

Michał Horoszewicz

Teologia feministyczna o macierzyństwie

Collectanea Theologica 61/1, 153-160

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ HOROSZEWICZ, WARSZAWA

TEOLOGIA FEMINISTYCZNA O MACIERZYŃSTWIE „Concilium — Revue Internationale de Théologie” nr 226 (1989)

Teologia katolicka dopiero w latach pięćdziesiątych poczęła podejmować problematykę roli i miejsca kobiety w Kościele; przejściowo wysuwano wówczas próby ukształtowania „teologii kobiety” czy „teologii kobiecości”. Z czasem sprawom tym i pochodnym poświęcano niemało uwagi w dokumentach Stolicy Apostolskiej oraz w wypowiedziach papieskich¹. Na Zachodzie istniała niewątpliwie roszczeniowa presja oddolna ze strony ruchów na rzecz emancypacji kobiet — Międzynarodowy Sojusz Joanny d’Arc, pierwsze i przez z górą półwiecze jedyne tego rodzaju zrzeszenie sufrażystek katolickich, powstał w Anglii jeszcze w 1911 r. (w dwadzieścia lat później powołano sekcję francuską) — wszakże nie w Polsce. Mimo to u nas ukazał się już w 1958 r. rodzimy zbiór wykładów o roli kobiety w Kościele².

Nie te jednak drogi prowadziły do teologii feministycznej³. Wyłaniała się ona niejako oddolnie, ze zniecierpliwienia kobiet zawiedzionych brakiem stosownych rozstrzygnięć, z ich chęci samodowartościowania teologicznego, kościelno-strukturalnego, religijnego nawet. Poczęła kształtować się przy końcu lat sześćdziesiątych i zwłaszcza w pierwszej połowie następnej dekady; jej rzecznikami były i są teologowie-kobiety (zakonnice oraz świeckie), nierzadko związane z ruchami emancypacyjnymi, uprawiające refleksję na tematy religijno-teologiczne. Początkowo, w nawiązaniu do formacji „chrześcijan krytycznych”, dostrzegano potrzebę „chrześcijaństwa krytycznego i feministycznego” czy „feminizmu chrześcijańskiego”⁴. Konkretna nazwa „teologia femi-

¹ R. Szm y d k i, *Współczesna teologia o kobiecie*, Collectanea Theologica 57(1987) z. 4, 55—64. Brak tam wzmianki, że sprawy miejsca kobiety w Kościele niejednokrotnie poruszano na tychże łamach w biuletynie teologii laikatu.

² *Rola kobiety w Kościele*, TN KUL (wykłady i przemówienia — t. 42), Lublin 1958, ss. 155. Dziesięć wykładów uniwersyteckich dla duchowieństwa 24—26 VIII 1957 wygłosili m.in.: prymas Wyszyński, rektor Journet (z Fryburga Szwajc., późniejszy kardynał), bp. Bensch i Bednorz, księża Wojtyła i Zieja. Znamienne, że z czterech końcowych wniosków kard. Wyszyńskiego trzy pozostają nadal aktualne: zresztą ich elementy dałoby się odnaleźć nawet w postulatach rzeczniczek teologii feministycznej. Wydana w 3 tys. egz., książka ta wydaje się być niesłusznie przeoczana.

³ Skrótowy jej obraz: R. Winling, *Teologia współczesna 1945—1980*, Kraków 1990, 469—470; wymaga pewnego zrelatywizowania wstępna konstatacja: „W Stanach Zjednoczonych umacnia się prąd dość rewolucyjny w praktyce teologii” — u schyłku 1981 r. gdy autor kończył tę monografię, prąd ów już dostatecznie umocnił się również w RFN i Holandii, po części w Kanadzie i Francji. Uwzględnia ją *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, 115, hasło *Feminizm* (w bibliografii przedmiotowej pominięto aż dwa „feministyczne” zeszyty „Concilium” z lat 1980 i 1985); brak jej w *Stowniku teologicznym*, t. I—II, Katowice 1985 i 1989.

⁴ „Concilium” — Revue Internationale de Théologie (Paris, Beauchesne Éditeur), z. 111 (1976) 138, 141. Edycja francuska przeglądu oznacza jedynie zeszyty w numeracji ciągłej oraz rok kalendarzowy — nie posiada jakiegokolwiek podziału na rok wydawania czy tom.

nistyczna" występowała w każdym razie już w 1975 r. w strefach amerykańskiej oraz holendersko-skandynawskiej⁵.

