

Dormus, Katarzyna

Feministyczny nurt teologii w Kościele Katolickim

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 53/1, 47-67

2008

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Katarzyna Dormus
Instytut Historii Nauki PAN
Warszawa

FEMINISTYCZNY NURT TEOLOGII W KOŚCIELE KATOLICKIM*

Feminizm jest ruchem bardzo szerokim, wieloaspektowym. W jego ramach mieszczą się różne orientacje, szkoły i teorie, które łączy wspólne przekonanie o tym, iż kobiety tak w przeszłości, jak i obecnie były i są przedmiotem dyskryminacji. Feminizm ma dwojaki wymiar: praktyczny i teoretyczny. Bez szerokiego teoretycznego zaplecza, u którego podstaw leżą badania dotyczące zagadnień płci, głównie tzw. „płci kulturowej”, jego dynamiczny rozwój we współczesnym świecie nie byłby możliwy.

Punktem wyjścia dla większości teorii i badań feministycznych jest stwierdzenie faktu „mیلczenia” kobiet i pomijania w dotychczasowym dorobku kulturalnym i naukowym kobiecego punktu widzenia. Celami, jakie przyświecają badaniom i teoriom feministycznym, są m.in.: rozpoznawanie wszelkich – jawnych i ukrytych – form mizoginii istniejących we współczesnym świecie, uświadomienie przyczyn „mیلczenia” kobiet w życiu publicznym, odrzucenie „męskich” kategorii i punktów widzenia, wzmocnienie własnej tożsamości oraz uzyskanie nowej wiedzy na temat płci i wykorzystanie jej w praktyce. Współczesne teorie feministyczne dążą do wypracowania nowych, według feministek, wizji poznawczych, opartych na nowych wartościach, nowych formach analizy i wypowiedzi. Feminizm zaś obejmuje swym zasięgiem badania m.in. z dziedziny filozofii, estetyki, antropologii, psychologii, historii a nawet teologii. Wyniki

* Niniejszy artykuł jest rozszerzoną wersją wykładu wygłoszonego na kolokwium habilitacyjnym w Instytucie Historii Nauki PAN w Warszawie 21 czerwca 2007 r.

badania w tej ostatniej dziedzinie wydają się niezwykle interesujące. Teologia feministyczna rozwija się bowiem jako jeden z nurtów współczesnej teologii chrześcijańskiej. Związane z nią zagadnienia podjęto wprawdzie w kręgu protestantyzmu i anglikanizmu, a ostatnio również w środowisku katolickim.

Autorka niniejszego artykułu nie jest teologiem, lecz historykiem wychowania, nie uprawia też badań historycznych z punktu widzenia feministycznego. Jednak zajmując się problemami związanymi z historią kobiet, trudno jej było nie zetknąć się z zagadnieniami współczesnego feminizmu oraz jego propozycjami reinterpretacji nauki. Są to zresztą zagadnienia bardzo ciekawe, niewątpliwie wzbogacające widzenie i rozumienie współczesnego świata, ale też historii. Teologia feministyczna jako jeden z nurtów współczesnej teologii chrześcijańskiej, a równocześnie jeden z elementów składowych tak szerokiego zjawiska jakim jest feminizm, jest o tyle zjawiskiem ciekawym, iż pozwala na skonfrontowanie dwóch pojęć, stojących pozornie w opozycji i najczęściej w potocznym myśleniu odbieranych jako sprzeczne czy wykluczające się – feminizmu i chrześcijaństwa.

Szczególnie ciekawymi wydają się być trzy aspekty tego zjawiska. Pierwszym jest kwestia przenikania feminizmu w różne sfery naszej kultury i nauki. Jest to zjawisko zachodzące niejako na naszych oczach, a dotyczące wielu sfer naszego życia od kultury masowej poczynając na nauce kończąc. W tym ostatnim przypadku świadczy o tym m.in. ukazywanie się wielu opracowań pisanych z punktu widzenia feministycznego, publikowanie recenzji naukowych prac feministycznych także w prasie naukowej nie związanej z tym nurtem, przenikanie do języka tak potocznego, jak i naukowego terminologii wywodzącej się z języka feministek czy pewnych elementów interpretacji charakterystycznych dla tego kierunku. W tym kontekście nie powinno dziwić zatem stawianie obok siebie feminizmu i teologii oraz pytanie o ich wzajemne związki.

Rozpatrując natomiast omawiane zagadnienie z punktu widzenia historyka zajmującego się problematyką kobiecą, bardzo ciekawe stają się zwłaszcza problemy metodologiczne, z którymi stykają się badacze próbujący analizować zjawiska dotyczące kobiet oraz refleksja nad efektami nowych interpretacji, będących wypadkową myśli feministycznej i chrześcijańskiej, a dotyczących tekstów i wątków dobrze znanych i funkcjonujących powszechnie w naszym kręgu kulturowym.

Po trzecie, interesujące są refleksje głoszone w ramach teologii feministycznej dotyczące kwestii tzw. natury kobiecej – pojęcia praktycznie niezdefiniowanego, ale funkcjonującego od dawna w powszechnym myśleniu o kobietach, a pośrednio także i o mężczyznach. Dla autorki artykułu, która w ostatnich czasach prowadziła badania nad publicystyką dziewiętnastowiecznych pism kobiecych, jest to o tyle fascynujące, że w pismach kobiecych tego czasu pojęcie „natury kobiecej” przewija się bardzo często. Do pojęcia tego odwoływano się bowiem nieomal na każdym kroku – jawnie lub w domyśle. Jednak zawsze było ono obecne

w myśleniu o kobietach. Było ono, i zapewne w dalszym ciągu jest, podstawą sądów o kobiecie: o tym kim powinna być i jaka powinna być, jakie są jej możliwości działania w społeczeństwie i jakie ograniczenia. Wiara w istnienie natury kobiecej jako obiektywnego faktu była w przeszłości, ale i obecnie, podstawą wszelkich sądów o kobiecie, niezależnie od przynależności ideologicznej czy światopoglądowej wypowiadających się na ten temat osób. Jej związek zaś z chrześcijaństwem był bardzo mocny, niejednokrotnie odwoływano się bowiem np. do uzasadnień biblijnych. Rodzi się zatem pytanie, czy od tego czasu zmieniło się coś w tej dziedzinie.

Feminizm, jak wspomniano powyżej, jest zjawiskiem bardzo zróżnicowanym wewnątrz. Nie ma jednego feminizmu, lecz istnieje wielość różnych kierunków i nurtów, które obejmuje się tym mianem. Nie ma też jednej obowiązującej koncepcji feminizmu – jest ich wiele w zależności przede wszystkim od definicji dyskryminacji kobiet, oceny jej wymiaru i postulowanych rozwiązań. Jeśli jednak przyjmiemy za najogólniejszą definicję feminizmu stwierdzenie, iż oznacza on walkę z dyskryminacją kobiet ze względu na ich płeć, to postulaty feminizmu są zbieżne w wielu aspektach ze współczesną nauką Kościoła. Feminizm jawi się tu jako jedna z konsekwencji, głoszonej również przez chrześcijaństwo prawdy o równości i równej godności kobiet i mężczyzn. Inna sprawa, że ruch kobiecy często występował przeciw Kościołowi, stąd bywał i bywa przedstawiany jako jego wróg i tak też często funkcjonuje w powszechnej świadomości¹.

Teologia feministyczna jest owocem wielu złożonych procesów zachodzących tak wewnątrz Kościoła, jak i w całym współczesnym społeczeństwie. Na zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych wpisała się już ona na stałe w krajobraz współczesnej teologii. W Polsce jednak i na terenie Europy Środkowo-Wschodniej pozostaje wciąż mało znana. Ten nurt teologiczny próbuje całościowo ująć wszystkie wymiary życia kobiet, czyni to jednak przede wszystkim w sposób intelektualny, co zapewne utrudnia jego popularyzację na terenie takiego kraju, jakim jest Polska. Polski katolicyzm cechuje bowiem silnie emocjonalny stosunek do spraw wiary i religii, głęboko zakorzeniona tradycja oraz kult maryjny, sprzyjający utrwalaniu tradycyjnego obrazu kobiety².

Jednak w ostatnim czasie – w przeciągu minionych dziesięciu–piętnastu lat – pojawiły się na gruncie polskim bardzo interesujące artykuły i opracowania dotyczące teologii feministycznej oraz wzajemnych powiązań pomiędzy chrześcijaństwem a feminizmem. Publikowane były one na łamach pism katolickich, takich jak „Ethos”, „Więź”, „Znak” czy „Tygodnik Powszechny”. Ukazały się też większe opracowania – głównie bardzo interesujące i znakomicie napisane prace pani Elżbiety Adamiak z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu³. Warto zresztą zaznaczyć, że wszystkie wymienione powyżej rozważania mieszczą się w oficjalnym nurcie rozważań teologicznych czy teologiczno-historycznych Kościoła katolickiego w Polsce⁴.

W celu wyjaśnienia przyczyny, które spowodowały narodziny nurtu, jakim jest teologia feministyczna, należałoby się wpięrcw zastanowić, jakie miejsce zajmowała kobieta w Piśmie Świętym oraz Tradycji Kościoła katolickiego.

