

Teologia czy teologia feministyczna? Mary Daly, *Beyond God the Father*

W opublikowanej w 1973 roku książce o znacząco brzmiącym tytule *Beyond God the Father (Bez Boga Ojca)*¹ Mary Daly, jedna z głównych postaci radykalnego odłamu nowego ruchu kobiet, z wykształcenia filozof i teolog, poddaje ostrej krytyce katolicyzm i jego doktrynę. W swojej książce Daly wskazuje między innymi na społeczne podłoże tak zwanych prawd wiary chrześcijańskiej. Odwraca tym samym wpisany w ich genezę porządek, którego podstawę miałyby stanowić objawienie o naturze nadprzyrodzonej. Według Daly to na płaszczyźnie wyłączenie ludzkich relacji i interesów społecznych następuje projekcja pewnych pojęć w sferę domniemyanych dogmatów i prawd wiary: „Dane społeczeństwo dokonuje projekcji obrazów i wartości sobie właściwych w sferę dogmatów i tak zwanych prawd wiary, te z kolei stanowią następnie uzasadnienie dla tych samych społecznych uwarunkowań, których są wytworem”². Celem i skutkiem owej projekcji jest uprawomocnienie systemu wartości, który służy ściśle określonym grupom społecznym. Sztucznie zakorzenione w nieistniejącym – bo generowanym na potrzeby człowieka – *sacrum*, idee danego społeczeństwa nabierają pozoru prawd odwiecznych. I jako takie trudniej poddają się one krytyce. Owa nietykalność pewnych pojęć właśnie jest według Daly przejawem obecności kultu religijnego w życiu społeczeństw. Przy czym życie społeczeństw naszego obszaru kulturowego w sposób jednoznaczny sprowadza się dla niej do dominacji mężczyzny nad kobietą. Kościół katolicki w owym procesie wykluczenia i podporządkowania kobiety ma także swój niemały udział. Przyjęta przez Daly perspektywa jest określana jako typowa dla „teologii feministycznej” w jej wydaniu najbardziej radykalnym. I temu właśnie pojęciu, pojęciu teologii feministycznej, chciałabym

1. Dosłowne tłumaczenie słowa *beyond* w omawianym tytule brzmiałoby „poza zasięgiem wpływów”, „poza zasięgiem oddziaływania”, „z dala od”. Jednocześnie, biorąc pod uwagę całość argumentu Daly, określić tych nie należy rozumieć w sposób statyczny. Wskazują one raczej na kierunek pewnego procesu, gdzie celem i punktem dojścia jest właśnie rzeczywistość *bez Boga Ojca*, czyli rzeczywistość poza obszarem wpływów tegoż pojęcia.

2. „The images and values of a given society have been projected into the realm of dogmas and »Articles of Faith« and these in turn justify the social structures which have given rise to them”. Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1985, s. 13.

przyjrzeć się bliżej. Zmiana, która dokonała się w samym rozumieniu teologii jako dyscypliny naukowej poprzez próbę jej połączenia z krytyką *stricte* feministyczną, zasługuje na uwagę i może stanowić osobne zagadnienie. Co więcej, w moim przekonaniu mechanizm, który za tym stoi, pozostaje w ścisłym związku z opisywanym przez Daly procesem projekcji. Chcę zacząć od prostego pytania: czym jest teologia i kiedy tak zwana teologia feministyczna teologią już nie jest. Jednocześnie należałoby wówczas rozważyć kwestię zachowania samego terminu „teologia” w odniesieniu do dyscypliny uprawianej przez krytykę feministyczną w chwili, gdy jego znaczenie zdecydowanie odchodzi od swego pierwowzoru.

Przywołując podstawowe znaczenie teologii jako dyscypliny naukowej, odwołuję się do tradycji ale w wymiarze współczesności, czyli w tym samym wymiarze czasowym, do którego przynależą powstałe i powstające teksty teologii feministycznej. Ponadto, uznając obecność tradycji, chcę oddać głos autorytetom w rozważanej dziedzinie (mając świadomość, iż samo już wskazanie na obecność autorytetu może zostać zaklasyfikowane jako gest konserwatywny i tradycjonalistyczny). *Mały słownik teologiczny*, którego współautorem jest Karl Rahner (niemiecki jezuita, jeden z największych teologów współczesnych, uczestnik studium filozoficznego u Martina Heideggera, profesor dogmatyki i historii dogmatów, światopoglądu chrześcijańskiego i filozofii religii), definiuje pojęcie teologii w następujący sposób: „W ścisłym sensie (w odróżnieniu od filozofii, metafizyki, mitologii i naturalnej wiedzy o Bogu) teologia w swojej istocie jest to świadomie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek słuchania autentycznego, historycznie ogłoszonego słowa objawienia Bożego, wysiłek poznania tego słowa za pomocą metod naukowych i refleksyjnego rozwijania osiągniętych w ten sposób rezultatów. Teologia zakłada zatem objawienie w słowie, a nie stwarza go”³. Powyższa definicja jasno określa prymat objawienia nad słowem, a ściślej prymat słowa objawienia nad słowem podążającego za objawieniem komentarza i refleksji. U podstaw takiego porządku leży *wiara* w objawienie jako dane człowiekowi słowo Boga. Słowo komentarza nie ma wyprzedzać ani konstruować objawienia, ale pozostaje mu posłuszne. Przy czym, jak podkreślają Rahner i Vorgrimler, ów wysiłek podjęty przez osobę wierzącą ma charakter rozumowy i winien być podporządkowany dyscyplinie myślowej właściwej studiom naukowym. O koniecznym (nie tylko w teologii) związku między wiarą a rozumem przekonywująco pisze Joseph Ratzinger we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*.