Teologię tę można pojmować jako refleksję poszukującą właściwszych — jej zdaniem — ujęć i treści niż teologie tradycyjne, tworzone wyłącznie przez mężczyzn. Do obszaru jej zainteresowań należą m.in.: analiza różnych form religijnego dyskryminowania kobiet (teksty biblijne i patrystyczne, przekazy Tradycji), przeciwstawianie się patriarchalizmowi Kościoła, propozycje „oczyszczenia” chrześcijaństwa z religijnego antyfeminizmu, demaskulinizacja języka biblijnego i liturgicznego, kształtowanie liturgiki feministycznej i takiejże etyki, przetworzenie historii Kościoła (nie *his-story*, „jego-dzieje”, lecz *her-story*, „jej-dzieje”), kwestionowanie kapłańskiego celibatu (w katolicyzmie) ujmowanego jako kościelny wyrok nad kobietami, odrzucanie idei Boga wszechpotężnego i wyłącznie transcendentnego na rzecz Bóstwa o przymiotach kobiecych, rozważania aktualnych uwarunkowań społecznych oraz ekonomicznych z perspektywy kobiety — zwłaszcza dyskryminowanej czy spychanej w dół i często przyjmującej taką dolę jako naturalną. Religijne postawy rzeczniczek tej teologii są zróżnicowane: od prób profeministycznej przebudowy chrześcijaństwa oraz Kościoła, poprzez koncepcje odrębności strukturalnej⁶, aż do sytuujących się wręcz poza chrześcijaństwem projektów „feminizmu pogańskiego”, zakładającego nawrót do kultów ze społeczeństwa matriarchalnego. Można przyjąć, że katolicki stanowią co najmniej połowę — 70 proc.? — ogółu rzeczniczek teologii feministycznej (dostępne biogramy autorskie, nieujednolicone, często nie pozwalają odczytać przynależności wyznaniowej), jednakże ich nurt „roszczeniowy” jest od kobieco-protestanckiego znacznie rozleglejszy i ostrzejszy. Od co najmniej dziesięciu lat uważa się, że teologia feministyczna staje się dość odległą od jednolitości, gdyż występuje w zróżnicowanych ramach myśli teologicznej.⁷

Świadectwa bardzo szybkiego, zwłaszcza w ostatnim dziesięcioleciu, rozwoju teologii feministycznej przynosi Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Concilium”. W latach 1965—75 (z. 1—110) zamieścił on zaledwie 5 artykułów odnoszących się do spraw kobiety (dwa z nich weszły do polskiej edycji cząstkowej „Concilium”, zawieszonej od 1972 r.); od 1976 r. do połowy 1990 r. (z. 111—229) — aż 85 artykułów i 12 tekstów o nieco odmiennym charakterze formalnym. Z łącznej liczby 28 proc. stanowiły artykuły zamieszczane pojedynczo w zeszytach różnych sekcji; podstawowy zestaw znalazł się w pięciu zeszytach monograficznych, związanych wyłącznie z problematyką kobiety. W latach 1976 i 1980 wydano dwa: 111 — *Kobiety w Kościele* (sekcja socjologii religii)⁸ oraz 154 — *Kobiety w zmaskulinizowanym Kościele* (sekcja teo-

⁵ *Tamże*, z. 154 (1980) 132, 137. Nazwa ta w „Concilium” po raz pierwszy: z. 135 (1978) 29—40; w Polsce niejednokrotnie już od wczesnych lat osiemdziesiątych, wszakże chyba z reguły w publikacjach niewyznaniowych; na tych łamach bodaj tylko jednorazowo: S z m y d k i, *art. cyt.*, 56.

⁶ „Concilium”, z. 227 (1990) 21: *womenchurch* — zatem „kobietokościół” lub „feminokościół”.

⁷ *Tamże*, z. 191 (1984) 66. Wymienione przykładowo: teologia neoortodoksyjna, t. liberalna, t. ewangeliczna, t. wyzwolenia. E. Schüssler Fiorenza, czołowa rzeczniczka teologii feministycznej, określa własne perspektywy jako „krytyczną i feministyczną teologię wyzwolenia”. Warto zazaczyć, że niemiecka teologia feministyczna wykazuje chwalebne uczulenie na kwestię Auschwitz (w rozumieniu wydarzenia i rozerwania): m.in. w zbiorze pierwszych debat nad tą teologią znalazła się rozprawa *Christlicher Feminismus nach Auschwitz* (1987).

