

Elżbieta ADAMIAK

## DIALOG Z TEOLOGIĄ FEMINISTYCZNĄ?

Książka Manfreda Hauke *Gott oder Göttin. Feministische Theologie auf dem Prüfstand*<sup>1</sup> rozpoczyna nową serię Wydawnictwa MM z Akwizgranu („mm – tractate”), mającą służyć dialogowi filozoficzno-teologicznemu. Książka Manfreda Hauke jest profesorem dogmatyki katolickiej w Lugano, a w toczącej się obecnie na Zachodzie gorącą dyskusję wokół miejsca kobiety w Kościele włączył się już wcześniej swą pracą doktorską na temat święceń kapłańskich kobiet (*Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund des Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1982) oraz szeregiem mniejszych publikacji (dokładną bibliografię swych prac podaje w *Gott oder Göttin*, s. 234-235). Książka wzbudza więc wielkie oczekiwania: aktualny i kontrowersyjny temat, wysoko wyspecjalizowany autor, bogata bibliografia.

Na tym tle pewien niepokój może wywołać sformułowanie we wstępie celu książki: możliwie obiektywne przedstawienie pozycji feministycznych. Ma ona stanowić wprowadzenie i przegląd centralnych tematów teologii feministycznej, co umożliwi czytelnikowi własny osąd na ten temat (zob. s. 15). Sfor-

mułowanie to zaniepokoi osoby znające wcześniejsze pozycje M. Hauke, w których zajmuje on wyraźne, przeciwne teologii feministycznej stanowisko. Poza tym spełnienie tego pozornie jak najbardziej godnego polecenia zadania utrudnia specyfika tematu. Teologia feministyczna, mieniąca się mnóstwem odmian, w tym jednym odróżnia się od innych kierunków teologicznych, że świadomie wybiera stronniczość na rzecz kobiet, że jest jednostronna z wyboru. Być może dlatego wzbudza tak gorące reakcje – zmusza do zajęcia stanowiska. Hermeneutyka feministyczna jest w pierwszej fazie „hermeneutyką podejrzeń”, która teksty pozornie „obiektywne” obnaża jako służące interesom określonej grupy. Podejmując więc problematykę teologii feministycznej nie można już tak beztrąsko deklarować bezstronności, obiektywizmu. Przynajmniej należałoby uzasadnić możliwość takiej postawy. Pominięcie tak zasadniczej kwestii rzuca cień na całą książkę, ponieważ Autor pomija kontekst analizowanych wypowiedzi i intencje ich autorek.

Układ treści nie budzi żadnych wątpliwości. Najpierw przedstawione zostały geneza i rozwój feminizmu i teologii feministycznej. Do historycznej części zaliczyć trzeba też rozdział poświęcony twórczości Mary Daly, prekursorce i do-

<sup>1</sup> Manfred Hauke, *Gott oder Göttin. Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993, ss. 265, Wydawnictwo MM Verlag.

tychczas najważniejszej przedstawicielki teologii feministycznej – co przyznają zarówno jej zwolennicy, jak i zagorzali przeciwnicy. Kolejne rozdziały poświęcone są podstawowym dziedzinom teologii systematycznej ujętym z punktu widzenia teologii feministycznej. Hauke porusza więc kolejno problemy antropologii teologicznej, obrazu Boga, chrystologii i soteriologii, mariologii, eklezjologii, ekofeminizmu i eschatologii. Po szczególne tematy, których wybór jest bezsporny, potraktowane zostały jednak z niejednakową dokładnością, co zapewne tłumaczyć można upodobaniami Autora. I tak na przykład najdokładniej opracowany został rozdział mariologiczny, a ekofeminizm – mimo obfitości publikacji – potraktowany bardzo pobieżnie (cały rozdział ma sześć stron). Każdy z rozdziałów podzielony jest na część prezentującą i oceniającą. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, iż jest to podział pozorny. Już bowiem w trakcie prezentacji podstawowych pozycji Autor nie może powstrzymać się od daleko idących stwierdzeń, które nie pozostawiają wątpliwości co do jego stanowiska (por. tytuł jednego z „referujących” podrozdziałów: „Wypaczenie historii zbawienia”).

W naszej recenzji skupimy się na kilku podstawowych tematach: antropologii, kwestii obrazu Boga, chrystologii i mariologii. Antropologia uznana została przez Hauke za kluczowy temat (zob. s. 76) i „decydujący treściowy punkt wyjścia teologii feministycznej” (s. 100). Trudno się z takim stwierdzeniem nie zgodzić. Dyskryminacja kobiet, przeciw której zwracają się feministki, zawsze wiąże się z określoną wizją antropologiczną. Protestując przeciw nieprzychylnym kobietom praktyce,

teologii feministyczne odkrywają antropologiczne korzenie takich postaw. Antropologia jest także dobrym przykładem na to, że nowych propozycji teologii feministycznej nie da się zrozumieć bez krytyki jej dotychczasowych ujęć.

