمی‌کرد - مگر اینکه آنها عضو طبقه کوچک نایب‌السلطنه‌ها و زنان اشراف‌زاده باشند.

اگر بررسی‌های قرون وسطا شناس اهل شهر بن آلمان، ادیت انن^۲ را در باب زنان قرون وسطا، در ناحیه‌ای میان رود سن و رودخانه راین که دومین نقطه مهم توسعه شهرهای قرون وسطا در کنار شهرهای شمالی ایتالیا است دنبال کنیم، درمی‌یابیم که «زنان در توسعه عظیم زندگی شهری، طی قرون دوازدهم و سیزدهم تنها نقشی منفعلانه به عنوان همسر و یاور مردان داشتند». (۲۳) به بیان دقیق یعنی:

زن نه عضو هیئت منصفه دادگاه در شهرهای شمالی فرانسه بود و نه جزء اعضای شوراهای شهر که به عنوان نهاد مدنی در شهرهای آلمان قرن سیزدهم شکل گرفتند. زن خطر رعیت بودن

را پذیرا شد، انسان کوچکی که به شهر رفت و با درآمد حاصل از فروش اموالش و یا صرفاً زحمات خویش، زندگی جدیدی را در آنجا آغاز کرد. تا آنجا که منافع تجاری شهر به وی اجازه می داد وی با پوشیدن لباس های گران قیمت، داشتن خدمتکار و زندگی کردن در خانه ای فراخ و کاملاً مجهز و تدبیر آن، در رشد اجتماعی خویش سهیم شد. احتمالاً او قبلاً در صنایع دستی شهر ماهرانه کار کرده بود، اما اطلاعات ما در این زمینه تا قبل از سال ۱۲۵۰ ناچیز است. (۲۴)

البته شرایط بر حسب زمان و مکان تا حدود زیادی متغیر بود و هر کسی که برای قضاوت فقط در جست و جوی یک دلیل است، خواهد پذیرفت که دلایل متعددی برای تقسیم کار به لحاظ جنسیت وجود داشت که به کلیشه سازی نقش جنسیت ها در جهت زیان زنان منجر شد:

- افزایش جمعیت از قرن هفتم، احتمالاً با گرم شدن آب و هوا در بین قرون دهم تا دوازدهم (فزونی زنان مورد بحث است)؛
- توسعه تکنیک های جدید از جمله خیش سنگین که زمین را عمیق تر شیار می کرد و استفاده از اسب های نعل شده و دارای زین و برگ؛
- بازسازی شهرهای روم در غرب که معاهده آن از قرون پنجم و ششم بسته شده بود و هجوم سیل آسا از نواحی روستایی؛
- ترقی طبقه متوسط با تساوی قانونی (نه اجتماعی) و رهایی از سلطه حاکم شهر (که اغلب اسقف بود)؛
- توسعه اقتصاد شهری، تجاری، داد و ستدی که از اهمیت قبلی کشاورزی به عنوان شیوه تضمین بقا کاست. اما در مجموع، کار مردان صنعت و تجارت بود و خانه داری، کار زنان بود.

از این‌رو، قرن‌ها دانشگاه و نیز تمام حرفه‌های علمی همچنان به روی زنان بسته بود؛ محققان تحصیل‌کرده مرد، در دانشگاه‌ها در دستگاه‌های اداره‌کننده کشوری و شهری راه یافتند و در آن زمان به عنوان پزشک، محضردار و وکیل نقشی حیاتی داشتند. این امر زنان را به سوی مشاغل ساده و ثانوی سوق می‌داد. زیرا آنها فاقد آموزش‌های دانشگاهی بودند. برای مثال زنان نمی‌توانستند دکترای حرفه‌ای شوند، اما می‌توانستند دستیار، پرستار و یا ماما باشند.

همان‌گونه که مورخی به نام آنته کون^۱ گزارش کرده، بیشتر تحقیقات در باب زنان قرون وسطا بر محور «مسئله مهم شرایط و دلایل محرومیت زنان در توسعه اقتصاد سرمایه‌داری» می‌چرخد. (۲۵) کون با پیروی از مورخ آمریکایی مارتا هاوئل^۲ (۲۶)، دو نظام در هم تنیده اما متفاوت را در باب کار زنان مشخص می‌کند: نظام اول «حیطه‌ای از کار را نشان می‌دهد که در آن، زن بر اساس توانایی‌اش به عنوان مادر، همسر، طلبکار، ضامن معیشت (خوراک و پوشاک) و برای بازار کار می‌کند». اما نظام دوم این صورت باز می‌نماید: «اقتصاد به معنای فعالیت اقتصادی از بازار سرمایه‌داری آغاز می‌شود که در میان امور دیگر به یک سلسله‌مراتب کاری و ارزیابی نابرابر کار، از جمله کار مفید و کمتر مفید می‌پردازد. (۲۷) با توجه به این دو نوع نظام یعنی اقتصاد خانه‌داری سنتی و دیگری سرمایه‌گذاری تجاری جدید می‌توان تناقض‌های مشخصی را در زندگی زنان بیان کرد. این تناقض‌ها تماماً از حیث علم اقتصاد است. اما این موضوع در رابطه با کلیسا چگونه است؟

1. Annette Kuhn

2. Martha Howell

سرکوبی زنان در کلیسا

کلیسا نیز تصویری شدیداً دوگانه به نمایش گذاشته است. یقیناً باید اذعان کرد که کلیسا از طریق الاهیات خود و مراسم ازدواج، در ارزیابی مجدد زنان در جامعه تأثیرگذار بوده است. بدین صورت کلیسا در قرن دوازدهم مقرر داشت که اعلام قصد مشترک، به عبارت دیگر رضایت زوجین جزء ضروری ازدواج است و این متضمن تساوی اساسی مرد و زن بود. (۲۸) همچنین کلیسا سعی کرد - در مقابل تخطی مداوم به صورت ازدواج‌های زیرزمینی (پنهان) - ازدواج را به صورت رسمی در انظار عمومی برگزار کند. در واقع در این دوره، همزمان با گسترش تعلیم شعایر مقدس هفت‌گانه به‌خصوص توسط پتر لومبار^۱ و توماس آکویناس، ازدواج حائز جایگاه یکی از شعایر هفت‌گانه شد: این امر اساس غیر قابل فسخ بودن ازدواج و موجب تقویت اعتماد به نفس زنان شد.

از سوی دیگر، همین کلیسا که در آن، پاپ به عنوان «پدر» و «کلیسا» (روحانیت مسیحی) به عنوان «مادر» مسیحیت معرفی شدند و مجرد بر کشیشان آزاد تحمیل شد و تدوین قانون کلیسا ابعاد شگرفی به خود گرفت، ساختارها و معیارهای قدرت مردسالارانه شدیدی را تقویت کرد. در این دوره زنان (تا حدی نیز به صورت قانونی) سرکوب شدند که این سرکوبی، مشخصه پارادایم کاتولیک رُم تا زمان حاضر بوده است. یکی از نشانه‌های چنین برخوردی در آن دوره این بود که همسر حاکم ناگزیر بود همراه با ندیمه‌های در حال انتظار خود، در فاصله‌ای مقرر، پشت سر همسر خویش باشد. همچنین راهبه‌های بزرگ که دارای اقتدار معنوی بودند، به حوزه اختیار قانونی خویش محدود بودند. قانون ارث، به استناد

1. Peter Lombard

عهد قدیم به جانشینانِ مرد (از نسب پدری) محدود بود (مگر در صورت فقدان فرزندان ذکور). اما مهم‌تر اینکه:

– قانون کلیسا^۱ (که قبلاً احکام گراتیان^۲ نامیده می‌شد) مقرر کرد که زنان بر اساس قانون طبیعی، مطیع مردان هستند؛

– کمال مطلوب کلیسا برای حضور زنان، اساساً راهبه‌گی بود که با حیات خویشتندارانه همراه بود و کاملاً مورد رضایت الاهی و از قید و بندهای دنیوی آزاد بود. اما هنوز هم فرهنگ مردم عادی و شعر درباری که در قرن دوازدهم جان مایه گرفت، ارمغان‌آور آرمان جدید دنیوی برای زنان بود که این آرمان‌ها در اشعار شعرای غنایی سده‌های ۱۲ تا ۱۴ آلمان^۳ بیان می‌شد و در بین این شعرانه تنها مردان، بلکه زنان نیز حضور داشتند (حضور شاعره‌ها اغلب نادیده گرفته شده است) و این فرهنگ بیشتر در دورهٔ رنسانس ایتالیا گسترش یافت؛

– زنان همچنان از تمام مناصب کلیسایی محروم بودند و علی‌رغم نگرش مثبت کاتارها^۴ و والدوسی‌ها^۵ نسبت به زنان، آنان، غالباً به سبب جذابیت ظاهری از وعظ نیز محروم می‌شدند.

جنبش والدوسی‌ان با آرمان ساده‌زیستی‌اش که پتروس والدوس^۶ بازرگان در حدود سال ۱۱۷۰-۱۱۸۰ آن را در لیون تشکیل داد، خواهان حفظ ایمان مسیحی با پاک‌ی اولیهٔ آن و برگشت به شیوهٔ زندگی مردان و زنان شاگرد مسیح بود. از نظر این جنبش مردمی در درون کلیسا، این مسئله که زنان باید در موعظه‌های عمومی از حقوقی برابر با مردان برخوردار باشند، امری عادی بود: این امر برای مقامات کلیسایی فوق‌العاده مایهٔ

1. canon law

3. Minnesingers

5. Waldensians

2. *Decretum Gratiani*

4. Cathars

6. Petrus Waldes

دردسر بود. والدوسی‌ها در سال ۱۱۸۴-۱۱۸۵ تکفیر شدند و در نهایت در ۱۲۱۵ میلادی در شورای لاتران چهارم به عنوان «بدعت‌گذاران» محکوم شدند. (۲۹)

متأسفانه اوضاع در فرقه‌های مذهبی نیز بهتر نبود. برخی فرقه‌های رهبانی حتی مخالف بنیان‌های مشابه برای زنان بودند. جوامع دینی جدید زنان که با روحیهٔ دومینیک قدیس و فرانسیس قدیس (گاهی اوقات بر اساس درخواست خود زنان و اکثراً بر اساس فرمان پاپ) به وجود می‌آمدند، در نهایت با فرقه‌های مردانه همگون شدند تا با شیوه‌های رسمی زندگی دینی کلیسا تلفیق شوند. حتی جوامع دیگر «باکره‌ها و بیوه‌های وقف شده در راه خدا»^۱ که ابتدا در هلند با اهداف دینی و اقتصادی تشکیل شد و افراد آن به حرفه‌ای در صنعت و کارهای نیکوکارانه اشتغال داشتند، بدعت‌گذار معرفی شدند. نام آنها، «بگین‌ها»^۲ بود که احتمالاً شکل کوتاه شدهٔ «آلبیگانیان»^۳ است یعنی بدعت‌گذاران (که این بدعت‌گذاران در شورای وین^۴ سال ۱۳۱۱ میلادی سرکوب شدند). (۳۰) در اینجا مجدداً با تاریخ شکنجه‌های کلیسا مواجه می‌شویم که بر جوامع مشابه مردان نیز از جمله جامعهٔ «بگارها»^۵ تأثیر گذاشت.

در اینجا نیز مسلماً نباید این حقیقت را نادیده بگیریم که زنان در فضای کلیسای آن دوره آزادی و امکاناتی برای تأثیرگذاری داشتند. جامعه این آزادی و امکانات را به آنان نمی‌داد. مجال برای زنان مجرد و بیوه‌هایی بود که در پیوستن به فرقه‌های دینی و کلیسا به حضوری مطمئن و کامل دست یافته بودند و از امکانات جدید تحصیل و تأثیرگذاری و از

1. virgins & widows dedicated to God

2. Beguines

4. Council of Vienne

3. Albigensians

5. Beghards

اعتماد به نفس جدید زنانه برخوردار بودند. در اینجا نیز احتمالاً حق با ادیت انن^۱ است:

«زنان در طلیعه جدید قرون دوازدهم و سیزدهم صرفاً بدین منظور که شاگرد مسیح شوند، به اختیار خود در صومعه‌ها گرد آمدند».^(۳۱) اینکه اشراف اغلب از صومعه‌ها به عنوان بنیادهای رفاه دختران و بیوه‌ها بهره می‌بردند کم‌اهمیت‌تر از این است که بانوان خانواده‌های متمکن از آموزش اساسی خواندن، نوشتن و تعالیم در شهرها حتی در خارج از صومعه‌ها برخوردار بودند؛ اگرچه آنها فقط در مواردی استثنائی از آموزش تخصصی بهره‌مند می‌شدند.

اما هجوم زنان به صومعه‌ها را نباید با جنبشی که آزادی سیاسی را برای زنان به ارمغان آورد اشتباه گرفت. جنبش آزادی سیاسی زنان از علاقه به زهدگرایی سرچشمه گرفت که به‌طور روزافزون، قدرت‌های مردمی را نیز در سیطره خویش درآورد؛ علاقه‌ای که از جهان مردان قرون وسطایی فرقه‌های بندیکتی، سیسترسی،^۲ پریمونسترانسی،^۳ فرانسیسی و دومینیکی به جهان زنان انتقال یافت. در هر حال باید متذکر شویم که صومعه‌های اوایل قرون وسطا، عملاً فقط مرکز زنان اشراف‌زاده بود و میزان ژرف‌اندیشی این طبقه اشرافی را برجسته‌ترین زن مذهبی آن دوره، هیلدگارت^۴ اهل بینگن^۵ (۱۰۹۸-۱۱۷۹) (۳۲) نشان داده است. وی حتی در قرن دوازدهم خواستار تداوم امتیاز اشراف‌زادگی بود، اگرچه صومعه‌های اصلی از جمله کلونی،^۶ هیرزاو^۷ و بعدها سیتو،^۸ امتیازات تولد را از مدت‌ها پیش از آن رها کرده بود. به هر تقدیر این جدایی خاص طبقاتی،

1. Edith Ennen

3. Premonstratensians

5. Bingen

7. Hirsau

2. Cistercians

4. Hildegard

6. Cluny

8. Cîteaux

دیگر چندان ادامه نیافت. زیرا در آن دوره شمار فزاینده‌ای از اعیان‌زادگان شهری، دختران و همسران مقامات اجتماعی و شهروندان، جهت کسب کمال بر طبق انجیل و مسلماً نیز جهت حصول امنیت اقتصادی و اجتماعی و استقلال بدون ازدواج وارد صومعه‌ها شدند. با این همه در آن دوره، راه یافتن زنان طبقات متوسط و پایین به صومعه‌ها دشوار بود - یا به این علت که صومعه‌ها پر بود و یا به این علت که این زنان جهاز نداشتند.

زنان دیندار به‌ندرت در سیاست‌های کلیسا فعال بودند: نمونه‌های بارزی چون هیلدگارت اهل بینگن، بیرگیتا^۱ اهل سوئد، کاترین سیئنایی^۲ و بعدها ترزای آویلایی^۳ فقط استثنائاتی هستند که باز هم نمی‌توانند قاعده‌ای را ثابت کنند. اما در اوج قرون وسطا و اواخر آن، زنان به غیر از حیطه شعر (روسویت^۴ اهل گاندرسه‌ایم^۵) و هنرهای دستی (بافتنی، گلدوزی) - در یک حیطه دیگر نه تنها با مردان برابری می‌کردند، بلکه خلاقیت و تخیل بیشتری را نیز از خود نشان می‌دادند و آن حیطه عرفان بود.

هیلدگارت اهل بینگن نویسنده‌ای چندبُعدی و عارفی بصیر بود. وی نه تنها به انتشار کتب عرفانی در رابطه با تفسیر جهان پرداخت - کتاب مشهور وی شناخت راه‌ها^۶ است - بلکه تألیفاتی را در رابطه با طب و طبیعت به نگارش درآورد که امروزه یکی از مهم‌ترین منابع شناخت طبیعت اروپای مرکزی در اوایل قرون وسطا به حساب می‌آید. وی هفتاد سرود روحانی را تصنیف کرده و سه سفر تبلیغی بزرگ انجام داد؛ زنی منحصر به فرد بود که درونش معنویت و حساسیت تجربی، علایق متعدد و

1. Birgitta

2. Catherine of Siena

3. Teresa of Avila

4. Hroswith

5. Gandersheim

6. Scivias

تعمقات عرفانی با هم عجین شده بود. حال باید عرفان را به طور دقیق‌تر بررسی کنیم.

عرفان در مظان اتهام

بی‌شک زنان در عرفان آلمان نقش کاملاً ویژه‌ای داشته‌اند (۳۳) که اهمیت آن اغلب از سوی مردانی چون مایستر اکهارت،^۱ یوهان تاولر،^۲ هاینریش سوسو^۳ و یان وان رویسبروک^۴ نادیده گرفته شده است. در قرن سیزدهم صومعه سیسترسیان هلفتا^۵ (در نزدیکی آیسلبن،^۶ بعدها زادگاه و آرامگاه لوتر^۷) که «تاج صومعه‌های آلمان» قلمداد می‌شد، مانند صومعه بندیکتی^۸ در بینگن در نزدیکی رودخانه راین^۹ با سرپرستی مادر روحانی هیلدگارت، در قرن دوازدهم، مرکز اصلی عرفان بود. در همین مکان گرتروود^{۱۰} اهل هاکبورن^{۱۱} که در ۱۹ سالگی به عنوان رئیسه صومعه برگزیده شد و به مدت ۴۱ سال به سرپرستی صومعه پرداخت، فعالیت می‌کرد و در همین مکان خواهر جوانی به نام مشتیلد^{۱۲} اهل هاکبورن نیز زندگی می‌کرد که از عطایای عرفانی برخوردار بود. گرتروود اهل هلفتا نیز (که بعدها به «کبیر» معروف شد)، در اوایل جوانی به عضویت این صومعه درآمد. همچنین این صومعه شاهد فعالیت مشتیلد اهل ماگدبورک^{۱۳} نیز بود که به خاطر کتاب شش جلدی خود با عنوان «نور فیض پروردگار»،^{۱۴} به عارفه‌ای مشهور تبدیل شد. مشتیلد که مانند یک بگین بر طبق اصول

1. Meister Eckhart

3. Heinrich Suso

5. Cistercian convent of Helfta

7. Luther

9. Rhine

11. Hackeborn

13. Magdeburg

2. Johann Jauler

4. Jan van Ruysbroeck

6. Eisleben

8. Benedictine

10. Gertrude

12. Mechthild

14. Flowing Light of the Godhead

دومینیک مقدس می‌زیست، به خاطر رساله‌های خود دربارهٔ تجارب عرفانی (برای اولین بار بر زبان آلمانی!) و انتقاد از کشیشان دینی و آزاد به‌خصوص در فرقه دومینیکان مخالفانی داشت. وی با دلایل قانع‌کننده نسبت به بی‌عدالتی‌ها و افتراها و بالاخره ورود به صومعهٔ هلفتا شدیداً اعتراض می‌کرد.

بنابراین بسیار شگفت‌انگیز است که عرفان مسیحی در هر مکانی که احتمال داشت موضوع اصلی شود، به جای بسط و تکمیل با مقاومت روبه‌رو شد. به علاوه کشمکش با کلیسای رسمی کاتولیک رم که از لطمه حق انحصاری خود برای ابلاغ کلمه و برگزاری شعائر بیمناک بود، بر ترقی عرفان سایه افکند. اما چرا در اینجا (پارادایم سوم) برخلاف شرق (پارادایم دوم) همیشه سرکوبی و تکفیر وجود داشت؟ مترجم آثار دیونوسیوس مجعول،^۱ جان اسکوتوس اریگنا،^۲ را شورایی در والنس،^۳ در سال ۸۵۵، به خاطر دیدگاه‌هایش دربارهٔ تقدیر ازلی محکوم کرد. با نوشتارهای عارفان، چه زن و چه مرد، پیوسته با بدگمانی برخورد می‌شد. در واقع دادگاه تفتیش عقاید بسیاری از عارفان بزرگ از جمله مایستر اکهارت، ترزای آویلایی، یوحنا صلیبی^۴ و مادام گوئیون^۵ (و حامی وی، فنلون^۶) را مورد تعقیب قرار می‌داد و حتی عارف مارگریت پورت،^۷ عضو جامعه خواهان بگین، که حدود سال ۱۳۰۰ کتاب آئینه نفوذس بی‌پیرایه^۸ را نوشت، به عنوان بدعت‌گذار توسط اسقف اهل کامبری،^۹ در ۱۳۰۶ محکوم شد. مارگریت که آثارش بعد از محکومیت به چهار زبان و در ۶

1. pseudo-Dionysius

3. Valence

5. Madame Guyon

7. Marguerite Porete

9. the bishop of Cambrai

2. John Scotus Eriugena

4. John of the Cross

6. Fénelon

8. *Miroir des simples âmes*

مجلد با نام مستعار بر جا ماند و ظاهراً بر مایستر اکهارت تأثیری فراوان داشته، (۳۴) مجدداً در سال ۱۳۰۸ متهم شد و به پاریس منتقل شد و از سوی دادگاه تفتیش عقاید مورد بازجویی قرار گرفت (وی از سخن گفتن درباره تعالیم خویش خودداری نمود). و سرانجام در سال ۱۳۱۰ بر چوبه مرگ سوزانده شد. (۳۵)

اما باید خاطر نشان شود که اگرچه نگرش عارفانه نسبت به عبادت برای مسیحیان حائز اهمیت است، اما نمی توان مدعی معیار بودن آن شد. چنان که گویی جذبه عرفانی، والاترین حالت نیایش بود. بنابراین با وجود همه ستایش ها از ترزای آویلايي جلیل القدر، آن زن بی نظیر که یکی از برجسته ترین عارفان در تاریخ دین است، نه در عهد جدید و نه در عهد قدیم، هیچ معیاری برای دعای باطنی یا دعای قلبی وجود ندارد: هیچ گونه دعوتی نسبت به مشاهده، توصیف و تحلیل تجارب و حالات عرفانی به چشم نمی خورد. هیچ گونه راهی از راز و نیاز عرفانی به سوی خلسه و برعکس را نمی توان باز شناخت و بر هیچ نوع نیایش که متضمن عطیه دینی خاص باشد، تأکید نمی شود. راز و نیاز عرفانی یک موهبت الهی است، اما صرفاً یک موهبت در میان موهبت های دیگر، و نه والاترین موهبت. نیایش عرفانی می تواند به پیرو مسیح که در عشق به کمال رسیده است، خدمت کند. اما همچنین می تواند - در صورتی که به خودی خود هدف تلقی شود - فرد را از این خدمت دور کند.

همان گونه که دیدیم پارسایی در قرون وسطا بدون عرفان، خصوصاً عرفان زنان، غیر قابل تصور است. هر چند این عرفان هرگز نتوانست به صورت الگویی برای الاهیات و کلیسا درآید. اما پارسایی قرون وسطا، بدون پرورش پارسایی ویژه حضرت مریم نیز غیر قابل تصور است که در

آن می‌توان تغییر پارادایم را بار دیگر - تا حدی به صورت ریز و جزئی - به وضوح نشان داد.

پرستش روزافزون مریم مقدس

در اینجا باید پیشاپیش متذکر شویم که اگرچه پرستش مریم مقدس در اوج قرون وسطای لاتین افزایش یافت، اما این امر نه تنها در سنن، اعیاد و مراسم کلیسا، بلکه در شعر و هنر نیز رخ داد. در هر صورت باید اذعان کرد که پرستش مریم، ابتدا در پارادایم ییزانسی یونانی مآب (پارادایم دوم) شکل گرفت. (۳۶)

علت آن این است که در شرق، سنت دیرینه پرستش الهه‌ها به‌خصوص در آسیای صغیر رواج داشت و این سنت به طرزی ثمربخش در پرستش مریم مورد استفاده قرار گرفت: به صورت پرستش «باکره جاودان»، «مادر خدا» و «ملکه والامقام آسمان». در شرق بود که برای اولین بار در دعاهايشان (دعای «سایه حمایت تو» قرون سوم و چهارم) از حضرت مریم استدعا کردند و بزرگداشت مریم در آیین عبادی کلیسا گنجانده شد. برای اولین بار در شرق بود که افسانه‌هایی راجع به مریم گفته شد و سرودهایی برای مریم تصنیف شد؛ بر کلیساها نام مریم گذاشتند و جشن‌های حضرت مریم متداول شد و تصاویری از مریم کشیده شد.

بیانیات جزمی درباره حضرت مریم، فقط در این وضع موجود قابل توضیح است. چون فقط شورایی در شرق توانست کلیسا را ملزم به این اعتقاد کند که مریم «مادر خدا» است و آن شورای افسس^۱ در سال ۴۳۱ بود. اکنون می‌دانیم که این بیانیه بسیار مهم مسیح‌شناختی به‌طور خاص، با علایق سیاسی مردی منطبق است که از ترفندهای تأثیرگذاری جهت

1. Ephesus

کنترل این شورا مطلع بود و او سیریل اهل اسکندریه^۱ بود. سیریل حتی قبل از ورود گروه‌های دیگر به شورا از سوی انطاکیه، که «مریم» را «مادر مسیح»^۲ می‌دانستند، با استفاده از دفاعیه‌اش موفق شده بود مریم را «مادر خدا»^۳ بنامد. (۳۷) «مادر خدا» لقبی جدید بود که از کتاب مقدس دور بود و بیشتر قاعده‌ای را پدید آورد که منجر به سوءتعبیر می‌شد.