⁸ Na tych łamach omówiono z. 111 — bardzo obszernie: 47 (1977) z. 2. 139—146; ponadto jeden artykuł z z. 34, ale wedle polskiej edycji, za to dwukrotnie w odstępnie roku: 41 (1971) z. 4, 156—157 oraz 42 (1972) z. 4, 167—168 (drugi z recenzentów nie był świadom powtarzania).

logii praktycznej). W 1983 r. powołano dwie nowe sekcje (uprzednio było dziesięć czynnych, jedenasta pozostawała „uśpiona”): teologii Trzeciego Świata oraz teologii feministycznej; ta ostatnia w odstępach dwuletnich przygotowała trzy „własne” zeszyty: 202 (1985) *Kobiety niewidzialne w teologii i w Kościele*, 214 (1987) *Kobiety, praca i ubóstwo*, 226 (1989) *Macierzyństwo: doświadczenie, instytucja i teologia*⁹.

Redaktorami (dyrektorami) ostatniego z owych zeszytów — *La maternité: expérience, institution et théologie* — są: Elizabeth Schüssler Fiorenza (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Harvarda) oraz Ann Carr (Wydział Teologiczny, Chicago); obie należą do komitetu dyrekcyjnego. W edytoriale wyrażano nadzieję, że — poprzez naświetlenie różnic czy nawet sprzeczności między doświadczeniem kobiet a macierzyństwem pojmowanym jako instytucja społeczna — można będzie rozwijać refleksję krytycznej teologii feministycznej nad macierzyństwem.

W części pierwszej *La maternité, expérience et institution*, pastor Ursula Pfäfflin (z RFN; duszpasterstwo opiekuńcze, Indianapolis) w artykule *La mère dans le patriarcat — expérience et théorie féministe* wskazuje, że nadmierna obecność matek w stosunku do dzieci i niedostateczna obecność ojców (czy mężczyzn odgrywających rolę ojców) rodzą z pokolenia na pokolenie macierzyńską postawę kobiet, ich idealizację i równoczesną dewaloryzację, brak współrówności z mężczyznami. Pfäfflin przychyliła się do opinii, że u podstaw tego błędnego koła znajdują się Kościół i teologia, ponieważ symboliką religijną uświęcają obraz kobiety w społeczeństwie między Ewą-uwodzicielką i Maryją, idealizowaną Dziewicą. Pradawny kult bogini — wnoszący religijną symbolikę potęgi i autonomii kobiecej — „skazano we wszystkich religiach na zniknięcie przed Bogiem jedynym i wszechpotężnym” (to nie całkiem się zgadza choćby dla hinduizmu). Feministki dążą do wytworzenia nowych, postpatriarchalnych form kultury, polityki, filozofii i duchowości. Wyzwolenie kobiet z dychotomii między ciałem i duchem, matką i córką, świętą i prostytutką, życiem dla siebie i życiem dla innych — obejmuje rozpoznanie więzi między ich własną jednością z nowymi formami życia społecznego.

Rzadko spotyka się Afrykanki świadomie rezygnujące z posiadania dzieci, a nic nie jest odleglejsze od afrykańskiego pojmowania życia jak dokonanie takiego wyboru z przyczyn ekonomicznych — wskazuje metodystka ghańska Mary Amba Oduyoye (z Ekumenicznej Rady Kościołów, Genewa) w artykule *Pauvreté et maternité*. „Ubóstwo idzie w parze z macierzyństwem, gdy państwo, religia i kultura karzą kobiety za to, że stały się matkami rodziny”. W niektórych społeczeństwach zachodnich kobieta mająca dzieci, lecz nie związana z mężczyzną, okazuje się na różne sposoby upośledzona: nie dobrobyt kobiety i dziecka stanowi kryterium, lecz ich stosunek do androcentrycznego ustawodawstwa. Oduyoye ostro krytykuje antynatalistyczną ekonomię półkuli północnej, wspieraną na południu presjami gospodarczymi.

