

Anna Maliszewska

Feminizm a postmodernizm. Czy teologia feministyczna ma przyszłość? : Zarys problematyki

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 45/1, 84-93

2012

Artykuł został 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.

ANNA MALISZEWSKA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

FEMINIZM A POSTMODERNIZM

Czy teologia feministyczna ma przyszłość? Zarys problematyki

FEMINISM AND POSTMODERNISM
Does feminist Theology have a Future? Outline of Issues

ABSTRACT

W teoriach feministycznych oraz w postmodernistycznych teoriach dotyczących ludzkiej płciowości i seksualności obserwuje się zjawisko rezygnowania ze ścisłych podziałów płciowych. Rodzi się zatem pytanie: czy feminizm, a tym samym teologia feministyczna, które zakładają ów podział, mają jeszcze rację bytu? Jaka jest wzajemna relacja feminizmu i postmodernizmu odrzucającego jakiegokolwiek esencjonalistyczne myślenie? Czy wykluczają się one wzajemnie?

Aby zbadać te zagadnienia, w artykule przedstawiono najpierw poglądy autorek, które uznawane są za reprezentantki tzw. feminizmu postmodernistycznego. Następnie przedstawiono poglądy na seksualność reprezentowane przez teorię *queer*, które wydają się całkowicie realizować postulaty postmodernistyczne. Na końcu podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, na ile feminizm i teologia feministyczna mogą inspirować się myślą postmodernistyczną, nie tracąc przy tym swej tożsamości.

In feminist theories and postmodern theories on human sexuality, we can observe the phenomenon of abandoning strict division of sex. The question therefore arises: is feminism, and thus feminist theology, which establishes this division, still has reason for being? What is the relation between feminism and postmodernism – seen as one rejecting any essentialist thinking? Are they mutually exclusive?

In order to explore these issues, the article presents, at first, views of the authors who are known as representatives of postmodern feminism. Subsequently the article delineates views on sexuality presented by queer theory, which seem to achieve thoroughly the postmodern demands. At the end, authors make an attempt to answer, how feminism and feminist theology could be inspired by postmodern thought without losing their identity.

Teologia feministyczna jest organicznie złączona z teoriami feministycznymi, z których czerpie. Powstała na ich podbudowie i przeniosła ich postulaty na grunt religijny¹. Dlatego kontrowersje i dyskusje toczone w ramach świeckich teorii

¹ L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001, s. 34; E. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York 2003, s. 21, 38-39. W niniejszym tekście przez teologię feministyczną rozumie się wszelkie kierunki teologiczne

feministycznych szybko przenoszą się na grunt teologii feministycznej, stanowiąc dla niej źródło. Teorie te znajdują swoje odbicie także w kulturze. Stąd w związku ze zmieniającym się podejściem do ludzkiej płciowości i seksualności, szczególnie w obszarze kultury zachodniej², należy zadać sobie pytanie: czy wciąż uprawnione jest dzielenie ludzi na kobiety i mężczyzn? A jeśli nie, to czy feminizm oraz teologia feministyczna mają jeszcze rację bytu i jakiś cel do zrealizowania?

Niniejszy tekst ma na celu zastanowienie się nad wzajemnym związkiem feminizmu i postmodernizmu oraz jego konsekwencją dla teologii feministycznej. Stawia zatem pytanie, czy feminizm i postmodernizm wzajemnie się wykluczają? Czy feminizm, który przyjmuje postmodernistyczne poglądy na temat płciowości, pozostaje nadal feminizmem? Czy teologia feministyczna powinna zostać zastąpiona przez inną teologię, bliższą postmodernistycznemu myśleniu, a więc myśleniu współczesnego człowieka?

Feminizm w świecie postmodernistycznym

Feminizm od początku swego istnienia przeszedł potężną ewolucję. Pierwotnie był jedynie ruchem społecznym walczącym o prawa kobiet – przede wszystkim o prawa wyborcze. Nie posiadał wówczas teoretycznej podbudowy, był głównie praktyką i nie przedstawiał żadnej spójnej wizji dotyczącej kobiet³. Dopiero w okresie tak zwanej drugiej fali ruchu (lata 60. i 70. XX wieku) rozpoczęto wypracowywanie teorii feministycznej⁴.

Od tego momentu feminizm przeszedł potężną drogę: od przekonania, że kobieta może, a nawet powinna zostać zdefiniowana, do zrozumienia, że płeć jest czymś bardzo płynnym, a kobiety są bardzo zróżnicowane choćby ze względu na rasę, pochodzenie etniczne czy orientację seksualną⁵. Rozbieżności w rozumieniu płci były i nadal są przyczyną tego, że feminizm nie jest monolitem. Są też przyczyną wielu kontrowersji i sporów wśród samych feministek. Dlatego obecnie nie możemy mówić o jednym feminizmie, ale o wielu feminizmach. Każdy z nich otrzymuje swój określnik, który ma go w jakiś sposób scharakteryzować

dążące do emancypacji kobiet, które tym samym zakładają bardziej lub mniej ścisły podział ludzi na dwie płcie.