بنابراین فقط در شرق و در افسس، شهری که ساکنان آن در هر حال «مادر کبیر» (در واقع الهه باکره آرتمیس،^۴ دیانا^۵) را می‌پرستیدند، امکان تثبیت این‌گونه مریم‌شناسی میسر بود. و در نتیجه مریم، «الهه» جانشین را نیز با اشتیاق پذیرفتند. بهای الاهیات پرداخت شده برای پرستش الهه مریم توانست چنین اشتیاقی را مشوش سازد: حقیقت این بود که عبارت کلیشه‌ای «مادر خدا» مورد ظن تک‌ذات‌انگاری بود (که بعدها شورای کالسدون^۶ آن را اصلاح کرد) و منجر به مادی شدن تصور پسر الوهی و تجسد شد. گویی «خدا» متولد شده، نه بشری که به عنوان «پسر خدا» انکشاف خدا برای مؤمنان باشد. این‌گونه سخن گفتن از «مادر خدا»، تا حدودی باعث سوءظن یهودیان نسبت به مسیحیت و حتی هم‌اکنون باعث سوءبرداشت کنونی بسیاری از مسلمانان، راجع به تثلیث مسیحیت شده است که مثلی متشکل از خدا (پدر)، مریم (مادر) و مسیح (فرزند) است.

در مقابل در غرب، گونه‌های شرقی پارسایی مرتبط با حضرت مریم، بدون مقاومت رسمیت نیافت. به عنوان مثال، در آثار اگوستین، که به هر حال پدر الاهیات پارادایم قرون وسطای لاتین (پارادایم سوم) است، هیچ‌گونه سرود یا نیایشی خطاب به حضرت مریم نمی‌یابیم و یا حتی

1. Cyril of Alexandria

2. christotokos

3. theotokos

4. Artemis

5. Diana

6. Chalcedon

اعیاد حضرت مریم ذکر نشده است. این امر شگفت‌آور است. فقط در قرن پنجم می‌توانیم اولین سرود خطاب به مریم را در سرودهای مذهبی لاتینی سالوا سانکتا پارس^۱ از کایلیوس سدولیوس^۲ بیابیم. از این زمان به بعد مجموعه‌ای از اشعار غنی رو به رشد به زبان لاتینی و نیز بعدها به زبان آلمانی خطاب به حضرت مریم در اواخر قرن ششم پدید آمد. (۳۸) در این دوره، رم نیز به این جرگه پیوست: در قرن ششم نام مریم (و عنوان الهه مادر) به متن عشای ربانی افزوده شد؛ در قرن هفتم اعیاد شرقی حضرت مریم (عید تبشیر،^۳ عید دیدار،^۴ عید میلاد^۵ و عید تطهیر^۶) متداول شد و در اواخر قرن دهم افسانه‌هایی درباره قدرت معجزه‌آسای دعای مریم اشاعه یافت.

بی‌تردید اوج مریم‌پرستی قرون وسطا در قرون یازدهم و دوازدهم بود. این امر بدون تأثیر راهب سیسترسی، برنارد اهل کلروو،^۷ غیر قابل تصور است. در همان دوره زمانی، تأکیدات الاهیاتی به‌طور روزافزون تغییر کرده بود. دیگر نقش و فعالیت مریم، مادر زمینی عیسی، آن‌گونه که در عهد جدید بیان شده نبود. و در این هنگام حضرت مریم در کانون توجه قرار داشت. آنچه در این هنگام مسلم بود نقش کیهانی مریم به عنوان مادر عذرای خدا و ملکه آسمان بود. روندی از آرمان‌پردازی و ستایش، با این نقش همراه بود. با وجود سخنان صریح آباء کلیسای اولیه درباره نقایص اخلاقی مریم، در این زمان معصومیت کامل مریم و در واقع قداست وی حتی قبل از تولدش به‌طور فزاینده اظهار می‌شد.

1. *Salva Sancta Parens*

3. annunciation

5. birth

7. Bernard of Clairvavx

2. *Caelius Sedulius*

4. visitation

6. purification

این امر کاملاً معقول بود که از قرن دوازدهم به بعد، حتی آرای خاصی وجود داشته باشد که به صراحت ابراز کند حضرت مریم از گناه اولیه مصون بود. گناه اولیه‌ای که از زمان اگوستین تا این زمان به آموزه اساسی کلیسای کاتولیک تبدیل شده بود. درست است که در ابتدا نمی‌توان به علت مخالفت متالین، خصوصاً توماس آکویناس، چنین استثنائی را بر سرنوشت تمام افراد بشر به اثبات رساند. اما این امر مانع از آن نشد که متاله برجسته فرانسوی، دانتز اسکوتوس^۱ (۱۳۰۸)، در جست‌وجوی یک «راه حل نظری» برآید و اظهار کند که: چگونه می‌توان اصل جزمی عمومیت گناه اولیه را بیان کرد و در عین حال حضرت مریم را مستثنی دانست؟ بنابراین اسکوتوس اصطلاح «استخلاص پیشاپیش»^۲ مریم را که تعبیری کاملاً الاهیاتی بود، ابداع کرد. اما در این زمان توقف جریان ستایش حضرت مریم مشکل‌تر شد. به‌طور رسمی، همچنان تمایزاتی اظهار می‌شد و میان تکریم کلی قدیسان،^۳ تکریم مضاعف مریم^۴ و پرستش خدا^۵ تمایزاتی به چشم می‌خورد. اما در عمل مخلوقیت و بشریت مریم اغلب اهمیت کمی داشت.

در هر حال، مریم آموزه‌ها، یک چیز بود و مریم پارسا چیزی دیگر. نزد عموم مردم، مریم پارسا - به‌ویژه به خاطر تأثیر برنارد و خصوصاً فرانسیس آسیزی^۶ - مانند خود مسیح بیشتر دارای خصیصه‌های آشکار انسانی بود. حضرت مریم در دعاها، سرودهای مذهبی، آوازهای بسیار و در تصاویر و تندیس‌های عدیده، مظهر لطف و شفاعت‌کننده‌ای است که عملاً می‌تواند هر چیزی را از پسر آسمانی خویش طلب کند و شخصیتی

1. Duns Scotus

2. "anticipatory redemption"

3. general veneration of saints (doulia)

4. heightened veneration of Mary (hyperdoulia)

5. worship of God (latria)

6. Francis of Assisi

دوست‌داشتنی است که بیش از مسیح عروج کرده و بلندمرتبه به غم و غصه‌های بشری نزدیک است. سبک گوتیک^۱ برای این پارسایی، اثر تحسین‌انگیز «مریم خرقه‌پوش»^۲ را آفرید. این شمایل حضرت مریم به شیوه‌ای منحصربه‌فرد آنچه را میلیون‌ها نفر غالباً درباره حضرت مریم احساس می‌کنند، نشان می‌دهد: او یاور است؛ به‌خصوص یاور افراد عادی، مظلومان، پریشان‌دلان، و منزوی‌شدگان. بخشی از مریم‌شناسی «از نگاه پایین» در این دوره نمایان می‌شود که با نظریه‌های جزمی مشهور متألهین، راهبان و سران کلیسا در باب «مریم» متفاوت است. همچنین این نکته، مبین محبوبیت سرود نیایشی انجیل با عنوان «درود بر مریم»^۳، از قرن دوازدهم به بعد است که همراه با سرود نیایشی «پدر ما»^۴ از متداول‌ترین دعاهاست، هرچند که این دعا از سال ۱۵۰۰ به شکل کنونی‌اش، فقط با درخواست دستگیری در لحظه مرگ خوانده شده است. همچنین این امر تبیین‌کننده رواج نیایش «ناقوس»^۵ است که از قرن سیزدهم به بعد روزانه سه مرتبه انجام می‌گیرد و دعای تسبیح که از حدود اواخر قرن سیزدهم خوانده شده است.

تصور کلیسای جهانی از مریم مقدس؟

کلیسای قرون وسطا تنها در برابر یک مسئله موضع می‌گرفت و آن اعلام هرگونه حکم جزمی جدید مربوط به حضرت مریم بود. اعلام این احکام جزمی مختص به پاپ‌های قرون نوزدهم و بیستم، پاپ پیوس نهم^۶ و پاپ پیوس دوازدهم^۷ بود. به‌ویژه پیوس نهم به‌طور همزمان با سیاست

1. Gothic style

3. "Ave Maria"

5. angelus

7. Pius IX

2. "cloaked Madonna"

4. "Our Father"

6. Pius IX

خویش، دو آموزه را بر کلیسا تحمیل کرد. وی در ابتدا بدون هیچ‌گونه شالوده‌عهدینی، لقاح مطهر^۱ مریم (تطهیر از گناه اولیه) را رسماً به اصل جزمی ارتقا داد. سپس شانزده سال بعد با موضع محافظه‌کاری ضد انقلابی خویش که شدیداً با عصر روشنگری،^۲ علم، دموکراسی و آزادی ادیان مخالف بود و همچنین با کمک شورای واتیکان اول^۳ (۱۸۷۰) تفوق و عصمت پاپ را بر کل کلیسا تحمیل کرد. پیوس دوازدهم این خط‌مشی را بعد از جنگ جهانی دوم ادامه داد. او بدون نگرانی از خود برترانگاری رمی خویش نسبت به ملاحظات مسیحیان پروتستان و ارتدوکس و ملاحظات درون مذهب کاتولیک دارای این بلندپروازی نیز بود که عروج^۴ جسمانی مریم به سوی جلال آسمانی را به عنوان اصل جزمی ترویج کند. وی در سال ۱۹۵۰ در اوج «عصر مریم»^۵ که خود در آن زمان اعلان کرده بود، به ترویج آن پرداخت. (۳۹) جلوه‌های عدیده حضرت مریم که از روی اتفاق نبود، در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم «رخ می‌دادند»، (همانند باکره لورد ۱۸۵۸ و فاطیما ۱۹۱۷). این تجلیات نیز با «حال و هوای مریمی» مزبور سازگار بود.

بنابراین پیوس نهم و پیوس دوازدهم آنچه را که در قرون وسطا هنوز چندان روشن نبود، به سادگی نشان دادند: اینجا و فقط در اینجا پاپ‌گرایی و مریم‌پرستی به عنوان نمونه بارز پارادایم کاتولیک رم لازم و ملزوم یکدیگر بودند. پیش‌زمینه این امر قطعاً بی‌همسری است که - همان‌گونه که دیدیم - عمیقاً در جهان قرون وسطا ریشه دوانده است. استاد کاتولیک مذهب برجسته الاهیات فمینیست در اروپا، کاتارینا هالکس^۶

1. immaculate conception

3. first Vatican council

5. Marian age

2. enlightenment

4. assumption

6. Catharina Halkes

هلندی، در مواجهه با این رخداد با احتیاط چنین مسئله‌ای را مطرح می‌کند: «آیا مریم نمونه مناسبی است که از آن علیه زنان سوءاستفاده کردند که مردان را مورد انتقاد قرار نمی‌داد. و برای مشروعیت بخشیدن، پرتگاهی است که کلیسا میان جنسیت (زنان) و وساطت قدیسان قرار داد. (۴۰) بی‌تردید سران کلیسای کاتولیک رم در قرون وسطا که تا قرن بیستم عقب‌مانده بوده‌اند (همراه با پاپی همچون ژان پل دوم که در نشان مخصوصش صلیب و حرفه M را گذاشته است) و حتی با وجود هزاران کشیش‌نشین بدون کشیش، تجرد را برای کشیشان تبلیغ می‌کند و خواهان آن است که لذت جنسی در زندگی زناشویی با تولیدمثل گره زده شود، در سیمای حضرت مریم شخصیتی جبران‌کننده را برای کشیشان مجرد آفرید که با او می‌توان صمیمیت، مهربانی، طبیعت زنانه و حالت مادرانه را به روشی معنوی تجربه کرد. اویگن درورمن^۱ با ذکر نمونه‌های فراوان، عواقب مخرب روان‌شناختی این سیاست‌گذاری را توصیف و تحلیل کرده است. (۴۱)

همچنین تعمق درباره تأثیر این‌گونه مریم‌گرایی مذهب کاتولیک، بر جنبش طرفدار وحدت کلیساها در درون مسیحیت حائز اهمیت است. بنابراین متاله پروتستانی یورگن مولتمن^۲ صریحاً اعلام می‌کند:

باید صادقانه و به‌طور جدی متذکر شویم که مریم‌شناسی تاکنون بیشتر علیه وحدت‌گرایی کلیسایی بوده است تا جانبداری از آن. مریم‌شناسی همچنان که بیشتر و بیشتر بسط یافته است، مسیحیان را از یهودیان، کلیسا را از عهد جدید، مسیحیان پروتستان را از مسیحیان کاتولیک و به‌طور کلی مسیحیان را از زنان و مردان امروزی بیگانه‌تر کرده است. اما آیا

1. Eugen Drewermann

2. Jürgen Moltmann

مادونا^۱ در مریم‌شناسی کلیسا با میریام^۲، مادر یهودی عیسی، یکسان است؟ آیا می‌توانیم مشخصه‌ی یکی از آنها را در دیگری بیابیم؟ با توجه به شقاق‌ها و جدایی‌هایی که به خاطر مادونای کلیساها ایجاد شده است، آیا نباید درباره‌ی خود میریام، مادر یهودی عیسی، پرسش کنیم؟ (۴۲)

در واقع با توجه به این تحول در چارچوب پارادایم قرون وسطا، شایسته است که درباره‌ی آنچه آینده کلیساست، درنگ و تأمل کنیم. شخصیت مریم باید از برخی تصورات رهایی یابد - هم از تخیلات سلسله‌مراتب کشیشی مردان مجرد و هم از تخیلات زنانی که درگیر تلاش مضاعف برای یکسان‌سازی هستند. در اینجا در مورد پنهان ساختن، و در واقع تخریب اهمیت مریم در الاهیات، کلیسا و تاریخ پارسایی تردیدی باقی نمی‌ماند. دقیق‌تر بگوییم، باید شخصیت حضرت مریم را در عصر ما براساس خاستگاه‌هایش تفسیر کرد و از هرگونه حرف‌های تکراری زن‌ستیزانه و کلیشه‌های فلج‌کننده آزاد ساخت. هدف باید آزادسازی راه برای تصویر حقیقی از مریم در کلیسای جهانی باشد به گونه‌ای که این سخن انجیل لوقا «هان از کنون تمامی طبقات مرا خوشحال خواهند خواند»، می‌تواند بار دیگر در مورد تمام کلیساهای مسیحی صادق باشد. (۴۳) هنوز هم در میان فمینیست‌ها در خصوص اینکه آیا حضرت مریم می‌تواند شخصیتی الهام‌بخش باشد، که آنها بتوانند با او احساس نزدیکی کنند، این چالش وجود دارد. در هر صورت رهنمودهای زیر جهت ارائه تصویر کلیسای جهانی از مریم حائز اهمیت است.

- طبق عهد جدید، مریم کاملاً انسان است و موجودی آسمانی نیست. تصویر حضرت مریم در عهد جدید کاملاً واقع‌بینانه است

و تا حدودی نیز ضد و نقیض است. اولین انجیل نویس فقط از کشمکش مادر و پسر سخن می گوید: مادر عیسی مانند افراد خانواده اش او را مجنون می دانست. (۴۴) نخستین انجیل از داستان افسانه ای تولد عیسی، از تولد مقدس و ایستادن حضرت مریم در پای صلیب و از حضور مریم در رستاخیز مسیح نیز سخنی نگفته است. فقط در اناجیل بعدی مریم به عنوان فردی معتقد و مطیع معرفی شده که تمام آنچه را که در طول تاریخ هنر مسیحی عمیقاً بر مسیحیت نقش بسته، نشان می دهد. (۴۵)

بنابراین در عهد جدید می بایست میان مریم به عنوان شخصیت تاریخی و مریم به عنوان شخصیت نمادین (۴۶) - به عنوان باکره، مادر، عروس، ملکه، شفاعت کننده - تمایزی قائل شد. (۴۷)

- طبق گواهی عهد جدید، مریم بالاتر از هر چیز مادر عیسی است. مریم به عنوان یک انسان و یک مادر، گواهی دهنده بشریت حقیقی عیسی است و این گواهی به بشریت مسیح در تناقض با عقیده ای نیست که در عهد جدید نیز بیان شده مبنی بر اینکه هستی مسیح در نهایت فقط در پرتو خداوند قابل توضیح است و مبدأ اصلی آن خداست؛ به همین علت مؤمنان، مسیح را پسری می دانند که برگزیده و فرستاده خداست. (۴۸)

- مریم الگو و نمونه ایمان مسیحی است. طبق گفته لوقای انجیل نویس، ایمان مریم که شمشیری آلوده به گناه، نفاق و تکذیب نیست و عظیم ترین رنج را در برابر صلیب تحمل کرده، در واقع الگوی ایمان مسیحی است. (۴۹) بنابراین مریم ایمانی خاص و یا بصیرتی خاص نسبت به رازهای خداوند را نشان نمی دهد، بلکه ایمان او نیز تاریخی را از سر گذرانده و در نتیجه شیوه ایمان مسیحی را مشخص می کند.

- مریم به آرمان فرزند خویش، به آرمان عیسای ناصری اشاره کرده است. هدف مریم چیزی غیر از هدف عیسی نیست، که همان هدف خداست. در این زمینه نیز لوقا به درستی تأکید کرده است. واژه‌های کلیدی مختص به مریم در «فرمان مریم»^۱ و «سرود مریم»^۲ هنوز هم امروزه قابل قبول است. مریم خدایی را می‌ستاید که «جباران را از تخت‌ها به زیر افکنده و فروتنان را سرافراز گردانیده» (۵۰) و عیسی پسر مریم دارای خصوصیات «نوعاً مردانه» یا خصوصیات «مردسالارانه» نیست. پسر مریم بیشتر دوستدار زنانی است که از آنان می‌خواهد به عنوان شاگرد یا یاور، پیرو او باشند و در میان آنان مریم مجدلیه است که در جوامع اولیه به عنوان حامی صمیمی عیسی گرامی داشته می‌شد. (۵۱)

بنابراین کسانی که نسبت به زنان در کلیسا تبعیضی را روا داشته‌اند که از قرون وسطا برجا مانده است، نمی‌توانند به مریم و پسر او متوسل شوند. در سخنان مریم و عیسی هیچ فرمانی جهت سکوت و یا تسلیم زنان بیان نشده است. و هیچ‌گونه «افسانه حوا»^۳ که زنان را مسئول همه شرور جهان معرفی کند، بیان نشده است: هیچ‌گونه بدگویی درباره ویژگی‌های جنسیتی یا تنزل زن به عنوان اسباب لذت و یا تهمت به آنان به عنوان فریبندگان عالم بیان نشده است. هرچند خود عیسی به طرزی شگفت‌آور مجرد بود اما نه هیچ‌گونه قانون مجرد بیان شده است، و نه آنها تأکیدی بر ازدواج داشتند. پولس رسول در این زمینه آرمان مریم و عیسی را همدلانه تفسیر کرده؛ آنگاه که وی درباره عیسی، خدای ستوده، چنین بیان می‌کند: «به آن آزادی که مسیح ما را به آن آزاد کرد» (۵۲) (غلاطیان ۵: ۱) و «جایی

1. Fiat

2. Magnificat

3. Eve myth

که روح خداوند است آنجا آزادی است» (۵۳) (دوم قرن‌تیاں ۳: ۱۷). در حیطه این آزادی برای تبعیض جنسی، کوچک شمردن زنان، تابو ساختن آمیزش جنسی، حساسیت، جسمانیت زنانه، تسلیم‌پذیری در برابر سلسله‌مراتب مردانه هیچ جایگاهی باقی نمی‌ماند. در حیطه این آزادی که مسیح تجسم بخشیده «نه زن وجود دارد و نه مرد زیرا همه شما در مسیح عیسی یک می‌باشید» (۵۴) (غلاطیان ۳: ۲۸).

به هر حال بحران پاپ‌گرایی، مریم‌گرایی و مجرد که امروزه حتی در میان کاتولیک‌های سنتی پدیدار شده، در اواخر قرون وسطا شکل گرفت و در اوایل قرن شانزدهم به نهضت اصلاحات دینی مارتین لوتر منجر شد.

زنان در عصر نهضت اصلاحات دینی

بعد از اصلاحات گریگوری در قرن یازدهم و پیشرفت پارادایم کاتولیک رم در مسیحیت غربی هیچ رویدادی در مسیحیت غربی ژرف‌تر و مهم‌تر از اصلاحات دینی لوتری نبوده است. در قرن شانزدهم مارتین لوتر عصر جدیدی را بنیان نهاد: این نقطه عطف به معنای تغییر پارادایم متعاقب در کلیسا، الاهیات و به‌طور کلی در مسیحیت بود که از پارادایم کاتولیک رم در قرون وسطا (پارادایم سوم) دور شد و به سوی پارادایم انجیلی نهضت اصلاحات دینی پیش رفت.

انگیزه اساسی لوتر برای اصلاحات

مارتین لوتر خواستار بازگشت به انجیل بود. در آن زمان سنن، قوانین و مرجعیت‌های کلیسایی بی‌شماری وجود داشت. از دیدگاه لوتر، معیار مسیحی بودن، «تنها کتاب مقدس»^۱ بود. قدیسان بی‌شمار و واسطه‌های رسمی فراوان برای ارتباط با خدا وجود داشت. از نظر لوتر، «تنها مسیح» واسطه بود. اعمال پرهیزگارانه و کوشش‌های بی‌شماری برای نیل به نجات توصیه می‌شد: از نظر لوتر، زنان و مردان «فقط از طریق ایمان و تنها از طریق فیض» آمرزیده می‌شوند.

1. scripture alone

پیشگامی جدید و انتقادآمیز لوتر پیامدهای انقلابی را در بر داشت:
 - او از [مفهوم] فدا در آیین عشای ربانی لاتین و عشا‌های انفرادی انتقاد می‌کرد و در نتیجه، موعظه در این زمان محور عبادت بود. بدین ترتیب نیز مراسم جمعی عشای ربانی به دور از مفهوم فدا (و با استفاده از نان معمولی) به زبان محلی برگزار می‌شد. مردم عادی نیز شرکت در عشای ربانی را با جام شراب مقدس دریافت می‌کردند؛ در برخی مکان‌ها موعظه‌های روزانه جانشین عشای ربانی روزانه شد؛

- او از منصب‌های کلیسایی، که در حقیقت موجب کنار گذاشتن خداوند یکتا و مسیح شفیع^۱ می‌شد، انتقاد می‌کرد. بنابراین وی از مفهوم مقام کشیشی به عنوان منصبی که خدا تعیین کرده، و مفهوم عناصر الاهی در قانون کلیسا دست شست. در عوض، او حس جماعت بودن و این آگاهی را تقویت کرد که منصب‌های کلیسایی، پیشه کشیشی و ارائه خدمت است (کشیش با ردای مشکی در کنار میز عشای ربانی در مقابل جمع عبادت‌کنندگان می‌ایستد)؛

- او رهبانیت و دریوزگی را با تحریمی دینی تقبیح نمود و تأکید کرد که دعوت خدا اشتغال به کارهای دنیوی است. از این رو خردترین کارها نیز ارجمندند؛ بدین معنا که هر عملی ارزش خود را داراست و در واقع آن کار عبادت است؛

- لوتر آن دسته از سنت‌های کلیسایی را که از منظر کتاب مقدس و نیز آثار پارسایانه حیات روزمره مسیحی قابل توجیه نبودند، نکوهش کرد و در نتیجه ستایش قدیسان، دستور روزه‌ها، رفتن به زیارت، مراسم ورود کشیش به کلیسا، عشای ربانی ارواح،

پرستش اشیای یک قدیس، آب مقدس و طلسم‌ها را رد کرد. وی بسیاری از اعیاد به خصوص عید پیکر مسیح^۱ را لغو کرد؛ نکته آخر اینکه لوثر به قانون مجرد نیز که با انجیل مطابقت نداشت، اعتراض کرد؛ زیرا قانون مجرد از ارزش تمایلات جنسی، زنان، ازدواج و خانواده می‌کاست و آزادی مسیحیان را نقض می‌کرد. بنابراین وی به‌طور اساسی ازدواج کشیشان را تأیید کرد و به‌طور کلی مجدداً برای ازدواج (نه به عنوان یکی از شعایر دینی بلکه به عنوان «عمل مقدس دنیوی» که رسماً در کلیسا اجرا شود) ارزش قائل شد.^(۱)

جایگاه تحول یافته زنان

آیا نهضت اصلاح دینی پیامدهایی نیز برای جایگاه و نقش زنان در کلیسا و جامعه داشت؟ آیا تساوی زن و مرد در پیشگاه خدا آن‌گونه که پولس رسول در نامه به غلاطیان (۳: ۲۸) بر آن تأکید ورزید، واقعاً وجود داشت؟ به عبارت دیگر، آیا روح پیام عهد جدید، تساوی حقیقی زن و مرد بود، که از آن در همان موقع در کلیسای اولیه (پارادایم دوم) جلوگیری شد، و همان‌گونه که دیدیم، در نهایت به یمن نهضت اصلاح دینی به دست آمد؟ با توجه به همه تفاوت‌های اقلیمی، موقعیتی، تحصیلی، جهت‌گیری دینی و شرایط جسمانی خاص زنان، پاسخ ما به این سؤال در قالب تحلیل پارادایم یقیناً بسیار اساسی خواهد بود.