Kilka sprzeczności między doświadczeniem kobiet a nauczaniem Kościoła instytucjonalnego w odniesieniu do kobiety i macierzyństwa podejmuje Marie-Thérèse van Lunen Chenu (działaczka francuskiego laikatu) w artykule *Entre sexes et générations, une maternité habilitée*. Docenia nowatorskie ujęcia listu apostołskiego Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*, wskazuje teologiczną konstrukcję dokumentu z Kościołem jako matką nie odpowia-

⁹ Teksty „feministyczne” pochodzące od teologów mężczyzn były nieliczne: poniżej 9 proc. ogólnej liczby. W trzech zeszytach sekcji teologii feministycznej na 47 tekstów tylko jeden był męskiego autorstwa. Artykuły wywodzą się przede wszystkim z USA, dalej z RFN i Holandii; dość znaczący jest wkład Norwegii (katolicki). 32-osobowy komitet konsultacyjny sekcji składa się wyłącznie z kobiet (USA: 18, RFN: 5, Holandia: 2, ale również Norwegia, Indonezja i Kostaryka).

da doświadczeniom kobiet w dzisiejszym Kościele, ponadto odtwarza asymetryczny dualizm płci w kulturze zachodniej. Macierzyństwo okazuje się tam zasadniczym powołaniem kobiety, potwierdzonym — utrzymuje autorka — przez Maryję jako „archetyp godności kobiety”. Kościelne zahamowania w odniesieniu do kobiet mogą wynikać nie tylko ze społeczno-kulturowego i religijnego dziedzictwa mizoginii oraz androcentryzmu, lecz również z ujawniającej się w liście przyczyny jeszcze odleglejszej: z wyolbrzymionego mniemania, przez Kościół posiadanego, o własnej czcigodności jako matki. „Nie o Kościele oczekiwaliśmy oredzia, ale o rozpoznaniu kobiet i, tym samym, stosunku «mężczyzna-kobieta» w dzisiejszym Kościele”.

W zakonnych wspólnotach żeńskich macierzyństwo duchowe — naznaczone androcentryczną i teocentryczną wizją wszechświata, a wyrażające się poprzez instytucję matki przełożonej — kształtowało się wokół jądra głęboko patriarchalnego. Dziś — twierdzi Yvonne Gebara, zakonnica z Kongregacji Notre-Dame (filozofia i teologia, Recife), w artykule *La mère supérieure et la maternité spirituelle* — krytyka hierarchiczno-patriarchalnego modelu Kościoła oraz ekspansja ruchu feministycznego doprowadzają do podważenia zinstytucjonalizowanego macierzyństwa duchowego. W Ameryce Łacińskiej ubodzy kontestują odcieleśnioną i unikową duchowość Kościoła: nie ma już miejsca dla duchowych „ojców i matek”, gdy „synowie” umierają z głodu. Wszakże granice macierzyństwa duchowego poszerzają się tam: kobiety inspirujące lud, intelektualistki, aktywistki społeczne i zakonnice poczynają odnajdować pierwotne intuicje — marzenia braterstwa i dzielenia, impulsy przyszłościowe, liturgie nadziei i Wielkiej Tajemnicy pozostające „wymogami naszego świata człowieka”.

W części drugiej *Éthique et politique de la maternité* ponury i tragiczny, liczbowo udokumentowany obraz restrykcji, przymusów, dezinformacji i wręcz zbrodni odnoszących się do najszerzej pojmowanego macierzyństwa kobiet w krajach Trzeciego Świata, Chinach, ZSRR i USA — gwałty, bicia, aborcje, sterylizacje, dzieciobójstwa, żonobójstwa, genitalne okaleczenia, rozwody, porzucanie, przeciążania pracą — kreśli świecka katoliczka Christine E. Gudorf (etyka, Cincinnati) w zwartym artykule *Le libre choix de la maternité par les femmes*. „Naszemu światu jeszcze daleko do wypełnienia choćby minimalnych warunków etyki macierzyństwa”. Winny to być m.in.: prawo kobiety do podejmowania decyzji o małżeństwie, pożyciu seksualnym, pracy i zapobieganiu ciąży; poszanowanie kobiety, jej ciała i stosunku seksualnego jako wymiany, nie zaś dominacji; przyjęcie przez mężczyznę równej odpowiedzialności w trosce o dzieci i w czynnościach domowych; obniżanie stopy śmiertelności macierzyńskiej i niemowlęcej poprzez społeczne zajęcie się ubóstwem, które nade wszystko godzi w kobiety i dzieci.

