

»BITI CJELOVITA, DOBRA, LJEPA« - KRITIČKI POKUŠAJ O FEMINISTIČKOJ TEOLOGIJI

DR. ANNAMARIA GRÜNFELDER

Govoreći o feminizmu računam s time da ću se zateći među frontama feministkinja i protivnika/protivnica, jer ne želim dati bezrezervnu apologetiku ciljevima koje unatoč nekim zamjerkama smatram svojim. I upravo zato je potrebno raščistiti što feminizam može postići, a što ne, čemu feminizam treba težiti a što su neostvarive iluzije.

I. FEMINIZAM U PROŠLOSTI I SADAŠNJOSTI

Pojam »feminizam« označava danas skupinu svih sekularnih stremljenja za oslobođenje žena iz pravne, ekonomske, socijalne i političke heteronomije (ovisnosti). Kao zajednički nazivnik svim »ženskim pokretima« taj se pojam primjenjuje tek od šezdesetih godina našeg stoljeća, dok sami »pokreti za prava žene« imaju stogodišnju tradiciju i još dužu »pretpovijest«.

Rođenje ideje o »autonomiji žene« i potrebitosti njezinog oslobođanja neraskidivo je povezano s procesom emancipacije i sekularizacije kršćanske Evrope od humanizma i prosvjetiteljstva naovamo. Za cjelokupni taj proces poseglo se za pojmom »emancipacija«, koji potječe iz Rimskog prava i znači otpuštanje roba iz »patria potestas«: »emancipacija« jeste zamjena starih (srednjovjekovnih) pravnih odnosa, struktura vlasti i staleškog poretka utemeljenih u religioznom uvjerenju da je svaka ovozemaljska vlast od Boga. Religiozno legitimirane vlasti uzmiče postavci o »vlasti naroda«. Mijena svijesti i promjene društveno-ekonomskih poredaka ne teku uporedo, nego se isprepliću, ali to što se rodi iz njih, trajno je uvjerenje u to da se svaka vlast mora opravdavati i zasnivati na volju i pristanak onih nad kojima se vlast vrši. Neprikosnovena je ostala jedino vlast »pater familias«: uzvišeni su se ciljevi prosvjetiteljstva odnosili samo na muškarce dok su se žene prešutno ili izrekom (Kant, Rousseau)¹

1 Sažeta povijest feminizma: FRAUEN LEXIKON. Traditionen, Fakten, Perspektiven. Izd.: Anneliese Lissner, Rita Süßmuth, Karin Walter. Freiburg-Basel-Wien, 1988: v. »Emanzipation«

izuzimale iz kruga nosioca suvereniteta naroda. Već u 18. stoljeću obrazovane žene iz plemićkih i građanskih obitelji vode neorganiziranu borbu za priznavanje tog statusa i odgovarajućih prava (političkog glasanja, za slobodu političkog i vjerskog opredjeljenja, prava na obrazovanje), ne mareći za teoretske diskusije oko pitanja da li su žene doista jednakovrijedna ljudska stvorenja, nadarena istim talentima kao muškarci, tj. slobodnom voljom, sposobnošću spoznaje i odlučivanja. O tim se pitanjima raspravljalo još početkom ovog stoljeća i traktati kao oni liječnika dra. Phillippa Moebiusa »Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes« («O fiziološkoj slaboumnosti Ženskog» – izdan u Leipzigu 1905.) – danas djeluju kao kuriozitet – onda su glasili kao ozbiljno »naučno« štivo. Njegov je zaključak – manje originalan nego karakterističan zasnovan na manjom opsegu i nižoj težini ženskog mozga, što će, po njemu, reći manje sposoban za mišljenje i intelektualni rad. To odgovara razmišljanju koje psihološko-duhovne procese i intelektualne aktivnosti ne može zamisliti bez materijalističke, biologističke, pa tako i determinističke osnove. Ovakvo je razmišljanje bilo (i ostalo) »opinio communis« ne samo kršćanskog puka nego i teologije, time čvršće utemeljena što su se mogla pozvati na autoritet Sv. Tome Akvinskog. To što se njemu i njegovim prethodnicima i baštinicima ne može zamjeriti s obzirom na stanje biološkog, fiziološkog i medicinskog znanja, ipak ne važi za teologa današnjice kojemu stoje na raspolaganje uznapređovala antropologija te izoštrena hermeneutika.²

Korijeni kršćanskog životnog osjećanja i kršćanske prakse leže u modelu oslobađanja iz ropstva u znaku utjelovljenog Boga i osloboditeljske poruke nadolazećeg Kraljevstva Božjeg. »Emancipacija« čovjeka iz duhovnog ropstva i tiranije svega što određuje način života, domete prava i slobode, pa i savjest ispunjenje je svakog iskonskog ljudskog stremljenja. Tumačenje evanđeoske poruke oslobađanja i slobode djece Božje, kršćanskoj je Evropi udarilo svoj žig, ali je i u sekulariziranoj tradiciji oplodivalo duhovno ozračje. No s druge strane valja imati na pameti i to da se i kršćanstvo od svojih početaka nalazi u nabojnom polju između osloboditeljskog naučavanja i okorijele socijalne prakse, tako da i Crkva sa svojim vjernicima dijeli puteve zastranjanja i lutanja. Kršćanstvo je tako raznoliko, a ponekad i kontradiktorno kao što je i povijest ljudskog roda. Ta spoznaja treba osujeđivati jednostrano pripisivanje krivice za vijekovno omalovažavanje žene kršćanstvu: ta, nijedan povijesni proces, pa ni emancipacija čovjeka, nije tekla ravnim stazama prema zacrtanim ciljevima. U povijesti se uvijek pojavljuju oni koji hrabro subverzivno podričaju strukture i oni koji sve opravdavaju, i pravdu i nepravdu. Između njih je velik broj bojažljivih, nijemih, oklijevajućih i cinika koji se boje promjena i nepovjerljivo prate svako novo stremljenje.

Cinjenica je, međutim, da kršćanske Crkve (katolička i Crkve Reformacije) proces oslobađanja žene nisu baš unapređivale niti odlučno podupirale. O tome svjedoče okružnice od začetka Socijalnog/Radničkog pitanja (»Rerum novarum«) sve do u najnovije vrijeme³ – štoviše, pokreti za prava žene odjekivali

(str. 214) i »Frauenbewegung« (322 f.) s opširnim bibliografijom. Elisabeth CAMENZIND-Ulfa VON DEN STEINEN: »Frauen verlassen die Couch. Feministische Psychotherapie«. Zürich 1989, str. 18 i slijed.

2 Wolfgang BEINERT: »Frauenbewegung und Kirche. Darstellung, Analyse, dokumentation.« Regensburg 1987. Temeljita analiza : Wolfgang BEINERT: Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen.« str. 77 slij. i »Theologie und kirchliches Frauenbild« loc. cit. str. 51 i slijed.

3 v. Wolfgang BEINERT, loc. cit. str. 113 slij.

su veoma neuvjerljivi i naišli na osjetnu suzdržanost. To što upada u oči u prvoj okružnici o socijalnom pitanju, jeste zapažanje da ta okružnica zahtijeva radnička i socijalna prava za radnike u ime dostojanstva čovjeka, a da se s bojazni govori o borbi žena za ta ista prava u ime istog digniteta.

Takvo je shvaćanje »ženskog pitanja« zasnivalo kontinuitet: Nepovjerenje su službene Crkve pothranjivali povijesni događaji: svojtanje »ženskog pitanja« po socijalizmu, uslijed čega je ta problematika postala jedna od kamena spoticanja borbe socijalizma protiv vjere i Crkve. Pape Pio XI. i Pijo XII. našli su oštre riječi kritike za fašizam i njegovo izrabljivanje radne snage žene u ratnoj industriji (da je fašizam zlorabio i »prirodu i dotojanstvo žene-majke« nije naišlo na istu takvu oštru osudu⁴).

Povijesni je trenutak rođenja socijalističkog feminizma Prva industrijska revolucija, kada je počelo masovno zapošljavanje žena (ali i djeca) u tvornicama. Borbu vode građanske žene, a za rješavanje socijalnih pitanja žena i obitelji proletera, za poboljšanje radnih uvjeta. One koje spoznaju da se promjena uvjeta rada ne može postići stihijskim poboljšanjima, ma koliko i ona bila prijeka i potrebna, (Clara Zetkin je bila jedna od njih), radikalizirale su se u cilju suštinske promjene slijedeći Karla Marxa.

Clara Zetkin je najznačajnija marksistička pobornica za prava žena; ona je razradila rješenje »ženskog pitanja«, pitanja koje je sam Marx podredio borbi za oslobađanja čovjeka (radnika) proletara. Zetkin izdvaja položaj žene u kapitalizmu iz Marxove opće analize položaja radnika: Clara Zetkin uočava dvostruki vid izrabljivanja žene u kapitalizmu: »prostituiranju radnika i radnice u kapitalističkoj privredi odgovara i omogućuje ga ekonomska ovisnost žene o mužu u braku i obitelji i »najamni rad« žene u službi obitelji – za Claru Zetkin je taj odnos i dvostruka alijenacija žene: reproduciranje kapitalističke obitelji, a time i reproduciranje kapitalizma. Iznad tako otuđene jedinke bdije religiozna svijest koja izrabljivane tješi perspektivom onkrajnog boljeg života⁵.

Ekonomska ovisnost kao alijenacija čovjeka (žene) par example – to je suština marksističkog shvaćanja »ženskog pitanja«⁶. Na njemu se zasniva postulat naučnog socijalizma da se problem jednakosti/neravnopravnosti žene sagledaju u kontekstu sveobuhvatnog oslobađanja »čovjeka« promjenom proizvodnih i vlasničkih odnosa. U »naučnom« socijalizmu »žensko pitanje« i dalje postoji samo kao »podpitanje« čovjekove emancipacije iz svih vidova otuđenja. To je bio službeni jugoslavenski stav.⁷

Krenuvši putem u socijalizam stubokom se izmijenio život širih slojeva jugoslavenskog društva. Značajan je za jugoslavenske žene svakako i prijelaz iz agrarnog seoskog u urbanizirano industrijsko društvo. Dalekosežne se posljedice ne daju ukalupiti u neke crno-bijele ocjene: danas ćemo kao pozitivna bilježiti opismenjavanje seoskih žena i pristup obrazovanju na svim razinama, načelno jednake uvjete zapošljavanja i princip jednake plaće za jednak rad, te

4 v. »Casti conubii«, djelomični tekst kod Wolfgang BEINERT, loc. cit. str. 115.–ibidem i tekst besede delegatkinjama »Međunarodne unije Katoličkih ženskih organizacija« 1939., str. 116. loc. cit. – tekstovi pape Pije XII. loc. cit. str. 117. i slj.

