

KS. WOLFGANG BEINERT

TEOLOGIA FEMINISTYCZNA POWSTANIE — ISTOTA — ODDZIAŁYWANIE

1. Kontekst teologii feministycznej. 2. Dzieje teologii feministycznej. 3. Nurty i treści teologii feministycznej. 4. Impulsy teologii feministycznej.

1. Kontekst teologii feministycznej

Jeśli ktoś chce zastanawiać się nad teologią feministyczną, powinien na samym początku zaznajomić się z miejscem i warunkami, w jakich powstała.

W żartobliwym utworze z 1557 r. *Hans Sachs* opowiada, jak uczestnicy pewnego spotkania zakrapianego obficie alkoholem dyskutowali, kto jest stworzeniem szlachetniejszym — mężczyzna czy kobieta. Obecni na spotkaniu mężczyźni twierdzili rzecz jasna, że mężczyzna, ponieważ Adam został stworzony przez Boga jako pierwszy. Kobiety natomiast uważały, że one; mężczyzna jest bowiem bryłą ziemi, kobieta tymczasem została stworzona z Adama. Sprzeciwił się temu pewien współbiesiadnik i opowiedział historię pochodzącą z Talmudu, którą zasłyszał od żydowskiego rabina. Bóg zamierzał wprawdzie ukształtować kobietę z żebra Adama, jednakże kiedy chciał na powrót zasklepić ranę po jego wyjęciu, przebiegał tamtędy wielki pies i porwał kość.

„Kiedy Pan to zobaczył,
Sięgnął po nóż, pobiegł za nim,
Chwycił psa za ogon
I obciął go nożem.
Pies uciekł
Z żebrzem Adama w zębach.

Panu pozostał ogon w ręku.
Stworzył więc w końcu
Ewę z psiego ogona, kobietę,
Z długimi włosami i pięknym ciałem.“

Potwierdzeniem prawdziwości tej wersji — jak sądzi opowiadający — jest fakt, że jeszcze dziś kobiety łaszą się jak psi ogon, są kłótlive jak kundle i zapchlone jak psy¹.

To oczywiście tylko żartobliwe opowiadanie! Czyż jednak nie należałoby go potraktować całkiem poważnie? U norymberskiego poety-szewca kończy się wszystko pojednawczo: wszyscy biesiadnicy zgodzili się ze słowami pewnej pani, że wolą Boga Stwórcy jest, by „jedno było szczęśliwe przy drugim”². Zastanawiające jest jednak to, że modyfikacje biblijnego opisu stworzenia spotkać można nie tylko w tradycji żydowskiej, ale w różnych wariantach także u innych narodów: Bułgarzy opowiadają nawet, że Ewa została stworzona z ogona szatana³. Jeszcze bardziej zdumiewający jest szeroki nurt w zachodniej filozofii i teologii, który czyni kobietę odpowiedzialną za całe cierpienie świata⁴. *Heloiza i Abelard* są najbardziej znaną parą zakochanych średniowiecza. Po zawarciu małżeństwa muszą obydwójce pod naciskiem opinii swojego środowiska wstąpić do klasztoru. Piszą do siebie listy. W jednym z nich Heloiza skarży się: „Ja nieszczęsna! Czyż po to musiałam się urodzić by stać się przyczyną takiego występku? Że też największym mężom wszechczasów zagraża ze strony kobiet największa zguba!” Na potwierdzenie swych słów cytuje ST, mówi oczywiście o Ewie, która stworzona przez Boga jako pomoc dla mężczyzny, „stała się jego największą zgubą” Przypomina Samsona, Salomona i Joba i kończy: „Przebiegły kusiciel wiedział dobrze — wypróbował to wielokrotnie — że mężczyzn najłatwiej doprowadzić do upadku przez kobiety”⁵.

Słyszymy tutaj echa poglądów, które pobrzmiwają na Zachodzie przynajmniej od *Augustyna*, „wielkiego dostarczyciela językowych wzorców, pomników i pojęć”, jak go nazywa *Gottfried Bachl*⁶. Dla tego Ojca Kościoła kobieta jest par excellence zagrożeniem męskiego samostanowienia. „Uważam, pisze w *Soliloquia*, że nic bardziej nie strąca męskiego ducha z wyżyn jego twierdzy niż kobiece pochlebstwo i ów kontakt cielesny, bez którego nie można mieć małżonki. (...) Dlatego nakazałem sobie — słusznie i z pożytkiem jak sądzę — ze względu na wolność mej duszy nie pożądać, nie szukać i nie pojmować żony”⁷.

Obawa przed kobietą pojawia się już tutaj bardzo wyraźnie. Rodzi się jednak potrzeba jej zracjonalizowania. Dzieje się to z czasem. Sięgnijmy do tematu *kobieta* u *Tomasza z Akwinu*, innego wielkiego nauczyciela Zachodu. „Kobieta została stworzona jako niższa w pierwszym stworzeniu rzeczy, aby istniała wyraźniejsza różnica płci i żeby ludzie poświęcali się szlachetniejszej działalności niż płodzenie potomstwa”⁸. „Kobieta została stworzona jako pomoc dla mężczyzny, jedynie jeśli chodzi o rozmnażanie się, ponieważ we wszystkich innych sprawach mężczyzna korzysta raczej z pomocy innych mężczyzn niż kobiety”⁹. „Wzrok kobiety skiero-

¹ H. Sachs, *Werke hrsg. v. A. v. Keller*, Tübingen 1875, Bd. 9. 303-307: cytaty 305, 4-9. 12-15.

² Tamże, 307, 1.

³ P. Schwarz, *Die neue Eva. Der Sündenfall in Volksglaube und Volkserzählung* (Göppinger Arbeiten z. Germanistik 77), Göppingen 1973, 61f.

⁴ J. A. Philipps, *Eva. Von der Göttin zur Dämonin*, Stuttgart 1987; H. Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg-Basel-Wien 1989.

⁵ Abaelard, *Der Briefwechsel mit Heloise*, Stuttgart 1989, 4. Brief: 83f.

⁶ G. Bachl, *Der beschädigte Eros. Frau und Mann im Christentum*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 41.

⁷ Augustinus, *Soliloquia I*, 10, 17 (CSEL 39, 27).

⁸ Thomas de Aquino, *Summa theologica I*, 92, 1c.

⁹ Tamże oraz 98, 2c.

wany jest ku temu, co szkodliwe: ku pożądlivości¹⁰. „Kobiety nie dysponują dostateczną duchową mocą, by oprzeć się pożądaniu¹¹. Akwinata, tak jak jego poprzednicy i następcy, uzasadnia tego rodzaju poglądy odwołując się do drugiego opisu stworzenia w Biblii, ale także do przekazywanej od *Arystotelesa* fizjologii płci, zgodnie z którą kobieta jest właściwie jedynie nieudanym mężczyzną (*mas occasionatus*)¹².

Spotkać można także inne opinie. Średniowieczna poezja miłosna wychwala kobietę wielkim głosem. A czyż w Maryi nie oddaje chrześcijaństwo kobiecie ogromnej czci? Czyż w Biblii nie głoszone także równowartości kobiecej płci? Wiedzano o tym z pewnością! W 7 liście korespondencji *Abelarda* nauczyciel klasztoru Parakleta przytacza prawie wszystkie te argumenty, które jako przeciwne świadectwom wrogim kobietom także dziś jeszcze uznaje się za aktualne¹³. Pozostawały one wtedy — jak widać — bez znaczenia.

A dziś? Żenujące wydaje się nam to, co pisali Augustyn i Tomasz. „Smutno patrzeć jak kobieta była upokarzana i poniżana przez wieki“, mówi Jan Paweł II¹⁴. Od kilku dziesięcioleci Kościoły starają się dystansować od tego i uspokajają wyrzuty sumienia mitycznym prawie wywyższaniem kobiet. Nie jest to jednak jeszcze przemiana¹⁵.

W niniejszym rozważaniu chodzi jedynie o elementarne wprowadzenie do tego nowego, choć szerokiego nurtu teologii chrześcijańskiej. W tym celu popatrzymy najpierw na jego powstanie. Potem postaramy się go opisać, by wreszcie zapytać o wartość i oddziaływanie teologii feministycznej.

2. Dzieje teologii feministycznej

Określenie *teologia feministyczna* zawiera dwa terminy, które wymagają wyjaśnienia. Rzeczownik nie stanowi w zasadzie problemu. *Teologia* rozumiana jest w kontekście chrześcijańskim jako naukowa refleksja nad wiarą, którą Kościół Jezusa Chrystusa głosi i której broni. Ponieważ refleksja ta przeprowadzana jest w ciągu dziejów i z uwzględnieniem ich uwarunkowań, konkretyzownie ją zawsze przymiotnikowo mając na uwadze przestrzeń, czas, metodę, rozłożenie akcentów bądź jej reprezentantów. I tak mówi się na przykład o teologii antiocheńskiej i aleksandryjskiej, patrystycznej i średniowiecznej, monastycznej i scholastycznej, biblijnej i dogmatycznej, augustyńskiej i tomistycznej.

Co znaczy przymiotnik *feministyczna*? W języku niemieckim znaczenie rzeczownika *feminizm* zmieniło się w sposób zasadniczy przez ostatnie lata. W leksykonie z 1968 r. nie ma on jeszcze własnego hasła i podporządkowany jest słowu *femina*. Jest wyjaśniany następująco: „*Feminizm*: 1) *kobiece cechy u mężczyzny (androgenia)*. 2) *Dążenia do wzmocnienia wpływu kobiet w życiu politycznym i*

¹⁰ Tamże, II/II, 167, 2c.

¹¹ Tamże, II/II, 149, 4c; 165, 2 ad 1.

¹² Tamże, I, 99 2 ad 1. Odnośnie do późniejszego spojrzenia na kobietę w filozofii zob. B. Nölleke, *In alle Richtungen zugleich. Denkstrukturen von Frauen*, München 1985, 15-57.

¹³ Abelard, *Der Briefwechsel*, 141-196.

¹⁴ *Ansprache an italienische Hausgehilfinnen*, 29.04.1979: W. Beinert (Hrsg.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung-Analyse-Dokumentation*, Regensburg 1987, 178.

¹⁵ Obszerniejszy materiał zob. K. Utrio, *Evas Töchter. Die Weibliche Seite der Geschichte*, Hamburg-Zürich 1987.

*kulturowym; 'ukobiecenie kultury' (L. v. Wiese). 3) W krajach romańskich ruch feministyczny*¹⁶. W niecałe dziesięciolecie później „Duden. Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache“ odnotowuje: „Kierunek w ruchu feministycznym, który odpowiadając na potrzeby kobiety dąży do zasadniczej zmiany norm społecznych (np. tradycyjnego rozdziału ról) i kultury patriarchalnej. 2. (med., zool.) obecność bądź wykształcenie się cech płci żeńskiej u mężczyzny bądź zwierzęcego osobnika płci męskiej”¹⁷. Zmiana porządku i (trochę mniej wyraźna) wartościowania jest charakterystyczna: To co w 1968 r. było na ostatnim miejscu, uzyskało w 1976 znaczenie wiodące: *ruch feministyczny o tendencjach krytyczno-reformatorskich*.

Teologia feministyczna wyrosła na gruncie tego ruchu i należy ją widzieć w jego kontekście. Trzeba więc najpierw zająć się ruchem feministycznym.

2.1 Powstanie ruchu feministycznego

Emancypacyjne dążenia kobiet są tak stare jak patriarchalizm. Odnosi się to także do chrześcijaństwa. O ruchu feministycznym w sensie jakiegoś powszechnego poruszenia wśród kobiet można jednak mówić dopiero od końca XVIII w.; wcześniej miały miejsce jedynie pojedyncze protesty, które nie przyniosły trwałych sukcesów. Zrodził się on we Francji i USA. We Francji oddziaływały ideały oświecenia, które uzyskały ogromne znaczenie w rewolucji w 1789 r., w USA natomiast patos dążenia do niezależności podbudowany nonkonformizmem wolnego Kościoła. Jedno i drugie inspiruje kobiety do protestu przeciw hegemonii mężczyzn. Rozpoczyna się *pierwsza faza* ruchu feministycznego. Można go określić jako sumę wszelkich dążeń do uzyskania dla kobiet tych samych wpływów i praw społecznych, które posiadają mężczyźni. Pierwszy plan stanowią więc reformy społeczne¹⁸. W roku Rewolucji Francuskiej *Olympe de Gouges* w „Deklaracji praw kobiety” domaga się czynnego i biernego prawa wyborczego dla kobiet oraz dopuszczenia ich do urzędów publicznych. Trzy lata później ukazuje się książka *Mary Wollstonecraft* „Vindication of the Rights of Women” Do żądań kobiet dołączają się także mężczyźni. Szczególny wpływ wywarli *John Stuart Mill* („The Subjection of Women”, 1869) i *August Bebel* („Die Frau und der Sozialismus”, 1878). Protest kobiet przyjmował niejednokrotnie wyraz gwałtownego niezadowolenia: najbardziej znanym przykładem są angielskie sufrażystki z początku XX w.