Sprzeczności między społecznym i kościelnym uznawaniem wartości macierzyństwa a konkretną sytuacją matek w Kościele oraz społeczeństwie rozważa świecka katoliczka Johanna Kohn-Roelin (Wydz. Teologiczny, Münster) w artykule *Mère, fille, Dieu*. Mieszkański i religijny ideał macierzyństwa nie uznaje kobiet pracujących, niezamężnych, próbujących heroicznie łączyć wykonywanie zawodu i macierzyństwo. Aluzyjnie wskazano na celowość pewnego ograniczenia roszczeń ze strony ruchu feministycznego, który — poprzez swe wymogi w stosunku do kobiet — wnosi im nowe formy dawnych uzależnień: „Nie ma potrzeby, by kobieta musiała utwierdzać się przede wszystkim poprzez feminizm”. Autorka przypomina o więzi między doświadczeniami z wczesnego dzieciństwa, symboliką religijną i konstytucją osobowości — przykładowo: pomyślne stosunki między matką a córką umożliwiają macierzyńską symbolizację Boga, wnoszącą poczucie bezpieczeństwa i zaufania.

Dorry de Beijer (z Katolickiej Rady dla Spraw Kościoła i Społeczeństwa, Nijmegen) w artykule *La maternité et les formes nouvelles de technologie de la procréation* kreśli przyszłościowe problemy feministycznej etyki pro-

kreacji. Dawne techniki dominacji nad prokreacją zapewniały opanowanie własnego ciała i życia: oznaczało to zerwanie z patriarchalną koncepcją macierzyństwa pojmowanego jako prawdziwe przeznaczenie kobiety. Nowe formy medyczno-technologicznej dominacji umożliwiają macierzyństwo, przykładowo, małżeństwom bezdzietnym, kobietom samotnym, związkom lesbijskim czy heteroseksualnym o znacznym stopniu ryzyka chorób dziedzicznych. Większa możliwość technik nie musi jednak oznaczać większej swobody wyboru: decyzja urodzenia dziecka fizycznie czy mentalnie upośledzonego znajduje coraz mniej zrozumienia i solidarności w społeczeństwach ceniących zdrowotność — jak holenderskie. Nowe formy technologii prokreacji czy manipulacji genetyczne stanowią często rezultat poszukiwań w ramach ideologii patriarchalnej, ignorującej cielesną integralność kobiety. Nie tylko sprowadza się kobietę do roli matki — to matkę przesuwają się do pasywnej roli gleby-karmicielki w odniesieniu do płodu pojmowanego jako produkt techniczny z pewnymi cechami społecznie pożądanymi.

Wbrew hasłom niektórych ruchów feministycznych, kobiety nie są bynajmniej pacyfistyczne „z natury” — utrzymuje Mary Condren (teologia i teoria feministyczna, Dublin) w artykule *Faire naître des enfants pour la patrie. Les mères et le militarisme*. Pracowały w służbach pomocniczych podczas wielkich wojen europejskich — od pielęgniarki po strażniczkę lagrową; były kombatantkami w wojnach wyzwoleniczych; pełniły rozmaite funkcje symboliczne (uzdrowicielska matka, melancholijna małżonka, prostytutka-zdrajczyni); okazywały wręcz tradycyjnie dumę z synów-żołnierzy. A przecież to zaangażowanie wojenne stanowi dla nich tragedię, w sferze symboliki bowiem wojna niezwykle silnie wzmacnia kulturę patriarchalną. Głosiciele podstawowej więzi między kobietą a pokojem kierują się mistyfikującą retoryką dla utrzymania międzypłciowych uzależnień.

Nestorka zachodnioeuropejskiej teologii feministycznej — Catharina J. M. Halkes (Katolicki Uniwersytet, Nijmegen), w artykule *La violation de la terre-mère. Écologie et patriarcats* podkreśla, że pozytywne ongiś ujęcie Ziemi-Matki ograniczało ludzkie ingerencje; z czasem jednak ujawniało się wyobcowanie człowieka z przyrody, a idea „ujarzmiania ziemi” (wedle Rdz 1, 28) stała się przeszkodą w lepszym pojmowaniu naszej odpowiedzialności wobec całego dzieła stworzenia. Nie jest możliwa jakkolwiek ekologia wnosząca zasadnicze przeobrażenia, póki trwać będzie patriarchalizm pod postacią piramidalnego układu społecznego zdominowanego przez mężczyzn (ojców). Ruchy ekologiczne i feministyczne są głęboko wywrotowe w odniesieniu do dominującej kultury patriarchalnej; są protestem przeciwko wyzyskowi ziemi i środowiska, przeciwko liniowej drodze rozwoju bez uwzględniania cyklicznego rytmu przyrody i człowieka.

