

Elżbieta Adamiak

W sprawie teologii feministycznej kilka odpowiedzi

Salvatoris Mater 1/2, 365-371

1999

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.

Dziękując ks. Stanisławowi Pietrzakowi za wnikliwą lekturę mojego artykułu *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej* z pierwszego numeru *Salvatoris Mater* oraz za postawione na jego kanwie pytania, spróbuję w miarę moich możliwości im sprostać. Muszę jednak na początku zauważyć, iż każde z podnoszonych zagadnień mogłoby stać się przedmiotem osobnej monografii, nie jestem więc pewna, czy moje odpowiedzi zaspokoją oczekiwania Pytającego.

1. Czy teologia feministyczna jest nauką?

Odpowiedź, jaka ciśnie mi się na usta, brzmi: Jeśli teologia jest nauką, teologia feministyczna jest nauką. Zdaję sobie jednak sprawę, iż taka odpowiedź jest wysoce niezadowolająca. Zanim przejdę do wątpliwości sformułowanych

przez ks. S. Pietrzaka, kilka wyjaśnień co do mojego określenia teologii feministycznej. Nie było celem mojego artykułu podejmowanie próby precyzyjnego zdefiniowania koncepcji teologii feministycznej. Przedstawione określenia opierają się na hasle *Feministische Theologie/*

Feminismus/ Frauenbewegung autorstwa Cathariny J. M. Halkes i Hedwig Meyer-Wilmes, zamieszczonym w *Wörterbuch der feministischen Theologie*¹, które to określenie rozwinęłam szerzej we wcześniejszych publikacjach. Próby zdefiniowania teologii feministycznej podkreślają cechy wyróżniające ją od dotychczasowej refleksji teologicznej. Tego rodzaju określenia obejmują również analogiczną refleksję kobiet w innych religiach. Jeśli jednak używam tego określenia w kontekście chrześcijańskim, zakładam, że chodzi o Boga i Objawienie, tak jak pojmowane jest w teologii chrześcijańskiej. Dlatego, nie kwestionując przedmiotu teologii: Bożego Objawienia, akcentuję jego podmiot – kobiety, i to kobiety nastawione feministycznie. Zaznaczam jednocześnie, że teologia feministyczna opiera się na różnorodnych doświadczeniach kobiet². Wydaje się, że według ks. Pie-

Elżbieta Adamiak

W sprawie teologii feministycznej kilka odpowiedzi

SALVATORIS MATER
1 (1999) nr 2, 365-371

¹ E. GÖSSMANN i in. (red.), *Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn*, Gütersloh 1991, 102-103.

trzaka istnieje sprzeczność między Bożym Objawieniem czy prawdą a ludzkim doświadczeniem. Jak rozumiem, nie tyle chodzi tu o zakwestionowanie rangi doświadczenia k o b i e t, co doświadczenia jako źródła teologii. Nie przedstawiając obszernej dyskusji teologicznej na temat doświadczenia, można powiedzieć, że jest to – przy całej niejednoznaczności – centralna kategoria teologii współczesnej². Doświadczenie, poddane krytycznej refleksji, może zatem stanowić swoiste „okulary”, przez które dostrzega się prawdę. Pismo Święte, natchnione źródło teologii, trzeba przecież odczytać, stawiając Objawieniu pytania nie niezależne od uwarunkowań historyczno-kulturowo-egzystencjalnych (bo takie pytania po prostu nie istnieją), ale bardzo konkretne, zakorzenione w takim a nie innym ludzkim doświadczeniu. Uczą nas tego już autorzy Świętych Ksiąg, choćby autor Księgi Hioba, za którą kryje się najprawdziwsze doświadczenie cierpienia człowieka, poszukującego w Bogu odpowiedzi na pytanie o jego sens. Księgi biblijne i dzieła Tradycji są świadectwem doświadczenia wiary wcześniejszych pokoleń, świadectwem, które przyjmujemy za normatywne. Nasza lektura zależy od zrozumienia kontekstu spisującego słowa autora, potem tłumacza czy komentatora, w końcu od tego, jak sami siebie rozumiemy. Kwestię roli doświadczenia w poznaniu teologicznym wiążę zatem z pytaniem hermeneutycznym. Teologia feministyczna nie „wynajduje” ani pojęcia doświadczenia, ani hermeneutyki teologicznej, lecz rozumie oba zagadnienia inaczej niż dotychczas, każe uwzględnić coś, co zostało pominięte. Jeżeli zatem teologia feministyczna zwraca uwagę, że jednym z ele-

