

# Michał Horoszewicz

---

## "Les théologies féministes dans un contexte mondial", E. Schüssler Fiorenza, Paris 1996 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 66/4, 214-221

---

1996

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

E. SCHÜSSLER FIORENZA (Dir.), *Les théologies féministes dans un contexte mondial*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Beauchesne Éditeur, Paris, 263/1996) s. 199.

Oszałamiająco już rozległą literaturę amerykańskojęzyczną na temat teologii feministycznej obejmuje obszerny jej przegląd w kwartalniku jezuitów USA „Theological Studies” (56 [1995] 327-352) przedłożony w jej 35-lecie: załączkiem była rozprawa Valerie Saiving z 1960 r. Dziś konieczne jest mówienie o „teologiach feministycznych” – i to zresztą nie wystarcza, w USA dostrzega się konkretne zróżnicowania. Teologia feministyczna wiąże się tam z białymi i wykształconymi kobietami klas średnich; teologia „womaniistyczna” (womaniist theology– należy zaznaczyć, że w tekstach francuskich pozostawia się rdzeń amerykański, z konieczności pisząc rozróżniająco „théologies féministes et womaniistes”; u nas nie można nazwowo nawiązywać do prób ukształtowania w obrębie Kościoła lat pięćdziesiątych „teologii kobiety” czy „teologii kobiecości”), wyłoniona latem 1990 r. w perspektywie etycznej i teologicznej, odnosi się do Afro-Amerykanek; teologia „mujerista” rozwija się wśród Hiszpano-Amerykanek (tzn. przybyłych z hiszpańskojęzycznej Ameryki Południowej); chwilowo brak nazwy dla zarysowujących się już szlaków teologicznych wśród Azjo-Amerykanek (z Filipin, Indii, Korei i może nawet Chin). Warto przytoczyć stamtąd kilka szczególnie niezwykłych tytułów rozpraw: *Gaja a Bóg, ekofeministyczna teologia uzdrawiania Ziemi – Chrystus białych kobiet, Jezus czarnych kobiet – Boginie i czarownice: wyzwolenie a kontrkulturowy feminizm – Przemiana Bogów: feminizm i kres tradycyjnych religii*. Należy zaznaczyć, że autorki tej rozprawy wykładają na uczelniach: jezuickiej oraz dominikańskiej.

U schyłku 1985 r. międzynarodowy przegląd teologiczny „Concilium” zainicjował nową sekcję: teologii feministycznej (uprzednio studia z tego zakresu ukazywały się w zeszytach różnych sekcji). W jej komitecie konsultacyjnym znajdują się wyłącznie kobiety (aktualnie w liczbie 29, m.in. z Kenii, Indonezji, Norwegii i Filipin). Do 1994 r. wydano pięć zeszytów (ostatnie omówienia na tych łamach: LXI [1991] 1, 153-160; LXV [1995] 2, 217-223). Pierwszy zeszyt z 1996 r. to *Teologie feministyczne w kontekście światowym*– swoiście jubileuszowy, bowiem zaznaczający dziesięciolecie sekcji. Zeszyt jest niezwykle bogaty: edytorial, 15 rozpraw autorstwa wyłącznie kobiecego i – po raz pierwszy w dziejach dwumiesięcznika – pięcioosobowy „stoł okrągły” (tam natomiast uczestniczy tylko jedna kobieta). Obok spojrzenia na przeszłość redakcja zakłada ukazanie szlaków, jakimi w przyszłości powinna podążać teologia feministyczna w odmiennych kontekstach kulturowych oraz religijnych – i do tego wyimaginowanego „stołu okrągłego” zaprasza czytelniczki oraz czytelników. Teologia feministyczna reprezentowana w „Concilium” dążyła do takiego przeobrażenia teologii tradycyjnej, by doświadczenie kobiet, wielorako uciążonych, znalazło się w jądrze refleksji teologicznej. To krytyczne podejście teologiczne doprowadziło do ukształtowania metody międzydyscyplinarnej, ekumenicznej, międzyreligijnej i międzykulturowej, przekraczającej tradycyjne granice teologii akademickiej czy kościelnej.