ابتدا باید اذعان کرد که موقعیت زنان نه تنها در کلیسا بلکه در جامعه با تغییر پارادایمی که همراه با نهضت اصلاح دینی رخ داد، قطعاً تغییر کرده بود. چه چیزی وجه مشخصه ترکیب‌بندی جدید (پارادایم چهارم) بود که

1. Corpus Christi

در آن زنان اینک ناگزیر بودند در محدوده نهضت اصلاح دینی ادامه حیات دهند؟ اگر توصیف پیشین از زنان در پارادایم قرون وسطایی کاتولیک رم (پارادایم سوم) را در نظر بگیریم، بی‌درنگ درمی‌یابیم که این تغییرات تا چه حد دوران‌ساز بودند:

- در این دوره، ارج‌گذاری مجدد ازدواج جایگزین اولویت بی‌همسری قرون وسطا شد؛ تقدم زندگی روزمره خانواده جایگزین اولویت انتصاب کشیشی شد؛ تقدم آرمان همسر و مادر بودن جایگزین آرمان راهبه‌گی شد؛ و تأیید تمایلات جنسی به عنوان سائق طبیعی بشر (که باید با ازدواج ارضا شود، حتی اگر موجب تولیدمثل نباشد) جایگزین بدگویی از این تمایلات شد؛
- حیات رهبانی همراه با ممنوعیت ازدواج کشیشان از میان رفت: ازدواج با یک کشیش راهگشای عرصه کاملاً جدیدی از فعالیت برای زنان در جامعه‌ای خاص شد (کاترین،^۱ همسر لوتر یکی از این نمونه‌هاست)؛

- مریم‌پرستی، که به بهای ابعاد دیگر زنانگی به آرمان‌پردازی مریم مادر باکره می‌پرداخت، در راستای حمایت از آرمان دنیوی زنان مورد بازبینی قرار گرفت. این آرمان، از زمان فرهنگ عوام‌پسند (شاعران غنایی آلمان)^۲ در قرن دوازدهم و دوره رنسانس شکل گرفته بود.

به بیان دیگر از آنجا که همه عرصه‌ها از نهضت اصلاح دینی متأثر شد، جهان تحت سیطره کشیشان، راهبان، راهبه‌ها و آرمان آنان مبنی بر عدم آمیزش جنسی از بین رفت و برای همیشه محو شد. ارزیابی مجدد خاص از صور زندگی رهبانی جمعی در دوره‌های اخیر، آن استثنائی است که

1. Catherine

2. Minnesingers

قاعده را ثابت می‌کند. ما نمی‌توانیم تغییر روان‌شناسی اجتماعی را که در ساختار پیکره اجتماعی نمودار می‌شود، بررسی کنیم. در این هنگام که کشیشان متأهل بودند، تمایل آگاهانه یا ناآگاهانه متداول زنان جامعه نسبت به «روحانی» مجرد (کشیش یا راهب) از بین رفت، همان‌گونه که سردی و بی‌میلی غالباً آگاهانه یا ناآگاهانه مردان در جامعه از میان رفت.

همراهی مردان و زنان

یکی از شایستگی‌های متعدد مارتین لوتر آن است که وی در الاهیات خود، طبیعت جسمانی و تمایلات جنسی انسان را بهتر از اسلاف خویش درک نموده. از نظر لوتر همراهی زن و شوهر و رابطه زن با همسر و فرزندان از حقایق اساسی وجود بشر است. گرتا شارف‌نورت،^۱ الاهی‌دان پروتستان، موضع لوتر را این‌گونه توصیف می‌کند:

– زن و مرد به عنوان مخلوقات خدا، با یکدیگر به صورت خدا آفریده شده‌اند؛ جسمانیت و تمایلات جنسی در اختیار آنان نیست، آنها موهبت الاهی هستند و همان‌گونه نیز باید مورد احترام قرار گیرند. (۲)

– «مسئولیت مشترک زن و مرد» پیروی از وظیفه‌ای است که خدا در خلقت تعیین کرده است: «برای خلقت»، «برای هماهنگی تمام حسیطه‌ها و برای فراهم آوردن شرایط درخور زیست نسل آینده». (۳) آنها این وظایف را عمدتاً در مقام پدر یا مادر بودن انجام می‌دهند که این مقام بر تمام موقعیت‌های معنوی و دنیوی ارجحیت دارد.

– زن و مرد با غسل تعمید مقدرند که «دوستدار مسیح شوند». (۴)

همان‌گونه که لوتر گفت: «از آنجا که تمام زنان تعمید یافته، خواهران معنوی تمام مردان تعمید یافته‌اند، همان‌طور که آنها دارای شعایر، روح، ایمان، عطایای معنوی و مایملک یکسان‌اند، از لحاظ روحی دوستان صمیمی‌تری هستند تا از لحاظ روابط ظاهری».^(۵)

بنابراین تردیدی نیست که مارتین لوتر در ارزیابی مجدد زنان نیز سهم بسزایی داشت، به‌خصوص به واسطه درخواست تحصیل و علم‌آموزی دختران همانند پسران. هرچند این امر قبلاً درخواست شده بود و در آثار توماس مور^۱ و اراسموس^۲ با وضوح بسیار بیشتر بیان شده بود. یادداشت اراسموس (۱۵۲۴) در باب مدارس از این جمله است. (۶) از همان دوران شواهدی مبنی بر اینکه زنان نیز به‌طور مستقل در توسعه، اشاعه و دفاع از آموزه‌های پروتستان و تشکیل جوامع پروتستان مشارکت داشتند موجود است، همچون مارگارت بلارر^۳ در کار جمعی، آرگولا فون گرونباخ^۴ در تبلیغات، الیزابت کرویتسیگر^۵ در سرودن اشعار و مانند آن. (۷) همان‌گونه که دیدیم (۸) زنان مستقل در اوج قرون وسطا و اواخر آن (خصوصاً بیوگان)، به عنوان رهبران و مادران روحانی نقشی اساسی داشتند. در این زمینه نقش الیزابت اول^۶ انگلستان و برخی زنان نایب‌السلطنه و اشراف‌زادگی، نقش جدیدی نبود. و هنوز هم متأسفانه تمام این موارد نیمی از حقیقت است.

ساختار جامعه، همچنان مردسالارانه

این پیشرفت انکارناپذیر نباید ما را گمراه سازد: ساختار اجتماعی در پارادایم نهضت اصلاح دینی نیز کاملاً مردسالارانه باقی ماند. (۹) از میان

1. Thomas More

2. Erasmus

3. Margarete Blaurer

4. Argula von Grünbach

5. Elisabeth Kreuziger

6. Elizabeth I

افکار مهم لوتر درباره برادری و خواهری، دوستی زنان و مردان در مسیح، و در واقع از تمام آنچه باقی ماند، تنها وظیفه ازدواج بود. علی‌رغم تمام امکانات جدید فعالیت برای زنان، نقش تبعیت زنان از مردان هیچ تغییری نکرد. ساختار سلسله‌مراتبی اطاعت (مرد - زن، والدین - فرزندان، ارباب - خدمتکاران) محفوظ ماند. ازدواج‌ها را هنوز هم والدین ترتیب می‌دادند. زن از لحاظ اقتصادی، حقوقی و سیاسی به همسر خود وابسته بود و انتخاب شوهر معمولاً به دلایل تجربی صورت می‌گرفت. در هر صورت، افزایش مداوم جمعیت زنان، شرایط را برای آنان آسان‌تر نکرد. اگرچه آنان از اواخر قرون وسطا در آزادی‌های مدنی^۱ تسهیم شدند و برای ایفای نقش در حرفه‌های صنایع دستی، تجارت، و دادوستد و (نیز به عنوان دکتران زن) امکانات بیشتری یافتند، اما هنوز هم به هیچ‌وجه از حقوق و مزایای برابر برخوردار نبودند.

به علاوه، تقسیمات کار بر اساس جنسیت خاص و قالب‌بندی‌های نقش جنسیت‌ها، نه تنها در جامعه به ضرر زنان تمام شد بلکه زنان در درون کلیساهای جنبش دین‌پیرایی نیز (به غیر از کلیسای تسین زندورف^۲ که در جنبش پارسایی‌گرایی استثنای بزرگی بود) به هیچ عنوان از سهم برابر در «شعائر، عطایای معنوی و دارایی» برخوردار نبودند. زنان هنوز در دولت، نظام آموزشی و کلیسا قدرتی نداشتند. برعکس، آنان با سلطه راست‌گیشی پروتستان در قرن هفدهم و به علت جنگ‌ها، رکود اقتصادی و رقابت روزافزون برای کار در خارج از منزل، برای بار دیگر در حیطه تنگ خانواده محدود شدند. اما تا چه حد؟

- زنان همچنان از تمام مقامات مهم کلیسایی محروم ماندند؛ آنان فقط به عنوان معلم آموزه‌های دینی و خدمتکاران کلیسا پذیرفته می‌شدند.

- نه تنها اجرای شعائر مقدس توسط زنان، بلکه موعظه کردن آنان نیز که در فرقه‌های قرون وسطا انجام می‌شد و برخی محققان اومانیست خواهان آن بودند، به‌طور عادی ممنوع بود.
- مجال برای زنان مجرد که به‌طور رسمی زندگی امن و هدفمندی را در راهسبه‌خانه‌ها سپری می‌کردند همراه با امکانات فعالیت آموزشی در این زمان از بین رفت و در نتیجه زنان مجرد این بنیان زندگی مستقل را از دست دادند.
- اما در عین حال، عزت نفس زنان که بیش از این به واسطه دستورالعمل‌های دینی و آشنایی با کتاب مقدس ممکن شده بود، تقویت شد.

زنان در کلیسای کالونی و کلیسای انگلیکان

همان‌گونه که مورخ آمریکایی، جین دمپسی داگلاس،^۱ اهل پرینستون،^۲ در بررسی آموزنده (۱۰) خویش تأکید ورزیده، در واقع می‌توان تمام این مسائل را به حیطه آیین کالونی^۳ نیز مربوط دانست.

کالون نیز سنت آبایی قرون وسطا را ادامه داد. به اعتقاد وی نیز تساوی معنوی زنان با مردان (بر اساس روح معنوی یکسان، فیض یکسان در این حیات و فرجام یکسان در رستاخیز)، با نابرابری اجتماعی زنان و فرمانبرداری آنان از مردان تناسب داشت. تا این سطح، مسیحیت به هیچ‌وجه حتی با آرای کالون، آزادی را به معنای جدید آن در دنیا، به ارمغان نیاورد.

با وجود این، باید دریابیم که کالون برخلاف آگوستین و توماس آکویناس (با پیروی از جالینوس، مشهورترین طیب قرون وسطا) به رد این

1. Jone Dempsey Douglass

2. Princeton

3. Calvinism

دیدگاه ارسطویی می‌پردازد که زن هیچ‌گونه نقش فعال زیستی در شکل‌گیری جنین ندارد. اگرچه حتی در قرن شانزدهم هنوز هم در مورد نیروی جسمانی و قدرت عقلانی زنان تردید فراوانی وجود داشت، به تدریج این اجماع علیه ارسطو پدید آمد که زنان بیش از یک «انسان ناقص»^۱ هستند.

در هر صورت کالون زمانی که علیه انتصاب زنان به مقام کشیشی علناً اعتراض می‌کرد، دیگر بر اساس طبیعت جسمانی سخن نمی‌گفت. همچنین برخلاف توماس آکویناس که توانایی طبیعی زنان را برای مقام کشیشی انکار می‌کرد و در پرتو زیست‌شناسی و قانون الهی علیه تصدی منصب عمومی توسط زنان در کلیسا استدلال می‌آورد، کالون «فقط» به نظام حقوقی بشری، کلیسایی و حکومتی تمسک می‌جست. اگرچه این اقدام کالون، همان نتایجی را در بر داشت که زنان تا آن زمان درگیر آن بودند (و تا این حد، کالون قهرمان اعطای رتبه‌های مقدس به زنان نیست). اقدام وی این فایده قطعی را داشت که دیگر حداقل از اساس، نمی‌شد امکان تغییر این حکم بشری را با براهین زیستی، مورد مناقشه قرار داد. به علاوه این اقدام بعدها با زمانه دگرگون شده انطباق یافت.

با بررسی تحقیقات دقیق‌تر، می‌توان دریافت که نقش زنان با توجه به کشور، اعتقاد دینی و موقعیت تاریخی آنان چقدر متفاوت است. این نکته در مطالعات شخصی افراد در باب «زنان در تاریخ پروتستان» (آنا بابتیست‌ها،^۲ کویکرها^۳ و متدیست‌ها!^۴) به اثبات رسیده است. (۱۱) پاتریشیا کرافورد،^۵ مورخ استرالیایی، نیز این نکته را در مورد انگلستان بین سال‌های ۱۵۰۰ تا ۱۷۲۰ در ارتباط با مسئله زنان و ادیان آشکار کرده

1. defective man

2. Anabaptists

3. Quakers

4. Methodists

5. Patricia Crawford

است. (۱۲) تحقیقات وی بسیار واضح است، زیرا در مورد زنانی بحث می‌کند که در تحقیقات پیشین مورد بررسی قرار گرفته‌اند و نقش مهمی را در نهضت اصلاحات دینی انگلستان بر عهده داشته‌اند. از جمله آن‌ها بولین،^۱ همسر دوم هنری هشتم،^۲ که به عنوان مدافع اسقفان دارای تمایلات پروتستانی، روحانیون خواهان اصلاحات و نویسندگان پروتستانی، همراه با دیگر بانوان، یکی از شخصیت‌های اصلی در میان اصلاحگران پیرامون پادشاه بود و احتمالاً به او توصیه کرد که صومعه‌ها را از بین ببرد. در سوی دیگر مارگارت روپر،^۳ دختر ازدواج کرده توماس مور، حضور داشت، زنی بسیار فرهیخته که آثار دینی را از زبان یونانی و لاتینی ترجمه می‌کرد (۱۳) و نیز به انتشار تفسیر لاتینی اراسموس در باب «پدر ما» پرداخت. بالاخره به شخصیت بحث‌انگیز الیزابت بارتون^۴ جوان می‌رسیم، راهبه‌ای با عطایای پیش‌گویانه که باید وی را مخالف وضعیت رسم دیرینه زنان برخوردار از بصیرت موهوبی دانست. (۱۴) بارتون پیشاپیش مخالفان ازدواج دوم هنری هشتم قرار داشت و در سال ۱۵۳۴، بدون محاکمه اعدام شد و بدین ترتیب اولین زن شهید در راه ایمان سنتی بود.

هنگامی که راهبه‌خانه‌ها از بین رفت، راهبه‌ها به‌طور کلی وضع بسیار بدتری را نسبت به راهبان سپری کردند. از آنجا که راهب‌ها به مقام کشیشی منصوب شده بودند، می‌توانستند به عنوان روحانیون اسقف‌نشین^۵ کسب معاش کنند. زنانی همچون گیتس‌های پروتستانی سافوک و ریچموند^۶ نقشی مهم در زمان ادوارد ششم بر عهده داشتند. صرف نظر از نقش دو ملکه‌ای که بعدها این راه را ادامه دادند، که یکی از

1. Anne Boleyn

2. Henry VIII

3. Margaret Roper

4. Elizabeth Barton

5. diocesan clergy

6. Suffolk and Richmond

آنان ماری کاتولیک بود که خواستار اخراج همسران اسقفان و کشیشان شد و دیگری الیزابت اول بود که استقلال کلیسای انگلستان را از رم اعاده کرد.

اما در اینجا نیز باید طرف دیگر قضیه را در نظر گرفت. ریچارد هوکر،^۱ شارح کلاسیکِ الاهیات انگلیکان، هنوز هم به دیدگاه مرسوم معتقد است که براساس آن، زنان به خاطر جنسیتشان از توانایی کمتری در امر قضاوت برخوردارند. در واقع، در آیین انگلیکان اعتقاد به مضمون دیرینه استعداد خاص زنان برای بدعت‌گذاری همچنان ادامه داشت. زنانی که در صدد رقابت با قدرت مردان بودند، امکان داشت در هر زمانی به تعدی نسبت به نظام الاهی و مخاطره انداختن اخلاقیات متهم شوند.

آزادی در «فرقه‌های دینی»؟

زنان نقش ویژه‌ای به‌خصوص در تندروگرایی دینی در دوره جمهوری خواهانه پرسبیتریان^۲ یا مشایخی، بین سال‌های ۱۶۴۰ تا ۱۶۶۰ ایفا کردند. البته نه بدین خاطر که توانایی قضاوت آنها تضعیف شده بود؛ بلکه برعکس، بدان علت که آنها با قضاوتی روشن خواهان کلیسایی اصلاح شده بودند، و بدان علت که آنان بعد از زوال کنترل کلیسا توانستند از امکانات بیشتری برخوردار شوند. یک قرن پیش از آن، تحولی مشابه در قاره اروپا با مبارزه کشاورزان و جنبش باپتیست رخ داده بود. (۱۵) در این دوره تعلیم، موعظه، برگزاری آیین عبادی و شرکت در تبلیغات دینی برای زنان محرز شد. بسیاری افراد به جوامع جدیدتر از جمله کویکرها پیوستند (مهم‌ترین آنها مارگارت فیل^۳ معروف به «مادر جنبش کویکر»^۴ بود (۱۶)). آنها نقشی متفاوت از نقش شهدای کاتولیک و پروتستان قرن

1. Richard Hooker

2. Presbyterian

3. Margaret Fell

4. Mother of Quakerism

شانزدهم ایفا کردند: «کشمکش‌های زنان در قرن هفدهم، ستیزه با مقامات کلیسای محلی، کشیشان و قاضیان دادگاه بخش و قضاوت رسمی بود. آنها نقشی مردمی بر عهده داشتند اما شهید نبودند. اگرچه بسیاری از آنان به خاطر ایمان خود، رنج زندان، شکنجه‌های بدنی و خشونت را تحمل کردند» (۱۷).

اما این امر نیز نباید ما را به مبالغه‌گویی در باب نقش زنان در جنبش پروتستان تندرو رهنمون کند. «بیان اینکه زنان بنیانگذار "آزادی" در فرقه‌های دینی بودند، دارای انطباق تاریخی نیست. تعجب‌آور نیست که دیدگاه‌های رایج در باب طبیعت و جایگاه زنان در جهان، حقیقتاً به همان صورت دوره کاملاً متفاوت دهه ۱۶۴۰ و دهه ۱۶۵۰ باقی ماند» (۱۸). نه تنها امکانات اقتصادی، بلکه دیدگاه‌های راجع به نقش زنان، جنسیت و بارداری نیز به همان صورت محدود باقی ماند. «بنابراین فرقه‌های دینی درباره زنان، دیدگاهی اساساً متفاوت از دیدگاه کلیسای انگلیکان و یا به طور کلی جامعه ارائه نکردند» (۱۹). صرفاً به تدریج «کلیساهای زنان را به عنوان عضوی با حقوق برابر پذیرفتند» و «اجازه سخنانی به آنان در کلیسا با استقبال فزاینده روبه‌رو شد که در نهایت بیش از همه در دهه‌های متأخر منجر به پذیرش تدریجی انتصاب زنان به کشیشی شد» (۲۰).

در هر حال، انگلستان موقعیت موفق‌تری داشت: در اینجا نیز تا اواخر قرن هفدهم عقیده به زنان جادوگر^۱ وجود داشت؛ اما در انگلستان افراد بسیار کمتری در مقایسه با قاره اروپا (و اسکاتلند) شکنجه می‌شدند. این مسئله در تحلیل پارادایم ما بی‌اهمیت نیست. چگونه می‌توان این موج عظیم زنان جادوگر^۲ را شرح داد؟

1. witches

2. terrible witch-craze

زنان به عنوان ساحره‌ها

حتی اکنون نیز به‌طور کامل مشخص نیست که چگونه می‌توان این موج زنان جادوگر را درک کرد. این موج در اعصار مشخص و در مکان‌های خاص بروز کرده و جالب آنکه به‌ندرت در جنوب ایتالیا و اسپانیا و بسیار اندک در انگلستان، ایرلند، اسکانداویناوی^۱ و در جلگه شمال آلمان و باواریا^۲ و همچنین اروپای شرقی نمایان شده اما در فرانسه، شمال ایتالیا و نواحی آلپ^۳ و بقیه آلمان، نواحی بنلوکس^۴ و اسکاتلند، شایع‌تر از سایر مکان‌ها بوده است. (۲۱) به راستی چگونه می‌توانیم این پدیده عظیم را که زنان هشتاد تا نود درصد آن را تشکیل می‌دادند، شرح دهیم؟ مسلماً مسیحیت همیشه با مسئله زنان جادوگر مواجه بوده و با عباراتی در انجیل عبری، از جمله «زن جادوگر را زنده مگذار» (خروج ۲۲: ۱۸)، خواستار مرگ بسیاری از جادوگران بوده است. اما «زن جادوگر» اساساً معنایی وسیع‌تر از افسونگر دارد و اصولاً محاکمه زن جادوگر بیشتر از محاکمه فردی است که به جادوی مغرضانه^۵ می‌پردازد. در اوج قرون وسطا هم با انگاره جادوگران به عنوان خطایی ملحدانه مبارزه می‌شد.

بنابراین مسئله این است، چگونه می‌توانیم این حقیقت را تبیین کنیم که اکثر مسیحیان از قرن پانزدهم به بعد و به‌خصوص از دوره نهضت اصلاحات دینی و نهضت ضد اصلاح دینی دیگر معتقد به وجود ساحره نبودند. اما با آمیزه‌ای از انگیزه‌های متفاوت، به دسیسه‌ای اهریمنی معتقد بودند؛ فرقه‌ای جدید و جنبشی بسیار خطرناک و بدعت‌آمیز از زنان جادوگر، بدذات، شهوانی و شیطان‌صفت که بر طبیعت تسلط دارند.

1. Scandivavia

2. Bavaria

3. Alpine

4. Benelux

5. maleficium

بر اساس الگوی تفسیر رایج، از جانب کسانی که به زنان جادوگر معتقد بودند، گفته می‌شد که اکثر زنان:

- با شیطان پیمان بسته‌اند که می‌توان گفت پیمان زناشویی با شیطان است و منکر خدا شده‌اند؛

- با شیطان هم‌صحبت می‌شوند و (معمولاً یا غالباً) برای تحکیم عهدشان، با شیطان هم‌بستر می‌شوند؛

- با شیطان دست به یکی می‌شوند و با تهیه جادویی شیطانی به حاصل حیات و دیگر جنبه‌های آن آسیب می‌زنند و حیوانات یا انسان‌ها را از بین می‌برند؛

- با شیطان پایکوبی می‌کنند و در مجالس لهو و لعب شبانه (سبت زنان جادوگر)^۱ با دیگر جادوگران شرکت می‌کنند.