W *Piśmie Świętym* próżno szukać jednego i jednoznacznego „traktatu o kobiecie”. Zawiera ono w tej kwestii wiele sprzeczności. Sytuacja taka wynika z niejednorodności przekazu zawartego w *Piśmie Świętym*, spowodowanego faktem, iż powstawało ono w bardzo długim okresie czasu oraz że posiadało wielu autorów. Znajdujemy w nim zatem fragmenty, które z naszego współczesnego punktu widzenia możemy uznać za wręcz nowoczesne i takie, których dziś nie sposób zaakceptować. Czy istnieje zatem uniwersalna nauka Kościoła na temat kobiet?

Na przestrzeni wieków niewątpliwie trzy wątki złożyły się na teologiczny obraz kobiety. Pierwszy, zakładający podrzędne stanowisko kobiety wobec mężczyzny. Drugi, mówiący o tym, iż kobieta ma być dla mężczyzny pomocą oraz że przypisana jest jej rola bierna. Wreszcie trzeci, obarczający kobietę główną winą za grzech pierworodny. Takie spojrzenie na kobietę przetrwało w Kościele przez wieki, a jeszcze w roku 1930 papież Pius XI w encyklice *Castitii connubi* do wszelkich ruchów emancypacyjnych odnosił się z niechęcią czy wręcz wrogością, uważając emancypację za efekt „fałszywie pojętej swobody” oraz dążenia do osiągnięcia „nienaturalnej równości z mężem”. Pozadomową działalność kobiet uznawał zaś za stojącą w sprzeczności z jej podstawowym powołaniem, jakim jest macierzyństwo i rodzina.

Przełom w nastawieniu Kościoła do kobiet i emancypacji nastąpił dopiero w latach 60. XX w. Zasadniczą rolę w tym procesie odegrały trzy czynniki. Przede wszystkim bardzo dynamiczny w tym czasie w Stanach Zjednoczonych i na zachodzie Europy rozwój ruchu kobiecego i szeroko rozumianego feminizmu określanego mianem „drugiej fali feminizmu”⁵. A także przemiany natury społeczno-obyczajowej określane jako „rewolucja obyczajowa”. Feminizm w tym czasie nie ograniczał się już tylko do żądania przyznania kobietom równych praw, ale stał się krytyką całej współczesnej kultury, określanej przez feministki jako patriarchalna i seksistowska. W tym też czasie rozwinęły się studia feministyczne, zwłaszcza w zakresie nauk humanistycznych i społecznych, a jednym z ich elementów stała się teologia feministyczna. Zjawiska te spowodowały głębokie przemiany zwłaszcza w sferze mentalnej i obyczajowej społeczeństw zachodnich.

Procesy te zbiegły się w czasie z dwoma innymi zjawiskami zachodzącymi już w łonie samego Kościoła. Po pierwsze, z otwarciem ekumenicznym Kościoła. Warto zaznaczyć w tym miejscu, że teologia feministyczna jest ruchem ekumenicznym, ponieważ wyrosła w środowisku kobiet zaangażowanych w ruch ekumeniczny oraz stawia pytania, które mimo istniejących w kościołach różnic, dotyczą tych samych kwestii.

Drugim ważnym momentem stały się obrady Soboru Watykańskiego II w latach 1962–1965, który zajął się także problemami współczesnych kobiet. Ważnym elementem nauczania soborowego jest kategoria „znaków czasu”. Nawiązując do słów Chrystusa⁶, Sobór określił znaki czasu jako przejaw obecności i działania Ducha Bożego w dziejach. Znak czasu to zatem pewna tendencja, wydarzenie lub zmiana zachodząca w konkretnej chwili dziejowej, coś, czego dotąd nie spotykaliśmy lub też nie doświadczyliśmy w takiej intensywności. Jest to coś charakterystycznego dla określonego momentu historycznego, coś, co przykuwa naszą uwagę, intryguje, a równocześnie zawiera treści pobudzające do myślenia, do refleksji, do stawiania pytań. Kościół, zwracając uwagę na istnienie znaków czasu, nawołuje wiernych, by bacznie obserwowali świat wokół siebie i społeczeństwo, w którym żyją, a zachodzące w nich przemiany próbowali odczytywać w kontekście tego, jakie znaczenie mają one dla życia Kościoła.

Za jeden ze znaków czasu uznał Sobór problemy i dążenia kobiet współczesnych. Zadał sobie też pytanie: jakie znaczenie posiada ruch feministyczny dla życia Kościoła? W odpowiedzi na tak postawione pytanie stwierdził, iż we współczesnym świecie występuje dyskryminacja kobiet i jest ona złem, a więc używając terminologii chrześcijańskiej – grzechem, jest zatem przeciwna zamysłowi Boga. Rozwijające się ruchy kobiece oceniono znacznie przychylniej niż dotąd, interpretując ruch kobiecy jako proces mający na celu dążenie do uzyskania sprawiedliwości dziejowej czy nawet jako dziejową konieczność. Ruch kobiecy został uznany za jeden ze znaków czasu przez Jana XXIII w encyklice *Pacem in terris* w roku 1963.

Kolejni papieże starali się z większą otwartością i sympatią podchodzić do problemów kobiet. Czynili gesty mające na celu zaprezentowanie nowego stanowiska Kościoła w tej kwestii. Tak np. papież Paweł VI w roku 1970 nadał tytuł Doktorów Kościoła dwóm pierwszym w jego dziejach kobietom – św. Katarzynie ze Sieny i św. Teresie z Ávila. Tytuł ten nadaje się świętym, którzy wyróżniają się wiedzą teologiczną oraz prawowiernością⁷. Kolejny papież Jan Paweł I po raz pierwszy w roku 1978 użył w odniesieniu do Boga określenia „matka”, mówiąc, iż Bóg jest nie tylko naszym Ojcem, ale i Matką. Takie stwierdzenie nigdy dotąd nie padło z ust oficjalnych przedstawicieli Kościoła. Z Janem Pawłem II zaś wiąże się pojęcie „nowego feminizmu”.

Terminu „nowy feminizm” Jan Paweł II użył po raz pierwszy w roku 1980 na spotkaniu ze studentami brazylijskimi. Stwierdził wówczas, że kobieta to osoba, której wartość nie zależy od układów społecznych czy rodzinnych. Jest ona równa mężczyźnie, choć jej powołanie jest inne. Ograniczanie się feminizmu do przejmowania przez kobiety ról dotychczas zarezerwowanych przez mężczyzn, stwierdził papież, nie wyklucza i nie eliminuje istnienia dyskryminacji ze względu na płeć. Kobieta musi zatem dążyć do realizacji pełni swojego człowieczeństwa w charakterystyczny dla siebie sposób – nie lepszy ani nie gorszy od sposobu, w który czyni to mężczyzna, lecz po prostu odmienny.

Jan Paweł II wpisał także kwestię kobiecą w „program oczyszczenia pamięci”, tj. program mający na celu wymazanie win Kościoła u progu nowego tysiąclecia. Uważał bowiem, że Kościół może wiarygodnie stawać w obronie kobiet jedynie wówczas, gdy sam wycłimuje w swoim życiu i działalności wszelkie formy dyskryminacji. Jan Paweł II uznał bowiem za słuszne podstawowe dążenie feminizmu do usunięcia dyskryminacji kobiet, widząc w nim nie zagrożenie, ale szansę na budowanie „kultury sprzyjającej życiu”.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, iż do czasów Jana Pawła II słowo „feminizm” nie było używane przez przedstawicieli Kościoła, jako mające złe konotacje, on zaś przywołał je w sensie afirmującym. Nie wahał się również zastosować innych pojęć zaczerpniętych z terminologii feministycznej, takich jak np. dyskryminacja czy ucisk kobiet ze względu na płeć. Papież zdecydował się na użycie słowa „feminizm” prawdopodobnie dlatego, iż w naszej kulturze jest to chyba jedyne określenie, które definiuje kobietę jako autonomiczną jednostkę ludzką, a nie w jej relacji z mężczyzną. Przymiotnik „nowy” miał zaś pobudzać do refleksji⁸.

W roku 1988 Jan Paweł II ogłosił list apostolski *Mulieris Dignitatem* (*O godności i powołaniu kobiet...*). Jest to dokument szalenie ważny, bowiem po raz pierwszy w historii Kościoła wydano oddzielny dokument poświęcony wyłącznie kobietom. Papież wyrażał się w nim z sympatią o kobietach, które walczyły o swoje podstawowe prawa i broniły swej godności. Również w innych swoich pismach Jan Paweł II poruszał kwestie kobiet m.in. w liście skierowanym do kobiet całego świata, wystosowanym w roku 1995 z okazji V Światowej Konferencji ONZ w Pekinie poświęconej sytuacji kobiet.