W Niemczech ruch feministyczny pojawia się wraz z rewolucją w 1848 r.: *Louise Otto-Peters* uznaje udział kobiet w życiu państwa nie tylko za prawo, ale za ich obowiązek. Staje się pierwszą przewodniczącą założonego w 1865 r. „Powszechnego Niemieckiego Związku Kobiet” Ponadto powstają szybko inne organizacje, które bronią interesów kobiet w dziedzinie wykształcenia, zawodu, polityki społecznej — by wymienić tylko najważniejsze. W 1894 r. łączą się w „Związek Niemieckich Organizacji Kobiety”, który trzy lata później staje się członkiem „Międzynarodowej Organizacji Kobiet” Pierwsza wojna światowa przyczynia się w istotny sposób do tego, że społeczeństwo uznaje pracownicze i zawodowe osiągnię-

¹⁶ Brockhaus, *Enzyklopädie*, Wiesbaden, Bd. 6 (1968), 138.

¹⁷ *Mannheim*, Bd. 2, 819.

¹⁸ H. Schenk, *Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland*, München⁴ 1988.

nięcia kobiet. Rok 1918 przynosi polityczne równouprawnienie. Dalszy rozwój załamuje się wraz z zapanowaniem narodowego socjalizmu. Kobieta potrzebna była w pierwszym rządzie do tego, by dostarczać państwu dzieci. *Adolf Hitler* wyraził to jasno i wyraźnie: „Celem wychowania kobiet jest zawsze przygotowanie do macierzyństwa”¹⁹. Dopiero po II wojnie światowej powstać mogły nowe organizacje kobiece. Konstytucja Niemieckiej Republiki Federalnej z 1949 r. potwierdziła bez zastrzeżeń równouprawnienie mężczyzny i kobiety²⁰.

Kościoły bardzo długo odnosiły się z wielką rezerwą do całej sprawy²¹. Wprawdzie katolickie zakony żeńskie już od dawna prowadziły pionierską pracę w zakresie wykształcenia dziewcząt i dawały w ten sposób kobietom nowe szanse. Jednakże ruch feministyczny był dla Kościołów podejrzany — miał pochodzenie liberalno-oświeceniowe, był ukochanym dzieckiem (ateistycznego) socjalizmu; przede wszystkim jednak wydawał się pozostawać w sprzeczności z chrześcijańską wizją kobiety, jak to zostało sformułowane w „Napomnieniu duszpasterza do młodych pań domu” pochodzącym z 1882 r.: „Przede wszystkim bądź pokorna i pobożna!... Znoś cierpliwie słabości twojego męża!... Bądź szczerą i otwartą wobec niego!... Bądź wobec niego ustępliwa i łagodna!... Staraj się być we wszystkim oszczędna!”²² Wkrótce jednak Kościół poczuł się zmuszony zmienić swe stanowisko, o ile nie chciał ryzykować odejścia chrześcijańskich kobiet do organizacji kobiecych jeśli nie wrogich, to obojętnych wobec wiary. W 1899 r. powołana została do życia „Ewangelicka Pomoc Kobiecie w Niemczech” i „Niemiecki Ewangelicki Związek Kobiet” W 1903 r. powstaje „Katolicki Związek Kobiet Niemiec” *Eva Schwarzfischer* charakteryzuje to nastawienie do idei emancypacji w następujących słowach: „Katolicki ruch feministyczny domaga się wprawdzie zrównania kobiety w prawach ludzkich i osobowych, w interesie społecznego porządku trwa jednak mocno przy danym z natury rozdzieleniu funkcji między mężczyzną a kobietą, jak też przy hierarchicznej strukturze małżeństwa... Idealem dla katolickich organizacji kobiecych jest Boża Rodzicielka Maryja”²³.

W okresie powojennym zostały wreszcie osiągnięte cele pierwszej fazy ruchu feministycznego. Kobiety zostały zrównane społecznie i prawnie z mężczyznami. Porządek patriarchalny pozostawał jednak nadal aktualny. Przeciw niemu zwraca się *druga faza*, „Nowy ruch feministyczny” W radykalnej postawie krytycznej wobec kultury zakwestionował w sposób zasadniczy męsko zorientowane struktury i normy. Impulsy przejął z powszechnego rewolucyjnego nastroju końca lat sześćdziesiątych, który zaznaczył się niepokojami wśród studentów w Niemczech w 1968 r. pozostającymi pod wpływem amerykańskim.

Można tu wyróżnić dwa okresy. Pierwszy — trwa mniej więcej od 1971 do 1975 — naznaczony jest walką z aborcyjnym paragrafem 218. Drugi — mniej więcej od 1975 — wywołany został trendem „zwrotu do wnętrza” Kobiety zastanawiają się nad sobą i nad swoją sytuacją. Powstają grupy terapeutyczne; z tych rozwi-

¹⁹ A. Hitler, *Mein Kampf*, Berlin²⁴⁵ 1937, 460.

²⁰ Grundgesetz 3,2.

²¹ E. Moltmann-Wendel, *Christentum und Frauenbewegung in Deutschland*: ds. (Hrsg.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, München⁴ 1986, 13-77.

²² *Mahnwort eines Seelsorgers an junge Hausfrauen* (1882): wydrukowane we fragmentach w: U. Probst (Hrsg.), *Männer und Frauen sind gleichberechtigt. Zur politischen Emanzipation der Frau in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1981, 146-148.

²³ E. Schwarzfischer, *Die Ursprünge der Frauenbewegung*, tamże, 29.

jają się feministyczne projekty stworzenia „kultury alternatywnej”: powstają feministyczne centra zdrowia, domy kobiet, kina dla kobiet. Jak grzyby po deszczu wyrastają „kobiece wydawnictwa”, które publikują feministyczne czasopisma i książki. Wielkie oficyny wydawnicze otwierają wkrótce własne „serie kobiece”; na gruncie katolickim przytoczyć można „frauenforum” wydawane u Herdera. We Francji powstaje nawet feministyczna agencja informacyjna.

Przedstawicielki „Nowego ruchu feministycznego” wysuwają głównie trzy postulaty:

- a) Autonomia seksualna przeciw męskiej kontroli kobiecej płciowości;
- b) Zniesienie podziału miejsc pracy ze względu na płeć przeciw męskiemu dysponowaniu kobiecą siłą roboczą;
- c) Likwidacja tradycyjnego podziału funkcji mężczyzny i kobiety przeciw wykorzystywaniu kobiet przez mężczyzn.

Te cele wspólne są wszystkim. Dyskutuje się jednak nad tym, jak je osiągnąć. Rodzą się zróżnicowane opinie reprezentowane przez liczne ugrupowania. Jedne należą już do historii, inne oddziałują nadal w różnym stopniu.

Do najważniejszych należą:

- a) *Radykalne feministki*, które domagają się możliwie najdalej idącej autonomii kobiet; za ich awangardę uważany jest tzw. ruch lesbijski.
- b) *Feministki marksistowskie*, które definiują patriarchalizm jako wytwór walki klas.
- c) *Feministki kulturowe* chciałyby doprowadzić do zmian społecznych przez wprowadzenie własnej kobiecej kultury.
- d) *Feministki ekologiczne* starają się znaleźć równowagę między kulturą zdominowaną przez męskość a żeńską wizją natury; równowaga ta wydaje się konieczna wobec katastrofy ekologicznej.

2.2. Ukształtowanie się teologii feministycznej

W *pierwszej fazie* ruchu feministycznego Kościoły i ich członkowie odgrywają raczej rolę pasywną: w większej mierze byli nakłaniani do założeń tego ruchu, niż sympatyzowali z nimi. Nie dotyczy to już *drugiej fazy*. Impulsy, które wyszły z „Nowego ruchu feministycznego”, harmonizowały z wypowiedziami SW II. Już w roku 1963 papież Jan XXIII w encyklice „*Pacem in terris*” stwierdza z aprobatą, że dziś kobieta „zarówno w życiu domowym, jak i państwowym korzysta z tych praw i obowiązków, które odpowiadają godności osoby ludzkiej²⁴”. W czterech ważnych dokumentach oraz w osobnym „Orędziu do kobiet” sobór podejmuje tę kwestię²⁵.

W tym czasie wiele kobiet w Kościele uświadomiło sobie, że niezbędna w ich przekonaniu zmiana dominacji męskiej nie znajdzie oparcia w strukturach kościelnych. Domagały się głośno realnej możliwości osiągnięcia swej własnej ludzkiej toż-

²⁴ W. Beinert (Hrsg.), *Frauenbefreiung und Kirche*, 130.

²⁵ Problem kobiety sobór podejmuje w: KK 32; DWCH 8; DA 9; KDK 9, 29, 52, 60. „Orędzie do kobiet” zostało proklamowane 08.12.1965.

samości także wewnątrz wspólnoty wiary²⁶. Doprowadziło to do żądania, by przyznano im równą z mężczyznami możliwość współdziałania i odpowiedzialności.

Jak w całym ruchu feministycznym, tak też i tutaj u początków leży protest. Rozpoczyna się ok. 1970 r., znowu najpierw w USA. Szybko jednak przechodzi w drugie stadium. Jest to początek właściwej feministycznej refleksji nad wiarą, czyli feministycznej teologii w ścisłym sensie. Jeśli ma się zakończyć w Kościele dyskryminacja kobiet przez mężczyzn — tak brzmi zasadniczy pogląd — to muszą zostać odrzucone wszelkie sprzeczne z Ewangelią stosunki władzy na korzyść prawdziwego naśladowania Jezusa; biblijne orędzie o płci musi więc zostać na nowo odczytane i przedstawione. Należy przebadać religijny wymiar kobiecości.

Po mało zdecydowanych początkach dalszy rozwój przebiega błyskawicznie. Problem kobiety staje się przedmiotem licznych kongresów i posiedzeń akademii katolickich. W 1988 r. jest tematem „Tygodnia Szkół Wyższych” w Salzburgu²⁷ oraz roboczego posiedzenia niemieckojęzycznych dogmatyków i fundamentalistów²⁸, by wspomnieć tylko dwa reprezentatywne wydarzenia. Powstaje obszerna literatura. Pod koniec 1988 r. ukazuje się „Bibliografia teologii feministycznej”²⁹. Obejmuje 1803 tytuły, mimo iż nie rości sobie pretensji do pełnego opracowania. Od tamtego czasu ukazało się z pewnością kolejnych kilkaset pozycji. Komitet związku katolickich księgarzy obejmujący trzy kraje: Niemcy, Austrię i Szwajcarię, wydaje równocześnie zbiorowy prospekt, którego podział pokazuje bardzo dobrze, w jakich dziedzinach pracują aktualnie teologowie³⁰. W krajach niemieckojęzycznych wydawane są dwa periodyki z zakresu teologii feministycznej: w Münster „Schlangenbrut”³¹ i w Bazylei „FAMA”³².

Na szczególną uwagę zasługują dwa reprezentatywne dzieła, które podsumowują dotychczasowe analizy chrześcijańsko-feministyczne. U protestantów ukazuje się już w 1986 r. „Handbuch Feministischer Theologie” wydany przez *Christine Schaumberger* i *Monike Maassen*; w dwa lata później wydanie zostaje wznowione. Po stronie katolickiej problem przedstawia „Frauenlexikon. Tradition — Fakten — Perspektiven”, który opracowały *Anneliese Lissner*, *Rita Süssmuth* i *Karin Walter*. Prawie natychmiast po pierwszym wydaniu w 1988 r. ukazuje się drugie³³. Takie hasła, jak: *etyka, sztuka, literatura, filozofia, psychoterapia, krytyka języka* i oczywiście *teologia*, w swych działach „feministycznych” dokumentują, jak szeroka stała się w międzyczasie problematyka.