² W 2010 roku Norrie May-Welby został uznany za pierwszą na świecie osobę, która nie jest ani kobietą, ani mężczyzną. Urodził się jako mężczyzna, w wieku 28 lat przeszedł operację zmiany płci, jednak, będąc „kobietą”, również nie czuł się spełniony i zaprzestał kuracji hormonalnej. Obecnie lekarze nie są w stanie określić jego płci, stąd w jego akcie urodzenia widnieje zapis „gender not specified” (płeć nieokreślona). May-Welby mówi o sobie: „The concepts of man or woman don't fit me. The simplest solution is not to have any sex identification” („Koncepcje mężczyzny i kobiety nie pasują do mnie. Najprostszym rozwiązaniem jest nie posiadanie żadnej identyfikacji płciowej”) – <http://www.telegraph.co.uk/news/newstopping/howaboutthat/7446850/Briton-is-recognised-as-worlds-first-officially-genderless-person.html> [dostęp: 10.02.2011].

³ I. Iwasiów, *Gender dla średniozaawansowanych*, Warszawa 2004, s. 61; A. Lekka-Kowalik, *Feminizm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 6, Radom 2001, s. 127.

⁴ I. Iwasiów, *Gender...*, s. 60; A. Lekka-Kowalik, *Feminizm...*, s. 129.

⁵ M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies in Feminist Theology*, London 2007, s. 2-3.

i odróżnić od innych. Najczęściej wymienia się następujące feminizmy: liberalny, radykalny, marksistowski i socjalistyczny, psychoanalityczny i kulturowy, egzystencjalny, wielokulturowy i globalny, ekofeminizm, a także feminizm postmodernistyczny⁶.

Jak zostało przed chwilą wskazane, znawcy tematu nie rezygnują z określenia „feminizm postmodernistyczny”. Czyni tak na przykład Rosemarie Putnam Tong, autorka swoistego „podręcznika feminizmu”, która do myślicielek nurtu feminizmu postmodernistycznego zalicza: Helene Cixous (ur. 1937), Luce Irigaray (ur. 1932) i Julię Kristewę (ur. 1941). Tong przyznaje jednak, że „relacja między postmodernizmem a feminizmem nie należy do łatwych, feministki, które same siebie klasyfikują jako feministki postmodernistyczne, często mają trudności z wytłumaczeniem, w jaki sposób mogą być jednocześnie postmodernistkami i feministkami”⁷.

Początków feminizmu postmodernistycznego – według Tong – można dopatrywać się w pracach Simone de Beauvoir⁸, autorki książki *Druga pleć*, która miała ogromny wpływ na kształtowanie teorii feminizmu w początkach drugiej fali⁹. Simone de Beauvoir (1908-1986) definiowała kobietę jako „drugą”, „inną” w stosunku do mężczyzny, jednocześnie podkreślając, że kobiety muszą zmienić tę sytuację i wyzwolić się z niej. Z kolei feministki postmodernistyczne – jak nazywa je Tong – uważają, że inność, bycie na peryferiach, bycie „drugą” nie powinno być postrzegane jako coś negatywnego. Przeciwnie, taka kondycja kobiet, z racji dystansu, jaki zachowują, będąc na peryferiach, upoważnia je do krytykowania dominującej kultury patriarchalnej, którą chce się narzucić także im. Inność, w ujęciu feministek postmodernistycznych, jest zatem „sposobem bycia, myślenia, mówienia, wiodącym do otwartości, wielości, różnorodności i różnicy”¹⁰.

Przyjrzymy się po krótko podglądom autorek, które przez Tong nazywane są feministkami postmodernistycznymi. Luce Irigaray, podobnie jak Helene Cixous, twierdzi, że kobieta powinna być na nowo „napisana”, zdefiniowana przez samą siebie, z kobiecej, a nie, jak dotychczas, męskiej perspektywy. Kobiecość musi stać się „kobieca”, samodefiniowalna, nie zaś definiowana w odniesieniu do męskości¹¹. Irigaray kwestionuje definicję Beauvoir ujmującą kobietę jako „Inną”, twierdząc, że „Inność” jest konstruktem patriarchy, stąd krytykowanie kultury z pozycji innego jest niczym innym jak byciem w tej kulturze. Dlatego kobiety muszą znaleźć sposób, by być tam, gdzie są, jako niezdefiniowane i wolne¹². Mamy tu więc do czynienia z apoteozą „inności” kobiety. Wciąż jednak mamy do czynienia z jakąś „kobietą”. A zatem z pewnego rodzaju esencjonalizmem,

⁶ Por. R. Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, Warszawa 2002; K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999.