5 »Frauen Lexikon«, str. 324. (»Frauenbewegung«) – Vjeran KATUNARIĆ: »Ženski eros i civilizacija smrti«. Zagreb, 1984. uvod

6 Vjeran KATUNARIĆ, loc.cit. str. 230.

7 Vjeran KATUNARIĆ, loc.cit. str. 238.

načelno jednako vrednovanje ženskog i muškog rada. Načelo jednakopravnosti muškarca i žene važi i za položaj supružnika u braku i obitelji.⁸

Ozakonjenje tih novih odnosa u Ustavu i ustavnim zakonima i propisima značilo je, kao uostalom u gotovo svim socijalističkim zemljama,⁹ »definitivno« rješenje ženskog pitanja. Očita odskakivanja prakse od zacrtanih načela opravdavala su se time da se socijalizam tek gradi. U teorijskoj se raspravi međutim priznavalo da je »žensko pitanje« otvoreno,¹⁰ s time pak što se ukazivalo i na nedostatnu osviještenost samih žena za probleme njihovog položaja u društvu i obitelji.¹¹ Karakterističan pristup pokazuje Nada LER – SOFRONIĆ: ona izrekom ne želi preći preko očitih pokazatelja neostvarene emancipacije i nesporne alijenacije žene u socijalističkom društvu Jugoslavije. Ali otuđenost je za nju znak prevlasti društvenih očekivanja prema ženi što se vuku iz inače prevladane društvene svijesti (buržoazije). Problem je po noj u »internalizaciji« (pounutarnjenju) tih modela, što ih ženi nalažu obitelj, roditelji, socijalna sredina, religija i nacija.¹²

Pounutarnjenje je – u tome se slažem s Ler-Sofroničevom – središnji problem, po Ler-Sofroničevoj neizbježna reakcija jedinke na svoju represivnu sredinu. Dosljedno tome bi daljnji razvoj samoupravljanja doveo do narušavanja ove reakcione šeme. Knjiga Ler-Sofroničeve je izašla 1977. Ona je dakle izbjela obavezu provjere te postavke!

Ne samo praksa se uporno protivila proricanjima socijalističkih teoretičara i teoretičarki o ostvarivanju emancipacije u ostvarenom samoupravljanju: protivila se i sama teorija koja je nametala niz sistematskih, a za marksističku poziciju neriješivih pitanja: zar jedinka nije u mogućnosti zauzimati stav prema svim podražajima, pa tako i prema društvenim modelima ponašanja. Zar ne pokazuje upravo pubertet takav slijed individualnog razvoja koji niječe neizbježnost internaliziranja. Ovdje sam uočila nesposobnost te marksističke pozicije da jedinki prizna sposobnost djelovanja koje mijenja tijekom povijesti. Takvo joj je djelovanje zamislivo samo kao »klasna značajka«, ne kao »egzistencijal«...

Ja polazim od toga da se subjekt ne stapa sa svojom sredinom, tj. s objektivnim svijetom, nego da je svijesno djelovanje u povijesti posljednji, neupitan i neriješiv moment čovjekova bivstvovanja u svijetu. Ali to ne znači da je svako djelovanje kroza skroz svjesno. Pounutarnjenje je takav proces koji se ne može protumačiti i rasvijetliti bez teorije podsvijesti. Kod Ler-Sofroničeve pounutarnjenje je ostalo neobjašnjeni postulat koji je u suprotnosti s aksiomom marksizma da je svako djelovanje svjesno. (Lenjin je anatematizirao sve teorije podsvijesti kao »odražaj zapadnjačke dekadencije«.¹³

Ali Freud je, protiv hibrisa racionalnog i osviještenog subjekta, upozorio na to kako »čovjek nije gazda u vlastitoj kući«, nanijevši tako tešku uvredu nje-

8 Annamaria GRÜNFELDER: »Oslobođena žena-mit ili stvarnost današnjice«, u časopisu »Ženaznanstveni časopis za društvena i kulturna pitanja žene i porodice«, br. 4/1966, str. 52 i slij.

9 Tijekom demokratskih promjena u socijalističkim zemljama postalo očito pomanjkanje stručnih rasprava o položaju žena u »realnom socijalizmu«, baš zato što se to pitanje smatralo riješenim i stoga uzlišnim.

10 V. bilješku broj 8. Pitanje je aktualizirala Republička konferencija za društveni položaj žene i porodice prigodom 40. godišnjice »Oslobođenja«, 1985. i raspisala natječaj za stručne radove da bi bilansirala rezultate 40-godišnjeg rada za unapređenje položaja žene.

11 Snežana PEJANOVIĆ: »Društvena jednakost i emancipacija žene«. Beograd 1984, str. 67 i 75.

12 Nada LER-SOFRONIĆ: »Neofeminizam i socijalistička alternativa«. Beograd 1986, str. 75 i slij.

13 Božo KOVAČEVIĆ: »Psihoanaliza i Ljevica«. Zagreb 1989, str. 35.

govu narcizmu. Postoji dakle antagonizam između »izvan« i »unutra«: on djelomično objašnjava zašto jedinke preuzimaju norme ponašanja svoje sredine – radi izbjegavanja sukoba, radi uspostavljanja zadovoljavajućeg odnosa sa sredinom, poriva za žudnjom... Ali zašto preuzima i norme koje djeluju kontraproduktivno, sputavaju baš te porive? Sigmund Freud je u svom »eros-tanatos« modelu i artikulirao enigmu čovjeka u kojeg su represivne i destruktivne slike usvojile prevlast nad njime. On je slobodu i oslobođenje od njih očekivao od osvješćivanja tih slika (psihoanalizom), uočavajući da oslobođenje/sloboda i bivstvovanje čovjeka u svijetu stvaraju splet odnosa, u kojem je svaka sloboda samo relativna. Opseg neosvješćenog ostaje zauvijek nepoznat, uvijek postoji ostatak nesvjesnog. To nesvjesno zarobljuje čovjeka, ali s druge strane sprečava i bezgranično manipuliranje čovjekom. Moć je vanjskih normi zato uvijek i ograničena, emancipacija čovjeka od njih uvijek samo djelomična. Ukidanje vanjskih represivnih faktora ne narušava moć internaliziranih slika, kao što vanjski restruktivni uvjeti ne omogućavaju razgrađivanje destruktivnih pounutarnjenih predodžbi.¹⁴

Marksizam je stavio otvoreno pitanje da li postoje uvjeti za emancipaciju odnosno alijenaciju koji se ne mogu svesti na »klasne suprotnosti« niti otkloniti promjenom proizvodnih odnosa i odgovarajućih struktura vlasti. Ler-Sofroničeva implicite niječe postojanje takvih prilika, pa prema tome i sposobnost nemarksističkih osloboditeljskih pokreta za emancipaciju žene da riješe taj problem. Ona očekuje da će se svi zapadni – izumi kad tad stopiti s marksističkom teorijom kao što bi se svi građanski pokreti za emancipaciju žene u skorijoj budućnosti slivali u socijalizam.¹⁵

Prvenstveno ona misli na preporođeni feminizam koji je buknuo krajem šezdesetih godina našeg stoljeća, tijekom razvoja Studentske revolucije. Nezdovoljstva zbog restauracije građanskog društva u poratnom razdoblju planula su u vanparlamentarnim opozicijskim studentskim krugovima u cilju narušavanja neokapitalističkog poretka. U tim je krugovima tinjao i žar fašizmom pogašenog marksističkog i socijalističkog feminizma. Teorijsku je osnov pružilo djelo »Le deuxième sexe« Simone de Beauvoir, objavljeno 1949. u Parizu. (Ali tek njemačko izdanje pod naslovom »Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau« u Frankfurtu 1968 nailazi na širi i glasnogromni odjek, učinivši autoricu glasnogovornikom neofeminizma.¹⁶

Ali Simone de Beauvoir ne opisuje jednostavno tradicije seksualnog ponašanja, nego ih raskrinkava kao destrukciju tijela i duše žene u patrijarhatu. Rušilačka je snaga identitet muškarca, identitet koji se gradi na tome da muškarac gleda na ženu kao na »drukčiju«, na objekt. Kao takva žena služi kao »folija za projekciju« muškarčeva »Ja«. Taj je »Ja« sposoban za transcendenciju, za samodefiniranje u distanci prema sebi. »Žena« kao objekt to ne može, jer njezina socijalizacija od početka ide za time da preuzme te projekcije muškarčevih slika o ženi. De Beauvoirova čuvena izreka »On ne nait comme femme, on le devient« sadrži motiv pounutarnjenja tih slika kao sudbonosan, neizbježan tijek. Patrijarhat ne preispituje niti mora obrazložiti korijene; čak je i rekurz na neku »prirodu« ili »natprirodno« ishodište nepotreban, jer se patrijarhat legiti-

14 Elisabeth CAMENZIND, loc. cit. str.18.

15 Nada LER-SOFRONIĆ: loc.cit. 53.

16 Razračunavanje sa Simone de Beauvoir v. kod Mary DALY: »Kirche, Frau und Sexus«. München (1979?).

mira samim sobom. Ali de Beauvoirova ne isključuje Sisifovu borbu i svjesno protivljenje patrijarhalnim uvjetima, niti utopijsku mogućnost žene da se otarasí projekcija i muškarčeve prevlasti nad njome. (De Beauvoirova je svoj stav potkrijepila vlastitim aktivnim angažmanom u pokretu za prava žene).¹⁷

Simone de Beauvoir je svojim djelima, protestima i vlastitim životom »utuzivala« »subjekt ženu« – ali vjerojatno nije ni dan danas poznato široj javnosti da je to učinila, 20 godina prije nje, Edith Stein. Ona se u svojim pedagoškim konceptima (kao docent u Institutu za znanstvenu pedagogiju u Münsteru oglašavala kao prethodnica francuske autorice i cjelokupnog neofeminizma teorijskog osnova novih pokreta za emancipaciju žene).¹⁸

»Prevlast patrijarhata« obrazložila je Kate Millet 1969 s djelom »Sexual Politics«¹⁹: Millet polazi od samodefinicije patrijarhata cjelokupna je kultura djelo muškarca. Ta činjenica im daje pravo da svaki muškarac svoju prevlast nad ženama zasnuje na kulturnim ostvarenjima specijesa »muško«. (Ovim standardnim analizama položaja žene u svijetu muškarca slijedi krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina plima studija i rasprava žena, koje in extenso razrađuju individualnu i društvenu »žensku egzistenciju«)²⁰.