توینگن، مفسر آرای هربرت هاگ،^۲ که خدمت عظیمی را در راه مبارزه علیه اعتقاد به شیطان که امروزه هنوز هم شایع است، انجام داده، اظهار کرده که «کلیسا با استفاده از آموزه خود در باب شیطان «توجیه الاهیاتی» برای نابودی جادوگران کذایی فراهم کرد:

اگر شیطان به شخصیتی فوق‌العاده قدرتمند تبدیل نشده بود، چنین دستگاه قلع و قمعی نمی‌توانست به کار بیفتد و موج پاکسازی‌ها در میان افرادی که در اثر ترس از شیطان به ستوه آمده بودند، چنین پژواکی نمی‌داشت. اما ظاهراً چوبه مرگ ساده‌ترین و در عین حال مؤثرترین ابزار برای مواجهه با بحران بود. (۲۲)

در تاریخ کلیسا (صرف نظر از علم الهیات نظری)، که عمدتاً از بروز آن جلوگیری نمی‌شود، موج زنان جادوگر غالباً فقط به صورت گذرا ذکر می‌شود و به‌طور جامع مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. این موج با نهضت

1. witch's Sabbath

2. Herbert Haag

زنان در دهه ۱۹۷۰ به‌طور دقیق محور پژوهش قرار گرفت. جادوگری به‌طور کلی دارای پیامدهای مخربی برای زنان بود؛ تخریب فرهنگ و همبستگی که زنان آن را امری مسلم می‌پنداشتند. ایراد در انتقال دانش ویژه زنان در باب بدن خود و تسلیم محض در برابر سیطره مردسالارانه. آیا باز هم توضیحی جامع برای تمام این موارد وجود دارد؟

نکوهش چه کسی در تب جادوگری؟

برای تبیین جنون جادوگری نمی‌توان بدین امر بسنده کرد که به کاربرد مواد مخدر (حالت‌های سرمستی) و مصرف عمومی آن، که اثبات‌شدنی نیست، اشاره کنیم؛ یا به بیماری ذهنی اشاره کنیم، که این نیز می‌ن پدیده جمعی مزبور نیست؛ یا حتی به الهه سرکوب شده دیانا^۱ (الهه باروری) اشاره کنیم که در بهترین شرایط در مکان‌ها و مناطق خاص قابل اثبات است. از سوی دیگر تردیدی نیست که محاکمه جادوگران، همواره توأم با خرافه‌پرستی رایج و برچسب کافر بودن، و توأم با زن‌ستیزی، تفتیش عقاید و شکنجه بوده است. با این حال، خرافه‌پرستی، زن‌ستیزی، تفتیش عقاید و شکنجه حتی قبل از محاکمات زنان جادوگر وجود داشت. بنابراین، باید پرسید: چه عامل دیگر و چه کسی را باید برای این رخدادها سرزنش کرد؟

بررسی پژوهش‌ها در خصوص جادوگران نشان می‌دهد که نمی‌توان توضیحی واحد برای محاکمه‌های بی‌شمار جادوگران ارائه کرد، و تا آنجا که تاکنون دریافته‌ایم، مسئولیت این رویداد بر عهده الاهی‌دانان و فرقه‌های سائلان، پاپ و دربار او، امپراتور و قدرت حکومتی و در نهایت نیز بر عهده کلیساروندگان است. این موارد را مختصراً بحث می‌کنیم:

۱. الاهی دانان مکتب مدرسی، به خصوص توماس آکویناس، در مواجهه با جنبش‌های عظیم بدعت‌گذار در قرن سیزدهم، به شرح و بسط نوعی دیوشناسی جامع پرداختند که در آن با پیروی از آگوستین، آموزه پیمان با ابلیس به عنوان شالوده‌ای برای نظریه خرافه‌پرستی مورد استفاده قرار گرفت. (۲۳) آنچه قبلاً به عنوان خرافه‌ای ملحدانه با آن مبارزه می‌شد، اینک در نظام الاهیاتی ادغام شده بود. این بار نیز دو الاهی‌دان دومینیکی، مأموران تفتیش عقاید آلمان علیا^۱ و راینلند،^۲ هاینریش اینستیتوریس^۳ و یاکوب اشپرنگر^۴ (که خود را به این نام معرفی کرد)، بودند. ایشان ابتدا به فروخورده‌های شایع در میان مردم و کشیشان در برابر اعتقاد به جادوگری و محاکمه جادوگران پایان دادند. آنها این امر را با استفاده از کتابچه ویرانگر خود با عنوان پتک ساحره‌ها^۵ انجام دادند. (۲۴) این کتاب با اعلام حمایت سریع استادان متاله کولونی،^۶ بین سال‌های ۱۴۸۷ تا ۱۶۶۹، با حدود ۳۰ ویرایش، انتشار فوق‌العاده‌ای داشت و به منبع معیار برای الاهی‌دانان، وکلا، پزشکان و دادگاه‌های مذهبی و غیر مذهبی تبدیل شد. بخش اول این کتاب، به جادوگری معطوف زنان بود که برای آن مجموعه‌ای از استشهادها (که برخی از آنها برگرفته) از کتاب مقدس و نویسندگان کلاسیک ذکر شده بود؛ در بخش دوم صراحتاً همه کارهای پلید جادوگران بیان شده بود؛ و مضافاً بخش سوم، رهنمودهایی را برای مجازات ارائه می‌کرد.
۲. مقام پاپی و دربار او: همان‌گونه که دیدیم، این پاپ‌ها بودند که از

1. upper Germany

2. Rhineland

3. Heinrich Institoris

4. Jacob Sprenger

5. *Malleus Maleficarum*

6. Cologne

قرن سیزدهم تعقیب و شکنجه بدعت‌گذاران را نهادینه و تشدید کردند و همچنین بدعت و جادو را مرتبط با یکدیگر، و هر دو را کار شیطان دانستند. اما بعدها پاپ دوره رنسانس، اینوسنت هشتم،^۱ در اوایل سال ۱۴۸۴ به درخواست دو دومینیکن یاد شده منشور پاپی معروف خود را علیه جادوگران با عنوان تعقیب و مجازات ساحره‌ها^۲ (که درباره آن، دنتسگر^۳ سکوت اختیار می‌کند)، (۲۵) اشاعه داد و بدین ترتیب به عنوان پاپ، آموزه جدید جادوگران را تأیید کرد. «پسران محبوب»،^۴ با تهدید به تکفیر، مأموریت یافتند که از بازپرسی جادوگران مظنون توسط محکمه تفتیش عقاید، جلوگیری به عمل نیاورند. پس این فرمان ناگوار پاپ، به سرعت بهانه‌ای را برای کتاب پتک ساحران، چاپ ۱۴۸۷، به وجود آورد. بنابراین پاپ و دربار او در پدیدآوری، مشروعیت‌بخشی و تداوم محاکمه‌های فراوان جادوگران اروپا، نقشی مهم ایفا کردند. دادگاه تفتیش عقاید پاپی که درگیر شکنجه بدعت‌گذاران بود، ابزاری بود که از آن در این دوره علیه زنان استفاده می‌شد: چندی تخطئه، سپس به جای اتهام آشکار توسط شخصی خاص، بازپرسی مخفیانه (تفتیش عقاید) توسط مقامات مسئول، شکنجه برای وادار کردن به اقرار، و در نهایت مرگ با سوزاندن در آتش.

۳. امپراتور و مقامات غیردینی: قانون آیین دادرسی جدید (رومی) امپراتور چارلز پنجم، در ۱۵۳۲ (با عنوان کارولینا^۵)، شالوده حقوقی اجرای محاکمه‌های فراوان جادوگران را فراهم کرد. در این

1. Innocent VIII

2. *Summis desiderantes*

3. Denziger

4. beloved sons

5. *Carolina*

دوره، دولت روند دادگاه تفتیش عقاید را به طور کامل اجرا می کرد. دستورالعمل های محاکمه های جادوگران به حدی مبهم و مختلف بود که در عمل تقریباً هر فردی ممکن بود گرفتار محدودیت های گریزناپذیر دستگاه تفتیش عقاید شود. شایعه ای صرف کافی بود. اما از آنجا که این امر «جنایتی استثنائی» بود، شکنجه نیز بدون محدودیت هایی که حقوق دان ها در موارد دیگر در نظر می گرفتند، اعمال می شد. و اسامی همدستان مورد اتهام (که از رقص جادوگران دانسته می شد) از راه شکنجه ای غیر قابل توصیف گرفته می شد و دور جدیدی از محاکمه ها به جریان می افتاد. همچنین عذاب های بی رحمانه ای برای جادوگران (با آب و سوزن) مرسوم بود. اقرار کامل معمولاً به مجازات مرگ می انجامید و اظهار ندامت به شکنجه مجدد (گاهی اوقات تا ده برابر) و توأم با سنگدلی غیر قابل بیان منجر می شد. اعدام برای مدت های طولانی عمدتاً با سوزاندن انجام می شد؛ بعد از سال ۱۶۰۰، اعدام معمولاً با گردن زدن اجرا می شد. این عمل فجیع چندین دهه به طول انجامید و اوج آن دقیقاً بعد از اولین جنگ های دینی بین سال های ۱۵۶۰ تا ۱۶۳۰ بود.

۴. خودکلیساروندگان: از آنجا که اکثر قربانیان از طبقات پایین مردم بودند (اشراف زادگان مستثنی بودند)، به طور کلی تصور می شود که برخی سرکوب ها، در جوامع محلی ریشه داشت. شایعه پراکن روستایی ساده لوح، کسی که غیر طبیعی به نظر می رسید و یا کسی که نابهنجاری رفتاری، کینه توزی، حسادت، خصومت و آزمندی داشت، ممکن بود از مقامات مسئول «درخواست» کند که از او در مقابل جادوگران حمایت به عمل آید. سپس مقامات مزبور، کل

دستگاه را به حرکت درمی آوردند. اما سابقه این امر به دل مشغولی دیرینه نسبت به دانش و اعمال سحرآمیزی باز می گردد که در میان مردم بسیار شایع بود. این مسئله ما را به این سؤال رهنمون می کند که:

چرا موج زنان جادوگر؟

در عصر حاضر، تنها اندکی از انگیزه های بنیادین روان شناختی و سیاسی شکنجه زنان جادوگر به تفصیل بیان شده است. محققان نیز، یک مجموعه کلی از انگیزه ها را بیان کرده اند:

- عکس العمل رعیت کارگر نسبت به ناخوشایندی و نفرین زن جماعت؛

- نگرانی های مردسالارانه درباره زنان راهبه و دانش نسبتاً واقعی آنان در باب طب و روش های پیشگیری از بارداری؛

- نگرش خصومت انگیز اطبای آموزش دیده (که اولین بار با دانشگاه ها ظاهر شدند)، و مخالف طب عامه پسند و قابله های درمانگر فاقد آموزش حرفه ای در دسترس مردم بودند و از «علوم اسرارآمیز» آزموده شده و سنتی (خصوصاً در باب زایمان، کنترل جمعیت و در همه نوع مداوا) برخوردار بودند؛ تلقی کردن زنان به عنوان عامل ناتوانی جنسی، نازایی، به ثمر نرسیدن محصولات، بیماری دام ها، فجایع، امراض و مرگ؛

- نوعی بیگانه هراسی^۱ عمومی جانشین خصومت نسبت به یهودیان شد (که بعد از تمام تبعیدها عمده تاً فاقد هرگونه مرکزیتی بود)؛

- مشغله های ذهنی و خیالبافی های جنسی مأموران تفتیش عقاید کلیسای بی همسر که با شهوتی سیری ناپذیر راجع به انحرافات

جنسی ادعایی، هرزگی‌ها و عیاشی‌های زنان (حتی با شیاطین) ابراز تمایل می‌کردند و نسبت به زنان جادوگر به عنوان پیروان شیطان هتاک می‌کردند، به گونه‌ای که زنان جادوگر به صورت اساس ظلمانی جنس مؤنث درآمدند (از سوی دیگر این امر با آرمان‌پردازی زنان در مریم جبران شد - که وی برتر از فهم‌ها و پاکدامن بود و بدون لکه ننگ باردار شد)؛

- عکس‌العمل مقامات کلیسا و مراجع مطلق‌گرا نسبت به فرهنگ عوامانه زیرزمینی و غیرقابل کنترل؛
- جو اعتراف‌سازی که به نظم‌دهی گسترده تفکر و رفتار اشخاص ارتباط داشت.

محاکمه جادوگران برای مدت‌های طولانی موضوع دفاعیه‌نویسی و مجادله در ارتباط با اعتراف بود: هریک از طرفین کوشش می‌کرد دیگری را به داشتن بیشترین نقاط تیره در سابقه خود متهم کند. با توجه به این حقیقت که اعتقاد به شیاطین و زنان جادوگر تا حدود زیادی هم در میان کاتولیک‌ها و هم در میان پروتستان‌ها رایج بود، این عمل اقدامی بی‌ثمر بود. حتی اگر کتاب پتک ساحران به‌طور فزاینده مورد انتقاد مبسوط قرار می‌گرفت، حقیقت تأسف‌آور و شایان ذکر آن است که هیچ‌کسی نه در پارادایم قرون وسطا (پارادایم سوم) و نه در پارادایم جدید نهضت اصلاحات دینی (پارادایم چهارم) در صدد برنیامد که اعتقاد به شیاطین و زنان جادوگر را به صورت نقادانه بررسی کند، چنان‌که شخص می‌توانست جهت‌گیری‌های جدیدی را در مورد انجیل انتظار داشته باشد. اگر کاتولیک‌ها به واسطه سنت کهن شکنجه بدعت‌گذاران و جادوگران متحمل باری سنگین شدند، پروتستان‌ها نیز در اثر فقدان هرگونه انزجار از این جنون غیرانسانی و غیرمسیحی، متحمل فشاری سنگین شدند.

اگر محقق امروزی بدون تفکر دربارهٔ میلیون‌ها قربانی به هر صورت گمان کند که حداقل صد هزار اعدام (و مجازات‌های متعاقب، از جمله تبعید و بی‌حرمتی آشکار) صورت گرفت؛ اگر در هر صورت مشخص است که «به استثنای جور و جفاها به یهودیان، این محاکمه‌ها به بزرگ‌ترین کشتار جمعی انسان‌ها، توسط انسان‌های، دیگر در اروپا منجر شد که نتیجهٔ جنگ نبود»؛^(۲۶) و اگر مشخص است که علی‌رغم تمام بدگویی‌ها از زنان توسط زنان دیگر، «کشتار جمعی زنان به دست مردان»^(۲۷) صورت گرفت، زیرا مردان به عنوان متخصص، الاهی‌دان، وکیل، قاضی و جلاد کار می‌کردند، باید بپرسیم چرا حداقل طرف پروتستانی - به خاطر آزادی مسیحیان و مقتضیات وجدان - هیچ‌گونه اعتراض جدی علیه جادوگران و محاکمه‌ها و سوزاندن جادوگران انجام نداده است؟

مهم‌تر از همه اینکه، یک یسوعی^۱ دلیر و کشیش توبه‌پذیر زنان جادوگر، به نام فریدریش فون اشپه^۲ در سال ۱۶۳۱، با کتاب خود ایراداتی حقوقی به محاکمه‌های ساحره‌ها^۳ را منتشر کرد. این کتاب^(۲۸) که بدون ذکر نام چاپ شد، نسبت به تمام این رویدادها اعتراض کرد، هرچند با موفقیت اندکی روبه‌رو شد. در آغاز قرن هفدهم، طی عصر روشنگری، حقوق‌دان پروتستانی به نام کریستیان تومازیوس^۴ به ایدهٔ پیمان با شیطان و کل روند اسف‌انگیز قضاوت‌ها نسبت به زنان جادوگر اعتراض کرد. در این هنگام وی به سرعت از حمایت فراوان مردم برخوردار شد. در حالی که محاکمه‌های انبوه در هلند متحد^۵ اندکی پس از سال ۱۶۰۰ و در فرانسه، سال ۱۶۵۰ پایان یافت، در امپراتوری آلمان حدود ۱۶۸۰ به پایان رسید.

1. jesuit

2. Friedrich von Spee

3. *Cautio Criminalis*

4. Christian Thomasius

5. United Netherlands

تصور عمومی آن است که سوزاندن آنا اشوگلین^۱ در سال ۱۷۷۵ آخرین سوزاندن ساحره‌ها در کمپتن کاتولیک^۲ بود. اما سال ۱۷۸۶ سوزاندن عظیمی در براندنبورک^۳ نیز رخ داد. به عبارت دیگر، این نهضت روشنگری بود که به جنون جادوگری و محاکمه و سوزاندن زنان جادوگر خاتمه بخشید و نه نهضت اصلاحات دینی.

1. Anna Schwägelin

2. Catholic Kempten

3. Brandenburg



زنان در مدرنیته و پسامدرنیته

مایه شگفتی است که اروپاییان در دوران مدرنیته چقدر به سرعت توانستند به فهمی از جهان دست یابند. آنان توانستند پی در پی امور بسیار و در واقع تقریباً هر چیزی را که در سابق خدا و نیروهای فوق بشری و غیبی مسئول آن شمرده می شدند، تحت کنترل خویش درآورند. عقلانیت، آزادی و بلوغ ابتدا شعارهای اروپا و سپس آمریکای شمالی بودند. افراد بشر، خداوند خود و خداوند طبیعت بودند. این یک خودشناسی بود که زمینه ساز تسلط آنان بر جهان بود (همراه با تمام پیامدهای مثبت و منفی که هنوز قابل پیش بینی نبود).

بی تردید این امر نوعی روشنگری فرهنگی بود که حتی هم اکنون نیز، بخش هایی از کلیسای کاتولیک رم نسبت به آن دیدگاهی منفی دارند. اما این امر از نقطه نظر جهان سکولار، پیشرفتی بی نظیر است.

- پیشرفت بی نظیر در علم: فلسفه و علوم طبیعی تحول یافتند. دیگر این علوم با پندارهای جزمی سروکار ندارند بلکه با واقعیت های تجربی نتیجه بخش هستند. دیگر تاریخ نگاری زیربخش علم بلاغت و یا اخلاقیات نیست، بلکه علمی جداگانه محسوب می شود.

- آرایش کاملاً جدید جامعه: تسامح دینی و آزادی عقیده در حقوق طبیعی ریشه دارد. اندیشه‌هایی مانند قانون اساسی و لغو امتیازات کشیشان و اشراف مطرح شد. علم و هنر، و صنعت و تجارت رسماً مورد حمایت قرار گرفت و مدارس اصلاح شدند.
- ارزیابی مجدد افراد: حقوق خدادادی بشر تدوین شد و تحت حمایت دولت قرار گرفت که این حقوق عبارت‌اند از: حق حیات، آزادی و مالکیت همراه با آزادی اجتماعی و سیاسی شهروندان.
- انتقال از جامعه کشاورزی به جامعه صنعتی: انقلابی تاریخ‌ساز نه تنها در حوزه فن‌آوری، فرآیندهای تولید، تولید انرژی، حمل و نقل و داد و ستدها، بلکه در ساختارهای اجتماعی و نگرش زمانه به وقوع پیوست. با تقسیم کار، تخصصی شدن، مکانیزه شدن، بهینه‌سازی و بعدها خودکارسازی تولید، پیشرفت عظیم فن‌آوری برای توده مردم فراهم می‌شود، گرچه پیامد آن نیز افزایش انقلاب‌ها و بحران‌های اجتماعی است.
- اگر ضربات انقلابی دوران نوین را که تجزیه و تحلیل شده‌اند بررسی کنیم، درمی‌یابیم که موقعیت زنان، موقعیتی بسیار متزلزل است.

انقلاب فلسفی و زنان

انقلاب فلسفی و فضای عقلانیت پس از آن، بی‌تردید در قرن‌های هفدهم و هجدهم، باعث پایان‌پذیری موج ساحره‌ها شد که در پارادایم نهضت اصلاحات دینی هنوز هم خطرناک بودند و این مقال به تفصیل به اطلاع خوانندگان رسید. در عین حال، در قرن هفدهم و ابتدا در فرانسه، میان طبقات بالای جامعه، زنانی بسیار فرهیخته وجود داشتند که به صورت الگوی طبقه اشراف و متوسط جامعه درآمدند؛ محفل‌های این بانوان محل اجتماع قشر روشنفکر فرهنگی بود.

اما هنوز هم درباره تساوی واقعی زنان و مردان از لحاظ نظری و علمی اندک گفته شده است. این واقعیت که حتی نخبگان روشنفکر فلسفه و ادبیات به ندرت در این زمینه تفاوتی قائل شدند، گویای آن است که برداشت سنتی از نقش‌ها چقدر مستحکم بوده است (برخی فلاسفه چون دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیتس و کانت در واقع مردانی مجرد بودند). از نظر کانت زنان مهم‌تر از همه، مظهر «جمیل» هستند در حالی که مردان تجسم بخش «رفیع» اند. «یادگیری پرزحمت و تأمل دشوار مایه تضعیف جذابی است که زنان به واسطه آن بر جنس مقابل تأثیر فراوان می‌نهند».^(۱) حتی از نظر روسو^۱ که رمان تربیتی وی به نام امیل،^۲ بر تئوری‌های آموزشی دوره بعد بسیار تأثیرگذار بود، رابطه زن و مرد رابطه‌ای توأم با کنترل بود: زن صرفاً به اندازه‌ای که مرد را خشنود می‌سازد، باید تحصیل کند. فریدریش شیلر^۳ در اثر مشهورش به نام آوای ناقوس،^۴ که بر طبقات متوسط قرون ۱۹ و ۲۰ تأثیر فوق‌العاده‌ای داشت - در اینجا کمابیش همانند گوته^۵ - برای همیشه کار در محیط داخلی و ساکت «خانه» را برای زنان ذکر می‌کند و حضور بیرون از خانه «در زندگی ناسازگار» را فقط برای مردان قائل است. در هر حال زنان خود توانستند بخشی از آموزش‌های جدید را از طریق مجلات و روزنامه‌ها و تئاتر این دوره کسب کنند.

نهضت اولیه رمانتیک در این زمینه، تأکیدات کاملاً متفاوتی را مطرح کرد، نقش زن و مرد را مجدداً تعریف کرد، الفت معنوی و احساس محبت دوطرفه را کاملاً تأیید کرد و رابطه شادمانه زن و مرد توأم با خودکمال بخشی آزادانه را پیش فرض زندگی کامل دانست. در اینجا باید از فریدریش شلگل^۶ و نیز فریدریش شلایرماخر^۷ یاد کرد که بیش از سایر

1. Rousseau

2. Émile

3. Friedrich Schiller

4. *Song of the Bell*

5. Goethe

6. Friedrich Schlegel

7. Friedrich Schleiermacher

الاهی دانان برای ترقی الاهیات جنسیت‌ها کوشیدند و بر اهمیت همکاری نیروهای زن و مرد در جامعه مسیحی تأکید ورزیدند. اما ضعف همه سرچشمه‌های جدید دوره رمانتیک، که در هر حال به ندرت در فضای زندگی اجتماعی «دوران بازگشت»^۱ پدیدار می‌شدند، مشهود بود، شرایط اقتصادی و حقوقی زندگی اکثر زنان در کشورهای صنعتی رو به پیشرفت هنوز هم نامشخص بود. حتی کتاب مفصل یوهان یاکوب باخوفن^۲ با عنوان قانون زن‌سالارانه^۳ (۱۸۶۱)، (۲) که شلگل را متقاعد کرد، به لحاظ تاریخی می‌توان شکلی از جامعه زن‌سالارانه را قبل از پیدایش حکومت نشان داد که بعدها دوره مردسالاری جانشین آن شد، به هیچ وجه حامی آزادی حقوقی و سیاسی زنان در نظر گرفته نمی‌شود. هر آنچه که بتوان از فرضیات زن‌سالاری اولیه تصور کرد، در این کتاب مطرح شده و به دلایل متعدد مخالفانی داشت. تنها بعداً مورخان و فلاسفه فرهنگ متوجه شدند که زنان چقدر در هزاره گذشته (حتی در کتاب مقدس) عقب‌تر از مردان نگه داشته شده‌اند و در واقع زنان گاه به گاه آلت دست و تحت سیطره بوده‌اند.

انقلاب سیاسی و زنان

انقلاب سیاسی هم در آمریکا و هم در فرانسه اعلامیه حقوق بشر را به ارمغان آورد که «در واقع» می‌بایست حقوق زنان را نیز در بر می‌داشت. اما از آنجا که در زبان انگلیسی و زبان فرانسوی کلمه «بشر»^۴ هم به معنای «نوع بشر»^۵ می‌تواند باشد و هم به معنای «مرد»^۶، این حقوق بشر خصوصاً حق رأی، حق مالکیت، ائتلاف و یا سخنرانی در انظار عمومی،

1. the Restoration

3. *Matriarchal Law*

5. human being

2. Johann Jakob Bachofen

4. man

6. male

در اندک مدتی صرفاً به حقوق مردان تفسیر شد. زنان درگیر در انقلاب فرانسه، که اعضای انجمن‌های نوپیدای زنان انقلابی به رهبری اولمپ دُگورژ^۱ و روزا لاکومب^۲ بودند، به تدوین اعلامیه «حقوق زنان و شهروندان» در اوایل سال ۱۷۹۱ پرداختند. به عنوان مثال ماده ۱۰ این اعلامیه، حق آزادی سخنرانی علنی را ایجاب می‌کند و این دلیل را ذکر می‌کند که چون «زنان حق بالا رفتن از چوبه دار را دارند، باید به طور مساوی حق بالا رفتن از تریبون (سخنران) را نیز داشته باشند» (در انگلستان، مری ولستون کرافت^۳ حقوق مدنی زنان را برای اولین بار، در سال ۱۷۹۲، درخواست کرد). (۳) اما کنوانسیون ملی پاریس که کاملاً در سیطره مردان بود، چنین تلاش‌هایی را محکوم کرد. کنوانسیون ملی خواستار رهایی از شر پادشاه کشور بود اما به هیچ وجه قصد عزل او را در میهن نداشت. بنابراین وابستگی حقوقی زنان به مردان، اعم از پدر و شوهر، ادامه یافت و حقوق مدنی صرفاً به طور غیرمستقیم به زنان اعطا شد.

بنابراین زنان به طور کلی ناگزیر شدند برای کسب حق رأی در کشورهای مهم صنعتی، تا پایان جنگ جهانی اول منتظر بمانند. این مطالبه اصلی جنبش اولیه زنان، در نیوزیلند (اوایل ۱۸۹۳)، فنلاند، نروژ و دانمارک قبل از جنگ جهانی اول رخ داد. سپس هلند و اتحاد جماهیر شوروی در ۱۹۱۷، بریتانیای کبیر در ۱۹۱۸، آلمان در ۱۹۱۹ و ایالات متحده آمریکا در ۱۹۲۰ به این جرگه پیوستند. فرانسه در ۱۹۴۴ و سوئیس در ۱۹۷۱ صرفاً دنباله روی کردند! اما باید توجه کنیم که حتی تثبیت حقوق برابر بر طبق قانون اساسی به هیچ وجه و به خودی خود،

1. Olympe de Govges

2. Rosa Lacombe

3. Mary Wollstonecraft

تساوی را در محیط خانواده یا محل کار به ارمغان نیاورد و صرف نظر از دادگاه‌ها، مؤسسات آموزشی و صنعت، غالباً حتی به مشارکت فعالانه شمار کثیری از زنان در احزاب، پارلمان‌ها و دولت‌ها نیز منجر نشد.

