

# Elżbieta Adamiak

---

"Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie", Hedwig Meyer-Wilmes, Regensburg 1996 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 68/3, 201-207

---

1998

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.

w przeświadczeniu, że porządek Boży poddaje się narzuconym sylogistycznym rygorom; Balthasar zdaje się budować swój system na intuicjach, z podobnym zaufaniem do nich jak scholastyka do sylogizmów.

Od strony formalnej rozprawa prezentuje się w zasadzie bardzo dobrze, a defekty, o których można wspomnieć niewiele mogą ująć z jej wartości, a poprawione — wartość podniosą. Defektami powtarzającymi się na wielu miejscach bywają nie poprawione literówki lub wadliwie pod względem przypadków postawione słowa. Do naprawienia tych defektów przydałaby się errata, której nie ma. Niech mi autor wybaczy, że uwrażliwię go na jedno błędnie pisane słowo: mianowicie: „przekonywująco”, podczas gdy być powinno: „przekonująco” lub „przeconvajająco”. Nie jest to defekt wielki, a przy tym niesłychanie łatwy do poprawienia w dobie komputerowych udogodnień.

Tadeusz D. Łukaszuk OSPPE, Kraków

Hedwig MEYER-WILMES, *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996, ss. 183.

W Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen (Holandia) do planu obowiązkowych zajęć studentów teologii należy „Wstęp do teologii feministycznej”. Owocem długoletniego prowadzenia tych zajęć jest książka prof. Hedwig Meyer-Wilmes *Zwischen lila und lavendel*. Nie trzeba wspominać, że takich zajęć nie przewiduje program studiów polskich wydziałów teologicznych. Lektura niniejszej książki nacechowana jest zatem dwojakimi odczuciami. Z jednej strony poczuciem obcości, wynikającej z zupełnie odmiennej sytuacji Kościoła, w którym ta tologia wyrasta. Autorka opisuje tę sytuację następująco: „Obecnie docenci/tki znajdują się w fazie przełomu, ponieważ postępująca sekularyzacja społeczeństwa wpływa na zmniejszającą się liczbę studiujących teologię, a zainteresowanie kwestiami religijnymi artykułuje się poprzez okreśną drogę zainteresowania innymi religiami” (s. 7). Z drugiej strony lektura wydaje się wychodzić naprzeciw potrzebom potencjalnego polskiego czytelnika, ponieważ chodzi o zajęcia wprowadzające w tematykę teologii feministycznej, nie zakładające jakiejś wcześniejszej orientacji. Znajdujemy więc w tej książce swoiste kompendium teologii feministycznej, stawiające podstawowe pytania i podsumowujące odpowiednie dane już w niemal trzydziestoletniej historii tego nurtu teologii.

Hedwig Meyer-Wilmes wybrała dziesięć ważniejszych pytań i uczyniła z nich tematy poszczególnych rozdziałów: *Co to jest teologia feministyczna? Kim jest właściwie kobieta? Czy kobiety są równe? Co to jest hermeneutyka feministyczna? Jak czyta się teksty jako kobieta? Czy nie wiesz, że jesteś Ewą? Czy to, co boskie jest męskie? Jako mężczyznę i kobietę stworzył ich? Czy moralność jest dwupłciowa jak człowiek?*

*Jakiego Kościoła chcemy?* Książka obejmuje — jak widać szeroką panoramę dyscyplin teologicznych: antropologię, hermeneutykę, naukę o Bogu, o grzechu, problematykę moralną, eklezjologię. Spośród bogactwa podejmowanych pytań wybrałam dwa, by przedstawić i przeanalizować je bliżej: teologia feministyczna i nauka o Bogu.

