

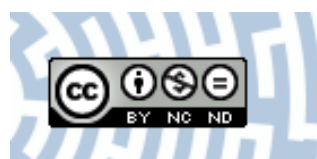


You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Czym (nie) jest teologia feministyczna?

Author: Marta Zając

Citation style: Zając Marta. (2012). Czym (nie) jest teologia feministyczna? "Przegląd Kulturoznawczy" nr 4 (2012), s. 325-334, doi 10.4467/20843860PK.12.028.0991



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Marta Zając

Czym (nie) jest teologia feministyczna?

Zacznę niniejszy artykuł od kilku wypowiedzi ogólnej natury. Teologia feministyczna jest zjawiskiem złożonym¹. Teologia feministyczna jest zjawiskiem potrzebnym². Teologia feministyczna jest zjawiskiem wartościowym i tak też bywa rozpoznawana przez teologię klasyczną³. Już w tym miejscu pojawiają się jednak pierwsze komplikacje. Obejmują one przy tym wszystkie trzy wyjściowe wypowiedzi.

Teologia feministyczna jest zjawiskiem na tyle złożonym, że jedyne, co rozmaite teologie feministyczne mają z sobą wspólnego, wyczerpuje się w elementarnym rozumieniu dwóch składowych samej nazwy. Teologia to dosłownie „mowa o Bogu” (*theologeia*), a feminizm stanowi próbę dowartościowania elementu kobiecego w rzeczywistości, którą określa mianem patriarchy. Pozostając przy takim elementarnym sensie dwóch członów nazwy teologii feministycznej, można zatem uznać, iż jest to refleksja, która dotyczy Boga i jest jednocześnie ukierunkowana na polityczne zwycięstwo kobiet nad mężczyznami. Temu

¹ Szczegółowe omówienie stanowisk, podziałów i metodologii teologii feministycznej znajdujemy np. w pracy Hedwig Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze* (dostępne angielskie tłumaczenie: *Rebellion on the Borders*, przeł. I. Smith-Bouman, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1995). Na gruncie polskim dobre wprowadzenie w kulturowy fenomen teologii feministycznej stanowi z kolei praca Elżbiety Adamiak, *Blogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes* (Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1997). Można również, chcąc uzyskać elementarny choćby wgląd w tę problematykę, zacząć od lektury kilku haseł *Leksykonu wielkich teologów XX/XXI wieku* (red. J. Majewski, J. Makowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2006), gdzie Adamiak i Majewski przedstawiają kluczowe dla teologii feministycznej nazwiska (Dorothee Sölle, Catharina Halkes, Mary Daly, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Johnson).

² Jak podkreślają wszystkie wymienione powyżej opracowania, teologia feministyczna stawia teologii klasycznej nowe pytania i wyzwania. Domaga się odpowiedzi w kwestiach do tej pory nieporuszanych. Zwraca uwagę na związek między obrazem Boga a społecznością, w jakiej obraz ten się kształtuje. Podkreśla również, że – wcześniej – wykluczenie kobiet z obszaru teologicznej refleksji i – obecnie – pomniejszanie ich znaczenia tamże nie jest obojętne. Jest to brzemienne w skutki jednostronność, na której tracą tak kobiety, jak mężczyźni. Patrz np.: „Teolożki feministyczne proponują różne ujęcia Boga” (J. Majewski, *Elisabeth Johnson. Bóg – Ta, która Jest*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, s. 139); „Przewycięzanie seksizmu (...) pozwala odkrywać własną pełnię człowieczeństwa nie tylko kobietom, ale również mężczyznom” (J. Majewski, *Rosemary Radford Ruether. Seksizm a teologia*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, s. 296); „(...) zadanie przewycięzania teologii o charakterze seksistycznym domaga się stworzenia nowego języka o Bogu, nowych symboli i metafor, zdolnych objąć ‘męskość’ i ‘kobiecość’ Boga” (*ibidem*, s. 300); „Hermeneutyka podejrzny oznacza (...), że teksty czyta się ze świadomością, iż są one dokumentami odzwierciedlającymi systemy społeczne czasów, w których powstawały. Zastosowanie tej hermeneutyki może mieć daleko idące konsekwencje w różnych dziedzinach teologii, a także życia Kościoła” (E. Adamiak, *Elisabeth Schüssler Fiorenza. Taniec hermeneutyczny*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, s. 319).