Nazwa teologia wywodzi się z greckiego *theologia*, „mowa o Bogu”. Zgodnie ze swoim źródłosłowem teologia odwołuje się do greckiego pojęcia logosu i stanowi, jak ujmuje to Ratzinger, „rozumiejące, trzymające się logosu (=racjonalne, rozumnie

3. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, przeł. Tadeusz Mieszkowski i Paweł Pachciarek, PAX, Warszawa 1987, s. 466.

pojmujące) mówienie o Bogu”. Co więcej, tak pojmowana teologia, mowa o Bogu, jest „podstawowym zadaniem wiary”⁴. Tak więc, choć wiara zawsze pozostanie wpisana w krąg oddziaływania tajemnicy, nie staje się przez to, niejako z definicji, ślepa i bezmyślna („wiara ze swej natury nie jest gromadzeniem na ślepo niezrozumiałych paradoksów [...] jest rzeczą zdrożną, iż gdy rozum nie dopisuje, uciekamy się [...] do tajemnicy [...] »misterium« [...] nie oznacza negacji rozumu”⁵). Wiara, teologia i rozum nie powinny podążać każde w swoją stronę, bo dopiero ich współobecność czyni poznanie („mówienie o Bogu”) możliwym. Ten rozumowy pierwiastek wiary (i zarazem teologii) staje się czymś nieusuwalnym i przynależnym chrześcijaństwu w chwili, gdy niejako wbudowało ono w swoją metafizyczną strukturę pojęcie logosu, wcześniej już przecież istniejące w filozofii greckiej. Co ciekawe, ów zabieg poszerzenia terytorium filozofii chrześcijańskiej o istotny element myśli greckiej znajduje według Ratzingera swoją zapowiedź w samym tekście biblijnym. Dzieje Apostolskie przedstawiają widzenie Pawła, w którym słyszy on błaganie Macedończyków „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam”, a jednocześnie Duch Święty nie pozwala głosić Pawłowi słowa Bożego w Azji⁶. Jak komentuje to Ratzinger, owo pierwsze spotkanie „orędzia ewangelicznego” z Grekami jest częścią „Bożego nakazu” i może zatem stanowić tajemnicze zawiązanie się relacji między teologią a historią biblijną⁷.

Powyższe rozumienie teologii jako dyscypliny podporządkowanej objawieniu (a nie dowolnie je przekraczającej) należałoby jeszcze uzupełnić o jeden istotny aspekt. Jak piszą Rahner i Vorgrimler, „teologia [...] jest to świadomie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek *śluchania* autentycznego, historycznie ogłoszonego słowa objawienia Bożego”⁸. Nie wystarczy więc powierzchowny i zewnętrzny gest uznania objawienia. Starotestamentowe „Słuchaj, Izraelu” zostaje powtórzone w ewangeliach, gdzie przynależy mu to samo szczególne miejsce w strukturze Bożych nakazów⁹. Słuchanie oznacza ukierunkowanie woli i uwagi na rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do tej danej człowiekowi bezpośrednio, bez jego woli i uwagi. Wszędzie w Biblii wezwanie „Słuchaj, Izraelu” stanowi wstęp do wyrażenia najwyższych a jednocześnie najbardziej podstawowych ludzkich powinności. Warunkuje bowiem jakiegokolwiek sensowne i znaczące działanie ze strony człowieka. Także słowo wypowiedziane przez człowieka

4. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Zofia Włodkowska, Kraków, Znak 2007, s. 76.

5. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 75.

6. Dz 16, 6–9.

7. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 76, n. 16.

8. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 75, podkreślenie moje.

9. Por. Pwt 5, 1; Pwt 6, 4; Mk 12, 29.

ma być odpowiedzią na słowo *usłyszane*. W przeciwnym razie rozlega się ono w ontologicznej pustce, którą próbuje nazwać i utrwalić.

