

Bronisław Mierzwiński

Zakwestionowanie pojęcia Boga jako ojca w XX wieku

Studia Theologica Varsaviensia 34/1, 83-97

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Chrystusa: „przez Pana naszego, Jezusa Chrystusa, który z Tobą żyje i króluje w jedności z Duchem Świętym przez wszystkie wieki wieków”. Mogło to prowadzić do wniosku, że określenia „Ojciec”, „Pan”, „Bóg” są synonimami, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, że w Starym Testamencie słowo „Jahwe” było zastępowane, na przykład przez „Adonai”.⁵

Nie jest to tylko kwestia minionych wieków. W świadomości wielu chrześcijan doby obecnej, pojęcie „Ojciec” nadal utożsamia się z pojęciem „Bóg”. Dlatego konieczność wypracowania teologii Boga – Ojca, a w konsekwencji konieczność pogłębionej refleksji na temat ojcostwa Bożego nasuwa się z całą oczywistością.

J. G a l o t wymienia i omawia kilka argumentów przemawiających za koniecznością rozwoju teologii Boga – Ojca.⁶ Najpierw, to postęp egzegezy [powiedzielibyśmy raczej teologii biblijnej], ukazujący objawienie Ojca przez Chrystusa. Następnie rozwój chrystologii, zwłaszcza pod wpływem herezji redukujących synostwo Boże Chrystusa do takiej relacji, jaka istnieje między wszystkimi ludźmi a Bogiem. Inny bodziec, to narodziny i zamęt wprowadzony przez tak zwaną teologię feministyczną, o czym powiemy niżej. W końcu szczególnym argumentem za rozwojem teologii Boga – Ojca jest konieczność nowego, pogłębionego spojrzenia w świetle wiary chrześcijańskiej na znaczenie rodzicielstwa, a zwłaszcza ojcostwa ludzkiego.

Wymowne są słowa, które podsumowują tę refleksję: *„Tak więc nasuwa się myśl, że teologia Ojca stanowi coś więcej, niż tylko czystą spekulację, czy też dysputę akademicką. Ta teologia jest przeznaczona na to, by przynieść światło nie tylko w odniesieniu do tajemnicy Syna Wcielonego, lecz także w odniesieniu do życia ognisk rodzinnych, w odniesieniu do wartości ojcostwa. Teologia ta, z pewnością ma na celu badanie tego, co najgłębsze, najmniej dostrzegalne w Bogu; i choć można byłoby ją uważać za bardzo odległą od konkretnych problemów życia chrześcijańskiego, staje się ona konieczną, aby ponownie umieścić te problemy w istotnej perspektywie, w której najlepiej ukazuje się sens wartości (...). Ojcostwo Boże ukazuje autentyczny sens i wartość ojcostwa ludzkiego”*.⁷

⁵ Wolno postawić pytanie, czy nadal liturgia nie sugeruje utożsamienia określeń „Ojciec” i „Bóg”. Weźmy dla przykładu początek prefacji IV Modlitwy Eucharystycznej: *„Zaprawdę godne to jest, abyśmy Tobie składali dziękczynienie, i sprawiedliwe, abyśmy Ciebie wychwalali, Ojczy Świąty, albowiem Ty jeden jesteś Bogiem żywym i prawdziwym (. . .)”* albo modlitwę z czwartku siódmego tygodnia okresu wielkanocnego: *„Wszzechmogący Boże, niech Duch Święty przemieni nas (...)”*.

⁶ *Art. cyt.*, s. 4–5.

⁷ *Tamże*, s. 5.

II. ZAKWESTIONOWANIE IDEI OJCOSTWA BOŻEGO

1. Problemy psychoanalizy

Nie sposób zaprzeczyć wielu ścisłym związkom, jakie istnieją między religią a psychoanalizą. Religia i psychoanaliza przypisują wyjątkową rolę postaci ojca, a także ojcostwu i synostwu. Upraszczając można powiedzieć, że postać ojca stała się kamieniem niezgody między psychoanalizą a religią, okazją do wzajemnych ataków, braku zrozumienia, skrajnych twierdzeń. Religia nie mogła pozostać obojętną na fakt, że stosunkowo młoda psychoanaliza podważyła prawdę o ojcostwie Bożym, która jest podstawowym elementem wiary, zwłaszcza dla wielkich religii monoteistycznych. Jednakże uzasadniona obrona przybierała niekiedy dość prymitywne, naiwne formy ośmieszania, kwestionowania, czy wręcz ignorowania psychoanalizy w swej całości i jej dorobku. Nieznajomość psychoanalizy, jej etapów rozwojowych, prowadziła też do szeregu uproszczeń; na przykład przypisywanie Freudowi tych twierdzeń, które znacznie później wysunęli ludzie o radykalnych, niekiedy anarchistycznych poglądach. Tym bardziej należy podkreślić wartość wysiłków, zmierzających do rzetelnej, obiektywnej analizy relacji między religią a psychoanalizą. W konkretnym punkcie tej relacji, to znaczy problematyce ojca i ojcostwa, wiele światła wniosły prace dominikanina francuskiego, J. M. P o h i e r a – wybitnego teologa, mającego równocześnie bogate doświadczenie w dziedzinie psychoanalizy. Jego publikacje, choć nie są wolne od akcentów polemicznych, uporządkowały i nieco uspokoiły dyskusję między teologami a psychoanalitykami, precyzując szereg podstawowych pojęć.⁸ Nie tylko religia może skorzystać z wypróbowanego dorobku psychoanalizy (na przykład oczyszczając ideę Boga z naleciałości ludzkich), lecz także psychoanaliza nie może ignorować religii, jej pozytywnego wpływu na jednostki i społeczeństwa. Psychoanaliza ubogaciłaby się studiując obiektywnie, bez uprzedzeń funkcję ojcostwa w religiach, które ukształtowały naszą kulturę.