Zaključak iz njih: ako su žene do tada svoj okrnjeni identitet izvodile iz onog muškaraca, onda su jedino one same u mogućnosti izgraditi »autonomni ženski identitet«. Betty Friedan je u oštrom razračunavanju sa iluzijama žena u patrijarhatu« (»The Feminine Mystique«, 1963. New York. Njemačko izdanje »Der Weiblichkeitswahn oder die Selbstbefreiung der Frau«, Frankfurt 1966) pledirala za osvješćivanje žena o vlastitim ženskim vrednotama, o njihovoj autonomnoj vrijednosti«. Ona pledira za to da se antagonizmi muškoženjskih polarnih osobina smatraju elementima dviju polarnih kultura, s time da se protiv racionalističke i objektivističke muške kulture izgradi »ženska emocionalna intuitivna antikulturna«. Kritika muškog vrednosnog sustava postaje središtem neofeminizma, koji je u tome doista u diskontinuitetu sa starijim feminizmom, jer je taj stariji pokret išao za izjednačavanjem muškarca i žene po društvenom položaju, što je pak pretpostavilo niveliranje njihovih različitosti.

Neofeminizam je tijekom svog razvoja svojatao i neke sadržaje drugih alternativnih pokreta: problemi sedamdesetih godina – kriza prirodnih resurza, glad u svijetu, prijetnje svjetskom miru, usmjeravali su pažnju na štete što ih je industrijalizacija, automatizacija i acionalizacija nanosiše Zemlji. »Žena« otkriva da je patrijarhat stvorio iluziju da upravlja životom od rođenja do smrti, da su svijet i Zemlja u rukama muškaraca, objekti njegova racija i manipulativne snage, isto tako kao što imaju u rukama živote žena, djeca, živog i neživog kosmoza. »Žena« naslućuje da je ta manipulacija uzrok i ženine otuđenosti, njezinog položaja kao objekta – da između ugroženosti Zemlje i vlastite egzistencijalne »prikraćenosti« postoji analogija.

»Cjelovitost«, »jedinstvo sa sobom« – to je feministička utopija žene u patrijarhatu. Kako i kojim putem ih ostvariti – i o tom problemu raspravlja niz

17 Françoise Delfaut: »Simone de Beauvoir«. (bibliografija; njemačko izdanje München 1986).

18 Edith STEIN: »Keine Frau ist ja nur Frau.« Texte zur Frauenfrage. Izd. i uvod Hanna-Barbara GERL. Freiburg 1989, str. 23 i slij.

19 Kate MILLETT: »Sex and Politics«. New York 1966.

20 Tekstovi obuhvaćaju sve književne žanrove. Bibliografijub. »Frauen Lexikon«. (»Frauenliteratur«).

djela iz pera žena²¹. Rezultat je idealizacija i romantično veličanje prirode, one netaknute i nepovrijeđene civilizacijom, tehnikom automatizacijom i manipulacijom po muškarcu. Ovaj je odnos prema prirodi zajednički feminizmu kao i gotovo svim »alternativnim pokretima« koji su niknuli u znak protesta protiv ugrožavanja čovjekove sredine. Pored sve ushićenosti postoji mnogo opravdane zabrinutosti za budućnost ovog planeta, mnogo poštenog i iskrenog angažmana za sprečavanje daljnjeg izrabljivanja prirodnih dobara i nesagledivih šteta. To međutim ne smije osujetiti kritiku naivne vjere u neku maglovitu »cjelovitost« prirode, kao da je priroda u sebi skroza skroz dobra, jedinstvena, cjelovita, i da je »skladan odnos s njom« jamac ne samo fizičkog zdravlja nego i za »cjelovitu«, »kompletnu ličnost« (poštalice koje danas vrijede kao putokaz za novo društvo i nov odnos među ljudima, kao i za »ozdravljenje« ugrožene Zemlje).

Cjelovitosti i jedinstvo sa sobom u feminističkoj teoriji znače »jedinstvo« sa prirodom, tj. sa »ženskom naravljju«. Ali rascjepjenost današnjice feminističkoj teoriji ne pruža smjernice za taj cilj. Ali feminizam je uvjeren da ta »cjelovitost« postoji u kulturama koje nisu(bile) nagrižene hibrisom racionalističke kulture inudstrijaliziranih zemalja. Modeli su, prema tome, »prirodni« život današnjih neciviliziranih etničkih grupa ali i drevnih, prehistorijskih naroda. Upravo prehistorijska su društva u žiži zanimanja feminizma, ukoliko se u tim kulturama nailazi na kultove božicama, kultovima prirode i plodnosti. U feminističkoj su recepciji takve prehistorijske kulture ali i društva današnjih plemena društva, u kojima je kult božici (plodnosti) prirodnim snagama »poiesis« s kojim ide ruku pod rukom »praksa«, društveni poredak »matrijarhata«.

Traganje za drevnim kultovima i mitologijama međutim ne potječe iz zanimanja za prehistorijsku kulturu, nego se vodi sasvim određenim suvremenim interesom: nasuprot tabuiziranju tjelesnosti, seksualnosti i plodnosti zapadne/kršćanske (paušalno s time i židovske, pa i islamske!) kulture tom je fernizmu »cjelovitost« i odraz »prirodne seksualnosti« i netabuizirane tjelesnosti. Baš zato što u tom tabuiziranju animalne čovječnosti leži ključ i za razjedinjavanje plodnosti i seksualnosti, tijela i duha, feminizam je otkrio vezu između tog procesa i instrumentalizacije žene prostitucijom, dolazi do sučeljavanja svetice i grešnice, demoniziranja vitalnih snaga čovjeka i do kobnog rascjepa cjelovitosti čovjeka.²²

Doista – to je vid alijenacije koji obilježava psihičku strukturu – dali samo zapadnog čovjeka ili čovjeka uopće, to je pitanje. Neosporno je također da je jedan tradicijski lanac kršćanstva pridonosio tom rascjepu: tradicijski lanac naime koji je prenosio rascjep čovjekovih psihičkih snaga u seksualnosti, eros i agape i primat agape. Ukoliko je »duh oslobođen robije tjelesnosti« (soma-sema-shema) savršenstvo i cilj čovjekova života, taj cilj nije »cjelovitost« nego najdublje razjedinjeno biće lišeno vlastitih korijena i svoje vitalnosti. Eros su i seksus bez granica opasni, prijete destrukcijom – ali alternativa njima ne može biti potiskivanje i destrukcija tih vitalnih snaga.

Drugo rješenje – rasporediti eros/seksus i agape na spolove, praksa u kršćanstvu i ne samo u kršćanstvu, nije ništa manje kobno: »žena« je jednom

21 Elisabeth CAMENZIND: loc. cit. »Psychotherapeutin zwischen Männer-Theorien, Frauenbewegung und Erfahrung«, str. 11 i slij.

22 Ibidem str. 41 i slijed.: Ursula BAUMGARDT: »Zwischen Idealisierung und Entwertung. C.G. Jungs Frauenbild.«

ta koja podliježe napastima erosa, čas ta koja je u posebnoj mjeri sposobna za agapu; muškarac je *nagonsko* biće, čas utjelovljenje duha – tko bi osvijetlio tu opak u zbrku u odnosima spolova?

Moralo bi biti jasno da takva raspodjela uloga, sva ta nedosljednost utječu na socijalni karakter ne samo žena, nego i muškaraca, pa konačno i na odnose među njima. Neravnomjerno vrijednovanje erosa i seksualnosti povlastica u muškarca, grijeh u žene – mora voditi do toga da se borba oko prava i obaveza nastavlja kao borba između spolova, kao prevlast muškarca nad ženinom dušom i tijelom. I to je alijenacija – alijenacija sa sobom i sa onim/onom, koji/koja može biti i drug, prijatelj. To znači: borbu, konkurenciju, neprijateljstvo i mržnju i kad se domesticirano biće pokorava, kad se osjeća manje vrijednim ili ničicom. Ali potiskivana je mržnja eksplozivna i destruktivna!

Da je socijalni karakter žena obilježen potiskivanom frustracijom i da se znanje za njih prenosi od jednog pokoljenja na drugo, od majki na kćeri, od društva putem škole, mass-medije na žensku populaciju, naslutila je Edith Stein²³. »Oskrnavljeni ženski socijalni karakter« za Editu Stein bio je topos pedagoškog djelovanja i pisanja. Tražila je za metodom koja bi »pored utjecaja obrazovanja i izmijenjenog društvenog ozračja bila dovoljno uvjerljiva i upečatljiva da na neki način uspije prevladati to obilježje što je i Edith Stein opisala kao internalizaciju: stubokom uvriježeno uvjerenje da se žena rađa kao podređena sluškinja.