انقلاب صنعتی و زنان

به هر حال انقلاب صنعتی از اوایل قرن نوزدهم، موقعیت زنان را بیش از هر رخداد تاریخی پیشین تغییر داد. گرچه این تغییر در ابتدا بیشتر به صورت منفی بود، آنچه حضور زنان را در کارها ضروری ساخت، شرایط فن‌آوری نوین مراحل تولید بود. ریسندگی، بافندگی، نساجی، دوزندگی و کارهای دیگر به طریقی کاملاً اتفاقی از خانه‌ها به سوی کارخانه‌ها و شهرها انتقال یافت. در نتیجه، بسیاری از زنان، کارهای خانگی، منابع درآمد و گفت‌وگو با یکدیگر را از دست دادند و با توجه به نیاز فزاینده به کارگر، با دستمزد کمتر به کار گرفته شدند و در بعضی موارد به رقیبان ماهر مردان در کارخانه‌ها تبدیل شدند. اما این امر آنان را وارد ارتباط وابسته جدیدی کرد که اغلب رفتاری فراوانی به بار می‌آورد، و این در حالی بود که خانواده به عنوان گروهی که می‌بایست کار و زندگی را توأمأً به انجام برساند، در حال گسیختگی بود.

اگرچه در همان دوره تلاش‌هایی آغاز شد تا جایگاهی برابر با مردان به زنان داده شود، اما کلیساها نقش رهبری را در این زمینه بر عهده نداشتند. بلکه لیبرال‌ها و خصوصاً سوسیالیست‌ها که درباره وضعیت زنان در محیط‌های تولیدی جوامع صنعتی به تأمل اساسی پرداختند. این امر را دقیقاً تجزیه و تحلیل کردند و آن را با انتقادات شدید از جامعه بورژوا تلفیق کردند.

بنابراین اتفاقی نیست که در اعلامیه کمونیستی سال ۱۸۴۸، بخشی درباره وضعیت زنان گنجانده شد. مارکس^۱ و انگلس^۲ در اسنادشان نسبت به این تهمت جامعه بورژوا، که کمونیست‌ها می‌خواستند «جامعه زنان» را بنیان نهند، پاسخی صریح دادند: «بورژوا زن خود را صرفاً ابزار تولید می‌داند. بورژوا می‌داند که ابزارهای تولید باید به‌طور مشترک مورد بهره‌برداری قرار گیرد و به‌طور عادی، جز این نمی‌توان نتیجه گرفت که قرعه اشتراکی بودن برای همه، به نام زنان نیز می‌افتد. بورژوا حتی تردیدی ندارد که مقصود واقعی، پایان بخشیدن به جایگاه زنان به عنوان ابزار تولیدی صرف است. درباره سایر امور هیچ چیز مضحک‌تر از برآشفتگی شرافتمندانه بورژواهای ما نسبت به جامعه زنان نیست که تظاهر می‌کنند کمونیست‌ها باید به‌طور آزاد و رسمی آن را به وجود آورند. کمونیست‌ها نیازی به ترویج جامعه زنان ندارند. این جامعه تقریباً از دوران بسیار کهن وجود داشته است. بورژواهایی که به لذت بردن از همسران و دختران کارگران در اختیار خود بسنده نمی‌کنند، بدون آنکه از روسپیان عادی سخنی بگویند، از اغوای همسران یکدیگر بیشترین لذت را می‌برند. پیوند ازدواج بورژوا در واقع به شیوه همسران مشترک است و بدین ترتیب، نهایتاً آنچه ممکن است موجب عیب‌جویی از کمونیست‌ها شود، این است که آنها خواستار جایگزینی جامعه کاملاً قانونی زنان به جای جامعه‌ای هستند که به طرز مزورانه‌ای از انظار پنهان داشته می‌شود. برای بقیه کاملاً روشن است که پایان بخشی به رویه کنونی تولیدمثل، باید توأم با از میان بردن آن جامعه زنان باشد که از آن نظام سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی پایان بخشی به روسپی‌گری آشکار و پنهان».^(۴)

بنابراین، مارکس و انگلس با اتخاذ عقاید ال. اچ. مورگان^۱ و باخوفن و با حمایت علنی از امکان طلاق بدون اقامه دعوی طلاق، اساساً خواستار تغییر جایگاه زنان به عنوان «ابزار تولید صرف» در وضعیت تقسیم کار جوامع صنعتی شدند تا به زنان حقوق برابر و شأن برابر با مردان اعطا شود. (۵) در این زمان ایده اصلی تفسیر سوسیالیستی درباره آزادی زنان، این بود که آزادی انقلابی طبقه کارگر، کمابیش خودبه خود آزادی زنان را نیز به همراه می آورد. پس از آن این نکته در اثر آگوست ببل^۲ (۱۸۴۰-۱۹۱۳) با عنوان زنان و سوسیالیسم^۳ (۱۸۸۳) مطرح شد، (۶) که ده ها چاپ این اثر، نگرش سوسیالیست ها و کمونیست ها را نسبت به مسئله زنان در آینده شکل داد. اما حتی در شرایط سوسیالیسم از جمله دموکراسی اجتماعی، مدت ها طول کشید تا مردم این تصور غلط را به فراموشی سپارند که انقلاب اجتماعی و انقلاب زنان مقارن هم هستند. با وجود این، حتی سوسیالیست ها (تا جنبش دانشجویان در سال ۱۹۶۸)، بدون توجه به استعمار در خانواده های خودشان، نسبت به استعمار اجتماعی شدیداً انتقاد می کردند.

البته آزادی زنان از سوی احزاب غیر سوسیالیست نیز گسترش یافته بود. بنابراین اوایل سال ۱۸۴۸، کنگره زنان در ایالت متحده آمریکا برگزار شد که خواهان به رسمیت شناختن زنان، به عنوان شهروندانی با حقوق برابر شد. نهضت آزادی سیاسی در بریتانیای کبیر بعد از سال ۱۸۶۰ آغاز شد. فیلسوف، جان استوارت میل^۴ در سال ۱۸۶۷ اولین پیشنهاد را برای اعطای حق رأی فعالانه زنان در پارلمان ارائه کرد. در آلمان، انجمن جهانی زنان آلمان نیز در سال ۱۸۶۵ تأسیس شد و عمدتاً مسائل شغلی زنان و

1. L. H. Morgan

2. August Bebel

3. *The Woman and Socialism*

4. John Stuart Mill

تحصیلات زنان را مورد توجه قرار داد. در این دوره دختران طبقه متوسط اغلب برای کسب معاش تحت فشار بودند و به جایگاه‌هایی با تحصیلات عالی تر هجوم می‌بردند. اما در اینجا ما بر اساس طرح‌ریزی قبلی بیشتر به دنبال مسئله مسیحیت هستیم؛ واکنش الاهیات و کلیسا به موقعیت جدید زنان در قرن نوزدهم چه بود؟

کلیسا مانع یا مشوق آزادی زنان؟

به‌رغم تمام تلاش‌ها برای احیای درونی و فعالیت اجتماعی، تمرکز اصلی بر آن بود که از طریق برنامه مسیحی‌سازی مجدد که کلیسا دنبال می‌کرد، افراد گریزان از کلیسا، بار دیگر به نظام اجتماعی قدیمی متصل شوند. این نظام، پیکره‌ای تلقی می‌شد که متشکل از طبقات مختلف بود و همراه با احیای مجدد طبقات حرفه‌ای و تقاضا برای پارلمان طبقاتی مخالف با دولت حزبی مدرن گردید. (۷) بدین ترتیب کلیسا موظف به حفظ هماهنگی میان تمام طبقات اجتماعی و دولت‌ها بود و با گرایش به عشق و خدمات دوجانبه به آنها رنگ معنوی می‌بخشید. اگرچه این اقدام آرمان‌گرایانه در باب مسیحی‌سازی مجدد در میان طبقات متوسط و طبقه کارگر با شکست‌هایی مواجه شد و به‌ندرت در برابر بی‌تفاوتی دینی، طرد کلیسا، لادری‌گرایی و الحاد، پیشرفتی پدید می‌آمد. اما فهم این امر میسر نبود که این سیاست الحاق مجدد به پارادایم پیشین (خواه پارادایم سوم خواه پارادایم چهارم) خودفریبی بود. (و پاپ که در آغاز قرن ۲۱ که مجدداً در رویای «تبشیر مجدد» و یا «مسیحی‌سازی مجدد» اروپا بود باید تا این زمان به این نکته پی برده باشد).

من با نتیجه‌گیری نهایی مارتین گرشات^۱ تنها تا این حد موافقم: بنابراین این جایگزین عملی و نظری مدرنیته که آیین کاتولیک آن را کاملاً توسعه داد و آیین پروتستان به‌طور عملی از آن حمایت کرد و در مسئولیت آن نیز سهیم بود، اساساً تأکید داشت که کلیسا باید خود را حفظ کند، باید بر جوهره خود که در وحی ریشه دارد متمرکز شود و از طریق این سرچشمه و در جامعه گسترش یابد و جامعه را با روح خویش هدایت نماید.

و این بدین معناست که:

کلیساها در نهایت، واقعیت تحول اجتماعی و نیز جهان مدرن را تنها تا حدودی و نه به‌طور اساسی پذیرفتند. کلیساها کل جهان را متأثر از تحول اجتماعی می‌دانستند، نه خودشان را. این فاصله‌گیری از واقعیت از یک‌سو به کلیساهای همه نقاط این جرئت و وجدان آسوده را می‌داد که آنها می‌توانند خود را برتر از تمام احزاب و فراتر از همه کشمکش‌ها بدانند. اما از سوی دیگر دقیقاً همین واقعیت تا حد زیادی علت بی‌تأثیری فزاینده این الاهیات و این شجاعت در جوامع صنعتی اروپای مدرن بود. (۸)

دیدگاه سنتی مورد قبول کلیسا و الاهیات رسمی مبنی بر اینکه جامعه باید در مسائل سرنوشت‌ساز تحت رهبری کلیسا باشد دیگر پذیرفتنی نبود، این مطلب شاید بیش از همه در آن چیزی نمایان باشد که به غلط به عنوان «مسئله زنان» ذکر شده است.

حداقل به سه نکته کلی می‌توان اشاره کرد:

– جنبش‌های متعدد زنان که در کشورهای مختلف و در دوره‌های متفاوت پدید آمد، در ابتدا، به‌ندرت مورد حمایت کلیساها قرار گرفت؛

1. Martin Greschat

– به طور خاص اعلامیه کمونیست‌ها در سال ۱۸۴۸، بر کلیساها در دهه‌های اول بسیار اندک تأثیر گذاشت بدین معنا که زنان فعال شاغل آن با الگوی سنتی مسیحیت مطابقت نداشتند؛

– اقدامات کلیسا در جهت آزادی زنان که خیلی بعدتر آغاز شد، به سطح زنان شاغل در صنایع نمی‌رسید و به طبقه متوسط محدود می‌شد.

به هر حال گرچه گفت‌وگو درباره موقعیت و نقش «زنان» به طور کلی در چارچوب پارادایم‌های پیشین آسان‌تر بود، این امر در چارچوب پارادایم مدرن تقریباً به صورت ناممکن درمی‌آید زیرا شرایط ملی [زنان در هر کشوری]، صورت‌های بسیار متعددی به خود می‌گیرد.

موقعیت زنان در آیین کاتولیک مدرن

موقعیت زنان در کشورهای رومی - کاتولیک، هنوز هم بسیار همسان است؛ در این کشورها، دولت کلیسای رم، مخالفت خود با مدرنیته را در زمینه تلاش زنان برای دستیابی به آزادی به طور مؤثر گسترش داد. حتی پاپ لئو سیزدهم که نگرشی بازتر از پاپ قبلی داشت^۱ در اواخر ۱۸۸۵ به ناگزیر در منشور پاپی خود با عنوان «خدای جاودانی»^۲ اعلام کرد که «مرد بر زن ارجح است» و مشتمل بر نقل قول دقیق از اگوستین است (مقایسه کنید با پارادایم سوم): زنان باید مطیع شوهرانشان باشند، «اطاعتی توأم با عفت و از روی ایمان، نه برای میل شهوانی بلکه برای زاد و ولد نسل بشر و برای زندگی همراه با خانواده».^۳ (۹)

درست است که همین پاپ در آن زمان، در منشور معروف خود در باب اخلاقیات اجتماعی که با عنوان در باب امور جدید^۳ سال ۱۸۹۱ انتشار

1. Pope Leo XIII

2. *Immortale Dei*

3. *Rerum novarum*

یافت، نه تنها استثمار نامحدود کارگران به دست کارفرمایان را که با انسان‌ها همچون اشیاء برخورد می‌کردند، به‌طور کلی محکوم کرد، بلکه مشخصاً به محکومیت کارهای طاقت‌فرسای کودکان و زنان نیز پرداخت. اما دلیل وی برای این محکومیت آن بود که جنس مؤنث «به‌طور ذاتی با امور خانگی تناسب دارد و از این روست که زن باید همزمان با حفظ حجب و حیای خویش، به پیشبرد پرورش خوب کودکان و آسایش خانواده بپردازد».^(۱۰)

بنابراین پاپ‌های دوران بعدی نیز تا زمان پاپ پیوس دوازدهم^۱ با توجه به آموزه قانون طبیعی دوران باستان و قرون وسطا (مقایسه کنید با پارادایم سوم)، باز هم زن را منحصرأ بر حسب «سرشت طبیعی‌اش» مادری می‌دانستند که در آن وقت به خانواده و خانه محدود می‌شد. آنها نمی‌توانستند ضررهای فراگیر و اغلب ستم‌آمیزی را درک کنند که زنان در اثر تفوق مردان متحمل شدند و این امر چالش حقیقی مدرنیته بود. اشتفان پفورتنر^۲ متخصص اخلاق اجتماعی کاتولیک، اشاره می‌کند که «فلسفه ذات و قانون طبیعی، "ذات زن" را از روابط مبتنی بر نقش که در طول تاریخ تحول یافت و از حقایق زیستی استنتاج کرد و به نوبه خود، آن را، تعریف هنجارین برای رفتار زنان ساخت»؛ وی «رابطه نامتناسب الاهیات و نظام کلیسا و جنبش‌های انتقادی در کلیسا و اجتماع زمانه را» دلیل این نظریه ناقص می‌داند، که در عمل بسیار زیان‌بار است. «ایده‌های نو درباره رهایی از بورژوازی و جنبش زنان سوسیالیست، تقریباً در آیین کاتولیک جدی گرفته نشد یا عمدتاً باطل شمرده شد».^(۱۱)

1. Pius XII

2. Stephan Pfürtnner

در واقع این ژان بیست و سوم^۱ بود که برای اولین بار با منشور پاپی در باب ایجاد صلح حقیقی و عادلانه^۲ در شورای واتیکان دوم تغییری ایجاد کرد که آزادسازی انجمن‌های زنان کاتولیک را به همراه داشت. اگرچه مسئله جلوگیری از آبستنی (که در ابتدا نامشخص گذاشته شد و سپس به گونه‌ای سلبی در مورد آن حکم شد)، به صورت یک تکلیف شاق دائمی از آب درآمد و انگیزه میلیون‌ها زن برای ترک کلیسا شد. (۱۲)

از زمان تصدی پاپ ژان پل دوم^۳ (از ۱۹۷۸) آزادی زنان در کلیسا اگر نگوییم رکود داشته، پیشرفتی هم نداشت. وی مواضع سرسختانه‌ای را در مورد موضوع کنترل جمعیت، سقط جنین و همجنس‌گرایی اتخاذ کرد و اعلام کرد که اراده خدا و «تعالیم خطاناپذیر کلیسا» آن است که انتصاب زنان به مقام کشیشی ناممکن است. خصوصاً امتناع کلیسای کاتولیک آلمان از دخالت در مشاوره که در صورت بروز تضاد منافع برای زنان باردار به لحاظ قانونی لازم است، هنوز هم فشار سنگینی را در برقراری روابط با ژم وارد می‌سازد و به اعتبار اخلاقی پاپ لهستانی شدیداً آسیب وارد کرده است و باز هم این زنان هستند که آسیب می‌بینند.

موقعیت زنان در آیین پروتستان مدرن

موقعیت زنان در کشورهای مدرن پروتستان بسیار پیچیده‌تر است. اما کار تاریخی، علی‌رغم سکوت در برابر نقش زنان در تاریخ کلیسای پروتستان نیز، به‌طور فزاینده در بیشتر تحقیقات اخیر در حال صورت گرفتن است. به علاوه، مجموعه‌ای از مقالات در باب «زنان در تاریخ پروتستان» با عنوان غلبه بر سکوت،^۴ سال ۱۹۸۵ در ایالت متحده آمریکا، چاپ و منتشر

1. John XXIII

2. *Pacem in terris*

3. John Paul II

4. *Triumph over Silence*

شد. (۱۳) در آلمان نیز موقعیت زنان به همین منوال است که به دلیل ضیق مجال، باید بحث خود را به آن محدود کنم؛ آلمان از بسیاری جهات می‌تواند به عنوان نمونه‌ای برای دیگر کشورهای پروتستان مفید باشد. (۱۴) راشل فون فارنهاگن - لوین،^۱ کارولینه فون گوندروود^۲ و یا بتینا فون آرنیم - برنتانو،^۳ در ابتدا به حرکت‌های زنان آزاده توجه نداشتند؛ در واقع، آنان در داخل کلیسا بیشتر با احتیاط و انتقاد مواجه شدند. بنابراین تعجب‌آور نیست که نمایندگان جنبش اولیه زنان در آلمان قبل از سال ۱۸۴۸ (فانی لواند،^۴ مالویدا فون مایسنبرگ،^۵ لوئیزه اوتو^۶) و نمایندگان جنبش بعدی زنان (به خصوص هلنه لانگه،^۷ رئیس انجمن نوبنیاد ائتلاف زنان آلمان، ۱۸۹۴) از کلیسا رویگردان شدند: «آنها از مسیحیت مأیوس گشتند و اکثر آنها هرگز راه بازگشت به جماعت مسیحیان را نیافتند». (۱۵) با این حال، کلیساهای پروتستان، جنبش زنان را بدون بررسی جوانب آن تأیید نکردند. زنان تأثیرگذار در کلیسا ابتدا با تشکیل و توسعه جنبش خدمات کشیشی پروتستان^۸ (که هینریش ویشرن،^۹ تئودور فلیدنر،^{۱۰} ویلهلم لوه^{۱۱} چهره‌های پیشتاز در این رابطه بودند)، فعال‌تر شدند. این جنبش نه تنها به صورت جوامع مسیحی اولیه به زنان (به عنوان شماسی) منصب کلیسایی اعطا کرد، بلکه به دختران خانواده‌هایی که به لحاظ اجتماعی ضعیف شده بودند و خانواده‌هایی که به علت فرآیند صنعتی شدن کارها بنیه مالی خود را از دست داده، وظایفی محول کرد که آنان می‌توانستند به واسطه این مسئولیت‌ها، توانایی‌های خود را توسعه

1. Rachel von Varnhagen - Levin

3. Bettina von Arnim - Brentano

5. Malwida von Meysenburg

7. Helene Lange

9. Hinrich Wichern

11. Wilhelm Löhe

2. Karoline von Günderrode

4. Fanny Lewand

6. Luise Otto

8. Protestant diakonia movement

10. Theodor Fliedner

دهند ولو آنکه ازدواج نکرده باشند. زنان و مردان می‌توانستند در این انجمن‌های خیریه بدون رویه متداول تفوق مردان و تبعیت زنان در کنار یکدیگر فعالیت کنند. به‌ویژه شلایرماخر و برداشت وی از دین بود که در پیشینه فهم کلیساهایی قرار داشت که برای همکار زن و مرد، جایگاه مهمی قائل بودند.

اما «رؤسای روحانی» مرد پروتستان، حتی در جوامع زنان شماس، به‌طور قانونی تفوق مردان را در تصمیم‌گیری‌های مهم و حضور در جهان خارج حفظ کردند. در اینجا می‌توانیم به تأثیرات کنگره‌های زنان کاتولیک که در سیطره کشیشان مرد قرار داشت پی ببریم. در این شرایط، هرگونه تمایل از طرف زنان شماس (و بسیاری از زوجه‌های کشیشان) برای حقوق برابر برای زنان در جامعه، پیشاپیش نادیده گرفته می‌شد. جنبش زنان که در ابتدا صرفاً به کارهای محدود نوع‌دوستانه می‌پرداخته (از جمله «انجمن رسیدگی به فقرا و بیماران»، که در سال ۱۸۳۲، آمالیه سیوکی‌نک^۱ در هامبورگ تأسیس کرد)، بعد از انقلاب ۱۸۴۸ این جنبش در چارچوب آیین پروتستان، کسب تحصیلات و آموزش حرفه‌ای برای دختران و زنان را وجهه همت خود قرار داد تا آنان را برای ایفای نقش در جامعه و حکومت آماده کند. اقتصاددانی به نام دکتر الیزابت گناک کونه،^۲ طرفدار سوسیالیسم مسیحی، در آن زمان در کنگره اجتماعی پروتستان در سال ۱۸۹۵ مردان را به جای ترحم نسبت به زنان به سوی عدالت فراخواند و باعث تغییر ذهنیت بسیاری از مردان شد.

در هر حال تا چندی پیش نیز تحقیقات بسیار محدودی در باب تاریخ متأخرتر زنانی صورت گرفته بود که به عنوان مسیحی در صدد پذیرفتن مسئولیت اجتماعی در آلمان خصوصاً از دیدگاه خود زنان بودند. بنابراین در مؤسسه تحقیقات کلیسای جهانی دانشگاه توبینگن - همان‌گونه که قبلاً

1. Amalie Sievekink

2. Elisabeth Gnauck - Kühne

در رابطه با دوران آبابی (پارادایم دوم) گزارش دادیم - در قالب پژوهش تحقیقاتی «زنان و مسیحیت» نه تنها موقعیت زنان را در چهار قرن نخست مسیحیت جستیم، بلکه موقعیت زنان مسیحی را در قرون ۱۹ و ۲۰ نیز بررسی کردیم. دوریس کاوفمان^۱ مورخ، اثری را با عنوان زنان میان نقطه آغاز و واکنش^۲ به نگارش درآورد. (۱۶) ثمره تحقیق مزبور، جنبش زنان پروتستان در نیمه اول قرن بیستم^۳ بود. این مطالعه، ثمرات مهمی را خصوصاً در باب مسئله مورد بحث ما به بار آورد که در اینجا می‌خواهم به نتایج آن اشاره کنم؛ زیرا به خصوص در تاریخ زنان پروتستان، پیروی نکردن از الگوهای فکری غالب، مانند تقسیم جامعه به حوزه‌های عمومی و خصوصی، که قسم اول حوزه فعالیت مردان و قسم دوم حوزه فعالیت زنان تصور می‌شد، با موفقیت اثبات شد. یکی از نتایج مهم تحقیق در این پروژه، به خصوص در چارچوب کلیسا، این بود که مرزهای میان این قلمروها که غالباً قلمروهایی جداگانه تصور می‌شدند، شکسته شد و زنان به صورت عادی به «فضای مردانه و عمومی کلیسا» هجوم آوردند. این امر خصوصاً در مورد ائتلاف زنان پروتستان آلمان صادق بود؛ جنبشی که در سال ۱۸۹۹ بنیانگذاری شد و به عنوان جنبشی اجتماعی درگیر با محیط معاصر خویش، موضوع اصلی تحقیقات دوریس کاوفمان بود.

با رجوع به تفسیر خود زنان از انسان‌شناسی کتاب مقدس در خصوص جنسیت‌ها و شرح مسئولیت‌های آنان در این مجموعه، می‌توان نشان داد که زنان برای کسب فضاها و جدید فعالیت و مسئولیت‌ها در نهادهای کلیسا و سازمان‌های مهم پروتستان (به عنوان مثال وظایف درون‌سازمانی و بعدها مأموریت‌های جهانی)، مبارزه کردند و علیه مقاومت شدید در

1. Doris Kaufmann

2. *Women Between Starting Point and Reaction*

3. *The Protestant Women's Movement in the First Half of the Twentieth Century*

درون آیین پروتستان و کلیسا به مبارزه پرداختند. زنان قاطعانه خواهان حق رأی در کلیسا و انجمن محلی و خواهان دستمزد در ازای کارهای اجتماعی جامعه شدند و همچنین این زنان پروتستانی با توجه به مقتضیات انجیل، به معیارهای اخلاقی مرسوم در باب مسئله روسپی‌گری اعتراض شدید کردند و از این طریق کوشیدند رابطه زن و مرد (و قدرت ملازم با جنسیت) را در سراسر جامعه تغییر دهند.