Wolno uznać, że teologie feministyczne bynajmniej nie zakładają ugody; trzy części zeszytu noszą znamienne wyznaczniki tytułowe: *Różne geograficzne miejsca walki*, dalej: *Różne religijne miejsca walki*, wreszcie: *Różne teoretyczne miejsca walki*.

W cz. I. Maria José Rosado Nunes, profesor na katedrze feministyki Instytutu Metodystycznego w São Paulo, wskazuje na pierwszą kobietę-teologa obu Ameryk: to s. Juana Inez de la Cruz z drugiej połowy XVII w. We współczesnej teologii latynoamerykańskiej głos kobiet jest coraz wyraźniejszy: od 1979 r. organizuje się spotkania i seminaria skupiające chrześcijanki; w 1985 r. przeprowadzono w Brazylii pierwsze spotkanie krajowe wokół „teologicznych osiągnięć feministycznych w Kościołach chrześcijańskich”; w 1987 r. IV Konferencja Feministyczna Ameryki Łacińskiej i Karaibów analizowała patriarchalizmy instytucji kościelnych. Doceniono tam wkład Kościołów w zakresie praw człowieka i walk o sprawiedliwość społeczną, jednakże zaznaczono, że teologia wyzwolenia – pozostająca pod męzczyźnianym zwierzchnictwem – nie przeciwstawia się znacząco uciemżaniu kobiet, tak więc postulowano „pilne rozwinięcie feministycznej teologii wyzwolenia”; znane z mistyczno-politycznego słownictwa nurtów teologiczno-progresistów „wtargnięcie ubogich” dotąd nie złączyło się z „wtargnięciem kobiety”. Teologowie latynoamerykańscy skłonni są odróżniać feminizm „dobry”, przyswajalny przez teologię tradycyjną – od „złego”, zorientowanego na teologię radykalną, krytykującego wyłączenie kobiet z instancji kościelnych i rozważającego następstwa stanowisk kościelnych wobec seksualności, rozrodczości oraz przemocy w odniesieniu do kobiet. Mężczyźni – twierdzi Rosado Nunes – akceptują pewien pułap otwarcia i dialogu, byle podstawowe formy interpretacji współczesności pozostawały takie, jak je oni sami wytworzyli. Kobiety profesjonalnie związane z teologią odrzucają roszczenia dyskursu teologicznego do powszechności: uważają, iż kształtował się on w optyce męzczyźnianej i jest ekskluzywistyczny. Autorka uskarża się, że w zdominowanych przez mężczyzn wydawnictwach latynoamerykańskich dzieła z feministycznej teologii europejskiej i amerykańskiej nie uchodzą za godne przełożenia: dyskwalifikuje się jako „pierwszorzędowe”.

Przekładając problematykę australijską, Elaine M. Wainwright, wykładająca nauki biblijne i feministyczne na Catholic Theological College w Brisbane, wprowadza neologizm „feministyczna teologizacja”. Wyjaśnia, że – z uwagi na geograficzną izolację kontynentu w odniesieniu do wielkich centrów – Australijki podejmujące od lata 1987 r. teologię feministyczną jako ostatnie pojawiły się w płaszczyźnie feministycznego dialogu religijnego (autorce najwyraźniej brak rozważania w sprawach Europy Środkowo-Wschodniej); ubolewa nad niewielką liczbą kobiet wykładających na uniwersytetach i na uczelniach teologicznych, nad rozproszeniem „społeczności oporu”. Wymaga to zasadniczego stonowania: przecież w latach 1973-87 wydawano religijne czasopismo kobiece „Magdalene”; od sierpnia 1987 r. ukazuje się „Women-Church” (przypuszczalnie trzy zeszyty rocznie) jako forum „studiów feministycznych w zakresie religii”, obrazujące „specyficzne szlaki religijne przestrzegane przez Australijki”; od lata 1989 r. wychodzi „Voices from the