Przywołana definicja teologii jasno ukazuje wewnętrzną sprzeczność terminu „teologia feministyczna” w odniesieniu do wspomnianej i tak właśnie klasyfikowanej książki Mary Daly. Jednocześnie, niejako z drugiej strony, można zadać pytanie, *czemu* należałoby przyjmować tradycyjne rozumienie teologii, sformułowane w zgodzie z doktryną katolicką, i odnosić je do tych krytycznych przedsięwzięć, które wypowiedają się w duchu całkowitego z nią zerwania? Czemu w stosunku do terminu „teologia” właśnie Logos miałby zachować swoje metafizyczne brzmienie? Takie rozumienie nie musi być przecież i nie jest powszechne. Podobnie jak w każdej innej dyscyplinie, Logos również w teologii może stać się *logosem*, czyli niezobowiązującym i zewnętrznym w stosunku do działań tej dyscypliny odniesieniem etymologicznym. Czemu służy przywołanie biblijnego znaczenia Logosu, jeśli w argumentacji Daly *Bóg* to słowo, które można zastąpić każdym innym (choćby, gdy czytamy: „Zadanie, jakie stawia sobie ta książka to od-rzeczowanie »Boga«, przejście od pojęcia/percepcji boga jako »najwyższej istoty« do pojmowania boga jako Bytu w formie ciągłej”¹⁰). Wydaje się więc, że można i teologię podporządkować walce politycznej kobiet z wszystkimi tego konsekwencjami (czy też konsekwencji brakiem).

Takie rozumowanie mogłoby się wydać słuszne, a przynajmniej dopuszczalne, z jednym jednak zastrzeżeniem. O ile w przypadku socjologii, antropologii, studiów filmoznawczych, literaturoznawczych i każdego innych, ich upolitycznienie nie wpływa przynajmniej na sam obszar badań, to w wypadku teologii feministycznej Mary Daly sprawa już się komplikuje. Bez względu na polityczne zaangażowanie osób podejmujących studia w danej dziedzinie, socjologia pozostaje nauką o społeczeństwie, psychologia bada życie wewnętrzne jednostek, a teatrologia kieruje swoją uwagę ku formom ekspresji właściwym sztuce teatru. Nie dochodzi do swoistego „przekreślenia” obszaru badań. Daly natomiast w swojej teologii dokonuje gwałtownego zwrotu, przekreślając istnienie Boga, a jednocześnie wciąż pisze o Bogu, a ściślej posługuje się słowem „Bóg”. Bo chociaż Boga nie ma, wciąż pozostaje słowo „Bóg”, niczym już teraz nie ograniczone i pojemne, a pustka po dawnym Bogu, Bogu Ojcu, Bogu patriarsze, domaga się wręcz, by ją wypełnić nowymi znaczeniami. Można więc teraz to słowo dowolnie podporządkować interesom kolejnej grupy społecznej. I tak słowo „Bóg” staje się obszarem politycznych zmaganiań w imię wyznawanej przez Daly zasady „i uczynimy sobie Boga na swoje podobieństwo”. Nie formułuje jej ona dosłownie w powyższy sposób, ale przecież słynne (bo proste) stwierdzenie

10. „This book takes on the task of de-reifying »God«, that is, changing the conception/perception of god from »the supreme being« to Be-ing”, Daly, *Beyond God the Father*, s. xvii.

„jeśli Bóg jest mężczyzną, to mężczyzna jest bogiem”¹¹ taki właśnie odwrócony porządek stawania się narzuca.

Jest w politycznym zaangażowaniu Daly pewna pułapka, miejsce, w którym jej teologia staje się dwuwymiarowym i uproszczonym obrazem świata, i to świata właśnie a nie Boga. Początkiem tych uproszczeń nie jest bynajmniej odrzucenie wiary w transcendencję, tylko dokonane przesunięcie samego pojęcia wiary z płaszczyzny teologicznej na filozoficzną. W filozofii myślenie jest autonomiczne, autonomiczna pozostaje też myśląca osoba. Umysł sam konstruuje pojęcia, odrzuca je i przyjmuje zgodnie z kryteriami racjonalności i/lub wewnętrznym przekonaniem. Tak więc filozof może poddać także i pojęcie Boga swoim własnym procesom myślowym, przyjmując, iż obraz świata w nich właśnie się zawiera i wyczerpuje. Filozofia nie zakłada przyjęcia postawy wiary i stara się w obrębie wyznaczonego pola rozumowania *rozstrzygać* o naturze rozważanych zjawisk. Przy czym ostatecznym punktem odniesienia pozostaje tutaj rozstrzygający umysł. Teologia z kolei, jak pisałam, zakłada wzajemne konieczne odniesienie wiary i rozumu. I tak, przy całej swojej racjonalności, teologia wychyla się niejako, „wygląda”, poza ramy wyznaczone przez jednostkowy, rozumujący umysł. („W filozofii myśl wyprzedza słowo [...] wiara [...] jest [...] tym, co [...] nie zostało ani nie mogło być przeze mnie wymyślone”¹²). Może dlatego w ujęciu teologicznym granica między tymi, co wierzą a tymi, co nie wierzą, przebiega w sposób nieostry. Jak pisze o tym Ratzinger, „Nikt nie może uniknąć całkowicie wątpienia ani całkowicie wiary [...] zarówno wierzący, jak i niewierzący, każdy na swój sposób, doświadczają zwątpienia i wiary”¹³. Wątpienie wpisane w wiarę i wiara wpisana w wątpienie tworzą pomost między wierzącymi i niewierzącymi. Granica między tymi dwoma postawami sprowadza się więc w gruncie rzeczy do różnicy między powiedzeniem: „a może to jednak jest prawda” lub „a może to jednak nie jest prawda”. Na poziomie formalnym nie jest więc to granica szczególnie wyrazista ani znacząca. Zarówno wierzący jak i niewierzący, o ile chcą pozostać w zgodzie z faktami, a ściślej, z rzeczywistością im daną („jeśli [...] nie ukrywają się sami przed sobą i przed prawdą swego istnienia”¹⁴), nie mogą powiedzieć nic więcej ani nic innego jak owo „może to jest / może to nie jest prawda”. Te dwa stwierdzenia wyznaczają ramy, w których zawiera się postawa zarówno osoby wierzącej jak i niewierzącej. Jednakże, chociaż jest to ten sam obszar, może on zostać różnie wypełniony. Będzie to początek pogłębiania się różnic i rozchodzenia się tych dwóch pozornie podobnych do siebie stwierdzeń.

11. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 19.

12. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s.

13. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 43.

14. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 43.

Przytoczone zdanie: „a może to jednak prawda” cytuje Ratzinger za Martinem Buberem. W jednej ze swoich żydowskich opowieści Buber opisuje, jak pewien „oświecony człowiek wielkiej nauki”, wybrawszy się do słynnego rabina, aby rozprawić się z jego przestarzałymi poglądami, przypadkiem słyszy, jak rabin sam do siebie mówi „A może to jednak prawda”. Przy czym pytanie to nie brzmi wcale sucho i beznamiętnie. Czytamy w historyjce Bubera o tym, jak rabin wypowiada te słowa „ogarnięty zachwyceniem” i o tym, jak „straszliwie brzmiało jego proste powiedzenie” w uszach przypadkowego słuchacza. Rabin tłumaczy później „oświeconemu człowiekowi”, iż uległ on pewnemu złudzeniu, próbując wdać się w dysputę z uczonymi w Piśmie: „na próżno z tobą rozmawiali [...] Nie mogli wyłożyć ci na stół Boga i jego Królestwa”¹⁵. Ratzinger podchwytuje to zdanie i powtarza „Nikt nie może drugiemu wyłożyć na stół Boga i jego Królestwa”¹⁶. Na czym więc miałyby polegać różnica między wierzącym a niewierzącym, jeśli oboje wydają się być zawieszani między wiarą a wątpliwością? Nie jest to na pewno sprawa ustalenia właściwych proporcji między tymi dwoma postawami, szukania, która przeważa, ani też znalezienia innych, równie niewymiernych i absurdalnych w gruncie rzeczy kryteriów.

Osoba wierząca, pisze Ratzinger, wypowiadając swoje *credo* zaczyna od słowa „wierzę” ale kończy je słowem „amen”. *Amen* z kolei, czyli hebrajskie *'mn*, wyraża podobne treści jak grecki *logos*: przywołuje konieczny związek między słowem, sensem, rozumem i prawdą¹⁷. *Amen*, wpisane w postawę wiary, przekracza choć nie unieważnia wahania owego „może”, którego nie sposób uniknąć. Jako nieuniknione wahanie wiary staje się wreszcie czymś naturalnym, oczywistym, i wzrok sięga dalej, poza pole widzenia, poza ramy rozumu. I tam właśnie, poza ramami rozumu, znajduje dla siebie punkt oparcia. Tak mniej więcej wydaje się przedstawiać Ratzinger „odwrócenie” właściwe wierze, które często nazywa się „nawróceniem” osoby wierzącej¹⁸. Takie jest pełne znaczenie „wierzę”, znaczenie *credo* uzupełnione o końcowe *amen*. „[W] słowie *credo* zamyka się zasadniczy wybór naszej postawy wobec rzeczywistości jako takiej; nie oznacza ono stwierdzenia tego czy owego [...] oznacza opowiedzenie się za tym, że [...] to, czego nie można ujrzeć, jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość”¹⁹. Ponieważ człowiek w sposób naturalny ciąży w kierunku tego, co widzialne i w polu jego widzenia, w wierze chodzi o przede wszystkim o przełamanie tego naturalnego ciężenia ku oczywistościom w zasięgu naszej

15. Martin Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 2005, s. 157. Cyt. za: Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 42.

16. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 42.

17. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 75, n. 15.

18. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 47–48.

19. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 47.

ręki, wzroku i władzy rozumu, o ciągle „odwracanie się” od nich. To właśnie czynię, mówiąc „wierzę”²⁰. Wówczas też rozum zaczyna postrzegać sens słowa, któremu się powierzył. Mówiąc inaczej, jeśli rozum (poprzez wiarę) *trwa* przy tej rzeczywistości, która go przekracza, stopniowo odkrywa jej znaczenie. Rzeczywistość ta okazuje się być bezwzględny fundament: „tym, co nadaje sens [...], odpowiednim gruntem, na którym można stanąć [...] prawdą”²¹. Wiedza nie pyta o prawdę w znaczeniu wszechogarniającego sensu; rozumienie tej prawdy się domaga. Przy czym trzeba nadmienić, iż odsłonięcie sensu nie dokonuje się na płaszczyźnie abstrakcji ale w konkretnej przestrzeni jednostkowego życia, w chwilach kolejnego „odwrócenia”, kiedy rozum odmawia posłuszeństwa oczywistościom. I tak wiara, choć bliska w sensie samego brzmienia temu, co określa się jej brakiem, na konkretnej płaszczyźnie egzystencjalnej otwiera lub zamyka całościowe spojrzenie na rzeczy i zjawiska.