³ Więcej na ten temat w dalszej części artykułu.

drugiemu elementowi nadałabym przy tym znaczenie większe. Mówiąc inaczej, uważam, że teologia feministyczna jest bliższa feminizmowi niż teologii. Po pierwsze, obejmuje na przykład dwa skrajne stanowiska: nurt radykalny i neoortodoksyjny (lub odpowiednio rewolucyjny i reformatorski), co w praktyce oznacza, że przedstawicielki tego ostatniego nurtu są w swoim odczuciu częścią Kościoła (np. józefitka Elisabeth Johnson), a feministki radykalne (np. Mary Daly) już nie. (Można w tym miejscu zadać pytanie: Z jakiej teologicznej pozycji mówi w takim razie tak zwana feministyczna teologia radykalna? Czy nie przywłaszcza sobie przypadkiem terminu, który jest czymś więcej niż słownikowym hasłem?⁴) Po drugie, nawet w obrębie nurtu reformatorskiego daje się dostrzec właściwe feminizmowi podejście polityczne. Chodzi mi tutaj o określony sposób myślenia i formułowania wniosków; powrócę do tego problemu w drugiej części artykułu. Po trzecie i najważniejsze, teologia klasyczna zakłada wiarę w objawienie się Boga, na które to objawienie jest tylko jedną z licznych odpowiedzi. Jeśli zatem powyższa sugestia jest słuszna, to znaczy określenie „teologia feministyczna” nie odnosi się do dyscypliny badawczej (ani nie jest teologią w tradycyjnym rozumieniu), lecz definiuje jedynie kolejny obszar, na który wkracza krytyka feministyczna, to – przechodząc do kolejnego problemu – teologia feministyczna jest potrzebna (lub niepotrzebna) w tym samym stopniu co feministyczna krytyka. Podobnie też bywa wartościowana. Mówiąc inaczej, jeśli uznaje się, że teologia feministyczna jest jednak potrzebna, to dlatego, że mówi rzeczy nowe, których wcześniej nikt nie zauważył lub nie uznał za godne uwagi czy rozwinięcia. W takiej (zazwyczaj ogólnikowej) retoryce mieszczą się przynajmniej sądy teologii klasycznej teologię feministyczną akceptujące. Przyjrzyjmy się im bliżej.

Ksiądz Zbigniew Sareło w artykule *Etyka feministyczna. Ogólna charakterystyka, zasadnicze idee, próba oceny* (1993) stwierdza wprawdzie, że głoszone przez feministki tezy częstokroć są powtórzeniem tego, co zostało już przez naukę Kościoła sformułowane i zaakceptowane („Niewielka nawet znajomość historii teologii moralnej i tendencji współcześnie w niej występujących pozwala dostrzec w feministycznych ideach swego rodzaju echo teorii już wcześniej głoszonych także przez mężczyzn [...]”⁵), uznaje niemniej, że idee feministyczne odznaczają się „pewną oryginalnością” i wnoszą „sporo nowych i twórczych inspiracji do dalszych badań”⁶. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993) stwierdza podobnie, iż dzięki teologii feministycznej „wobec tekstu biblijnego powstają nowe pytania, co daje okazję do nowych odkryć”, a „Wrażliwość kobieca prowadzi do ujawnienia i poprawienia niektórych obiegowych interpretacji (...)”⁷.

⁴ Zob. więcej: M. Zając, *Teologia czy teologia feministyczna? Mary Daly, „Beyond God the Father”*, „Er(r)go” 2007, nr 1 (14), s. 101–113.

⁵ Z. Sareło, *Etyka feministyczna. Ogólna charakterystyka, zasadnicze idee, próba oceny. Kobieta*, „Communio” 1993, nr 6 (78), s. 81. Podaje on tutaj następujące przykłady: „(...) zanegowanie absolutnego charakteru norm na rzecz odwołania się do idei niepowtarzalności każdej osoby i jej konkretnej sytuacji było postulatem etyki sytuacyjnej; koncepcję bezpośredniej i wewnętrznej bliskości Boga, który od wewnątrz wzywa człowieka i uzdalnia do odczytania konkretnych powinności, odnajdujemy w relacyjnych ujęciach osoby, w tezie o jedności natury i łaski oraz w nauce o sumieniu Soboru Watykańskiego II”.

⁶ *Ibidem*, s. 82.

⁷ *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. i tłum. R. Rubinkiewicz, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 53.

Przywołajmy również słowa Karla Rahnera: „Mariologia ma dzisiaj i w przyszłości wiele do zrobienia, jeśli zamierza naszkicować obraz Maryi w ten sposób, aby posiadał on rzeczywistą wartość dla religijnej egzystencji kobiety jako takiej. Być może obraz ten może zostać autentycznie naszkicowany jedynie przez kobiety, które uprawiają teologię”⁸.