Tytuł książki *Zwischen lila und lavendel* nawiązuje do powieści Alice Walker *Kolor lila* (W polskim przekładzie oddany jako *Kolor purpury*). A. Walker opisuje feminizm czarnych kobiet (nazywany też womanizmem) porównując go z feminizmem zachodnim przez zestawienie koloru lila i lawendowego. Katolicka teolożka podejmuje to porównanie i stwierdza: „Feministyczny według mnie ma się do chrześcijańskiego tak jak kolor lila do lawendowego” (s. 8). Czytelnik „nie wtajemniczony” może żałować, że to kluczowe zdanie nie zostaje wyjaśnione. Poniekąd cała książka jest próbą takiego wyjaśnienia, ale opiera się ona na pewnym założeniu, dotyczącym związku między feminizmem a chrześcijaństwem, którego Autorka nie czuje się w obowiązku tłumaczyć. Dlatego pierwszy rozdział, wyjaśniający pojęcie teologii feministycznej jest najkrótszy. Znajdujemy tu jednak takie jej określenie, które próbuje usunąć pewne nieporozumienia związane z jej pojmowaniem, spotykane również w naszym kraju: „Teologia feministyczna nie jest teologią kobiecą, nie jest teologią kobiety, która zakłada abstrakcyjną istotę albo wiedzę o kobiecie, lecz teologią feministycznie nastawionych kobiet, które próbują rozpoznać, nazwać, poddać krytyce i przezwyciężyć religijny patriarchy w społeczeństwie, Kościołach i wspólnym życiu. Nie jest teologią związaną z płcią, lecz teologią problematyzującą kategorię płci” (s.9-10). Z takiego określenia wynika m. in. to, że pojęciem przeciwnym do teologii feministycznej nie jest ani teologia męska, ani teologia mężczyzny, jest nim natomiast patriarchy. Patriarchy w perspektywie feministycznej najwięcej zdefiniowała Elisabeth Schüssler Fiorenza: „Patriarchy to polityczno-kulturowy system panowania i podporządkowania w kształcie piramidy (...) ustrukturyzowany według płci, rasy, klasy, przynależności religijnej i kulturowej i według innych historycznych form panowania”<sup>1</sup>. Tak szeroka definicja patriarchy pozwala nie tylko uchwycić podstawową dla teorii feminizmu kategorię panowania związanego z płcią, ale też próbuje objąć inne czynniki, wyznaczające różnice istniejące między kobietami.

Jak więc teologia „feministycznie nastawionych kobiet”, teologia „problematyzująca kategorię płci” odnosi się do podstawowego pytania każdej teologii — pytania o Boga. Profesor H. Meyer-Wilmes temu pytaniu poświęca najdłuższy rozdział (s. 85-108) podejmując trzy próby przybliżenia tematyki. Stanowią one podsumowanie dotychczasowej dyskusji teologiczno-feministycznej i krytyczne odniesienie się do niej,

<sup>1</sup> E. Schüssler Fiorenza, *Patriarchale Herrschaft spaltet/Feministische Verschiedenheit macht stark: Ethik und Politik der Befreiung*, w: *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 3(1995) s.14-15; por. H. Meyer-Wilmes, *Zwischen lila und lavendel*, s. 40.

pokazują jednak zarazem, że toczona dyskusja nie jest jakimś „kobiecy gettem”, lecz dotyczy najistotniejszych pytań, przed którymi stoi człowiek wiary dzisiaj. Hedwig Meyer-Wilmes tak formułuje najważniejsze dla niej w tym kontekście pytania: „W poszukiwaniu śladów nieznanego Boga ważne są dla mnie trzy elementy. Po pierwsze, poważne potraktowanie doświadczenia nieobecności Boga, po drugie, uwzględnienie wspierającej lub blokującej tożsamość funkcji tekstów biblijnych i po trzecie, terapeutyczne znaczenie przepracowania ambiwalentnych chrześcijańskich obrazów Boga, które staje się widoczne w krzywdzie wykorzystanych i zgwałconych kobiet i dzieci” (s.100).

Pierwsza uwaga teolożki z Nijmegen odnosi się do podniesionej w debacie feministycznej kwestii dominacji męskiego języka (słów i symboli) w wyrażaniu tajemnicy Boga (Ojciec, Pan, Sędzia, Król) oraz dualistycznych określeń Boga (całkowicie Inny, Wszzechmocny). Sedno feministycznej krytyki wyraża klasyczne już zdanie Mary D a l y : „Jeśli Bóg jest męski, to, co męskie, jest bogiem”<sup>2</sup>. Próby odpowiedzi teologii feministycznej na tak postawiony problem idą w kilku kierunkach: odkrywania kobiecych obrazów Boga w Biblii i tradycji Kościoła, zwłaszcza mistyki – symbolizujących więź, relację, a nie podporządkowanie i panowanie; inny kierunek idzie jeszcze dalej odstawiając kobiece oblicze Boga czy nawet „czyniąc” z religii męskiej religię kobiecą. Zdaniem Meyer-Wilmes dyskusja ta pokazała przede wszystkim obfitość możliwości wyrażania misterium Boga – w kategoriach i męskich, i kobiecych, i ponadpłciowych. Była konieczną demitologizacją męskości wewnątrz Kościołów, jak też krytycznym rozważeniem kulturowego dziedzictwa chrześcijaństwa. Z drugiej jednak strony Autorka wyraża swoje niezadowolenie z prowadzonej dyskusji. Zakłada się w niej bowiem, jako poświadczoną w Piśmie Świętym i tradycji oraz doświadczaną, obecność Boga – podczas gdy ten Bóg doświadczany jest jako milczący i nieobecny. Radykalność mającego dziś miejsce zakwestionowania idzie o wiele głębiej niż spór o język (dominująco męski czy też uzupełniony o kobiece lub nim zastąpiony), jakim tajemnicę Boga wyrażamy. W takiej perspektywie także feministyczne próby ujęcia tajemnicy Boga okazują się niewystarczające. Meyer-Wilmes szkicuje dwie propozycje: Mary D a l y i S a l l i e M c F a g u e . Daly opowiada się za odkrywaniem i nazywaniem Boga w sobie przez kobiety przeżywające proces stawania się sobą. Poszukiwanie Boga dokonać ma się zatem w akcie samonazywania. Według Daly kobiety pojmują transcendencję raczej w formie czasownika, w którym uczestniczymy, żyjemy, poruszamy się, czerpiemy z niego swój byt. Odnalezienie osobistej relacji do Boga okazuje się więc procesem, trudem nazywania samej siebie – a nie oparciem się na odpowiedziach da-