Można bez wątpienia powiedzieć, że istnieje feministyczno-chrześcijańska wizja świata, z której nie jest wyłączony żaden fragment rzeczywistości. Ponieważ kobiety stanowią bądź co bądź 50 % ludzkości a tym samym także członków Kościoła, nie można obok tego ruchu przejść obojętnie czy potraktować go jako zjawisko marginalne lub nawet kwestię mody.

²⁶ E. Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh 1982.

²⁷ P. Gordan (Hrsg.), *Gott schuf den Menschen als Mann und Frau*, Graz-Wien-Köln 1989.

²⁸ Th. Schneider (Hrsg.), *Mann und Frau — Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1989.

²⁹ U. Vock — U. Riedi (Hrsg.), *Bibliographie zur feministischen Theologie — Stand 1988*, Zürich 1988.

³⁰ Por. Schaubild 1.

³¹ Schlangenbrut. Streitschrift f. feministisch und religiös interessierte Frauen, Münster.

³² FAMA. Feministisch-theologische Zeitschrift, Basel 1985ff.

³³ Chr. Schaumberger — M. Maassen (Hrsg.), *Handbuch Feministischer Theologie*, Münster 1986 (1988²); A. Lissner — R. Süssmuth — K. Walter (Hrsg.), *Frauenlexikon. Traditionen-Fakten-Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1988 (1989²).

3. Nurty i treści teologii feministycznej

3.1. Nurty

Teologia feministyczna jest, jak to wynika z procesu jej powstawania, połączeniem *feminizmu i teologii* chrześcijańskiej. *Feminizm* określa jej punkt wyjścia i cel: kobiety (a coraz częściej także mężczyźni) uświadamiają sobie, że kobieca część ludzkości jest dyskryminowana, wykorzystywana, wyobcowywana i że nie może tak pozostać nadal, ponieważ kobieta i mężczyzna posiadają tę samą godność i jednakową wartość. *Teologia* określa orientacyjne ramy dla zakresu pracy i dróg badań: także w Kościołach konieczna jest przemiana tych poglądów, które cechują się zacieśnieniem do sfery seksu, a należy to uczynić poprzez refleksję nad źródłami wiary. Feministyczne teolożanki są ponadto przekonane, że dają tu własny wkład w całą społeczność: religia posiada dla nich znaczenie decydującego czynnika w życiu jednostki i społeczności ludzkiej; nie może więc zostać pominięta, jeśli wyzwolenie kobiety ma być pełne.

Na to zgadzają się wszyscy. Poważne różnice pojawiają się jednak w momencie, kiedy bardzo konkretnie weźmie się pod lupę źródła. Powstały dwa główne nurty, z których drugi rozdziela się nadto na dwa kierunki; wszystkie one ukształtowane zostały przez różne metody. Jest to pierwszy bardzo ogólny podział. W rzeczywistości wewnątrz każdego nurtu i kierunku dostrzec można jeszcze warianty. W wyniku dokładniejszej obserwacji należy powiedzieć, że nie ma teologii *feministycznej*; to co nosi tę nazwę, nie jest wyraźnie określoną dziedziną, ale tworem szeroko rozgałęzionym.

Dotyczy to zresztą wszystkich kierunków teologicznych w historii. Nie istnieje przecież teologia *scholastyczna*, tylko różne kształty tomizmu i szkoły franciszkańskiej; także tomizm nie jest jednorodny. W przypadku teologii feministycznej chodzi ponadto o fenomen bardzo młody, który jest jeszcze niedojrzały; ona sama postrzega siebie raczej jako proces i ruch niż „szkołę” w sensie klasycznym. Przyjrzymy się teraz jej poszczególnym kierunkom³⁴.

3.1.1. Nurt radykalny albo postchrześcijański

Zasadnicza różnica wewnątrz teologii feministycznej wylania się z odpowiedzi na pytanie, czy chrześcijańska tradycja łącznie z Pismem św. ukierunkowana jest nieodwracalnie co do płci, a więc jednostronnie na przewagę mężczyzny czy też nie. Radykalne teolożanki odpowiadają: tradycyjna chrześcijańska symbolika jest *zdecydowanie* patriarchalna. Jeśli się ją podważy bądź zmieni, trzeba — kierując się wewnętrzną logiką — wyrzucić za burtę całe chrześcijaństwo. Nie chodzi tu o odrzucenie religii jako takiej, ale religii biblijnej. Istnieje potrzeba, powiadają przed-

³⁴ Odnośnie do tej kwestii zob. wprowadzenia do teologii feministycznej: M. Bührig, *Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter. Eine Einführung in die feministische Theologie*, Stuttgart 1987; U. Gerber, *Die feministische Eroberung der Theologie*, München 1987; H. Pissarek-Hudelist, *Feministische Theologie — Eine Herausforderung an Kirche und Theologie?*; W. Beinert, (Hrsg.), *Frauenbefreiung und Kirche*, 15-50; D. Strahm, *Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in die feministische Theologie*, Freiburg/Schw. 1987. Tam też szczegółowa bibliografia dotycząca teologii feministycznej.

stawicielki takiej argumentacji, nowej, kobiecej religii. Założyły one „*Ruch bogiń*“, który miałyby artykułować specyficzne doświadczenia kobiecości jako „*siostrzeństwa*“ Chętnie identyfikują się z „czarownicami“ jako reprezentantkami kobiecości prześladowanej, a zarazem tajemniczej i potężnej. Tu w szczególny sposób okazuje się aktualne to, co powiedziane zostało przed chwilą: szczegółowe przejawy tego myślenia są ogromnie różnorodne i niesprowadzalne do wspólnego mianownika. Widać to zwłaszcza w USA. Największy wpływ na kształt tej „postchrześcijańskiej“ teologii mają *Mary Daly*, *Naomi Goldenberg* i *Carol Christ*³⁵. Znana jest szczególnie *M. Daly*. Jako teolog jest wpływową myślicielką i pisarką, której główne dzieła zostały z powodzeniem przetłumaczone na język niemiecki. Tytuł „*Poza Bogiem Ojcem, Synem & Co. W kierunku filozofii wyzwolenia kobiety*“ oddaje bardzo trafnie treść: chrześcijańska nauka o Bogu (*Ojciec, Syn*) zainfekowana jest myśleniem patriarchalnym do tego stopnia, że można się usytuować jedynie „poza“ nią. Ponieważ nurt ten sam nie uznaje siebie za teologię chrześcijańską, nie zostanie uwzględniony w dalszych rozważaniach.

3.1.2. Nurt reformistyczny

Jego przedstawicielki dają pozytywną odpowiedź na postawione wyżej pytanie. Zgadniają się ze stanowiskiem radykalnym, że chrześcijaństwo jest niewątpliwie od stuleci androcentryczne, przyczyna tego stanu rzeczy nie leży jednak w nim samym, lecz w wypaczeniach, na jakie narażone jest jego orędzie. Nie należy więc z chrześcijaństwa rezygnować, ale je odnowić. Należy wydobyć jego fundamentalną treść, która nie jest uwarunkowana co do płci, by rozbić zaskorupiałe struktury. Większość teolożanek przyznaje się do tego skrzydła; nurt radykalny stanowi mniejszość.

Z tego założenia wyrosły dwa typy teologii feministycznej. Charakteryzują się one różnymi metodami w podejmowaniu chrześcijańskich treści.

3.1.2.1. Chrześcijańsko-feministyczna hermeneutyka

Ten typ teologii feministycznej zmierza do uzupełnienia i zainspirowania potencjału chrześcijańskiej wiary wyakcentowaniem kobiecych obrazów i symboli w źródłach wiary, przede wszystkim w Piśmie św. Jest zrozumiałe, że będzie on reprezentowany przede wszystkim przez egzegetki. Za najbardziej znaczącą inicjatorkę może uchodzić Niemko-Amerykanka *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, dziś profesorka NT w Harvard University. Główne jej dzieło ukazało się w 1983 r. pod tytułem „*In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*“ W 1988 r. przetłumaczone zostało na niemiecki³⁶. Tytuł odnosi się do Mk 14, 9. Jezus zwraca się tam do kobiety, która Go namaszcza: „Gdziekolwiek po

³⁵ M. Daly, *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München² 1982; *taż*, *Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*, München 1981; N. Goldenberg, *Changing of the Gods. Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston 1979; C. Christ, *Why Women Need the Goddess: taż* J. Plaskow (ed.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, San Francisco 1979, 273-287.

³⁶ Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München-Mainz.

całym świecie głosić będą tę Ewangelię, będą również opowiadać na jej pamiątkę to, co uczyniła“ Orędzia Jezusa, wnioskuje autorka, nie można głosić bez wspomnienia o kobietach przy Jezusie. Biblia jest wprawdzie dokumentem Objawienia, została jednak spisana w patriarchalnym systemie myślenia, stąd też należy tak zrekonstruować ten system, by kobiety stały się znowu widoczne w Piśmie św. i odzyskały swoje znaczenie w dziejach zbawienia. Jest to przedsięwzięcie trudne i bardzo często feministyczne komentatorki Biblii muszą pracować przy pomocy „hermeneutyki podejrzeń“³⁷; nierzadko odwołują się do tekstów gnostyckich, późnoudaistycznych, kabalistycznych, a nawet islamskich. Stąd łatwo znaleźć punkty oparcia dla krytyki.

Wprowadziły jednak do teologicznej dyskusji cały szereg niepodważalnych faktów, które w pełni wystarczają, by mówić o kobietach przynajmniej w sposób bardziej zróżnicowany, niż dotąd to zazwyczaj czyniono. Trudno sobie wyobrazić liczne fragmenty listu apostołskiego „Mulieris Dignitatem“ *Jana Pawła II* z 15.08.1988 bez feministycznej egzegezy, jak choćby akapit zatytułowany „Powierzenie ewangelicznego orędzia“³⁸ czy fragment następny: „Pierwsi świadkowie Zmartwychwstania“³⁹. Kobiety były nie tylko „Apostołkami Apostołów“, kiedy otrzymały zdumiewające polecenie przekazania orędzia paschalnego, zajmowały także ważne wiodące stanowiska w pierwotnym Kościele — jak *Feba*, diakonisa i przewodnicząca czy apostołka *Junia*; to ostatnie było tak gorszące, że w średniowieczu zrobiono z niej mężczyznę imieniem Junias. Postawa samego Jezusa była powodem przychylnego nastawienia do kobiet w pierwotnej gminie: Jezus powierzył Samarytance przy studni Jakubowej swoje mesjańskie orędzie; zainspirował nie tylko mężczyznę Piotra, ale także kobietę Martę do mesjańskiego wyznania.

Istnieją oczywiście także w tym samym Piśmie św. znaczące teksty przeciwne, które — jak się wydaje — utwierdzają zdecydowanie patriarchalizm. Zwróciliśmy już uwagę na interpretację figury Ewy; można też przytoczyć znane fragmenty z listów Pawłowych, które niedwuznacznie opowiadają się za podporządkowaniem kobiet. Hermeneutyka feministyczna pokazuje, w jakim świetle należy je wyjaśniać. Ruch gnostycki zagrażający istnieniu młodego chrześcijaństwa przyjął bardzo otwartą postawę wobec roli kobiet we wspólnocie. Konieczna bez wątpienia walka chrześcijaństwa z gnostycyzmem związała się u wielu — choć niewątpliwie bezpodstawnie — z wrogością wobec kobiet.

Już te przykłady pozwalają stwierdzić, że feministyczna krytyka biblijna postrzega Pismo św. nie jako skostniały autorytet, ale jako uwarunkowane historycznie źródło Objawienia. Pozwala jej to kwestionować tradycyjne kościelne struktury mające czysto męski charakter. Są one — według niej — wynikiem historycznych procesów, a nie ustalonym z góry wyrazem woli Bożej.

3.1.2.2. Teologia krytyczno-feministyczna

Ten typ teologii feministycznej propaguje nowe widzenie faktów. Historia (ang. *history*) była dotąd — według niej — najczęściej *His Story*, *jego*, mężczyzny historią; teraz zaś należy uwzględnić także *Her Story*, *jej*, kobiety historię. Trzeba w

³⁷ Tamże, 91.