Jednocześnie nie brak i uwag krytycznych. Są to w dużej mierze zarzuty stawiane samej metodzie: przyjmowanie słabo uzasadnionych założeń, koncentrowanie się na jednym tylko aspekcie danego zagadnienia, konstruowanie wniosków bez dostatecznego uzasadnienia przesłanek⁹; tendencyjne interpretacje, argumenty *ex silentio*, hipotetyczne koncepcje¹⁰. Można więc powiedzieć w krótkim podsumowaniu, że wypowiedzi powyższe stanowią pewną formułę *gościnności*, ale na określonych warunkach. Czy może chodzić jednak o samą tylko metodę? Oczywiście nie. Otwartość Kościoła, jeśli nie ma być pozorna, oznacza zgodę na nowe treści, wciąż jednak wpisane w chrześcijańską wizję człowieka i Boga. Co więcej, i w jednym, i w drugim przypadku między teologią klasyczną a feministyczną dochodzi do ostrej konfrontacji. Skupię się teraz na wybranych aspektach tejże konfrontacji.

Jeśli chodzi o człowieka, to punktem zapalnym jest bez wątpienia wypracowana przez feminizm koncepcja płci kulturowej (*gender*). W teologicznych publikacjach w sposób jednoznaczny i wyraźny pisze się o zagrożeniu „genderyzmem” czy „idea *gender*”. Rozróżnia się jednak klasyczną koncepcję *gender* (produkt drugiej fali feminizmu w wydaniu radykalnym) i jej postmodernistyczne wariacje (czyli falę trzecią). Ta pierwsza może być przedmiotem negocjacji, rozmów, debat i prowadzić do zmian przez obie strony uznanych ostatecznie za słuszne; druga stanowi bezdyskusyjne „zagrożenie”. Ksiądz Marian Machinek w artykule *Teologiczna antropologia w konfrontacji z idea *gender** (2009) ujmuje wspomniane napięcie między tym, co przez Kościół akceptowalne, a tym, co stanowi dlań zagrożenie, następująco: „Nie chodzi tu (...) jedynie o jedną z wielu tendencji kulturowych, które zmierzają do unowocześnienia społeczeństw i w niektórych aspektach nie odpowiadają duchowi Ewangelii Chrystusowej, ale (...) o projekt totalnej przebudowy kultury w oparciu o nową wizję człowieka”¹¹. A zatem sama koncepcja płci kulturowej w wielu swoich aspektach nie budzi już większych kontrowersji. *Gender* w wersji klasycznej to płeć kulturowa w odróżnieniu od płci biologicznej, która mimo takiego rozróżnienia nie jest kwestionowana. Nie jest też niczym nowym ani szczególnie rewolucyjnym uznanie, iż kultura ma swój udział w kształtowaniu się ludzkiej tożsamości. To, co akcentuje feminizm, to fakt, iż owa kultura, pod wpływem której kształtowała się natura, była światem mężczyzn. Ale i takiej asyme-

⁸ K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 2, przeł. G. Bubel, WAM, Kraków 2007, s. 245–246.

⁹ Z. Sarelo, *Etyka feministyczna...*, s. 82.

¹⁰ *Interpretacja Biblii w Kościele...*, s. 55.

¹¹ M. Machinek, *Teologiczna antropologia w konfrontacji z idea *gender**, w: *Idea *gender* jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Hosianum, Olsztyn 2009, s. 99. Artykuł Machinka jest nadzwyczaj solidnym i czytelnym wprowadzeniem w różnorakie aspekty omawianej tu konfrontacji. Jego wieloaspektowość odzwierciedlają już same tytuły poszczególnych sekcji. Wymieńmy niektóre: znaczenie płci w kontekście idei *gender*, idea *gender* w pismach Judith Butler, polityczna implementacja – *gender mainstreaming*, refleksja teologiczna wobec idei *gender*, Magisterium Kościoła wobec wyzwania genderyzmu.

trii też już dzisiaj nikt raczej nie kwestionuje. Podobnie potrzeby reform w tym właśnie względzie. To na zmiany w tej właśnie materii otwierają się dotychczasowe ramy teologii klasycznej, a kobiety mogą się czuć wezwane do udziału w nowym, ważnym również dla samego Kościoła przedsięwzięciu. („[P]łeć kulturowa (*gender*), chociaż kształtuje się pod wpływem czynników pozabiologicznych, to jednak wypływa z płci biologicznej (*sex*) [...] Płeć kulturowa jest nieuchronnie kształtowana w oparciu o płeć biologiczną [...]. Z faktu, że dotychczasowa ludzka kultura w zasadniczych swoich przejawach była zdominowana przez męski sposób rozumienia świata, wynika potrzeba ukształtowania alternatywnego podejścia, opartego na optyce kobiecej”¹² – relacjonuje wspomniane kwestie Machinek).

