

Teologia feministyczna a „nowy” feminizm. Zarys problematyki

Przez teologię feministyczną rozumiemy nurt teologiczny, powstały w latach sześćdziesiątych XX wieku ze spotkania feminizmu i teologii. Teologia feministyczna² zrodziła się z potrzeby „odnowienia Kościoła”. Przedstawicielki tego ruchu podkreślają, iż ich działania mają wspomóc Kościół w przywróceniu kobiecie jej należnej roli³. Teologia feministyczna miała być reakcją na dotychczasową, androcentryczną teologię. Jest to nauka kontekstualna, wyrastająca z budzącego się niezadowolenia kobiet. Można ją też nazwać „teologią kobiet”, jako że kobiety świadomie stają się podmiotem myślenia teologicznego. Oczywiście nie dotyczy ona wszystkich kobiet, chodzi tylko o te, które zauważają istniejącą dyskryminację, także w Kościele i chcą jej przeciwdziałać. Teologia ta dąży do „uwolnienia w mężczyznach elementów kobiecych, a w kobietach męskich, tak by stali się całościowi”. Nie chce jednak w ten sposób negować istnienia biegunowości między osobami różnej płci, a jedynie uświadomić wszystkim, że w każdym człowieku tkwi ta biegunowość. Nie chodzi o niwelowanie różnic płciowych, ale „ich relatywizowanie w duchu”⁴. Według Elżbiety Adamiak w teologii feministycznej można wyróżnić dwa nurty: reformatorski i radykalny. Główne przedstawicielki pierwszego nurtu to: Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Dorothea Sölle i Catharina Halkes. Drugiemu nurtowi przewodziła Mary Daly. Ruch reformatorski dąży do oddzielenia „zbawczego ziarna Ewangelii od plew patriarchalnych deformacji”. Reformistki argumentują, że istotne przesłanie feminizmu, jako krytyki kultury i społeczeństwa zdominowanego przez mężczyzn, ma swe korzenie w chrześcijaństwie. Nurt reformistyczny podjął próby innej interpretacji wartości chrześcijańskich. Chrześcijaństwo winno być wezwaniem do

¹ Stypendystka Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki współfinansowanego ze środków Unii Europejskiej w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego.

² Teologia feministyczna ma swoje źródło w Kościołach protestanckich. Wyprzedziły one Kościół katolicki w „dowartościowaniu” kobiet o kilka stuleci. Zdaniem Katarzyny Wiśniewskiej w Polsce ten nurt jest ciągle mało znany, a wręcz traktowany „podejrzliwie”, K. Wiśniewska, *Czy Bóg jest kobietą*, „Gazeta Wyborcza”, 3.07.2010 r.

³ E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej?*, „Więź”, 1/1993, s. 69.

⁴ A. Godfrejów-Tarnogórska, *Teologia feministyczna – w poszukiwaniu kobiecego aspektu judeochrześcijańskiej tradycji duchowej* [w:] *Kobiety i religie*, pod red. K. Leszczyńskiej, A. Kościańskiej, Kraków 2006, s. 287–288; E. Adamiak, *op. cit.*, s. 71, 77; D. N. Power, *Feminist Theology*, „Theological Studies”, 4/1994, s. 693–695; A. Zwoliński, *Feminizm – świat rodzaju żeńskiego*, Kraków 1997, s. 32–40; por. Y. Y. Haddad, E. Banks Findly, *Women, Religion and Social Change*, Albany 1985.

wolności, a tam gdzie kobiety są uciskane, nie może być mowy o działaniu Boga⁵. Reformistki argumentują również, że trzeba dążyć do zmiany wizerunku samego Boga i myślenia o nim poza kategoriami płci. Celem nurtu reformistycznego nie jest tworzenie nowej dogmatyki, ale „wybór teologii mistycznej i negatywnej”⁶. Zwolenniczki nurtu radykalnego natomiast stoją na stanowisku, że oficjalny Kościół jest niereformowalny i starają się budować własny „kościół kobiet”. Według zwolenniczek teologii radykalnej religia katolicka legitymuje się patriarchalnym porządkiem społecznym, a Biblię uważają za wychodzącą jedynie z kontekstu życiowego mężczyzny, całkowicie androcentryczną. Ruch radykalny głosi, że praktyka i nauka Kościoła są tak silnie związane z założeniami męskości Boga i dominacji płci męskiej, że każda próba nowego skonstruowania biblijnej teologii z kobiecego punktu widzenia nie może odnieść zwycięstwa⁷.

Kościół katolicki postrzega teologię feministyczną jako zagrożenie dla ugruntowanej przez wieki tradycji chrześcijańskiej. Mimo że Jan Paweł II podkreślał, iż należy poddać rewizji schematy myślowe, sposób rozumienia samych siebie i miejsca kobiet w historii, życiu religijnym i kościelnym, to wydaje się, że rozwiązania zaproponowane przez ten kobiecy ruch nie są dla Kościoła katolickiego do zaakceptowania⁸. Teologia feministyczna, dzieląc przekonanie o dyskryminacji kobiet, stanowi wyzwanie dla Kościoła katolickiego, jego nauki wiary i jego struktur. Teologia ta zrywa z twierdzeniem, że to dzięki chrześcijaństwu prawda o równej godności kobiet i mężczyzn pojawiła się na świecie. Chrześcijaństwo stanowi rzeczywiste źródło inspiracji wyzwolenia kobiet, nosi jednak ślady kontekstu patriarchalnego, w którym powstawało i żyje. Teologia feministyczna wskazuje, że konieczny jest rachunek sumienia Kościoła, nazwanie zła, jakie dotyka kobiety. Chodzi o to, by „Kościół naprawdę stał się dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem zbawczej jedności”⁹. Według teologek feministycznych nauka Kościoła nie powinna dotyczyć natury kobiety. Antropologia katolicka powinna być nauką o naturze człowieka, a nie naturze mężczyzny czy kobiety. W Kościele mówi się o naturze człowieka i kobiety, tak jakby kobieta nie była człowie-

⁵ M. Ciechomska, *Od matriarchatu do feminizmu*, Poznań 1996, s. 296–298.