Hauke w „antropologicznym” rozdziale swojej książki bardzo szeroko ujmuje temat ze szkodą dla jasności wykładu. Dotyka problematyki cielesności, seksualności, aborcji, rodziny. Jakkolwiek są to sprawy ważne i związane z antropologią, zajęcie się nimi nie pozwoliło Autorowi na pełne przedstawienie antropologii feministycznej. Inaczej mówiąc, Hauke zajął się raczej postawami wynikającymi z założeń antropologicznych niż samą antropologią.

Pomijając feministyczną krytykę historii antropologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza jej dualizmu, uniknął konfrontacji z ujęciami nie uznającymi kobiet za istoty ludzkie, stworzone na obraz i podobieństwo Boga, lub – co najwyżej – widzącymi w nich istoty ludzkie niższej kategorii. Pomiął też pseudobiblijne uzasadnienia rzekomo większej skłonności kobiet do ulegania pokusom szatańskim, stosowane przez inkwizytorów wysyłających na stos czarownice. Pomiął także feministyczną krytykę ujmowania kobiet wyłącznie w kategoriach płci, a więc tylko jako dziewice, żony i matki. Wiele z tych ujęć uzasadnianych było wąską, bo androcentryczną (tzn. skoncentrowaną na mężczyźnie jako normie człowieczeństwa) wykładnią Biblii. Teolożki feministyczne po fazie krytycznej podejmują próby nowej interpretacji ważnych dla chrześcijańskiej antropologii miejsc biblijnych (np. Philis Tribble, Helen Schüngel-Straumann). Również ta nowa interpretacja nie zajmuje jednak Hauke.

Autor, jakby zapominając o różnorodności antropologii występujących w historii chrześcijaństwa, widzi jedyne możliwe ujęcie w modelu komplementarności płci. Jak inaczej bowiem zrozumieć zdanie: „Chciane przez Boga zróżnicowanie i komplementarność płci jest «działem wód» oddzielającym od siebie feminizm i antropologię chrześcijańską” (s. 97). W zdaniu tym dochodzi do głosu zasadnicza różnica pomiędzy antropologią Hauke i antropologią feministyczną. Otóż dla teologii feministycznej komplementarność płci to nie wyraz woli Bożej, lecz woli mężczyzn, którzy w ten sposób odczytują i głoszą wolę Bożą. Choć teolożki feministyczne dalekie są od uznawania tego modelu za równie restrykcyjny jak wyżej wspomniane, odrzucają go wszakże z jednego zasadniczego powodu. One dążą do tego, aby same kobiety – za pomocą Pisma świętego – określiły, kim są; żeby same mogły dać wyraz swojej tożsamości. To co krytykowane w modelu komplementarności płci, to uznawanie z góry pewnych cech za męskie, a innych za kobiece i traktowanie ich jako norm.

Zresztą antropologia feministyczna nie jest bynajmniej monolitem. Hauke ma świadomość tego i rozróżnia feminizm zorientowany na równość (*Gleichheitsfeminismus*) i gynocentryczny (tzn. skoncentrowany na kobiecie). Podsumowując antropologiczne ujęcia teologii feministycznej widzi jednak tylko jeden ideał – androgynii (połączenie cech męskich i kobiecych). Ponieważ taką wizję uznaje za niechrześcijańską, stwierdza, iż „dialog z teologią feministyczną może najwyżej dotyczyć aspektów szczegółowych, ale nie tego nadal dominującego twierdzenia podstawowego” (s. 101). Niejasne pozostaje, dla-

czego właśnie ideał androgynii jest w oczach Haukego podstawowym ujęciem antropologicznym teologii feministycznej. Na wstępie tego samego rozdziału konstatuje on, iż większość teolożek feministycznych wycofuje się z takiego ujęcia (zob. s. 77). Poza tym trudno oprzeć się wrażeniu, że to sam Hauke nie godzi się na wychodzenie poza jedno jedyne ujęcie relacji między płciami, tzn. model komplementarności płci. Stwierdzenie niemożliwości dialogu z teologią feministyczną w podstawowych kwestiach – w połowie książki mającej temu właśnie służyć – nie zachęca do dalszej lektury...