<sup>2</sup> M. D a l y, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980, s. 33; H. Meyer-Wilmes, *Zwischen...*, s. 85.

nych już przez Biblię i tradycję chrześcijańską. W tym sensie dla Daly feminizm staje się duchową rewolucją, ucieleśniającą już świadomość, wizję wykraczającą poza patriarchat. Dla Sallie McFague również poszukującej nowego wyrażenia Boskości, punktem wyjścia refleksji jest kryzys ekologiczny. Uważa ona, iż w obliczu zniszczenia środowiska i zagrożenia atomowego problematyczne jest mówienie o obecności Boga w tym świecie. Zasadniczym pytaniem staje się dlatego dla niej: Jakie działania w praktyce wywołują głoszone obrazy Boga? Jako chrześcijanie wierzymy w Moc osobową, która stoi po stronie życia. Potrzebujemy zatem obrazów, które symbolizują dobro stworzenia. Dlatego powinniśmy widzieć naszą Ziemię nie jako bezduszną materię, lecz ciało Boga. Według McFague wynika z tego, że bardziej adekwatnymi obrazami Boga są dziś nie te, pochodzące ze sfery publiczno-politycznej (Król, Władca), lecz wiążące się z narodzinami, karmieniem, płciowością i bliskością: Matki, Oblubieńca/Oblubienicy, Przyjaciela/Przyjaciółki. McFague opowiada się za nimi nie dlatego, że są kobiece, lecz ze względu na praktykę, jaką powinny wzbudzać. Propozycje północnoamerykańskich teologek łączy próba przezwyciężenia dualistycznego myślenia teologii chrześcijańskiej (przez wyraźne podkreślenie immanencji Boga), a także przekonanie o powiązaniu głoszonych obrazów Boga z pojmowaniem ludzkiej tożsamości i porządkiem społecznym. Wspólnie jest im również poszukiwanie Boga na podstawie doświadczeń życiowych — H. Meyer-Wilmes nazywa to „kanonem życia” — a nie tylko na podstawie Pisma i tradycji.

Meyer-Wilmes stawia zaprezentowanym koncepcjom dwa pytania: Czy rzeczywiście uwzględniają one, czy też raczej omijają stwierdzany problem niemocy doświadczenia Boga? Czy ukazywanie Boga jako Osoby w sposób konieczny oznacza akceptację Boga autorytarnego? Próba odpowiedzi na pierwsze z wymienionych pytań prowadzi Autorkę do podjęcia drugiej próby zmierzenia się z pytaniem o Boga z perspektywy feministycznej, którą zatytułowała *Na początku... było opowiadanie*. Dyskutuje tu przede wszystkim z Sallie McFague, kwestionując podstawy jej podejścia do pytania o Boga. Meyer-Wilmes stwierdza, iż kryzys ekologiczny pokazuje właśnie bezsilność świadomości motywowanej religijnie. Po drugie, obrazy Boga nie dają się funkcjonalizować w sposób założony przez McFague. „One określają horyzont, mogą stymulować, prowadzić do działania, ale dopiero wówczas, gdy potrafimy «opowiadać» o sobie we wspólnocie” (s. 94). Obrazy Boga są pewnego rodzaju komunikacją pomiędzy człowiekiem, światem i tradycją. Autorka powołuje się również na Rudolfa Bultmanna: „... jeśli chce się mówić o Bogu, to trzeba oczywiście mówić o sobie samym”. W tym sensie propozycja Daly – rozpoczęcia nowego nazywania Boga – wydaje się Meyer-Wilmes bardziej przekonująca. Dalsze publikacje Mary Daly, będące również próbą tworzenia nowego języka do wyrażenia tych nowych doświadczeń, pokazują jednak, że jest to droga zrozumiała tylko dla „wtajemniczonych”. Dlatego teologka z Nijmegen rozwija swoją wizję, pojmując chrześcijaństwo jako „wspólnotę opowiadania”. Teksty, historie, opowiadania – zawarte w Piśmie Świętym i tradycji, ale też w literaturze – mogą stać się pewnego rodzaju „poręczą”, na której