⁷ R. Tong, *Myśl feministyczna...*, s. 255.

⁸ Tamże, s. 257.

⁹ I. Iwasiów, *Gender...*, s. 60; A. Lekka-Kowalik, *Feminizm...*, s. 129.

¹⁰ R. Tong, *Myśl feministyczna...*, s. 258.

¹¹ Tamże, s. 263-269.

¹² M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies...*, s. 26.

czyli przekonaniem, że istnieje jakaś istota kobiecości, który cechował drugą falę feminizmu¹³. Zresztą Joanna Bator w swojej książce *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza* zalicza *écriture feminine*, którego najwybitniejszymi przedstawicielkami są właśnie Helene Cixous, Luce Irigaray i Julia Kristeva, do jednego z ważniejszych kierunków teoretycznych drugiej fali¹⁴. U Cixous mamy nawet do czynienia z przekonaniem, że „kobiece pisanie” (*écriture feminine*) jest dwuznaczne, pośpieszne, niedbałe, zmienne, niepoddające się męskim schematom, pełne przyjemności i możliwości¹⁵. Wydaje się więc, że Cixous zakłada pewne cechy kobiece i męskie w pisaniu, utrwalając w ten sposób stereotypowe podziały kobiece/męskie. Ale to Irigaray, w przeciwieństwie do Krislewej i Cixous, opowiada się po stronie filozofii tożsamości; opisuje nieredukowalną różnicę płciową między kobietą a mężczyzną i to właśnie ona krytykowana jest za esencjonalizm¹⁶.

Krok dalej w postrzeganiu kobiecości i męskości idzie Julia Kristeva, która nie łączy „kobiecego” z biologicznymi kobietami, a „męskiego” z biologicznymi mężczyznami. Uważa, że mężczyźni mogą istnieć na sposób kobiecy, a kobiety na sposób męski. Odrzuca koncepcje „dwu binarnych płci, dwu *przeciwstawnych sobie tożsamości płciowych*”¹⁷, choć przyznaje, że między kobietami i mężczyznami istnieją różnice płciowe¹⁸. Kristeva głosi podmiot w procesie pozbawiony stabilnej natury i atrybutów¹⁹. U Kristewej widać zatem częściowe wyzwolenie z esencjonalizmu, tak krytykowanego przez postmodernizm. Uważa ona, że pojęcie „kobieta” ma jedynie sens polityczny, ponieważ kobiety mają jeszcze wiele celów, które chcą osiągnąć (według niej, na przykład wolność w dziedzinie aborcji i antykoncepcji), jednak słowo to ontologicznie jest puste. Kristeva pisze: „(...) w walce o nasze potrzeby musimy posługiwać się zwrotem «jesteśmy kobietami» jako hasłem albo sloganem reklamowym. Jednak na głębszym poziomie nie można «być» kobietą; to coś, co nawet nie należy do porządku bytu”²⁰. Mimo krytyki tożsamości, Kristeva uznaje pewną zasadniczą jedność kobiet jako grupy walczącej o swoje prawa, podtrzymuje też podział na kobiece i męskie, a więc w domyśle w jakiś sposób definiuje kobiecość i męskość.

Można zatem powiedzieć, że przedstawicielki *écriture feminine* chcą zastąpić kategorię kobiety – rozumianej w psychoanalizie jako brak – pozytywną koncepcją kobiecości; chcą stworzyć nową tradycję, nowy język, nową różnicę płciową, pisać w sposób kobiecy²¹. Wydaje się przeto, że pozostają na gruncie esencjonalizmu drugiej fali, jednak z drugiej strony Joanna Bator pisze, że w *écriture feminine* kobieca natura zostaje zastąpiona kobiecym losem oraz że nie sposób

¹³ A. Lekka-Kowalik, *Feminizm...*, s. 129.

¹⁴ J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza*, Gdańsk 2001, s. 159.

¹⁵ R. Tong, *Myśl feministyczna...*, s. 263-265.

¹⁶ J. Bator, *Feminizm...*, s. 186-188.

¹⁷ R. Tong, *Myśl feministyczna...*, s. 271.

¹⁸ Tamże, s. 269-271.

¹⁹ J. Bator, *Feminizm...*, s. 183.

²⁰ Cyt. za: R. Tong, *Myśl feministyczna...*, s. 271-272.