⁶ E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997, s. 32–34.

⁷ Idem, *Założenia i główne nurty teologii feministycznej* [w:] *Polskie oblicza feminizmu*, pod red. W. Chańskiej, D. Ulickiej, Warszawa 2000, s. 134.

⁸ J. Makowski, *Kobiety uczą Kościół*, Warszawa 2007, s. 18; por. R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983, s. 11–20.

⁹ E. Adamiak, *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, „Więź”, 1/1998, s. 95.

kiem. Zdaniem Joanny Tomaszewskiej w nauczaniu Kościoła kobieta nie jest rozpatrywana jako jednostka, ale jako integralna część rodziny i z nią jest identyfikowana¹⁰.

Narzędziem, którym chce ubogacać feminizm teologiczny nauczanie Kościoła katolickiego, jest feministyczna hermeneutyka. Ma ona na celu na nowo odczytać historię biblijną i historię Kościoła¹¹. Język, którym opowiadana jest Ewangelia, powinien być oczyszczony z dualizmu „męski-żeński”. Kościół ma dążyć do formowania nowego języka, pełniej oddającego jedność pierwiastków żeńskiego i męskiego w człowieku i w Bogu. Niektóre przedstawicielki teologii feministycznej (Sally McFague, Marjorie Suchocki) akcentują wręcz konieczność zmian w języku liturgicznym, ukształtowanym w epoce patriarchalnych stosunków społecznych. Według współczesnej teorii języka więź między słowem a rozumieniem jest dwustronna, to znaczy język jest kształtowany przez myśl, zaś rozumienie zależy od użycia konkretnych słów. Zmieniając język apostołów Ewangelia nie zostaje zniekształcona, lecz „pełniej oddajemy treść Chrystusowego kerygmatu. Moc Objawienia nie tkwi bowiem w martwej literze, ale w żywym Słowie Bożym, przekształcającym życie człowieka, Kościół i jego język”¹².

Właściwe tłumaczenie i interpretacja Biblii mogą przywrócić kobietom pełną godność. Gdyby Biblię oddzielić od androcentrycznych i mizoginicznych interpretacji, to jej autentyczna treść wspierałaby kobiety oraz ich dążenie do wolności i równości. Kobiety badające Biblię w tym duchu są zdania, że nie tylko jest interpretowana w sposób „seksistowski”, ale sam androcentryczny tekst marginalizuje kobiety. Dodatkowe problemy pojawiają się nawet przy tłumaczeniu Biblii na języki narodowe. Przez wiele lat Biblia była tłumaczona tylko przez mężczyzn, którzy nie uwzględniali niuansów językowych dotyczących płci. Poza tym z uwagi na to, że Biblia powstawała w kulturze patriarchalnej judaizmu, została napisana przez mężczyzn, z męskiej perspektywy i skierowana do osób rodzaju męskiego, powstaje pytanie czy może stanowić dla kobiet autorytet. Odpowiedzi na to pytanie poszukują przedstawicielki wielu kierunków w teologii

¹⁰ J. Tomaszewska, *Między katolicyzmem a feminizmem. O poszukiwaniu własnej drogi*, „Katedra. Gender Studies UW”, 5/2004, s. 25; por. L. Schneider, *Making Sense of Feminist Theology Today*, „Religion Compass”, 5/2008, s. 788–803.

¹¹ Odkryciem egzegezy feministycznej jest nowe spojrzenie na postać Jezusa Chrystusa. Nie tylko na Jego nauczanie, w którym zajmował się tematyką relacji między mężczyzną a kobietą, ale również na Jego postawę wobec kobiet. Jezus traktował kobiety osobowo, zapraszał je do „zbawczego dialogu”, powoływał na uczniów, co na tle patriarchalnego społeczeństwa nabierało wielkiej wagi, E. Adamiak, *O co chodzi...*, s. 73; por. K. Greene-McCreight, *Feminist Reconstruction of Christian Doctrine: Narrative Analysis and Appraisal*, New York 2000; C. Lienemann-Perrin, *The Biblical Foundations for a Feminist and Participatory Theology of Mission*, *International Review of Mission*, 368/2004, s. 17–21; W. Gardini, *The Feminine Aspect of God in Christianity* [w:] *Women in the World's Religions, Past and Present*, ed. by U. King, New York 1987, s. 60–61.