możemy się oprzeć w naszej drodze ku mówieniu o Bogu. Meyer-Wilmes proponuje czytanie perspektywiczne – z różnych punktów widzenia, bliższych nam i dalekich. Sama prezentuje taką próbę odczytania sceny walki Jakuba przy studni z... kim? Z Bogiem, demonem, aniołem, nieznajomym, obcym – tak różne interpretacje podają komentarze (Rdz 32, 23-32). Meyer-Wilmes opowiada tę historię trzykrotnie, za każdym razem próbując pokazać, jak zanurzona jest ona w „kanonie doświadczeń życiowych” – z perspektywy zatargu braci (Jakuba i Ezawa), codzienności małżeńskiej (dokładniej – z perspektywy żony Jakuba) i po raz trzeci jako spór między siostrami (tu z perspektywy starszej siostry, Lei, pierwszej żony Jakuba). Zdaniem Meyer-Wilmes właśnie poszukiwanie wyrażone w opowiadaniu jest odpowiedzią na doświadczenie nieobecności Boga czy ograniczenia Go do obrazów wyrażonych tylko w męskim języku.

Trzecia próba podjęcia pytania o Boga z perspektywy teologii feministycznej wydaje się najbardziej obca polskiemu czytelnikowi. Chodzi o powiązanie głoszonego obrazu Boga z nadużyciami z sferze intymnej, nadużyciami mającymi miejsce w sytuacjach naznaczonych okazywanym zaufaniem: w rodzinach, relacjach lekarz-pacjent, terapeuta-klient, również w relacjach duszpasterskich. Meyer-Wilmes stwierdza, iż według relacji wykorzystywanych seksualnie kobiet i dzieci ich podstawowym problemem jest sprzeczność chrześcijańskiego obrazu Boga: z jednej strony Bóg jako widzący wszystko i karający Sędzia, z drugiej strony jako miłujący, dobry Ojciec. Nadużycia seksualne są tu pojmowane nie tylko jako problem społeczny dotyczący nierówności w podziale władzy między mężczyznami a kobietami i dziećmi, lecz również jako kwestia religijna. Autorka powołuje się na badania holenderskie z 1985 roku, według których „patriarchalne rozumienie chrześcijaństwa wspiera i legitymuje warunki, w których incest staje się dopiero możliwy” (s.101). W opowiadaniach ofiar incestu w relacjach duszpasterskich centralnym problemem staje się cierpienie związane z obrazem Boga jako Ojca. Identyfikacja Boga z mężczyzną, najczęściej z ojcem, powoduje m. in. przypisywanie winy ofiarom, a nie sprawcom. Problemem okazuje się nie tylko wyobrażenie Boga jako Ojca, ale też wyłączenie relacji ojciec-syn w chrześcijaństwie. Dlatego Meyer-Wilmes stwierdza, iż „nie tylko Bóg Ojciec stał się problemem dla teologii feministycznej, lecz także wyobrażenie Boga jako Osoby bez relacji. Właśnie traumatyczna wiedza ofiar incestu uwrażliwia nas na ten punkt i pokazuje, jak konieczne jest przewyższenie osobowego wyobrażenia Boskości” (s.104). Nie sposób w tym miejscu nie powrócić do pytania postawionego wcześniej przez samą Autorkę: Czy mowa o Bogu jako Osobie w sposób konieczny oznacza akceptację Boga autorytarnego? Można zadać też wiele innych zasadniczych pytań: Czy Bóg chrześcijański jest Osobą wyizolowaną, istniejącą poza relacjami? Czy wyobrażenie Boskości w kategoriach nieosobowych umożliwi widzenie Go w sieci relacji do innych?