W części trzeciej *La maternité dans le langage et le symbolisme religieux* znaczenie symboliki Boga dla teologii feministycznej podejmuje Marie-Theres Wacker (biblistyka i teologia feministyczna, uprzednio Paderborn — aktualnie bezrobotna) w artykule *Dieu Mère? Bożą troskę o losy Izraela w Oz 11, 1—7 widzi jako „codzienne gesty matki”, natomiast w Bogu powściągniętym porwy swego gniewu (w. 9) dostrzega opanowywanie reakcji zasadniczo męskiej. Szczegółowo wyjaśnia, dlaczego w. 9 należy odczytać jako „Bogiem wszak jestem, a nie mężczyzną”, odrzucając dotychczasowe „...a nie człowiekiem”. Rozważania o męsko-kobiecych atrybutach natury Boga Wacker uznaje za przyczynek do ujawniania androcentrycznych deformacji dyskursu o Bogu. Przypomina, że patriarchat oznacza przede wszystkim hierarchizację o nieprzejednanej srogości: wszak nawet „kobiety Pierwszego Świata okazują się współniczkami systemu, który uniemożliwia stosowne życie mężczyznom, jak też kobietom i dzieciom Trzeciego Świata”. I oto „symbol Boga-Matki zadaje cios tym, którzy starali się znaleźć w Bogu uwierzytelnienie dominacji człowieka nad człowiekiem”.*

Analizując Mt 1, 2—6.18—25 w artykule *Les aieules et la mère de Jésus* Jane D. Schaberg (nauki religijne, Detroit) rozważa sylwetki Tamary, Rahab, Rut i Batszeby, jedyńych czterech kobiet wymienionych w genealogii Jezusa; wspólnym ich rysem jest kłopotliwa ich sytuacja — naprawiona przez mężczyzn, uwiarygodniających je oraz mające się zrodzić dziecko. W przywołaniu ich przez Apostoła Schaberg upatruje jak gdyby przygotowanie czytelnika do dziejów innej kobiety, której sytuacja znalazła rozwiązanie przywracające naruszony porządek społeczny i zapewniające narodziny prawowitego czy uprawomocnionego dziecka. Odrzuca przekaz o dziewiczym poczęciu, o którym poza Ewangelią Dzieciństwa nie ma wzmianki: uważa, iż należy to odczytywać w sensie obrazowym czy symbolicznym. W odniesieniu do cytatu z Iz 7, 14 utrzymuje, że Ewangelista nie łączył tego z cudownym poczęciem przez dziewicę, lecz zamierzał nawiązać do tekstu Pwt 22, 23—27 rozpatrującego „młodą dziewicę, już zaręczoną z kimś” — sens teologiczny pragnął przydać tradycji odnoszącej się do nieprawej ciąży. W opisie kwestii poczęcia Schaberg odnajduje wysiłek Ewangelisty starającego się zachować uczciwość, dyskrecję i głębię przy poruszaniu „tworzywa, które opierało się — i jeszcze się opiera — kunsztowi teologa: oto bowiem Bóg pozostaje po stronie kobiety oraz dziecka — wykluczonych i zagrożonych”. Wedle tej interpretacji Bóg postąpił „w sposób radykalnie nowy, spoza normy patriarchalnej, wszakże w jądrze naturalnego wydarzenia poczęcia ludzkiego”.

Próbę wyjaśnienia podstaw kultu maryjnego u mężczyzn i u kobiet w artykule „*Marie, amie mère ou vierge mère?*” przedkłada Els Maeckelbergh (Wydz. Teologiczny, Groningen). Wskazuje, że hipotezy psychoanalityczne doszukują się podłoża tłumionych pragnień seksualnych. W stosunku do Maryi dla mężczyzn ma być ważne dziewictwo, dla kobiet — macierzyństwo. Zresztą kobiety — twierdzi autorka — widzą w Maryi przede wszystkim kobietę, z którą mogą jak gdyby rozmawiać, gdyż zna różne ich trudności, przez jakie przeszła: zdolna jest więc udzielać rad niczym „macierzyńska przyjaciółka”.