W jednym z kolejnych rozdziałów Manfred Hauke podejmuje istotną dla każdej teologii kwestię obrazu Boga. Niestety, feministyczne ujęcie tej kwestii ukazał – podobnie jak antropologię – w wielkim uproszczeniu. Feministyczną naukę o Bogu traktuje jako przeniesienie ideału androgynii na Boga. Nie wprowadza czytelnika w sedno problemu, nie wyjaśnia, dlaczego teolożki feministyczne protestują przeciw wyłącznie męskiemu i patriarchalnemu obrazowi Boga. Uznają one, iż taka wizja Boga potwierdza (potwierdzała) i usprawiedliwia (usprawiedliwiała) krytykowany przez nie system patriarchalny. Feministyczną krytykę androcentrycznego obrazu Boga podsumowuje słynne już zdanie Mary Daly: „Jeśli Bóg jest mężczyzną, męskość musi stać się bogiem”<sup>2</sup>. Teologii feministycznej nie chodzi tylko o zmianę rodzaju gramatycznego słowa, którym określamy Boga. Chodzi jej o zupełnie inny sposób myślenia o Nim,

<sup>2</sup> M. Daly, *Jenseits von Gottvater*, München 1980, s. 33; dwukrotnie cytowane przez M. Hauke: s. 121, 128.

o dopuszczenie doń także symboliki kobiecej, która w świecie kultury chrześcijańskiej służyła przede wszystkim dla zobrazowania strony przyjmującej: duszy ludzkiej, Kościoła, Izraela, stworzenia. Hauke przemilcza wyraźną przewagę męskiej symboliki w chrześcijańskim nauczaniu o Bogu. Zwraca jednak uwagę na to, że już w Biblii można szukać przykładów kobiecego, zwłaszcza macierzyńskiego obrazu Boga (zob. s. 122). Niewykluczenie możliwości takiej symboliki uzasadnia również definicją odnośnej analogii sformułowanej przez Sobór Laterański IV (zob. s. 128). Ostatecznie jednak Hauke nie ma dla tego odnowionego ujęcia obrazu Boga zrozumienia. Świadomy jest raczej, jak zasadniczo zmieniłoby ono obecne oblicze chrześcijaństwa (zob. s. 131-132). W ten sposób – jakby bezwiednie – potwierdza tezę teolożek feministycznych o centralnym znaczeniu zmaskulinizowanego obrazu Boga w obecnej formie chrześcijaństwa.

Główne ostrze Manfreda Hauke krytyki feministycznego obrazu Boga dotyczy zarzucanego mu panenteizmu (Hauke używa tego pojęcia niemal wymiennie z panteizmem; por. s. 126-127; 202-203; 204-206). Widzi go w podkreśleniu Bożej immanencji, idei Boga bliższego nam, Boga w nas – a przesunięciu na plan dalszy Bożej transcendencji, idei Boga ponad nami. Twierdzi także, że panenteistyczna wizja Boga prowadzi z konieczności do ujęcia nieosobowego. Powołuje się przy tym na propozycję M. Daly, by boskość określać nie statycznym rzeczownikiem, lecz najbardziej dynamiczną częścią mowy – czasownikiem (zob. s. 130). Trudno pojąć, w jaki sposób zarzut ten (nauczania o Bogu bezosobowym) odnieść można

do propozycji innych teolożek, które nie idą tak daleko jak Daly i które obok symboliki kobiecej nie wykluczają męskiej. Wydaje się również, że zarzut panenteizmu został wypowiedziany dość pochopnie. Hauke w minimalnym stopniu odwołuje się do nauki teologii feministycznej o stworzeniu. Warto powtórzyć tu słowa innego niemieckiego teologa, Karla Rahnera, który stwierdził, iż doktryna panenteizmu „jest wtedy (i tylko wtedy) fałszywa i heretycka, gdy zaprzecza aktowi stworzenia i temu, że świat jest różny od Boga (a nie tylko, że Bóg jest różny od świata)”<sup>3</sup>.

Na tle feministycznej krytyki androcentrycznej nauki o Bogu należy także rozumieć jej podejście do chrystologii. Teologia feministyczna stawia chrześcijańskiej nauce o wcieleniu Boga w historycznej osobie ludzkiej – mężczyźnie, Jezusowi z Nazaretu – poważne, dotąd nie postawione pytania. Czy męski Zbawiciel może zbawić kobiety?<sup>4</sup> Chodzi więc o to, czy symbolem i sprawcą wyzwolenia, zbawienia od tak specyficznego zła jak seksizm (dyskryminacja ze względu na płeć) może być mężczyzna? Jest to więc pytanie o wyłączność i ostateczność dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Najostrzej i najbardziej prowokująco sformułowała problem Daly, która myśl o jednorazowym wcieleniu Boga w postać mężczyzny uznała za seksistyczną w samym swym jądrze, bo potwierdzającą mę-

<sup>3</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, k. 313.