Nie na tym więc polega *genderizm* jako „projekt totalnej przebudowy kultury” i oczywiście zagrożenie dla Kościoła. Tak rozumianą ideę *gender* Machinek wiąże przede wszystkim z nazwiskiem Judith Butler, autorki *Gender Trouble* (1990), reprezentującej, jak słusznie zauważa, „mocny postmodernizm”¹³. Jest to też zarazem mocny poststrukturalizm zainspirowany konstruktywistycznymi teoriami Jacques’a Derridy i Michela Foucaulta. Butler, pisze Machinek, „wymazuje”, unieważnia, naturę („źródłem wszelkiej normatywności jest wyłącznie kultura, nie natura”¹⁴). Tożsamość kulturowa z kolei będzie w jej ujęciu wciąż na nowo „nadpisywanym” tekstem (jest pisana „nad”, czyli bez związku z zakwestionowaną biologią), pozbawionym substancji, czysto językowym aktem performatywnym („[...] cielesność, ale także szerzej – wszelka materialność – zostaje [...] zredukowana do rangi *tekstu*. Język staje się miejscem, ale też i środkiem konstruowania rzeczywistości”¹⁵). W tym miejscu pojawia się kluczowy dla konfrontacji między teologią klasyczną a feministyczną termin: konstruktywizm. Nie odnosi się on tylko do zagadnienia płci kulturowej, ale znajduje zastosowanie także do drugiego ze wspomnianych problemów, czyli problemu Boga. Powtórzmy: *Język staje się miejscem, ale też i środkiem konstruowania rzeczywistości*. Czy częścią tak określonego przedsięwzięcia może być też słowo „Bóg”? Wydaje się to co najmniej naturalną konsekwencją podejścia konstruktywistycznego. Jako wprowadzenie do tej części posłuży nam tekst Riet Bons-Storm, *Resident Alien. Theology Revisited. Feminism Revisited*, zawarty w zbiorze *What Does It Mean To Be a Feminist Theologian Today?* (1996). Sposób, w jaki autorka przedstawia swoją badawczą pozycję, wiele odślania z istoty konfliktu, którego przedmiotem w świecie poddanym perswazji konstruktywistycznych teorii postmodernizmu jest słowo „Bóg”.

Bons-Storm stwierdza zatem, iż specyfikę kondycji właściwej feministycznej teolozce oddaje określenie „rezydujący obcy” (*resident alien*)¹⁶. Odnosi się ono tak do jednego, jak drugiego obszaru badawczego. Pośród teologów Bons-Storm czuje się obca i wyalieno-

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 101.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 102.

¹⁶ Jeśli nie podano inaczej, prezentacja argumentu Bons-Storm odnosi się do: R. Bons-Storm, *Resident Alien. Theology Revisited, Feminism Revisited*, w: *What Does It Mean Today To Be a Feminist Theologian? Was bedeutet es heute feministische theologin zu sein? Être théologienne féministe aujourd’hui. Qu’est-ce que cela veut dire?*, „Yearbook of the European Society of Women in Theological Research. Jahrbuch der Eu-

wana jako feministka; pośród feministek musi się tłumaczyć ze swojego przywiązania do dawno przebrzmiałej koncepcji (patriarchalnego przeciw) Boga. Poprzez brak identyfikacji z jakąkolwiek stroną, jako chwilowo tylko rezydująca na danym terytorium „obca”, Bons-Storm zyskuje jednak głębszy wgląd w otaczającą ją rzeczywistość. Nie zapomina przy tym, iż tak po jednej, jak po drugiej stronie toczy się „walka o wpływy” (*power games*), od których chce pozostać wolna. Jednocześnie ta chybotała pozycja, niepewna egzystencjalna kondycja, znajduje swoje oparcie w pewnych koncepcjach. Dotyczą one natury Boga oraz różnicy między badawczymi strategiami teologii i feminizmu. A zatem Bons-Storm utrzymuje, iż Bóg w ujęciu tradycyjnym to „Jedna Absolutna Uniwersalna Prawda”¹⁷; teolog to ktoś, kto przekonuje do swoich racji, „cytując biblijny tekst” lub „czcigodnych ojców”¹⁸; feministyczną teolożkę wyróżnia natomiast świadomość „kontekstualizacji myśli i mowy” oraz podejrzliwość wobec wszelkich „prawd uniwersalnych”, podejmuje więc samotną walkę z Jedyną Prawdą Boga Ojca¹⁹. W tym miejscu widać już jasno, że mamy w argumencie Bons-Storm do czynienia z daleko posuniętą projekcją i jednocześnie (świadomą lub nie) manipulacją. Konstruuje ona bowiem sugestywną opozycję między różnorodnością a jednością, perspektywą a prawdą, aspektem a całością. Boska Jedność, o której pisze, jest Jednością monolityczną, a wielkie litery, które przy jej opisie stosuje, podkreślają jeszcze przytłaczającą, narzucającą się, druzgocącą naturę Jedynej Prawdy. Takiej prawdy, co oczywiste, nikt nie chce. A przeciwko Bogu, Strażnikowi Jedynej Prawdy, można się tylko zbuntować. Problem polega jednak na tym, że takiej koncepcji Boga w klasycznej teologii nie ma. Trudno byłoby też szukać jej śladów na kartach biblijnych ksiąg. (Nie jest przy tym, moim zdaniem, bez znaczenia, iż Bons-Storm nazywa siebie feministyczną teolożką w *duchu postmodernistycznym*²⁰).