³⁸ Jan Paweł II, *List apostołski „Mulieris Dignitatem“*, 15.

³⁹ Tamże, 16.

związku z tym zmienić paradygmat i wprowadzić do teologii nową całościową perspektywę. Nie ma ona zastąpić obecnej, ale jedynie dopełnić, skorygować i ubogacić. Nie chodzi o zmianę znaku płci, ale o reformę przyjętego z góry i aktualnego ciągle androcentryzmu.

Program ten przekładany jest na różne płaszczyzny teologicznej pracy. Kierunek *historyczno-krytyczny* przypomina zapomniane kobiety historii i ich teologię. Badania kierują się ku wielkim postaciom Kościoła, jak: Hildegarda z Bingen, Mechtylda z Hackeborn, Gertruda z Helfta, Juliane z Norwich i wiele innych.

Grupa ukierunkowana raczej *politycznie* chciałaby doprowadzić do zmiany całej kultury wychodząc od socjalnokrytycznego założenia teologii wyzwolenia. Tu opisuje się przede wszystkim aktualne przypadki przemocy wobec kobiet. Najbardziej znaną reprezentantką tej grupy jest *Dorothee Sölle*.

Na trzecim miejscu należałoby wymienić tendencje *religijnopsychologiczne*. Ich zwolenniczki korzystają z osiągnięć *Carla Gustava Junga*, przede wszystkim ze spekulacji o archetypach, o integracji *animus* i *anima*, by w ten sposób poprzez religijną symbolikę doprowadzić do samoakceptacji kobiet i integracji ich przytłumionych zdolności. Również spekulacje *religijnohistoryczne* odgrywają poważną rolę. Sięga się chętnie do rzekomo matriarchalnych religii przeszłości, zwłaszcza kultu *Magna Mater* (Wielka Bogini). Z tymi udziwnionymi formami teologii feministycznej związane są nazwiska *Mariny Kassel*, *Hildegundy Wöller* i *Elgi Sorge*; ta ostatnia, protestantka, poddana została kościelnemu procesowi w sprawie prawowierności nauczania, który doprowadził do (dobrowolnego) wyłączenia z posługi kościelnej.

Są jeszcze inne formy nie mające jednak większego wpływu. Wszystkie one jednak w taki czy inny sposób wskazują na braki i niedociągnięcia w Kościele. Jeśli się przyjrzeć licznym pieśniom z „Gotteslob“, katolickiego śpiewnika i modlitewnika dla krajów niemieckojęzycznych, odnosi się wrażenie, że śpiewają tylko mężczyźni, że kościelne orędzie zbawcze odnosi się tylko do nich. Łatwo to uzasadnić prostym przykładem. Pieśni zakładają patriarchalny Kościół. Są w nich tylko *bracia*, a podstawową jakością Kościoła jest jego *braterstwo*. Odnośne konkordancje wskazują liczne miejsca z tego rodzaju hasłami — odpowiednika *siostra* wraz z wyrazami pokrewnymi nie znajdzie się w żadnej z nich⁴⁰. Frapujące jest to, że prawie wszystkie teksty pochodzą z naszego stulecia; wiele z nich napisały kobiety. Jedyną pieśnią pochodzącą z poprzedniego wieku jest tłumaczenie „Stabat Mater“ W oryginale łacińskim przeczytamy, jak Maryja „widziała Jezusa w mękach za grzechy swego ludu (gens)“ U *Heinricha Bone* (w Gotteslob) lud składa się już tylko z *braci*⁴¹.

Kobiety mają dziś problemy ze śpiewaniem takich pieśni — a kto właściwie ma to lepiej rozumieć jak nie teolog, który wie doskonale, że źródła wiary od początku mówią o powszechności odkupienia. Ponadto warto by się zastanowić, czy mężczyźni przyłączyliby się tak chętnie do opiewania Kościoła jako konwentu sióstr. Reformy wydają się więc konieczne.

⁴⁰ Zob. następujące konkordancje: Bisch. Ordinariat Limburg (Hrsg.), *Konkordanz zum Gotteslob mit Limburger Diözesananteil*, Limburg 1979; Bistum Trier (Hrsg.), *Themenschlüssel zum Gotteslob*, Trier 1983.

⁴¹ Gotteslob, 584, 3.

3.2. Cechy teologii feministycznej

Wynikają one z postawionych celów. Te zaś w zaprezentowanym reformatorskim trendzie nie zmiierzają do zastąpienia patriarchy matriarchatem, mimo iż można rzeczywiście takie wrażenie odnieść. Ponieważ świat określony jest ciągle androcentrycznie, trzeba by najpierw wstąpić przeciw panowaniu mężczyzn, by kobiety z niego uwolnić. Jest to jednak dopiero pierwszy krok, jedna strona. „Ponadto w feminizmie chodzi o zasadniczą krytykę kultury i patriarchy, która nie zmierza ani do integracji kobiet w system patriarchalny, ani do zbudowania 'świata kobiet' obok panującego świata mężczyzn, lecz do utworzenia nowej kultury, której system struktur i symboli nie będzie zdefiniowany tylko męsko, ale całościowo, po ludzku, a o miejscu i wartości człowieka w społeczeństwie nie będzie decydować ani płeć, ani rasa”⁴². Teologia feministyczna stara się to uczynić — jak pokazano — na podstawie danych, które są rezultatem chrześcijańskiej refleksji wiary.

Z tych dwu zasadniczych danych wynika specyfika teologii feministycznej:

a) *Teologia feministyczna jest teologią przeprowadzającą krytykę kultury i tradycji.* Wypływa to z pierwszego podstawowego faktu, protestu przeciw tradycjnemu androcentryzmowi. Stwierdza się z całą ostrością, że tradycyjna refleksja wiary uznaje stale mężczyznę za właściwy i jedynie rzeczywisty podmiot w Kościele. W ten sposób kobiety są, jeśli nie wprost zapomniane, to jednak zepchnięte na drugi plan. A dotychczasowa teologia nie przedstawiała integralnie orędzia o równowartości płci wyraźnie wypowiedzianego tak w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Zawiodła w ukazaniu zapowiedzi wyzwolenia przez Boga wszystkich ludzi. Dla wielu teolożanek znamiennym tego wyrazem jest odmówienie święceń kapłańskich kobietom⁴³.

b) *Teologia feministyczna jest teologią wyzwolenia.* Stwierdzenie to wiąże się z poprzednio wypowiedzianymi. Jeśli kobiety są w Kościele i w społeczeństwie dyskryminowane, należy je z tych szykan uwolnić, by im zapewnić zamierzoną przez Boga tożsamość i godność. W tym celu należy przypomnieć zawarte w Ewangeliach wyzwolające treści i wprowadzić w życie. W tym punkcie feminizm teologiczny styka się z południowoamerykańską teologią wyzwolenia — i to nie tylko ze względu na cele, ale również niejednokrotnie w socjologicznych analizach. Tu i tam można zauważyć wpływy marksistowskie. Przyczyniły się one mocno do tego, że na obydwie teologie patrzy się podejrzliwie. Jednak u wielu teologów wyzwolenia i feministycznych teolożanek brak w ogóle tego rodzaju wpływów. Stąd też należy nie tylko sprawdzać każdy pojedynczy przypadek, ale zastanowić się, dlaczego użyto właśnie marksistowskich analiz jako narzędzia heurystycznego; może

⁴² D. Strahm, *Aufbruch*, 13.

⁴³ Nowsze opracowania na temat święceń kobiet: G. Heinzelmann, *Die geheiligte Diskriminierung. Beiträge zum kirchlichen Feminismus*, Bonstetten 1986; E. Gössmann — D. Bader (Hrsg.), *Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in der christlichen Kirchen*, München-Zürich 1987. Jako podstawowe pozostają ciągle starsze prace: H.v.d. Meer, *Priestertum der Frau? Freiburg-Basel-Wien 1967*; I. Raming, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt — Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?* Köln 1973. Stanowisko teologicznych feministek nie jest jednolite: niektóre odrzucają przyjęcie święceń w obecnym kształcie kościelnego urzędu. Całkiem inaczej C. Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986, 22n.

dlatego, że innego nie ma. Teologia feministyczna nie jest jednak po prostu jakimś rodzajem teologii wyzwolenia. Tej ostatniej chodzi o wyzwolenie Ameryki Łacińskiej z niesprawiedliwości, podczas gdy teologia feministyczna chce uwolnić wszystkie kobiety na świecie z męskiego zniewolenia. Plany są więc tu o wiele szersze i powszechniejsze niż u Amerykanów.

c) *Feministyczna teologia jest teologią kontekstualną*. To stwierdzenie jest logicznym wnioskiem wynikającym z tego, co powiedziano wyżej. W zasadzie każda teologia związana jest z określonym kontekstem historycznym, kulturowym i socjologicznym, jako że uprawiana jest w konkretnych uwarunkowaniach historycznych, choć nie zawsze wyraźnie się o tym mówi. Tu jednak chodzi jeszcze o coś więcej. Teologia katolicka, zwłaszcza ona, starała się właściwie aż do czasu SW II zajmować *istotą* wiary i kształtowaniem się wiary. Było to dziedzictwo greckie: atrakcyjne było nie to co jednostkowe, ale powszechne, nie konkret, ale abstrakcja. Zwrot ku podmiotowi i rzeczywistości ziemskiej w konsekwencji soborowego przełomu zmienił płaszczyznę zainteresowań. Zmienił tym samym wyrazem są tzw. teologie dopełniaczowe: powstała teologia wyzwolenia, teologia rewolucji, teologia afrykańska — i właśnie teologia feministyczna. Za każdym razem chodzi tutaj przede wszystkim nie o *esencję*, ale o *egzystencję*, nie o *istotę*, ale o konkretne *życie*, o rzeczywistą *sytuację*. Jest rzeczą zrozumiałą, że teologia sama w sobie, ale także każda teologia kontekstualna zdaje się tracić swą (zwykłą) jednolitość. Jest wiele sytuacji specyficznych, w których żyją kobiety — los Amerykanki jest zupełnie inny niż jej towarzyszyki z Trzeciego Świata; kobieta w zachodniej części Niemiec miała całkiem inne problemy niż jej koleżanka z Niemiec Wschodnich. Kontekstualne uwarunkowania teologii feministycznej pozwalają zrozumieć, dlaczego rozwija się ona w wielu wariantach, które nie zawsze można od siebie odróżnić w sposób dostatecznie ostry.

d) *Teologia feministyczna jest teologią doświadczenia*. Kontekst jest najpierw doświadczany i doznawany, a nie wydedukowany przy pomocy filozoficznych rozważań. Duchowość i doświadczenia życiowe wpływały zawsze w sposób znaczący na teologię wielkich postaci chrześcijańskiego Kościoła — co jest oczywiście stwierdzeniem powszechnie obowiązującym. Tak też w historii były zawsze pojedyncze kobiety, którym ciążyło — i to w sposób bardzo widoczny — patriarchalne wypaczenie Ewangelii. W teologii feministycznej nie chodzi jednak o idee wyizolowanych jednostek, ale o doświadczenia całkowicie nowej *generacji* kobiet, które z jednej strony doświadczają dotyczących ich wszystkich konkretnych sytuacji, a z drugiej wyzwalającego orędzia Ewangelii. Od samego początku krzyżują się więc tu wzajemnie teoria i praktyka, przy czym ta ostatnia posiada niekwestionowany prymat. Uwidacznia się to m.in. w tym, że jak to już wspomniano, teologia systematyczna nie mogła wzbudzić feministycznego zainteresowania. W praktyce nie istnieje żadna feministyczna dogmatyka: zamknięte systemy pojęć uchodzą za podejrzaną. „Teologia feministyczna podkreśla ważność podmiotowości, intuicji i kreatywności, by przeciwdziałać panującemu ciągle obiektywizmowi, racjonalizmowi i abstrakcji”, mówi *Doris Strahm* i kontynuuje: „Teologia feministyczna pisana jest dlatego nie tylko w formie teoretycznych studiów, ale także wierszy, pieśni, modlitw, biografii i opowiadań, w których dopuszcza się do głosu nasze wizje, nadzieje i uczucia, jak też nasze zwątpienia i wrażliwości”⁴⁴. Można by także wspomnieć o innych formach