Podsumowując powyższe stwierdzenia na temat stosunku Kościoła katolickiego do problemów kobiet we współczesnym świecie, w tym do feminizmu, można najogólniej stwierdzić, iż Kościół opowiada się zasadniczo za zniesieniem dyskryminacji kobiet zwłaszcza w sferze społecznej i ekonomicznej. Nie odrzuca też publicznej, pozadomowej działalności kobiet, nie uważa jej za próbę realizacji „fałszywie pojętej wolności”, nie traktuje jej już jako zagrożenia, lecz uznaje ją za „oczywistą”, za realizację prawa przynależnego każdemu człowiekowi, za „wkład” cywilizacyjny kobiet.

Jednak, jeśli chodzi o wewnętrzne życie społeczności kościelnej rozumianej jako wspólnota kobiet i mężczyzn – Kościół reprezentuje dużo bardziej zachowawcze stanowisko. Sposób zaś uczestniczenia kobiet w życiu Kościoła Elżbieta Adamiak nie waha się określić mianem „milczącej obecności”.

Nie można zaprzeczyć, iż w ostatnich latach stale poszerza się przestrzeń publicznej działalności kobiet w Kościele. Obecnie kobiety mogą uczestniczyć w soborach powszechnych, synodach diecezjalnych, pracować w radach parafialnych, a od roku 1983 w sądach kościelnych, mogą być lektorami, mogą być w „służbie ołtarza” i jak inni świeccy mogą głosić kazania poza Mszą św. Na

przeszkodzie w tego typu działalności kobiet nie stoją obecnie przepisy teologiczne czy kanoniczne. Barięram są stereotypy psychologiczne i obyczajowe. Kobiety, choć współtworzą Kościół, nadal są właściwie nieobecne jako głoszące Słowo Boże i nauczające⁹, albowiem nauczanie wciąż pozostaje domeną mężczyzn. Bardzo silna okazuje się w tej dziedzinie wielowiekowa tradycja, nakazująca kobiecie „cichość i milczenie”. Słowa z I Listu do Tymoteusza (2,11–12): „Niewiasta winna szukać pouczenia w cichości i w pełnej uległości. Nie pozwalaj sobie na wywyższanie się nad mężem, lecz winna być cicha i powściągliwa”, wydają się w dużej mierze nie tracić aktualności.

W roku 1989 znany niemiecki teolog katolicki Wolfgang Beinert tak w ostrych słowach scharakteryzował sytuację w Kościele chrześcijańskim: „Antyfeminizm należy do niewielu ekumenicznych konwenansów, które nigdy nie zostały zakwestionowane między Wschodem a Zachodem oraz wewnątrz kościołów europejskich. Było jeszcze gorzej: od zawsze istniała koalicja kościołów z ruchami antykościelnymi, jeśli chodziło o zachowanie prymatu mężczyzn. [...] Kościół i społeczeństwo są zgodne, że kobiecie nie wolno przemawiać na zgromadzeniu”¹⁰.

Konsekwencją refleksji nad możliwością sprawowania urzędu nauczycielskiego jest dyskusja na temat święceń kapłańskich kobiet tocząca się na Zachodzie, w Polsce zaś traktowana raczej marginalnie i nie wywołująca w naszym kraju gorących i głośnych dyskusji. W kościołach protestanckich sprawa święceń kapłańskich kobiet doczekała się dla kobiet pozytywnego rozwiązania, ponieważ protestanci, w odróżnieniu od katolików, nie uznają sakramentalnego charakteru kapłaństwa. Kościół katolicki natomiast wypowiedział się zdecydowanie przeciw kapłaństwu kobiet¹¹.

Kończąc krótkie dywagacje na temat ewolucji stosunku Kościoła katolickiego do kobiet i ich sytuacji w świecie współczesnym, należałoby może jeszcze precyzyjniej zdefiniować stosunek środowiska katolickiego do feminizmu, jako jednego z elementów składowych szeroko rozumianej problematyki kobiecej. Otóż można wyróżnić trzy zasadnicze postawy wobec feminizmu. Pierwszą, najczęściej chyba w dalszym ciągu spotykaną reakcją, jest traktowanie go jako zagrożenia. Zwolennicy tego stanowiska utożsamiają go m.in. z rewolucją seksualną¹², ze zjawiskiem maskulinizacji kobiet czy z walką o legalizację aborcji. Upatrują w nim wroga tradycyjnej rodziny lub zarzucają szerzenie wrogości do mężczyzn. Wielu spośród nich uważa też feminizm za kontynuację ideologii marksistowskiej, w której kategorię walki klas zastąpiono walką płci.

Druga postawa wobec feminizmu wypływa z nauczania Soboru Watykańskiego II. Jej reprezentanci interpretują feminizm w kategoriach „znaku czasu”.

W latach 60. XX w. pojawiło się natomiast jeszcze jedno stanowisko postulujące, by feminizm potraktować jako nowy paradygmat teologii. W tym bowiem

czasie narodził się nurt teologiczny zwany teologią feministyczną. U jego podstaw leży refleksja teologiczna feministycznie nastawionych kobiet¹³.

Teologia chrześcijańska nigdy nie była domeną kobiet. Ich refleksje nad wiarą określane bywały jako „pobożność”, „duchowość” lub „mistyka”, nigdy zaś jako „teologia” i domena intelektu. Dopiero we wspomnianych już, przełomowych latach 60. XX w. zaczęła budzić się teologiczna refleksja kobiet i o kobietach.

Za prekursorki teologii feministycznej uznaje się dwie amerykańskie działaczki ruchu kobiecego: Elisabeth Cady Stanton¹⁴ i Matildę Joslyn Gage Website¹⁵ współautorki zbiorowej książki *The Woman's Bible* (Nowy Jork 1895–1898). Matilda Joslyn Gage Website była również autorką książki *Woman, Church and State* (Nowy Jork 1893). W pracach tych występowały one przeciw wykorzystywaniu Biblii do usprawiedliwiania dyskryminacji kobiet. Za pierwszą zaś publikację ściśle z dziedziny teologii feministycznej uznaje się pracę Mary Daly¹⁶ zatytułowaną *Church and The Second Sex* (Nowy Jork, 1968), w której autorka postawiła zasadnicze dla teologii feministycznej pytanie: w jaki sposób i dlaczego chrześcijaństwo przyczyniało się do opresji kobiet? Postawienie tego pytanie uznała za pierwszy krok prowadzący do zakwestionowania powszechnie głoszonego przez kościoły chrześcijańskie twierdzenia, że chrześcijaństwo uznaje w pełni godność kobiety i zapewnia jej pełne możliwości rozwoju.

Teologia feministyczna, tak jak cały feminizm, nie jest nurtem jednorodnym. W jej łonie powstały różne kierunki w zależności od definicji pojęcia dyskryminacji kobiet, stosunku do tradycji chrześcijańskiej, wreszcie od szkoły teologicznej, z jakiej wywodzą się poszczególne badaczki. Można jednak wyróżnić dwa zasadnicze kierunki – radykalny i umiarkowany.

Kierunek radykalny (zwany też rewolucyjnym czy gynocentrycznym) zainicjowany został przez wspomnianą już Mary Daly, a rozwijany jest obecnie m.in. przez Utę Ranke-Heinemann. Przedstawicielki tego nurtu uznają całą tradycję chrześcijańską za tak głęboko przenikniętą patriarchalnymi wypaczeniami, iż w ich mniemaniu konieczne jest zbudowanie od nowa całej teologii chrześcijańskiej, a nawet zbudowanie nowego kościoła kobiet.

Kierunek umiarkowany, zwany niekiedy reformistycznym, dostrzega natomiast w teologii feministycznej szansę na oczyszczenie chrześcijaństwa z patriarchalnych deformacji i z grzechu seksizmu. Jego przedstawicielki identyfikując się z kościołem, z którym są związane (np. katolickim czy protestanckim), chcą doprowadzić zarówno do odnowienia myślenia teologicznego, jak i jego struktur oraz praktyki kościelnej. W ich przekonaniu główne przesłanie teologii feministycznej, jakim jest krytyka istniejącej jednostronnie męskiej kultury, wywodzi się z korzeni chrześcijańskich, ale ze względu na zaniedbania Kościoła w tej dziedzinie, musi przyjść do niego z zewnątrz. Jednak rozpoznanie seksizmu w obecnym świecie jest trudne, ponieważ, jak uważają przedstawicielki teologii feministycznej, zjawisko to dotyczy całej egzystencji człowieka i wynika ze stereotypowych i głęboko zakorzenionych przekonań o pozycji kobiety w rodzinie

i społeczeństwie. Cały funkcjonujący obecnie system społeczny uznają za patriarchalny, opierający się na piramidzie stosunków panowania i podporządkowania. Istnienie takiego systemu określają mianem „grzechu strukturalnego”, który choć istnieje bez indywidualnej woli poszczególnych osób tworzących społeczeństwo, to jednak obciąża każdego członka tego społeczeństwa osobistą odpowiedzialnością.

Przedstawicielkami tego kierunku są m.in. katoliczki Elisabeth Schüssler-Fiofienza, Catherina Halkes – pierwszy profesor teologii feministycznej, pracująca w Uniwersytecie Katolickim w Nijmegen w Holandii, Philis Tribble, Helen Schüngel-Straumann, a na gruncie polskim wielokrotnie wspomniana już Elżbieta Adamiak¹⁷.