W tym miejscu chcę powrócić do wspomnianych uproszczeń, których moim zdaniem dopuszcza się w swoim rozumowaniu Daly, a które wydają się stanowić naturalną konsekwencję dokonanego przez nią gestu odrzucenia Boga. Nie ma tego, który przekracza ludzkie poznanie, i któremu ludzkie poznanie winno być podporządkowane. Można więc teraz swobodnie kształtować i wypełniać materialne ślady zdemaskowanej Boskości. Domniemana przestrzeń metafizyki okazała się być tylko zręcznie ukrytym polem walki o dominację jednej płci nad drugą. Jak już wspominałam, podstawowym przejawem takiego pojmowania sacrum jest w argumentie Daly sposób, w jaki posługuje się ona słowem *Bóg*. Bo to *Bóg* w pierwszym rzędzie (z definicji zresztą a nie poprzez wysiłek wiary) oznacza rzeczywistość, której człowiek w naturalnym miejscu swego bytowania nie jest w stanie dojrzeć. Jedną z konsekwencji wiary, czyli uznania, iż istnieje rzeczywistość, która nas przekracza, jest uznanie inności słowa *Bóg*. Píše o tym Rahner w swoim dziele *Podstawowy wykład wiary*, gdzie rozważa on paradoks istnienia w języku słowa *Bóg*.

Według Rahnera słowo *Bóg* to jedyne słowo w języku, którego podstawową funkcją jest milczenie; słowo *Bóg* komunikuje coś jedynie poprzez swoją milczącą obecność. Jest to bowiem słowo, które w pewnym sensie nic nie znaczy: nie ma ono bowiem żadnego odniesienia do rzeczywistości, którą znamy i pojmujemy. Rzeczywistość ta, choć nigdy nie zaistnieje dla nas w pełni nie-nazwana, to jednak niejako domaga się nazwania przez sam fakt wystąpienia w polu naszych doświadczeń²². Inaczej dzieje się ze słowem *Bóg*, które jest jak „puste oblicze”,

20. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 48.

21. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 74–75.

22. Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa, PAX 1987, s. 42.

nic bowiem znajomego sobą nie wyraża²³. Jednocześnie, uznając paradoks słowa *Bóg*, przyznając, iż słowo *Bóg nic nie znaczy / niczego nie oznacza*²⁴, Rahner pyta, co przy całym tego słowa nieusuwalnym milczeniu wciąż znaczy jednak sama jego obecność. I stwierdza, iż obecność słowa *Bóg* określa w jakiś sposób istnienie człowieka. Bez słowa *Bóg* człowiek pozostałby „niezwykle pomysłowym zwierzęciem”, innymi słowy wolny od smutku i niepewności przestałby stawiać pytania o *całość* i podstawę swojego istnienia: „nigdy nie stałoby bezradny, milczący i niespokojny wobec całości świata i całości samego siebie”²⁵. Rahner zakłada więc, iż *Bóg* istnieje, a dokładniej zakłada istnienie absolutnej tajemnicy, do której odnosi nas słowo *Bóg* – i które poza tym odniesieniem do tajemnicy nic więcej już nie znaczy²⁶. Następnie rozważa on, jak istnienie tej tajemnicy przejawia się w skończonym świecie człowieka, i twierdzi, iż tajemnica nazywana *Bogiem*, choć w swej istocie dla człowieka niedostępna, określa i kształtuje ludzką egzystencję.

Można uznać, iż podejście Daly wykazuje pewne choć jedynie zewnętrzne podobieństwa. Dla Daly słowo *Bóg* jest również puste, a jednocześnie obecność tego słowa wiele znaczy w życiu społeczeństw i jednostek. Słowo *Bóg* choć puste (gdyż nie wskazuje ono na żadną przekraczającą ramy naszej egzystencji tajemnicę) odsłania jednak swoje prawdziwe oblicze. Jest to twarz Boga Ojca, Boga patriarchy. Oblicze to, poprzez instytucję Kościoła katolickiego, sprawuje milczącą kontrolę nad ustanowionym przez mężczyzn porządkiem. Jednocześnie tak postrzegane słowo *Bóg* niczym się nie wyróżnia, jest to słowo podlegające tym samym prawom i mechanizmom, jak każde inne słowo języka. Mowa ludzka z kolei jest obszarem manipulacji, kształtowania znaczeń, a przez nie – i rzeczywistości. W ten schemat słowo *Bóg* wpisuje się nader wyraźnie, choć wciąż otaczane mgłą transcendencji, która ma osłonić prawdziwe źródła jego pojawienia się w świecie ludzkich doświadczeń. Niejako powtórzeniem powyższego stanowiska jest podejście Daly do tekstów biblijnych. Tekst biblijny niczym się nie wyróżnia, jest to tekst jak każdy inny, podlega tym samym schematom interpretacyjnym. Nie ma swojej tajemnicy. Do niczego nie odsyła. Jedyne jego dopowiedzenie stanowi kontekst kulturowy.