⁴⁴ D. Strahm, *Aufbruch*, 15n.

wyrazu, jak muzyka, taniec i zabawy, pielęgnowane w feministycznych kręgach⁴⁵.

e) *Teologia feministyczna jest teologią ekumeniczną.* Niedobre doświadczenia kobiet z mężczyznami w Kościele nie są ograniczone do takiego czy innego wyznania. Są powszechne. Nie powinno to dziwić, ponieważ prawie wszystkie Kościoły i wspólnoty kościelne rozwinęły się w tej samej przestrzeni kulturowej i miały za podstawę to samo Pismo św., które nie zawiera wprawdzie Objawienia androcentrycznego, ale wyraża je w języku patriarchalnym. Potęga socjo-kulturowego otoczenia bardzo szybko odsunęła na plan drugi założenia pomijające kwestię płci. Nie uniknęła jej wpływu także Reformacja z XVI w., która chciała być ruchem wyzwolenia. Przez faktyczne zniesienie celibatu została wprawdzie skorygowana czasem nieco jednostronna orientacja na ideał dziewictwa, wszedł jednak na to miejsce ideał protestanckiej kobiety pełniącej funkcje pastora, dla której emancypacja pozostawała wyłącznie w sferze marzeń. Dzisiaj protestanckie feministyczne teolożanki wskazują, że sytuacja pogorszyła się dodatkowo wskutek szybkiego załamania się w protestantyzmie kultu maryjnego. Katolicy dzięki postaci Matki Chrystusa musieli ciągle kierować wzrok na kobietę odgrywającą znaczącą rolę w dziejach zbawienia. Stąd też przedstawicielki teologicznego feminizmu od samego początku przyłączały się do ruchu ekumenicznego i angażowały się w nim. Przychodziło im to tym łatwiej, że wywodziły się z kręgów niewiele interesujących się kwestiami dogmatycznymi i tym samym nie wykazywały wielkiego zrozumienia dla dogmatycznie uzasadnianych różnic wyznaniowych.

f) *Teologia feministyczna jest teologią ekologiczną.* Nie idzie w tym za jakimś trendem, ale kieruje się zasadami, które były dla niej ważne od początku. Zawsze miała wyostrzone spojrzenie na dysharmonię i nierówność w świecie. Te zaś przejawiają się nie tylko w patriarchacie, ale także w zawinionym przez rządzących mężczyzn złym wykorzystaniu naturalnych zasobów ziemi, czego następstwa są z roku na rok coraz groźniejsze i bardziej dokuczliwe. Jak przez androcentryczną kulturę zakłócony został pokój w społeczeństwie, tak też podważony został pokój stworzenia przez zniszczenie ekosystemu. W obu przypadkach chodzi o globalną katastrofę, raz w dziedzinie kultury, a w drugim przypadku w dziedzinie natury. Stąd też ważną dziedziną działalności teologii feministycznej jest etyka. Kieruje się przy tym uwagę nie tylko na moralność indywidualną, gdzie przedmiotem zainteresowania są w szczególności problemy rodziny, małżeństwa, gwałt, ciąża. Poświęca się także wiele uwagi problemom etyki społecznej — obok tematyki ekologicznej należałoby tu wymienić teologiczną medytację o pokoju, o technologii, technice genowej i technice reprodukcji.

g) *Teologia feministyczna jest teologią całościową.* Wynika to z jej podstawowego założenia. U początku dyskryminacji kobiet, przynajmniej w kulturze zachodniej, leży utajony, a często również nawet otwarty dualizm greckiego, a w szczególności platońskiego myślenia. Z jednej strony wszyscy ludzie doświadczają głębokiego rozdziału rzeczywistości na dobro i zło. Z drugiej widzimy w świecie wiele dualizmów, np. dwoistość ciała i duszy, materii i ducha, natury i historii, rozumu i uczucia; nie ma chyba takiego wymiaru związanego z człowiekiem, w którym by się tego nie zauważało. Myślenie greckie wprowadziło w te dualizmy

⁴⁵ Por. np. R. Radford Ruether, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche*, Stuttgart 1988; U. Kamps-Blase — E.M. Ziebertz (Hrsg.), *Wenn Frauen beten*, München 1989.

hierarchię przez to, że jeden biegun połączono z dobrem, a drugi ze złem. W ten sposób świat ukazał się nieodwracalnie podzielony. W świetle takiego dualizmu patrzono także na kobietę i mężczyznę. Zasadę męską wiązano każdorazowo z bardziej wartościowymi, bo z istoty dobrymi biegunami, a więc z *duszą, duchem, historią, rozumem*; dla kobiet pozostały mniej wartościowe, bo złe bieguny, a więc *ciało, materia, natura, uczucie*. Z napięcia powstaje rozdział, z polaryzacji-antagonizm. Teologia feministyczna chciałaby doprowadzić do uzdrowienia tej sytuacji. Chciałaby, żeby nauczono się znowu postrzegać świat jako wewnętrzną jedność, co oczywiście nie znaczy jednakowość. Niektóre rzeczniczki polaryzacji płci sięgają przy tym do tradycji mitycznej, gdzie koncepcja ta została już sformułowana. W związku z tym w ostatnich latach zostało włączone do dyskusji przede wszystkim pojęcie *androgynia*; związane jest ono z reprezentowaną m.in. przez Junga i uzasadnioną przez nauki przyrodnicze teorią, że w każdym człowieku obecne są predyspozycje obydwu płci, które muszą zostać wsparte w interesie całościowego rozwoju⁴⁶. *Animus* potrzebuje dopełnienia przez *anima*, jak to stwierdza choćby Jung. Innymi raczej mitycznymi obrazami są „kulisty człowiek” Platona, figura hermafrodyty, postać „brodatej Venus” (Venus barbata)⁴⁷. Biblijną podstawę dla idei pełnego człowieka dostrzega się w Rdz 1, 26n: Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę. Nie tylko dualizm płciowy powinien zostać zintegrowany w całość, ale także wszelkie dwoistości. Myślenie całościowe wspiera w ten sposób ekumeniczne i ekologiczne komponenty teologii feministycznej.

3.3. Robocze cele teologii feministycznej

Bezpośrednie cele feministycznych badań i opracowań wynikają z ogólnego zamierzenia teologii feministycznej. Niektóre z nich już wymieniliśmy — jak choćby zainteresowania etyczne czy ekologiczne. Inne wspomnieć możemy w niniejszym omówieniu jedynie krótko. Należałoby się zastanowić nad próbami opracowania odrębnych kobiecych form modlitewnych i liturgicznych bądź nad staraniami stworzenia kobiecego języka symboli. O pracach w dziedzinie historii religii była już mowa: w poszukiwaniu początków i wzorców przedstawicielki teologii feministycznej sięgają chętnie do innych religii.

Warto jednak przede wszystkim wejść na teren badań systematycznych. Brak wprawdzie feministycznej dogmatyki w formie systemowego zarysu, nie oznacza to jednak, że dogmatyczne treści nie są przedmiotem feministycznych rozważań, choć są one ujmowane raczej z perspektywy historyczno-egzegetycznej. Koncentrują się na pięciu dziedzinach: nauce o Bogu jedynym Stwórcy, chrystologii, pneumatologii, antropologii teologicznej i mariologii. Nie jest to przypadkowe. W pierwszych trzech chodzi o podstawowe twierdzenia religii chrześcijańskiej, antropologia traktuje o chrześcijańskim obrazie człowieka, który stał się wątpliwy ze względu na ujęcie nacechowane seksizmem; mariologia zaś od dawna uchodzi za kryterium dla rezultatów teologicznej refleksji. W naszym przypadku pojawia się jeszcze dodatkowy fakt: Maryja wypełnia swoje historiozbowcze zadanie jako kobieta.

⁴⁶ Także mężczyźni opowiadają się ostatnio za androgynią w sensie całościowego stylu życia: B. Still, *Die Kunst der Geschlechter. Plädoyer für einen androgynen Lebensstil*, Mainz 1989.

⁴⁷ Por. H.-B. Gerl, *Die bekannte Unbekannte. Frauen-Bilder in der Kultur — und Geistesgeschichte*, Mainz 1989, 14-16.

a) Feministyczna nauka o Bogu jedynym Stwórcy

Do wielkich religijnohistorycznych osiągnięć religii starotestamentowej należy odseksualizowanie pojęcia Boga odbiegające od wyobrażeń środowiska. Wbrew kultowi bogów i bogiń mówi ona o Jahwe jako bezcielesnym i ponadpłciowym jedynym Bogu. Jednak również i ona musi o nim mówić, a nie może czynić tego inaczej jak tylko w powiązaniu ze światem empirycznym, dokładniej ze światem doznań samego człowieka. W patriarchalno-androcentrycznym świecie może posługiwać się jedynie obrazami i symbolami wziętymi z tego świata. W ten sposób powstaje w Biblii Starego i Nowego Testamentu „mit o męskim Bogu”⁴⁸. *Antropomorficzne* z konieczności mówienie o Bogu przechodzi w mówienie *andromorficzne*, co nie jest już wcale konieczne. O osobach Trójcy Świętej mówimy jako *Ojcu, Synu* i *Duchu Świętym*, przy czym to ostatnie określenie zarówno w języku łacińskim, jak i niemieckim posiada gramatyczny rodzaj męski⁴⁹. Zachodnie wyobrażenia kojarzą osoby boskie niemal powszechnie z obrazami męskimi, jak to dokumentują niezliczone przedstawienia Trójcy Świętej w trzech męskich figurach.

Historia teologii i pobożności pokazuje ponadto, że w wyobrażeniach o Bogu troista jedność nfe stoi wcale na pierwszym planie — dla wielowymiarowego obrazu Boga byłby wtedy pomocny aspekt miłości i wspólnoty — ale raczej wymiar monoteistyczny: traktat „*Deus unus*” akcentowany był w scholastyce tak bardzo, że traktat „*Deus trinus*” stał się właściwie tylko dodatkiem. Jakie cechy przypisuje się takiemu Bogu? Ojcowie Kościoła, przede wszystkim greccy, posługują się tu antropologią metafizyczną, którą dawała do dyspozycji współczesna filozofia. Jak nam już wiadomo, mężczyźnie przypisywano takie właściwości, jak: *duch, rozum, aktywność, samostanowienie*, kobiecie natomiast przypisywano konotacje: *ciało, materia, instynkt, pasywność*. W tej sytuacji Bóg może być widziany jedynie w analogii do mężczyzny. Jak trafne są nasze analizy, można łatwo wykazać przytaczając faworyzowane w naszych modlitwach tytuły Boga: Bóg nazywany jest chętnie *Panem, Królem, Sędzią, Władcą*. Jest bardzo męskim mężczyzną.

Feministyczna teolożka *Marie-Thérèse van Lunen Chenu* zauważa w związku z tym: „Jeśli kobiecość zupełnie nie ma znaczenia dla określenia imienia Boga, a Bóg tak niewiele dla określenia kobiecości, jeśli więc wykluczone jest bycie kobietą dla istoty ważnej, to kobiety zostały ugodzone w samo centrum ich usprawiedliwionego dążenia ku transcendencji”⁵⁰. Stąd też teologiczne feministki dążą energicznie do korektury takiego obrazu Boga. Dzieje się to na różne sposoby. Czasem przypomina się na nowo zapomniane kobiece obrazy Boga w Piśmie św.⁵¹ — obrazy Boga jako matki⁵² bądź Jezusowe porównania, w których troska Boga o człowieka ukazywana bywa w męskim i kobiecym języku symbolicznym: obrazowi siewcy odpowiada obraz kobiety, która wkłada zacyń do mąki, postać pasterza jest paralelna do figury kobiety, która szuka zgubionej drachmy. Ponadto kobiety szukają obrazów Boga, które unikają analogii płci, jak *światło, miłość, mądrość, woda życia, źródło*

⁴⁸ Por. wspomniane w 8 przypisie dzieło rzymskiego egzegety F. Rauraella.

⁴⁹ Łac. spiritus. W greckim pneuma jest rodz. nijakiego. Jedynie w jęz. hebrajskim ruach jest rodz. żeńskiego. Wynikają z tego wielorakie konotacje, na które z naciskiem wskazuje teologia feministyczna: por. niżej c) *Pneumatologia feministyczna*.