2.1.1. Hipotezy Freuda w odniesieniu do ojcostwa Bożego

S. F r e u d oparł swoje tezy na doświadczeniu poszczególnych przypadków w pracy klinicznej. Jednostkowe obserwacje zbyt szybko doprowadziły go do uogólnień, do twierdzeń, którym nadał

⁸ Zwłaszcza książka stanowiąca zbiór wcześniejszych artykułów: *Au nom du Père... Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris 1972. Por. także: P. R i c o e u r, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965 (dzieło podstawowe, tłumaczone na wiele języków); J. A n s a l d i, *La paternité de Dieu, libération ou névrose*, Montpellier 1979.

charakter uniwersalny. Tak powstały jego wielkie mitologie, przypisujące religii charakter alienujący, odrzucające ojcostwo Boga (na przykład zabójstwo pierwotnego ojca w „Totem i tabu”, czy też zabójstwo dokonane przez Mojżesza dla ratowania Hebrajczyków w „Mojżesz i monoteizm”).

F r e u d twierdził, że problemy jednostki i społeczeństwa, cywilizacji i religii, moralności i sztuki da się sprowadzić do wspólnego mianownika, którym jest relacja do ojca. Według jednej z naczelnych tez F r e u d a, istnieje ścisła zależność między kompleksem Ojca a wiarą w Boga w psychice i postawach ludzkich, a zwłaszcza w podświadomości.

W refleksji F r e u d a, dwa elementy mają szczególne znaczenie: kompleks Edypa oraz totem i tabu.⁹ Kompleksem Edypa nazwał Freud sytuację chłopca, który wybiera matkę za przedmiot swojego pożądania i zajmuje w związku z tym dwuznaczną postawę wobec ojca. Określenie „kompleks Edypa” powstało na podstawie opowiadania, zaczerpniętego z mitologii greckiej, o legendarnym królu tebańskim – Edypie, który zabił swego ojca i poślubił matkę. Samo pojęcie „kompleks” w całokształcie nauki F r e u d a, oznacza pewien zbiór treści, płynących z wyobrażeń czy sytuacji, które – w wyniku specjalnych doświadczeń zdobytych w ciągu dzieciństwa – przybrały charakter silnego ładunku emocjonalnego i rozciągnęły swój wpływ, świadomy lub nieświadomy, na całość życia psychicznego. Można wyróżnić następujące relacje w kompleksie Edypa: relacja dziecka do ojca, z jednej strony pojętego jako model, z którym dziecko chce się utożsamić, z drugiej jako rywal, napawający strachem (lęk przed kastracją). Następnie relacja dziecka do matki, istoty przynoszącej ulgę, opiekę, ukojenie, ale także istoty całkowicie uzależniającej i przynoszącej frustrację. Mówiąc o dziecku, F r e u d ma na myśli przede wszystkim chłopca. Rozwój psychoanalizy wykaże, że analogiczne zjawisko występuje u dziewczynki („kompleks Elektry”).

Drugi element stanowią totem i tabu. Tak zresztą zatytułował F r e u d swoją książkę (1913). Według niego pierwotni ludzie żyli w hordach, zdominowanych przez jakiegoś patriarchy – tyrana, który przywłaszczał sobie wyłączność życia seksualnego z kobietami danej hordy. Freud, idąc za nauką D a r w i n a, przyjął następującą teorię: wszechmocny ojciec, zazdrosny o swój przywilej, wygania synów, aby nie dopuścić ich do połączenia się z kobietami, które uważa za

⁹ Por. D. Stein, *Le meurtre du père et Dieu le Père dans l'oeuvre de Freud*, Concilium 1981 nr 163, s. 23–34; J. C. S a g n e, *De l'illusion au symbole. La reconnaissance du père*, *Lumière et Vie* 20 (1971) 38–58; A. P l e, *Freud et la religion*, Paris 1968; M. R i j k, *Le rôle du père dans la culture contemporaine*, Concilium 1971 nr 64, s. 143–160.

swoją własność. Przychodzi jednak chwila, gdy synowie pod wpływem pożądania seksualnego, zabijają i zjadają swego ojca, by zdobyć jego żony. Jak na ironię, szybko uświadamiają sobie, że trzeba wynaleźć sposób, aby pożądanie seksualne nie zniszczyło struktur społecznych. Wprowadzają powszechną zasadę małżeństwa spoza grupy, znaną jako absolutny zakaz kazirodztwa (*interdit d'inceste*), określony jako tabu. Ojciec niejako odżywa w totemie; staje się przedmiotem miłości i uwielbienia. Uczta biesiadna przypomina zabójstwo z kanibalizmem i utwierdza w świadomości zakaz – tabu, otrzymany od ojca i wcielony w życie. Powstaje podwójny obraz ojca: zniechęcony – ojciec hordy; ukochany – ojciec symbolizowany przez ucztę totemiczną. Ta historia powtarza się w każdym człowieku, w symbolicznym zabójstwem ojca, które pociąga jednak za sobą zakorzenienie w podświadomości autorytetu ojcowskiego, jego zakazu. Zdaniem F r e u d a, w ten sposób powstała ludzkość, zarówno od strony jednostek, jak i narodów. Co więcej, kult symbolicznego totemu dał początek religii, ujmującej Boga jako Ojca – Ojca transcendentnego, którego nie można już osiągnąć i którego autorytet polega przede wszystkim na zakazach i nakazach.

W chrześcijaństwie – według F r e u d a – Chrystus Brat uwalnia ludzi, swoich braci, od ich winy, pochodzącej z grzechu pierworodnego, oddając za nich swoje życie. Fakt ofiarowania swego życia dowodzi, że grzech pierworodny polegał na zabójstwie: życie za życie. Jeśli to jest Syn, który wynagradza, to za nic innego, jak za zabójstwo Ojca. Chrześcijaństwo równocześnie ukazuje, jak Syn zajmuje miejsce Ojca: „sam staje się bogiem obok ojca, a właściwie w miejsce ojca” [por. *Totem i tabu* (1912); *Mojżesz i monoteizm* (1939)].

Podsumowując poglądy Freuda na religię – z pewnym uproszczeniem – można powiedzieć, że według niego „religia stanowi powszechną nerwicę obsesyjną ludzkości”,¹⁰ z dwóch przynajmniej powodów:¹¹

1). Pozwala ona na pojednanie się z figurą ojca. Podświadomość nacechowana jest kompleksem Edypa, to znaczy pragnieniem usunięcia ojca, aby zdobyć na własność matkę. To pragnienie stanowi źródło lęku i poczucia winy. Przenosząc figurę ojca na Boga i oddając jej cześć, wierzący ma nadzieję na znalezienie spokoju i odsunięcie zagrażającej zemsty.