Co ciekawe, zachowana tutaj przez Daly jedność między *Bogiem* a Jego słowem jest poprawna teologicznie. Słowo *Bóg* milczy, ale *Bóg* „mówi”, objawia

23. Por. Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary*. s. 43.

24. Cytowane tu rozważania Rahnera odnoszą się oczywiście tylko do płaszczyzny czysto lingwistycznej. Nie podejmuje on w tym miejscu zagadnienia różnych *imion* Boga, objawianych człowiekowi zarówno w Starym Testamencie (np. *Elohim* i *Jahwe*) jak i w Nowym (Osoba Jezusa Chrystusa). Por. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 103–136.

25. Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary*. s. 45.

26. Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary*. s. 42.

swoje oblicze jako Logos, druga osoba Trójcy Świętej. Jedną z form objawienia się Boga-Logosu jest przekaz biblijny. Rahner i Vorgrimler ujmują tę jedność następująco:

słowo Boże oznacza Logos, drugą osobę Trójcy Świętej [...] Jeżeli byt może być wypowiedziany, jeżeli sam może być dla siebie swoim własnym „wyrazem”, swoim „obrazem”, swoim „słowem” [...] to taka możliwość znajduje swoją podstawę i swoją najwyższą, niepowtarzalną i absolutną realizację w Logosie. [...] Jeżeli to samowyznaczenie się Boga przyjmuje formę ludzkiego słowa, to mamy do czynienia z tym, co się nazywa po prostu słowem Bożym [także] w Piśmie Świętym²⁷.

Bóg objawił się w słowie, bo Bóg (druga osoba Trójcy Świętej) *jest* Słowem, a materialny wymiar tego objawienia stanowią zwoje Pisma (greckie *biblia* oznacza zapisane karty, zwój²⁸). Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż przytoczona definicja objawienia podkreśla rozróżnienie między pełnym („najwyższ[ym], niepowtarzaln[ym] i absolutn[ym]”) samowyznaczeniem się Boga w Logosie i formą ludzkiego słowa, jakie to samowyznaczenie przyjmuje. Podobnie więc, jak to zostało powiedziane wcześniej o słowie *Bóg*, także i słowo Boże poprzez to, co widzialne, odsyła do tego, co niewidzialne i tam znajduje swoje dopełnienie. Owe zwoje, księgi, pisma, podane człowiekowi w obrębie jego jednostkowego rozumowego doświadczenia, tworzą przekaz niepełny i domagają się niejako „wyjścia na pustynię”, uprzywilejowane miejsce samoobjawiania się znaczeń. W tym sensie właśnie uznaje się *symboliczny*, a nie dosłowny charakter tekstów biblijnych.

Ratzinger przywołuje znaczenie symbolu w chrześcijaństwie, gdy pisze o symbolicznym wymiarze wiary. Powołuje się on na greckie *symbollein*, które znaczy „zbiegać się, składać”. I tak w starożytności symbolem nazywano kawałek przelamanego przedmiotu, który nabierał znaczenia dopiero w momencie złożenia różnych jego części: „Według starożytnego zwyczaju, dwie pasujące do siebie części pierścienia, laski czy tabliczki służą za znak rozpoznawczy dla gości, posłów, partnera umowy; posiadanie drugiej połowy danego przedmiotu upoważniało do odbioru jakiejś rzeczy albo po prostu do korzystania z gościnności”²⁹. Wiara jako *symbolon* wskazuje na aspekt wspólnotowy Kościoła („każdy człowiek ma w ręku wiarę tylko jako *symbolon*, jako niepełną, odłamaną część”³⁰), ale pojęcie to odnosi się również do kwestii odkrywania znaczeń, poszukiwania sensu („również sam Kościół [...] posiada wiarę zawsze jako *symbolon* – odłamaną połowę, która mówi prawdę jedynie wskazując nieustannie ponad siebie, na coś

27. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 419.

28. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 327.

29. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 95–96.

30. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 97.

całkiem innego³¹). Słowa *credo* czy jakiegokolwiek inne uznawane za słowo Boże, za objawienie, nabierają znaczenia dopiero w złożeniu z rzeczywistością, która przekracza ramy rozumu (choć się ich jednocześnie domaga), i która staje się udziałem człowieka poprzez akt a nie samo wyznanie wiary.