⁵⁰ Frauen, Feminismus und Theologie: P. Eicher (Hrsg.), *Neue Summe Theologie 3*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 351.

⁵¹ V.R. Mollenkott, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München 1985.

⁵² Iz 42, 14; 49, 15; 66, 13.

wszystkich dóbr i podobne. Inne feministki sięgają z kolei — jak już to zaznaczono — do obrazu „bogini“ jako szyfru absolutnej transcendencji bądź szukają materiałów w religiach matriarchalnych, by zdynamizować obraz Boga⁵³.

Miesza się tu bez wątplenia uzasadniona krytyka z wątpliwymi przedsięwzięciami. Nie wolno jednak zapominać, że feministkom chodzi w pierwszym rzędzie o to, by kobieta i kobiecość mogły stać się treścią porównań dotyczących Boga i by w ten sposób doprowadzić do uwolnienia wyobrażeń o Bogu z tradycyjnej jednostronności. „Chodzi o... rozmiękczenie zaskorupiałej, androcentrycznej symboliki i gramatyki w mówieniu o Bogu, z którym związane są blisko kolejne skostniałe struktury“⁵⁴ — jak słusznie stwierdza *J. Ch. Janowski*. Teologia powinna być tego świadoma, zwłaszcza że jej tradycja także zawiera próby wprowadzania równowagi⁵⁵.

b) Feministyczna chrystologia

Boga nie można określić w pełni żadnym imieniem, stosunkowo łatwo więc dałoby się zamienić „męskie“ wyobrażenie Boga na „żeńskie“. Nie da się tego uczynić z postacią Jezusa Chrystusa. Ponad wszelką wątpliwość był on mężczyzną. Teologia feministyczna akceptuje to oczywiście, odrzuca jednak konsekwencje, które tradycyjna kościelna nauka wyciąga z faktu, że Odkupicielem i Pośrednikiem wszystkich był mężczyzna. Nie krytykuje się przy tym Chrystusa, ale obraz Chrystusa, jaki doprowadził do zmniejszenia wartości kobiety. Podstawy do tego pojawiają się już w NT: Ef 5, 22-24 posługuje się relacją pomiędzy mężem i żoną dla zobrazowania związku Chrystusa z Kościołem; ponieważ jest rzeczą oczywistą, że Chrystus stoi ponad Kościołem, również mężczyzna postawiony został ponad kobietą. W średniowieczu uzasadniano prześladowanie *kobiet* (nie mężczyzn) jako czarownic tym, że ulegały one łatwiej szatańskim podszeptom, ponieważ nie są mężczyznami jak Jezus. Kiedy pytano, dlaczego druga Osoba boska stała się mężczyzną we wcieleniu, odpowiadano: ponieważ Bóg przyjąć mógł jedynie rodzaj doskonalszy. A dziś odmówienie kobietom przyjęcia święceń kapłańskich uzasadnia się tym, że kapłan reprezentuje Chrystusa i dlatego powinien posiadać cechy Jego płci⁵⁶.

Chrystologia feministyczna wysuwa przeciw temu zarzut, że tego rodzaju poglądy sięgają korzeniami do doketycznych koncepcji chrystologicznych, które nie dostrzegają, że do pełni człowieczeństwa należy także integracja różnopłciowych biegunów, Jezus więc nie byłby wyłącznie doskonałym mężczyzną, ale jako taki integrowałby w sobie również kobiecy wymiar człowieczeństwa. Zauważa się rów-

⁵³ Por. D. Strahm, *Aufbruch*, 58-70.

⁵⁴ J.Ch. Janowski, *Theologischer Feminismus. Eine historisch-systematische Rekonstruktion seiner Grundprobleme*: BThZ 5(1988) 166.

⁵⁵ Ojcowie Kościoła są w pełni świadomi problemów każdej theologia positiva, stąd też mogą zaakceptować u Boga także wymiary kobieco-matczyne. Klemens Aleksandryjski stwierdza np.: „Bóg sam jest miłością i dzięki tej miłości stał się dla nas widzialny. Jego niewypowiedzialność czyni go Ojcem, a jego miłosierdzie wobec nas matką. Ojciec umiłował i stał się kobietą. Dowodem na to jest, że sam zrodził“ (Quis dives salvetur? 37,1n = GCS 17, 184). Papież Jan Paweł I kontynuował tę dobrą tradycję w słynnym przemówieniu z 10.09.1978 gdy mówił: Bóg „jest naszym Ojcem; więcej jeszcze, jest nam również matką“ (W. Beinert, *Frauenbefreiung und Kirche*, 176).

⁵⁶ Tak Deklaracja „Inter insigniores“ Kongregacji Nauki Wiary z 15.10.1976, nr 5 (W. Beinert, *Frauenbefreiung und Kirche*, 176).

niez, że Jezus okazał się przyjacielem kobiet i powoływał do pójścia za sobą kobiety na równi z mężczyznami; to zaś wiązało się z daniem świadectwa. Argumentuje się dalej, że jeśli popaschalny Pan ukazał się najpierw kobietom i jeśli otrzymały one nakaz głoszenia orędzia paschalnego, to nie można rezerwować wyłącznie dla mężczyzn oficjalnego przekazu Ewangelii. Zgodnie z teologią feministyczną jest więc Jezus — po pierwsze — nosicielem kobiecego archetypu, a ponadto uchodzi za wyzwoliciela kobiet. Także i tu należałoby ze strony dogmatyki postawić zasadnicze pytania. Nie można jednak z kolei zapominać, że ściśle chrystologiczne wypowiedzi natrafiają stale na granicę tajemnicy, którą jest unia hipostatyczna. Należy więc wszelkie pozytywne sądy — a do takich należą stwierdzenia o Jezusie jako mężczyźnie i ich skutki — postawić na równi z sądami wziętymi z teologii negatywnej. NT ze swej strony nie podkreśla w żadnym miejscu męskości, natomiast na wielu — człowieczeństwo Jezusa, bowiem jedynie jako człowiek może stać się i być rzeczywiście Odkupicielem i Zbawicielem wszystkich ludzi. Człowieczeństwo nie wypełnia się jednak w męskości: „męski” wymiar chrystologicznego misterium powinien być słusznie dopełniony przez „kobięcy”, a równocześnie wznieść się trzeba ponad obydwa poprzez *via supereminetiae* w sensie teologii klasycznej. W mistyce średniowiecznej istnieją próby nakreślenia takich koncepcji. Najbardziej znane stały się pisma *Juliany von Norwich*⁵⁷.

c) Feministyczna pneumatologia

Liczne studia z ostatnich lat pokazały, jak negatywne konsekwencje dla teologii i życia wierzących miało notoryczne zapominanie w zachodniej teologii o Duchu Świętym; odpowiednie korekty zostały już podjęte. W tej sytuacji na szczególną uwagę zasługuje fakt zainteresowania pneumatologią ze strony teologicznego feminizmu. Znajduje to uzasadnienie w jego założeniach. Chce on być teologią doświadczenia i jako taki dopuścić do głosu niewypowiedziane przeżycia kobiecego człowieczeństwa i kobiecej relacji do Boga w Kościele. Bóg nie jest przy tym widziany jako absolutna transcendencja, ale raczej bliska człowiekowi immanencja. Już tradycyjna teologia łączyła w szczególności Ducha Świętego z taką perspektywą: opisywała Go jako *miłość i dar* i mówiła o Jego zamieszkaniu w wierzącym; nazywała Go *Duszą Kościoła*. Tu przyłącza się teologia feministyczna.

Dzieje się to czasem w sposób bardzo prowokujący. Hebrajskie słowo na oznaczenie *Ducha* jest rodzaju żeńskiego (*ruach*). Stąd teologia feministyczna nie mówi *Święty Duch*, ale *Święta Duch* (Heilige Geistin), by w ten sposób wyrazić myśl, że trzecia osoba w Bogu jest Jego kobiecym wymiarem. Zwięzłe i jasno ujmuje *Catharina Halkes* wynikającą z tego pneumatologię: „Jest ona immanencją Boga w nas, pierwotnym obrazem życia i ruchu, inspiracji i bliskości, przestrzeni, wrażliwości i mocy, wiatru, tchnienia i burzy. Kobiety doświadczają swego duchowo-religijnego procesu wzrostu jako 'chrztu Duchem Świętym'; doświadczają nowego określonego Duchem życia i wierzą, że w Duchu chrzcielna formuła Pawłowa: 'Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie' (Gal 3, 26-28), jest początkiem nowej rzeczywistości”⁵⁸.

⁵⁷ M. Collier-Bedndelow, *Gott ist unsere Mutter. Die Offenbarung der Juliana von Norwich*, Freiburg-Basel-Wien 1989.

⁵⁸ Theologie, feministische: Frauenlexikon, 1109.

Nowy zwrot teologii w stronę pneumatologii pokazał, że w kościelnej tradycji znajduje się rzeczywiście wiele elementów, które potwierdzają przyporządkowanie Ducha Świętego i kobiecości. Na przykład w swoim wielkim dziele „Duch Święty” Yves Congar przypomniał, że według Rdz 1,2 *ruach* jakby wysiaduje zapłodnione jajo świata, a zgodnie z Łk 1, 35 poczyną drugą Osobę Bożą w naszej ludzkiej naturze. Przede wszystkim objawia się jednak jako ożywiający moment Kościoła⁵⁹. Jeśli do pierwotnych obrazów wspólnoty wiary należy „matka Kościół”, który to obraz pozostaje w swoistym kontraście z wyłącznie męskim kształtem związanym z kierującymi Kościołem, to należy fakt ten łączyć z uwidocznioną już w wyznaniu wiary konstantynopolskim (381) więzią między Duchem a Kościołem: ponieważ Kościół jest skutkiem i miejscem działania matczynej Pnema, wobec tego sam jest matką.

d) Feministyczna antropologia

Ruch feministyczny jako taki i jako całość jest *protestem przeciw* zredukowanej antropologii i *apelem* za pełną antropologią. W związku z tym jego teologiczne odgałęzienie musi uczynić antropologię teologiczną punktem oparcia dla wyznaczenia sobie celu. Łączy się to z konieczności z pytaniami skierowanymi do nauki o Bogu, chrystologii, pneumatologii, ponieważ wiara chrześcijańska widzi Boga jako Boga ludzi. Obraz Boga i obraz człowieka pozostają w nierozzerwalnej korelacji. Stąd też niedociągnięcia w jednym powodują braki w drugim. Staraliśmy się to zilustrować na przykładzie obrazu Boga.

Można podjąć podobną próbę analizując tradycyjny obraz człowieka. Dla kultury patriarchalno-androcentrycznej, z której się wywodzimy, właściwa była koncepcja człowieka, która — według J. Ch. Janowskiej — odznaczała się następującymi czterema cechami⁶⁰:

- wprowadzała *dualizm*, ponieważ ujmowała obydwie płci jako biegunowo przeciwstawne;
- była *asymetryczna*, ponieważ wartościowe cechy ludzkie traktowała jako męskie, a mniej cenione jako żeńskie;
- była *hierarchiczna*, ponieważ wprowadzała porządek, w którym męczyzna uważany był za istotę wyższą, a kobieta niższą.
- była wreszcie *monoperspektywiczna*, ponieważ „męczyzna ze swoją perspektywą był *miarą* człowieka i w konsekwencji samego człowieczeństwa, a utrwalanie się tej perspektywy przez wiele, zbyt wiele, kobiet było coraz mniej kwestionowane”⁶¹.

Na poparcie ostatniego choćby stwierdzenia można przytoczyć fakt, że w językach europejskich nazwy *męczyzna* i *człowiek* zostały utożsamione: *men, uomo, homme, hombre* oznaczać mogą zarówno męczyznę, jak i człowieka w ogóle. Również w języku niemieckim *Mensch* wywodzi się od *männisch*. Jeśli weźmie się pod uwagę niemieckie słowa *man, jeder, einer* bądź gramatyczne struktury ogólnych określeń jak *posiadacz, starożytni Rzymianie* — zawsze są one rodzaju męskiego, choć obejmują swym znaczeniem także kobiety. Paweł pisze — jak słyszemy w liturgii — list do Koryntian, mimo że — jak wiadomo — we wspólnocie są także kobiety. Feministki zwracają uwagę, że (zawsze tylko) kobiety określa się jako

⁵⁹ Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 431n.