Paul Ricoeur, ujmując problem biblijnego Boga filozoficznie, podkreśla *polifonię* i *polisemię* biblijnego tekstu i związane z tymże swoiste Boga *wycofywanie* się („nieuchwytność Imienia w żadnym z gatunków literackich uwzględnianych jeden po drugim”²¹, „pulsowani[e] manifestacji Imienia przez i poprzez polifonię dyskursów”²²). W perspektywie teologicznej Robert Spaemann nazywa Boga „odwieczną pogłoską” i „hipotezą”²³, a Joseph Ratzinger porównuje człowieka wierzącego do przywiązanego do krzyża rozbitka unoszonego na wzburzonych falach dziejów świata²⁴. Wiele też mówi w tym kontekście pozornie nieistotny szczegół biblijnej symboliki. Idea, iż Bóg jest dla swojego ludu schro-

ropäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen”, t. 4, red. A. Günter, U. Wagoner, Kok Pharos Publishing House, Matthias-Grünewald Verlag, Kampen, Mainz 1996, s. 7–16.

¹⁷ *Ibidem*, s. 12.

¹⁸ *Ibidem*, s. 9.

¹⁹ *Ibidem*, s. 12–13.

²⁰ „(...) a feminist theologian (...) in a postmodern mode (...)”. *Ibidem*, s. 13.

²¹ P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Universitas, Kraków 2010, s. 75–78.

²² *Ibidem*, s. 93.

²³ Por. R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 7–40.

²⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 2007, s. 40. „Przywiązany do krzyża – ale krzyż nieprzywiązany do niczego błąka się po odmętach morza. Trudno dokładniej i dobitniej opisać sytuację, w jakiej znajduje się dziś wierzący”.

nieniem czy pomocą, znajduje wyraz między innymi w starotestamentowym porównaniu Boga Jahwe do *skały*. Równie często pojawia się tam porównanie do *cienia* (cienia obłoku, drzewa, skrzydeł, ręki). Nie ma już jednak połączenia tychże: „Cień skały nie jest (...) ani razu łączony z Jahwe, mimo dominującego obrazu Boga jako skały dla swego ludu”²⁵. Można by ten szczegół skomentować następująco: Bóg jako *skala* jest Tym, który podtrzymuje, chroni, pozwala przetrwać w warunkach ekstremalnych, ale nie przytłacza jednocześnie swoją Obecnością. Bezpośrednie jednak odniesienia do kwestii podniesionych przez Bons-Storm znajdziemy we wspomnianym już dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*. Czytamy w nim:

Bóg Biblii nie jest bytem absolutnym, który miażdżąc wszystko, czego dotknie, niweluje wszelkie różnice i wszelkie odcienie. Przeciwnie. Jest On Bogiem stwórcą, który stworzył zdumiewającą różnorodność bytów (...)²⁶.

Bóg (...) Kiedy wypowiada się ludzkim językiem, nie nadaje każdemu słowu jednolitego znaczenia, lecz niezwykle elastycznie wykorzystuje możliwe odcienie i akceptuje również jego ograniczenia. Dlatego właśnie praca egzegetów jest tak złożona (...) Nie można przeoczyć żadnego aspektu ludzkiego języka (...)²⁷.

(...) egzegeza biblijna dołączyła do studiów rodzajów literackich (...) wiele innych punktów widzenia (retoryczny, narracyjny, strukturalny) (...) Przyjęto również inne nauki humanistyczne, takie jak psychologia i socjologia, aby i one wniosły swój wkład²⁸.