Używając terminu „teologii feministycznej” w dalszej części tekstu, autorka niniejszego artykułu będzie rozumiała pod tym pojęciem teologię feministyczną w jej umiarkowanej wersji.

Teologia feministyczna, co należy podkreślić, z założenia nie jest obiektywna, ponieważ jawnie i świadomie przyjmuje stronę kobiet, próbując spojrzeć na całą teologię chrześcijańską z perspektywy feministycznej, szukając inspiracji w *Piśmie Świętym* i Tradycji Kościoła. Religię chrześcijańską w jej obecnym kształcie uznaje za „religię mężczyzn”, za owoc kultury patriarchalnej i próbuje dokonać krytyki tej „istniejącej jednostronnie kultury”, wskazując, że już na pierwszych kartach *Starego Testamentu*, tam, gdzie mowa o stworzeniu kobiety i mężczyzny, można znaleźć słowa mówiące o równości kobiet i mężczyzn i uzasadniające tę równość¹⁸.

Teologia feministyczna nie jest więc „teologią kobiety”, która zakłada istnienie jakiejś abstrakcyjnej natury kobiecej. Nie chce stanowić dopełnienia teologii tradycyjnej, chce natomiast rozwinąć nową koncepcję, której podstawą są doświadczenia kobiet. Problematyzuje zatem kategorię płci, korzystając przy tym z analiz feministycznych w innych dziedzinach wiedzy prowadzonych w ramach studiów i badań feministycznych. Należy bowiem pamiętać, iż studia feministyczne („*woman's studies*” lub „*gender studies*”) koncentrują się na odkrywaniu kategorii płciowych (tj. starają się uświadomić ich obecność w bardzo różnych dziedzinach życia, często tam, gdzie się ich może nie spodziewamy – w strukturach społecznych, obyczajach, języku, pojęciach, tekstach, koncepcjach, sztuce, nauce etc.). Demaskują te kategorie i starają się dowieść, że są one nie faktami obiektywnymi, ale jedynie konstrukcjami budowanymi na podstawie niejawnych preferencji mężczyzn. Starają się zatem udowodnić, że role społeczne nie wynikają w oczywisty sposób z natury, ale są owocem przekazu kulturowego. W tym kontekście teologia feministyczna chce dociec, w jaki sposób owe kategorie płciowe istnieją w życiu wiary i w źródłach teologicznych, jakie przypisuje się im znaczenie i jak oddziałują one na życie kobiet. Bada też relacje pomiędzy płciami i chce je teologicznie wyjaśnić¹⁹.

Konstatacja ta kieruje naszą uwagę w stronę antropologii chrześcijańskiej i starego sporu o istnienie odrębnej „natury kobiecej”. O naturze kobiecej mówi się właściwie od zawsze, choć nigdy nie podano jej precyzyjnej definicji. Przyjmując fakt istnienia natury kobiecej, przyjmuje się równocześnie fakt istnienia odrębnych cech psychicznych, intelektualnych i duchowych charakteryzujących kobiety. W przeszłości powszechny był pogląd, w myśl którego kobietę utożsamiano z siłami natury-przyrody, mężczyznę zaś z kulturą. W kobiecie widziano zatem uosobienie sił życiodajnych i opiekuńczych, ale też zarazem dzikich i niebezpiecznych. Wyplýwał stąd prosty wniosek o konieczności podporządkowania nieuporządkowanej natury kobiecej dominacji męskiej. Na podstawie takiego lub podobnych mu przekonań formułowano i formułuje się poglądy na temat idealnego wzorca kobiety, wyznacza się kobietom ich funkcje i cele w życiu prywatnym i publicznym, przypisuje określony repertuar ról, schematy zachowań, możliwości działania i ograniczenia w nich.

Wraz z rozwojem „drugiej fali feminizmu” zaostriżył się spór wokół problemu istnienia natury odrębnej dla każdej z płci. Feministki nie były zgodne co do kwestii istnienia natury kobiecej jako obiektywnego faktu. Zwolenniczki jednego z kierunków feministycznych rozwijających się w latach 60. ubiegłego wieku – esencjonizmu, broniły teorii o istnieniu osobnej natury kobiecej, tj. esencji charakterystycznej dla kobiet. Esencjonizm nie stał się jednak popularny w środowisku feministycznym a wręcz doczekał się ostrej krytyki ze strony tego środowiska. Na bazie jego krytyki powstały nowe nurty feministyczne, m.in. konstrukcjonizm, którego przedstawiciele w zdecydowany sposób zaprzeczali istnieniu stałych, substancjalnych cech rozstrzygających o rodzajowej przynależności człowieka. Dowodzono natomiast, iż tożsamość płciowa jest tworem sztucznym, jest konstruktem społeczno-kulturowym. Na bazie tej dyskusji narodziła się słynna kategoria „gender”²⁰.

Jakie stanowisko zajmuje zatem współczesny Kościół katolicki w tej kwestii i co sądzi o „naturze kobiecej”?

Katolicka antropologia mówiąc o naturze człowieka, zawsze podkreśla istnienie odrębnej natury kobiecej. Przedstawicielki teologii feministycznej zarzucają Kościołowi, iż mówiąc o kobiecie nigdy nie definiuje jej jako odrębnej, samodzielnej jednostki ludzkiej, ale zawsze postrzega ją poprzez pryzmat jej relacji z mężczyzną. Z reguły też ukazywana jest ona w kontekście jej powiązań rodzinnych i utożsamiana z rolą matki. Kobieta zatem, w ich odczuciu, postrzegana jest zawsze jako „inna”, jako „druga płć”²¹.

Jan Paweł II, który wiele miejsca w swym nauczaniu poświęcił kobietom, nigdzie nie podaje definicji pojęć „kobieta” i „kobiecość”. Poprzestaje raczej na ogólnym opisie. Podkreśla on natomiast, iż kobieta i mężczyzna są sobie równi w swym człowieczeństwie, ponieważ zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga. Równocześnie jednak bardzo wyraźnie eksponuje oryginalność i odrębność powołania kobiet, zwracając uwagę na fakt, iż mimo że są równi, to jednocześnie

są różni. Podstawowym powołaniem kobiety jest bowiem macierzyństwo i ono czyni ją różną od mężczyzny. Tym samym zwraca on uwagę, że w naturę człowieka wpisana jest odrębność ale zarazem komplementarność obu płci. Człowieka zatem, w opinii Jana Pawła II, nie można sprowadzać tylko do bytu historycznego i kulturowego, jak chcą tego zwolenniczki „gender”, ponieważ modelem ludzkości nie jest ani kobieta ani mężczyzna, lecz wspólnota pomiędzy nimi, zwana przez niego „jednością dwojga” czy też „fundamentalną wspólnotą”.

Przedstawicielki teologii feministycznej zarzucają jednak Janowi Pawłowi II, iż postrzega on kobiety z typowo męskiej perspektywy, interpretując kobiecość jako „inność”, z której wypływają specyficzne, charakterystyczne dla kobiet cechy, takie jak np. wrażliwość, empatia czy troskliwość. Co prawda, w nauczaniu papieskim nie występują bezpośrednie odwołania do kategorii „natury kobiecej”, to jednak wiara papieża w jej istnienie widoczna jest w treści jego nauczania. W ich przekonaniu, w nauczaniu tym, element archetypicznej ideologii płci jest bardzo wyraźny. Jan Paweł II pisząc bowiem o równouprawnieniu kobiet i mężczyzn, kobietę wciąż jednak postrzega jako „drugie ja” we wspólnym człowieczeństwie.

Warto równocześnie mocno podkreślić, iż Jan Paweł II zrywa ze starą, tradycyjną wykładnią, mówiącą o tym, iż kobieta ma być „pomocą dla mężczyzny”. W jego przekonaniu bowiem „pomoc kobiety dla mężczyzny” ma zostać zastąpiona przez „pomoc wzajemną”. Kobieta i mężczyzna mają zatem odąd bytować „jedno dla drugiego”, we wzajemnym zawierzeniu i wzajemnym poddaniu. W ten sposób papież proponuje, by stary model wzajemnych relacji pomiędzy płciami polegający na podporządkowaniu kobiety mężczyźnie, zastąpić nowym modelem – modelem komplementarności²², a więc wzajemnego dopełnienia. Jest to duża nowość w dotychczasowym nauczaniu Kościoła, jednak – jak podkreślają zwolenniczki teologii feministycznej – w tym modelu w dalszym ciągu kładzie się nacisk na „inność kobiet”, ciągle patrzy się na nią z męskiego punktu widzenia i męskiej perspektywy²³.