Powyższe rozważania o naturze objawienia chciałabym ponownie odnieść do przytoczonego na początku fragmentu z *Beyond God the Father*. Niewątpliwie książka ta zasługuje na większą krytyczną uwagę, ale wybrana przeze mnie wypowiedź Daly wydaje się określać całość jej podejścia i wskazuje jednocześnie na wątpliwe w nim miejsca. W opisanym schemacie (powtórzmy: „Dane społeczeństwo dokonuje projekcji obrazów i wartości sobie właściwych w sferę dogmatów i tak zwanych prawd wiary, te z kolei stanowią następnie uzasadnienie dla tych samych społecznych uwarunkowań, których są wytworem”) Daly odsłania pozornie ukryte dla oka mechanizmy. Wskazuje na duchową nadbudowę życia społeczeństw i ich intymną więź. I tu tylko dostrzega złożoność ludzkich relacji czy wręcz bytu. Natomiast w swoim odczytaniu tekstu biblijnego odrzuca porządek symbolu i przyjmuje porządek dosłowności. I tak, przykładowo, w duchu przyjętego przez Daly porządku dosłowności Maryja to kobieta, która uniża się przed swoim synem, i której wielkość będzie zawsze jego wielkością³², dogmat o wniebowzięciu, poprzez przeciwstawienie wniebowzięcia Maryi biblijnemu opisowi wniebowstąpienia Jezusa, staje się kolejnym komunikatem o kobiecej pasywności³³, a fizyczna niemożliwość dziewiczego macierzyństwa służy uwikłaniu kobiet w poczucie wiecznego niespełnienia³⁴. Tak więc problemem Daly wydaje się być nie tylko sposób, w jaki posługuje się ona terminem *Bóg*, ale i sposób odczytania Pisma, które jest dla niej tekstem jak każdy inny. Dlaczego jednak nazywam to podejście problemem? Trudno oprzeć się wrażeniu, iż przy całym bogactwie i zręczności swoich analiz Daly przykłada do wydarzeń biblijnych, do dogmatów i prawd wiary, do wydarzeń z życia Kościoła, ten sam prosty, dwubiegunowy szablon krytyki feministycznej. Całość jej analiz pozostaje podporządkowana różnicy i walce płci. Brak jest krytycznego dystansu, zastępuje go drobiazgowo potwierdzanie męskiej dominacji w świecie wpisanym w przejrzyste nakreśloną tabelę.

Przy czym, trzeba wyraźnie to powiedzieć, sama Daly przedstawia podjęte w swojej książce przedsięwzięcie w kategoriach ruchu, zmiany i przekraczania istniejących struktur³⁵ a nie, jak sugerowałby powyższy komentarz, zamknięcia

31. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 97.

32. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 82.

33. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 87.

34. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 81.

35. Już we wstępie, jako zapowiedź kierunku i klimatu dalszej części argumentu, pojawiają się m. in. takie jego określenia jak „adventure of boundary living (przygoda życia na granicy)”,

w schemacie. Jak czytamy we wstępie, *Beyond God the Father* to nie tyle analiza doktryny czy związana z nią refleksja, co podróż ku zupełnie nowym horyzontom myśli, porzucanie wszelkich ograniczeń, przenoszenie znaczeń poza ustalone dla nich granice. Warto jednak zauważyć, iż istnieją jednak obszary, gdzie myśl Daly pozostaje niewzruszona. Choćby wspomniane granice, które zostały w przekonaniu Daly wyznaczone w sposób jednoznaczny i absolutny przez seksistowski i patriarchalny sposób postrzegania rzeczywistości³⁶. Co więcej, w tak wyznaczonych granicach zawiera się teraz dla niej wszystko: człowiek, religia, wiara, Bóg. Dlatego, nie tracąc z oczu kształtu i formy owych ograniczeń, Daly podejmuje wytrwałe próby ich przekroczenia. Służy temu wysiłek, jak czytamy, „spiralnej podróży”³⁷. „Spiralna podróż”, sposób na znalezienie ścieżki pomiędzy istniejącymi schematami (poprzez pełniejszą ich świadomość), ma pozwolić uniknąć kręcenia się w kółko [martwe kręgi powtórzeń, droga donikąd]”³⁸).

Tak nakreślona przez Daly metoda ma swój rozmach i impet. Ten sam rozmach widać w historycznych, antropologicznych, religioznawczych a nawet teologicznych odniesieniach. Bardziej imponuje sama ich ilość niż trafność dokonanych tam analiz, nie wspominając już o zgodności z doktryną³⁹. Może warto w tym miejscu zadać czysto teoretyczne pytanie o istotę „martwego kręgu powtórzeń”, o którym pisze Daly i któremu pragnie się przeciwstawić. Czy jedną z form tak nazwanej i nakreślonej linii argumentacji nie będzie ana-

„unwind[ing] the bindings of [...] mummified words (zdejmowanie bandaży ze z mumifikowanych [...] słów)”, „moving [...] counterclockwise (poruszanie się [...] w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara)”. Daly, *Beyond God the Father*, s. xi–xxix. Właściwa tym i innym wyrażeniom swoista ich „wybujałość” z jednej strony jest dość typową reprezentacją stylu, jakim się posługuje radykalny feminizm, z drugiej, jak sądzę, ma podkreślić rewolucyjny charakter dokonujących się przemian.

36. Patrz Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 4. „To summarize briefly the situation: the entire conceptual systems of theology and ethics, developed under the condition of patriarchy, have been the products of males and tend to serve the interests of sexist society” („Mówiąc krótko, systemy pojęć, jakimi posługuje się teologia i etyka, rozwijane w warunkach patriarchy, są w całości dziełem mężczyzn i służą interesom seksistowskiego społeczeństwa”).

37. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. xii–xiii, xvii.

38. „[D]ead circles of repetition, going nowhere [...]”, Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. xiii.