⁶⁰ J.Ch. Janowski, *Theologischer Feminismus*, 34.

⁶¹ Tamże, 35. Tam też (35n) autorka podaje wykaz cech, które potwierdzają tradycyjne dualistyczne tendencje.

piękne, atrakcyjne, słodkie, normalny człowiek nie wpadnie na pomysł, by epitetów tych użyć w odniesieniu do mężczyzn⁶². Także odwrotnie, z kobietami łatwiej niż z mężczyznami wiążą się negatywne skojarzenia. Wypadają źle w mitach i historii — *Ewa i Pandora* są uosobieniem grzechu i nieszczęścia; *czarownica, Sfinks i wamp* są mrocznymi postaciami kobiet; *famme fatale i Emanze* wzbudzają niemiłe uczucia.

Czyż jednak wszystkie te wobrażenia nie są świadectwem fatalnej jednostronności? *Marga Bührig* dopełnia następująco obraz człowieka, który odpowiadałby kobiecie: „Kobiety myślą inaczej... Kobiety się włączają, dostrzegają otoczenie, mężczyźni odseparowują się raczej... 2. Kobiety ze względu na swój zmysł społeczny są bliższe życiu... Co my, kobiety powinnyśmy wnieść? Bliskość życia, troskę o życie, przezwyciężenie podziału na ducha i ciało, którego nigdy nie rozumiałyśmy, nową akceptację cielesności, a także naszej formy seksualności, inne konkretne myślenie... 3. Dzisiaj kobiety gotowe są szybciej niż większość mężczyzn stworzyć powiązania pomiędzy własnym całkiem osobistym doświadczeniem a wielkimi światowymi problemami“⁶³. Ostatnie zdanie potwierdza ekologiczna orientacja feminizmu. Na powiązania pomiędzy męskim zaślepieniem a niszczeniem natury wskazały nie tylko feministki.

Teologiczny feminizm zamierza podjąć się dopełnienia jednowymiarowego obrazu człowieka na podstawie źródeł wiary. ST przyznaje obydwu płciom podobieństwo do Boga w jednakowy sposób i w tej samej mierze. W NT postawa Jezusa jest przyjazna wobec kobiet i jako taka stoi w sprzeczności z ówczesnymi poglądami i praktyką; nie da się na podstawie NT wykazać dyskrymującej kobiety postawy. Biblijny obraz człowieka wyraża pogląd o równości a zarazem odmienności płci (a więc nie androgynia). Można się w związku z tym zgodzić z *Hanną-Barbarą Gerl*: „Nie potrzeba wcale nowej, modnej antropologii i teologii — wystarczy pierwotnie biblijna. Stąd też w Kościele nie należy dążyć do nowych określeń mężczyzny i kobiety korzystając z dorobku kultury, nawet jeśli formułuje ona bliskie i do pewnego stopnia uzasadnione obyczaje“⁶⁴.

Łatwiej to oczywiście powiedzieć niż uczynić. Trudności w realizacji wpływają nie tylko stąd, że jak na razie antropologia nie była główną dziedziną teologii, piętrzy się ponadto cała góra przeszkód praktycznych — wystarczy wymienić choćby te problemy, które dla wielu kobiet stają się aktualne przy zbiegu zawodu i macierzyństwa. Jednocześnie każda chrześcijańska koncepcja człowieka musi zasadniczo potwierdzić cel feministycznej antropologii, który brzmi: należy zachować odmienność płci nie marginalizując jednak żadnej z nich.

e) Feministyczna mariologia

Dla chrześcijańskiego myślenia — zawsze już w jego prawosławnym i rzymskokatolickim kształcie, a coraz częściej także protestanckim — postać Maryi, Matki Jezusa Chrystusa jest, można by rzec, punktem przecięcia wszystkich teologicznych

⁶² W związku z tym na uwagę zasługuje list, który został wydrukowany w „Regensburger Bistumsblatt“ 47/1989 (19.11.1989), 30. Pewna czytelniczka występuje przeciw wszystkim zwolennikom kobiecej służby ołtarza: „Czy uczestniczyliście już kiedyś we mszy św., której przewodniczy ksiądz mający przy ołtarzu po swej prawej stronie piękną kędzierzawą główkę i po lewej piękną kędzierzawą główkę?... Trzeba przyznać, że widok młodych ministrantek jest rozkoszą dla oczu nie tylko męskiej części uczestników liturgii. Odwraca on jednak uwagę od tego, co istotne we mszy św.“

⁶³ Die unsichtbare Frau, 121-126.

⁶⁴ Der bekannte Unbekannte, 77n.

perspektyw. SW II i rozwijająca się z jego inspiracji mariologia wypracowała przede wszystkim wzorczy charakter Matki Bożej jako doskonałej uczennicy Chrystusa i pierwszej wierzącej. Pierwsza generacja teologicznych feministek wzbraniała się jednak przed przyjęciem mariologicznych a nawet maryjnych koncepcji. Jej reprezentantki pochodziły jeszcze z tej generacji, w której kościelny obraz Maryi wykorzystywany był do dyskryminacji kobiecości: żadna kobieta nie mogła równać się z tą, która była jednocześnie dziewicą i matką. Jeśli wybrała ideał dziewictwa stawiany bardzo wysoko przez oficjalny Kościół, musiała rezygnować z macierzyństwa; jeśli zaś zdecydowała się na macierzyństwo, cieszące się aż do końca XIX w. mniejszym uznaniem, to schodziła nieuchronnie na niziny seksualności, gdzie stawała się raczej siostrą Ewy, pierwszej grzeszniczki. Druga generacja teologicznego feminizmu dokonała w międzyczasie innego odkrycia: Maryja jako kobieta została wyniesiona przez Boga do wyjątkowej historiozbawczej funkcji i pozycji. Czy nie wynika z tego, że zarówno mężczyźni, jak i kobiety mają to samo znaczenie i tę samą wartość? Czy nowa refleksja nad postacią Maryi nie nada sama z siebie szczególnego znaczenia kobiecości? Liczne przedstawicielki teologii feministycznej naświetlają na nowo biblijną postać, a także tradycyjną kościelną medytację: Maryja jako ta, która występowała Magnificat, staje się patronką wyzwolenia, które Ewangelię daruje ponizonym. Ponieważ nie pytając się męża sama decyduje się poddać woli Bożej, uchodzi za kobietę niezależną i samodzielną, która nie jest poddana mężowi; również jej dziewictwo wyjaśniane jest z tej perspektywy. Są to tylko niektóre przykłady z nowej feministycznej mariologii⁶⁵.

4. Impulsy teologii feministycznej

Czytelnik, który po raz pierwszy został skonfrontowany z fenomenem teologii feministycznej, czuje się być może pod koniec naszych rozważań cokolwiek zakłopotany. Co sądzić o tym wszystkim? Co przynosi cały ten ruch, o ile w ogóle coś wnosi?

Niemало teologów i mężów Kościoła kwestionuje to wszystko. Dopatrują się oni w feminizmie w ogóle jedynie iluzyjnej ideologii samourzeczywistnienia i autoprojektacji tych kobiet, które uważają, że gdzieś coś w życiu im nie wyszło. W szczególny sposób dotyczy to swego rodzaju teologicznej gry. *Josef Sudbrack* przeprowadza w swym artykule następującą krytykę⁶⁶: Teologia feministyczna jest bardziej emocjonalna niż rzeczowa, ma charakter utopijny i dyskredytuje myślących inaczej; wszystko widzi wyłącznie z perspektywy „dyskryminacji i wyzwolenia kobiety”, cierpi więc na jednostronność; do tego dochodzi w najwyższym stopniu wątpliwe, arbitralne traktowanie faktów. Sumując można powiedzieć: „Teologia feministyczna — metodycznie — stara się za mało o naukowość i posługując się werdyktem patriarchy odrzuca to, co jej nie odpowiada; treściowo zaś lekceważy antropologiczne pierwotne napięcie między kobietą i mężczyzną”⁶⁷. *Sudbrack* przyznaje jednak, że stanowi ona poważne wyzwanie dla chrześcijaństwa i teologii.

Znawca feministyczno-teologicznej argumentacji zauważa z lekkim uśmiechem,

⁶⁵ Szczegółowe rozważania na ten temat zob. W. Beinert, *Unsere Liebe Frau und die Frauen*, Freiburg-Basel-Wien 1989.

⁶⁶ Feministische Theologie. Fragen um ein aktuelles Thema: „Geist und Leben“ 59(1986) 302-305.

⁶⁷ Tamże, 316.

że przytacza się tu dosłownie przeciw teologii kobiet te same zarzuty, które ta ostatnia stosuje wobec teologii mężczyzn. Naturalnie w obydwu przypadkach można się oprzeć na niepodważalnych zarzutach, w obydwu jednak przypadkach nic się przez to nie zyskuje. Emocja nie jest jeszcze żadną argumentacją — i jest przy tym rzeczą całkowicie obojętną, kto ją wypowiada.

Oczywiście można i należy przeprowadzać poważną krytykę feministyczno-teologicznych pozycji na płaszczyźnie rzeczowego wywodu argumentacyjnego. Każda postać teologii związana jest z uwarunkowaniami ludzkimi i historycznymi i już dlatego nie może być traktowana jako absolutna — głosi ona nie pełną, a jedynie aspektową prawdę, żyje w ściśle określonej sytuacji i stąd nie jest wolna od pyłu, który unosi się nad drogami czasu. Każda teologia jest tylko głosem w polifonii kościelnego poszukiwania i głoszenia prawdy, który dopiero razem z wszystkimi innymi pozwala usłyszeć pełne brzmienie prawdy i życia. Każda teologia — a więc także feministyczna.

Taka krytyka jest dopuszczalna. Wzorcowo przeprowadził ją *Walter Schöpsdau* w aspekcie konfesyjno-luterańskim i ekumenicznym odnośnie do poszczególnych teologicznych dziedzin, jak hermeneutyka, soteriologia, obraz Boga i nauka o łasce⁶⁸. Nie trzeba tego powtarzać ani też konieczności dopełniać z punktu widzenia specyficznego katolickiego. Wydaje się jednak rzeczą stosowną zwrócić uwagę na podstawowe problemy, które *mogą*, choć nie muszą, stwarzać niebezpieczeństwo dla teologii i wiary. Feministyczno-teologiczne myślenie w różnych punktach dotyka podstaw dotychczas obowiązującego i praktycznie nigdy nie kwestionowanego chrześcijańskiego porządku. Można to zobrazować przy pomocy trzech przykładów.

a) Teologia feministyczna wstrząsa tradycyjnym *kościelnym systemem symboli*. Jest on — jak to pokazano — zbudowany androcentrycznie. Tymczasem feministki kwestionują Boga jako Ojca, pokazują Jezusa w sposób zdecydowany jako przyjaciela kobiet, propagują częściowo bardzo problematyczną symbolikę bogiń. Czy można jednak bez zastrzeżeń zrezygnować z tradycji trwającej dwa tysiące lat? Czy jest rzeczą obojętną, czy modlimy się „Ojcze nasz”, czy „Matko nasza”? Czy można osobę, która przynosi odkupienia, nazywać równie dobrze *Jezus Chrystus*, jak i *Jesa Christa*, jak czynią to niektóre feministki?⁶⁹

b) Feministyczna teologia narusza *ważność biblijnego kanonu*, czyli zasadniczego fundamentu chrześcijańskiego kształtu wiary, dla którego Pismo św. w obecnej formie jest niekwestionowaną i obowiązującą normą wiary. Dzieje się to głównie dlatego, że hermeneutyka feministyczna przy rekonstrukcji Biblii powołuje się w poważnej mierze na pisma pozakanoniczne (przede wszystkim gnostyckie), od początku traktowane jako heretyckie, i traktuje je w praktyce równie normatywnie jak kanoniczne.

c) Teologia feministyczna przeprowadza poważne *zmiany w strukturze wartości wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego*. Najbardziej znaczący współtwórcy

⁶⁸ W. Schöpsdau, *Feministische Theologien. Konfessionelle und ökumenische Aspekte: „La Maison-Dieu“* 40 (1989) 87-92.