Silence”, feministyczne czasopismo ekumeniczne; liczba cytowanych rozpraw i publikacji zwartych jest nadspodziewanie znaczna. W aktywnościach teologicznych Australijki nie uzyskiwały wsparcia kościelnego, dlatego też wytwarzały więzi międzywyznaniowe. W 1992 r. powstała Fundacja Feministycznej Teologii Australijskiej mająca na celu zachęcanie i finansowe wspieranie teologii feministycznej jako „intelektualnego pielgrzymowania ściśle analitycznego o znaczeniu dla całej wspólnoty”, kontestowania struktur i praktyk patriarchalnych, rozwijania liturgii otwartej na kobiety. Wiele uwagi poświęca się studiom biblijnym. Jednakże orientacje są nazbyt „uzachodnione”, ekskluzywistyczne: pomijano autorki aborygenne, co wymownie podkreśliła Anne Pattel-Gray w rozprawie *Jeszcze nie „Tiddas” [siostry]– womanistyczna krytyka aborygenna feminizmu Kościoła australijskiego*. A przecież, zaznacza Waingwright, duchowość rdzennych Australijek jest uznana w ich literaturze, muzyce, tańcu i sztuce.

Teresia Mbari Hinga z Kenii, profesor na uniwersytecie Teresia DePaul w Chicago, widzi teologie feministyczne w Afryce między kolonializmem a inkulturacją. Za ich początek przyjmuje wyłonienie się w 1989 r. Kręgu Afrykanek-Teologów Uczestniczących. Uznano, że dzieje Afryki są nieuleczalnie oznakowane przez kolonializm. W Afryce feministyczne teologie to teologia protestu i apel do Afrykanek, by powstawały dla zwalczania sił niesprawiedliwości. Biblia pozwoliła Afrykankom odczytać, że kierowane do nich wezwanie Boga nie wyznacza bierności: to zachęta do czynu i totalności bytu. Pragnąc przerwać nałożone milczenie, Afrykanki podejmują studia nad trzema głównymi dziedzictwami: indygeną religią afrykańską, chrześcijaństwem i islamem; ten pluralizm kulturowy metodologicznie doprowadza do podejścia dialogowego. Dalej, zwalczają imperializm kulturowy narzucający patriarchalny styl życia, zwłaszcza poprzez religię zachodnią; muszą jednak przeciwstawić się również dyskryminowaniu płci żeńskiej oraz patriarchalizmowi ze strony samych kultur afrykańskich. Wreszcie, krytyczna hermeneutyka religii doprowadza je do rozważenia dwuznaczności chrześcijaństwa, które – uwiarygodniając kolonializm, rasizm i dyskryminowanie płci żeńskiej – uczestniczyło w uciemnianiu kobiet; jednakże równolegle wiele Afrykanek zawłaszczyło zawartą w chrześcijaństwie Ewangelię wolności jako potężną siłę mobilizującą w ich walce o wyzwolenie. Sumując: afrykańskie teologie feministyczne winny wystrzegać się uprzywilejowania chrześcijaństwa kosztem innych tradycji religijnych; muszą uwzględniać doświadczenia Afrykanek, które oparły się chrześcijańskiej propagandzie przeciw religii afrykańskiej i kontynuują formy duchowości afrykańskiej; wreszcie, nie mogą pomijać doświadczeń tych, które uprawiają teologię na obrzeżach chrześcijaństwa, w niezależnych Kościołach afrykańskich, na zasadzie protestu przeciw marginalizacji ze strony misjonarzy. Z uwagi na podejście dialogowe w kwestii pluralizmu religijnego afrykańska teologia feministyczna może być zmuszona do porzucenia dominującego modelu chrystocentrycznego, by przyznać rację różnorodnym duchowościom i religijnym doświadczeniom Afrykanek.