² Warto zwrócić uwagę, iż w innym słowniku teologii feministycznych w ogóle brak hasła „teologia feministyczna”. Określenie teologii feministycznych znajduje się natomiast w jego wstępie: *teologie feministyczne są refleksją nad znaczeniem Bożego samoobjawienia w naszym życiu w perspektywie obrony pełnego człowieczeństwa kobiet wszystkich ras, klas, orientacji seksualnej, zdolności i narodowości* (Dictionary of Feminist Theologies, red. L. M. RUSSEL, J. S. CLARKSON, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996, XIII). Natomiast na s. 100-116 znajdujemy hasła dotyczące teologii feministycznych azjatyckich, europejskich, żydowskich, północno-amerykańskich, wysp Pacyfiku, południowo-azjatyckich, afrykańskich, latynoamerykańskich. Samo ujęcie tych haseł wskazuje na kontekstualny charakter teologii feministycznych i – co za tym idzie – ich różnorodność.

³ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* Soboru Watykańskiego II jedną z dróg rozwoju Tradycji w Kościele określa jako *głębokie, doświadczalne pojmowanie spraw duchowych* (nr 8). Por. K. RAHNER, H. VORGRIMMLER, *Mały słownik teologiczny*, tł. T. MIESZKOWSKI, P. PACHCIOREK, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, k. 90-91; K. H. NEUFELD, *Erfahrung*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. BEINERT, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1987, 126-128; H. SZUMIŁ, *Doświadczenie religijne*, w: *Encyklopedia katolicka*, R. ŁUKASZYK i in. (red.), t. IV, TN KUL, Lublin 1985, k. 156-160; *Doświadczam i wierzę*, red. S. C. NAPIÓRKOWSKI OFMConv., K. KOWALIK SDB, RW KUL, Lublin 1999.

mentów szaty kulturowo-historycznej Bożego Objawienia jest jej charakter patriarchalny, pragnie w ten właśnie sposób służyć prawdzie.

Wiele już napisano o specyfice teologii jako nauki. Teologia służy prawdzie, ale służąc prawdzie, służy zarazem Kościołowi. Teologia feministyczna chcąc służyć wyzwoleniu i wolności kobiet, nie musi tym samym prowadzić do *samodestrukcji* – co sugeruje ks. S. Pietrzak. Podobne uzasadnienie można by poczynić i dla innych nurtów teologicznych: służąc np. duchowości zakonnej, nie przestaje przecież służyć całemu Kościołowi. Podobnie bez wyzwolenia i wolności kobiet nie można mówić o pełnej wolności wszystkich (choć i tak cel ten należy rozumieć eschatologicznie). Wydaje mi się, że to, co powiedziano, wystarczająco ukazuje, że nieporozumieniem jest utożsamienie – jak zdaje się sugerować ks. Pietrzak – doświadczenia z emocjami. Nie jest prawdą, że podmiotem teologii feministycznej mogą być tylko kobiety sfrustrowane czy doświadczone cierpieniem, marginalizacją i dyskryminacją. Dyskryminacja ze względu na płeć dotyczy w s z y s t k i e h kobiet (choć może je w różny sposób dotykać), lecz nie wszystkie kobiety ją dostrzegają czy też głośno o niej mówią. Uwzględnienie kategorii płci kulturowej w analizach naukowych (również w teologii) bez takiej świadomości nie byłoby możliwe. Dlatego też teologię feministyczną uprawiać mogą również mężczyźni, uwzględniający wyżej wymienioną kategorię.