2). Dziecko wychodzi z kompleksu Edypa akceptując nałożone mu ograniczenia. Ograniczenia i ich akceptacja drogo kosztują psychikę

¹⁰ *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris 1971, s. 61.

¹¹ Por. J. A n s a l d i, *Paternité de Dieu: réflexion théologique et spirituelle*, w: *Dictionnaire de Spritualité Ascétique et Mystique*, t. 12, Paris 1984, kol. 430.

człowieka. Dla znalezienia rekompensaty człowiek zwraca się ku bogu jako ojcu, spodziewając się od niego różnych dóbr, uzdrowienia, nieśmiertelności, nagrody. Tak rodzi się religia, oparta na wyimaginowanej, ubóstwionej postaci ojca. Taka religia daje nierealne poczucie bezpieczeństwa, prowadzi do nieprzyjęcia rzeczywistości, lecz do ucieczki przed nią; jest po prostu złudzeniem.

2.1.2. Późniejsze teorie

W optyce zarysowanej przez Freuda znalazły się także teorie, których twórcami byli: K. M a r k s, F. N i e t z s c h e, H. M a r c u s e, J. P. S a r t r e i inni. Można je sprowadzić do wspólnego, podstawowego twierdzenia: człowiek unicestwia siebie, przyjmując istnienie Boga jako Ojca.

Poglądy F r e u d a, modyfikowane zresztą przez jego uczniów i następców, doczekały się spokojnej i rzeczowej oceny w ramach samej psychoanalizy, a także ze strony psychologii religii i teologii fundamentalnej. Podstawą refleksji na temat Boga jako Ojca pozostanie zawsze Objawienie, odczytane przez egzegezę i teologię biblijną. Biblijny symbol „Ojca” nie zawiera w sobie żadnych elementów kompleksu Edypa. Dzieci tego Ojca, którym jest Bóg, są z Nim związane poprzez wolny wybór, który określamy mianem wiary, a nie przez zniewalającą więź seksualną, którą Freud odnajduje we wszystkich relacjach między rodzicami a dziećmi.¹²

W odniesieniu do problemu Boga jako Ojca, wysiłek teologów i filozofów chrześcijańskich pozwolił na właściwe usytuowanie zagadnień podniesionych przez Freuda i całą psychoanalizę.¹³

Najpierw trzeba podkreślić, że psychoanaliza ogranicza się do pojedynczych przypadków. Uogólnienia są niedopuszczalne. Stwier-

¹² Por. R. H a m e r t o n - K e l l y, *Dieu le Père dans la Bible et dans l'expérience de Jésus*, Concilium 1981 nr 163, s. 143. Po tym, jakże słusznym stwierdzeniu, autor występuje z zaskakującą wprost propozycją: jeśli treść symbolu „Ojciec” objawiona przez Jezusa tak bardzo odbiega od współczesnego symbolu ojca (stworzonego przez Freuda), to liturgia chrześcijańska winna zrezygnować z tego symbolu i wynaleźć dla określenia Boga inny symbol, uwolniony od aspektów zniewolenia, patriarchalizmu, antyfeminizmu. Jest to zdumiewające uproszczenie. Powstaje bowiem pytanie, czy stosując taką metodę „oczyszczania” liturgii, zostałyby w niej jeszcze jakkolwiek symbol. Rezygnując – w imię niedopuszczalnego konformizmu – z centralnego pojęcia Nowego Testamentu w odniesieniu do Boga, jakim jest pojęcie „Ojciec”, liturgia zatraciłaby swój charakter nie tylko chrześcijański, ale i religijny.

¹³ Por. O. H a e n d l e r, *Unbewußte Projektionen auf das christliche Gott – Vaterbild und ihre Seelsorgerliche Behandlung*, w: *Vorträge über das Vaterproblem in Psychotherapie, Religion und Gesellschaft*, Stuttgart 1954, s. 187–212; J. M. P o h i e r, *Au nom du Père... Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris 1972, s. 106–146; J. A n s a l d i, *art. cyt.*, kol. 429–432.

dzając u danej osoby anomalie w postawach religijnych, nie można wyrokować na tej podstawie o pobożności drugiej osoby.

Rozróżnienia F r e u d a powinny w zasadzie nie tyle skłaniać do odrzucenia figury ojca, ile do właściwego jej usytuowania. „Ojciec wyimaginowany”, projekcja ludzkich pożądań, różni się od „ojca symbolicznego”, którym jest Bóg. To Ktoś odrębny, realnie istniejący; Ktoś, „kto mówi i pozwala mówić, kto kocha i pozwala kochać, kto uwalnia i wpisuje wierzącego w przygodę uwalniania ludzi”.¹⁴

Wiara chrześcijańska stanowi odbicie życia ludzkiego. Relacje między dziećmi a ojcem nie dadzą się zamknąć w utartych szablonach. Charakter tych relacji zależy od postępu na drodze z dzieciństwa do dojrzałości. Ludzki obraz Boga może zawierać elementy bałwochwalcze. Wzrastanie we wierze zakłada oczyszczanie swej idei Boga jako Ojca z tych właśnie elementów. Chodzi przede wszystkim o to, by kochać Go bezinteresownie, ze względu na to, że jest Ojcem, a nie ze względu na to, co można od Niego uzyskać.

Ostatnia wreszcie refleksja: niechęć, a nawet wrogość do psychoanalizy może prowadzić do odrzucenia podświadomości i jej znaczenia. Nie wolno utożsamiać podświadomości z tragedią czy grzechem. Podświadomość świadczy o tym, że jest się człowiekiem, a nie Bogiem. Tylko Bóg nie ma podświadomości; stanowi bowiem jedno ze swoim Logosem – Słowem, w Miłości odwiecznej.