W Europie ogromne zróżnicowanie wyznań i kultur utrudniają regionalną klasyfikację teologii feministycznej, stwierdza Monika Jaks, wykładająca peda-

gogikę religijną na uniwersytecie w Koblencji. Teologia ta nie określa się jako funkcja czy to tematów „feministycznych”, czy też badaczy-kobiet; zamierza być innym sposobem pojmowania teologii. Zawsze odnosi się do konkretnych osób, rzeczywistych sytuacji politycznych, historycznych czy społecznych – więź ta musi pozostać widzialna, w przeciwnym razie teologia zsunie się w ideologię. Autonomia poszukiwań feministycznych nie stanowi jedynej perspektywy przyszłościowej: kobiety-teologowie identyfikują się ze swym Kościołem, ich krytyka struktur łączy się z pragnieniem skutecznej pracy wewnątrz instytucji, teologię feministyczną pojmuje się jako niezbędny element ogólnie odczytywanej teologii chrześcijańskiej. Wiele uniwersytetów Holandii i krajów języka niemieckiego prowadzi systematyczne wykłady teologii feministycznej; istnieje tam wprawdzie niemało różnych przeszkód czy utrudnień, jednakże instytucji nie należy oceniać wyłącznie pod kątem patriarchalizmów: instytucja uniwersytecka jest konieczna – chroni przed jednowymiarowością myśli i intelektualną izolacją, zapewnia uczestniczenie w tradycji naukowej. Jakobs charakteryzuje europejskie siatki feministyczno-teologiczne: Europejskie Forum Chrześcijańskie (oficjalnie od 1982 r.), Europejski Synod Kobiet (od 1987 r. – najbliższe debaty przygotowywane w Austrii m.in. przez grupy z Węgier i Polski), Feministyczne Stowarzyszenie Europejskich Poszukiwań Teologicznych (założone w 1986 r.)

Hary Hunt, wykładając na waszyngtońskim uniwersytecie Georgetown, przedstawiła „Konferencję Refiguracyjną” przeprowadzoną w listopadzie 1993 r. w Minneapolis w ramach Ekumenicznego Dziesięciolecia Kościołów w Solidarności z Kobietami (1988-98). Chodziło o „nowounaoczenie” podstawowych kategorii teologicznych jak: Stworzenie, Bóg, wspólnota, Jesus, seksualność i rodzina, Kościół i kapłaństwo, język. Sięgano po różne możliwości przekazu: sesje plenarne i zgromadzenia polityczne, nowoczesne liturgie i muzyka, taniec i śpiew, modlitwy i rysunek. Konferencja – z udziałem 2200 kobiet i setki mężczyzn – lokowała się w łańcuchu „feministyzacji” wszelkich tradycji religijnych u schyłku XX w. W następnym roku rozpoczęto gwałtowną kampanię sprzeciwu, znieśławień oraz zafałszowań, sterowaną przez waszyngtoński Instytut dla Spraw Religii i Demokracji, uchodzący za „zbiornik myśli konserwatywnej”. Stwierdzić przychodzi, że szkic Hunt – mimo niezaprzeczalnie rozległych horyzontów autorki, napisany nie nazbyt klarownie – powinien figurować raczej jako komunikat (taka rubryka sporadycznie pojawiała się), nie zaś jako samoistne studium.

W cz. II podjęto problemy pięciu światowych grup religijnych: islamu, buddyzmu, judaizmu, chrześcijaństwa niekatolickiego, katolicyzmu rzymskiego. Współczesne feministki muzułmańskie – wskazuje tam Ghazala Anwar z Pakistanu, wykładająca islamistykę w Colgate University (Hamilton, USA) – podważają pewne kwestie, na podstawie wersetów koranicznych bronionych przez klasycznych jurystów, jak: poligamia, cielesne karanie żony przez męża, pozaprawny rozwód jednostronnie przeprowadzony przez męża; domagają się dostępu do strefy publicznej, a niekiedy sprawowania piątkowej liturgii modlitewnej. Anwar dostrzega pięć odpowiedzi: apologetki akcentują odmienności potrzeb i pragnień mężczyzny oraz kobiety, co mają odbijać zalecenia Koranu, roztrząsane go filologicznie i kontekstualnie; reformistki