Pytanie ks. S. Pietrzaka mobilizuje mnie do jeszcze jednego wyjaśnienia. W diskutowanym artykule prezentowałam – co zaznaczono – nie tyle „moją teologię”, co ogólnie przyjęty sposób określania teologii feministycznej. Uważam, że próba określenia własnej koncepcji teologii przez początkującego teologa – a takim jestem – graniczyłaby z pychą. Powiem skromniej: moje uprawianie teologii powstaje pod niewątpliwym wpływem wielu lektur feministyczno-teologicznych. Dzięki nim otworzyła się przede mną nowa perspektywa uprawiania teologii, inspiracja pozwalająca głębiej rozumieć i siebie, i Kościół, i zbawiającego Boga, i Jego Objawienie. Mam też świadomość niekoniernie słusznych ścieżek, którymi niekiedy chodzą teolożki feministyczne, podobnie zresztą jak dzieje się ze ścieżkami teologów różnych nurtów. Być może w diskutowanym artykule zbyt mało podkreślałam swój stosunek do prezentowanych różnorodnych nurtów. Mam jednak nadzieję, że dla uważnego Czytelnika i Czytelniczki jasnym pozostaje, że nie mogę utożsamiać się ze wszystkimi tak różnorodnymi tezami teologii feministycznych. Pozwolę sobie powtórzyć moje zdanie z wcześniejszej publikacji: *Osobiście uważam te nurty teologii feministycznej za cenne i warte rozwoju, które po pierwsze wyraźnie stoją na gruncie*

tradycji chrześcijańskiej i jej odnowie chcą służyć (tzw. nurt reformistyczny, w przeciwieństwie do gynocentrycznego, czyli radykalnego, który odrzuca chrześcijaństwo jako religię niereformowalnie seksistyczną). Po drugie te, które stawiając kobiety w centrum zainteresowań swojej teologii, czynią to w sposób otwierający drogi rozumienia doświadczenia wiary i cierpienia kobiet, ich odczytania Ewangelii i tradycji Kościoła także mężczyznom⁴.

2. Inność kobiet i mężczyzn

Pytania ks. S. Pietrzaka dotyczą sprawy zasadniczej, aczkolwiek opierają się na pewnym nieporozumieniu. Upatrywanie podstaw androcentrycznego spojrzenia na kobietę w pojmowaniu jej jako „innej” nie jest (lub przynajmniej nie musi być) *zdecydowanym zakwestionowaniem inności kobiety w stosunku do mężczyzny*. Pytanie dotyczy tutaj pewnego rozumienia odmienności kobiet i mężczyzn, a więc pewnej interpretacji różnicy płciowej, czyli - posługując się językiem analiz feministycznych - płci kulturowej, a nie biologicznej. Mówiąc inaczej: androcentryczny sposób widzenia przejawia się tu w samej konieczności określania kobiety. Mężczyzna nie musi być definiowany, bo zostaje utożsamiony z człowiekiem⁵. O ile feministyczna krytyka takiego spojrzenia jako jednostronnego wydaje się powszechna, o wiele trudniej odpowiedzieć na pytanie, *jak feministki definiują kobiecość*. Niektóre nie definiują, odrzucają samo pojęcie „kobiecość” jako konstrukcję myślową służącą dyskryminacji kobiet. Inne próbują ją jakoś na nowo określić, wtedy jednak mogą napotkać zauważoną przez ks. Pietrzaka trudność: by nie powtarzać starego błędu, tym razem definiując męskość jako „inną” w stosunku do kobiecości. Z kolei próba odczytania własnej tożsamości poza przeciwstawieniem kobieta-mężczyzna może spotkać się z zarzutem izolacji, zerwania - konstytutywnych dla rozumienia osoby - relacji. Na to pytanie odpowiedziałabym zatem, że feministki stwierdzają pęknięcie, problematyczność dawnych określeń tożsamości płci. Tworzenie nowej tożsamości traktują raczej jako zadanie, wyruszają na jej poszukiwanie.

⁴ E. ADAMIAK, *Czego Kościół powinien się nauczyć od teologii feministycznej?*, „Więź” 39(1998) nr 1, 101.

⁵ Dlatego rozumienie „Adama” jako człowieka wcale nie jest „przeciwnym zarzutem”, por. E. ADAMIAK, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele* (Biblioteka „Więzi”: seria „Teologia na co dzień”), Warszawa 1999, 21-22.