Aktualizacja jest możliwa (...) Aktualizacja jest potrzebna (...) teksty Biblii zostały zredagowane w zależności od minionych okoliczności i w języku uwarunkowanym przez różne epoki (...) Chcąc ukazać treść, jaką mają dla ludzi dzisiejszych, trzeba zastosować ich orędzie do aktualnych okoliczności i wyrazić je językiem epoki współczesnej²⁹.

Interpretacja tekstu zawsze zależy od mentalności i zainteresowań jego czytelników. Zwracają oni uwagę na pewne aspekty i (...) zaniedbują inne (...) Nie uniknie się zatem tego, że egzegeci zaadaptują w swoich pracach nowe punkty widzenia odpowiadające współczesnym prądom myślowym, które nie otrzymały dotąd wystarczającego miejsca³⁰.

Czytamy zatem o – różnorodności, odcieniach, aspektach, okolicznościach i uwarunkowaniach, języku epoki i myślowych prądach, interpretacji, adaptacji i aktualizacji biblijnego tekstu. A przede wszystkim odnajdujemy myśl, iż właściwa biblijnej egzegezie wrażliwość na szczegóły i różnice wiąże się ściśle z chrześcijańską koncepcją Absolutu, a konkretnie z naturą biblijnego Stwórcy.

²⁵ *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, przeł. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1998, s. 111.

²⁶ *Interpretacja Biblii w Kościele...*, s. 14–15.

²⁷ *Ibidem*, s. 15.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 87–88.

³⁰ *Ibidem*, s. 50.

W jakiej relacji do zacytowanych teraz wypowiedzi sytuuje się argumentacja Bons-Storm? Odpowiedź jest jednoznaczna: nie istnieje żaden punkt stykowy czy odniesienie. Bons-Storm wydaje się pozostawać zamknięta w hermetycznym świecie własnych wyobrażeń. Ma swoją koncepcję tego, jaką koncepcję Boga ma chrześcijaństwo. Ma również koncepcję tego, co wie jej strona rzeczywistości w odróżnieniu od strony przeciwnej. Żadna z tych koncepcji nie daje się utrzymać w sposób bezdyskusyjny. Zapytajmy jednak: *czemu* służą owe koncepcje? Powiedzieliśmy już, że chodzi przede wszystkim o stworzenie fałszywej alternatywy między ideą zmienności i różnorodności znaczeń a koncepcją Boga jako Absolutu. Zauważmy jednak, iż sam fakt zmienności i różnorodności nie implikuje jeszcze czystego konstruktywizmu, czyli idei absolutnej dowolności procesu kształtowania się znaczeń i tożsamości. Na tym, wydaje się, dodatkowo polega strategia Bons-Storm. Chodzi w jej argumentacie również o to, aby zmienność i różnorodność ludzkiej egzystencji odłączyć od pojęcia Boga (wyłączyć z semantycznego pola tegoż pojęcia) i włączyć w konstruktywistyczną teorię znaczenia (uczynić jego cechą i składową). Czysty konstruktywizm jest teorią tak ekstremalną, że trudno byłoby ją upowszechnić, opierając się na racjonalnych argumentach. Absolutna dowolność znaczenia i arbitralność sensu przeczą codziennemu doświadczeniu i zdrowemu rozsądkowi. Sposobem na wzmocnienie tej koncepcji jest więc, moim zdaniem, włączenie jej w opozycję z Absolutem-monolitem. Wtedy dopiero zyskuje siłę perswazji i może przemówić do zbiorowej wyobraźni. Leszek Kołakowski napisał: „Być nominalistą albo antynominalistą jest kulturalnie i intelektualnie równie możliwe dziś, jak w XII wieku (...) nie zostajesz wykluczony z dobrego towarzystwa dlatego, że uznajesz czy odrzucasz semantyczną koncepcję prawdy”³¹. Ma niewątpliwie słuszość, ale jego spojrzenie nie ogarnia politycznych napięć współczesności.