– odróżniając tekst autorytarny od jego interpretacji – uważają, że słowo Boga rozumiano niedostatecznie lub mylnie; przeobrażicielki pragną przebudować całą tradycję, stosując klasyczne metody hermeneutyczne dla wytworzenia przestrzeni interpretacyjnej – wedle pewnych koncepcji wersety Koranu dyskryminujące kobietę dadzą się ujmować jako metaforyczne czy wykrętne, nie umożliwiające wnoszenia na nich normy prawnej; racjonalistki kierują się wizją sprawiedliwości w pewnych wersetach dla kwestionowania innych; z narażeniem życia niewielka liczba muzułmanów i muzułmanek nie przystaje na autorytet Koranu w zakresie dyskryminacji kobiety i widzi potrzebę przeprowadzenia rewizji nakazów lub ich odrzucenia. W sumie – konkluduje Anwar – muzułmańskie feministki dążą, tak czy inaczej, do przeobrażenia całej sfery tradycji islamskiej, choć wydaje się ona niewzruszona i nieugięta.

W braminizmie kobieta miała prawo wykonywać obrzędy jedynie jako „połowa swego męża” – wskazuje Chatsumaran K a b i l s i n g h, wykładająca na uniwersytecie Thammasat w Bangkoku, przewodnicząca Międzynarodowego Stowarzyszenia Buddystek – buddyzm natomiast zniósł zróżnicowania nie tylko kastowe, także oparte na płci. Nie należy przystawać na mniemania, że buddyzm jest patriarchalny i wrogi kobietom. Buddystki azjatyckie czują się wzmocnione pojawieniem się feminizmu – uczą się pozyskiwać siłę poprzez powracanie do tekstów jako źródła autorytetu: „mogą kierować się ku przyszłości jako pełnoprawne partnerki, jednakże odpowiedzialne za rozwój czy zmierzch buddyzmu”.

Podstawą feministyczno-judaistycznego obrazu Boga jest uznanie dogłębnie patriarchalnych cech tradycyjnego języka żydowskiego o Bogu, twierdzi Adele R e i n h a r t z, profesor nauk religijnych w McMaster University (Ontario, Kanada). Klasyczna teologia żydowska uznaje język o Bogu za metaforyczny: Bóg nie jest „męski” czy „żeński” – jednakże język o mężczyźnianym Bogu głęboko przepoił tradycyjną liturgię i teologię. Zadaniem żydowskiej teologii feministycznej jest więc przeobrażenie używanych w odniesieniu do Boga metafor, które oznakowały wyobraźnię żydowską i ukształtowały żydowskie samopojmowanie. Feministyczna reinterpretacja języka patriarchalnego pozwala zachować pewne określenia tradycyjne, wpajając w nie sens bardziej zgodny z teologią feministyczną. Przede wszystkim jednak chodzi o twórcze korzystanie z tradycji żydowskiej: zastąpienie dzierżawczych zaimków męskich przez żeńskie przy pozostawieniu tradycyjnej struktury formuł liturgicznych (co jednak nie usuwa wyobrażeń dominacji) – oraz wykorzystanie hebrajskich określeń bogini lub bóstwa, np. w sfeminizowanej formule „bądź błogosławiona, Szechina”, która uosabia mistyczną ideę Izraela w jego więzi z Bogiem, ale też w jego cierpieniu i wygnaniu. Wreszcie pojawia się język bezosobowy: formuła błogosławieństwa przenosi tam akcent z tego, kto jest błogosławiony, na jednostkę czy wspólnotę wyrażającą błogosławieństwo. Reinhartz uważa, iż język hierarchiczny tradycyjnie wykorzystywany przy opisywaniu Wyjścia, Synaju i stosunku Przymierza między Bogiem a Izraelem wymaga przeformułowania, by uwzględnić świadomość feministyczną bez niwelowania tych podstawowych doświadczeń.