Edith Stein nije mogla savršiti svoje djelo. Razvoj, međutim, tekao je drugim pravcem: pravcem regresije u idealiziranju pretpovijesti čovjekova roda, kad je Božica svojom prevlašću u panteonu i zemaljskim sestrama osiguravala moć, utjecaj i vladavinu.²⁴ To je barem rezultat feminističkog bavljenja prethistorijskim mitovima. Zamisao koja stoji iza tog regresa, jest ova: to što žene danas traže a čemu teže, tj. oslobođenje od tog mučnog osjećaja bezvrijednosti koji ih prisiljava da opet i opet traže potvrđivanje vrijednosti u koju one same ne vjeruju, a utjecaj na vlastiti život (žena ne vjeruje u svoje sposobnosti, ne koristi se mogućnostima, strahuje od odgovornosti, ovisna je o priznanju i ljubavi okoline...) – ono dakle što bi ona željela i za što ona radi, mora se obrazložiti. Kao da je nezamislivo nešto zahtijevati što nema »legitimacije« – bilo sredine, bilo društva, čak i znanosti. Zapravo zanimljivo kako i one žene koje svoj spas traže ne u racionalnom sučeljavanju sa sadašnjošću, nego u »boljoj«, »idealnoj« prošlosti, a ipak uvriježene u »hic et nunc«, povjeruju u znanost kojoj svojom regresijom u mitologiju suprotstavljaju »mitološku« ili »matrijarhalnu svijest«!

Ta »mitološka« ili »matrijarhalna svijest« zadaje još druge, sistemske probleme. Što je mit po sebi, u kojoj je on vezi sa stvarnošću? Da li se može poći od toga da onom što »mit« prenosi, linerarno odgovara društveni poredak i socijalna praksa? I – o kojim je mitovima riječ, imajući u vidu fenomenološke razlike mitova različitih kulturnih krugova i povijesnih razdoblja? Da li je »mit« naprosto »mit« i da li se – ako već ne povijest – pretpovijest i mitsko razdoblje može svesti na antagonizam spolova? Kako se taj model odnosi prema raznolikosti povijesti?

Razračunavanje s mitom i onim što on jest i može, obavila je teologinja Susanne Heine.²⁵ Ona polazi od postavke sociologije znanja (kojoj odgovara i

23 Edith STEIN, loc. cit.

24 Elga SORGE: »Religion und Frau«. München 1985. str. 44 i slij.

25 Susanne HEINE: »Wiederbelebung der Göttin? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie«. Göttingen, 1987 str. 16 i slij.

marksistička dijalektika između prakse i intelektualne odnosno religiozne nadgradnje, te psihoanalitička teorija projekcija).

Mit, religiozna svijest, vjera odnosno filozofija sadrže elemente koji se usprotive stvarnosti, eksperimentiraju s njome i zacrtavaju novu stvarnost. To pretpostavlja da je ta nova stvarnost oprečno suprotna »praksi« (u smislu »htjeti«, »činiti«) – pa se za »žensko pitanje« nameće (i) slijedeća hipoteza: ondje gdje vlada božica, žene su potlačene. Da li mitovi iz kojih kulturolozi izvode postojanje »matrijarhata«, govore o društvenom poretku ili je posrijedi zrcaljenje turbne stvarnosti u iluziji mitotvoraca? Moguće je jedno i drugo. Međutim, provjera povijesno-arheološkim izvorima često ili gotovo nigdje nije moguća. Analogije sa današnjim nepisanim plemenima i etničkim grupama isključuju se metodološki, već zato što se ne mogu usporediti necivilizirani današnji narodi s kulturnim narodima Sredozemlja i Bliskog Istoka (dakle iz onog kulturnog kruga iz kojeg je niklo i židovstvo, pa je jedna od »kolijevki« evropske kulture).

Ako se još k tome ima na pameti da mit nije jednak mitu, da su i mitovi jednog te istog kulturnog kruga prošli faze transformacija, da su se elementi i mitovi »selili« tako da je čak nemoguće utvrditi povijesno mjesto geneze pojedinačnih mitova, jasno je kako je feminističko bavljenje mitologijom odraz ne zanimanja za odraz strane i drevne kulture, za kulturu u koju se treba »upustiti« distancirajući se od vlastitih pobuda tog interesa, takoreći odjenuti se ruhom te kulture. U feministice je posrijedi vrlo suvremeni interes koji usmjerava i metodologiju izučavanja mita i istraživače čini slijepima za presudne pogreške. Taj suvremeni interes navodi ih i na to da selektiraju i smetnu s vida elemente koji bi mogli razočarati taj interes: da je život u prirodi i s prirodom za mnoge žene značio mukotrpan rad i nesigurnu egzistencijalnu podlogu, unatoč panteonu božica, da je život tih žena u znaku smrtnosti majki/rodilja i djece umjesto obećanja fizičko/psihičke cjelovitosti, progovorit će, kako računna, radna grupa »Gender discrimination«, Međunarodnog udruženja za sociologiju koja će održati svoj kongres u Madridu od 9. do 13. 7. 1990. Radnu grupu vode kao predsjednice znanstvenice iz Indije i Gvineje. Vjerojatno će biti riječ i o izrabljivanju radne snage žene i u društvenim porcima s elementima »matrijarhata«, tj. matrilineata, matrifokaliteta. Očekujem dakle da će one koje su izravno pogođene i izložene tim strukturama, evropskim utopistima dočarati stvarnost koju mit i iluzije potiskuju u zaborav, a koja bi se mogla i morala prevladavati povezivanjem utopijskih planova s opipljivim radom i angažmanom.)

II. Nada i spas iz teologije?

Načelna pitanja feminističke teologije

1. BOG – MUŠKI, ŽENSKI?

Cjelovitost kao osnovna pobuda čovjekova traganja – za kršćanske bi žene mogao biti značajan teret spoznaja da i kršćanstvo nije posve nedužno za alijenciju čovjeka i koban jaz u odnosima među spolovima. Jedan tradicijski lanac

u kršćanstvu – doduše, ne »kršćanstvo«? Ali koja je onda baština izvorna, ako ne polazimo od usporedbe s Lessingovom poznatom »bazgom triju jednakih prstena«²⁶. Da li postoji nešto kao kršćansko »prakamenje« koje valja iskupati; da li je kršćanstvo dakle sposobno podariti ženama uvjerenje da su one doista i »cjelovite« i izvorni nacrti, ne »mas occasionatus«? Evidentno je da zavisi o uvjerljivosti odgovora i odluka mnogo religiozno motiviranih žena – biti kršćankom unatoč drugorazrednom položaju žene u hijerarhiji ili ne, ostati u toj Crkvi i u tom kršćanstvu ili se okrenuti »matrijarhalnom kultu«.

Iz te su se problematike izrodili oni šaroliki i raznovrsni pristupi kršćanstvu koje danas označavam zajedničkim nazivnikom »Feministička teologija«, s time što bih pojam »teologija« pridržavala doista samo onim pristupima koji ostaju u okvirima židovsko-kršćanskog pojmovanja Boga, dok bih za regres mitologijama primjenjivala izraz »matrijarhalna duhovnost« (tim se pojmom služi feministička literatura)²⁷. Susanne Heine predlaže izraz »feminizam božica«, jer u feminističkoj duhovnosti božica zamjenjuje kršćansko-židovskog Boga.²⁸

Bez obzira na načelnu privrženost kršćansko-židovskoj baštini feminističkim teologinjama taj Bog zadaje znatne probleme: »feministički« u tom kontekstu naime znači senzibilnost za nasilje (psihičko ili fizičko) što ga muškarci vrše nad ženama, destruktivna prevlast muškaraca nad tijelom i dušom žena, prikraćivanje žena u muški obilježenom svijetu. Osjetljive na doživljaje iz osobnog sjećanja ili na događaje u sredini oko sebe one u liku Boga, koji se imenuje i prikazuje pretežno muškim nazivima i simbolima vide legitimiranje muškog (fizičkog) nasilja ili psihičke agresije.

Zar je dakle Objava riječ Boga patrijarha, riječ koja svjedoči o takvu Bogu, koji znade biti tiranin i moćnik, vojskovođa, ljubomorani osvjetnik i rigidan sudac? Muških epiteta i slika ima neosporno više od ženskih/majčinskih, kako u Starom tako i u Novom zavjetu i simboli, slike, osobna imena ipak su prvi prenositelji misli, prvi što ih čovjek doživljava, na osnovu kojih on formulira ocjene i zaključke. Nedvojbeno se nameće dojam da je ono što je muško obilježeno, u najmanju ruku primjerenije pojmu »Bog« nego »žensko«. Zar je dakle »žensko« na neki način »nepotpuno«, »ne-cjelovito«, neprimjereni da izrazi »Summum bonum«? Činjenica da samo muškarac može vršiti svećeničku službu i obnositi predstavničku funkciju, može potvrditi taj dojam – a kritika koja se zasniva na toj prevlasti muškarca opravdana je utoliko više, što se ona ujedno odnosi i na Isusovoj muškosti. (Trebalo naime istaći da ne ispovijedamo da je Isus postao »muškarcem« nego da je postao »čovjekom«).

Ali feministička »anatema« nad »patrijarhalnim« Bogom Starog zavjeta²⁹ nije jedini stav feminističke teologije. Svjedočenja o »majčinstvu« tog Boga navela su je na ispovijedanje »ženske strane Boga« (prema Deuterofjesaji i Triojesaji) i na formuliranje liturgijskih tekstova.³⁰ U kojima dolazi do izraza

26 Citat iz »Nathan der Weise«.

27 Elga SORGE, op.cit. – Gerda WEILER: »Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament«. Freiburg-Basel-Wien 1983, str. 143. – Christa MULACK: »Die Weiblichkeit Gottes.« Stuttgart 1986.

28 Susanne HEINE: »Feministische Theologie – Zur Unterscheidung der Geister.« – u zbirci predavanja »Salzburger Hochschulwochen 1988: »Gott schuf den Menschen als Mann und Frau«. Iz. Paulus GORDAN. Graz-Wien-Köln 1989, str. 155 i slj.

29 U njemačkom »feminizmu božica« isktaknute predstavnice: Elga Sorge i Gerda WEILER, te Heide GÖTTNER-ABENDROTH: »Die Göttin und ihr Heros«. Frankfurt 1980

30 Rachel WAHLBERG: »The Woman's Creed«. u »Zusammen in der Einheit wachsend. Dokumente zur Diskussion an der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung«. Ban-

iskustvo »majčinske brige« tog Boga za čovjeka, zaštita što je Bog pruža svojoj djeci, toplina poput animalne ljubavi životinjskih majki prema svojoj mladunčadi.