„Nowy feminizm” zatem, w ich pojęciu, postuluje co prawda potrzebę uznania pełnej równości kobiet, ale czyni to w dalszym ciągu w ramach starego paradygmatu. Teologia feministyczna domaga się natomiast zmiany paradygmatu i odrzucenia obecnych w katolickiej antropologii założeń o istnieniu jako obiektywnego i oczywistego faktu „natury kobiecej”. Pragnie, jak piszą chrześcijańskie feministki, ocalić inność kobiet opierając się nie na tezie o istnieniu określonej z góry, metafizycznej naturze kobiecej, ale bazując na odmiennym doświadczeniu historycznym kobiet, wynikającym z ich cierpienia i dyskryminacji. Nawołuje kobiety do poszukiwania swych korzeni i swego prawdziwego ja. Podstawą do zmiany spojrzenia na rolę kobiety w Kościele – na jej wizję antropologiczną, na sposób społecznego funkcjonowania tak w Kościele, jak i świeckim społeczeństwie – ma być nowa interpretacja Pisma Świętego oraz Tradycji

Kościoła. W tym kierunku zacierają też poszukiwania i badania prowadzone w ramach teologii feministycznej²⁴.

Jednym z ważnych nurtów badawczych teologii feministycznej jest nurt badania symboliki chrześcijańskiej, a zwłaszcza problem utrwalonego tradycją wizerunku Boga. Teologia feministyczna protestuje przeciwko przyjętemu w chrześcijaństwie męskiemu obrazowi Boga. Nie chodzi tu jedynie o kwestie ikonograficzne, ale przede wszystkim o sferę języka, metaforyki, symboli, które w myśli judeo-chrześcijańskiej zdominowane zostały przez męskie obrazy. Bóg posiada męskie atrybuty i cechy – jest silny, władczy, panujący, przedstawia się go jako króla, sędziego czy mściciela. To, co kobiece, w chrześcijańskiej symbolice odnosi się w zasadzie do obrazu grzesznej ludzkości i nigdy nie przedstawia pełni boskości. Badaczki feministyczne zwracają natomiast uwagę na obecne w *Piśmie Świętym* macierzyńskie obrazy Boga. Podkreślają też żeńskie przymioty Boga, takie jak czułość, opiekuńczość czy troskliwość.

Catherine Halkes zastrzega się jednak, iż teologii feministycznej nie chodzi o to, by po „erze ojców” wprowadzić teraz Kościół w „erę matek”. Chodzi jedynie o to, by mając na względzie to, iż Bóg jako istota duchowa stojąca ponad wszelkimi ludzkimi różnicami płci, nie powinien mieć swoich wyobrażeń lub też powinno się Go przedstawiać uwzględniając oba aspekty: żeński i męski, bo oba są godne reprezentowania tajemnicy Boga. Profesor Halkes jest też autorką przewrotnego stwierdzenia dotyczącego tej kwestii, brzmiącego: „*God, she is black*”. Jak podkreśla Elżbieta Adamiak, to nie jest prowokacyjny żart, ale stwierdzenie mające jasno uświadomić, iż kobiety i kolorowi są godni symbolizowania tajemnicy Boga.

Również w *Nowym Testamencie* mamy, w opinii feministycznych teolożek, do czynienia z „religią Ojca”, ponieważ Bóg objawia się w swej pełni zawsze w męskiej postaci – jako Ojciec i Syn, a wcielenie Boga dokonuje się w człowieku-mężczyźnie. Teologia feministyczna nie kwestionuje faktu męskości Jezusa i uważa za oczywiste, że w ówczesnych czasach i warunkach kulturowych nie było możliwe, aby Bóg wcielił się w postać kobiety. Zwraca jedynie uwagę na kościelną interpretację tego faktu, podkreślając zarazem, iż Jezus był mężczyzną, ale nie objawiał Boga, z tego powodu, że był mężczyzną.

Teologia feministyczna podkreśla również, iż w całym *Nowym Testamencie* Jezus tylko trzy razy nazywany jest „mężczyzną” (*aner*), a prawie zawsze „człowiekiem” (*atropos*) i zadaje Kościołowi pytanie o to, jakie konsekwencje dla kobiet wyciągnął z powyżej przytoczonych faktów²⁵.

Inny nurt badań zwraca się w kierunku odtwarzania kobiecej tradycji w chrześcijaństwie, tradycji zupełnie zapomnianej. Przedstawicielki tego kierunku przypominają m.in. słowa Jana Pawła II, który mówił o tym, że historii kobiet nie da się dziś odczytać, ponieważ została zapomniana i sugerował wręcz konieczność napisania jej od nowa²⁶.

Podjmując próby odtworzenia owej kobiecej tradycji, kobiecej historii, teologia feministyczna natyka się na problemy natury metodologicznej. Są to zresztą te same problemy, z którymi spotykają się historycy podejmujący próbę odtworzenia szeroko rozumianej historii kobiet. Przy interpretacji źródeł biblijnych nasuwa się ten sam problem, co przy interpretacji źródeł historycznych. Jeśli przyjmiemy, że źródła te powstały w kontekście patriarchalnym, że wszystkie księgi biblijne napisane zostały przez mężczyzn, przez nich były tłumaczone, komentowane i wykładane, rodzi się pytanie o to, jak zatem interpretować *Pismo Święte* skoro wyszło ono spod pióra mężczyzny? Czy w ogóle możliwe jest opowiedzenie historii biblijnej tak, by kobiety stały w jej centrum? Teologia feministyczna zwraca jednak uwagę, że obecnie nastał dla kobiet „czas mówienia” (o czym zresztą mówił Sobór Watykański II), czas wsłuchiwanie się w głosy kobiet z przeszłości, głosy, które zostały skazane na milczenie. Teologia feministyczna, co wynika ze specyfiki tej dyscypliny, a odróżnia je od np. feministycznej historii, kładzie nacisk na interpretację źródeł doskonale znanych, nie zaś na poszukiwanie nowych.

Badania mieszczące się w tym nurcie poszukiwań idą w kilku kierunkach. Z jednej strony teologia feministyczna próbuje wytropić kobiece autorstwo niektórych fragmentów *Pisma Świętego*. Tak np. przyjmuje obecnie, że *Pieśń nad pieśniami* ma kobiece autorstwo. Prowadzi też badania nad „kobiecymi” księgami wchodzącymi w skład *Starego Testamentu*, np. nad księgami Estery, Rut czy Judyty. Przypomina też o udziale kobiet w pracach nad tłumaczeniem tekstów biblijnych, zwracając uwagę, że np. wśród współpracowników św. Hieronima znajdowały się kobiety²⁷.

Z drugiej strony w ramach tego nurtu badań podejmuje się próby nowej interpretacji ważnych dla chrześcijaństwa miejsc biblijnych. Teologia feministyczna proponuje nowe spojrzenie na głęboko w nas zakorzenione obrazy.

Badaczki związane z teologią feministyczną zwracają uwagę, iż w *Starym Testamencie* kobiety pojawiają się w przełomowych, bardzo ważnych chwilach, najczęściej wtedy, gdy chodzi o przetrwanie ludu Bożego²⁸. W *Nowym Testamencie* natomiast dwie największe tajemnice Chrystusa – jego wcielenie i śmierć – zostały zawierzone właśnie kobietom. Dobra Nowina zaczyna się bowiem od dialogu z kobietą²⁹ i kończy na dialogu z kobietą³⁰.

Zwracają one również uwagę na podejście Chrystusa do kobiet, które na owe czasy było wręcz rewolucyjne. Chrystus nie podejmował w swym nauczaniu wprost problemu relacji kobieta-mężczyzna, ale swoim zachowaniem przełamywał pewne tabu, sprzeciwiał się dyskryminacji kobiet, był przyjacielem kobiet: nie wahał się nawiązywać publiczny dialog z kobietami, nawet tymi z marginesu społecznego³¹, kobiety na równi z mężczyznami znajdowały się wśród jego uczniów, w składzie wspólnoty apostoelskiej (o czym świadczy np. ich obecność w zgromadzeniu w czasie zesłania Ducha Świętego), nosiły tytuł „siostry”, podobnie jak mężczyźni głosili Słowo, zapewne przewodniczyły w gminach, istniał też

diakonat żeński. Jednak ta ich działalność, te ich ważne funkcje zostały zapomniane, a ich posługa została sprowadzona do kulturowo pojętej roli kobiet.

Feministyczne teolożki, takie jak dominikanka Barbara Reid czy Helga Melzer-Keller, zwracają uwagę, że w *Ewangelii* według świętego Łukasza występuje bardzo dużo kobiet, o których Ewangelista pisze, iż wierzyły w Jezusa, towarzyszyły mu, gościły Jego oraz uczniów w swych domach. Reid podkreśla jednak, iż nigdy św. Łukasz nie ukazuje ich czynnie uczestniczących w akcji Chrystusa, tj. w czynnościach takich jak uzdrowienia, nauczanie, odpuszczanie grzechów czy egzorcyzmowanie. Ponadto przedstawiane są zawsze jako przedmiot pewnych działań, a nie ich aktywny podmiot – to np. Chrystus mówi do nich, a nie odwrotnie, to one są uzdrawiane, ale same nie uzdrawiają. Barbara Reid przekonana jest, iż św. Łukasz celowo w swej *Ewangelii* redukował rolę kobiet, ukazując je jako jednostki bierne. Jest ona przekonana, że by dojść do prawdy o kobietach, trzeba odrzucić tę patriarchalną tendencyjność.