²¹ J. Bator, *Feminizm...*, s. 161, 174-175.

nazwać tego, co łączy kobiety, bo nie da się stworzyć definicji kobiety²². Nie jest więc do końca jasne, czy Helene Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva opowiadają się za istnieniem kobiecości jako takiej, czy odrzucają ją jako coś abstrakcyjnego i niedefiniowalnego. Być może odpowiedź na to pytanie dałaby dogłębna lektura dzieł tych autorek, nie jest jednak pewne, czy one same chciały jasno określić swoje poglądy w tej kwestii, czy raczej chciały zostawić w swoich pracach niedopowiedzenia i sprzeczności. Tong pisze na przykład, że „krytycy [Irigaray] mówią, że pozostaje w sprzeczności sama z sobą. Ale ona, zamiast czuć się zakłopotana tą ambiwalencją i niejednoznacznością swoich pism, raczej czerpie z tego coraz większą przyjemność. Dla Irigaray taka sprzeczność wewnętrzna jest rodzajem buntu przeciw logicznej zwartości wymaganej przez fallocentryzm”²³.

Czy jednak słusznie Tong nazywa Irigaray, Cixous i Kristevę feministkami postmodernistycznymi? Po pierwsze, można spotkać się z zaliczaniem tych trzech autorek do nurtu feminizmu kulturowego. Czyni tak Kazimierz Ślęczka, autor obszernego opracowania dotyczące feminizmu²⁴. Po drugie, inna znawczyni tematu, Inga Iwasiów, twierdzi, że granica między modernizmem a postmodernizmem w feminizmie przebiega na styku substancjalizmu i konstruktywizmu. Pisze ona, że myślenie modernistyczne w ogólności cechuje esencjalizm. Na gruncie feminizmu oznacza on przede wszystkim wiarę w istnienie „natury kobiecej” (druga fala)²⁵. Iwasiów twierdzi także, że od lat 90. XX wieku nie szuka się już substancji kobiecości, która uważana jest za wytwór patriarchy²⁶. Definiuje również pewien rodzaj feminizmu złączony z postmodernizmem. Pisze, że w feminizmie ugruntowanym w myśleniu postmodernistycznym nie próbuje się definiować i tworzyć spójnej doktryny²⁷. Jeśli zgodzimy się z Iwasiów, wydaje się więc, że przedstawicielki *écriture féminine* nie spełniają niezbędnych wymogów, by mogły być uznane za feministki postmodernistyczne.

Jakie poglądy na temat płciowości – trzymając się stwierdzenia Iwasiów, utożsamiającej postmodernizm z odrzuceniem esencjalizmu – mogły być uznane zatem w pełni za postmodernistyczne? Wydaje się, że poglądy, które prezentuje teoria *queer*.

W latach 80. XX wieku rozpoczęła się krytyka dotychczasowego feminizmu, który został napiętnowany jako biały, zachodni, heteroseksualny (zarzucono mu

²² Tamże, s. 184.

²³ R. Tong, *Myśl feministyczna...*, s. 269. Podobne stanowisko prezentuje Mary Daly, która ostrzega teologię feministyczną przed – obecną w „męskiej” teologii – „metodolatrią”. M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies...*, s. 1. Por. G. Schaab, *Feminist Theological Methodology: Toward a Kaleidoscopic Model*, *Theological Studies* 62 (2001), s. 341.

²⁴ K. Ślęczka, *Feminizm...*, s. 411. Książka Ślęczki spotkała się z krytyką feministek polskich. Zarzuca się mu brak obiektywizmu w stosunku do przedstawianych teorii feministycznych, który deklaruje we wstępie swojej książki. Zob. J. Mizelińska, *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków 2006, s. 8. Nie sposób jednak nie poświęcić tej książce w ogóle uwagi, skoro jest jedynym napisanym w Polsce quasi-podręcznikiem myśli feministycznej.

²⁵ I. Iwasiów, *Gender...*, s. 110.

²⁶ Tamże, s. 35.

²⁷ Tamże, s. 96.

ekskluzywizm). Chciano nie tylko dokładniejszego zdefiniowania marginesu (afrykanki, lesbijki i tak dalej), gdyż już w latach 70. walczono o „poszerzenie” owego marginesu, lecz także starano się przemyśleć konsekwencje tego, że wcześniej konieczne było tak dokładne określanie „kto jest mniejszością”. I tak w latach 80. rodzi się *queer*²⁸ – seksualna mniejszość gejów i lesbijek przestaje zamykać się w getcie, ale przekreśla granice, wychodzi poza. Rodzi się sprzeciw wobec definiowania piętnowanej mniejszości, gdyż zawsze znajdzie się ktoś, kto do takiej definicji nie przystaje. Wspólnota i podobieństwo zostają zastąpione zróżnicowaniem. Tożsamość staje się formą opresji²⁹.