Nie decydując się na całościowe zarysowanie „bosko-matczynej” komparatyki religijnej, Ursula King (Wydz. Teologiczny i Studiów Religijnych, Bristol) w artykule *La divinité mère* ogranicza się do rozpatrzenia boskiego macierzyństwa w hinduizmie, zwłaszcza na przykładzie Kali, boskiej matki wszechświata, symbolizującej potęgę i ambiwalencję. Utrzymuje, że korzystanie z wyobrażeń rodzicielskich dla oddania stosunków bosko-ludzkich podkreśla infantylną naturę istot ludzkich. Macierzyńskie wyobrażenie boskości może okazać się równie ujarzmiające jak wyobrażenie ojcowskie charakteryzujące autorytet rodzicielski i zależności hierarchiczne. Dla znalezienia ludzkiej dojrzałości zachodzi więc potrzeba odłączenia się od mitologicznego obrazu Boga — od obrazu nazbyt uwięzionego w ujęciach macierzyństwa i ojcostwa. W każdym razie chrześcijanie mogą ogromnie ubogacić się wprowadzając imię „Matki” obok „Ojca” w kulcie, modlitwie, liturgii.

Metafora Boga-Matki zmierza do przesunięcia modelu patriarchalnego, ale nie do wytworzenia nowego dualizmu hierarchicznego z matriarchalnym wzorem Boga — utrzymuje Sallie McFague (teologia, Nashville) w artykule *Dieu mère*. Przestrzega przed sentymentalizmem obrazowości macierzyńskiej; język macierzyński może okazać się ciemnizyjski dla samych kobiet (np. uznając, że bezdzietne nie są kobietami spełnionymi). Wprawdzie rodzicielskie nawzajemstwo w odniesieniu do Boga stawia ludzi w roli dziecka, jednakże symbolika macierzyńska jest nader trafna i nośna. W modelu matczym teocentryczny punkt widzenia przeobraża się w kosmocentryczny: Bóg-Matka to bezstronność w obejmowaniu całego dzieła stworzenia, z odrzuceniem człowieczego mniemania o instrumentalności innych stworzeń i rzeczy tego świata. Poprzez obalenie dualizmów — umysł i ciało, duch i cielesność, męskość i żeńskość — dochodzi się do odrzucenia ciemniącego i niebezpiecznego sojuszu chrześcijaństwa z duchem przeciw ciału: sojuszu gniotącego

kobiety i przyrodę. „Żadne wyobrażeniowe przedstawienie Boga chrześcijaństwa — Boga będącego po stronie życia i jego spełnienia — nie może trwać stale, ponieważ to, co pojmujemy pod spełnieniem jako zbawieniem, jest zmiennie. [...] Bóg-Matka jest pewnym skutecznym modelem, stosownym dla naszych czasów — ale to absolutnie nie jest model jedyne”.

W końcowym uzupełnieniu *La lettre apostolique Mulieris dignitatem* ks. Gregory Baum (teologia i etyka społeczna, Montreal) przedkłada refleksje z lektury Listu Apostolskiego Jana Pawła II: podziwia jasne stwierdzenia, że Bóg jest ojcem i matką, a patriarchalnemu podporządkowaniu kobiet — w czym należy dostrzegać następstwo „grzechu ludzkiego i kary Bożej” — towarzyszy obietnica odkupienia; odnotowuje natomiast brak rozwiniętej refleksji nad obecnością kobiet w życiu publicznym: „dziś już nie określają się poprzez dyspozycję do macierzyństwa”.

Układ zeszytu jest przekonujący z wyjątkiem zbędnie dwukrotnego roztrząsania *Mulieris dignitatem*. W dwóch artykułach żarliwość autorek zaciężyła nad logiką i zawartością wywodów. Niekiedy przy uogólnieniach daje się odczuć niedostatek określenia ich zasięgów: czy cały Trzeci Świat — czy tylko Ameryka Łacińska — a może sama Brazylia; psychoanalityczne hipotezy o podłożu kultu maryjnego zachowują ważność jedynie w kulturowej strefie, o jaką się wspary — nie można ich generalizować. Wydaje się, że w tym zeszycie — jak też w wielu wcześniej publikowanych artykułach — zbyt często i zbyt skwapliwie wykorzystuje się przymiotnik „patriarchalny” (i pochodne): po pewnym czasie może stawać się to nużącym stereotypem i powodować emocje przeciwne do zamierzonych.

Niemal wszystkie teksty są bardzo skondensowane, jednakże temat zeszytu okazał się znacznie rozleglejszy niż przewidywano. Edytorial wskazuje, że wylaniano nowe orientacje i wytyczano problemy teologiczne już nie do przedłożenia w wyznaczonych ramach — wymienione tam kwestie pominięte wypełniłyby co najmniej dalszy zeszyt. Skądinąd artykuły, zwłaszcza Gudorf, Condren i King, mogłyby ulec rozwinięciu do rozmiarów samoistnych (i pobudzających) publikacji.