Kościół chrześcijański w solidarności z kobietami rozważa Aruna G n a n a - d a s o n, feministka hinduska z Ekumenicznej Rady Kościołów w Genewie. Kościół

ten był niezdolny do stwierdzenia patriarchalnej przemocy nadal istniejącej w społeczeństwach; chrześcijaństwo – podobnie jak inne religie – przydawało teologicznego uwierzytelnienia przemocy, zatem zezwalało na nią. Wszakże dyskurs feministyczny ujawnia się w całym świecie: kobiety przedkładają nowe paradygmaty feministyczne w teologii, w duchowości, w modelach życia rodzinnego. Głosy te wzywają już nie do ruchu reformy w Kościele i społeczeństwie, ale domagają się radykalnej nowości. Kościół z największą powagą musi odnieść się do perspektywy teologicznej otwartej przez kobiety. Większe uczestnictwo kobiet to nie postulat kilku symbolicznych reprezentantek w komitetach, nie wymóg kilku święceń kapłańskich udzielonych kobietom, nie parę rezolucji czy wspierających oświadczeń: chodzi o najpełniejsze otwarcie, o wystąpienie na rzecz autentycznego partnerstwa między kobietami a mężczyznami, o powiedzenie się Kościoła prawdziwie w solidarności z kobietami. Wszakże co oznacza solidarność w kontekście stwierdzanego przez kobiety wzrostu przemocy na zasadzie retorsji – ponieważ skupiają swe siły? Co oznacza solidarność w ruchu ekumenicznym, który często zaniedbuje wzajemne rozliczenie i zapomina o zachęcaniu Kościołów członkowskich do podejmowania kwestii etycznych odnoszących się do życia i uczestnictwa kobiet? Przytoczywszy szokujące przykłady fizycznego ciemnienia kobiet w rodzinach duchowieństwa (Indie, Oceania) oraz fakt stracenia w Singapurze służącej filipińskiej z tytułu zbrodni nie popełnionej, Gnanadason wyznaje: Ekumeniczne Dziesięciolecie Kościołów w Solidarności z Kobiętami to jedynie „kropła wody w kontekście dwóch tysięcy historii patriarchalnej!”

Feministka Jacqueline F i e l d - B i b b, socjolog i teolog z Londynu, omawia aktywność katoliczek anglo-amerykańskich na rzecz dostępu do posługi kapłańskiej począwszy od konferencji w Baltimore 1978 r.; wskazuje kontrastująco na osiągnięcia w Kościele Anglii (anglikańskim) – z jesieni 1992 r. i ostatecznie z wiosny 1994 r. – kwestie kapłaństwa dla kobiet dyskutowano tam już od lat sześćdziesiątych; utrzymuje, że pontyfikalna nieomyślność może służyć jako ostateczny środek dla wyciszenia argumentacji, wszakże przywoływanie uteologizowanej struktury nie przekonało Kościoła Anglii, „podobnie jak nie przekonało niemałej liczby rzymskokatolików – mężczyzn i kobiet – nie dostrzegających żadnego powodu, dla którego kobiety nie mogą uzyskiwać święceń kapłańskich”. Field-Bibb doszukuje się chrześcijańskiego utożsamiania męskości z Bogiem już w okresie patriarchalnym; po rozważeniu feministycznej rekonstrukcji początków chrześcijaństwa zaznacza: „choć patriarchalizm okazał się zwycięski, nie zakorzeniał się on w Jezusowej praxis”.

W zakończeniu cz. II zamieszczono „okrągły stół”: debatę nad wpływami teologii feministycznych na teologię rzymskokatolicką. Wiąż między historycznymi studiami nad „rodzajem” (męskim-żeńskim) i aktywnościami wyzwoleniczymi odmięła charakter całej teologii – uważa ks. David T r a c y, profesor teologii filozoficznej w Chicago; już nie można pomijać problemów „rodzaju” przy podejmowaniu poważnych prac historycznych, od Pisma Świętego po epokę współczesną: trzeba odkrywać zapomniane i zepchnięte w milczenie głosy kobiet. Julia C h i n g, Chinka, profesor religii porównawczej w Tokio i Toronto, wyznaje: studia religioznawcze przekonały ją, że wszystkie główne religie świata mają podstawy patriarchal-