Na zakończenie, jako przykład nowej interpretacji pewnych elementów *Pisma Świętego*, można przytoczyć bardzo interesujące rozważania teolożek feministycznych na temat najciekawszych i najwybitniejszych postaci kobiecych. W rozważaniach tych często splatają się próby odczytania na nowo historii kobiet i nadania niektórym z nich nowego symbolicznego znaczenia. Tak np. badania te zwracają uwagę, iż tekst o stworzeniu Adama i Ewy odczytywany jest ciągle z perspektywy patriarchalnej, natomiast jeśliby zmienić perspektywę, to wyraźnie zauważalnymi stają się te jego fragmenty, które podkreślają wspólną obojgu naturę ludzką, ich równą godność. Badaczki te uważają również, iż scena rozmowy Ewy z wężem symbolizuje samodzielną działalność człowieka. To kobieta podejmuje z nim rozmowę i ona decyduje o zerwaniu owocu, a motywem jej działania jest pragnienie wzbogacenia swej wiedzy. Adam natomiast jedynie milczy i akceptuje czyny Ewy. To Ewa bowiem jest stroną aktywną, samodzielnie podejmującą decyzję, podczas gdy dotąd postać jej przytaczano na poparcie tezy o niższości umysłowej kobiety³².

Feministyczne teolożki wiele uwagi poświęcają postaci Maryi jako najbardziej znaczącej postaci kobiecej w chrześcijaństwie³³. Zwalczają zwłaszcza przyjęte powszechnie w katolicyzmie postrzeganie Maryi jako symbolu cnót kobiecych – cichości i pokory. Uważają, że taka interpretacja osoby Maryi w nauczaniu Kościoła jest poważnym nadużyciem, ponieważ służy usankcjonowaniu określonej tradycją roli kobiety, utrwaleniu jej dyskryminacji. Zawsze bowiem definiowana jest ona poprzez relacje z mężczyzną i przedstawiana w związku z tym wyłącznie w roli oblubienicy, żony i matki.

Zwracają też uwagę, iż „tak” wypowiedziane przez nią, to wyraz świadomej postawy i podjętego wyboru, a nie bezsilności, zaś wyśpiewanie przez nią hymnu „Magnificat”, stanowiącego łącznik pomiędzy oboma Testamentami i zapowiadającego Dobrą Nowinę czyni z Maryi pierwszą wierzącą, pierwszą uczennicę Pańską, pierwszą osobę, która głosi *Ewangelię*. Dziewictwo Maryi interpretują

zaś jako symbol jej samodzielności i autonomii, niezależności od jakiegokolwiek mężczyzny, a podporządkowania się wyłącznie Duchowi Świętemu. Maryja w tej interpretacji miałyby zatem symbolizować postawę pozytywnego, twórczego otwarcia się na Boga, a jako człowiek wiary mogłaby stać się wzorem dla obu płci. Równocześnie jej postawa mogłaby zachęcać kobiety do aktywności³⁴.

Teolożki feministyczne proponują też nowe spojrzenie na postać Samarytanki, w której widzą pierwszą apostołkę pogan³⁵ czy Marii z Magdali, która – jak twierdzą – przewodniczyła grupie kobiet, zajmując pozycję porównywalną z pozycją Piotra. Zwracają także uwagę, iż to ona zawsze towarzyszyła Chrystusowi w kluczowych momentach: jako jedyna była przy Jego śmierci i to jej pierwszej objawił się On po zmartwychwstaniu³⁶.

Interesująca jest również nowa interpretacja postaci Marty, siostry Marii i Łazarza. Marta pojawia się w *Nowym Testamencie* dwukrotnie. Po raz pierwszy w *Ewangelii* według św. Łukasza, w której opisana jest scena odwiedzin Chrystusa w domu obu sióstr. W czasie tego pobytu Jezus zaczyna nauczać. Maria zasłuchana siada u jego stóp, podczas gdy Marta jak pisze Ewangelista „krzątała się gorliwie koło różnych posług”. Chrystus zwraca się wówczas do niej ze słowami: „Marto, Marto! Troszczysz się i niepokoisz o wiele rzeczy, a przecież tak niewielu, bo jednej tylko potrzeba. Maria obrała najlepszą część, która jej nie będzie odjęta”³⁷.

Do tej pory słowa Jezusa odczytywano jako rodzaj upomnienia Marty. Upatrywano również w postaci Marii symbol życia kontemplacyjnego, a Marty aktywnego. Tymczasem teologia feministyczna proponuje inne odczytanie tej sceny, zwracając uwagę, że w pierwotnym tekście na określenie czynności Marty użyto greckiego słowa „*diakonein*” oznaczającego „posługę stołu”. Termin ten był używany w kościele pierwotnym na określenie funkcji, z których wyrósł urząd diakona. W ten sposób św. Łukasz miał sugerować, iż Marta była najważniejszą osobą domu w Betanii, może nawet przewodniczącą gromadzącej się tam gminy. Ta rola Marty została jednak dziś zupełnie zapomniana, a ją samą cześć się paradoksalnie jako patronkę gospodyń domowych i kucharek.

Po raz drugi spotykamy Martę w *Ewangelii* według św. Jana. Tym razem Chrystus przybywa na wezwanie obu sióstr, zaniepokojonych chorobą ich brata Łazarza. Gdy przychodzi, Łazarz już nie żyje. Marta, która wybiegła Jezusowi na spotkanie, czyni mu wyrzuty, iż tak długo zwlekał z przyjściem, mówiąc: „Panie, gdybyś tu był nie umarłby mój brat [...]”. Wywiązuje się pomiędzy nimi dialog, zakończony zaskakującym wyznaniem wiary uczynionym przez Martę: „Tak, Panie, wierzę, że jesteś Mesjaszem, Synem Boga żywego, który przyszedł na świat”³⁸.

Jest to niezwykle ważny moment, ponieważ w całym *Nowym Testamencie* spotykamy jeszcze tylko jedno takie wyznanie – tym razem uczynione przez

Piotra³⁹. W odpowiedzi na to wyznanie Chrystus przekazuje Piotrowi klucze do królestwa Niebieskiego i czyni go swym następcą na ziemi⁴⁰. Jest to podstawowy tekst dla określenia roli Piotra w Kościele, a zatem dla całej teologii prymatu papieskiego. Takie samo wyznanie padające z ust kobiety, do naszej świadomości nie dotarło, zostało zapomniane⁴¹.

Badania feministyczne w zakresie nauki, zwłaszcza humanistyki, otwierają dziś – jak się wydaje – nieograniczone pola i możliwości interpretacyjne. Jednak trud samego odzyskania przeszłości, może narażać badaczy na frustrację. Historycy poszukujący nowych faktów z „historii kobiet” i próbujący ją napisać od nowa spotykają się z wieloma niepowodzeniami. Optymizm wielu badaczek feministycznych z lat 80. ubiegłego wieku i ich wiara, że można napisać kobiecą autobiografię lub dzieje kobiet widziane z ich perspektywy, okazuje się bardzo często nieuzasadniony. Podstawowym problemem jest brak śladów, a braki w archiwach to często wynik nie mizogynizmu, ale tego, że kobiety, ich życie i problemy znajdowały się na marginesie życia publicznego. Faktem jest historyczne milczenie kobiet, wynikające z faktu, iż sferą kobiet była prywatność.

Badacze związani z nurtem teologii feministycznej może jednak w mniejszym stopniu narażeni są na frustrację, takie, na jakie natykają historycy stający w obliczu braku źródeł, ponieważ w teologii nacisk kładzie się nie tyle na poszukiwanie nowych źródeł, ale na nowe odczytanie tych, które już znamy.

Teologia feministyczna próbuje zbudować od nowa nasze spojrzenie na doskonale w naszym kręgu kulturowym znane teksty, symbole, postaci. Jeśli nawet nie zgadzamy się z proponowanymi nowymi interpretacjami, to jednak stanowią one doskonały materiał do refleksji nad ewolucją pewnych pojęć, sposobu myślenia, a więc mentalności. Mają też znaczenie praktyczne, ponieważ służą rozszerzeniu pól działalności kobiet nie tylko w życiu wewnątrzkościelnym, ale i na szerszym forum publicznym. Walczą ze stereotypami, a więc służą odnowieniu czy zmianie w myśleniu o kobietach. Tak więc teologia feministyczna jest jednym z czynników dokonującego się procesu polegającego na zmianie postrzegania kobiet – ich roli i funkcji w życiu społecznym obecnie, ale i w dziejach i jest to niewątpliwie rola ważna. Wydaje się jednak, że trudno oczekiwać, by teologia feministyczna stała się podstawą odnowy Kościoła katolickiego czy innych kościołów chrześcijańskich, pozostanie raczej jedną z wersji chrześcijaństwa⁴².

Przypisy

¹ Trzeba jednak pamiętać o tym, że już w XIX w. stosunek Kościoła na ziemiach polskich do ruchu kobiecego i emancypacyjnego nie był wcale jednoznacznie negatywny. Problem ten nie został jeszcze głębiej zbadany, wydaje się jednak, że daleko bardziej niechętny był stosunek Kościoła katolickiego do ruchu kobiecego na terenie Królestwa

Polskiego niż w Galicji – gdzie Kościół nie traktował go wrogo, lecz próbował nawet pewne jego aspekty włączyć w nurt swych oficjalnych działań.