⁶⁹ W związku z tym należałoby się zastanowić nad zdaniem, które napisał H.-B. Gerl, *Die bekannte Unbekannte*, 55: „Kościół dysponuje najstarszym zasobem, zbiorem także innych religijnych skarbców, jest krwioobiegiem dzieł, z którego nie da się tak po prostu wyjść. I jeśli ktoś jest zatroskany o przyszłość kobiety w Kościele, powinien wejść w rozliczne wygasłe, ale oddziaływujące dziedziny tego długiego doświadczenia”

obowiązującej teologii jak *Paweł, Augustyn, Tomasz z Akwinu* — w Kościele protestanckim wymienia się nawet *Lutra* — dyskwalifikowani są jako wrogo nastawieni do kobiet, i to nie z powodu jakichś wyizolowanych wypowiedzi, ale ze względu na podstawowe założenia i całą strukturę ich systemów teologicznych. Na ich miejsce wchodzi teologowie, którzy dotąd zepchnięci byli w cień bądź nawet uznawani za heretyków. Co to oznacza, pisze jasno i otwarcie *J. Cbr. Janowski*: „Według feministycznych kryteriów, uwzględniających antropologię oraz etykę mężczyzny i kobiety wraz z ich nie dającą się przecenić problematyką, uznane teksty Tradycji aż po Biblię naznaczone zostały stygmatem elementów heretyckich; w uwalnianiu teologii od tych elementów cechuje teologię feministyczną odwaga aż po 'herezję' bądź też zawrotna rewizja kryteriów herezji“⁷⁰.

Wielu ludzi Kościoła czuje zamęt z tego powodu. Można to rozumieć. Teologia feministyczna rzeczywiście kwestionuje w sposób radykalny dotychczasowy porządek religijno-kościelny. Przyczynia się przy tym do zaostrzenia kryzysu dotyczącego trwania przy tradycji, jak i kryzysu tożsamości, które są istotnymi momentami ogólnego kryzysu współczesnego Kościoła. Silniejsza też wtedy staje się pokusa potępienia i odrzucenia całego ruchu ze wszystkimi jego elementami bądź przynajmniej stwierdzenia jego marginalności i niewielkiego znaczenia dla Kościoła.

Może to być ostatnie słowo dla kogoś, kto — patrząc historyczno-teologicznie — hołduje schematowi katastroficznemu i w zjawiskach kryzysowych jest w stanie dopatrywać się jedynie objawów upadku i rozkładu, kto — innymi słowy — jest raczej apokaliptykiem niż chrześcijaninem. Należy rzecz jasna dostrzegać niebezpieczeństwa, trzeba jednak też wiedzieć, że każdy kryzys może również wyzwalać, co prowadzi do prawdziwej odnowy i dalszego rozwoju teologii. Dotyczy to także teologii feministycznej — i to w tym samym stopniu, jak każdej innej refleksji teologicznej.

Wypada więc także docenić pozytywne. Prawosławny teolog *St. Charalambidis* napisał kiedyś: „Człowiek jest lustrem, w którym widać świat, świat zaś jest lustrem, w którym człowiek widzi siebie“⁷¹. Dotyczy to także seksualnych odniesień i odmienności człowieka, które stanowią bazę każdej antropologii teologicznej, a tym samym teologii feministycznej jako jej szczególnego przypadku. Seksualność ma zawsze dla człowieka podwójne oblicze. Z jednej strony doświadczamy elementu pożądania i pożądliwości, który jest w stanie zburzyć i rozsadzić każdy porządek i każdą normę. Jest przyczyną przemocy, także tej, która kryje się za słowami *patriarchalizm, androcentryzm i seksizm*. Przemoc rodzi jednak strach. Tego zaś nie należy wymieniać na końcu owego zespołu przyczyn, który stoi za długim łańcuchem tradycji zachodniego chrześcijaństwa, która patrzyła podejrzliwie i łączyła z czymś szatańskim materię, ciało, seksualność, a także kobietę. Seksualność ma jednak także inne oblicze. W tej mierze, w jakiej opisuje ona odmienność w ludzkiej istocie i w widzeniu świata — żaden człowiek nie jest całością, dopiero w wielości objawia się pełnia — jest fundamentalnym wyrażeniem porządku w stworzeniu. Porządek zakłada wielość i wielopostaciowość; tam gdzie są one zagrożone, tam zagrożony jest porządek. Seksizm jako asymetria w racjach płci jest więc symptomem naruszenia porządku stworzenia. Ponieważ genitalność dotyka wprost *stworzenia*, ma ona bezpośrednio odniesienie do Boga: jest grzechem. Jego groza

⁷⁰ Theologischer Feminismus, 163n.

⁷¹ St. Charalambidis, Kosmische Verherrlichung: P. Eicher, *Neue Summe Theologie* 2, Freiburg-Basel-Wien 1989, 424.

polega nie tylko na wewnątrzświatowym chaosie, ale bardziej jeszcze na wypaczeniu obrazu Boga: męski Bóg jest bożkiem, jeśli wierzymy, że Bóg powołał do istnienia na swój obraz zarówno mężczyznę, jak i kobietę. Pseudobogu może być przypisany jedynie pseudoporzadek. Bóg, który jest tylko władcą, gwarantuje też jedynie świat użyteczny dla człowieka-mężczyzny.

Dyskryminacja i inferoryzacja kobiety w Kościele, co do której nie ma już dziś wątpliwości, jest więc w najwyższej mierze wbrew Bogu. W tej mierze, w jakiej odsłania to teologia feministyczna, ma on we wspólnocie kościelnej, jak i dla niej zadanie terapeutyczne. Już teraz dostrzec można jej dobroczynne skutki. Kto śledzi rozwój wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego w ostatnim stuleciu, zauważa pogłębianie się świadomości przedstawicieli urzędowego Kościoła w kwestii kobiety. Stopniowo wprowadzicie, ale w sposób zauważalny szuka się dróg, które uwidoczniłyby i czyniłyby uchwytnym pogląd o równości kobiety we wspólnocie kościelnej. Z trudnością posuwa się to do przodu — co dziwić może jednak tylko tego, kto nie zna mocy i długowieczności kościelnej tradycji. Zresztą zmysł wiary wierzących jest tu nieraz czujniejszy niż urzędu. Porównawcze spojrzenie na wydania KPK z 1917 i 1983 r. pozwala łatwo zauważyć, że prawie wszystkie wypowiedzi dyskryminujące kobiety zostały wykreślone. Poważnym punktem spornym pozostaje właściwie jedynie wykluczenie od święceń. Jest on jednak żywo dyskutowany mimo wszystkich usiłowań zablokowania rozmów; należy tu docenić poważny wkład w dyskusję ekumenicznych doświadczeń z praktyką ordynacji kobiet w zachodnich protestanckich wspólnotach kościelnych.

Każdy grzech zawiera karę już w sobie. Odnosi się to także do problemu kobiety. Jeśli wspólnota kościelna rezygnuje ze specyfiki kobiecych doświadczeń, pozbawia się tego bogactwa, które jej się należy właściwie na podstawie *catholica*. Valerie Saiving Goldstein zapisała o tym godne uwagi stronicie⁷². Jest w stanie pokazać, że perspektywa właściwa całemu ludzkiemu poznawaniu prawdy uwarunkowana jest płcią. Doświadczenie rodzenia i karmienia, właściwy sobie sposób przeżywania więzi seksualnej oddziałuje na kobiety i dziewczyny w inny sposób niż na mężczyzn i chłopców. W następstwie tego mężczyzna czuje się silniej zobowiązany do obiektywnego wysiłku i jest raczej *stającą się istotą*. Kobieta natomiast jest bardziej zakotwiczona w istnieniu i może z większym spokojem pozwolić rzeczom stawać się sobą. Jeśli to wszystko nie nabierze lub nie nabierze dostatecznego znaczenia we wspólnocie kościelnej, odnajdywanie prawdy będzie zawsze utrudnione.

Konkretnie można by wskazać na następujące punkty pracy teologiczno-feministycznej, które stanowią pozytywne i nieodzowne ubogacenie ogólnokościelnej refleksji nad treściami wiary:

a) Celem teologii feministycznej jest przemienienie kobiety z przedmiotu na *podmiot w Kościele* i teologii Kościoła. Odpowiada to biblijnemu obrazowi człowieka i wspiera wspólnotowy kształt Kościoła.

b) Teologia feministyczna *koryguje wiele jednostronności* i jednowymiarowości w chrześcijańskich wyobrażeniach Boga. Dzięki jej wkładowi w dziedzinie chrystologii i pneumatologii może ożywić dotąd nieraz zbyt mało dostrzeganą

⁷² V. Saivin Goldstein, *Die menschliche Situation: ein weiblicher Standpunkt*. E. Moltmann-Wendel, *Frauenbefreiung*, 152-173. Krótsza informacja zob. C. Hagemann-White, *Sichtweise weiblich*: Frauenlexikon, 1016-1018.

naukę o historiozbawczym wymiarze Trójcy Świętej, a więc o historiozbawczym znaczeniu Bożej rzeczywistości.

c) Teologia feministyczna podejmuje krytyczną *reinterpretację chrześcijańskich dziejów*, które w narastającym stopniu stawały się *His-Story* i tym samym ukazwane były jednostronnie. Specyficzna hermeneutyka otwiera w nowy sposób stare źródła i odkrywa czasem nowe. Dzięki temu bogactwo tradycji kościelnej ukazuje się w nowym świetle. Przede wszystkim jednak odsłania dokładniej niż dotąd jądro biblijnej kerygmy jako orędzia Boga skierowanego bez wyjątku do *wszystkich* ludzi wszystkich czasów i okoliczności.

d) Teologia feministyczna odpowiada jako *teologia doświadczenia* nagłaczemu dezyderatowi dzisiejszych chrześcijan, którzy w rosnącej mierze stają się świadomi problemu jednostronnie racjonalistycznej teologii. Nowy obraz Boga i nowy język symboli jawią się w tym aspekcie jako ważne impulsy dla Kościoła. Jeśli nie uda się Kościołowi wyjść naprzeciw wynikającym z tego potrzebom wspólnoty, „rodzeńskości” (*Geschwisterlichkeit*), miłości uchwytniej w doświadczeniu, coraz więcej członków będzie odchodziło do innych Kościołów, które starają się je zaspokoić. Jeśli dziś te dezyderaty włączone zostaną w praktykę i kształtowanie się Kościoła, uda się uczynić poważny wkład w reewangelizację, która jawi się jako coraz bardziej nagląca.

Nie zostały tu oczywiście wymienione wszystkie momenty, które godne są uwagi. Już jednak to, co zostało powiedziane, pokazuje jasno, że feminizm i feministyczna teologia mimo wszystkich wątpliwości, które można żywić wobec takiego czy innego jej kształtu, takiej czy innej pojedynczej tezy albo nawet niektórych podstawowych założeń, jest w sumie wyzwaniem dla Kościoła w tym sensie, że może on tylko wtedy zwyciężyć, gdy stanie wobec tego wyzwania śmiało, bez obaw i z pełnym realizmem. Jeśli cały świat i wszystkie jego wymiary powinny być włączone w Kościół, jeśli orędzie Ewangelii powierzone Kościołowi rzeczywiście przynosi zbawienie wszystkim ludziom i wszystkim ludziom pomaga w samourzeczywistnieniu się we wspólnocie z troistą miłością Boga i jeśli tylko Kościół jest w stanie to uczynić, to integracja kobiecości we wszelkich jej wymiarach i postaciach nie jest niczym więcej, jak tylko konsekwencją wypływającą z istotowej katolickości Kościoła. Jeśli — jak powiedział kiedyś *Karl Barth*⁷³ — Kościół jest albo katolicki, albo przestaje być Kościołem, to problem kobiet jest pytaniem skierowanym do samej kościelności wszystkich chrześcijan. Właściwa moc oddziaływania teologii feministycznej polega na tym, że ułatwia ona w Kościele i na podstawie tradycji kościelnej opowiedzenie się za Kościołem. Już w tym tkwi jej trwałe znaczenie, które sprawia, że staje się ona partnerem do rozmów dla każdej poważnej teologii i duszpasterstwa.

Przełożył ks. Tadeusz Dola

⁷³ Die Kirchliche Dogmatik IV/1, Zürich 1953, 784.