Nedvojbeno bi se mogla složiti slika »majčinskog« i/ili »ženskog« Boga. Pitanje je međutim da li je to suvislo, a prije svega da li je to intelektualno pošteno. Ja bih zamjeravala razdvajanje tih epiteta, razdvajanje koje je izoliranje koje ne odgovara intencijama slikovitog govora. U takvu govoru različite su slike međusobno povezane da bi isticale jedinstvo bića u mnoštvu (faceta i vidova).

Govor o »ženskom Bogu« ili o »ženskoj strani Boga« (Christa Mulack), bez sumnje neuobičajan kao i zamjenice »Bog – Ona« – je govor o »identifikacionom liku« za žene. Kao takav taj je govor odgovor na pitanje da li ima u tog starozavjetnog Boga »pozitivnih« osobina kojima se označava »žensko«? Nasuprot tome se zapaža da se kroz Stari zavjet i kroz povijest židovstva povlači kao crvena nit zamisao da je Bog Svevišnji i taj koji je »radikalno Drukčiji« (Karl Barth). Radikalno drukčiji, to znači neizrečiv, neopisiv. Rasjedinjavanje tog bića antropomorfnim opisima neizbježno je, jer je čovjekov govor nepripravan i nesposoban buhvatiti ga u cjelini – primjena je svih simbola i epiteta moguća samo kad se ima na pameti da je čovjekov govor govor u analogijama. Analogije međutim isključuju identifikacije, jer analogije ne izrazuju etitete nego funkcionalne odnose između različitih pojmova. Pitanje je također da li je izoliranje muških i ženskih osobina u Boga, čak i na razini analogija suvisla i korisna, imajući u vidu činjenicu da je upravo fiksiranje spolnih uloga i raspodjela zadataka pridonosila dominaciji muškaraca nad ženama. S istim bi se argumentom mogla pobijati i postavka da je ženi potrebna božica kao identifikacioni lik. Ne bismo dobili nešto presudno novo, nešto što bi moglo presjeći taj vrtlog otuđenja u odnosima među spolovima. Svijet u znaku »ženskih vrednota« ili »ženske antikulturne« jedino može »okrenuti« sustav vrednota ali ne pružiti pravu alternativu.

Radi muškaraca i radi »žena« dakle treba odustati od daljnjih pokušaja tražiti »ženskog« Boga, žensku stranu kršćanstva. Bog nije djeljiv – a to vodi do slijedećeg zaključka: Što je na ovom svijetu rasjedinjeno, strano, nepoznato i nerazumljivo – muškarci ženama, žene muškarcima – u Boga je neraskidivo ujedinjeno. Tko traži Boga majku, naći će i na Boga oca. Krenemo li analogijom obrnutim smjerom, od Boga prema čovjeku, doći ćemo do modela ujedinjavanja polarnih spolnih osobina, tj. do uzajamnog prožimanja. Na taj način »funkcioniraju« spolovi. Samo naše mišljenje ih razjedinjava u »muško« i »žensko«, kad im pripisuje polarne osobine: u stvarnosti su i polarne osobine spojene i ujedinjene.

Post. 1,27 »... kao muško i žensko stvori ih ...« bi se morala shvatiti u tom smislu: čovjek stvoren po liku i kao prisposoba Božja, kao muško i žensko. Ovdje je ujedno izražena i neizmjerljiva distanca između Boga i stvorenja. Imajući je na pameti antropomorfizmi se relativiraju, dobivaju svoju pravu težinu – oni su mucanje u strahopoštovanju prema beskrajno većem i boljem ali i tamnom i neshvatljivom Bogu. Da sam Bog premosti ovu distancu time što on traži čovjeka, to iskustvo Izabranog naroda i tu poruku Novog zavjeta spo-

galore/Indija, 1978. – »Feminističko vjerovanje« citirao i kod Susanne HEINE: »Wiederbelebung...« str. 25.

znali su i mistici prošlosti ali i sadašnjosti. Martin Buber razlikuje govor o Bogu kao »ono« i govor »s onim/onim/njime.«³¹ Ključ ovom pojmovanju koje ostavlja iza sebe sve antropomorfne slike i pridjeve, zamjenice i izraze seksualne obojenosti, može biti ne apstrakcija, niti zaustavljanje misaonog puta na razini osobnog doživljavanja nego to: da se čovjek otrgne u odlučnom skoku riskirajući »sve ili ništa« u iskonskom uvjerenju i odvažnosti. Upravo u mističkim spisima sačuvana je riznica iskustava blizine Božje – ali i Njegove odustnosti iz svijeta za žalopojkama nad tminom i neshvaćanjem. Takva su iskustva poznata i prošlosti, kao što prevladavaju u govoru »Moderne«. Feminističke su se teologinje bavile mistikom do sada samo pod aspektom »prešućenih žena/teologa prošlosti« i zatajivane povijesti žene.³² Tako ih čeka još veliko blago koje će im omogućiti ponovno otkriće spasiteljskog Boga.

Ali tko bi zamjerio onima (ženama kao uostalom i muškarcima) koje/koji u odsutnosti Boga i u tmuni ne nađu put ka »cjelovitosti«, tom vjekovnom snu čovjeka otkad on je svjestan proturječnosti svog bića. Feministička teologija optužuje »klasičnu«, »akademsku teologiju« da nije progovorila o njoj i da se pobrinula samo za formalizirne apstraktnih istina. Feministička teologija time želi napadati onu teologiju koja je prihvatila znanstvene postulate profanih disciplina, objektivnost, intersubjektivnost i dominaciju historijskokritički dobivenih podataka. Ona kritizira da joj »zbirci podataka« nedostaje povezanost s konkretnim iskustvima, a danasve sa stvarnošću žena. Feminističkoj teologiji nedostaje hermeneutika iz te perspektive, pa joj se čini da klasična teologija izaziva samo intelektualnu razinu zato što sva čovjekova iskustva »destilira«, tako da je ishodište teologiziranja apstrakcija žive, raznolike stvarnosti. Osobnom se iskustvu na taj način osporava svaki egzistencijalni značaj, baš zato što se apstrahira od emocionalne obojenosti. Feministička teologija upravo nju želi istaći znajući da je ta emocionalnost povezana s procesom spoznavanja; spoznavanje je vedeno i intuicijom, proces dakle koji nije isključivo svjestan diskurz. Napredak u spoznaji je skok iz apriornog, dok je ishodište također nedostupno provjeri i obrazloženju.

To međutim ne opravdava »izigravanje« racionalnog i iracionalnog, racionalnog i intuitivnog ili emocionalnog. Na razmeđu između spoznavanja iz pojmovnog-apstrahiranja i stvaranja hipoteze s jedne a emocionalno/intuitivnog dobivanja podataka postoji metoda koja je razumu ipak dostupna. Kant: bez pojmova koji se ne dobivaju iz iskustva svako iskustvo ostaje slijepo. Ali bez iskustva su svi pojmovi prazni. Recepcija ove dijalektike bila bi rješenje koje bi nas izvele iz prividne dileme »apstraktne muške« ili »intuitivne ženske teologije«, hermeneutičke teologije«. Edward Schillebeeckx govori o procesu povezivanja ta dva pola, koji se odvija kao kretanje i njihanje viska.³³

Takvu procesu teologiziranja koji bi se odvijao takoreći pred očima i ušima čitalaca i slušalaca, koji ostaje otvoren za ispravke, i za intersubjektivnu provjeru, feministička se teologija suprotstavlja svojevrsnom »strategijom imunizaci-

31 Martin BUBER: »Begegnung. Autobiographische Fragmente.« Heidelberg 1978, str. 68 i slij.

32 Elisabeth GÖSSMANN uređuje »Archiv für Frauenforschung«, arhivu koja treba ujediniti sve rezultate feminističkih istraživanja. Informaciju sam primila od Herte DOLEŽAL – NAGL, (predavanje o »feminističkoj filozofiji« u Zavodu za filozofiju Fil. fakulteta u Zagrebu, 8.3.1989.)

33 Metodološka načela v. kod Edwardsa SCHILLEBEECKX: »Jesus. Die Geschichte eines Lebenden« i »Christus und die Christen«.

ranja³⁴. Ona »ne želi biti teologijom u »klasičnom smislu« znanstvene teologije, ne voli biti ni sistematska niti prihvatiti kriterije zato što su se ti kriteriji zloupotrebljavali na sveučilištima da bi se žene isključile iz akademskih krugova, pogotovu na teološkim fakultetima. »Otkriće« teologiziranja iz »ženske perspektive« zato treba biti i program i antiteza klasičnoj teologiji. U tom se smislu primjenjuje epitet »feministička teologija«, umjesto »ženske teologije«. Riječ je dakle o teologiji koja je iznikla iz propitkivanja »ženske« životne stvarnosti, iz iskustva da je taj život prikraćen za presudne uvjete egzistencije – vlastit identitet.³⁵ Ali pojam »feministički« uključuje i doživljaj »svojevrsnih i posebnih kvaliteta ženskog«. Definicija toga kakve su to kvalitete potječe iz »animus-anima« – teorije C.G. Junga, koja je zajednički osnov feminističkim teologijama koje se bave problematikom definiranja spolova.³⁶

Da se »pozitivno« obilježavanje spolova zasniva baš na Jungu, ima dobre i valjane razloge: Jung polazi – za razliku od povijesno uvjetovane slike (naročito) žene – od trajnih i natpovijesnih psihičkih struktura. One prožimaju cjelokupnu psihu i ostaju nepromijenjene u svim procesnim promjenama. Animus i anima se odnose jedan prema drugome kao 2 zrcaljene slike, jednakovrijedne su, jer Jung i podsvijest shvaća (opet za razliku od Freuda) neutralnom po vrijednosti. I oba su principa zastupljena u oba spola, polarno suprotna: animus (analitičko mišljenje, ratio) je u muškarca dominantan princip na razini svijesti, anima (intuicija, osjećanje) je podsvijest. U ženi je anima dominantna na razini svijesti, a animus postoji u podsvijesti. Obje su razine povezane, u idealnom se slučaju nadopunjuju međusobno, integrirane su – a to je i cilj i pravac psihičkog razvoja. Dakako da postoje i mnogi oblici desintegracije u oba spola, a iz nje se rađaju sukobi među spolovima, uzajamno neshvaćanje i optuživanje.