¹² W. Zuzga, *Teologia feministyczna*, „Jednota”, 12/1990, s. 28.

feministycznej¹³. Teolożki pragną, by dzięki zabiegom reinterpretacyjnym podważyć związek płci z pewnymi predyspozycjami oraz cechami charakteru. Wykorzystują tradycyjne metody egzegezy biblijnej, by ukazać kobiety jako odważne, samodzielne i wierne, co ma uderzyć w dotychczasowe poglądy, że światy mężczyzn i kobiet są światami komplementarnymi. Wszystko to ma na celu odejście od dychotomii i męsko-żeńskich symbolicznych wizerunków Boga¹⁴. Dzięki badaniom teolożek nastąpiła więc reinterpretacja tekstów biblijnych dotyczących kobiet, będących dotąd przyczyną ich „poniżenia”. Dokonano zmian w nowych tłumaczeniach, uwzględniając w nich kobiety. Jednak jak twierdzi Aleksander Gomola przedstawicielki teologii feministycznej nie chcą usuwać dawnych „konceptualizacji Boga, lecz uzupełnić je nowymi, lepiej przemawiającymi do współczesnego człowieka”¹⁵. Teologii feministycznej chodzi w końcu o „hermeneutykę twórczej aktualizacji”, która poprzez rozwijanie wyobraźni historycznej ma stworzyć możliwość uczestniczenia w historii kobiet z przeszłości, a niekiedy rewizji ich przeżyć. Ta hermeneutyka stawia sobie za cel wyrażenie zaangażowania kobiet w walce o swoje wyzwolenie w historii¹⁶. Stanowisko Watykanu wobec propozycji fe-

¹³ A. Godfrejów-Tarnogórska, *op. cit.*, s. 287–288; Istotny wkład w nowe odczytanie Biblii wniosła Elisabeth Schüssler-Fiorenza, proponująca kilkusetapowy proces interpretacji, na który składają się „hermeneutyka podejrzeń”, „hermeneutyka wspomnień” i „hermeneutyka przepowiedania”. Proces ten uświadamia, że tekst biblijny pisany z męskiego punktu widzenia należy zrekonstruować, by odtworzyć rolę i znaczenie kobiet oraz przywrócić im należne miejsce w Kościele. Hermeneutyka ta odsłania także ignorowane dotąd fragmenty Biblii, które widziane w nowym świetle promują kobiety. To przedstawicielki teologii feministycznej zwróciły uwagę na to, że nie tylko Piotr, ale i Marta, siostra Łazarza, mówi, że Jezus jest Mesjaszem. Słowa Piotra traktowano jako potwierdzenie wybrania go przez Boga, gdyż to jemu, a nie pozostałym apostołom objawiono tę prawdę. Jeśli zatem Marta mówi tymi samymi słowami, to trudno uważać, że Piotr był jedynym wybranym. Hermeneutyka feministyczna analizuje również Księgę Rodzaju podkreślając, że zawarto w niej dwa opisy stworzenia. Przez wieki odwoływano się do opisu, w którym Ewa powstała później niż Adam, z jego żebra, podczas gdy opis wcześniejszy, mówiący o stworzeniu kobiety i mężczyzny jednocześnie, akcentuje równość płci. Zwraca się również uwagę na imię pojawiające się w Liście do Rzymian, w którym Paweł pozdrawia „Juniasa”, wyróżniającego się między apostołami. W Wulgacie jednak występuje w tym miejscu imię żeńskie „Junia”, poza tym wielu współczesnych biblistów twierdzi, że zawsze istniała tylko forma żeńska, zaś „Junius” to retusz kopisty. Jeśli faktycznie tak było, może to oznaczać, że kobiety odgrywały w pierwszych gminach chrześcijańskich większą rolę, niż do tej pory wszyscy sądzili. Nowe spojrzenie na Biblię inaczej ukazuje także Maryję. Teolożki feministyczne nie uważają jej za cichą i pokorną istotę, bo ich zdaniem była do dzielną Żydówką, która nie wahała narazić się na ostracyzm podejrzaną ciążą, a w Magnificat wychwalała Boga, który w jej osobie ujawnił swą moc, E. Schüssler-Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1995, s. 1–42; por. idem, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston 1992; A. Gomola, *Kościół Kobiet*, „Gazeta Wyborcza”, 9.06.2007 r.

¹⁴ A. Gajewska, *Hasło: feminizm*, Poznań 2008, s. 325.

¹⁵ A. Gomola, *Osiągnięcia i słabości teologii feministycznej* [w:] *Czym jest „nowy feminizm” Jana Pawła II?*, pod red. J. Kupczaka, M. Zboralskiej, Kraków 2010, s. 20.

¹⁶ E. Adamiak, *Czego Kościół powinien...*, s. 98; por. E. Tamez, *Women's Rereading of the Bible* [w:] *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology: Reflections from the Women's Commis-*

ministycznych interpretacji i tłumaczenia Biblii jest zróżnicowane. Próba wprowadzenia języka inkluzywnego do liturgii w krajach anglojęzycznych została odrzucona przez Watykan, za to feministyczna hermeneutyka biblijna została częściowo zaaprobowana przez Magisterium i znalazła uznanie w oczach Papieskiej Komisji Biblijnej¹⁷.