„Obecnie *queer* – jak pisze Tomasz Jarymowicz – nie można utożsamić ani z homoseksualizmem ani z biseksualizmem, lecz z wszelkimi nienormalnymi tożsamościami i zachowaniami seksualnymi, co jest wyrazem wyczerpywania się podziału w kulturze na homo – hetero, a powstawaniem podziału na to, co zgodne z kulturowym status quo i na to, co niezgodne”³⁰. Podwaliny pod *queer theory* dała Judith Butler³¹, amerykańska feministka i filozofka. Butler nie tylko poddała krytyce wszelkie tożsamości płciowe i seksualne uważane za naturalne, ale również poszła krok dalej, podważając nawet esencjonalistyczne założenia gejowskich i lesbijskich ruchów emancypacyjnych³². Zanegowała pojęcie *gender*³³ jako fałszywe i bezpodstawne³⁴. Butler opowiedziała się zatem za całkowitym odrzuceniem tożsamości płciowych i seksualnych, podziałów na kobiety i mężczyzn, osoby hetero- i homoseksualne, gdyż takie podziały zawsze prowadzą do wyciągnięcia kogoś poza nawias. *Queer* nie tworzy ani nie propaguje żadnej tożsamości – pozostaje jedynie na etapie całkowitej krytyki tożsamości. „Tożsamość” płciowa nie jest jednak czymś, co – według Butler – można dowolnie zmieniać; gdyby tak było, byłaby ona czymś nierealnym. Nie jest tak, że każdy mężczyzna może zostać

²⁸ *Queer* – ang. wulgarne słowo stosowane w odniesieniu do homoseksualistów. Używane później przez działaczy gejowskich, aby nabrało nowego znaczenia, miało stać się źródłem dumy i siły. Obecnie krytyka *queer* wykroczyła poza polityczną aktywność gejowską. Stała się metodologią czyniącą z kwestii (nie)konstruowania tożsamości sprawę pierwszorzędą, rozszczeniem odchodzenia od definiowania tożsamości. Zob. I. Iwasiów, *Gender...*, s. 87.

²⁹ Tamże, s. 78-82.

³⁰ T. Jarymowicz, *Queer theory – bardzo krótki wstęp*, <http://www.nts.uni.wroc.pl/teksty/jarymowicz.html> [dostęp: 11.11.2010].

³¹ Według Mizielińskiej, obok Eve Kosofsky Sedgwick i Teresy de Lauretis. J. Mizielińska, *Płeć, ciało...*, s. 17.

³² Tamże; J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Gender*, London 1990, s. 30.

³³ Butler stwierdziła, że nie tylko *gender*, ale także *sex* jest dyskursywna, a więc konstruowana przez język. Zob. D. Brzeszcz, „Tekst moje ciało”. *Język a płeć – tekstualne autonomie*, http://www.biteme.pl/archiwum/4/teksty/Daniel%20Brzeszcz1280x1024.html#_ftn40 [dostęp: 10.02.2011].

³⁴ S. Thornham, *Postmodernism and feminism*, w: *The Routledge Companion to Postmodernism*, red. S. Sim, London–New York 2001, s. 45-46. Warto w tym miejscu nadmienić również o innej autorce krytykującej pojęcie płci: Sheili Jeffrey. Uważa ona, że postrzegając płeć (*gender*) jako rolę jesteśmy w pułapce – mamy do wyboru zawsze jedynie dwie role. Według niej, operacje zmiany płci, a także zjawisko *butch/femme* (pary lesbijskie, w których jedna ze stron „odgrywa” rolę męską, a druga żeńską – A.M.) są wzmocnieniem tego, z czym mamy do czynienia od lat: opozycją kobieta/mężczyzna i złączonym z nią nierównym podziałem siły. S. Jeffrey, *Unpacking Queer Politics*, Cambridge 2003, s. 130.

kobietą i na odwrót bądź wybrać, czy jest hetero-, czy homoseksualny. Chodzi o to, że nikt nie jest 100% mężczyzną czy 100% kobietą. Każdy znajdzie w sobie coś „męskiego” i „kobiecego”³⁵. Podsumowując zagadnienie teorii *queer*, warto raz jeszcze zacytować Tomasza Jarymowicza: „*Queer theory* jest dużym problemem dla teorii i polityki tak gejowskiej jak i feministycznej. Oba te zjawiska oparte są na teorii i polityce tożsamości, innymi słowy, feminizm opiera się na kategorii kobiety, którą sam konstruuje, a ruch gejowski opiera się na micie uniwersalnego geja, który także jest konstruowany. *Queer theory* przypomina, że wszystkie tożsamości są konstruowane i że przy ich konstrukcji trzeba być bardzo ostrożnym, ponieważ można kogoś świadomie lub nieświadomie wykluczyć. Feminizm popełnił taki błąd wykluczając ze swoich szeregów lesbijki, a ruch gejowski w Stanach Zjednoczonych mężczyzn i kobiety innych ras niż biała oraz mężczyzn, którzy nie odpowiadali wizerunkowi męskiego geja. Innymi słowy *queer theory* zdaje sobie sprawę, że polityka gejowska i feministyczna musi być oparta na tożsamości dla celów reprezentacji, jednak wzywa do większej ostrożności i dalekowzroczności w konstruowaniu tożsamości, które chce się reprezentować”³⁶.