»Intuicija« kao »iskonsko žensko« područje po feminističkoj je teoriji bliža prirodi jer je nedostupna analitičkom pronicanju. Da je »želja za spoznajom« urodila »rascjepom« – tu je poruku Knjige Postanka 3 feminizam pretvorio u postulat »povratka toj prirodi«. Civilizacija, racionalizacija kao uzrok otuđenosti čovjeka par example, nije otkrio tek feminizam – »povratak prirodi«, »egzodus iz civilizacije u netaknutu prirodu«, bio je prisutan uvijek u povijesti i ne obilježava određena povijesna razdoblja. Da je ta priroda koja je i sama po sebi dobra, cjelovita i potpuna, »ženski princip« – čemu inače anatomizirana »muška znanost« daje »znanstveni« blagoslov – to je feministička postavka.

Kao što je dominantni tradicijski lanac kršćanstva ženi pripisivao veći udio u nastanku Istočnog grijeha, gajio je i nepovjerenje prema prirodi, tj. prema animalnoj i materijalnoj čovjekovoj naravi: Elga Sorge zamjera kršćanstvu (paušalno) čak opsjednutost grešnošću čovjeka i potrebitošću otkupljenja. Sorge znade za sumnjičavost kršćanstva prema htoskom, »telurškom principu«, prema jednoj strani čovjekove naravi koja se otima racionalnoj kontroli. Njezina je vjera i nada pak upravo ova strana, narušavanje kontrole nad tim prirodnim snagama, samodarje u »slijepom erosu«, u neukroćenoj ljubavi. Elga

34 Elisabeth CAMENZIND: »Psychotherapeutin zwischen...« loc. cit. str. 18 i slije. – karakterističan pristup Catharine HALKES: »Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundlagen einer feministischen Theologie.« str. 30

35 Elisabeth CAMENZIND; v. bilj. 34.

36 Ursula BAUMGARDT: »Zwischen Idealisierung...« loc. cit. str. 46.

37 Elga SORGE, loc. cit. – Elisabeth MOLTMANN-WENDEL: »Wir sind bei Gott, weil wie bei uns selbst sind.« in »Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt«, Nr. 7, veljača 1987, str. 16.

Sorge nastupa sa zahtijevom oslobađanja od Boga koji je oličenje nasilja i obespravljana, jer je Bog koji iskaže ljubav svojoj djeci time što ih kažnjava, Bog koji svom narodu nalaže teret Tore (Hos. 11,14, Jes. 1,2-4). Za Elgu Sorge je taj Bog Starog zavjeta i Bog kršćanstva pojam čovjekove alijenacije, a židovstvo i kršćanstvo osnov kulture koja je vodila do dominacije čovjeka nad prirodom. Ta je dominacija nad prirodom i uzrok duboke ugroženosti prirode uslijed izrabljivanja njezinih dobara – sve u ime mentaliteta »čovjeka vladara i gospodara Zemlje«. Tom mentalitetu Sorge suprotstavlja program društva sveobuhvatnog čovjekoljublja i amorfnе žensko-majčinske nježnosti, koja ne vlada čovjekom, ne primjenjuje silu, spontana je i nepreračunata: »Cjelovit razmišljanje i djelovanje«. Taj program Elge Sorge izašao je iz njezina feminističkog kruga prožimajući danas program »New Age«³⁸ i mnoge socijalne modele.³⁹

I papinski je dokument »Mulieris dignitatem« prožet uvjerenjem u to da će specifični darovi žene – miroljubivost, čovjekoljublja, samodarje – ozdraviti ovaj svijet. Papa je tim dokumentom izdao apel ženama da se ne udalje od svoje »ženske naravi« time što teže »muškim osobinama«, zahtijevajući prava poput onih koja uživaju muškarci. Dokument se doduše ne ograđuje izrekom od borbe žena za konkretna prava, ali zrači bojazni od »maskulinizacije«.

Ali to što papinski dokument smatra »posebном ženskom naravljу« nije ništa drugo do jedne – jedne – djelomične i nepotpune stvarnosti, koja nipošto nije »pars pro toto«. I u »ženskom principu« postoji tamna strana; možda žene ne posežu za fizičkim nasiljem, – ženska se agresija izražava na suptilnije načine⁴⁰ – ali širi pogled na tu stvarnost morao bi osujetiti govor o »ženskoj miroljubivosti«, upozoriti na to da se slične predispozicije ženskog i muškog psihograma pojavljuju po svojoj prilici u raznoraznim vidovima. To je ono o čemu papinski dokument govori o »specifičnosti ženske naravi« – empirijsko, panoptik mogućnosti i suprotnosti. Zar ne bi bilo primjerenije ali i pravednije prema ženama govoriti o njima kao o bićima koja su i grešna i potrebita otkupljenja? Ovo što jest isto pruža empirija, nije već zatim dobro i besprijekorno, niti priroda, niti žena, niti bilo koji čovjek. Ali empirija, ovako nesavršena, prenosi ideju savršenog-utopija se pojavljuje na vidiku. U smislu utopije doista mogu govoriti o nekom poslanstvu žene. Žena koja je sada ono što su priroda, povijest, socijalni i svi mogući uvjeti učinili od nje svojom egzistencijom dokazuje da raspodjela uloga i mogućnosti po spolovima nije oskrnavila samo nju, nego i muškarca (možda su žene više patile zbog toga, a muškarci do sada imali veću korist). Bilo bi kobno kad bi takva stvarnost imala posljednju riječ. Već iz tog razloga teško shvaćam idealiziranje subjektivističke i parcijalne ženske naravi.

38 »New Age« – pokret za cjelovit život, recepcija i oživotvorenje mitskih kultova, recepcija i nekršćanskih oblika duhovnosti (hinduizam i budhizam; istaknuti predstavnik: fizičar i filozof austr. porijekla Fritjof Capra, München-Zürich). Otto SCHULMEISTER: »New Age – Das Zeitalter des Wassermannes« u »Die Presse«, Wien, 1.1.1989.

39 O novim socijalnim pokretima v. »Frauen Lexikon«, str. 837 i slij.

40 Margarethe MITSCHERLICH: »Die friedfertige Frau. Zur Aggression der Geschlechter«. – Stuttgart 1985. i »Psychoanalyse der Weiblichkeit« u »Psyche« 8/1978, str. 669 i slij. Barbara SICHTERMANN: »Schwule Musen«. u »Die Zeit« br. 45, 31.10.1986, str. 49 i slij.

2. SPASENJE, CJELOVITE – OTKUPLJENJEM

Moja postavka: upravo svijest o tome da je žena dio zajednice grešnika i otkupljenih, sjedinjenih u spoznaji »felix culpa« zasnivala je i zasniva novo zajedništvo. Ta je spoznaja i ishodište utopije koja mora osmisliti i empiriju – osmisliti utoliko, ukoliko ona nikne iz empirije, ostaje podređena uvjetima empirije – njezinim suprotnostima, manama i nedostacima, onom što nazivamo »strukturalnim grijehom«. (Strukturalni je grijeh sinonim za »grešnost« kao »egzistencijal« čovjeka i njegova bivstvovanja u svijetu). Ali utopija se pojavljuje kao »savezništvo« Boga s čovjekom, kao nerasploživ dar Njegove privrženosti i milosti, iz koje Bog zacijeli i upotpunjuje ono što čovjek ne može postići. U Pavlovoj dijalektici spasenja ima mjesta i neraspoloživosti svijeta, ali i neraspoloživo slobodnom daru milosti, i sam Pavao tu proturječnost doživljava osobno, i fizički i psihički, boreći se protiv samog sebe i sa sobom, svjestan da je njegova »borba« utrka, ali ne i sigurna pobjeda. (Usp. Rm 7,14–24. Uostalom – u očajničkom je razračunavanju s tom spoznajom i Sv. Augustin doživio svoj preobrat.)

To može pokolebati samosvjesnog, ali uspraviti onoga koji je svjestan vlastite potrebnosti spasenja. Spoznaja da se milost i ljubav ne zaslužuje (Rm. 6,23) nego primaju kao darovi, omogućuje čovjeku tu divnu opuštenost koju će Martin Luther nazvati po njegovu učitelju u vjeri, Pavlu, »slobodu djece Božje«. Prema tome smijem tvrditi da sam doista »cjelovita, lijepa, dobra, potpuna⁴¹⁾ – ne u smislu da moram biti perfektna po onome što svijet traži od »prve žene«, ili što od žene očekuje onaj koji idealizira njezinu narav i njezino posebno poslanstvo – nego zato što sam spašena u smislu Pavlove formule da sve mogu u onome koji mi daje snagu (usp. 2 Kor. 12,8,9)

To podrazumijevam pod pojmom »utopija« – dijalektiku između vlastitog htjenja i nemoći s jedne strane, te »podrške« milosti s druge strane, i sve to utkano u neraspoloživost stvarnosti. Nasuprot apelu da žena – ostaje vjerna svojoj ženskoj naravi, ja osjećam poziv da se zauzme za evolutivnu promjenu svih uvjeta koji urode otuđivanjem i žena i muškaraca, tj. sistema izrabljivanja fizičke radne snage ali i psihičkih potencijala, seksualnosti... U tom pogledu može doista postojati posebno poslanstvo žene: ta ona je, uslijed socijalnih struktura suočavana s potrebom da aktivira neke predispozicije kojih nema u svijetu, u kojem se muškarci kreću – intuiciju za tješnije kontakte s djecom i hirovima starijih, snalažljivost za rješavanje sukoba specifičnih za takve sredine. Ali personalna bliskost i prisnost potrebne su i muškarcima, kao što žene žude za odnosima u kojima se mogu razvijati bez »korzeta« konvencionalnih spolnih uloga. Humani se odnos među spolovima gradi na takvoj slobodi.

Ali feminizam danas smatra da je rano govoriti o modelu humanog odnosa među spolovima, dok još postoji strukturalna asimetričnost pojmovanja žene i muškarca⁴²⁾ da je stoga nužno da formulira što je osobitost »ženskog«.