Teologia feministyczna, w imię wolności i równouprawnienia, domaga się również dla kobiet ordynacji kapłańskiej. Zdaniem niektórych feministek nadszedł czas, aby uwolnić kobietę od dyskryminacji eklezjalnej i otworzyć jej drogę do funkcjonalnego kapłaństwa. Jeżeli w wyznaniu protestanckim czy anglikańskim są kobiety, które pełnią funkcje pastora, to dlaczego Kościół katolicki stoi na stanowisku, że kapłaństwo funkcyjne może otrzymać i przyjąć tylko mężczyzna. Zwolenniczki ordynacji kobiet powołują się na ruchy wczesnochrześcijańskie, w których kobiety były kapłankami¹⁸. Niedopuszczanie kobiet do święceń kapłańskich jest jednym z głównych zarzutów stawianych przez feminizm teologiczny feminizmowi chrześcijańskiemu. Wiele z feministek uważa, że zakaz związany jest z tradycją Kościoła, a nie wolą Boga. Dla niektórych teolożek feministycznych kapłaństwo kobiet należy do spraw priorytetowych. Uważają, że dopóki kobieta będzie pozbawiona urzędu kapłańskiego, dopóty nie można mówić o równości kobiet i mężczyzn w Kościele. Według innych należy najpierw przygotować Kościół i jego wiernych na taką rewolucję. Ich zdaniem pochopne wprowadzenie święceń przyniosłoby więcej złego, niż dobrego. Wymagałoby to wielu zmian, między innymi w rozumieniu istoty kapłaństwa, relacji między hierarchią a wiernymi czy rozwiązaniu problemu celibatu księży. Wprowadzenie święceń kobiet powinno być poprzedzone zwiększeniem ich roli w liturgii, pełniejszym wykorzystaniem dozwolonych im funkcji,

sion of the Ecumenical Association of Third World Theologians, ed. by V. Fabella, M. Amba Oduyoye, New York 1988, s. 173–180.

¹⁷ A. Gomola, *Bóg kobiet: studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010, s. 57–58.

¹⁸ A. J. Nowak, *Kobieta kapłanem?*, Lublin 1993, s. 17–18; por. J. Majewski, *Kobiety a święcenia kapłańskie*, „Tygodnik Powszechny”, 2/2001, s. 11; K. Grzybowska, *Feministki chcą być kapłanami*, „Rzeczpospolita”, 19.08.1996 r.; Zdaniem Elżbiety Adamiak należy zwrócić uwagę, że Nowy Testament nie zabrania kobietom pełnienia urzędów w Kościele. Można w nim znaleźć wzmianki o kobietach spełniających posługi, które dziś stanowią część posłannictwa urzędowego kapłana. Wystarczy wskazać na Marię Magdalenę i kobiety u pustego grobu, składające wyznanie wiary w Jezusa, porównywalne jedynie z Piotrowym, czy Samarytankę, pierwszą apostołką pogan. Karl Rahner wskazuje ponad to, że zanim definitywnie odmówi się kapłaństwa kobietom, należy wyjaśnić na czym polegała wola Chrystusa związana z niedopuszczeniem kobiet do urzędu kościelnego, skoro nie decydowały o tym względy historyczno-kulturowe. Z teologicznego punktu widzenia nie wystarczy stwierdzić tylko faktu, że Chrystus nie powołał kobiet na konkretne urzędy, ale należy pokazać, dlaczego tak czynił i jaka zbawcza treść kryje się za Jego praktyką. Tylko w ten sposób można będzie wykluczyć, że kobieta w tym aspekcie nie jest dyskryminowana przez Kościół katolicki, E. Adamiak, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa 2005, s. 144–145.

by przyzwyczaić ludzi do kobiet przy ołtarzu¹⁹. Według obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego kobiety mogą zostać powołane do udziału w soborze powszechnym, mogą być wezwane na synod partykularny z głosem doradczym, a także uczestniczyć w synodzie diecezjalnym. Nie zamknięto im też drogi do sprawowania urzędów w sądach kościelnych. W liturgii kobiety mogą pełnić czasową posługę lektora oraz wykonywać funkcję komentatora i kantora, a dziewczętom umożliwiono posługę do Mszy Świętej na równi z chłopcami²⁰. Ostatecznie dyskusję na temat kapłaństwa kobiet w Kościele katolickim zakończył Jan Paweł II. W 1994 roku jednoznacznie opowiedział się przeciwko takiemu rozwiązaniu. Papież powoławszy się na wolę Chrystusa wyrażoną w fakcie wyboru jedynie apostołów płci męskiej i wielowiekową tradycję Kościoła katolickiego odmówił możliwości udzielania święceń kapłańskich kobietom²¹.

¹⁹ J. Tomaszewska, *op.cit.*, s. 26; Naciski na Stolicę Apostolską, by dopuszczono kobiety do święceń ma długą historię. Ich radykalizacja nastąpiła w 1995 roku. Zrodził się wtedy ruch domagający się święceń kobiet i zniesienia celibatu. Została nawet założona Inicjatywa Równouprawnienia Kobiet w Kościele. W lipcu 2001 roku organizacja ta, skupiająca podobne ruchy z całego świata, wysłała do Watykanu list z prośbą o ustosunkowanie się do jej postulatów. Papież jednak nie zareagował. W ostatnich dziesięcioleciach opór środowisk katolickich wobec kapłaństwa kobiet zaczął maleć. W latach siedemdziesiątych potajemnie mianowany biskup w Czechosłowacji wyświęcił pięć kobiet. Dyskusje na ten temat wśród duchownych katolickich rozpoczęły zmiany w innych kościołach chrześcijańskich. W niemieckim Kościele ewangelickim od 1990 roku trzy kobiety pełnią funkcję biskupa, co czwarty pastor to kobieta. W Szwecji kobiety stanowią połowę duchowieństwa. Kościół anglikański zdecydował się na kapłaństwo kobiet w połowie lat dziewięćdziesiątych, T. Wojciechowski, *Teologia feminizmu*, „Wprost”, 26/2002, s. 106; por. J. Majewski, *Kobieta przy ołtarzu*, „Gazeta Wyborcza”, 6.09.2008 r.; K. Wiśniewska-Roszkowska, *Feminizm zreformowany*, Wrocław 1993, s. 117–124; M. Chrzastowska, *Powołanie i zaangażowanie. Prawa człowieka – feminizm – chrześcijaństwo*, Poznań 2005, s. 159; D. M. Ferrara, *The Ordination of Women: Tradition and Meaning*, „Theological Studies”, 4/1994, s. 706–708; por. K. A. Raab, *When Women Become Priests: The Catholic Women's Ordination Debate*, New York 2000.