„Wiara chrześcijańska zwracać się będzie zawsze w imię Ojca...”. Syn, którym jest Chrystus, jest Synem par excellence, ponieważ odsyła lepiej niż ktokolwiek inny do Ojca, który Go posłał; chrześcijanin będzie synem Ojca, dzieckiem Boga; każda modlitwa będzie zanoszona w imię Ojca, a Kościół zostanie posłany, aby chrzcić narody w to samo imię. Jeśli chrześcijanie zerwali w dramatyczny sposób z Żydami, to dlatego, że nie ulekli się nazwać tego Ojca imieniem, które odczytali w obliczu i imieniu samego Syna, Słowa istniejącego w imię Ojca – i to w podwójnym sensie: ponieważ Syn jest Słowem, które Ojciec mówi o sobie i o świecie oraz dlatego, że Syn jest Słowem, które świat wypowiada o Ojcu i o sobie... To, co Freud pragnie odrzucić jako idola, jest w pełnym sensie obrazem, centralnym ujęciem chrześcijaństwa: Bóg jest Ojcem, a człowiek staje się w pełni człowiekiem, będąc synem [tego Ojca] i żyjąc jako syn”.¹⁵

¹⁴ Tamże, kol. 431.

¹⁵ J. M. Pohier, dz. cyt., s. 24–25.

2. Tendencje „teologii feministycznej”

Pojęcie feminizmu łączy się ściśle z ruchem emancypacyjnym kobiet, stanowiącym, w pewnym sensie, rewolucję XX w. Szczególnym, niekiedy skrajnym wyrazem emancypacyjnych dążeń kobiet stał się *Women's Liberation Movement* – Ruch Wyzwolenia Kobiet. Narodził się on w Stanach Zjednoczonych, w latach siedemdziesiątych i dość szybko dotarł do Europy Zachodniej. Ten właśnie Ruch doprowadził do rozkwitu feminizmu.¹⁶ Przedstawiciele feminizmu określają go jako Ruch, który walczy o wyzwolenie kobiety spod dominacji mężczyzny, o sprawiedliwość i równość kobiet i mężczyzn we wszystkich dziedzinach życia, a więc także w sferze życia religijnego.

Feminizm przyczynił się do powstania tak zwanej teologii feministycznej, bardzo modnej w ostatnich latach na Zachodzie, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie. Często łączy się teologię feministyczną z teologią wyzwolenia. Zajmujemy się teologią feministyczną z tej racji, że wielu jej przedstawicieli, czy raczej przedstawicielek, kwestionuje przyznawanie Bogu atrybutów rodzaju męskiego, a zwłaszcza podważa ideę Boga jako Ojca. Podstawą do zapoznania się z teologią feministyczną i jej tendencjami są prace pani profesor uniwersytetu katolickiego w Nijmegen C. H a l k e s, zwłaszcza jej książka, której tytuł w języku niemieckim brzmi: *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*.¹⁷

¹⁶ Istnieje obfita literatura na temat feminizmu we wszystkich jego postaciach. Świetne studium historyczne i socjologiczne Ruchu Wyzwolenia Kobiet stanowi publikacja: R. B a l l o r a i n, *Le nouveau féminisme américain*, Paris 1972. Specjalistką od zagadnienia feminizmu jest C. H a l k e s, prowadząca badania na temat: „Feminizm a Chrześcijaństwo” na uniwersytecie katolickim w Nijmegen. Papież Paweł VI wygłosił przemówienie poświęcone zasadom autentycznego feminizmu 30 maja 1965 r. we Włoskim Ośrodku Kobiety. Por. także artykuły: A. N a v a r r o, *El feminismo y la familia*, w: *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Pamplona 1980, s. 481–492 oraz M. T. v a n L u n e n - C h e n u, *Le féminisme devant la société et l'Église*, w: *Faith and Society*, Gembloux 1978, s. 141–154.

¹⁷ Trzecie wydanie ukazało się w 1982 r. Przedstawieniu i ocenie teologii feministycznej jest poświęconych wiele publikacji, między innymi: E. S c h ü s s l e r F i o r e n z a, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, *Theological Studies* 36 (1975) 605–626; D. B u d d i n g h, *Wenn Frauen aus Wort kommen. Stimmen zur feministischen Theologie*, Gelnhausen 1979; C. H a l k e s, *La théologie féministe. Bilan d'une période de transition*, *Concilium* 1980 nr 154, s. 129–142; E. G o s s m a n n, *Die streitbaren Schwestern. Was will feministische Theologie*, Freiburg i. Br. 1981; H. M o l l, „Feministische Theologie” – eine Herausforderung, *Münchener Theologische Zeitschrift* 34 (1983) 118–128; cały zeszyt czasopisma *Der Evangelische Erzähler* 34 (1982) nr 6 „Feministische Theologie”. Charakter podręcznikowy ma zbiorowa publikacja: *Feministische Theologie – Praxis. Ein Werkstattbuch*, Bad Boll 1981.

Sama zresztą C. H a l k e s – choć z dużym krytycyzmem i odcięciem się od skrajnych pozycji – w znacznej mierze opiera się na poglądach feministek z USA. Wiele z nich odznacza się radykalizmem i agresywnością w stosunku do całego, dotychczasowego przedstawiania głównych elementów chrześcijaństwa: Biblii, tradycji, Kościoła i jego struktur, uprawianej dotąd teologii.¹⁸ Jest rzeczą znamionną, że wszelkie ataki teologii feministycznej i feminizmu, w swej całości, wymierzone w ojcostwo Boże, łączą się ściśle z atakami wymierzonymi w mężczyznę, męża, ojca i na odwrót: podważając „tradycyjną” rolę mężczyzny, podważa się atrybuty Boże, a zwłaszcza Jego ojcostwo. Dostrzegając, że chrześcijaństwo jest integralnie związane z ideą ojcostwa Bożego, niektóre feministki – jak M. D a l y – odrzucają całkowicie religię chrześcijańską.