Jak oceniać tego rodzaju propozycje teologiczne z naszej perspektywy? Wydają się nam trudne, wypływające z myślenia postmodernistycznego, które pozostaje dla naszej teologii obce. Są próbą zmagania się z najpoważniejszymi pytaniami człowieka i odkry-

waniem, jaką odpowiedź przynosi mu chrześcijaństwo – nie jako coś oczywistego, lecz jako jedna z propozycji. To również może nam się wydawać dalekie. Ale mimo tych aspektów obcości spotykamy też wątki bliskie polskiej teologii, pytanie o Boga niecierpieliwego i cierpiącego, które i tutaj – choć w zupełnie innym kontekście – okazuje się powiązane z zakwestionowaniem wyłącznie męskiego języka do wyrażenia tej Największej Tajemnicy.

Na koniec jedna uwaga o ciekawych innowacjach w stylu książki. Podejmowane zagadnienia nie należą do łatwych i niełatwym językiem są wyjaśniane. W celu lepszego zrozumienia poruszanych kwestii Autorka zaopatrzyła każdy rozdział w podsumowującą „usłyszany” wykład rozmowę dwojga studentów: Lucy i Waltera (nie posługujących się bynajmniej językiem naukowym). Różnorodność stylu wyraża się również wpleceniem w książkę własnych wierszy Hedwig Meyer-Wilmes. Moją recenzję chciałabym zakończyć zacytowaniem jednego z nich (ze strony 137):

Na pamiątkę Marty

Moja Sostro, troszczysz się o wiele  
 Założycielko gminy w Betanii  
 Posługująca podczas uczyty eucharystycznej  
 Pod dachem Twojego domu czuję się bezpieczna  
 Używasz opieki wędrownemu Kaznodziei i tym, którzy są Jego.

Moja Sostro, troszczysz się o wiele  
 często masz ręce pełne pracy.

Rzadko się skarżysz, ale kiedyś musiało się to zdarzyć  
 Kobiety powinny słuchać w milczeniu  
 jak Twoja siostra, ona przysłuchiwała się mowie Mężczyzny.

Moja Sostro, praca kobiet jest nic niewarta  
 w królestwie idących za Chrystusem  
 lecz pragniesz chleba i róż  
 Piotr, Piotr, na tej skale chcę zbudować mój Kościół  
 Marta, Marta, Ty szorujesz skalę gołymi rękami.

Moja Sostro, w szufladach Twojego serca  
 zachowujesz marzenia, więzi, słowa  
 spierasz się z wyłączną racją tego jedyne, co potrzeba  
 Jezus, który miłuje was obie  
 ściera się z Twoją siłą.

## RECENZJE

Moja Siostró, nigdy nie stoisz spokojnie  
nie nadajesz się na obraz  
nie pozostawiasz żadnych udokumentowanych śladów  
tylko wspomnienia, pocieszenia, wrażenia  
jasne słowa w niejasnej historii.

Siostró, Twoja praca nie jest niewidzialnym tchnieniem  
Twoja posługa przy stole to nie party  
Twoje zupy smakują wyśmienicie  
Twoja ręka szorstka od głaskania.

O, Siostró, nie zostawiaj mnie samej  
w pustych katedrach  
w zniszczonych synagogach  
w podzielonych meczetach.

*Elżbieta Adamiak, Poznań*

Karl-Joseph KUSCHEL, Wim BEUKEN, *Les religions, source de violence?* „Revue Internationale de Théologie-Concilium”, Paris 1997, Beauchesne Éditeur, Cahier 272, ss.183.

Wydany w serii *Doświadczenia religijne*, przy współpracy 23 teologów z różnych zespołów konsultacyjnych i z wielu krajów (jak Sri Lanka, Kostaryka, Burkina Faso), zeszyt ten jest smutnie aktualny wobec globalnie rozkręcającej się spirali przemocy przede wszystkim zbrojnej. Trudno ustalić jego tytuł, gdyż na okładce, jej grzbiecie i jej odwrocie pozbawiony końcowego znaku zapytania oznacza stwierdzenie *Religie źródłem przemocy*; wszakże na s.3 i 5 oraz w wykazie artykułów za rok 1997 (w zeszycie 273) figuruje ów znak, a to zmienia sens na *Religie źródłem przemocy? —* lub pełniej: *Czy religie mogą być źródłem przemocy?* Pewne istotne konstatacje w tekstach pozwalają opowiedzieć się za drugą wersją.

Piętnaście artykułów zgromadzono w trzech częściach podstawowych: I. miejsca doświadczeń (6) — II. grupy docelowe (1) — III. analizy i konsekwencje (3 — nazwa nieprzekonująca); jeden ma charakter wprowadzający; w zakończeniu zamieszczono rzekomą „dokumentację”.

Choć nie każda przemoc na świecie ma przyczyny religijne, to jednak zbyt wiele przemocy dzieje się jeszcze w imię religii — utrzymują w edytoriale *Lęk przed prze-*