²⁰ E. Adamiak, *Milcząca obecność...*, s. 133.

²¹ Z. Zdybicka Usjk, *Dlaczego kompleks feminizmu?*, „Ethos”, 1/1995, s. 52, 56; por. Jan Paweł II, *List apostolski „Ordinatio sacerdotalis” o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom*, „L'Observatore Romano”, 8/1994, s. 7–9; Przeciwnicy kapłaństwa kobiet często argumentują, że to sam Chrystus nie powołał kobiety do kapłaństwa. Mogły z Nim chodzić, pomagać Kościołowi, miały prawo do modlitwy, prorokowania, posług, jednakże kapłaństwo zarezerwował Jezus wyłącznie dla mężczyzn. Na Ostatniej Wieczerzy zebrał tylko Dwunastu Apostołów. Św. Marek podaje: „Kiedy nastał wieczór, przyszedł z Dwunastoma” (Mk 14, 17). W tradycji izraelskiej udział w tej wieczerzy brała cała rodzina, dzieci i kobiety. Tutaj Jezus uczynił inaczej. Chciał przekazać uczniom swoją wolę. Po zmartwychwstaniu, władzę odpuszczania grzechów przekazuje tylko apostołom – „Potem jedenastu uczniów udało się do Galilei na górę, którą Jezus im wskazał (...) wtedy Jezus zbliżył się i oznajmił im: Została Mi dana wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i czyńcie uczniów wśród wszystkich narodów, chrzcząc ich w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie ich zachowywać wszystko, co wam nakazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do końca świata” (Mt 28, 16, 18–29). Tylko uczniom powierzył więc najwyższą odpowiedzialność za ewangelizację. Na wstępie Dziejów Apostolskich zostało natomiast zawarte ostatnie wskazania Jezusa dane uczniom: „gdy Duch Święty zstąpi na was, weźmiecie Jego moc i będziecie Moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, w Samarii i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). Wreszcie w Ewangeliach nie ma zapisu, w którym Jezus zwróciłby się do kobiety tak, jak do uczniów: „Pójdź za Mną”. Udzielając kapłaństwa mężczyznom, Jezus przez to nie poniża kobiet. Teologowie katolicycy twierdzą, że nie można kapłaństwa traktować jako formy wyższości mężczyzn nad

W związku z powyższym można dojść do wniosku, że „nowy feminizm” powstał niejako w odpowiedzi na postulaty teologii feministycznej. Kościół katolicki niewątpliwie dostrzega ten ruch feministyczny, zauważając przede wszystkim zmiany obyczajowe, które są następstwem jego upowszechniania. Reakcją Kościoła jest próba wypracowania, a później „ofiarowania” kobietom teorii, jak gdyby konkurencyjnej, określanej właśnie mianem „nowego feminizmu”²². Sytuacją kobiet jako osobnym problemem społecznym i teologicznym Kościół katolicki zajął się w okresie pontyfikatu Jana Pawła II²³. Papież przemawiając do studentek w brazylijskim Belo Horizonte w 1980 roku, po raz pierwszy użył zwrotu „nowy feminizm”²⁴. Określenie to pojawiło się następnie w Encyklice „*Evangelium Vitae*”, choć treść, jaką tam zawiera pozostaje jeszcze w postaci załączkowej²⁵. Wszelki „nowy feminizm” musi siłą rzeczy budować swoje fundamenty na „starym”, nawet wówczas, gdy usiłuje naprawić to, co w nim było złe. Feminizm uczynił wiele dla poprawy różnych aspektów życia kobiet, jednak zwolennicy „nowego feminizmu” twierdzą, że ta poprawa następowała dużym kosztem. Strategie „starego” feminizmu poważnie podkopały istotne cechy kultury i życia moralnego, „nowy” próbuje zmienić ten tor działania. „Nowy feminizm” przeciwstawia się dominującym ideom i stawia sobie za wzór Jezusa, który był w najwyższym stopniu kontrkulturowy. Idąc za tym przykładem, feminizm ten kieruje wysiłkami kobiet dla wypracowania nowego modelu bycia człowiekiem. Przedstawiciele tego rodzącego się ruchu chcą obronić kulturę życia, w której charakter osobowy jest rozumiany raczej jako wzajemne uznanie niż autonomia, a osoby nigdy nie czyni się przedmiotem i środkiem do celu²⁶.

„Nowy feminizm” to zupełnie inne podejście do problemu obecności kobiet w Kościele i społeczeństwie. Ten zapoczątkowany przez papieża kierunek miał na nowo

kobietami. Inną misję zlecił Jezus mężczyznom, a inną kobietom, K. Kucharski, *Kościół światłem świata. Nauka wiary i życia chrześcijańskiego*, Kraków 2006, s. 312.