Nawet uważna lektura publikacji przedstawicielek teologii feministycznej, nie pozwala na podanie jasnej, jednolitej definicji tejże teologii.¹⁹ Łatwiej wydobyć pewne cechy, przymioty, elementy składowe teologii feministycznej, niż jej istotę. Autorzy licznych artykułów i książek na ten temat raczej mówią o tym, czym teologia feministyczna nie chce być, z czym walczy, aniżeli czym jest i co pozytywnego proponuje. Może jest to jeszcze zbyt „świeże” zjawisko, by wyrobić sobie pełną, obiektywną ocenę.

W niniejszym artykule pragniemy zasygnalizować jedynie niektóre założenia teologii feministycznej, nie wchodząc w szczegółową analizę krytyczną.²⁰ Istotnym elementem dla naszej refleksji jest zakwestionowanie pojęcia Boga jako Ojca przez teologię feministyczną.

¹⁸ C. H a l k e s podkreśla, że szczególnie wiele zawdzięcza następującym feministkom amerykańskim, uprawiającym teologię: R. R. R u e t h e r, M. D a l y, L. R u s s e l l, N. M o r t o n, E. S c h ü s s l e r F i o r e n z a, N. F o l e y. Wśród nich R. R. R u e t h e r i L. R u s s e l l należą do tak zwanego kierunku umiarkowanego, który pragnie pozostać w tradycji judeo-chrześcijańskiej, natomiast M. D a l y reprezentuje skrajny, radykalny kierunek teologii feministycznej, który mity, symbole i obrazy stawia ponad współczesną teologię i filozofię oraz odrzuca chrześcijaństwo.

¹⁹ Być może, że żądanie jasnej, precyzyjnej definicji teologii feministycznej od jej przedstawicielek jest jeszcze jednym dowodem męskiego, wypaczonego spojrzenia na teologię, które wszystko uporządkowało, podzieliło, sklasyfikowało. Trudno jednak dyskutować nad czymś bez uściślenia podstawowych pojęć. R. H a m e r t o n – K e l l y zarzuca wręcz brak kompetencji przedstawicielkom teologii feministycznej: w newralgicznym punkcie, jakim jest rzetelna, naukowa krytyka tekstu biblijnego, brak im solidnego zaplecza nauk biblijnych (*Dieu le Père...*, s. 142).

²⁰ W trosce o wierność przedstawienia, opieramy się na dwóch czołowych, wspomnianych już reprezentantkach teologii feministycznej: E. S c h ü s s l e r F i o r e n z a (*Feminist Theology*, *Theological Studies* 36, 1975, 605–626) oraz C. H a l k e s (głównie: *La théologie féministe. Bilan d'une période de transition*, *Concilium* 1980 nr 154, s. 129–142).

2.2.1. Założenia „teologii feministycznej”

Teologia feministyczna ma być wyrazem protestu przeciw tradycyjnej teologii, która przez wieki całe koncentrowała się jednostronnie na mężczyźnie. Główni reprezentanci tej klasycznej teologii, Augustyn i Tomasz z Akwinu, wywarli istotny wpływ na teologię katolicką. Ich błąd polegał na tym, że oparli się na Piśmie Świętym, gloryfikującym patriarchat, ulegli atmosferze kultury androcentrycznej i wpływom kościoła hierarchicznego. Antropologia chrześcijańska zwracała większą uwagę na relację między człowiekiem a Bogiem niż między mężczyzną a kobietą. Chociaż w porządku łaski czyniła kobietę równą mężczyźnie, to jednak w porządku stworzenia podporządkowała kobietę mężczyźnie. Zarówno Pismo Święte jak i cała teologia, mają swoje korzenie w kulturze przesyconej patriarchatem i „seksizmem”.²¹ Dlatego Biblia i teologia posługują się językiem i obrazami odzwierciedlającymi seksizm, to znaczy nieustannie akcentują wyższość i dominację mężczyzny nad kobietą, i określają Boga przede wszystkim przy pomocy atrybutów męskich. Tak to mężczyzna pisał – zarówno w sferze religijnej, jak i pozareligijnej – swoje dzieje, nie troszcząc się zupełnie o kobietę, jej godność i aspiracje. Najwyższy czas, aby kobieta opierając się na swych korzeniach i własnej tradycji, „przepisała” w sposób zupełnie odmienny, całą tradycję chrześcijańską i całą teologię, aby napisała ją jako swoje dzieje.²² Chrześcijaństwo bowiem, zdominowane przez mężczyznę, było nie tylko źródłem prawdy, ale równocześnie kłamstwa, represji i przemocy. Dlatego feministki nie domagają się już jedynie dopuszczenia i wycinkowego włączenia do instytucji hierarchicznych Kościoła i teologii, opanowanych przez mężczyzn, ale żądają radykalnej zmiany tych instytucji i ich struktur. Nie jest to jednak łatwe, biorąc pod uwagę, że teologia takich słów, jak *B a r t h* i *R a h n e r* niewiele odbiega – pod względem dominacji mężczyzny – od teologii pisarzy starotestamentowych czy św. Augustyna. *„Dzisiejsi usytuowani teologowie nie muszą borykać się z problemami społecznymi, klasowymi czy rasowymi, ponieważ właśnie jako mężczy-*

²¹ Kluczowym pojęciem feminizmu i teologii feministycznej stał się termin, utworzony w USA: „seksizm”; nie sposób go przetłumaczyć na język polski. Seksizm miałby oznaczać przeakcentowanie znaczenia różnicy seksualnej między mężczyzną a kobietą, uznanie dla płci męskiej, a pogardę dla płci żeńskiej i absolutną dominację płci męskiej nad żeńską. Chodzi więc o pewnego rodzaju rasizm seksualny, według terminologii współczesnej.

²² E. Schüssler Fiorenza wykorzystuje tu grę słów w języku angielskim. Patriarchat, seksizm, androcentryzm powodowały, że mężczyzna pisał historię jako swoje dzieje: „*his – story*”. Teraz kobieta powinna przepisać tę „męską” historię jako swoje dzieje: „*her – story*” (*Feminist Theology, Theological Studies* 36, 1975, s. 611).