W łonie feminizmu można jednak spotkać się z krytyką takiego stanowiska. Niektóre myślicielki (na przykład Susan Faludi w książce *Backlash: The Undeclared War Against American Women*) twierdzą, że takie poglądy są unieszkodliwieniem radykalnych żądań drugiej fali. Są odebraniem kobietom „spoistości i swoistości grupowej”, które budowały ich siłę, są dziełem patriarchy, dążącego do zniwelowania wpływu kobiet³⁷. Sabina Lovibon twierdzi zaś, że feminizm nie może dać się uwieść postmodernizmowi, ponieważ jeśli tak się stanie, feminizm straci swą możliwość politycznego i społecznego oddziaływania³⁸. Butler nie zgadza się jednak z takim stanowiskiem, twierdząc, że różnorodność nie sprawia, że działanie się nie powiedzie, a jest raczej czynnikiem, dzięki któremu się rozwija³⁹.

Należy więc stwierdzić, że rzeczywiście związek feminizmu i postmodernizmu nie należy do łatwych. Choć zarówno postmodernizm, jak i feminizm – w obecnej formie – odznaczają się głębokim sceptycyzmem w odniesieniu do tego, co uniwersalne, feminizm występuje w imieniu kobiet, a więc określonej grupy, która ma pewną tożsamość i której doświadczenie różni się zasadniczo od doświadczenia mężczyzn⁴⁰. Wydaje się zatem, że chcąc konsekwentnie realizować postulaty postmodernistyczne, tak jak przedstawia je Judith Butler, trudno pozostać feministką⁴¹. W myśl Butler, feminizm oraz emancypacyjne ruchy gejowskie i lesbijskie powinny raczej objąć swym zasięgiem wszystkich ludzi, także o nieokreślonej tożsamości płciowej oraz o jakichkolwiek preferencjach seksualnych, wydaje się wszak, że wtedy ich nazwa nie byłaby już adekwatna do ich celów.

³⁵ T. Jarymowicz, *Queer theory...*

³⁶ Tamże.

³⁷ I. Iwasiów, *Gender...*, s. 78-82.

³⁸ S. Thornham, *Postmodernism...*, s. 45.

³⁹ J. Butler, *Undoing Gender*, London 2004, s. 180.

⁴⁰ S. Thornham, *Postmodernism...*, s. 44-45.

⁴¹ Sama Butler określa siebie jako feministkę.

Istnieją jednak pewne feministki (na przykład: Jane Flax, Nancy Fraser, Linda Nicholson), które, nie będąc tak radykalne w podejściu do tożsamości płciowych jak Butler, uważają postmodernizm za zbawczy czynnik korygujący uniwersalistyczne tendencje feminizmu⁴². Ale wydaje się, że nawet tak pojęty feminizm nie może całkowicie przyjąć postulatów postmodernistycznych, aby nie przestał być tym, czym jest. Postmodernizm jest dla niego tylko inspiracją i wskazówką. Feminizm taki nadal przyjmuje płć jako jeden z wyznaczników społecznej tożsamości, choć dołącza do niego także inne: klasę, rasę, wiek, orientację seksualną, pochodzenie etniczne⁴³.

Od teologii feministycznej do teologii *queer*?

Należy teraz postawić pytanie: jak postmodernistyczne poglądy na płciowość i seksualność wpływają/wpłyną na teologię feministyczną? Tak jak w przypadku feminizmu możliwe są dwie odpowiedzi. Pierwsza: teologia feministyczna zniknie lub powinna zniknąć czy też zostać wchłonięta/wyparta przez teologię *queer*⁴⁴. Druga: postmodernizm będzie dla niej pewnego rodzaju inspiracją, pozostanie jednak tym, czym jest.