²² E. Nazarko, *Czy w Kościele Katolickim jest miejsce dla feminizmu?* [w:] *Polskie oblicza feminizmu*, s. 153; Kwestię kobiet poruszał już Jan XXIII w encyklice „*Pacem in terris*”, pojawiła się również w nauce II Soboru Watykańskiego. Zarówno papież, jak i przedstawiciele Soboru uznali awans społeczny kobiet w świecie za „znak czasu” i postulowali zwiększenie roli kobiet w Kościele, S. Grabska, *Spór o miejsce kobiet w Kościele i społeczeństwie*, „*Więź*”, 1/1993, s. 24.

²³ Mary Ann Glendon, przewodnicząca delegacji watykańskiej podczas Światowej Konferencji na temat Kobiet w Pekinie, była zdania, że „Kościół katolicki nie powinien mieć kompleksów, jeśli chodzi o równość pomiędzy mężczyznami i kobietami, bo uczynił w tej mierze więcej niż instytucje świeckie”, D. Morawski, *Ona to nie on*, „*Rzeczpospolita*”, 10.01.1998 r.

²⁴ Alina Petrowa-Wasilewicz zauważa, iż Jan Paweł II nakreślił program działania „nowego feminizmu” w momencie, gdy feminizm „znalazł się na zakręcie” i stracił siłę oddziaływania, Idem, *Niedobrze kobiecie być samej*, „*Więź*”, 1/1998, s. 43.

²⁵ J. Makowski, *Kobiety uczą Kościół*, „*Gazeta Wyborcza*”, 15.01.2005 r.

²⁶ E. Fox-Genovese, *Równość i różnicowanie: praktyczne problemy nowego feminizmu* [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, pod red. M. M. Schumachera, Warszawa 2008, s. 338, 354; por. M. A. Glendon, *Spojrzenie na nowy feminizm*, „*Więź*”, 1/1998, s. 72–78.

„odczytywać” rolę kobiety zapisanej w Biblii²⁷. Trzeba jednak podkreślić, że nie jest to kształtująca się nowa ideologia, oparta na idealnej wizji kobiety. „Nowy feminizm” to „radikalna nowość orędzia ewangelicznego”. Zrodził się z myśli i działania kobiet, łącząc elementy teoretyczne z praktycznymi. Ma oznaczać działanie kobiet „po kobiecemu”, zgodnie z ich cechami, nie odwołując się do męskich wzorców. W ten sposób kobiety na każdej płaszczyźnie życia będą mogły przeciwdziałać wszelkim formom niesprawiedliwości wobec ludzi²⁸. „Nowy feminizm” podkreśla również wyjątkowość kobiet i nie ogranicza ich wpływu do sfery domowej, wręcz przeciwnie, dąży do tego, aby kobiety były obecne na wszystkich płaszczyznach życia społecznego. Ten „nowy feminizm” zmierza do przezwyciężenia dyskryminacji, przemocy i wyzysku, które odnoszą się nie tylko do kobiet, ale również do mężczyzn²⁹.

Papież określił wręcz „nowy feminizm” „feminizmem prawdziwym”, pojętym jako obrona kobiety w każdym wymiarze jej życia. Tak rozumiany, nie tylko odkrywa wszystko, co było i jest dobre w każdym feminizmie, ale pozwala z nadzieją spojrzeć na szansę rzeczywistego wyzwolenia kobiet. Kościół nie widzi powodów, aby wstydzić się słowa „feminizm”, należy jednak propagować „słuszny feminizm”. Chrześcijański feminizm wyraża się przede wszystkim w wydobyciu prawdziwego geniuszu kobiety. Analizując Stary Testament i przykład Chrystusa, Jan Paweł II wskazywał, że kobiecość realizuje człowieczeństwo w takim samym stopniu jak męskość, choć w sposób odmienny i komplementarny³⁰. „Nowy feminizm” zgodnie z nauczaniem społecznym Kościoła głosi, że „prawo kobiet do zróżnicowanego traktowania jest istotnym warunkiem ochrony ich godności i ich szczególnej wartości”³¹.

„Nowy feminizm” ma kilka celów. Pragnie pogodzenia udanego życia rodzinnego z pracą zawodową i budowania „kultury z matką i rodziny z ojcem”. Szuka rozwiązań

²⁷ A. Karoń-Ostrowska, *Nowy etap feminizmu czy powrót do źródeł stworzenia?* (głos w dyskusji), „Więź”, 1/1998, s. 24.

²⁸ M. Chrzastowska, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach. Ujęcie społeczne* [w:] *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978–2005*, pod red. E. Adamiak, M. Chrzastowskiej, Poznań 2005, s. 89.

²⁹ Zdaniem Margaret O’Brien Steinfels „nowy feminizm” nie osiągnie swoich celów, jeśli nie obejmie również mężczyzn w dwójaki sposób. Po pierwsze chodzi o mężczyzn jako przedmiot feministycznych analiz, a po drugie mężczyzn jako partnerów w realizacji postulatów przemian, Idem, *Trudności nowego feminizmu*, „Więź”, 1/1998, s. 88; M. M. Schumacher, *Wprowadzenie do nowego feminizmu* [w:] *Kobiety w Chrystusie...*, s. 8–10; T. Beattie, *New Catholic Feminism: Theology And Theory*, New York 2006, s. 20–26; E. C. Vacek, *Feminism and the Vatican*, „Theological Studies”, 1/2005, s. 164–165; J. Petry Mroczkowska, *Feminizm – antyfeminizm. Kobieta w Kościele*, Kraków 2012, s. 220.