Po mom uvjerenju to ne mora značiti da se feminizam mora zadovoljiti time da »interpretira svijet«; niti samodefiniranje žene isključuje mogućnost da feminizam motivira žene na promjenu tog svijeta. Proniknuti stvarnost može

41 Elisabeth CAMENZIND. »Psychotherapeutin... loc.cit. str. 17 – psihoanalitička razrada v, i kod Ruth BETLHEIM: »Što hoće žena? Psihoanalitičke teorije ženske seksualnosti« u časopisu »Psihoterapija«, br. 1/1986, Zagreb str. 23 i slj.

42 Elisabeth CAMENZIND, loc.cit. str. 19.

značiti: mijenjati je, »preskočiti razmeđu između onoga što se sada i ovdje može »operacionalizirati«; taj aspekt mi nedostaje u cjelokupnoj feminističkoj teologiji, kao što ga nema ni u papinskom dokumentu. I kad taj dokument ističe kao najznačajniju istinu za vrednovanje ženskog »kao muško i žensko stvori ih...«, mjerilo mu je za ono što »žensko« može biti, samo ono što ona »žena« jest.

3. MARIJA – PRALIK »ŽENE« ILI »NOVA ŽENA«

»Mulieris dignitatem« govori o tome da je Bog u Blaženoj Djevici i Bogorodici ovozemaljskoj ženi pružio pravi uzor, »identifikacioni« lik. Po svojoj prilici taj dokument odgovara traganju feminističkih teologinja za likom Marije, žene iz Nazarete, likom koji bi zadovoljavao i njihovu »potrebu« za »identifikacionim likom«. ⁴³

Ali feministička teologija traži »povijesnu Mariju«⁴⁴, ne Mariju dogmatike pokrivenu dogmatskim formulacijama, ženu bez raskošnih haljina koje su joj ženi odjevali liturgija, mariologija, pjesništvo i pobožni puk. One žele saznati kako je živjela ta žena i kako je doživjela svoju sudbinu i život s povijesnim Isusom, koji je također bez »taloga« povijesti – »pralik čovjeka« desperado, odbačen, zapušten umrevši u očaju i mukama kao zločinac.

Da je to traženje feminističkih teologinja neuspješno, jasno je ne samo zbog malobrojnih biblijskih podataka, nego zbog same naravi biblijskih tekstova. Tražeći povijest u njoj, nailazimo na vjeru kršćanske eklesije: Marija je, prema sigurnim podacima na kraju svog životnog puta dio te zajednice, dakle u svemu jednaka onima koji prenose povijest spasenja. Ona ne posreduje »kozmičku moć ženskog«⁴⁵ (u čemu bi se sastojala ta kozmička moć, pored iskustva podređenosti žene?), nego je ne samo jamac Isusove čovjekove naravi (i kao takva već jamac Božje privrženosti čovjeku!), nego i »princip nade«. Ona, malena, beznačajna i bezimena u svijetu, doživljava Božje djelovanje na sebi. Ispunjena tom spoznajom ona zapjeva svoj »Magnificat«, hvalospjev što ga rana kršćanska zajednica pjeva ustima te žene slučajno: muškarci i žene doživljavaju, u svojim strahovima i svojoj ovozemaljskoj malenkosti, milost i ujedno oholost ovozemaljskih moćnika. Kao žena, malena u svojoj svakodnevnicu, Marija doživljava i prenosi: što je maleno i beznačajno ovdje, može biti veliko u Kraljevstvu Božjem. U njemu nisu bitne uloge, čak ni majčinstvo niti očinstvo, kao što se ne gleda na pozicije i imena. Identifikacioni lik? Ne, ukoliko »identifikacioni lik« žele žene poučavati o tome što društvo očekuje od »pravih žena«, pravih muškaraca, ili kako muškarci (izvan i unutar Crkve) vide »ženu«. »Identificirati« se s nekim ili nečim moguće je i suvislo samo s onim o čemu već postoji predodžba. Ako je stvarnost takva da je treba prevladavati bilo povrat-

43 Christa MULACK. »Maria. Die geheime Göttin im Christentum.« Stuttgart 1986. – Maria – Sybilla Heister: »Maria aus Nazareth«. Göttingen 1987 – upozoravam na kompendijska djela »Frauen entdecken die Bibel«. izd. Karin WALTER: Freiburg-Basel-Wien, 1988. O tome postoji i niz slične kompendijske literature; bibliografiju v. kod Wolfgang BEINERT: »Unsere liebe Frau und die Frauen«. Freiburg-Basel-Wien, 1989, Elisabeth GOSSMANN: »Maria für alle Frauen oder über den Frauen?« ibidem.

44 Vidi biografiju kod Wolfgang BEINERTA i Elisabeth GOSSMANN (bilj. 43)

45 Christa MULACK: »Maria...« str. 136.

kom u neku drevnu prošlost ili »zdravije«, »cjelovitije« »prirodne« sredine, u neko zamišljeno savršenstvo), čemu onda identifikacija s jednom beznačajnom ženom. Kako god ostali na razini empirijskog, kao da ne otvara izlaz iz kruga.

Ali kao što rekoh tumačiti i shvatiti svijet i povijest i činjenice suvislo je samo ukoliko ih tim znanjem želimo promijeniti. Cjelovitost, ta fundamentalna i vitalna čovjekova nada, ne realizira se u povijesnom vremenu, nego su to eshatološka obećanja. U tom smislu rado prihvaćam inače teško shvatljiv sadržaj marioloških dogmi: inadekvatnim, vremenitim se rječnikom izražava ljudska nada u cjelovitost, spas i savršenstvo. Marija je u tome uzor »Chane«, djelovanja neraspoločive milosti, oličenje čovjekove nade i njezina ispunjenja.

4. ISUS – PRVI FEMINIST? »ANDROGINI ČOVJEK«...

Tu istu nadu posreduje i primjer Isusova ophođenja sa ženama. U feminističkoj je teologiji upravo Isus paradigma nova odnosa među spolovima⁴⁶ (u tom se pogledu feministička teologija čak i ne udaljava previše od onog što spada u »prakamenje« kršćanske baštine. Isusov odnos prema »zalutalim ovacima«, »rubnim egzistencijama prožet je njegovim poslanstvom da dijeli spas, svijest i integritet narušenog i uništenog bića. To je spasiteljsko djelovanje neraskidiv dio preduskršnjeg Isusa, kao što je kerigma križa posljednja i ekstremna posljedica tog života.

No ipak mi se čini da središte i srce njegove poruke ne čine odnosi u ovomzemaljskom svijetu, ma koliko »osloboditeljski«, posebice za žene, oni bili. Također znači osakačiti sadržaje veoma osjetno, kad feministička teologija⁴⁷ govori o »prevrednovanju« socijalnih, spolnih i drugih uloga, misleći pri tome na »izmenu predznaka«. U tom smislu sam shvatila i papinski dokument. »Mulieris dignitatem« naime osvrtnom na Isusovo ophođenje sa ženama priprema argumentativne temelje za posebno poslanstvo žene, poslanstvo koje je prema dokumetu jednako vrijedno kao ono muškarcu, jednakovrijedno i kao svećenstvo, ali sasama različito, baš zato što je »žensko«, i upravo zato isključuje zaređenje žena.

I Isus je, tijekom povijesti, dobivao različite epitete, u feminističkim krugovima (i ne samo u njima⁴⁸) i naslov »prvog feminista« ili »prvog androgina čovjeka«⁴⁹ koji je uspješno integrirao »animam« u svoj »animus«, kojem nije potrebno s »animom« preziravati sve žene, koji si zato može »dopustiti« neusiljen, slobodan, beskompleksan odnos prema ženama. »Identifikacioni lik« dakle za muškarca (kako ga shvaća Franz Alt)? Možda ako tumačenje ostaje u granicama onoga što se može i reći o tom čovjeku. To je, kako kaže Pinchas Lapide⁵⁰ »manje no što stane na dopisnicu...« što o njemu pak vjerujemo, ni kojim rječnikom ne bismo uspjeli sažeti, a što kako bih dodala riječi »ozdrav-

46 Hanna WOLFF: »Jesus der Mann.« Stuttgart 1980.

47 Elga SORGE, op. cit.

48 Jedan primjer: glavni se urednik ZDF, Franz ALT, pojavio u ORF-FS 2 na Veliki petak 13.4.1990. u emisiji »Wenn Sie morgen sterben müssten« s meditacijom »Jesus- Nachfolge«. »Njegov je Isus taj »prvi muškarac« koji je uspio u sebi ujediniti »žensku narav« (Postavka Hanne Wolff? Franz Alt ne citira je, ali podudarnost je postavki upadljiva.)

49 I Christa MULACK: »Die Weiblichkeit Gottes« govori o procesu integriranja »animae« u »Isusov animus« str. 220 i slij.

50 Pinchas LAPIDE: »Wurde Gott Jude? Vom Menschsein Jesu«. München 1987, str. 7.

ljenje«, »liječenje«, »spas od napada nemilosrdnih sudaca ovog svijeta« dočaravaju samo blijede slike.

Kršćanska je zajednica naslutila i doživljavala liječenje i ozdravljenja tijela i duše kao »par pro toto«, kao metaforu koja sadrži novi smisao sveobuhvatne cjelovitosti. Ecclesia je bdjela nad tom spoznajom, prenosila je na raznorazne jezike i načine. Iskra je živa i danas ne samo u našim nadama i više manje uspješnim pokušajima da ga ostvarimo, nego kao trajno obećanje nasuprot ovozemaljskim spasonosnim ideologijama.

III. »Biti cjelovita, dobra lijepa...« – GRČEVIT NAPOR ILI »OTKUPLJENJE«

Ovo se razračunavanje s feminizmom i feminističkom teologijom odvija, po nečijem ukusu možda odviše jednostrano, na razini kritike metodike. Ali to ima svoj razlog: u vrijeme primata realnih znanosti mjerila koja se primjenjuju na teologiju, naročito su kritična. Radi vlastite uvjerljivosti teolog stoga treba nastojati udovoljiti njima stalno propitkujući svoja ishodišta.

Realne se znanosti smatraju znanošću par example – a to je naprosto zablude, imajući na pameti da i one polaze od ishodišta koja sama po sebi više nisu obrazloživa i dostupna argumentativnom diskurzu. Da i teologija »rekurira« na »osnovnu sigurnost«, i sveobuhvatnu skepsu smatra neplodnom, ne olakšava joj poziciju, niti je oslobađa obaveze razgraničavanja »osnovne sigurnosti« (Grundgewissheit) i onoga što unutar njezinog »predmeta« razum može shvatiti. Dakako da je uvijek prisutna opasnost poslužiti se tom »sigurnošću« kao »deo ex machina«, nadoknaditi pitanja i odgovore »vjerovanjem«.