ne; błędy czynione nie wyłącznie przez mężczyzn, także przez ich przyzwalające partnerki: kobiety. Myśl feministyczna umożliwia stwierdzenie, że Kościół jest dysfunkcyjny, nie potrafi ustawić swej postęgi w służbie świata – stwierdza dyrektor wielkiego wydawnictwa katolickiego William B u r r o w s, ex-werbista; dostrzegalne osłabienie katolicyzmu instytucjonalnego i odchodzenie odeń wielu ludzi w znacznym stopniu wywodzi się z pomijania problemów kobiet: teologia feministyczna „poprawnie zidentyfikowała seksualne dyskryminowanie kobiet jako przeszkodę na drodze uczciwego dyskursu o naszej sytuacji”.

Do cz. III, obejmującej teoretyczne pola walki, zaliczono przede wszystkim rozprawę, którą korzystnie byłoby usytuować w cz. I. Gabriela D i e t r i c h, Niemka z pochodzenia, obywatelka Indii, wykładająca teologię feministyczną w Teologicznym Seminarium Tamilnadu, przedstawia tam znaczenie feminizmu południowoazjatyckiego dla teologii feministycznej. Uniwersyteckie studia feministyczne kształtują się dopiero od dwudziestu lat; pobudzająco na Kościół katolicki w kierunku uznania teologii feministycznej działały instancje niezależne (Ośrodek na Rzecz Społeczeństwa i Religii w Colombo) oraz organizacje indyjskich zakonnic i laikatu. Znaczna część ruchów dalit uważa, iż feminizm to zjawisko środowisk miejskich i klas średnich oraz wyższych, a rzecznicy teologii dalit akcentują prymat dyskryminacji kastowej i nie rozważają więzi między kastą a patriarchalizmem. Natomiast ruchy kobiece podjęły problematykę dalit i rozwijają się „autonomicznie organizacje kobiet dalit”. Refleksja ekologiczna i teologiczna musi zająć się podziałem ubezpieczającym pożywienie: wodą jako zasobem należącym do wszystkich, Ziemię jako darem Boga – nie zaś własnością prywatną, integralnością dzieła stworzenia w kontraście z biotechnologią, symboliką nasienia i drzewa życia w przeciwstawieniu do deforestacyjnych aktywności koncernów międzynarodowych. Dietrich odnotowuje zastanawiający nurt inkulturacyjny: oto pod wpływem zachodniego dyskursu feministycznego nad „religią Bogini” teologia feministyczna – nawet reprezentowana przez katolickie zakonnice – przejawia skłonności do przywoływania kobiecych prototypów w panteonie hinduizmu. Bez współdziałania postępowych ruchów społecznych uniwersum życia albo zdeintegruje się łatwo, jak to występuje w licznych krajach zachodnich, albo też skamienieje, przybierając postacie patriarchalne i szowinistyczne odrzucające religie oraz tożsamości etniczne czy kastowe z krzywdą dla kobiet, dzieci i wszystkich sił demokratycznych: „nie można już uprawiać teologii w przestrzeni neutralnej”.

Rebecca C h o p p z wydziału teologicznego w Chicago rozważa spór stawiany przez teologię feministyczną epistemologicznym wyznacznikom nurtu maskulinistycznego. Teologowie tego nurtu obwieszczają swoją epistemologię jako założoną na czystym rozumowaniu, abstrakcyjną, uniwersalną dla wszędzie i w każdym czasie. Rzeczniczki teologii feministycznej odpowiadają, że owa epistemologia wykorzystuje to przebranie dla wznoszenia teologii uprzywilejowujących doświadczenie tych, którzy je opisują – i służących do ciemnienia innych, którzy na skutek uwarunkowań materialnych w przywilejach nie uczestniczą. Otwarcie konstruktywistyczna wersja – epistemologii wśród feministek dąży do przesunięcia pojęć epistemologicznych i do umieszczenia teologii krytycznych w jądrze ruchu wyzwolenczego: teorie te zmierzają



do złudzeń w rodzaju społecznie założonego przeświadczenia o naturalnej wyższości mężczyzn i naturalnej niższości kobiet, co umożliwiało ciemnienia aż po przemoc fizyczną wobec nich.