Wciąż jednak można zadać pytanie: dlaczego konstruktywizm jest aż tak istotny? Ponieważ przytoczone za Bons-Storm sugestie nie wydają się przekonujące, odniosę się teraz do tego pytania w perspektywie teologicznej. Feminizm utrzymuje, iż konstruktywizm jest przede wszystkim znakiem sprzeciwu wobec hegemonii znaczeń, totalności języka, uniwersalizacji doświadczenia. Tylko konstruktywizm chroni różnorodność. Co mówi na ten sam temat teologia? Posłużę się w tym względzie refleksją i zarazem diagnozą Ratzingera, który w 1969 roku we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* sformułował rozróżnienie między metafizycznym okresem w dziejach kultury Zachodu a późniejszym, jak pisze, zwrotem historycznym i technicznym. W największym więc skrócie powiedzmy, iż myślenie metafizyczne zakłada pewną podstawę bytu, której rozpoznanie ma dla ludzkiej egzystencji znaczenie kluczowe, ale nad którą człowiek nigdy nie będzie w stanie zapanować³². Tak zwany zwrot historyczny to zwrot od metafizyki do pewności i względnej kontroli, jaką miała dać człowiekowi znajomość faktów biologicznych i historycznych³³. Te ostatnie okazały się jednak zawodne ze względu na pośredniość ludzkiego poznania. Zwrot techniczny, specyfika naszych czasów, jest odpowiedzią na wcześniejsze ograniczenia. Rzeczywistość zyskuje

³¹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Znak, Kraków 2012, s. 6.

³² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 43–49.

³³ *Ibidem*, s. 56–60.

nowy wymiar. Nie ma już być rozpoznana (*zrozumiana*), jak w myśleniu metafizycznym, ani *poznana*, jak obiecywał historyzm. W określeniu „techniczny” chodzi o możliwość niczym nieograniczonej inwencji³⁴. Rzeczywistość zyskuje nowy wymiar – *wykonywalności*. A człowiek staje się swoim własnym *projektem*, „może (...) stworzyć siebie takim, jaki by chciał być (...)”³⁵. (Dla pewności całego przedsięwzięcia, co nie dziwi, podejmuje się także projektu samego Boga: „nie musi już uważać, że nie jest możliwe, by [...] mógł z siebie stworzyć Boga [...]”³⁶). Nie trzeba dodawać, iż podstawową materią, poprzez którą projekty zwrotu technicznego się realizują, jest język. Każdy projekt, zanim zostanie wykonany, domaga się werbalizacji. Częścią takiej werbalizacji są z kolei określone koncepcje. W tym miejscu dopełnia się nasza refleksja nad strategią Bons-Storm. Przy czym projekt, który realizuje, istotnie jest projektem podwójnej wykonywalności. Bons-Storm chce konstruować siebie samą i jednocześnie, aby koncepcję taką uprawomocnić, konstruuje określoną koncepcję Boga. Innymi słowy, chodzi o wrażenie, iż zamierza ową konstrukcję, *chroniąc się* przed takim czy innym ubezwłasnowolniającym wpływem, opresyjną obecnością Absolutu-monolitu.

Pojawia się zatem na koniec i takie jeszcze pytanie: jeśli – jak sugerowałam – Bóg nie jest Absolutem-monolitem, to skąd w takim razie konflikt między myśleniem metafizycznym a technicznym? Czy biblijny Bóg zamyka (ogranicza), czy też nie? Czy owo potencjalne ograniczenie, jakie wnosi metafizyka, jest tylko i wyłącznie projekcją myślenia technicznego? Odnosząc się do tych pytań, powiedziałabym, iż biblijny Bóg ogranicza w jednym tylko sensie, a mianowicie jako Ten, który *poprzedza*. Tak między innymi rysuje się konflikt między myśleniem metafizycznym a technicznym. W myśleniu religijnym człowiek patrzy w przyszłość, ale jednocześnie ma świadomość, iż istnieje jakiś punkt, z którego wyszedł. Cokolwiek zrobi, a zrobić może wszystko, jego niczym nieograniczona twórczość nabiera jednak ostatecznego sensu wobec owego Początku, który określiłam jako punkt wyjścia. Co przy tym ciekawe, w perspektywie dyskutowanego tu konstruktywizmu, w paradygmacie metafizycznym ów punkt, co oczywiste, ma również językowy charakter. Konstruktywizm, mówiąc inaczej, wie, o co walczy: słowo staje wobec Słowa. Na przykładzie jednego z biblijnych komentarzy Ricoeura pokażę teraz, jak ludzka kondycja nabiera takiego, a nie innego znaczenia w odniesieniu do punktu wyjścia, który stanowi nie słowo „Bóg”, ale Bóg Słowo.

Ricoeur podkreśla więc, iż biblijna wiara jest wiarą „w siatce tekstów”³⁷, biblijne teksty „poprzedzają życie”³⁸, a jedyny ich związek z rzeczywistością stanowi „władza wywołania w słuchaczu i czytelniku pragnienia rozumienia siebie samego w świetle Wielkiego Kodu”³⁹. Wówczas, dodaje, zewnętrzność biblijnego tekstu zostaje przełamana, a Księga zamienia się w Zwierciadło: „tekst nie mierzy w nic zewnętrznego, ma on jedynie nas sa-

³⁴ *Ibidem*, s. 61–64.