3. Obrazy Boga

Dziękuję Autorowi polemiki za obszernie analizy filologiczne, wskazujące na nieznanne mi aspekty. Z kolei sama chciałabym zwrócić uwagę na trzy sprawy. Po pierwsze, feministyczna krytyka jednostronności języka wyrażającego misterium Boga *nie odnosi się* – jak pisałam w swoim artykule w *Salvatoris Mater - do gramatycznego rodzaju słowa, którym określamy bóstwo, lecz do całego sposobu myślenia o Nim* (s. 261). Nie mamy innego narzędzia niż nasz ludzki język – słów i symboli, a więc tylko w nim i przez niego dotrzeć możemy do Boga. Po drugie, w debacie tej nie chodzi o obwinianie tradycji judeochrześcijańskiej o zaistnienie andromorficznego obrazu Boga. Być może moje spojrzenie jest ograniczone do naszego kręgu kulturowego, w tej perspektywie jawią mi się dwa ważne procesy, prowadzące do wyeliminowania kobiecych obrazów Boga: starotestamentowa walka o monoteizm oraz nowotestamentowy obraz Boga Ojca. Teologii feministycznej zawdzięczamy postawienie tu pytania, w jakiej mierze ta przewaga symboliki męskiej i ojcowskiej zależy od kontekstu historyczno-kulturowego, a w jakiej należy do treści Objawienia. O stopniu skomplikowania tematyki świadczą trzecia sprawa: Mój Polemista stwierdza, iż przypisywanie danym wyrazom rodzaju męskiego lub żeńskiego zależało *od tego, z jakim przedmiotem dany przedmiot był zestawiany, z „silniejszym” czy „słabszym” od siebie*. Zauważa, że siłę traktowano jako *szczególną cechę męczyzn* i dlatego przypisywano ją bóstwu. Jeśli mowa o przypisywaniu, zauważeniu cech męskich lub żeńskich, to – nie kwestionując ich istnienia – musimy zapytać: czy rozumienie tego, co męskie i co kobiece, nie podlegało przemianom? Jakiego rodzaju siłę kojarzono z męskością, jaką z kobiecością? Wchodzimy tu na ogromny teren sporów archeologicznych i historycznych, w których dyskutowana jest teza o pierwotnym uznawaniu boskiej siły życia w kobiecej zdolności rodzenia. Dla naszej dyskusji ważne jest może podstawowy wniosek wynikający ze współczesnych badań: faktycznie w różnych kulturach kobietom i mężczyznom przypisuje się bardzo różne cechy. Uważam zatem, że sam sposób wyrażania się ks. S. Pietrzaka daje asumpt do uznania pewnej względności w pojmowaniu cech męskich i kobiecych.

4. Macierzyństwo Maryi

Wyjaśnienia wymaga – według ks. S. Pietrzaka – stosowane przeze mnie pojęcie *boskiej symboliki kobiecej*. Wyjaśniam: chodzi mi

o wyrażanie Bożego misterium w kategoriach kobiecych. Ja z kolei nie rozumiem, dlaczego postulat przywrócenia tej symboliki, na ile związana została z Maryją, właściwemu Adresatowi mój Polemista uznaje za niezrozumiały (zwłaszcza, że w przyp. 38 na s. 270 odsyłam do artykułu Józefa Majewskiego w tym samym numerze *Salvatoris Mater*, w którym na s. 84-90 autor rozwija niektóre punkty wspomnianych przeze mnie prac katolickich teologek Elisabeth Schüssler Fiorenzy i s. Elizabeth Jonhson)⁶. By pokazać teologiczne podstawy *mody na odbrzązawianie autorytetów*, odwołam się do adhortacji papieża Pawła VI *Marialis cultus*, w której czytamy: *W oddawaniu czci Najświętszej Dziewicy należy starannie zwrócić uwagę na osiągnięcia myśli, które są pewne i potwierdzone przez naukę o człowieku. Przyczyni się to do usunięcia jednej z przyczyn trudności napotykanych w oddawaniu czci Matce Pana, to znaczy różnicy pomiędzy niektórymi treściami tej czci a dzisiejszymi poglądami antropologicznymi i sytuacją psychologiczno-społeczną, gruntownie zmienioną, w jakiej żyją i działają ludzie naszych czasów* (nr 35)⁷. Odsyłam do zachęty papieża, który w dalszych słowach określa swą wizję Maryi jako wzoru dla współczesnych kobiet. O propozycjach teologii feministycznej można powiedzieć, że uszczegóławiają aspekty czci maryjnej, które zdają się nie współgrać z *dzisiejszymi poglądami antropologicznymi i sytuacją psychologiczno-społeczną*. Te propozycje mogą być oczywiście dyskusyjne, ks. Pietrzak nie tyle jednak odnosi się do konkretnych stwierdzeń, co zdaje się kwestionować samo podejście do tego zagadnienia.