به علاوه این گروه پروتستانی (از لحاظ حزبی - سیاسی یک گروه کاملاً محافظه‌کار) که هدفش تعریف مجدد و جامع از جایگاه زن در حکومت بود، با تکیه بر جنبش عمومی و بین‌الادیانی زنان، به موفقیت‌های چشمگیری برای تمام زنان پروتستان دست یافت و توانست نقشی اساسی در جهت آزادی زنان ایفا کند. درست است که زنان پروتستانی دقیقاً بعد از انقلاب ۱۹۱۸ (که آنان باطل می‌دانستند)، به حق رأی مورد درخواست خود در کلیسا و شورای محلی دست یافتند، اما حتی قبل از ۱۹۱۸ زنان توانستند مکان‌های آموزشی خود (مدارس اجتماعی زنان) را تأسیس کنند و پروژه‌های کاری اجتماعی‌شان (کانون زنان در مخاطره و مادران بی‌همسر) را اداره کنند و در امور سیاسی حضور یابند و توده‌های پروتستان را با زنان سخنگو و زنان عضو کنگره مأنوس کنند. این سازماندهی برای اولین بار به زنان پروتستان وفادار به کلیسا امکان داد علاوه بر کارهای افتخاری‌شان در اجتماع و امور رفاهی، خود را وقف حقوق زنان کنند، که همه این امور تا آستانه قرن جدید معمول بود، بدون آنکه آنان ناگزیر به ترک فضای دینی شوند. برعکس، ائتلاف زنان پروتستان آلمان تلاش کرد که پیام خود مسیحیت را نقطه آغازین تعهد خود به زنان قرار دهد. در دهه ۱۹۲۰ این تلاش‌ها ثمراتی به بار آورد. اما ناامیدی‌هایی را نیز به همراه داشت. به هر حال، در اینجا به مسائل فراسوی پایان جنگ جهانی اول نخواهم پرداخت.

نکته دیگری را که تحقیقات دوریس کاوفمان در مورد تاریخ جنبش زنان پروتستان و حتی نیمه اول قرن بیستم نشان می‌دهد، باید متذکر شویم. اگرچه مراحل خاصی از آزادی زنان که با این ادعا آغاز شد که «زنان» به‌طور جدی از «نیروی آزادی‌بخش انجیل» بهره‌مندند، توأم با موفقیت بود، اما چنین تجربه‌ای از قدرت و قابلیت برای پیروزی، به زنان پروتستان در طبقه متوسط بورژوازی و اشرافی محدود باقی ماند. بنابراین حتی ائتلاف زنان پروتستان در نهایت نتوانست در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی خود، از شر منافع این طبقات خلاص شود. زیرا تمام اعلامیه‌های آن در باب همبستگی زنان با شالوده مسیحیت، از اهداف احزاب دور بود. جنبش زنان پروتستان نمی‌توانست و نتوانست نفوذ سیاسی و اجتماعی عام مسیحیت را که در فراسوی مرزها بود، به دست آورد.

جنبش طرفدار حقوق زن

رخدادهای مدرنیته از قرن هفده تا جنگ جهانی اول، مشکلات عظیمی را برای مسیحیت پدید آورد که در اینجا نمی‌توان بیان کرد. اما چهار حوزه مسئله‌ساز وجود دارد که در آنها اولاً تغییر پارادایم از مدرنیته (پارادایم پنجم) به پست مدرنیته (پارادایم ششم)، وضوح خاصی می‌یابد و ثانیاً مسیحیت در عصر جدید با وظایف بی‌شماری مواجه می‌شود. این امور با ابعاد مختلف واقعیت ارتباط دارند:

- بُعد کیهانی: بشر و طبیعت (جنبش بوم‌شناختی).
- بُعد انسان‌شناختی: زنان و مردان (جنبش زنان).
- بُعد اجتماعی - سیاسی: فقیر و غنی (توزیع عادلانه).
- بُعد دینی: آحاد بشر و خدا (جنبش جهانی کلیساها و جنبش بین‌الادیانی).

برای آنکه مباحثات جدید جامعه و کلیسا در باب حقوق برابر و همکاری زنان و مردان که برای تفاوت زن و مرد اهمیت قائل می‌شد، عملی شود لازم بود که تا بعد از جنگ جهانی دوم و در واقع تا دهه ۱۹۶۰ و دهه ۱۹۷۰ به انتظار ایستاد. اقدام‌کنندگان اصلی این مباحثات، شورای جهانی کلیساها (بنیانگذاری در ۱۹۴۸)، شورای واتیکان دوم (۱۹۶۲-۱۹۶۵) و جنبش ۱۹۶۸ در آمریکا و اروپا بودند.

دیگر نمی‌توان قاصر از درک این نکته بود که نسل جدیدی از زنان به بار آمده‌اند که استوارتر از نسل‌های پیشین، بر این نکته تأکید می‌ورزند که مسیحی بودن و آزادی اجتماعی، دیگر در تضاد با یکدیگر نیستند. انجیل دربردارنده نشانه‌های کافی برای زنان است که نه تنها به‌طور کلی راجع به منزلت خود، بلکه در باب حق خود برای شرکت در تمام حوزه‌های کلیسا و جامعه نیز مطمئن باشند، حقوقی که به هیچ‌وجه کمتر از حقوق مردان نیست.

این نسل جدید از زنان مسیحی اصطلاح جدیدی را برای اتکای به نفس خویش ایجاد کرده‌اند و آن «الاهیات فمینیستی» است.^۱ این بدین معنی است که زنان نظریه‌های الاهیاتی بسط یافته مردان را دیگر بدون بررسی نمی‌پذیرند؛ اعتقاد آنها دیگر بازتابی از تجارب عاریه گرفته شده از مردان نخواهد بود، بلکه بیان واقعیت تجربه خودشان است به گونه‌ای که به تدریج خود زنان به صورت موضوع الاهیاتشان درآمدند. تنها در حال حاضر الاهیاتی جامع تحقق پوشیده که از آنچه الیزابت مولتمن و ندل^۱ زمانی بیان کرد، حمایت می‌کند و آن سخن وی چنین بود: «تأکید باید نه تنها بر آزادی‌ای باشد که فرد از آن می‌آید (عادل‌شمردگی)،^۲ بلکه باید بر آزادی‌ای تکیه داشت که فرد با آن می‌رود. این به معنی

1. Elisabeth Moltmann - Wendel

2. justification

آزاداندیشی نسبت به نقش‌ها و شیوه نوین زندگی و تحولات اجتماعی و هر نوع همکاری است. حقوق بشر نیز که از عادل‌شمردگی نشئت می‌گیرد هنوز هم آینده‌ای بی‌ثمر برای افراد بسیار دارد». (۱۸)

در هر حال، کلیسا و الاهیات فرصت‌های بسیاری را از دست داده بودند و گرایش‌های مدرن به‌ندرت مورد حمایت مقامات کلیسا قرار می‌گرفتند؛ به‌گونه‌ای که تا آن زمان اقلیتی از زنان به واسطه تفسیر مجدد نقش زن در کلیسا و اجتماع به موفقیت نایل شده بودند. اگرچه زنان از دیرباز، بیش از مردان از کلیسا به عنوان یک نهاد، در هر منطقه‌ای حمایت کرده بودند. امروزه خصوصاً در مورد مسئله زنان مشخص شده که در این اثنا سکولاریزه شدن تا چه حدی در جهان مدرن تأثیرگذار بوده است. این سکولاریزه شدن از قرن‌ها پیش آغاز شد، اما در دوره اخیر به پدیده‌ای بزرگ تبدیل شده است.

بنابراین آیا منزلت برابر زنان امروزی به جای امتیازات تبعیض‌آمیزی که به نفع مردان است، ضرورت فوری برای مدرنیته نیست؟ و ادیان گوناگون خصوصاً ادیان نبوی برای دگرگونی آگاهی جهانی در پارادایم پسامدرن بر مبنای دین زنان چه نقشی را می‌توانند ایفا کنند؟ آیا ادیان می‌توانند برای تحقق حقوق بشر سیاسی و اجتماعی و بدین ترتیب برای بُعد همیاری میان زنان و مردان ایفای نقش کنند؟

سوالاتی از کلیسا

در حالی که تبعیض‌های آشکار و نهان علیه زنان در کلیساهای مسیحی باز هم توجیه می‌شود و امروزه با توسل به «سنت کلیسا» ادامه می‌یابد، آنچه در پارادایم یونانی‌مآب کلیسای اولیه «قابل فهم» بود، کاملاً غیر قابل فهم شده است. بنابراین در اینجا نیز - با توجه به گذار دنیای ما از پارادایم

مدرن به پست‌مدرن - مسائلی در مورد آینده مطرح می‌شود. (۱۹) این مسائل را باید بیش از همه نسبت به کلیسای ارتدوکس و کلیسای کاتولیک رم مطرح کرد.

- کلیساهای کاتولیک رم و ارتدوکس به چه حقی از اعطای سهم برابر به زنان در فعالیت‌هایشان و تا سرحد محرومیت آنان از مقام کشیشی کلیسا امتناع می‌ورزند؟ آیا نباید ساختارهای الهیاتی سنتی برای مشروعیت، از جمله این استدلال که یک زن نمی‌تواند «سمبل مسیح» باشد، در پرتو اخلاق اصیل مسیح و جامعه اولیه مسیحیان مورد مذاقه قرار داد؟ (۲۰) با توجه به نقش‌های اصلی زنان در اولین کلیسا آن‌گونه که می‌گیرید، کلیسای فیبی و پریسکا گواه هستند و با توجه به موقعیت کاملاً متفاوت زنان امروزی در مشاغل، تحصیلات، فرهنگ، دولت و اجتماع، آیا می‌توان پذیرش زنان به مقام کشیشی را بیش از این به تعویق انداخت؟ آیا مسیح و کلیسای اولیه در ارزیابی زنان جلوتر از زمانه خویش نبودند؟ و بنابراین، آیا کلیساهایی که به ممنوعیت انتصاب زنان ادامه می‌دهند، از انجیل و اعمال کلیساهای دیگر بسیار عقب‌تر نیستند؟

- کلیسای متودیست اولین کلیسایی بود که یک زن را به منصب اسقفی در سال ۱۹۸۰ برگزید. کلیسای اسقفی ایالت متحده آمریکا در ۱۹۸۹ و کلیسای لوتری انجیلی در آلمان در ۱۹۹۲ همین رویه را دنبال کردند. به چه حقی نمایندگان کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس «گفت‌وگوهای» کلیسای جهانی را با مصایب و مشکلات جدی تهدید کرده‌اند؟ آیا تداوم «گفت‌وگوی» کلیسای جهانی به قیمت شأن برابر برای زنان درست است؟ به عبارت دیگر، آیا کلیساهایی که از انتصاب زنان به مقام اسقفی و کشیشی

امتناع می‌ورزند، نباید خود نقادانه اعمال خود را در پرتو انجیل و سنت کلیسای اولیه بررسی کنند؟ آیا امتناع آنان از انتصاب زنان، مانع حقیقی نهضت وحدت کلیساهای نیست؟

— آیا زمان آن فرارسیده که کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس به این باور برسند که کلیساهای پروتستان، انگلیکان و کاتولیک قدیم بیش از آنها در مورد مسئله انتصاب زنان به پیام انجیل نزدیک‌ترند؟ آیا تمسک به «کلیساهای خواهر» محافظه‌کار، بهانه‌ای برای توقف اصلاح در کلیساهای خودشان نیست؟ آیا زمان آن نرسیده که در پرتو روح انجیل به باور نکردن زنان، هتک حرمت و تبعیض علیه زنان خاتمه دهیم و به زنان شأنی اعطا کنیم که حق آنان در کلیسا است و منزلت اجتماعی و حقوقی درخور آنان را تضمین کنیم؟

انجمن برادران و خواهران، آزاد و برابر کلیسای آینده، دیگر نباید به مثابه مرکز واکنش در مقابل مردم‌سالاری باشد، بلکه در پرتو روحیه بنیانگذار آن، باید انجمنی دارای «آزادی، تساوی و اخوت» باشد، آن نوع اجتماعی که من در رابطه با شیوه سازمان‌دهی کلیسای صدر مسیحیت به عنوان یک اجتماع ترسیم کردم (پارادایم اول).

— کلیسا باید سازمانی آزاد باشد! بلکه آیا معقول است که کلیسا به صورت نهادی به نظر آید که اعمال سیطره می‌کند و یا حتی به صورت مفتش اعظم به نظر آید؟ آیا لازم نیست که این آزادی در شکل‌گیری کلیسا به عنوان یک جامعه به طریقی بیان شود که نهادها و قوانین اساسی آن، هرگز بار دیگر مشخصه‌های ستمگرانه و سرکوب‌گرایانه نداشته باشد، یا موجب سیطره

گروهی از افراد بشر بر گروهی دیگر نشود؟ بنابراین کلیسای مسیحی را باید حوزه آزادی دانست که در پرتو انجیل امکان پذیر شده است و در عین حال باید آن را مدافع آزادی در جهان دانست. - کلیسا باید انجمن کسانی باشد که اصولاً برابرند! آیا معقول است که به جای آن، کلیسا به صورت کلیسای طبقات، نژادها، کاست‌ها و یا حتی کلیسای کشیشان به نظر آید؟ آیا لازم نیست که این تساوی در شکل‌گیری سازمان کلیسایی نمود یابد، نه بدین طریق که تفاوت عطایا و خدمات کشیشی به سطح برخی مساوات‌طلبی‌های بدون اندیشه تنزل یابد، بلکه برعکس، بدین‌گونه که اعضا و گروه‌های بسیار متفاوت باید از اعطای حقوق اساسی برابر مطمئن باشند و ساختارهای سازماندهی به هیچ‌وجه از بی‌عدالتی و استثمار حمایت نکنند؟

- کلیسا باید انجمن برادران و خواهران باشد. آیا معقول است که به جای آن، کلیسا نظامی از حاکمیت تحت تسلط اسقف اعظم باشد که افراد آن به واسطه پدرسالاری و کیش شخصیت از بلوغ فکری منع شوند و (هنگامی که کار به گرفتن منصب و نمایندگی می‌رسد) جنس مؤنث را به‌طور قانونی یا عملاً طرد یا منزوی کنند؟ آیا روح برادری و خواهری نباید در فرامین و شرایط اجتماعی انجمن کلیسا نمود یابد؛ به طریقی که تقاضاهای مردمی برای ایجاد بیشترین آزادی ممکن و بهترین تساوی ممکن، که اساساً در تعارضند، در همبستگی جامعه‌ای از برادران و خواهران سازگار شوند؟ باید کلیسای مسیحی را نه تنها برای خود بلکه برای کل جهان، فضایی دانست که احساس برادری و خواهری را ارتقا می‌بخشد.

چنین برنامه مهمی نیازمند چه تغییرات ملموسی است؟ در اینجا به اختصار به برخی پیشنهادات جهت انجام این امور می‌پردازیم.

درخواست‌های ویژه

من چند پیشنهاد عملی برای اصلاح مطرح می‌کنم که لازم است کلیساهای مسیحی آنها را هر چه سریع‌تر و دقیق‌تر به مرحله اجرا درآورند. در حقیقت این پیشنهادات را حدود بیست و پنج سال قبل مطرح کردم اما نیاز به اقدام همچون گذشته، زیاد است.

در ماهیت ازدواج مسیحی تابعیت زن از شوهر وجود ندارد. عبارات عهد جدید درباره اطاعت زن (که بیشتر در نوشته‌های متأخر عهد جدید به چشم می‌خورد، می‌بایست در پرتو وضعیت فرهنگی و اجتماعی زمانه فهم شود و بر حسب موقعیت اجتماعی و فرهنگی امروزی به طور نقادانه تعبیر و تفسیر شود. بسیاری از زوج‌ها پی برده‌اند که ازدواج توأم با همکاری، بیشتر برای حفظ منزلت انسان‌ها است که به صورت زن و مرد، شبیه خدا آفریده شده‌اند.

نمی‌توان تقسیم‌بندی خاصی از کار را از ماهیت ازدواج مسیحی استنتاج کرد؛ مثلاً نمی‌توان گفت که زن باید به بزرگ کردن کودکان بپردازد و شوهر باید در خارج از خانه کار کند. زن و شوهر هر دو می‌توانند در پرورش کودکان، امور خانه و اشتغال به کار سهیم باشند.

بنابراین دختران خانواده باید دقیقاً مانند پسران تحصیل کنند و به کسب مهارت شغلی بپردازند. پسران نیز باید مانند دختران از پدر و مادر دستگیری کنند و مانند دختران به امور خانه بپردازند. زندگی حرفه‌ای یک زن قطعاً چیزی مانند آزادی او نیست. اما امکانات زنان برای تحصیل، و نیز برای تبلیغ، آموزش مذهبی و مشاوره ازدواج را نباید منحصرأ (و

حتی گاهی اوقات با ارجاع به مشیت خدا) گزینه‌ای میان زن خانه‌دار ازدواج کرده یا متدین ازدواج نکرده پنداشت. [در همین راستا]، فرصت‌ها و نمونه‌های فراوان از زنان شاغل نباید نادیده گرفته شود.

کنترل جمعیت اگر مسئولانه صورت بگیرد، می‌تواند در آزادی صحیح زنان تأثیرگذار باشد، به شرط آنکه کنترل جمعیت موجب سوءاستفاده جنسی از زنان نشود و این تغییر اساسی جنسی، با آزادی زنان برابر تلقی نشود. داشتن فرزندان کمتر خصوصاً برای زنان طبقات پایین‌تر اجتماع، می‌تواند موجب تکمیل آموزش تخصصی، هماهنگ‌سازی شغل با زندگی خانوادگی و رهایی از فشارهای مالی و فشارهای محیط کار شود. در مسئله جنجال‌برانگیز سقط جنین، نه تنها لازم است حقوق جنین بلکه سلامت جسمی و روانی و موقعیت اجتماعی مادر و مسئولیت او در قبال خانواده‌اش و خصوصاً در قبال فرزندانی که از آنها مراقبت می‌کند، نیز در نظر گرفته شود.

اگر کلیسای کاتولیک و ساختارها و مناصب قدرت آنکه کاملاً در سیطره مردان است، قرار است به کلیسایی برای همه مردم تبدیل شود، باید زنان در تمام گروه‌های تصمیم‌ساز، در سطح کشیش‌نشین‌ها، اسقف‌نشین‌ها، و سطوح ملی و جهانی حضور یابند. مجمع فرقه‌های رهبانی کلیسای کاتولیک، نمونه بارز محرومیت زنان است، که حتی یک عضو زن ندارد. بر طبق قوانین فعلی، شورای جهانی کنونی کلیساها صرفاً متشکل از مردان است و فقط مردان می‌توانند پاپ را برگزینند. هیچ‌یک از اینها در شریعت الهی نیامده است بلکه قانونی صرفاً بشری است.

زبان آیین عبادی باید این حقیقت را آشکار کند که جامعه، متشکل از زنان و مردانی است که اصولاً حقوق برابر دارند. «برادران» و «پسران خدا» هرگز نباید منحصرأ و به تنهایی مورد توجه قرار گیرند؛ «خواهران» و

«دختران خدا» نیز باید مورد توجه قرار گیرند. هم برادران و هم خواهران «فرزندان خدا» هستند.

پژوهش زنان دربارهٔ الاهیات کاتولیک، که در بسیاری نقاط صرفاً پذیرش محدودی یافته یا کاملاً رد شده است، نیازمند حمایت است. باید به زنان اجازه داده شود که به طور کامل به پژوهش الهیاتی بپردازند؛ به گونه‌ای که کلیسا و الاهیات (به خصوص اخلاقیات و در اینجا بالاختصاص اخلاقیات جنسی)، در همه‌جا از دریافت‌های زنان بهره‌مند شوند. زنان دانشجوی الاهیات را، نهادهای کلیسا باید درست همانند دانشجویان مرد الاهیات (از طریق بورسیه‌های تحصیلی کلیسا، کمک هزینه برای آثار آکادمیک و...) مورد حمایت قرار دهند.

فرقه‌های رهبانی زنان، غالباً بیشترین تأثیرگذاری را در اجرای اصول نوسازانه شورای واتیکان دوم داشته‌اند اما غالباً این فرقه‌ها، به جای آنکه از کلیسای مردانه رسمی کمک دریافت کنند، با مانع مواجه شده‌اند. زنان راهبه به رغم نبود کشیش، از تصدی رهبری جوامع مذهبی ممانعت شده‌اند، و تاکنون امکانات مالی جهت آموزش درخور، از آنان دریغ داشته شده است، و این در حالی است که مبالغ هنگفت دارایی کلیسا برای مردان داوطلب کشیشی هزینه می‌شود. کمک در این زمینه، خصوصاً با در نظر گرفتن کاهش سریع اعضای فرقه‌های رهبانی، ضرورتی مبرم است.

در عمل، تجرد کشیشان غالباً به روابط تنش‌آمیز غیرطبیعی میان کشیشان و زنان منجر می‌شود؛ زنان اغلب به عنوان موجودات شهوانی و مایهٔ وسوسهٔ جنسی کشیشان تلقی می‌شوند. بنابراین ممنوعیت ازدواج برای مردان منصوب به مقام کشیشی و ممنوعیت انتصاب زنان به مقام کشیشی، به یکدیگر وابسته است: تا وقتی که تجرد اختیاری آنان که به

راستی (به مجرد نیز) فراخوانده شده‌اند، جایگزین مجرد کشیشی نشود، انتصاب زنان و همکاری آموزشی کامل که در بخش‌هایی از کلیسا به رهبری و تصمیم‌گیری می‌پردازند، صورت نخواهد گرفت.

متداول شدن مجدد مقام شماسی برای زنان که در کلیسای اولیه تحقق داشت، و ابتدا این مقام در کلیسای غرب لغو گردید و سپس در کلیسای شرق از میان رفت، امری بسیار مطلوب است. اما این حد کافی نیست. در عین حال نیز، اگر پذیرش زن به مقام شماسی، پذیرش او را به مقام کشیشی امکان‌پذیر نسازد، این امر به حقوق مساوی برای زنان منتهی نمی‌شود. بلکه برعکس، انتصاب آنان را به تأخیر می‌اندازد. اجازه انجام دادن اعمال دینی معمول در بسیاری از جوامع کاتولیک، که قرار است بی‌قید و شرط، پذیرش زنان در کارکردهای عبادی (خدمت در عشاء ربانی، قرائت، توزیع نان و شراب مقدس و موعظه) را تقویت کند، می‌تواند گامی مهم در راه پیوستن کامل زنان به رهبری کلیسا باشد. اما حتی این امر هم نمی‌تواند تقاضا برای انتصاب کامل زنان به مقام کشیشی را غیر ضروری سازد.

هیچ‌گونه اعتراض الاهیاتی جدی‌ای نسبت به کشیشان زن وجود ندارد. این حقیقت را که گروه دوازده نفره حواریون منحصراً متشکل از مردان بود، باید بر حسب موقعیت اجتماعی و فرهنگی آن زمان درک کرد. دلایلی را می‌توان در سنت برای محرومیت زنان یافت (گناه از طریق زن به جهان وارد شد؛ زن در درجه دوم خلق شد؛ زنان شبیه خدا آفریده نشده‌اند؛ زنان اعضای تام کلیسا نیستند و تابوی ایام قاعدگی)؛ این دلایل را نمی‌توان به مسیح مستند کرد. بلکه این موارد، گواه هتک حرمت اساسی زنان در الهیات زنان است. با توجه به اینکه زنان در کلیسای نخستین به عنوان رهبر ایفای نقش می‌کردند (فیبی و پریسکا)، و با توجه

به موقعیت کاملاً متفاوت زنان امروزی در مشاغل، دانش‌پژوهی و علم، فرهنگ، دولت و جامعه، پذیرش زنان به مقام کشیشی نباید بیش از این به تأخیر بیفتد. عیسی و کلیسای اولیه در مورد ارزش زنان جلوتر از عصر خویش می‌اندیشیدند؛ امروزه کلیسای کاتولیک در این خصوص از عصر خویش و دیگر کلیساهای مسیحیت، بسیار عقب مانده است.

تأخیر اصلاحات در کلیسای کاتولیک از جمله انتصاب زنان به مقام کشیشی، که با توجه به محدودیت بیشتر «کلیسای خواهر» محافظه‌کار، بسیار معوق مانده است، برداشتی نادرست از وحدت‌گرایی کلیسایی است. این کلیساهای را به جای آنکه معذور بدانیم، باید به اصلاح خود فراخواند؛ برخی کلیساهای پروتستان می‌توانند در این زمینه الگوی کلیسای کاتولیک باشند. زنان مدت‌ها در کلیسای کاتولیک به لحاظ نظری و عملی فاقد اعتبار و حرمت بوده‌اند، و در عین حال بهره‌کشی شده‌اند. وقت آن فرا رسیده است که منزلت شایسته آنان و جایگاه حقوقی مناسبی به آنان داده شود.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که قبلاً متذکر شدم، اکنون حدود بیست و پنج سال از زمان ارائه پیشنهاداتم در مجله‌ای آلمانی می‌گذرد. (۲۱)

آیا می‌توانیم در مورد موفقیت شادمان باشیم؟ آیا حق داریم به هنگام شکست ناامید باشیم؟ برای قضاوت کردن باید تمایزاتی قائل شویم. تا آنجا که افراد، زوج‌ها، جوامع و مدرسان الهیات می‌توانند امور را تغییری دهند، تغییرات فراوانی صورت گرفته است. در مورد مشارکت زنان و مردان، تقسیم کار، تحصیلات، آموزش‌های حرفه‌ای دختران و آمادگی پسران برای پدر شدن و مشارکت در وظایف خانوادگی، کنترل جمعیت،

زبان عبادت، حضور نمایندگان زن تصمیم‌گیرنده در سطح کشیش‌نشین و اسقف‌نشین، و در امکان مطالعه الاهیات برای زنان کاتولیک تغییراتی رخ داده است.