To je osnov moje kritike ne samo »feminizma božice« koji dionizijskim »uranjanjem u osjećanje, samodarje (zapravo »samopredanjem«) razbije granice racionalnog spoznavanja da bi božicu spoznao doživljavajući fizičke manifestacije »ženskog«. Lijepi osjećaji vjerojatno trenutačno uzdignu nekog iznad tmurne i dosadne svakodnevnice, ali ako je spoznaja dostupna samo meni i samo u trenutku ekstaze, onda to nije spoznaja istine. I nije isključeno da se takvo »sacrificium intellectus« približava onom polu koji taj feminizam i ta feministička »duhovnost« žele prevladati: dogmu u kršćanstvu, pristanak uma i slobodne volje istini Objave. Feminizam u »ne-svetom« zajedništvu s racionalizmom prosvjetiteljstva koji je nastupio u ime i obranu kritičkog duha. Ali takav racionalizam feminizam osuđuje zbog hibrisa čovjekova uma, okrivljuje ga zbog manipuliranja čovjekom i prirodom. Ali negacija kritičkog duha nije ništa manje manipulativna.

Ali ja kritiziram feminizam božica ne samo iz tog metodološkog aspekta. Ishodište »biti cjelovita, lijepa, potpuna, ... »te poštapalice upisuju doživljaj, dakle stvarnost koja ne trpi dijalektiku suprotnosti dobrog i zla, isključuju iskustvo tmine i gijeha. Želja je već stvarnost. Posrijedi je selekcija osobnog iskustva; ona se reflektira samo djelomično, nepotpuno i odriče se vlastitog principa« cjelovitosti. Svakako bih pristala načelu »biti cjelovit...« ukoliko bi se pod time podrazumijevala težnja želja, ukoliko bi taj feminizam priznao da je to već prastari san čovjeka otkad je on svjestan vlastite »ne-potpunosti«. Ali pristati na to da je želja već stvarnost, čini mi se izdajom i »raison d'être« femini-

zma, a uz to očito samoprevarom. Štoviše, na taj način feminizam gaji i izaziva kompleks manje vrijednosti žene, protiv kojeg on sam nastupa.

I feministička teologija koja ostaje na temeljima židovsko-kršćanske baštine podlegao iskušenju selektivnog zapažanja i spoznanja. I on ne »podnosi« osnovno iskustvo proturječnosti stvarnosti, pa i čovjekove naravi. Isto tako kao što jednooko selektira osobno iskustvo, bira i iz Objave, kao da je riječ o terapiji koja obećava brzu utjehu. Objava se u mnogočemu protivi toj težnji, ona je opora, teško shvatljiva posebice za žene. Ali feministička teologija ima svoje brzo(pleto) rješenje: sve što se krši s njezinim načelima, patrijarhalno je i zaslužuje da se preskoči. Gdje ta Božja riječ zahtijeva način pristanka koji bih opisala kao »Trauerarbeit« (Alexander Mitscherlich – proradu žalosti, pogođenosti), a to je da čovjek nije potpun u svojoj naravi, da je ranjen nastupio na svijet i ostavlja ga s neizmirenim računima, tamo je bitno suočavati se s tom istinom. Suočavati se valja i s općepoznatim iskustvom da sva čovjekova nastojanja prate mogućnost zatajivanja i promašaja. Zatajivanje je po mom uvjerenju princip kršćanskog bivstvovanja u svijetu (Martin Buber: Erfolg ist keiner der Namen Gottes). Trpjeti valja konačno i spoznaju da za to iskustvo ne postoji brz recept niti čvrsta sigurnost obećanja. Racionalistički, objektivistički, u feminističkoj teologiji toliko osumnjičeni pristup »muških teloga« poznaje pogođenost čovjekova narcizma tim iskustvima, spoznala je tu ranjivost čovjeka, ali upozorava i na to da je pomoć na pomolu: pomoć se međutim sastoji u koraku odlučnosti, u radikalnom povjerenju koji potakne čovjeka na skok preko provalije – to ne isključuje niti »pogođenost« (Betroffenheit), ranjenost.

O cjelovitosti je bilo riječ, a isto tako i o strukturalnom grijehu: teologija koja se drži onoga što svojim nedostatnim mogućnostima i granicama spoznaje kao Božju riječ, razlikuje je od čovjekovih želja, snova i projekcija – feministička teologija zacijelo ne nudi uvjerenje da se cjelovitost i dobrota ostvare na taj način da teološkim diskurzom naruši nepotpunost, grešnost. Ali ona će se okaniti i govora o grijehu koji čovjeku osporava svako vlastito nastojanje (bez sumnje ima takva govora koji narušava samog čovjeka: on je skroza skroz loš, narušen, ne može ništa... da bi istaknuo veličinu Božje milosti). Kao često i ovdje je Martin Luther »otac u vjerovanju« (koji je radikalno shvatio apostola Pavla): »raditi kao da Boga nema, a ujedno se ufati u njega kao da u meni nema ni trunka snage«.

Zusammenfassung

Meine Auseinandersetzung mit Feministischer Theologie, der ich gleichwohl zugestehe, eine Herausforderung an alle Theologen zu sein, konzentriert sich auf die Kritik an Methodik und Ansätze (vielleicht für manchen Geschmack zu sehr an Methodik). Das hat allerdings seinen guten Grund: in einer Zeit des Primates der Real-(= Erfahrungswissenschaften), die – zu Unrecht – als die Wissenschaften par exemple gelten, werden an Theologen ihre strengen Maßstäbe angewandt. Theologie tut gut daran, innerhalb ihres Grenzbereiches diesen Maßstäben zu genügen, schon um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen. Letztlich aber relativiert sich die Strenge denn beiden gemeinsam ist doch eine je verschiedene Grundgewissheit, die selbst nicht mehr begründet werden kann. Dies enthebt den Theologen jedoch nicht der Verpflichtung zur Differenzierung zwischen

dem, in dem er auf diese Grundgewissheit rekurrieren darf, und wo er Gefahr läuft, sich ihrer als Deus ex machine zu bedienen, Fragen, Antworten und Argumentieren durch »Glauben-müssen« zu ersetzen.

Dies sind die Grundlagen meiner Kritik an Feministischen Theologien: nicht nur an die Adresse des Gottinnenfeminismus gerichtet, sondern auch an jene, die auf dem boden jüdisch-christlichen Erbes bleibt(bleiben will). Ganz besonders gilt die Kritik jedoch dem Göttinenfeminismus, der Offenbarung durch Mythos ersetzt, in dionysischem Rausch, Gefühl, Selbsthingabe und dadurch Selbstaufgabe »Erkenntnis« erlangt. Hingabe an physische Manifestationen des Weiblichen mag zwar im Moment über den trüben Alltag erheben, wohl auch Einsichten ermöglichen – aber wenn Wahrheit nur im Zustand der Ekstase erfahren werden kann, dann ist sie eine »Wahrheit« für mich, daher also eigentlich keine »Wahrheit«. Es fehlt auch das Feed-back zum Alltag, es fehlen die kritischen Impulse zur Veränderung dieser Tristesse.

Dieser Einwand hat auch für die »christlich-jüdische« Feministische Theologie Geltung. Sie rekurrert auf Eigenerfahrung, aber auf eine besonders gefilterte Erfahrung. Es ist ein Filter, der es unmögliche macht, die dialektische Spannung zur Grunderfahrung menschlichen Daseins und auch zur vermittelten Botschaft auszuhalten: »gut, heil, schön« – hier wird Wunsch mit Wirklichkeit gleich gesetzt, und dies ist dann das Selektionsprinzip. Was ihm nicht entspricht, wird als »patriarchalisch« diffamiert und aus dem Blick verbannt. Aber Verkündigung ist keine Therapie, die raschen Trost bringt; vieles stellt sich in ihr quer zu diesen grundlegenden Prinzipien, vieles macht eine intellektuelle Verarbeitung erforderlich, die ich in Anlehnung an Alexander Mitschelrich als »Trauerarbeit« bezeichnen möchte. Es gilt, die Erfahrung auszuhalten, dass »gut, heil, schön« eben nicht oder nicht allein die Grundbefindlichkeiten des Menschen sind. Dies sollte umso mehr bedacht werden, als Feminismus mit diesen Grundsätzen jenen Komplexen Vorschub leistet, die Frauen ihre »Minderwertigkeit« erst suggerieren. Die vielgelästerte Kopfarbeit männlicher Theologen hat dem entgegengehalten, dass es um die Dialektiv von »gut und böse«, »Schuld und Versöhnung/Gnade« geht. Sie hat die Grenzen dieser Befindlichkeit aufgewiesen und die Lösung vorgeschlagen. Sie dürfte allerdings nicht ganz im Sinne dieser Feministischen Theologinnen sein: ohne Sicherheitsnetz eben »radikal« zu vertrauen, was Betroffenheit, Verletztsein, nicht ausschliesst.

Von »Ganzheit« war die Rede, auch von »struktureller Sünde«. Theologisches Reden muss davon sprechen, will es Reden (zugegeben: stammelnd) von und aus Offenbarung, nicht aus menschlichen Wünschen und Projektionen sein. Solches Reden kann von »Ganzheit« nicht sprechen ohne gleichzeitig von »Sünde« zu sprechen, es kann dies aber sehr wohl, ohne den Menschen in den Boden zu zerstören. (Solches gibt es auch: »Du kannst nichts... Du hast keine Möglichkeit, ...in Dir ist alles schlecht...um Gottes Grösse darzustellen). Dennoch: Martin Buber sei zitiert: »Erfolg ist keiner der Namen Gottes.« Nicht nur einmal ist (auch) Martin Luther, in radikalem Verständnis von Paulus, ein »Vater im Glauben«: »arbeiten, als gäbe es keinen Gott. Gleichzeitig vertrauen undhoffen, als gäbe es keinen Funken Kraft in mir«.