² E. A d a m i a k : *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*. Lublin 1997, s.134–137.

³ Elżbieta A d a m i a k napisała też książki m.in.: *Milcząca obecność. O roli kobiet w Kościele*. Warszawa 2001; *Kobiety w Biblii: Stary Testament*. Kraków 2006.

⁴ W okresie wcześniejszym, ale i obecnie, ukazywało się natomiast sporo artykułów i opracowań (autorów polskich i tłumaczeń) dotyczących tzw. „teologii kobiet”, nie zaś „teologii feministycznej”. Cechowało je często zawężone i nierzadko bardzo negatywne nastawienie do feminizmu. Por. np. J. E s k a : *Antyfeminizm w Kościele?* „Więź” 1970 nr 10, s.3–13; E. G r a b s k a : *Przyszłość kobiet w Kościele jutra*. „Więź” 1976 nr 2, s.60–67; A. N o w a k : *Kobieta kapłanem?* Lublin 1993; J. S a l i j O P : *Dwa modele feminizmu*. „Znak” 1995 nr 483, s.88–95; Z.J. Z d y b i c k a U S J K : *Dlaczego kompleks feminizmu?* „Ethos” 1995 nr 1, s.48–56; B. K i e r e ś : *Chrześcijaństwo wobec kobiety*. „Ethos” 1995 nr 1, s.240–243; S. M o r g a l l a S J : *Kobiecość a męskość*. „Życie Duchowe” 2006 nr 46; J.H. M a t l a r y : *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości*. Poznań 2000.

⁵ „Druga fala feminizmu” to określenie wprowadzone przez Marszę Weinman Lear dla nazwania ruchu wyzwolenia kobiet w Stanach Zjednoczonych i na Zachodzie Europy rozwijającego się pod koniec lat 60. XX w. Jego powstanie wynikało z rozczarowania działalnością polityczną ruchu praw obywatelskich, ruchu pacyfistycznego i akademickiego. Myślą przewodnią feminizmu „drugiej fali” stało się budzenie świadomości oraz hasło „to, co osobiste, jest polityczne”. Feminizm „drugiej fali” nie zajmuje się już tylko minimalizacją różnic między płciami, lecz koncentruje się na badaniu specyfiki kobiecości, angażuje się w zmiany społeczne, takie jak np. wzbogacanie cywilizacji i kultury wartościami kobiecymi.

⁶ Chodzi tu o słowa Jezusa skierowane do faryzeuszów: „Tak to potraficie rozpoznać wygląd nieba, lecz znaków czasu nie potraficie. Plemię przewrotne i wiarołomne szuka znaku, lecz inny znak nie będzie mu dany, jedynie znak Jonasza”. (Mt.16,3–4).

⁷ W roku 1997 Jan Paweł II Doktorem Kościoła uczynił kolejną kobietę – św. Teresę z Lisieux.

⁸ E. A d a m i a k : *Milcząca obecność*, s. 31–45, 158–160; t a ż : *Nowy wiek i feminizm [W:] Kobieta w nowym wieku. (Materiały z sesji z dn. 8 XII 2002 Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie)*. Red. J. B o l e w s k i S J , Kraków 2001, s. 101–104; t a ż : *Błogosławiona...*, s. 9–11; *Mariologia*, Poznań 2003, s. 121; J. M e d i n a E s t é v e z : *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie listu apostołskiego „Mulieris Dignitatem”*. „Ethos” 1995 nr 1; ks. I. M r o c z k o w s k i : *Feminizm w nauczaniu Jana Pawła II*. „Więź” 1998 nr 1, s. 11–19; *Nowy etap feminizmu czy powrót do źródeł stworzenia? (Dyskusja)*. Oprac. Z. N o s o w s k i , „Więź” 1998 nr 4, s. 23–24; J. M a j e w s k i : *Feministyczne echa. Nowy dokument Kongregacji Nauki i Wiary*. „Tygodnik Powszechny” z dn. 15 VIII 2004; *Kronika religijna („List Kongregacji Nauki i Wiary do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzn i kobiet w Kościele i świecie” z dn. 31 VII 2004)*. „Tygodnik Powszechny” z dn. 8 VIII 2004; A. M a t e j a : *Nowa Era. Jan Paweł II a feminizm*. „Tygodnik Powszechny” z dn. 5 V 2005.

⁹ Kobiety zostały dopuszczone do studiów teologicznych po Soborze Watykańskim II.

¹⁰ E. A d a m i a k : *Milcząca obecność...*, s. 20, 113–147. Por. J. P e t r y - M r o c z k o w s k a : *Kobieta w Kościele*. „Znak” 2005, t. I, s. 22–36; A. S a p k o w s k a : *Feminizm – wyzwanie czy zagrożenie dla Kościoła* [W:] *Polskie oblicza feminizmu*. (Materiały z konferencji „Polskie oblicza feminizmu”, Uniwersytet Warszawski 8 marca 1999). Red. W. C h a ń s k a , D. U l i c k a , Warszawa 2000, s. 137–159. .

¹¹ Zasadniczym dokumentem jest w tej sprawie list apostolski Jana Pawła II z roku 1994 *Ordinatio sacerdotalis*, w którym papież zdecydowanie sprzeciwia się kapłaństwu kobiet. Powołuje się na przyjętą i stosowaną od czasu Chrystusa i Apostołów praktykę sprawowania urzędu kapłańskiego przez mężczyzn, uznając ją za zgodną z zamysłem Boga, na fakt, iż kapłan występuje zawsze „in persona Christi”. Patrz np. E. A d a m i a k : *Błogosławiona...*, s. 10.

¹² Choć jak zauważa E. Adamiak: „Nie problematyzuje się przy tym kategorii płci, nie bierze pod uwagę podziału na płęć biologiczną i kulturową, wypracowane w analizach feministycznych. Nie zauważa się, na czym polega wpływ Kościoła i teologii na płęć kulturową czyli model zachowań przedstawicieli obu płci. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z niezrozumieniem centralnej dla każdego feminizmu idei” (E. A d a m i a k : *Czy można być katolicką feministką w Polsce?* „Tygodnik Powszechny” 1999 nr 7, s. 15).

¹³ t a ́ z : *Czy można być katolicką...*; t a ́ z : *Milcząca obecność...*, s. 152–157; t a ́ z : *Mariologia...*, s. 121.

¹⁴ E l i s a b e t h C a d y S t a n t o n (1815–1902) amerykańska aktywistka społeczna, abolicjonistka i sufrażystka. Jedna z organizatorek Zjazdu Kobiet w Seneca Falls w 1848 roku. Autorka podpisanej przez setkę uczestniczek i uczestników spotkania Deklaracji na rzecz przyznania kobietom praw politycznych. Jej zainteresowanie prawami kobiet nie ograniczało się do praw wyborczych, walczyła również o równouprawnienie w dziedzinie ekonomii, prawa (m. in. domagała się przyznania kobietom prawa do rozwodu) i edukacji.

¹⁵ M a t i l d a J o s l y n G a g e W e b s i t e (1826–1898) – amerykańska abolicjonistka, sufrażystka i dziennikarka o bardzo radykalnych poglądach. Uznawana za jedną z najbardziej utalentowanych i najlepiej wykształconych kobiet swojej epoki. Przewodniczyła organizacjom walczącym o prawa polityczne kobiet m. in. National Woman Suffrage Association (1875–76) oraz Woman’s National Liberal Union (1890–98). Odznaczała się głęboką religijnością, choć zawsze pozostawała w opozycji do zinstytucjonalizowanych organizacji kościelnych.

¹⁶ M a r y D a l y (ur. 1928) – przedstawicielka feministycznej filozofii i teologii w ich radykalnych wersjach. Jest ona pierwszą amerykańską katoliczką, która uzyskała tytuł doktora teologii. Zdobyła go w roku 1968 we Fryburgu Szwajcarskim, ponieważ na terenie Stanów Zjednoczonych nie było to wówczas możliwe. Jej poglądy ewoluują w kierunku postmodernizmu.

¹⁷ E. A d a m i a k : *O co chodzi w teologii feministycznej?* „Więź” 1993 nr 1, s. 69; t a ́ z : *Założenia i główne nurty teologii feministycznej*, [W:] *Polskie oblicza...*, s. 128–136; t a ́ z : *Błogosławiona...*, s. 11. Por. E. G r a b s k a : *Spór o miejsce kobiety w Kościele*

i społeczeństwie. „Więź” 1993 nr 1; W. Z u z g a : *Teologia feministyczna*. „Jednota” 1990 nr 12.

¹⁸ „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”. (Rdz 1, 27).