Na koniec mojej odpowiedzi chciałabym odnieść się do dwóch istotnych punktów, które ks. Pietrzak porusza w przypisach. Wyjaśnienia wymaga najpierw przypis 11. Mary Ann Glendon – co zaznaczam w swojej książce – była przewodniczącą delegacji Stolicy Apostolskiej (!) na Światową Konferencję ONZ poświęconą kobiecie w Pekinie w 1995 r. Wypowiedziane przez nią słowa: *Drogie kobiety, wiem, że jesteście zajęte, ale znów będziecie musiały ocalić naszą cywilizację. Jesz-*

⁶ Warto przy okazji wspomnieć, że do głównych przedstawicielek teologii feministycznej zaliczają się profesorki teologii katolickiej. Obok wspomnianych już E. Schüssler Fiorenzy i s. E. Johnson również Elisabeth Gössmann, Catharina Halkes, Herlinde Pissarek-Hudelist, Rosemary Radford Ruether. Siostra E. Johnson należy do oficjalnej komisji Kościoła rzymskokatolickiego w dialogu ekumenicznym w USA.

⁷ Por. E. DURLAK, *Antropologiczna droga odnowy kultu maryjnego*, w: „*Błogosławić mnie będą*”. *Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus”. Tekst - komentarze - dyskusja*, red. S. C. NAPIORKOWSKI, TN KUL, Lublin 1990, 143-148; TAZE, *Antropologiczna droga odnowy kultu maryjnego*, w: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus” na temat należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, red. S. C. NAPIORKOWSKI, TN KUL, Lublin 1991, 405-426.

cze raz, miały oddać intencję przesłania Listu do kobiet, wydanego z tej okazji przez Jana Pawła II. Odczytanie ich jako chęci *ocalenia od nauki papieża* są całkowitym nieporozumieniem⁸. W przypisie 19 ks. S. Pietrzak stwierdza natomiast, że w książce „*Milcząca obecność*” *sprawnie ukrywam [postulat kapłaństwa kobiet] pod dość niewinną formą kwestionowania podstawowych biblijnych argumentów przytoczonych przez papieża...* Podobna myśl miałaby znaleźć wyraz w moim artykule w *Salvatoris Mater* (chodzi o fragment ze s. 261, w którym piszę, iż *powiązanie symboliki męskiej z obrazem Boga przynosi potwierdzenie, legitymizację czy nawet sakralizację męskości*). Po pierwsze, wyjaśniam, że słowo „sakralizacja” nie rozumiem jako „święcenia kapłańskie kobiet”, lecz – zgodnie z powszechnym użyciem tego słowa - jako „uświęcenie”. Po drugie, postawione przeze mnie pytania dotyczące stanowiska urzędu nauczycielskiego Kościoła katolickiego odnośnie do święceń kapłańskich kobiet służyć mają poważnemu potraktowaniu toczącej się wokół tego zagadnienia debaty teologicznej, zwróceniu uwagi na konieczność pogłębienia i doprecyzowania pewnych zagadnień, a nie kwestionowaniu nauczania papieskiego. Dodam, że pytania, jakie stawia dziś nauczaniu Kościoła w tej kwestii teologia, wychodzą – co zaznaczam w swojej książce – nie tylko od teolożek feministycznych, ale również od teologów, choćby tej miary, co Karl Rahner.

Mam nadzieję, że przedstawione wyjaśnienia pozwalają lepiej zrozumieć budzące pytania fragmenty moich wcześniejszych publikacji. Na koniec chcę jeszcze raz podziękować ks. Stanisławowi Pietrzakowi za takie sformułowanie pytań, że sprowokowana przez nie wymiana zdań może stanowić pomoc również dla innych Czytelników i Czytelniczek kwartalnika mariologicznego. Dzięki poważnemu potraktowaniu tematu, unikaniu uwag ironicznym czy emocjonalnym, przy wyraźnym zaznaczeniu, że Autor pytań nie zawsze zgadza się z tokiem myślenia zaprezentowanym w moim artykule, otwarta została przestrzeń dla zastanowienia nad tak fundamentalnymi zagadnieniami.

Dr Elżbieta Adamiak
Wydział Teologiczny
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (Poznań)

Ul. Dąbrowskiego 132/13
PL - 60-577 Poznań
e-mail: eadamiak@amu.edu.pl

⁸ Szerszej zob. M. A. GLENDON, *Spojrzenie na nowy feminizm*, „Więź” 39(1998) nr 1, 68-79.