źni należą do klubu 'oldboyów' i nigdy nie byli ani biedni, ani prześladowani".²³

Teologia feministyczna zdecydowanie przeciwstawia się teologii opartej na prawie naturalnym, które arbitralnie ustaliło role mężczyzny i kobiety na mocy aktu stworzenia. Przeciwstawia się także wielowiekowej kulturze, która umocniła tenże model, wypływający z „fikcyjnego” prawa naturalnego. Zrywa z dotychczasowymi obrazami i symbolami typu androcentrycznego w Biblii, tradycji chrześcijańskiej i teologii i pragnie je zastąpić nowymi obrazami i symbolami, które mają zaskakiwać, a nawet prowokować.

„Teologia feministyczna jest teologią całości: chce usunąć wszelką szkodliwą dychotomię między ciałem i duchem, ziemią i niebem, kobietą i mężczyzną, człowiekiem i Bogiem, Wschodem i Zachodem, naturą i historią, nie po to, by wszystko zniwelować, lecz po to, by utrzymać razem rzeczywistości, które odwołują się do siebie, w jedności wpływającej z procesu polaryzacji”.²⁴

Na poparcie swego argumentu, feministki powołują się z predylekcją na atakowanego skądinąd św. Pawła: „Nie istnieje odtąd Żyd ani Grek, nie istnieje niewolnik ani wolny, nie istnieje mężczyzna i kobieta – wy wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie” (Gal 3, 28).

Teologia feministyczna uważa się za teologię wyzwolenia. Dzięki wiekowym doświadczeniom różnorodnych cierpień, kobiety same muszą się wyzwolić od ucisku psychicznego i seksualnego, procesu infantylicyzacji i ponizenia, wykluczenia kobiety z różnych dziedzin życia przez seksizm panujący w Kościele i społeczeństwie. W tym celu trzeba odrzucić wszelki kompromis, trzeba podjąć walkę „na całego”. Przy tak rewolucyjnych poglądach trudno się dziwić, że zarówno feminizm, jak i teologia feministyczna, nie ukrywają swojej sympatii do socjalizmu i marksizmu. C. H a l k e s stwierdza wyraźnie: „Patriarchat i kapitalizm zazębiają się ze sobą i umacniają się wzajemnie. Stąd wypływa wniosek, że feminizm (w obliczu patriarchy) i socjalizm (w obliczu kapitalizmu) potrzebują się nawzajem, jeśli chce się osiągnąć, pewnego dnia, nową wolność ludzką, dostępną dla wszystkich”.²⁵ Feministki często podkreślają, opierając się na poglądach H. M a r c u s e, ścisłą paralelę i konieczność wzajemnej współpracy między feminizmem a marksizmem. W ten sposób feminizm, a zwłaszcza Ruch Wyzwolenia Kobiet ukazuje się jako

²³ Tamże, s. 613; w tych słowach złośliwość i demagogia idą w parze.

²⁴ N. M o r t o n, *Toward a Whole Theology*, w: *Sexism in the 1970*, Genève 1975, cyt. przez: C. H a l k e s, *La théologie féministe. Bilan d'une période de transition*, Concilium 1980 nr 154, s. 134.

²⁵ Tamże, s. 133.

kobięcy element rewolucyjny przy budowie nowego społeczeństwa, postulowanego przez teoretyków marksizmu. Wypływa stąd prosty wniosek, że najpierw trzeba całkowicie zniszczyć dotychczasowe struktury społeczne i kościelne.

Przy realizacji wytyczonego dzieła feminizm liczy na pomoc wszystkich kobiet, które doznały rozczarowania i frustracji ze strony różnych kościołów. Trzeba tym kobietom pomóc w odczytaniu sygnałów i znaków pełnego wyzwolenia. Teologia feministyczna odwołuje się chętnie do pojęcia znaków czasu, lansowanego przez II Sobór Watykański, ale swoiście interpretowanego. Równocześnie apeluje do tych „sfrustrowanych kobiet” o utworzenie nowej, jednej wspólnoty kościelnej – w imię specyficznej wizji ekumenizmu – w której one nareszcie poczują się dobrze.

2.2.2. Idea Boga w teologii feministycznej

Od samego początku swego istnienia teologia feministyczna postawiła sobie jako jedno z głównych zadań radykalną zmianę obrazu, koncepcji Boga. Punktem szczególnie atakowanym stała się idea ojcostwa Bożego. Ze skrajnie ostrą krytyką wystąpiła M. D a l y w swej książce: *Beyond God the Father* (Poza Bogiem Ojcem – Boston 1973), której nowe wydanie zostało poprzedzone znamiennej przedmową, określoną jako „post – christian”. Myśl przewodnią tej pracy stanowi zdanie: „*If God is male the male is God*” (trudno to oddać po polsku; w sensie przybliżonym: „jeśli Bóg jest mężczyzną, to mężczyzna jest Bogiem”). Zdanie to stało się hasłem wywoławczym do podważenia idei ojcostwa Bożego. Według teologii feministycznej obraz Boga jako Ojca w świecie patriarchalnym zakorzenił się tak głęboko w wyobraźni ludzkiej, że uświęcił stosunki panujące w społeczeństwie patriarchalnym. Co więcej, doprowadził on do zalegalizowania, a nawet uświęcenia faktu dominacji mężczyzn nad kobietami, jako realizacji zamiaru Bożego i porządku ustalonego przez Boga.

Teologia feministyczna przyznaje, że Jezus z Nazaretu umocnił jeszcze ten starotestamentowy obraz Boga jako Ojca, ale fakt ten interpretuje na swój sposób. Na przykład w słowach Chrystusa: „*nikogo na ziemi nie nazywajcie ojcem, bo macie tylko jednego Ojca – w niebie*” (Mt 23, 9). C. H a l k e s widzi głęboką krytykę dominacji człowieka nad człowiekiem, mężczyzny nad kobietą, zwłaszcza na łonie Kościoła. Wyprowadza z tego zupełnie zaskakujący wniosek: „*jak długo będziemy akceptowali w naszych kościołach świętych ojców, wielbnych ojców, ojców spowiedników i ojców soborowych, nie będziemy mieli do czynienia z żadnym słowem biblijnym*”.²⁶

²⁶ C. H a l k e s, *Pourquoi la théologie féministe proteste-t-elle contre Dieu le Père*, Concilium 1981 nr 163, s. 155.