Podobne stwierdzenia padają też w ich opinii w *Nowym Testamencie*, a przedstawicielki teologii feministycznej zwłaszcza chętnie odwołują się do słów św. Pawła Apostoła z Listu do Galatów: „Bo przez wiarę jesteście wszyscy synami Bożymi w Chrystusie Jezusie. Wszyscy, którzy przyjęliście chrzest na Chrystusa, przyoblekliście Chrystusa. Odtąd nie ma już żyda ani poganina, niewolnika ani wolnego człowieka, nie ma już mężczyzny ani niewiasty. Wszyscy bowiem jesteście żywą jednością w Chrystusie Jezusie”. (List do Galatów, 3, 26–28).

¹⁹ E. A d a m i a k : *Mariologia...*, s. 121. Por. R. A m m i c h t - Q u i n n : *Co Ewa ma wspólnego z Marią? Teologia, etyka i kategorie płci*. „Katedra. Gender Studies Uniwersytetu Warszawskiego”, 2004, t. 5, s. 5–17.

²⁰ E. H y ż y : *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie przedmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*. Kraków 2003, s. 35–57.

g e n d e r (z ang. – rodzaj w znaczeniu gramatycznym) czyli płć kulturowa. Zwolennicy gender odróżniają pojęcie „płci” (*sex*) i „rodzaju” (*gender*). Płć ma charakter biologiczny, określona jest przy urodzeniu, zaś rodzaj jest późniejszy i dotyczy psychiki, nie zastępuje on jednak płci, która dostarcza podstawy, na której rodzaj ów jest konstruowany. Jednak to rodzaj odgrywa istotną rolę w podmiotowej tożsamości człowieka. W myśl tzw. „gender schema theory”, dziecko uczy się definicji kobiecości i męskości żyjąc w swoim społeczeństwie. Uczy się jak być kobietą i jak być mężczyzną, obserwując i naśladowując kobiety i mężczyzn w swoim otoczeniu. To, co postrzegane było dotąd jako naturalne i wrodzone, w koncepcji gender traktowane jest jako nabyte i wyuczone w procesie wychowania i socjalizacji, przebiegających zgodnie z regułami obowiązującymi dla każdej z płci. Płć kulturowa ma zatem charakter historyczny, kulturowy. Jest społeczną konstrukcją, jest wytworem człowieka, więc może ulegać zmianie. Twierdzenie to służy feministkom do zakwestionowania tych podstawowych założeń, które uzasadniają pozycję społeczną kobiety cechami biologicznymi.

²¹ E. A d a m i a k : *Milcząca obecność...*, s. 46–55.

²² Proponowane są również inne modele wzajemnych relacji pomiędzy kobietą a mężczyzną, np. „model abstrakcyjnej równości płci” czy „model transformacyjny”. Por: E. A d a m i a k : *Błogosławiona...*, s. 52.

²³ E. A d a m i a k : *O co chodzi...*, s. 75–77.

²⁴ J. T o m a s z e w s k a : *Między katolicyzmem a feminizmem. O poszukiwaniu własnej drogi*. „Więź” 1998 nr 1, s. 29.

²⁵ E. A d a m i a k : *Błogosławiona...*, s. 40–42; t a ż : *Obrazy Boga w teologii feministycznej* [W:] *Spotkania féministyczne*. Warszawa 1994/95; t a ż : *Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej* [W:] *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*. Red. G. P a k s z y s i L. S i k o r s k a , Poznań 2000, s. 131–134; J. M a j e w s k i : *Macierzyńskie oblicze Ojca*. „Więź” 1998, s. 102–103.

²⁶ E. A d a m i a k : *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?* „Więź” 1998 nr 1, s. 94–98.

²⁷ t a ż : *Milcząca obecność...*, s. 25, 108; t a ż : *Czy można być...*

²⁸ t a ż : *Milcząca obecność...*, s. 68–93; t a ż : *Kobiety w Biblii: Stary Testament*. Kraków 2006. Por. ks. W. C h r o s t o w s k i : *Kobieta i jej symbolika w Starym Testamencie* [W:] *Kobieta w nowym wieku...*, s. 13–32; ks. M. C z a j k o w s k i : *Kobiety w Nowym Przymierzu* [W:] *Kobiety w nowym...*, s. 68–71.

²⁹ „Wtedy rzekła Maryja: „Otom ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego”. (Łk 1, 37–38).

³⁰ Chodzi tu o skierowane do uczniów słowa Marii Magdaleny, której jako pierwszej ukazał się Chrystus po zmartwychwstaniu: „Widziałam Pana i to mi powiedział”. (J 20, 11–18).

³¹ E. A d a m i a k : *Błogosławiona...*, s. 56.

³² J. S e r e m a k S J : *Ewa i kobiety w początkach Izraela* [W:] *Kobieta w nowym...*, s. 39; E. A d a m i a k : *Milcząca obecność...*, s. 21–25.

³³ Początkowo teologia feministyczna milczała na temat Maryi, a powodem były ekumeniczne korzenie teologii feministycznej i związany z tym fakt, iż mariologia to bardzo trudny element dialogu ekumenicznego. Dopiero z czasem podjęto próby odczytania symbolu Maryi w sposób przyjazny dla kobiet.

³⁴ E. A d a m i a k : *Milcząca obecność...*, s. 94–99; t a ż : *Błogosławiona...*, s. 14–15; t a ż : *Mariologia...*, s. 122–126; t a ż : *Obrazy Boga...*, s. 129–131; t a ż : *Dialog z teologią feministyczną? (rec. : M. Hauke, Gott oder Göttlin. Feministische theologien auf dem Prüstand, Aachen 1993)*. „Ethos” 1995; J. M a j e w s k i : *Mariologia feministyczna*. „Znak” 2005, s. 159–170.

³⁵ E. A d a m i a k : *Milcząca obecność...*, s. 100–101.

³⁶ t a ż : *Milcząca obecność...*, s. 104–107.

³⁷ Łk 10, 38–42.

³⁸ J 11, 17–37.

³⁹ „Szymon Piotr odpowiedział mu: »Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego«”. (Mt 16, 16).

⁴⁰ „Oto ja także powiadam ci: Tyś jest Piotrem-Opoką, a na tej opoce zbuduję Kościół mój i bramy piekielne go nie przemogą. Tobie też dam klucze królestwa niebieskiego, a cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie także związane w niebiesiech, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie także rozwiązane w niebiesiech” (Mt 16, 18–20).

⁴¹ E. A d a m i a k : *Milcząca obecność...*, s. 102–103; t a ż : *Czy można być...*

⁴² Elżbieta Adamiak zwraca uwagę na trudności, z jakimi spotyka się teologia feministyczna. Pisze m. in. o tym, iż poważnym dla niej utrudnieniem jest powiększanie się dystansu pomiędzy teologią feministyczną a Kościołem, albowiem w trakcie swego rozwoju teologia ta koncentrowała się coraz bardziej na zagadnieniach mających coraz mniej wspólnego z życiem wspólnoty Kościoła i przekazywaniem tradycji wiary. Z drugiej zaś strony teologowie związani z tym nurtem mają trudności z podjęciem zadań i działań w Kościele na miarę swoich ambicji i możliwości, co powoduje radykalizację ich poglądów, a to z kolei wywołuje ostrzejszą wobec nich krytykę kościelną i zamyka im dostęp do tych zadań. Tak powstaje pewne „błędne koło”. Drugi problem wiąże się

z ogromnym wewnętrznym zróżnicowaniem teologii feministycznej. Zróżnicowanie to jest tak duże, iż niekiedy trudno dociec, co jest wspólnym korzeniem całej teologii feministycznej. Teolożki feministyczne mają ogromne problemy z nawiązaniem dialogu z innymi teologami, zwłaszcza teologami-mężczyznami, a zatem dyskurs feministyczny rozwija się wyłącznie w ich własnym gronie, a to z kolei wywołuje ową różnorodność. Mamy tu do czynienia z drugim jakby „błędnym kołem”. Por. : E. A d a m i a k : *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?* „Więź” 1998, s. 100–101.

Katarzyna Dormus

A FEMINISTIC TREND OF THEOLOGY IN THE CATHOLIC CHURCH

Within modern feminism as a very receptive movement one can observe different tendencies and trends resulting from a strong belief in a constantly existing women's discrimination. A starting-point for the majority of scientific theories and studies on feminism that nowadays are developing within different branches, is a kind of 'silence' that, among others, leaves out of account womanish point of view, especially within cultural and scientific output that has been worked out till now. This statement reveals that a basic task to do is creating new cognitive visions. Such attempts are also made by present Christian theology, and particularly by one of its trends that is predominantly called 'theology of feminism'.

Theology of feminism arose in mid tempestuous 1960s, first in Protestant and Anglican circles, later also in Catholicism. The main principle of the theology of feminism is a theological reflection presented by feminists' circles that made attempts at creating a new theological paradigm. The representatives of the trend are willing to work out a new conception that would result from women's experience, and could be realized through reinterpretation of the Bible and Church Tradition.

To sum up, theology of feminism is trying to change our perception of the texts, symbols and personages that are commonly recognized in our culture. Undoubtedly, the discussed trend is one of the catalysts for changes in people's outlook upon women, their significance in social life both in the past and nowadays. However, on account of its restrained influence it is difficult to identify the trend with a starting-point for a revival of Church as some representatives of the theology of feminism used to believe.