Wydaje się, że do pierwszego rozwiązania przychyliła się Marcela Althaus-Reid. Tym, co stanowi o specyfice teologii feministycznej, jest potraktowanie doświadczenia kobiet jako źródła teologicznego⁴⁵. Althaus-Reid stwierdza jednak, że doświadczenie wielu kobiet nie jest włączone do teologii feministycznej. Zastanawia się więc, czy *queer theology* nie jest kolejnym krokiem, jeśli chcemy naprawdę włączyć różne doświadczenia kobiet do teologii (prostytutki, kochanek etc.). Ponadto twierdzi ona, że skoro deklarujemy świętość kobiecej seksualności, nie możemy dzielić jej na dobrą i złą⁴⁶, a zatem każde zachowanie seksualne kobiety jest „święte”, co jest twierdzeniem dość ryzykownym i niemożliwym do pogodzenia z chrześcijańską wizją człowieka i seksualności⁴⁷. Stąd Althaus-Reid chce włączyć do źródeł teologii wszelkie doświadczenia kobiet, w tym doświadczenia seksualne, bez ich moralnej oceny. Znalazłyby się wśród nich być może doświadczenia lesbijek, transwestytek i transwestytów (kobieta, która była mężczyzną, ma prawo mówić o doświadczeniu kobiet, skoro identyfikuje się z byciem kobietą, ale także mężczyzna, który był kobietą, ma pewne doświadczenie jako kobieta, czyli i jemu przysługuje prawo głosu), a może także osób dwupłciowych, które czują się kobietami i mężczyznami jednocześnie. Widać przeto jasno, że właściwie

⁴² S. Thornham, *Postmodernism...*, s. 45.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Przez teologię *queer* rozumie się tutaj kierunek teologiczny korzystający ze świeckiej teorii *queer*.

⁴⁵ L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 15.

⁴⁶ M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies...*, s. 36. Por. Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London 2001.

⁴⁷ Czy, na przykład, w przypadku kobiety-pedofilki powinniśmy także uznać jej doświadczenie jako pełnoprawne źródło teologii bez jego moralnej oceny?

jesteśmy już w tym momencie na gruncie teologii *queer*⁴⁸. Przyjmując stanowisko Althaus-Reid, trzeba by stwierdzić, że teologia feministyczna powinna zostać wcielona czy też zastąpiona przez teologię *queer*⁴⁹. Trzeba również zauważyć, że – jak pisze ta autorka – kobiety transgresywne (*queer*) mogą identyfikować się bardziej z transgresywnymi mężczyznami, gdyż obecnie seksualność nabiera większego znaczenia niż płeć⁵⁰. Z tej perspektywy doświadczenie takich kobiet tym bardziej powinno zostać włączone do teologii *queer*, a nie do teologii feministycznej.

Widać zatem, że teologia feministyczna (tak jak i feminizm), która przyjęłaby całkowicie postulaty postmodernistyczne, przestanie nią rzeczywiście być czy też w ogóle zniknie. Jednak, jak zostało zasygnalizowane we wstępie tego paragrafu, teologia feministyczna może korzystać z postmodernistycznych teorii jako inspiracji. Wydaje się, że podejście takie jest dość powszechne w teologii feministycznej⁵¹. Przykładem może być proponowana przez amerykańską teolożkę, Elizabeth A. Johnson, „antropologia egalitarna”, przeciwstawiona „antropologii dualistycznej” czy „komplementarności”⁵². Antropologia dualistyczna, którą cechuje esencjalistyczne spojrzenie na płeć (*gender*), sprawia, że kobieta i mężczyzna postrzegani są jako dwie różne natury ludzkie, którym przypisane są konkretne właściwości i role. Tak stereotypowo rozumiana płeć jest czynnikiem ograniczającym rozwój jednostki⁵³.

Z kolei antropologia egalitarna, oparta na schemacie „różnorodności” („*multiple-term schema*”), umożliwia – zdaniem Johnson – kobietom i mężczyznom realizację swej tożsamości nie według sztywnych podziałów płciowych, ale w ich indywidualizmie. Zgodnie z tym podejściem, różnica seksualna jest ważna, ale nie jest wyznacznikiem ludzkiej tożsamości. Płeć w zestawieniu z „rasą, klasą, relacjami rodzinnymi, dziedzictwem etnicznym, strukturami społecznymi, a także politycznym, kulturalnym i ekologicznym środowiskiem”, w którym jednostka żyje, składa się na unikalną tożsamość konkretnej osoby⁵⁴. Johnson twierdzi nawet, że różnice klasowe, rasowe, kulturowe są bardziej znaczące niż różnice płciowe⁵⁵.

⁴⁸ Trzeba jednak zaznaczyć, że teologia feministyczna również często bierze pod uwagę doświadczenia lesbijek, nie wykluczając ich ze „zbioru” kobiet. Por. E. Johnson, *Truly...*, s. 19.

⁴⁹ Althaus-Reid i Isherwood wskazują jednak, że istnieją autorki i autorzy, którzy, nazywając siebie feministkami/feministami, właściwie koncentrują się na zagadnieniach związanych z szeroko rozumianą dyskryminacją na tle tożsamości seksualnej (kobiet i mężczyzn każdej orientacji seksualnej), a nie ściśle dyskryminacją kobiet. Twierdzą one, że tacy autorzy i autorki chcą przez to podkreślić solidarność i ciągłość między nimi a dawnym ruchem feministycznym. M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies...*, s. 9. Mamy tu jednak do czynienia z pewnym zabiegiem politycznym oraz z rzeczywistym pomieszaniem pojęć.