Zróznicowanie jako kategorię krytycznych teologii na rzecz wyzwolenia kobiet analizuje Mary Sh a w n C o p e l a n d, Afro-Amerykanka, profesor teologii systematycznej w Marquette. Jej zdaniem, owe teologie wyzwalają refleksję nad religią; zakorzenione w doświadczeniach ludów wszystkich stref, mają za punkt wyjścia doświadczenie kobiet: zawierają krytykę wszelkich form patriarchy. Przez niemal 20 lat postępowano się „siostrzanością” jako podstawowym założeniem światowego ruchu kobiet; dziś uważa się, że pomija ona wysiłki zmierzające do zapewnienia sprawiedliwości wszystkim bytom człowieczym. Krytyczne teologie feministyczne podkreślają, że prawda nigdy nie jest niezależna od warunków kulturowych, społecznych i historycznych – tym samym „doświadczenie, intuicja, zrozumienie oraz osąd kobiet ubogich, uciemnionych i zsuniętych na margines mają wartość normatywną we wszelkiej teologicznej konstatacji feministyczno-krytycznej”. Shawn Copeland zastanawia się: dlaczego uprawiające teologię „prawdziwie krytyczne” białe feministki europejskie i północnoamerykańskie oczekują, że ich poczynania staną się prazródłem tradycji myśli dla „innych” kobiet podejmujących teologię? Wolno sądzić, że zapomniały o samokrytyce. „Hegemonia zawsze pozostaje możliwością nawet dla uciemnionych”. Autorka wreszcie rozważa „przyszłość różnicy”: wychodząc z aksjomatu „poza wspólnotą nie ma wyzwolenia” uznaje, że autentyczna wspólnota nie oznacza zniesienia różnic – przeciwnie, rodzi się w zaciekłym wysiłku zrozumienia doświadczeń wspólnych i odmiennych. W stopniu, w jakim krytyczne teologie feministyczne są chrześcijańskie, solidarność – otwierająca nowe możliwości twórcze w stosunkach międzyludzkich – staje się podstawowa dla realizacji „przyszłości różnicy”.

Zeszyt omawiany jest wielkim osiągnięciem, potwierdzającym założenia tytułowe. Niewątpliwym sukcesem było przyciągnięcie reprezentantek różnych formacji religijnych (baptystka, metodystka, muzułmanka, Żydówka) i różnych stref kulturowych (Afrykanka, Afro-Amerykanka, Australijka, Induska, Brazylijka, Pakistanka, Tajlandka). Nowatorskie okazały się oświetlenia sytuacji australijskiej i afrykańskiej. Wolno jednak zgłosić trzy zastrzeżenia: zabrakło przekonującej konkluzji (finalna rozprawa nie ma takiego charakteru); nie wspomniano o filipińskiej teologii feministycznej, po latynoamerykańskiej chyba najważniejszej w Trzecim Świecie; podjęcia tylko marginesu amerykańskiego doprowadziło do przemilczenia teologii feministycznej USA, dominującej w skali świata.

Całość dobitnie zaświadcza o niemal już powszechnym zasięgu teologii feministycznej, o wciąż wzrastającej liczbie akademickich ośrodków refleksji nad nią, o imponująco licznych kongresach i sympozjach z nią związanych (przykład jeden z wielu: w czerwcu 1993 r. I Kongres Stowarzyszenia Kobiet-Teologów odbył się: ...w Madrycie). Ciekawe, kiedy ten czy inny kraj Europy Środkowo-Wschodniej na polu publikacji teologiczno-feministycznych okaże się zdystansowany przez Papuę-Nową Gwineę; na razie już to osiągnęła społeczność australijskich aborygenek.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*