39. Kwestia ta, czyli związek *Beyond God the Father* z doktryną Kościoła katolickiego jawi się bez wątpienia jako jeden z trudniejszych i bardziej wymagających momentów przy omawianiu książki Daly. Stanowi bowiem punkt przecięcia wielu problemów, a każdy z nich należałoby przede wszystkim wpiąć w ramy niniejszego artykułu. Z tego choćby względu zagadnienie to wymaga osobnego omówienia, na które nie pozwalają już ramy niniejszego artykułu. Niemniej chciałabym przynajmniej zwrócić uwagę na rzecz oczywistą: sposób potraktowania przez Daly elementów doktryny katolickiej, które swobodnie łączą się w jej wywodzie z mitami, poglądami myślicieli niechrześcijańskich, gnozą, psychologią i historiozofią. I tak, przykładowo, główną płaszczyznę odniesienia dla przedstawienia wspomnianego już dogmatu o wniebowzięciu Maryi stanowi dla Daly gnoza C. G. Junga. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 87–90.

liza, w której punkt wyjścia i dojścia są ze sobą tożsame? Na przykład wtedy, gdy wychodząc z założenia o antyfeminizmie Biblii (i temu założeniu wszystko bezwzględnie podporządkowując), formułujemy ostatecznie przekaz o antyfeminizmie Biblii właśnie. Można odnieść wrażenie, że „spiralne podróże” Mary Daly kończą się wszystkie tak samo, a swoją energię czerpią też z tego samego źródła: przekonania o seksistowskich podstawach kultury Zachodu we wszystkich jej przejawach. W ramach tak przyjętej postawy nie ma oczywiście większego sensu przywoływanie doktryny (u Daly zawsze dyskredytowanej jako „doktryna”) i zgodnego z nią rozumienia teologii, bo nic, co nie narodziło się w trakcie wspomnianych „spiralnych podróży”, na uwagę nie zasługuje. Jest tutaj wyraźny konflikt we wspomnianym punkcie wyjścia, różnica na tyle istotna, iż odniesienie *Beyond God the Father* do doktryny Kościoła katolickiego jest niemal niemożliwe. Równie trudne jest przyjęcie terminu „teologia” na określenie zawartej tam refleksji. Postawa samej Daly w tym względzie nie jest jednak jednoznaczna.

Z jednej strony zachowuje ona ostrożność, wahając się uznać swoją książkę za przykład teologii, w tym nawet teologii złagodzonej przez określenia „nowa” czy „radykalna”. Nie zadawała jej też myśl, by umiejscowić swoje poglądy na pograniczu teologii i filozofii (w duchu śmiało już dzisiaj podejmowanej interdyscyplinarności). Ostatecznie Daly zgadza się jednak na tę pod wieloma względami kłopotliwą etykietkę, ale pod jednym warunkiem: „jeśli termin »teologia« będzie można oddzielić się od ograniczonego i ograniczającego ją kontekstu, jeśli będzie można termin ten oddzielić od zasadniczej jego funkcji uprawomocnienia patriarchy”⁴⁰. Teologia może więc i powinna być tworzona na nowo i od podstaw. W sposób całkowicie swobodny, autonomiczny, anarchiczny, bez konieczności odwoływania się do jakiegokolwiek doktryny, nauki Kościoła, tradycji i tym podobnych „ograniczających kontekstów”. Są to bowiem tylko próby ukrycia podstawowej funkcji, jaką teologia pełni, a jest nią potwierdzanie i utrwalanie męskiej dominacji. Wracamy więc do przedstawionego już schematu, gdzie punkt wyjścia i dojścia są tożsame. Teologię można potraktować i zdefiniować jak się chce, ponieważ jest antyfeministyczna. *Teo* i *logos*, duch i litera, stoją na straży dawnego porządku. Na tej podstawie przekształcona i w ten sposób przystosowana do nowych zadań „teologia” (teraz ja posłużę się cudzysłowiem) odsłoni ukrytą prawdę, iż tradycyjna teologia („mowa o Bogu”) jest – antyfeministyczna i stoi na straży dawnego porządku. Trudno nie zauważyć, że nie do końca jest to wszystko przekonujące.

Czy wystarczyłoby zatem zmienić termin „teologia feministyczna” na socjologia religii, filozofia wiary czy jakikolwiek inny? Byłoby to na pewno uzasad-

40. „[I]f the word »theology« can be torn free from its usual limited and limiting context, if it can be torn free from its function of legitimating patriarchy [...]”, Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 6.

nione, a książka Daly tylko by na takiej zamianie zyskała. Wiele jest w niej uwag (odnośnie funkcjonowania konkretnych pojęć i zachowań religijnych Kościoła katolickiego w społeczeństwie zachodnim), które można by uznać za trafne. Ale moim zdaniem w zachowaniu terminu teologia przez tak ukierunkowaną krytykę feministyczną jest głębszy sens. Chodzi o podporządkowanie sobie świata we wszystkich jego przejawach, sprowadzenie rzeczywistości do jednego, prostego wymiaru, tak by łatwiej poddawała się ona koniecznym redefinicjom.