³⁰ I. Mroczkowski, *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź”, 1/1998, s. 13; por. E. K. Czackowska, *Katolickie feministki łączą siły*, „Rzeczpospolita”, 2.01.2009 r.

³¹ S. Butler, *Dlaczego Kościół interesuje się kwestią kobiecą*, „L’Osservatore Romano”, 8/2006, s. 47; por. L. Caldecott, „Dar z siebie” czyli „nowy feminizm” papieża, „Communio”, 1/1997, s. 101–115.

problemów praktycznych w celu osiągnięcia równowagi między pracą i macierzyństwem, które umożliwiłyby dobre i harmonijne spełnianie roli matki, a zarazem prawdziwy profesjonalizm w życiu zawodowym. „Nowy feminizm” dąży też do dowartościowania sfery ciała i seksualności, która jest bardzo istotnym elementem dobrej i trwałej relacji małżeńskiej. Podkreślając jednak wagę tych relacji, nie zapomina o osobach żyjących samotnie. Zmierza również do przełamywania stereotypów dotyczących kobiet i mężczyzn³². „Nowy” albo chrześcijański feminizm jest to wrażliwość na struktury niesprawiedliwości wobec kobiet, na ich krzywdę, nierówne traktowanie w małżeństwie, w życiu społecznym czy politycznym; ale jest to także wrażliwość na to, co papież nazywał „geniuszem kobiety”, jej duchowość i strukturę psychiczno-fizyczną, która sprawia, że jest ona powołana do specjalnego dzieła w rodzinie, Kościele czy społeczeństwie³³.

Podsumowując pewne próby analizy wzajemnego oddziaływania teologii feministycznej i papieskiego „nowego feminizmu”, można dojść do wniosku, iż zwolennicy „nowego feminizmu” nie zgadzają się z założeniami teologii feministycznej, która ich zdaniem buntuje wiernych i odrywa ich od Kościoła. Jeśli chrześcijaństwo pod wpływem systemu patriarchalnego rzeczywiście utraciło subiektywne znaczenie, to jak twierdzi postchrześcijańska feministka Daphne Hampson pod wpływem feminizmu doznało przeciwnej skrajności, a mianowicie utraty obiektywnej treści. Uderzające w przypadku

³² J. Haaland Matlary, *Nowy feminizm*, Poznań 2000, s. 10–12; por. A. Gawkowska, *Nowy feminizm. Teoretyczne podstawy i praktyczne postulaty* [w:] *Czym jest „nowy feminizm”...*, s. 42–43.

³³ E. K. Czackowska, *Papież nie wykluczał żadnego posłannictwa kobiety. Rozmowa z księdzem Ireneuszem Mroczkowskim*, „Rzeczpospolita”, 2.01.2009 r.; „Nowy feminizm” popiera również kolejny papież Benedykt XVI. W 2009 roku z inicjatywy Papieskiej Rady „Iustitia et Pax” została zorganizowana Konferencja w Rzymie pod tytułem „Życie, rodzina, rozwój: rola kobiet w promowaniu praw człowieka”. Była to okazja do promocji „nowego feminizmu”, akcentującego z jednej strony znaczenie kobiet w różnych sferach życia publicznego, a z drugiej ich niezastąpioną rolę w małżeństwie i rodzinie. Prelegenci konferencyjni podkreślali, że nie będzie żadnego „nowego feminizmu” bez Boga. Emancypacja kobiet stanowi wydarzenie epokowe, jednak w związku z dwuznacznością i wewnętrzną sprzecznością wielu jej przejawów, wymaga się ze strony wierzących, rozeznania dla odróżnienia w niej dobra od zła. W tej perspektywie „nowy feminizm” zaproponowany przez Jana Pawła II, powinien czerpać „z wyzwalającej mocy Ewangelii”. Ma to przede wszystkim polegać na odrzuceniu balastu kulturowego niesionego zarówno przez niedorozwój, jak i „nadrozwój” społeczny. Benedykt XVI podkreślił natomiast zasadniczą rolę kobiet w promowaniu praw człowieka. Papież zachęcił uczestniczki spotkania do przezwycięzania stereotypu, który ukazuje chrześcijaństwo wyłącznie jako zbiór nakazów i zakazów. Zwrócił przy tym uwagę, że istniejące obecnie liczne zagrożenia dla życia ludzkiego, zwłaszcza w jego najbardziej delikatnych stadiach, domagają się pozytywnej i aktywnej odpowiedzi. Zdaniem Benedykta XVI może nią być zdefiniowany przez jego poprzednika „nowy feminizm”, przekształcający kulturę w duchu dogłębnego szacunku dla życia. Papież zachęcił katolickie organizacje kobiece do dalszych wysiłków na rzecz ich obecności w życiu publicznym, a zwłaszcza na polu realizacji praw człowieka, w oparciu o ochronę małżeństwa i rodziny, Tc, *W Watykanie o Nowym Feminizmie*, Serwis Radia Watykańskiego, 20.03.2009 r., www.radiovaticana.org; por. A. Klich, J. Turnau, *Feministyczna rewolucja Chrystusa*, „Gazeta Wyborcza”, 12.10.2009 r.