⁵⁰ M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies...*, s. 78. W ramach teorii *queer* dochodzi często do przypisania seksualności dominującej pozycji w stosunku do płci, a czasem także do ich całkowitego rozdzielenia. Płeć jawi się jako obszar zainteresowania feminizmu, zaś seksualność – teorii *queer*. Zob. J. Mizielińska, *Płeć, ciało...*, s. 10.

⁵¹ L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 95

⁵² E. Johnson, *Truly...*, s. 47.

⁵³ Tamże, s. 48.

⁵⁴ Tamże, s. 47.

⁵⁵ E. Johnson, *Mary of Nazareth: Friend of God and Prophet*, America 17 June 2000, s. 11. Podobnie twierdzi Catharina Halkes (zob. E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja*

Teolożka zaprzecza jednak, że antropologia egalitarna, jak sama ją nazywa, dewaluje znaczenie różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami, podkreśla wszak, że płeć nie determinuje naszej osobowości. Twierdzi, że pomiędzy poszczególnymi kobietami mogą występować większe różnice niż pomiędzy jakąś konkretną kobietą a konkretnym mężczyzną⁵⁶. Widać więc, że w myśleniu Elizabeth Johnson obecne jest postmodernistyczne odejście od uniwersalizmu i esencjonalizmu. Nie rezygnuje ona przy tym z podziału na kobiety i mężczyzn, który staje się coraz bardziej obcy teoriom postmodernistycznym. Ponadto, wśród kluczowych czynników kształtujących ludzką tożsamość teolożka wymienia płeć, nie zaś orientację seksualną. A więc podział na kobiety i mężczyzn jest dla niej bardziej oczywisty niż podział na heteroseksualistów/ heteroseksualistki i homoseksualistów/ homoseksualistki czy też ginekofilów/ginekofilki i androfilów/androfilki⁵⁷. Jest to zatem dalekie od postmodernistycznego przedkładania seksualności nad płciowość. Amerykańska teolożka nie zakłada jednak, że kobiety i mężczyźni są zawsze heteroseksualni. Píše ona wprost, że wśród kobiet są także lesbijki⁵⁸, czyli *implicite* przyjmuje podział na heteroseksualistów/heteroseksualistki i homoseksualistów/homoseksualistki, lecz wydaje się, że nie jest on dla niej tak znaczący, jak podział na kobiety i mężczyzn. Nie zaprzecza także istnieniu płci biologicznej; ten fakt jest dla niej w oczywisty sposób rozpoznawalny dzięki określonym układom chromosomów⁵⁹. Słusznie zatem teologię uprawianą przez Elizabeth A. Johnson zalicza się do nurtu teologii feministycznej.

Jak zostało wskazane na powyższym przykładzie, teologia feministyczna może czerpać inspirację z postmodernistycznych poglądów na temat ludzkiej seksualności i płciowości. Pozostaje wszelako pytanie: jak dalece może to czynić, aby móc nazywać się (i rzeczywiście być) teologią feministyczną? Z perspektywy katolickiej można także zadać pytanie: jak daleko może posunąć się teologia feministyczna, by mogła być teologią katolicką czy chrześcijańską w ogóle? To jednak jest osobne pytanie, wykraczające poza ramy tego artykułu.

W niniejszym tekście starano się wykazać, że całkowite przyjęcie przez feminizm/teologię feministyczną postmodernistycznych poglądów na płciowość i seksualność człowieka skutkuje przeobrażeniem feminizmu/teologii feministycznej w teorię/teologię *queer*. Niemniej – jak zostało to przedstawione w tekście – postmodernizm może spełniać wobec feminizmu/teologii feministycznej funkcję korekcyjną i być dla niego/dla niej inspiracją.

Słowa kluczowe: feminizm, postmodernizm, teologia feministyczna, teologia *queer*
Keywords: feminism, postmodernism, feminist theology, queer theology

w *feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997, s. 61), a także Grzegorz Strzelczyk (zob. G. Strzelczyk, *Nie ma już kobiety ani mężczyzny?*, *Więź* 603-604 (2009), s. 50-52).

⁵⁶ E. Johnson, *Truly...*, s. 52.

⁵⁷ Więcej na temat użycia pojęć homo-/heteroseksualizm oraz gineko-/androfilia zobacz: G. Moore OP, *A Question of Truth: Christianity and Homosexuality*, Continuum 2003, s. 48-49.

⁵⁸ E. Johnson, *Truly...*, s. 19, 52.

⁵⁹ Tamże, s. 52.