اما در بیشتر اموری که مقامات کلیسایی مسئولیت آنها را بر عهده دارند، تغییراتی صورت نگرفته که این امور عبارت‌اند از: مشروعیت پیشگیری از بارداری؛ نگرشی متفاوت به سقط جنین؛ حضور نمایندگان زن در گروه‌های تصمیم‌گیرنده در سطح ملی و جهانی؛ احیای فرقه‌های رهبانی زنان؛ لغو تجرد برای کشیشان؛ احیای مقام شماسی برای زنان؛ متداول شدن مقام کشیشی برای زنان و پیشرفت جدی در وحدت‌گرایی کلیساها؛ بنابراین دلیلی ندارد که از کناره‌گیری دائمی و بردبارانه زنان از کلیسا، به‌خصوص کلیسای کاتولیک رم، که هم با آمار و هم به‌طور تجربی قابل اثبات است، شگفت‌زده شویم و دلیلی ندارد که برای آن اشک تمساح ریخته شود.

باید جداً متذکر شوم که اگر من باید بیست و پنج سال دیگر در انتظار باشم تا کشیشان بصیرت یابند، به احتمال قوی نه من و نه همراهانم زنده نخواهیم بود. ما در عین ناامیدی امیدواریم.^۱

یادداشت‌ها

Abbreviations

LW Luther's Works (standard English translation), 54 vols + intro., St Louis and Philadelphia, 1955-76.

TRE *Theologische Realenzyklopädie*, ed. G. Krause and G. Müller, 17 vols, Berlin 1977-.

WA Weimarer Ausgabe (standard German edition of Luther's works), Weimar 1883-.

1. Women in Earliest Christianity

1. For the sociology of the earliest community cf. M. Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe, Ill, 1952, especially the appendix, 'The Pharisees', and above all G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen ³1989, especially Part II, 'Evangelien'. However, the picture of Jesus the 'itinerant preacher' may not have been developed by just one strand of tradition (essentially the logia source Q). For the further social and political context cf. E. Stambaugh and D. L. Balch, *The New Testament and Its Social Environment*,

- Philadelphia 1986. For the origin of the church cf. H. Küng, *The Church*, London and New York 1968, B, 'The Coming Reign of God' (and the bibliography). Further theological works on the earliest community are: P. V. Dias, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*, Freiburg 1968; id., *Kirche. In der Schrift und im 2. Jahrhundert*, Freiburg 1974; G. Hasenhüttel, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg 1969; J. J. Becker et al., *Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung*, Stuttgart 1987 (especially the contributions by J. J. Becker, C. Colpe and K. Löning; M. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London and Philadelphia 1989; L. Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklungen*, Stuttgart 1990; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993.
2. *Contra Apionem* 2, 201; cf. J. Jeremias, *New Testament Theology*, Vol. I, London and New York 1971, 226.
 3. Cf. E. and F. Stagg, *Women in the World of Jesus*, Philadelphia 1978; E. Moltmann-Wendel, *The Women around Jesus*, London and New York 1982; F. Quéré, *Les femmes de l'évangile*, Paris 1982; J. Blank, 'Frauen in den Jesusüberlieferungen', in G. Dautzenberg, H. Merklein and K. Müller (eds), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg 1983, 9-91 (the book also contains contributions on the mother of Jesus and on women as witnesses to Easter); B. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus. A Study of*

Jesus' Attitudes to Women and their Roles as reflected in His Earthly Life, Cambridge 1984.

4. Luke 10.38-42; John 11.3, 5, 28f., 36.
5. Cf. Mark 3.1-4.
6. Cf. I Cor. 15.5-7.
7. Mark 15.20f. par.; 15.47 par.
8. Cf. Mark 3.31-35 par.; 10.29f. par.
9. Luke 16.18.
10. Cf. I Cor. 7. Cf. the contribution by H. Merklein in Chapter VII of *Die Frau im Urchristentum* (n.3).
11. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London and New York 1983, 135f.
12. Ibid., 138. For the limits to the 'argument from silence' cf. the critical comments by S. Heine, 'Brille der Parteilichkeit. Zu einer feministischen Hermeneutik', *Evangelische Kommentare* 23, 1990, 354-7.
13. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (n.11), 186.
14. Ead., 140.
15. Ead., 121.
16. Luke 4.32.
17. Acts 21.9.
18. Mark 9.35; 10.43 par.

2. Women in the Early Church

1. Cf. E. Käsemann, 'Ministry and Community in the New

Testament', in *Essays on New Testament Themes*, London 1964, 63-92. For charisms see further M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religions geschichtliche Studie zu Mt 8, 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Vienna 1968; G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg 1969; U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinischer Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktion*, Wuppertal 1972; J. Hainz, *Ekklesia-Strukturen paulinische Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972.

2. Gal. 3.27f. There is already a 90-page bibliography on the question of women in the New Testament: I. M. Lindbøe, *Women in the New Testament. A Select Bibliography*, Oslo 1990. In addition to E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, New York and London 1983, which I have already cited several times, cf. above all O. Bangerter, *Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der alten Kirche. Ein Beitrag zur Frauenfrage*, Neukirchen 1971; E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, New York 1980; R. Rieplhuber, *Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Schriften und im Koran*, Altenberge 1986; B. Witherington, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988; id., *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge 1990; B. Bowman Thurston, *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989; N. Baumert, *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien*, Würzburg 1992;

- id., *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses*, Würzburg 1992; C. S. Keener, *Paul, Women and Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Peabody, Mass. 1992.
3. Cf. Rom. 16.1-16.
4. For the titles *diakonos* and *prostatis* cf. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (n.2), 170-2.
5. Cf. Rom. 16.7.
6. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Vol. III, Zurich 1982, 135.
7. Cf. I Thess. 5.12; Rom. 16.6,12.
8. Phil. 4.2f.
9. Cf. Rom. 16.3; I Cor. 16.19; Acts 18.1; 18.18f.; 18.26.
10. Cf. I Cor. 1 6.19; II Tim. 4.19.
11. I Cor. 11.5.
12. Eph. 2.20.
13. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (n.2), 183.
14. Cf. M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentlichen Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Fribourg 1986.
15. Cf. I Cor. 11.3.
16. Cf. I Cor. 14.34f.
17. I Tim. 2.11f.
18. Cf. Rom. 16.7. B. Brooten, "Junia... hervorragend unter den Aposteln" (Rom. 16.7)', in E. Moltmann-Wendel (ed.),

Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, Munich 1978, 148-51, has made a detailed investigation of this. V. Fabrega, 'War Junia(s), der hervorragende Apostel (Rom 16,7), eine Frau?', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 27/28, 1984/5, 47-64. Of the more recent commentaries on Romans, that by U. Wilckens has been open to the arguments advanced here (135).

19. Cf. R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im vierten Jahrhundert in Kleinasien*, Göttingen 1986, ch. 5. A. Jensen (ed.), *Thekla die Apostolin -Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Freiburg 1995.
20. Cf. John 19.25-27.
21. Cf. Mark 16.9-11; John 20.11-18.
22. Cf. E. Moltmann-Wendel, *The Women around Jesus*, London and New York 1982, ch. 3, 'Mary Magdalene'.
23. For the role of women in the sphere of Gnosticism cf. A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992, 367-71.
24. Cf. W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1934), Philadelphia and London 1972.
25. The fair historical monograph by A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (1920), is still a model today. It is published, with an appendix, in *Neue Studien zu Marcion*, Darmstadt ³1960. More recent monographs have

- been written by J. Knox, *Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago 1942; E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*, London 1948. Cf. also the brief summary by K. Beyschlag, 'Marcion von Sinope', in *Gestalten der Kirchengeschichte*, Stuttgart 1984, 69-81.
26. These works by Perpetua, Proba, Egria and Eudokia have now been collected in one volume with introductions and notes by P. Wilson-Kästner et al. (eds), *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*, Washington 1981.
 27. K. Thraede, 'Frau', in *Reallexikon für Antike und Christentum* VIII, Stuttgart 1972, 197-269; 240f. For women in antiquity including early Christianity cf. G. Duby and M. Perrot (eds), *Storia delle donne in occidente* 1 (ed. P. Schmitt Pantel), Rome 1990 (which contains a fine survey of women in early Christianity by M. Alexandre).
 28. At the Institute for Ecumenical Research of Tübingen University, under my direction and with advice from Dr Elisabeth Moltmann-Wendel, a research project was undertaken on 'Women and Christianity', generously supported by the Volkswagen Foundation. It consisted of two part-projects, 'Sexuality, Marriage and Alternatives to Marriage in the First Four Christian Centuries' (under Dr Anne Jensen), and 'Being a Christian Woman in Twentieth-Century Church and Society' (under Dr Doris Kaufmann). The results of the research were published in two monographs: D. Kaufmann, *Frauen zwischen Aufbruch*

und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, Munich 1988; A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992.

29. A. von Harnack, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, London 1904-5, II, 217-39, and the work of his pupil, L. Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Cöttingen 1902, are still basic studies of the role of women in early Christianity. In this connection reference should be made to the important works (details are given in the bibliography of A. Jensen's monograph, n. 28) on the ordination of women in the early church (R. Gryson) or the refusal of ordination (I. Raming), and to the 'collections of sources' now available in different languages about the role of women in early Christianity (O. Bangerter, J. Beaucamp, M. Ibarta Benlloch, J. Laporte, C. Mazzucco, C. Militello, S. Tunc) and to the pioneering work of American feminists (E. Castelli, E. Clark, R. Kraemer, J. A. McNamara, R. Ruether).
30. Cf. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter* (n. 28), ch. 1, 'Frauen in den Kirchengeschichten: Die Entwicklung zur Männerkircha'.
31. Cf. *ibid.*, ch. II, 'Frauen im Martyrium... Mutige Bekennerinnen'.
32. Cf. *ibid.*, ch. III, 'Frauen in der Verkündigung: Charismatische Prophetinnen'.

33. Cf. *ibid.*, ch. IV, 'Erlösung durch Erkenntnis. Kluge Lehrerinnen'.
34. Thraede, 'Frau' (n. 27), 244f.
35. Peter Brown, 'Antiquité tardive', in P. Ariès and G. Duby, *Histoire de la vie privée*, I, Paris 1985, 265. Cf. *id.*, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass. 1978.

3. Women in the Church of the Middle Ages

1. Augustine, *In primam epistolam Ioannis* VII.8. Cf. D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agape*, Paris 1975.
2. Cf. Augustine, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 24f.
3. Cf. K. E. Børresen, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo 1968, esp. ch. I, 1-3.
4. For Augustine's attitude to sexuality before and after his conversion cf. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London and New York 1988, 406-27. Augustine's theory of sex and sin was so important to him that at the age of 70 he sent a letter to Patriarch Atticus of Constantinople, John Chrysostom's successor (it has only been recently discovered), summing up his position as follows: 'An urge (he means the evil 'urge of the flesh') which burns quite indiscriminately for objects allowed and disallowed; and which is bridled by the urge for marriage (*concupiscentia*

nuptiarum), that must depend on it, but that restrains it from what is not allowed... Against this drive, which is in tension with the law of the mind, all chastity must fight: that of the married couple, so that the urge of the flesh may be rightly used, and that of continent men and virgins. So that, even better, and with a struggle of greater glory, it should not be used at all. This urge, had it existed in Paradise... would, in a wondrous height of peace, never have run beyond the bidding of the will... It would never have forced itself upon the mind with thoughts of inappropriate and impermissible delights. It would not have had to be held upon the leash by married moderation, nor fought to a draw by ascetic labour. Rather, when once called for, it would have followed the will of the person with all the ease of a single-hearted act of obedience' (quoted in Brown, *The Body and Society*, 423).

5. J. G. Ziegler, *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200-1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral und Pastoraltheologie*, Regensburg 1956, 169.
6. For what follows see the summary of historical research in A. Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart 1990, 345f. There is much material on the restrictions on the consummation of marriage and the demonization of the sexual in Ziegler, *Ehelehre* (n. 5), Part IV.
7. For criticism of these views from the Catholic side see S. H.

Pförtner, *Kirche und Sexualität*, Hamburg 1972; id., *Sexualfeindschaft und Macht. Eine Streitschrift für verantwortete Freiheit in der Kirche*, Mainz 1992; G. Denzler, *Die verbotene Lust. 200 Jahre christliche Sexualmoral*, Munich 1988.

8. Thus already during the Second Vatican Council the Viennese pastoral theologian M. Pfliegler summed up the German petition in a critical forerunner to the post-conciliar Catholic critiques of celibacy, *Der Zölibat*, which I included in the series *Theologische Meditationen*, Einsiedeln 1965; this was then followed by a whole series of books criticizing celibacy, including those of F. Leist (1968) and A. Antweiler (1969). The standard historical work on the question was written by the Catholic church historian from Bamberg, G. Denzler, *Das Popsttum und der Amtszölibot*, I-II, Stuttgart 1973/76, short version *Die Geschichte des Zölibats*, Freiburg 1993. This work not only quotes the church documents enforcing celibacy on the clergy in connection with the Gregorian reform, but also shows the tremendous discrimination against the wives of priests, who were still legitimate at the time; one needs only to read the taunts of Peter Damian (58-62), which may be said to be pathological, also to have a better understanding of the political agitation of his fellow cardinal, who later became Pope Gregory VII (64-74). But the countless testimonies to the resistance of the clergy to the pope and

the initially few bishops loyal to Rome, a resistance which was quite general in Germany but ultimately unsuccessful, is also important. Cf. also A. L. Barstow, *Married Priests and the Reforming Papacy. The Eleventh-Century Debates*, New York 1982. For the further context cf. Denzler, *Die verbotene Lust* (n. 7).

9. Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q.92, a.1-4.
10. Cf. ibid., II-II, q.177, a.2. A. Mitterer, 'Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart', *Zeitschrift für katholische Theologie* 57, 1933, 491-556; id., *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Vienna 1947, already drew attention to Thomas' androcentrism and the way in which he often regards the woman as inferior.
11. Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q.92, a.1.
12. For *occasionatus*, A. Blaise (ed.), *Lexicon latinitatis medii aevi*, Turnhout 1975, has '1. causé occasionellement, 2. imparfait, manqué'. Cf. also A. Mitterer, 'Mas occasionatus oder zwei Methoden der Thomasdeutung', *Zeitschrift für katholische Theologie* 72, 1950, 80-103.
13. Cf. Thomas Aquinas, *Commentary on the Sentences*, IV, d.25, q.2. q1a 1, ad 4.
14. Cf. id., *Summa theologiae*, Supplementum, q.39, a.1. At that time lay preaching was in any case a particularly provocative theme in view of the heretical movements. Thomas even

explicitly opposes an office of preaching and teaching for women, a 'grace of the discourse of wisdom and science', used by them *publice*, and does so with special arguments (cf. *Summa theologiae*, II-II, q.177, a.2):

- Above all because of the condition that the female sex shall be subject to the man: teaching as a public office in the church is a matter for those set in authority (*praelati*) and not for subjects; these essentially include the woman because of her sex (and thus not just accidentally, like the simple priest, who is at any rate male);
- Also for the sake of males, whose senses are not to be stimulated to lust by preaching women (lust = *concupiscentia* or *libido* has been a widespread theme since Augustine!);
- Finally, women in any case would not distinguish themselves in matters of wisdom to such a degree that they could be entrusted with a public task of teaching.

16. Cf. K. E. Børresen, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington 1981; ead., 'Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie', *Concilium* 12, 1976, 10-17 (never translated into English); ead., *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Oslo 1991; K. E. Børresen and K. Vogt, *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions. Ancient, Medieval and Renaissance*

Foremothers, Dordrecht 1993. I am deeply grateful to Dr Kari Børresen of the University of Oslo for looking through the present book and for her valuable suggestions.

17. According to Børresen, too, there are significant differences between Augustine and Thomas over women. It is not just that Augustine gets by without a precise physiological theory and Thomas explicitly builds on the physiology of Aristotle, who is responsible for his remarkable statements about women. In addition, because of his less pessimistic attitude to the reality of creation, Thomas has a more positive attitude to sexuality throughout.

- Unlike Augustine, Thomas does not advocate a dualistic anthropology even for the original reality of creation (in paradise). The sensual feelings of the body are an essential part of human beings, and under the conditions of 'paradise' there could have been sexual intercourse even without sin: 'Consequently the natural satisfaction, as it would have been wholly governed by the reason, would have been even greater than the pleasure which is now associated with the sexual act' (Børresen, 'Die anthropologische Grundlagen' [n.16], 12, referring to *Summa theologiae* I, q. 98, a.1, 2).

- Unlike Augustine, Thomas has no almost compulsive anxiety about a sexuality allegedly corrupted by original sin and its irrational character. He avoids the Augustinian identification of original sin with sexual desire (*concupiscentia*, *libido*): 'He breaks with this tradition in

distinguishing between procreation (in which the father's seed works as an instrumental cause in passing on original sin) and desire, which normally accompanies sexual intercourse, but which does not represent any causal factor' (13, with reference to *Summa theologiae* I-II, q.82, a.3; q.85, a.1).

- Unlike Augustine, Thomas does not simply see sexuality and its disorderly desire justified in marriage by the benefit of fertility (as though the ideal married love consisted in a continent love): 'Not only the intention of fertility but also the use of marriage as a means of salvation (from concupiscence) make the sexual act free from sin' (15, with reference to *Summa theologiae*, Supplementum q.41, a.3; q.42, a.2; q.49, a.5). J. B. Bauer draws my attention to Thomas' insistence on the *ligatio rationis in concubitu conjugali*: *Summa theologiae*, I-II, q.34, a.1 ad 1; q.37, a.1. ad 2; q.72, a.2 ad 4; II-II, q.150, a.4 ad 3; q.153, a.2.

18. For women in the Middle Ages cf. T. Vogelsang, *Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter. Studien zur 'consors regni' Formel*, Cöttingen 1954; M. Bernards, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Cologne 1955; G. Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12-14 Jahrhundert)*, Berlin 1962; I. Raming, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte*

Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 I des Codex Iuris Canonici, Cologne 1973; J. M. Ferrante, *Woman as Image in Mediaeval Literature from the Twelfth Century to Dante*, New York 1975; E. Power, *Medieval Women*, Cambridge 1975; M. Bogin, *The Women Troubadours*, New York 1976; B. A. Carroll (ed.), *Liberating Women's History. Theoretical and Critical Essays*, Urbana 1976; F. and J. Cies, *Women in the Middle Ages*, New York 1978; A. Wolf-Graaf, *Frauenarbeit im Asbseits. Frauenbewegung und weibliches Arbeitsvermögen*, Munich 1981; A. Kuhn and J. Rüsen (eds), *Frauen in der Geschichte II*, Düsseldorf 1982f.; P. Ketsch, *Frauen im Mittelalter. Quellen und Materialien, I, Frauenarbeit im Mittelalter; II, Frauenbild und Frauenrechte im Kirche und Gesellschaft*, Düsseldorf 1983; A. M. Lucas, *Women in the Middle Ages. Religion, Marriage and Letters*, Brighton 1983; I. Ludolphy, 'Frau' (V). *Alte Kirche und Mittelalter*, TRE XI, 436-41; E. Ennen, *Frauen im Mittelalter*, Munich 1984, ⁴1991; D. Herlihy, *Mediaeval Households*, Cambridge, Mass. 1935; M. C. Howell, *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*, Chicago 1986; M. B. Rose (ed.), *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*, Syracuse 1986; B. Frakele, E. List and G. Pauritsch (eds), *Über Frauenleben, Männerwelt und Wissenschaft. Österreichische Texte zur Frauenforschung*,

Vienna 1987; A. Kuhn, 'Mittelalter', in *Frauenlexikon. Traditionen, Fokten, Perspektiven*, ed. A. Lessner, R. Süssmuth and K. Walter, Freiburg 1988, 749-60; S. Shahar, *Die Frau im Mittelalter*, Königstein 1988; F. Bertini et al., *Medioevo al femminile*, Bari 1989; G. Duby and M. Perrot, *Storia delle donne in occidente*, Vol. II (ed. C. Klapisch-Zuber), Rome 1990; J. B. Holloway, C. S. Wright and J. Bechtold (eds), *Equally in God's Image. Women in the Middle Ages*, New York 1990; C. Opitz, *Evatöchter und Bruder Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkult im Mittelalter*, Weinheim 1990; C. Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Mediaeval Religion*, New York 1991; B. Lundt (ed.), *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten*, Munich 1991; R. Pernoud, *Leben der Frauen im Hochmittelalter* (there is a French original), Pfaffenweiler 1991; Borresen and Vogt, *Women's Studies* (n. 16, the survey of research by K. E. Børresen on pp. 13-127, is particularly important here). The collection of sources edited by E. Gössmann, *Archiv für philosophie-und theologiegeschichtliche Frauenforschung* (8 vols so far), Munich 1984-95, is especially worthwhile.

19. Cf. Chapter II above, 'Were women emancipated through Christianity?'
20. Cf. Chapter III above, 'Rigorism in sexual morality'.
21. J. Le Goff, *L'imaginaire médiaeval*, Paris 1985, 123.

22. One wonders, for example, what was the specific significance of the 'guardianship' under which women were put at that time, simply by virtue of their sex. What did this sexual supervision, first by the father and then by the husband, mean? Did it leave the women any legal rights and freedom of action? And what about a special Germanic form of marriage like 'Friedelehe', without a dowry, in which the husband had no mastery over his wife'? What was the position among the Langobards (and perhaps also among the Franks and Anglo-Saxons)? Were women there still unable to administer, use and increase their property independently in the seventh century? Indeed, didn't a partnership between husband and wife predominate in the peasant households of the Middle Ages, so that a verdict is difficult because on the basis of the predominantly male sources we have better knowledge about the legal position of women in the Middle Ages than about their social status?
23. Ennen, *Frauen im Mittelalter* (n. 18), 108.
24. Ibid.
25. Kuhn, 'Mittelalter' (n.18), 753f.
26. Cf. Howell, *Women* (n.18).
27. Kuhn, 'Mittelalter' (n.18), 758f.
28. Cf. Giorgio Tourn, *Geschichte der Waldenser-Kirche*, Kassel and Erlangen 1980, 18.
29. Cf. U. Baumann, *Die Ehe-ein Sakrament?*, Zurich 1988.
30. Cf. R. Kieckhefer, *Repression of Heresy in Medieval Germany*,

Philadelphia 1979, ch. 3, 'The War against Beghards and Beguines'. P. D. Johnson, *Equal in Monastic Profession. Religious Women in Medieval France*, Chicago 1991, notes a collapse in women's monastic culture from the twelfth century on.

31. Ennen, *Frauen im Mittelolter* (n.18), 245; cf. M. Schmidt and K. E. Børresen, 'Theologin (I-II)', in E. Gössmann et al. (eds), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 396-415.
32. Cf. the portrait by E. Gössmann, 'Hildegard von Bingen', in M. Greschat (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte III*, 224-37 (with bibliography).
33. For mysticism, cf. in addition to earlier works which are still important (above all the reprints of books by C. Butler, J. Bernhart and W. Preger); L. Bouyer et al. (eds), *Histoire de la spiritualité chrétienne* (3 vols), Paris 1960-66; K. Ruh (ed.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1944; id., *Geschichte der abendländischen Mystik* (2 vols), Munich 1990/93; L. Cognet, *Introduction aux mystiques rbéno-flamands*, Paris 1968; F. W. Wentzlaff Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin ³1969; A. M. Haas and H. Stirnimann, *Dos 'Einig Ein'. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg 1980; J. Sudbrack (ed.), *Zeugen christlicher Gotteserfahrung*, Mainz 1981; id., *Mystik. Selbsterfahrung-kosmische*

- Erfahrung-Gotteserfahrung*, Mainz 1988; G. Ruhbach and J. Sudbrack (eds), *Grosse Mystiker. Leben und Wirken*, Munich 1987; id. (ed.), *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, Munich 1989; R. Beyer, *Die andere Offenbarnugen. Mystikerinnen des Mittelolters*, Bergisch-Gladbach 1989; B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, London and New York 1991; P. Dinzelbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*; Paderborn 1993.
34. Cf. K. Ruh, 'Le miroir des simples âmes de Marguerite Porete' (1975), in *Kleine Schriften II*, Berlin 1984, 212-36; id., *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*, Munich 1985, 95-114.
 35. Cf. E. Gössmann, 'Die Geschichte und Lehre der Mystikerin Marguerite Porete (gest.1310)', in Haring and Kuschel (eds), *Gegenentwürfe*, 69-79. Cf. further works on Porete in Børresen and Vogt, *Women's Studies* (n.16), 70-2.
 36. For the history of the veneration of Mary cf. G. Miegge, *The Virgin Mary*, London 1955; W. Tappolet (ed.), *Das Marienlob der Reformatoren. M. Luther, J. Calvin, H. Zwingli, H. Bullinger*, Tübingen 1962; W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, Munich 1963; H. Graef, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg 1964.
 37. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, no.111a; G. Galbiati, *Il Concilio di Efeso. Alle origini dei dogmi e del culto di Mario nel tormentato clima del Concilio di Efeso, tappa miliare per l'avvento della mariologia*, Genoa 1977; S. Benko, *The Virgin*

Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology, Leiden 1993.