Przedmiotem ataków teologii feministycznej jest nie tylko obraz Boga jako Ojca, lecz także „charakter męski” Ojca i Syna [rodzi się natychmiast pytanie: a co z Duchem Świętym?], to znaczy przydzielanie Osobom Boskim atrybutów typu męskiego. Owszem, jako teologowie, feministki zdają sobie sprawę, że Bóg będąc duchem przekracza wszelkie ludzkie kategorie rodzaju i płciowości.²⁷ Mówiąc o Bogu, używamy języka analogii, posługujemy się antropomorfizmami. Właśnie ten fakt daje podstawę do następnej krytyki ze strony teologii feministycznej: dlaczego analogie i antropomorfizmy w odniesieniu do Boga mają niemal wyłącznie charakter męski, „andromorficzny”. Według M. D a l y te obrazy rodzaju męskiego, które odnosimy do Boga, wywyższają mężczyzn, a eliminują, czy też poniżają kobiety. Trzeba więc byłoby zmienić radykalnie cały język Biblii, tradycji chrześcijańskiej i teologii. M. D a l y woli wybrać inną drogę: całkowitego odrzucenia religii żydowskiej i chrześcijańskiej, proponując nie określone bliżej „postchrześcijaństwo”. Trudno powiedzieć, na czym miałaby polegać ta nowa religia, skoro jej inicjatorka odrzuca nawet słowo „Bóg”, które kojarzy się jej z nekrofiliją systemu patriarchalnego.²⁸

Inne reprezentantki teologii feministycznej przejawiają mniej radykalne tendencje. R. R u e t h e r doszukuje się w Biblii różnych warstw uświęcenia patriarchy. Stary Testament uczynił z prawa, na mocy którego kobiety były własnością mężczyzn, prawdę pochodzącą z Objawienia. W Nowym Testamencie nastąpiła zmiana orientacji: wyższość mężczyzny wynika z porządku natury, opiera się na prawie naturalnym, stanowi analogię do panowania Boga nad stworzeniem i Chrystusa nad Kościołem.

Przedstawiając powyższe poglądy, C. H a l k e s w pełni się z nimi solidaryzuje i wyciąga z nich wnioski praktyczne. Według niej te schematy, które ujmują mężczyznę w kategoriach potęgi, a kobietę w kategoriach poddania, są zakodowane w obrazie Boga jako Ojca. Utkwiły one tak mocno w wyobraźni ludzkiej, że przybrały charakter Objawienia, którego nie wolno zmienić. Dlatego też kobieta nie może sama ze siebie nadać sensu własnej osobie, własnej rzeczywistości cielesnej, własnej płciowości. Uważa się ją za niezdolną do podjęcia w Kościele i liturgii funkcji służebnej czy sakramentalnej. Dlatego też nauka Kościoła, w odniesieniu do płciowości i małżeństwa, jest dwuznaczna i abstrakcyjna.²⁹

²⁷ Por. H. Schrey, *Ist Gott ein Mann? Zur Forderung einer feministischen Theologie*, *Theologische Rundschau* 44 (1979) 227–238.

²⁸ Por. w książce: *Gyn – ecology*, Boston 1978, s. XI.

²⁹ Por. *La théologie féministe et Dieu le Père...*, s. 155.

Według teologii feministycznej, trzeba więc podjąć się nowej interpretacji Biblii, przyjmując jako zasadę, że znajdujące się w niej elementy „seksizmu” nie pochodzą z Objawienia, lecz są wymysłem ludzkim (czytaj: męzczyzn). Trzeba „oczyścić” Biblię z wyrażenń faworyzujących czy gloryfikujących pierwiastek męski. Należy także gruntownie zmienić tradycję i teologię chrześcijańską, by uwolnić ją z charakteru „wyłącznie męskiego”. Tego typu operacja winna objąć również całą liturgię i modlitwy, usuwając z nich symbole i wyrażenia świadczące o „seksizmie”. W konsekwencji, chrześcijaństwo powinno wymazać ideę Boga jako Ojca i wszelkie atrybuty rodzaju męskiego, przypisywane Bogu.

Byłoby rzeczą zbytęcną wdawanie się w szczegółową polemikę z poglądami, reprezentowanymi przez różne odcienie teologii feministycznej. Ważniejszym zadaniem staje się naszkicowanie syntezy teologicznej w odniesieniu do ojcostwa Bożego i ludzkiego oraz spojrzenie na powołanie męzczyzny i jego relacje do kobiety w świetle wiary. Autentyczna teologia tym różni się od religioznawstwa, że zakłada wiare: „*fides quaerens intellectum*”. Jeśli człowieka – zarówno kobiety, jak i męzczyzny – nie sposób zrozumieć do końca bez Boga, to tym bardziej nie sposób wnikać w tajemnicę Boga – Ojca, Syna i Ducha Świętego – bez Objawienia Bożego, bez światła wiary. Jeśli chodzi zaś o autentyczną i ostateczną interpretację Pisma Świętego czy całości Objawienia, znajduje się ona w kompetencji Magisterium Kościoła.

Przedstawicielki teologii feministycznej wykazują w wielu wypadkach brak solidnego zaplecza nauk biblijnych, niezbędnych dla poprawnej analizy i krytyki Ksiąg Pisma Świętego.³⁰ Przede wszystkim jednak teologia feministyczna zupełnie zatarała granicę, jeśli chodzi o Biblię, pomiędzy tym, co stanowi szatę literacką, wypływającą z kultury i epoki Autora natchnionego a tym, co należy do prawd objawionych przez Boga, co stanowi depozyt wiary. Prawda o ojcostwie Bożym nie jest wyrazem jakiegoś seksizmu chrześcijańskiego, lecz należy do centralnych prawd objawionych już w Starym Testamencie, ukazanych w pełni przez Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego.