teologii feministycznej jest to, jak głęboko została ześwieczona. Rozwinęła się w całym innym kierunku niż ten, w jakim powinna być rozumiana teologia – nie jest już to dyskurs o Bogu. Teologia ta „straciła punkt zaczepienia”. W wypadku teologii feministycznej wydaje się, że tym, co zastąpiło mówienie o Bogu, jest w dużej mierze mówienie o kobiecym doświadczeniu³⁴. Małgorzata Bilka uważa, że sprawa kobiet jest zbyt cenna i ważna, żeby monopolizowała ją którakolwiek z grup feministycznych. Kobiety stały się, często wbrew swojej woli, przedmiotem walki między obrońcami patriarchalnego ładu a zwolennikami wyzwolenia kobiety spod męskiej władzy. Celem feminizmu, który kiedyś był ruchem na rzecz równych praw, stało się promowanie wartości uznanych arbitralnie za „kobiece”, w imię pełnej samorealizacji „bycia sobą”, jako kobietą. Stawką w tej walce jest przyszłość kultury i dobro tych kobiet, które płci nadają inne znaczenie. „Nowy feminizm” może być alternatywą wobec tradycyjnych rozwiązań ruchu feministycznego. Nie ma on zamiaru rywalizować z tradycją, chce być jednak jej przekroczeniem i wypełnieniem, oczekiwanym przez wiele kobiet rozczarowanych patriarchalizmem i feminizmem zarazem³⁵.

Jarosław Makowski podkreśla jednak, iż „teologia feministyczna przeoruje katolickie myślenie. I choć część katolików (także duchownych) widzi w tym zagrożenie dla ugruntowanej przez wieki tradycji i nawyków myślowych, to Kościół podnosząc rękawicę rzuconą przez ową teologię, może zyskać dużo więcej, niż stracić, bo feministyczna reinterpretacja dziejów i teologicznej spuścizny stwarza możliwość radykalnego przemyślenia natury doświadczenia religijnego i kościelnego, przed jakim stajemy od początku chrześcijaństwa”³⁶. To nowe spojrzenie może okazać się bardzo cenne także dla mężczyzn. Andrzej Gomola stoi na stanowisku, że jeśli „przyjrzymy się głębiej propozycjom teologii feministycznej w całym jej bogactwie i różnorodności, to z pewnością znajdziemy twierdzenia, które trudno pogodzić z tradycją chrześcijańską w jej powszechnie akceptowanej postaci”. Jednak nie zmienia to faktu, że „teologia feministyczna, wskazując na niejednokrotnie zgubny wpływ patriarchalnej tradycji na przekaz wiary chrześcijańskiej, jak żaden inny nurt teologii współczesnej zmieniła myślenie wielu chrześcijan, uświadamiając z całą ostrością, że treści religijne zawsze są zakorzenione w określonym kontekście kulturowym”³⁷. Trzeba również zaznaczyć, że teologia feministyczna docenia starania Jana Pawła II, który zamiast powtarzać stare formuły teologów

³⁴ D. Hampson, *Theology and Feminism*, Cambridge 1990, s. 170–172.

³⁵ M. Bilka, *Nowy feminizm z założenia tradycyjnego ruchu feministycznego*, „Edukacja Humanistyczna”, 1/2006, s. 75.

³⁶ J. Makowski, *Kobiety i ideologia*, „Gazeta Wyborcza”, 5.02.2005 r.

³⁷ A. Gomola, *Czy teologia feministyczna jest zawsze teologią chrześcijańską?*, „Przegląd Powszechny”, 5/2010, s. 85–86.

dyskredytujące kobiety, ukazujące ją jako „nieudanego mężczyznę”, postanowił głosić równość kobiet i mężczyzn „w porządku stworzenia i w porządku zbawienia”. Jednak zmiana w nauczaniu nie skłoniła do wprowadzenia podobnych założeń o równość kobiet i mężczyzn do samych struktur życia kościelnego³⁸. Teologia feministyczna może być więc „kluczem, bez którego chrześcijanie nie są w stanie dotrzeć do teologii w ogóle, a jej głównym celem nie jest to, by niszczyć i dzielić, ale by łączyć”³⁹.

³⁸ M. Zdanowska, *Wyrażać sprzeciw, trwając w Kościele. Rozmowa z siostrą Elizabeth. A. Johnson*, „Znak”, 9/2011, s. 18; Trzeba zaznaczyć, że „nowy feminizm” nie znalazł właściwego zrozumienia nie tylko wśród feministek, ale i wielu katolików. Może to wynikać z tego, iż postrzegając feminizm i chrześcijaństwo jako ideologie, „są to rzeczywiście ideologie sprzeczne, albo co najmniej rozbieżne”. Chrześcijaństwo jest traktowane jako religia patriarchalna, opierająca się na dyskryminacji kobiet. Feminizm zakłada walkę z ową dyskryminacją i podporządkowaniem kobiet mężczyznom. Z tego punktu widzenia „nie jest zatem możliwy ani chrześcijański feminizm, ani feministyczne chrześcijaństwo”. Może to zatem skutkować brakiem głębszego oddźwięku papieskiego feminizmu zarówno wśród katolików, jak i feministek, J. Tomaszewska, *Katoliczki i feministki*, www.efka.org.pl; M. Chrzastowska, *Nauczanie Kościoła...*, s. 90.

³⁹ J. Koleff-Pracka, S. Rejak, *O pojednaniu kobiet i mężczyzn w Kościele*, „Tygodnik Powszechny”, 27/1998, s. 11.