³⁵ *Ibidem*, s. 63.

³⁶ *Ibidem*, s. 63–64.

³⁷ P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość...*, s. 67.

³⁸ *Ibidem*, s. 68.

³⁹ *Ibidem*, s. 74.

mych za coś zewnętrznego, nas samych, którzy przyswajając tekst, przystosowujemy się do niego i robimy z Księgi Zwierciadło”⁴⁰. Ważnym elementem Wielkiego Kodu jest postać *proroka*, dla nas istotna, ponieważ z jednej strony prorok realizuje egzystencjalny schemat uprzedniości Słowa wobec słowa, z drugiej jest najbardziej chyba wyrazistą postacią biblijnego outsidera. Staje się w ten sposób możliwe odniesienie do kondycji przedstawionej przez Bons-Storm, nawet jeśli prorok stanowi dokładne odwrócenie tejże. (Nie jest on, to pewne, typem „rezydującego obcego”, ale odniesienie takie formalnie umożliwia wspomniana koncepcja Księgi jako Zwierciadła). Prorok, chociaż wydaje się, że przedstawia alienację w postaci czystej, pozostaje *włączony* w życie Boga i wspólnoty. *Ja* proroka jest czymś innym niż wyemancypowane *ego*. Zostaje ukonstytuowane przez „parę wezwania-pośłanie”, którą to myśl Ricoeur rozwija następująco: „Wezwanie oddziela (...) od wspólnoty ludzi i konstytuuje jako wyjątek (...) Pośłanie łączy (...) na nowo z ludem (...) Wezwanie izoluje, pośłanie ponownie łączy (...)”⁴¹. W ten sposób słowo, w pierw wezwania (ustanowienia jako *wyjątku*, czyli ukonstytuowania jako jednostkowego bytu), a następnie pośłania (przywrócenia społeczności), chroni różnorodność i zarazem uniemożliwia alienację. Słowo *wyodrębnia* ze względu na *wspólnotę*, *uszczerbólawia* ze względu na *całość*. Feministyczna teolożka czuje się natomiast, jak czytamy, obezwładniona oplatającą ją siatką dyskursów, z których pragnie się wydostać, bo tak tylko w swoim przekonaniu zyskuje indywidualną tożsamość. Dopiero wtedy, kiedy nic nie będzie jej już więcej poprzedzać ani warunkować, może się poczuć w pełni „sobą”. („Co [...] umożliwi tak uwikłanemu podmiotowi stawianie oporu hegemonicznym dyskursom, których produktem jest przecież on sam?”⁴² – trafnie postmodernistyczną aporię komentuje Machinek).

Czemu służyło jednak to ostatnie zestawienie? Pojawiły się przecież opisy bardzo już nacechowane religijnie. Ale feminizm również ma swoją misję, wiarę i cel. Inny jednak obiera dla siebie punkt wyjścia. Najczęściej określa się poprzez myślenie techniczne. Tak opisanego konfliktu postaw nie da się rozwiązać, o czym warto, moim zdaniem, pamiętać. Zbyt często komentarze na temat spotkania teologii i feminizmu zaczynają się „w połowie drogi”. W tak zwanej teologii feministycznej nie zawsze chodzi o kobietę czy problem Boga, czy nawet kwestię różnorodności. Znacznie częściej o – nawet jeśli iluzoryczny – brak ograniczeń i możliwość realizowania swojego wyłącznie *projektu*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, s. 108–109.

⁴² M. Machinek, *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender...*, s. 105.

Marta Zając

What feminist theology is (not) like?

The paper reflects on so-called feminist theology. First it deals with its reception by classical theology and reports a form of *openness* to new perspectives the latter (besides some objections) voices. Then I address the inevitable tension that develops between the two interpretative paradigms should the concepts of “man” and “God” be brought into play. The case study for that part is a self-portrait of a feminist theologian who calls herself *a resident alien*. What the analysis ultimately shows is a radical difference between the *resident alien* of postmodernism and the biblical outsider: the *prophet*; in particular, the way the difference in question resides in a given concept of language. My claim is that the constructionist theories of meaning postmodernism spreads postulate not so much the arbitrariness of sense as the false alternative between biblical God and the truth of the particular.

Key words:

feminist theology, gender as ideology, feminism and Catholic church