Uprzednio ujawniały się trzy zwłaszcza, zresztą zespolone, oblicza teologii feministycznej: krytyczne (i może rewindykacyjne), wyzwolencze oraz — nie zawsze należycie akcentowane — dialogowe. W tym zeszycie można ponadto dostrzec aspekty konstruktywno-prospektywne: etyka feministyczna jako problem o narastającej (i nie uświadamianej) doniosłości, ekologia jako protest przeciw gwałtowi zadawanemu Matce-Ziemi, macierzyństwo duchowe przeobrażane na tle nowych uwarunkowań społecznych, obrona kobiet nie tylko afrykańskich przed apodyktycznymi ingerencjami z północy. Nie ogólnoświatowa legalizacja aborcji znalazła tam uznanie (jak zbyt łatwo ktoś mógłby sądzić), lecz idea macierzyństwa świadomego oraz „z wyboru”, w godności i z dala od manipulacji korzystnych dla „kontrfeministycznych” struktur przywódczych. Odkrywcze odczytywanie znaczących i subtelnych kwestii religijnych może przyczynić się do przebudowy wyobrażeniowego zapisu chrześcijaństwa.

Teologia feministyczna wyraziście kwestionuje, by o macierzyństwie — w jego aspektach prokreacyjno-medycznych, emocjonalnych, społeczno-ekonomicznych, kulturowych, kościelnych i religijnych — mogli autorytatywnie wypowiadać się niemal wyłącznie i przede wszystkim mężczyźni. Krytyka wszakże utrwalonych pojęć i poglądów nie jest samoistnie „przeciw czemuś”, lecz występuje jako składowa — przy tym nie najważniejsza — część projektu pozytywnego i twórczego. Zebrane studia świadczą o właściwym wyczuwaniu i o należywym poczuciu odpowiedzialności autorek, także dwuosobowego zespołu redakcyjnego (rola tych „dwójek” w każdej sekcji jest decydująca).

Wspomnieć wreszcie trzeba o recepcji teologii feministycznej. Wyrażano u nas pogląd, że ostrość sformułowań teologii feministycznej pobudza „obron-

ne i polemiczne postawy strony krytykowanej, czyli męskich przedstawicieli teologii". Otóż teologia feministyczna zwykła krytykować nie „męskich przedstawicieli teologii”, lecz pewne — nie wszystkie przecież! — ich poglądy, koncepcje czy założenia. Takie postawy obronno-polemiczne mogą prawdopodobnie gdzieś się ujawniać; w każdym razie nie jest znany jakikolwiek artykuł w „Concilium” polemizujący z tezami feministyczno-teologicznymi, a to pozwala uznać, że komitety konsultacyjne poszczególnych sekcji, pod których auspicjami ukazywały się pojedyncze rozprawy feministyczno-teologiczne (w pięciu takich komitetach znajdowali się też polscy księża profesorowie), oraz komitet dyrekcyjny przeglądu bez widocznych zastrzeżeń akceptowały ogłaszane rozprawy. Ponadto 9—14 września 1990 r. odbędzie się (piszę to w ostatniej dekadzie lipca) w Louvain międzynarodowe kolokwium teologiczne z okazji 25-lecia „Concilium” na temat *U progu Trzeciego Tysiąclecia*. W cyklu wielkich konferencji wypowiedzą się wówczas członkowie komitetu dyrekcyjnego: Elisabeth Schüssler Fiorenza, Christian Duquoc, Jürgen Moltmann, David Tracy, Hans Küng, Gustavo Gutiérrez. Tym samym teologii feministycznej przypada pierwsze wystąpienie (10 IX: *Justifié par tous ses enfants. Lutte, mémoire et vision* — nicią przewodnią jest Ga 3, 28), teologii Trzeciego Świata — ostatnie (12 IX: *Comment parler de Dieu depuis Ayacucho?* — tytułowe przetworzenie słów J. B. Metz a zastanawiającego się ongiś: jak mówić o Bogu po straszliwym doświadczeniu Auschwitz) ¹⁰. W tym układzie zapoczątkowania i zakończenia można doszukać się symbolicznego usankcjonowania teologicznego dwóch orientacji posoborowych, przez „Concilium” sekcyjnie „dowartościowanych” już w 1983 r.

¹⁰ Teksty wszystkich konferencji ogłoszono wcześniej: „Concilium” z. 227 (1990) 21—41 (Schüssler Fiorenza), 113—124 (Gutiérrez).