38. Cf. K.-J. Kuschel (ed.), *Und Maria trot aus ihren Bildern. Literarische Texte*, Freiburg 1990.
39. For the lack of biblical foundations for Marian dogmas cf. the article by the American Catholic exegete J. McKenzie, 'Die Mutter Jesu im Neuen Testament', in E. Moltmann Wendel, H. Küng and J. Moltmann (eds), *Was geht uns Maria an? Beiträge zur Auseinandersetzung in Theologie, Kirche und Frömmigkeit*, Cütersloh 1988, 233-40. K. E. Børresen, 'Maria in der katholischen Theologie', demonstrates that the two more recent dogmatic formulations about Mary are based on 'wrong anthropological presuppositions' (ibid., 72-87). This specialist in the history of dogma and theology puts forward 'the theory that these formulations lose their meaning and become literally incomprehensible as soon as their a prioris are no longer retained. If these mariocentric statements are no longer supported by the Augustinian doctrine of original sin handed down through the father's procreation or the classical doctrine of the immortal rational soul separate from the body, with its expectation of the risen body, they remain suspended in the void of sheer conjecture' (81). The volume mentioned above also contains contributions by internationally recognized professionals from Jewish and feminist, critical and traditional perspectives, quoted below,

which give a survey of the state of present-day discussion on Mary.

40. C. J. M. Halkes, 'Maria-inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen?', in Moltmann-Wendel et al. (eds), *Was geht uns Maria an?* (n. 38), 113-30: 114.
41. Cf. E. Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Freiburg 1989, esp. 11 B 2 d.
42. J. Moltmann, 'Gibt es eine ökumenische Mariologie?', in Moltmann-Wendel et al. (eds), *Was geht uns Maria an?* (n. 38), 15-22: 15; cf. here also S. Ben-Chorin, *Die Mutter Jesu in jüdischer Sicht*, 40-50.
43. Luke 1.48.
44. Cf. Mark 3.20f.
45. For the biblical evidence, in addition to the article by J. McKenzie cited above see the joint study by Protestant and Roman Catholic scholars: R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer and J. Reumann (eds). *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Philadelphia 1978.
46. Cf. M. Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, London 1976.
47. Halkes, 'Maria' (n.18), rightly attaches importance to this from the feminist perspective.
48. For the question of the virgin birth cf. H. Küng, *Credo*, London and New York 1993, ch. II, 'Jesus Christ; Virgin Birth and Divine Sonship'. For the question of the

preexistence of Christ see K-J. Kuschel, *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin*, London and New York 1992.

49. Cf. Luke 1.38; 2.34f.

50. Luke 1.

51. However, the New Testament does not once hint at a lover or even a wife of Jesus-the material for novels, musicals and writers of trivia; quite the contrary. Elisabeth Moltmann-Wendel (Tübingen) rightly highlights the repressed tradition of Jesus' friendship with Mary Magdalene over against the excessive stress on that of Jesus' mother Mary. I am grateful to her for a number of suggestions; she championed feminist concerns critically and constructively in the German-speaking world, earlier than others. See her 'Maria oder Magdalena-Mutterschaft oder Freundschaft', in ead., *Was geht uns Maria an?* (n. 38), 51-9.

52. Gal. 5.1.

53. II COr. 3.17.

54. Gal. 3.27f.

4. Women at the Time of the Reformation

1. U. Baumann, *Die Ehe-ein Sakrament?*, Zurich 1988, 29-44, esp. 33f., is right in his interpretation here.

2. G. Scharffenorth, 'Im Geiste Freunde werden... Die Beziehung von Mann und Frau bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses', in ead., *Die Glaubens ins Leben*

- ziehen... *Studien zu Luthers Theologie*, Munich 1982, 122-202: 164.
3. Ibid., 174.
 4. Ibid., 162.
 5. Luther, 'Welche Personen verboten sind zu ehelichen' (1522), WA X/2, 263-6: 266.
 6. Cf. id., 'To the Councilmen of All Cities in Germany, that they Establish and Maintain Christian Schools', LW 45, 341-78.
 7. Cf. E. Reichle, 'Reformation', in A. Lissner, R. Süssmuth and K. Walter (eds), *Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven*, Freiburg 1988, 927-34; R. H. Bainton, *Women of the Reformation*, Vol. I, *In Germany and Italy*; Vol. II, *In France and England*; Vol. III, *From Spain to Scandinavia*, Minneapolis 1971-77, investigates the question in the European context.
 8. Cf. Ch. III, 'Women in the family, politics and business'.
 9. Cf. I. Ludolphy, 'Frau (VI. Reformationszeit)', *TRE* XI, 441-3; S. E. Ozment, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Cambridge, Mass. 1983; L. Roper, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989.
 10. Cf. J. Dempsey Douglass, *Women, Freedom, and Calvin*, Philadelphia 1985.
 11. Cf. R. L. Greaves (ed.), *Triumph over Silence. Women in Protestant History*, London 1985.

12. Cf. P. Crawford, *Women and Religion in England 1500-1720*, London 1993.
13. Cf. M. P. Hannay, *Silent but for the Word. Tudor Women as Patrons, Translators and Writers of Religious Works*, Kent 1985.
14. Crawford (n.12) devotes a whole chapter to them.
15. Cf. M. Kobelt-Croch, *Aufsässige Töchter Cottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen*, Frankfurt 1993.
16. Cf. the evaluation by the Catholic theologian A. Jensen, 'Im Kampf um Freiheit in Kirche und Staat: Die Mutter des Quäkertums, Margaret Fell', in H. Häring and K.-J. Kuschel (eds), *Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie*, Munich 1988, 169-80.
17. Crawford, *Women and Religion* (n.12), 138.
18. Ibid., 139.
19. Ibid.
20. Greaves (ed.), *Triumph over Silence* (n.11), 12.
21. There are already numerous detailed investigations of the persecution of witches in particular regions (B. Ankarloo, Sweden; G. Bader, Switzerland; W. Behringer, south-east Germany; G. Bonomo, Italy; F. Byloff, Austria; P. F. Byrne, Ireland; G. Henningsen, Basque country; C. Larner, Scotland; A. Macfarlane, England; R. Mandrou, France; H. C. E. Midelfort, south-west Germany; E. W. Monter, France and Switzerland; J. Tazbir, Poland; R. Zguta, Russia). For Germany there is a survey of research by G. Schormann,

Hexenprozesse in Deutschland, Göttingen 1981 (the same author has also written an admirable survey, 'Hexen', *TRE* XV, 297-304); cf. also the informative documentation by W. Behringer (ed.), *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, Munich 1988, 1933. Further more recent literature on this topic includes: N. C. Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, London 1975; R. Kieckhefer, *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, London 1976; H. Döbler, *Hexenwahn. Die Geschichte einer Verfolgung*, Munich 1977; M. Hammes, *Hexenwahn und Hexenprozesse*, Frankfurt 1977; C. Honegger (ed.), *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankfurt 1978; C. Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turin 1966; E. Wissenlinck, *Hexen. Warum wir so wenig von ihrer Geschichte erfahren und was davon auch noch falsch ist*, Munich 1986; R. van Dülmen (ed.), *Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16.-20. Jahrhundert*, Frankfurt 1987; G. Schwaiger (ed.), *Teufels Glaube und Hexenprozesse*, Munich 1987; H. Weber, *Kinderhexenprozesse*, Frankfurt 1991.

22. H. Haag, *Vor dem Bösen Ratlos?*, Munich 1978, 164; cf. also id. and K. Elliger, *Teufels Glaube*, Tübingen 1974, ch. 4, 'Die Hexen'.
23. Cf. e.g. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* II-II, q.93, a.2.
24. Cf. J. Sprenger and H. Institoris, *Malleus maleficarum* (1487); for the first time translated into German (in three

parts) with an introduction by J. W. R. Schmidt, Berlin 1906, reprinted 1974. That the obscenities and perversions of which the witches were accused were to some degree a substitute satisfaction of sexual desires forbidden to Christians (and especially celibate priests) is not only a psychologizing hypothesis but is clearly demonstrated in this book: page after page there are discussions of 'whether witches can prevent the power to beget or the enjoyment of love' (1, 127-36), or 'whether witches bewitch male members by false illusions' (1, 136-45), and many examples are given 'of the manner in which they used to bewitch away male members' (11, 78-87).

25. The original Latin text of the bull is to be found in C. Mirbt and K. Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* 1, Tübingen ⁶1967, 282f.
26. Schormann, 'Hexen' (n. 21), 303.
27. C. Honegger, 'Hexen', in A. Lissner, R. Süssmuth and K. Walter (eds), *Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven*, Freiburg 1988, 491-500: 498.
28. Cf. F. von Spee, *Cautio criminolis, seu de processibus contra sagas* (1631); German edition: *Cautio criminalis oder Rechtliche Bedenken wegen der Hexenprozesse*, Weimar 1939.

5. Women in Modernity and Postmodernity

1. Cf. I. Kant, 'Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen' (1764), in *Werke* I, 821-84: 851f.
2. Cf. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über*

die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart 1861.

3. 'Declaration of the Rights of Women and Citizenesses', text in H. Schröder and T. Sauter, 'Zur politischen Theorie des Femininismus. Die Deklaration der Rechte der Frau und Bürgerin von 1791', in *Aus Politik und Zeitgeschichte*, supplement to the weekly *Das Parliament* 48, 1977, 29-54: 51. Cf. L. Doormann, *Ein Feuer brennt in mir. Die Lebensgeschichte der Olympe de Gouges*, Weinheim 1993.
4. Marx and Engels, *The Communist Manifesto*, London 1988, reissued Harmondsworth 1967, 101.
5. Cf. F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1884), Harmondsworth 1986.
6. Cf. A. Bebel, *Woman in the Past, Present and Future* (1879), London 1988.
7. As late as 1931 'the corporate order' was still the main value of Pius XI's second social encyclical *Quadragesimo Anno* (= 40 years after *Rerum novarum*). There were attempts to realize a corporative state in Austria between 1934 and 1938 and corporative chambers in Portugal, Spain and Italy.
8. M. Greschat, *Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne*, Stuttgart 1980, 236.
9. Leo XIII, Encyclical *Immortale Dei* (1885), in E. Marmu (ed.), *Mensch und Gemeinschaft*, nos 833-907: 867.
10. Leo XIII, Encyclical *Rerum novarum*, Centenary Edition, London 1992, §42.

11. S. H. Pfürtner, 'Soziallehre, katholische', in *Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven*, ed. A. Lissner, R. Süssmuth and K. Walter, Freiburg 1988, 1051-9: 1053.
12. According to a 1993 survey by the Allenbach Institute for Demoscopy on 'Women and Church', in the previous ten years the percentage of Catholic women who claimed a 'close connection' with their church declined from 40% to 25% (however, the same thing happened in the Protestant churches). The local church found more sympathy: 43% of all Catholic women and 76% of women with an interest in the church said that they had had 'good experiences' in their parishes, and 69%/80% had 'a good opinion' of their pastors.
13. Cf. R. L. Greaves (ed.), *Triumph over Silence. Women in Protestant History*, Westport, Conn. 1985.
14. In what follows I am going by the excellent survey by G. Scharffenorth and E. Reichle in the articles 'Frau (Neuzeit)' and 'Frauenbewegung', *TRE* XI, 443-67, 471-81. There is also a good deal of material in M. Perrot (ed.), *Histoire de la vie privée, Vol. IV, De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris 1987, especially chs II and IV.
15. E. Moltmann-Wendel, 'Christentum und Frauenbewegung in Deutschland', in ead. (ed.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, Munich 1978 (a second, much revised edition of *Menschenrechte für die Frau*, Munich 1974), 13-77: 25.

16. Cf. D. Kaufmann, *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Munich 1988.
17. Two books by Mary Daly, who was at that time still a Catholic theologian, namely *The Church and the Second Sex*, London 1968, and *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973, proved provocative when we discussed them in my seminar in 1981. The scholars, men and women, who supported our 'Women and Christianity project' as an advisory council deserve to be mentioned in a kind of 'Roll of Honour'. They were: Dr Wolfgang Bartholomäus, Professor of Practical Theology at the Catholic Theological Faculty of the University of Tübingen; Dr Kari Elisabeth Børresen, Professor of Church History at the University of Oslo; Dr Gisela Brinker-Gabler, editor of the series 'Women in Society. Texts and Life Stories' published by Fischer Taschenbuch Verlag, who teaches literature at the University of Cologne; Dr Constance Buchanan, Professor and Director of the Women's Studies Program at Harvard University; Dr Jane D. Douglass, Professor of Church History at the School of Theology in Claremont University California; Dr Andreas Flitner, Professor of Education at the University of Tübingen; Dr Langdon Gilkey, Professor of Systematic Theology at the University of Chicago; Dr Norbert Greinacher, Professor of Practical Theology at the Catholic

Theological Faculty of the University of Tübingen; Dr Catharina J. M. Halkes, Professor and Director of the Institute for Feminism and Christianity at the University of Nijmegen; Dr Andreas Lindt, Professor of Modern Church History at the University of Bern; Dr Dietmar Mieth, Professor of Theological Ethics at the Catholic Theological Faculty of the University of Tübingen; Dr Elisabeth Moltmann-Wendel, freelance writer on women's studies, Tübingen; Dr Jürgen Moltmann, Professor of Systematic Theology at the Protestant Theological Faculty of the University of Tübingen; Dr August Nitschke, Professor of Research into Historical Behaviour at the University of Stuttgart; the Reverend Dr Constance Parvey, Director of Studies on the Fellowship of Women and Men in the Church at the World Council of Churches, Geneva, and Bryn Mawr College, Pennsylvania; Dr Helge Pross, Professor of Sociology at Siegen Gesamthochschule; Luise Rinser, writer, Rome; Dr James Robinson, Professor and Director of the Institute for Antiquity and Christianity at Claremont University, California; Dr Alfred Schindler, Professor of Patristics at the University of Bern; Dr Luise Schottroff, Professor of New Testament at the University of Mainz; Dr Elisabeth Schüssler Fiorenza, Professor of New Testament at the University of Notre Dame; Dr Leonard Swidler, Professor of Catholic Theology and Inter-Religious Dialogue at Temple University, Philadelphia, USA; Dr

Klaus Thraede, Professor of Classiscal Philology and Archaeology at the University of Regensburg; Dr Angelika Wagner, Professor of Psychology at Reutlingen Pedagogische Hochschule.

18. Moltmann-Wendel, 'Christentum und Frauenbewegung' (n.15), 75. Catharina Halkes, 'Towards a History of Feminist Theology in Europe', in the *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen, Feministische Theologie im europäischen Kontext*, eds A. Esser and L. Schottroff, Kampen 1993, 11-37, gives a survey of the most important events, publications and authors of early European feminist theology (1960-75), from Gertrud Heinzelmann and Elisabeth Gössmann through Catharina Halkes, Elisabeth Schüssler Fiorenza and Mary Daly to Kari E. Børresen and Ida Raffling (to mention only the best known). The volume also contains a brief summary of the most important activities and publications since 1945 of the World Council of Churches, which with its consultations and publications-especially *Sexism in the 1970s* (1974)-has made a crucial contribution on the Protestant side to the breakthrough of feminist theological approaches.
19. Cf. B. Huübener and H. Meesmann (eds), *Streitfall Feministische Theologie*, Düsseldorf 1993.
20. Cf. Gal. 3.28.
21. *Publik-Forum*, 16 July 1976.

نمایه

آپلیز، ۴۳	اشپه، فریدریش فون، ۱۱۵
آدلهایت، ۷۲	اشوگلین، آنا، ۱۱۶
آرتمیس، ۸۵	افودیّه، ۳۰
آرنیم - برنثانو، بتینا فون، ۱۳۰	اکهارت، مایستر، ۸۱، ۸۲، ۸۳
آسیزی، فرانسیس، ۸۷	اکیلا، ۳۰
آغابوس، ۲۶	الیزابت اول، ۱۰۰
آکوبیناس، توماس، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۶، ۸۷، ۱۱۰، ۱۰۳، ۱۰۲	اندرونیکوس، ۲۹
آگنس، ۷۱	انگلس، ۱۲۳، ۱۲۴
آناپاتیست‌ها، ۱۰۳	انن، ادیت، ۷۳، ۷۹
اراسموس، ۱۰۴، ۱۰۰	اوتو، لوئیزه، ۱۳۰
ارسطو، ۶۷، ۶۸، ۱۰۳	اینستیثوریس، هاینریش، ۱۱۰
اریگنا، جان اسکوتوس، ۸۲	اینوسنت هشتم، ۱۱۱
اُسبیوس، ۳۹، ۴۰	باخوفن، ۱۲۰، ۱۲۴
اسپینوزا، ۱۱۹	بارباروسا، فردریک، ۷۲
استیفان، ۲۵	بارتون، الیزابت، ۱۰۴
اسکندرانی، کلمنت، ۳۷	باسیلیدی‌ها، ۳۳
اسکوتوس، دانز، ۸۷	باکره لورد، ۸۹
اشپرنگر، یاکوب، ۱۱۰	بانوی کانوسا، ۷۲
	بیل، آگوست، ۱۲۴

تکلا، ۳۲	براون، پتر، ۵۰
توینگن، ۱۲، ۱۳، ۳۹، ۱۰۸، ۱۳۱	برسن، کاری، ۶۸
توسکانی، ۷۲	برنارد، ۸۶، ۸۷
تومازیوس، کریستیان، ۱۱۵	بروتن، برنادت، ۱۳
جالینوس، ۶۸، ۱۰۲	بلارر، مارگارت، ۱۰۰
جوئنا، ۱۹	بلاندینا، ۴۰
چارلز پنجم، ۱۱۱	بورزوا، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۴
خواهر اتوی دوم، ۷۱	بولین، ۱۰۴
داگلاس، جین دمپسی، ۱۰۲	بیرگیتا، ۸۰
داوود، ۵۸	پاپ اینوسنت سوم، ۶۴
درورمن، اویگن، ۹۰	پاپ پیوس دوازدهم، ۸۸
دکارت، ۱۱۹	پاپ پیوس نهم، ۸۸
دُگوزه، اولمپ، ۱۲۱	پاپ ژان پل دوم، ۱۲۹
دنتسگر، ۱۱۱	پاپ گریگوری هفتم، ۶۰، ۶۱، ۶۲
دیانا، ۸۵، ۱۰۹	پاپ لئو سیزدهم، ۱۲۷
دیونوسیوس، ۸۲	پرپچوا، ۴۰، ۴۱
راینلند، ۱۱۰	پریسکا، ۳۰، ۴۱، ۴۲، ۱۳۷، ۱۴۳
روپر، مارگارت، ۱۰۴	پفورتنر، اشتفان، ۱۲۸
روسو، ۸۰، ۱۱۹	پورت، مارگریت، ۸۲
رویسبروک، یان وان، ۸۱	پولس، ۲۷، ۲۹
ریچموند، ۱۰۴	پولس رسول، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۵۴، ۹۳، ۹۷
ژان بیست و سوم، ۱۲۹	پیوس دوازدهم، ۸۸، ۸۹، ۱۲۸
سافوک، ۱۰۴	تئودورت، ۳۹
سالومه، ۱۹	تئوفانو، ۷۱
سبیوس، ۳۹	تاوئر، یوهان، ۸۱
سقراط، ۳۹	ترده، کلاوس، ۳۸
سوئد، ۸۰	ترزای آویلابی، ۸۰، ۸۲، ۸۳
سوزانا، ۱۹	تسیگلر، یوزف گئورگ، ۵۵

- سوزومن، ۳۹
 سوسو، هاینریش، ۸۱
 سیفناهی، کاترین، ۹۸، ۸۰
 سیسترسی، ۷۹، ۸۶
 سیلاس، ۲۶
 سینتیخی، ۳۰
 سیوکیנק، آمالیه، ۱۳۱
 شارفنورت، گرتا، ۹۹
 شارلمانی، ۵۸
 شلایرماخر، فریدریش، ۱۱۹، ۱۳۱
 شلگل، فریدریش، ۱۱۹
 شیلر، فریدریش، ۱۱۹
 عیسای ناصری، ۲۰، ۹۳
 فارنهاگن - لوین، راشل فون، ۱۳۰
 فاطیما، ۸۹
 فل، مارگارت، ۱۰۵
 فلیدنر، تئودور، ۱۳۰
 فنلون، ۸۲
 فیبی، ۲۹، ۱۳۷، ۱۴۳
 فیلپ، ۲۶
 فیلومنه، ۴۲، ۴۳
 فیلیسیئس، ۴۰
 فیورنسا، الیزابت شوسلر، ۲۱، ۲۲، ۳۰
 کارولنزیان، ۵۸، ۷۲
 کاسمان، ارنست، ۲۸
 کالون، ۱۰۲، ۱۰۳
 کانت، ۱۱۹
 کاوفمان، دوریس، ۱۳۲، ۱۳۴
 کرافت، مری ولستون، ۱۲۱
 کرافورد، پاتریشیا، ۱۰۳
 کرویتسیگر، الیزابت، ۱۰۰
 کنستانس، ۶۲، ۷۱
 کودلینبورک، ۷۱
 کولونی، ۱۱۰
 کون، آئنه، ۷۵
 کونه، الیزابت گناک، ۱۳۱
 کوپکرها، ۱۰۳
 گرترو، ۸۱
 گرشات، مارتین، ۱۲۶
 گرونباخ، آرگولا فون، ۱۰۰
 گریگوری، ۹۵
 گریگوری هفتم، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷۲
 گوئیون، مادام، ۸۲
 گوته، ۱۱۹
 گوندرو، کارولینه فون، ۱۱۱، ۱۳۰
 لاکومب، روزا، ۱۲۱
 لانگه، هلنه، ۱۳۰
 لایب‌نیتس، ۱۱۹
 لوئه، ویلهلم، ۱۳۰
 لواند، فانی، ۱۳۰
 لوتر، مارتین، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰
 لوقای انجیل‌نویس، ۹۲
 لوگوف، ژاک، ۷۰
 لومبار، پتر، ۷۶
 ماتیلدا، مارگراوه، ۷۲
 ماتیلده، ۷۱

مادونا، ۹۱	والتینوسی‌ها، ۳۳
مارپرستان، ۳۳	وندل، الیزابت مولتمن، ۱۳، ۱۳۵
مارکس، ۱۲۳، ۱۲۴	ویشن، هینریش، ۱۳۰
مارکیون، ۴۲	ویلکنز، الیش، ۲۹
ماکسیمیلا، ۴۱	هاگ، هربرت، ۱۰۸
مایسنبرگ، مالویدا فون، ۱۳۰	هالکس هلندی، کاتارینا، ۸۹
متدیست‌ها، ۱۰۳	هاوئل، مارتا، ۱۹، ۷۵
مریم، ۱۹، ۳۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷،	هنری هشتم، ۱۰۴
۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۸،	هوکر، ریچارد، ۱۰۵
۱۱۴	هیلدگارت، ۷۹، ۸۰، ۸۱
مریم مادر یعقوب، ۱۹	یاکوب، یوهان، ۱۲۰
مریم مجدلیه، ۱۹، ۲۲، ۳۲، ۹۳	ینزن، آنه، ۱۳، ۳۹، ۴۳، ۴۶
مشتیلد، ۸۱	یوحنا صلیبی، ۸۲
مور، توماس، ۱۰۰، ۱۰۴	یوسفوس، ۱۸
مورگان، ال. اچ، ۱۲۴	یوشا، ۱۹
موسی، ۵۸	یوشع، ۵۸
مولتمن، یورگن، ۹۰	یونیا، ۲۹، ۳۲
میریام، ۹۱	یونیا، ۳۲
میل، جان استوارت، ۱۲۴	یهودا، ۲۶
والدوس، پتروس، ۷۷	

Women in Christianity

HANS KUNG

Tayyebah Moqaddam & Hamid Bakhshandeh

هانس کونگ، الاهی‌دان مشهور کاتولیک، در این کتاب با بررسی تاریخ مسیحیت به توصیف نقش زنان در آن می‌پردازد و از سوی دیگر الاهیاتی جدید را در خصوص زنان در کلیسا ترسیم می‌کند که در آن، نقش زنان را در تحول نهاد کلیسا و در تبلیغ انجیل مسیحی، نقشی حیاتی قلمداد می‌کند.

مطالب کتاب عبارتند از: زنان در صدر مسیحیت، زنان در کلیسای اولیه، زنان در کلیسای قرون وسطا، زنان در عصر نهضت اصلاحات دینی، زنان در مدرنیته و پسامدرنیته.

THE UNITED
METHODIST CHURCH
AND DENOMINATIONS