Nie wolno ignorować czy lekceważyć ruchu feministycznego i zrodzonej przez niego teologii feministycznej, bo znalazł on szerokie echo wśród wielu chrześcijan. Jednakże uleganie presji tego ruchu prowadzi do sytuacji absurdałnych, jak na przykład wydanie przez

³⁰ Taką opinię wyraża R. Hamerton-Kelly, znający dobrze teologię feministyczną (por. *Dieu le Père dans la Bible et dans l'expérience de Jésus*, Concilium 1981 nr 163, s. 142).

amerykańską Narodową Radę Kościołów (skupiającą 32 Kościoły protestanckie i prawosławne) Biblii, w której Jezus już nie jest określany jako „Syn Boży”, lecz jako „Dziecko Boże”, a Boga odjęto imiona (określenia) rodzaju męskiego.³¹

Z drugiej strony trzeba uznać, że feminizm i teologia feministyczna przyniosły pewne pozytywne elementy,³² jak choćby zainteresowanie świata problemami kobiety, walka z dyskryminacją kobiet, lepsze ukazanie specyficznej roli kobiety we wszystkich dziedzinach życia, a przede wszystkim pełniejsze naświetlenie relacji między kobietą a mężczyzną. Chrześcijaństwo zaś zostało zdopingowane do pogłębienia refleksji na temat powołania kobiety w świetle wiary, do analizy rzeczywistej sytuacji kobiety w Kościele i ukazania nowych możliwości w tej dziedzinie.

Szczególłą wartość mają dokumenty Jana Pawła II poświęcone problematyce kobiety, zwłaszcza *Mulieris dignitatem* (15. 8. 1988) oraz *List do kobiet* (29. 6. 1995). W encyklice *Evangelium vitae* Papież apeluje o stworzenie „nowego feminizmu”:

„W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewyżczenia wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku” (EV 99).

Ks. Bronisław Mierzwinski – dr hab. prof. ATK, ISR Łomianki

MISE EN DOUTE DE L' IDÉE DE DIEU COMME PÈRE AU XX-ÈME SIÈCLE

R é s u m é

La notion de Dieu comme Père a le caractère antropomorphe; c'est une analogie théologique. Elle joue pourtant un rôle essentiel dans le christianisme. La vérité que Dieu est le Père de Jésus Christ et notre Père se trouve au centre du Nouveau Testament.

La doctrine chrétienne a développé la réflexion sur le Verbe incarné et aussi sur le Saint-Esprit mais non sur Dieu le Père. Certains théologiens identifient l'enseignement sur Dieu en général avec celui sur Dieu le Père. La liturgie semble nous conduire par le

³¹ Por. W. Ne u e r, *Mann und Frau in christlicher Sicht*, 2 Aufl., Giessen 1982, s. 14.

³² Taką opinię wyrażają między innymi A. L a u r e n t: *Féminin-masculin. Le nouvel équilibre*. Paris 1975; głośny teolog prawosławny P. E v d o k i m o v, *La femme et le salut du monde*, Paris 1978 (zwłaszcza s. 177–186: *Le féminisme, ses mensonges et ses vérités*); W. A. V i s s e r ' t H o o f t, *La paternité de Dieu dans un monde émancipé*, Genève 1984.

même chemin. Jean Galt dit qu'il faudrait combler cette lacune et approfondir la réflexion théologique sur la première Personne de la Trinité (cf. *Pour une théologie du Père*, Pastorale et Famille 1986 nr 108). Cette théologie pourrait nous aider à mieux comprendre le sens profond de la paternité.

Deux courants différents l'un de l'autre ont mis en doute ou voir même rejeté l'idée de Dieu comme père. Ce sont la doctrine de Freud, développée par ses élèves, et certaines tendances dans le mouvement féministe, surtout la théologie féministe.

Personne aujourd'hui ne peut nier l'importance de la contribution de Freud dans la compréhension de la psychique humaine, surtout dans la domaine du subconscient. Mais, en ce qui concerne la paternité, Freud y a apporté une grave atteinte. Dans ses oeuvres *„Totem et tabu“* (1912), *„Moïse et le monothéisme“* (1939), il attribue à la religion le caractère alienant et rejette surtout l'idée de Dieu comme père. D'après lui les grandes religions monothéistes, le christianisme en premier, sont fondées sur une idée fautive, imaginaire d'un père divinisé. Les théories de Freud ont plusieurs points communs avec les idées de Marx, Nietzsche, Marcuse et Sartre. Elles s'expriment dans l'affirmation: l'homme s'annéantit lui-même en acceptant l'existence de Dieu comme père.

À ce refus catégorique de la paternité de Dieu, les psychologues et les théologiens ont répondu d'une façon scientifique et claire. On peut trouver un excellent résumé de cette réponse dans le livre de J.M. Poirier, *„Au nom du Père... Recherches théologiques et psychanalytiques“* (Paris 1972).

Une représentante et en même temps spécialiste de la théologie féministe est C. Hales qui conduisait les recherches sur le thème: „Féminisme et christianisme“ à l'Université catholique de Nijmegen. La théologie féministe, dans sa majorité, met en cause les attributs masculins par lesquels on s'adresse à Dieu et va jusqu'à la négation de l'idée de Dieu comme père. Cela va de paire avec les violentes attaques contre l'homme au masculin, le mari et le père. Vu que la religion chrétienne repose sur la vérité que Dieu est notre père, certaines féministes – comme M. Daly – rejettent le christianisme. Sans aller si loin, sous l'influence de la théologie féministe, Conseil National des Églises chrétiennes aux États Unis (à laquelle n'appartient pas l'Église catholique) a „nettoyé“ une nouvelle édition de la Bible de tous les éléments masculins. On les a remplacés par de nouveaux symboles, images et expressions qui choquent. Jésus n'est plus le Fils de Dieu mais „l'enfant de Dieu“.

Il ne semble pas utile de discuter avec toutes les thèses de la théologie féministe. Il suffit de rappeler que ni la Bible ni la foi chrétienne n'ont rien avoir avec ce qu'on appelle le sexisme. Le fait que Dieu est notre père constitue le noyau de la Bonne Nouvelle proclamée par le Christ.

Jean Paul II dans l'encyclique *„Evangelium vitae“* parle de la nécessité de créer un nouveau féminisme qui serait capable de reconnaître le génie de la femme dans tous les domaines de la vie actuelle (cf. EV 99).

Bronisław Mierzwiński