<sup>4</sup> To niemal klasyczne już pytanie postawiła Amerykanka Rosemary Radford-Ruether, w swej książce *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, s. 145.

kość jako normę człowieczeństwa. Inne teolożki, które w przeciwieństwie do Daly chcą pozostać w tradycji chrześcijańskiej, zwracają uwagę na niepożądaną i niekonieczną koncentrację na męskości Jezusa w debacie na temat święceń kobiet. Pod tym względem oficjalną argumentację swego Kościoła rzymskokatolickiego krytykują: Rosemary Radford-Ruether, Catharina Halkes, Anne Carr, Elizabeth Johnson i inne. Ich krytyka dotyczy więc powiązania męskości Jezusa z Jego misją zbawczą w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Same dążą jednak do nowej interpretacji chrystologii. Podstawowym zarzutem, jaki można by postawić chrystologii feministycznej, jest brak proporcji pomiędzy powagą krytyki dotychczasowej chrystologii a pozytywnymi propozycjami, które znajdują się dopiero w fazie początkowej. Poważny to zarzut zważywszy na centralne miejsce dogmatu chrystologicznego w chrześcijaństwie.

Wydaje się jednak, iż Hauke idzie w krytyce feministycznej chrystologii jeszcze dalej. Z góry ją odrzuca i stara się raczej wyszukiwać jej błędy, nie próbując zrozumieć źródeł i kontekstu stawianych pytań. Najdokładniej analizuje chrystologiczny rozdział książki R. Radford-Ruether *Sexismus und die Rede von Gott*, by stwierdzić, że jej autorka zdecydowanie przeciwstawia się Bożemu synostwu Jezusa (zob. s. 141). Na stronie 145. swej książki autorka istotnie odwołuje się do chrystologicznego dogmatu Soboru Chalcedońskiego, szkicując jego tło historyczne i prądy teologiczne, które doprowadziły do jego sformułowania. W tym kontekście stwierdza, iż chrystologia Soboru Chalcedońskiego nie jest wiernym odtworzeniem mesjańskich obietnic Je-

zusa z Nazaretu i Jego wizji nadejścia królestwa Bożego. Jest to stwierdzenie dotyczące historycznego rozwoju refleksji nad osobą Chrystusa, w sformułowaniach Radford-Ruether trudno natomiast odnaleźć osąd na temat prawdziwości dogmatu chalcedońskiego. Jej zdaniem chrystologia – jak i inne dziedziny teologii – uległa w trakcie swego rozwoju „spatriarchalizowaniu”, co przyniosło negatywne następstwa w aspekcie etycznym. Dlatego postuluje nową interpretację chrystologii, która powinna odwołać się bezpośrednio do historycznej osoby Jezusa z Nazaretu (podobne postulaty usłyszeć można wśród innych współczesnych teologów, m.in. E. Schillebeeckxa, L. Boffa czy J. Moltmanna).

W referowanym fragmencie książki Manfreda Hauke widać być może najwyraźniej niefrasobliwość Autora, który „obiektywnie prezentując” tezy R. Radford-Ruether wyciąga daleko idące wnioski przed doczytaniem do końca jej wypowiedzi. Najjaskrawszym tego przykładem jest zdanie autorki: „Mit o Jezusie jako Mesjaszu czy boskim Logosie z powiązanymi z nim tradycyjno-maskulinistycznymi wyobrażeniami należy przewyciężyć” (fragment wyróżniony został pominięty w cytacie M. Hauke, s. 141; por. R. Radford-Ruether, *Sexismus*, s. 166). Ostrze krytyki Radford-Ruether kieruje się przeciw powiązaniu chrystologii z akcentowaniem męskiej płci Jezusa. Zasadnie można pytać o pozytywną reinterpretację mitu Mesjasza i boskiego Logosu, która byłaby wolna od tego zacieśnienia, trudno jednak wyczytać w tym fragmencie odrzucenie obu „mitów” (chyba że pominięta ważną część zdania). Wówczas podstawowe

pytanie chrystologiczne autorki (czy męski Zbawiciel może zbawić kobiety?) nie miałyby podstaw. W oparciu o chrystologiczne wypowiedzi Daly, która sama określa siebie jako teolożkę postchrześcijańską, oraz niepełne odczytanie chrystologii Radford-Ruether, Manfred Hauke dochodzi do stwierdzenia, iż teologia feministyczna bądź kwestionuje Boże synostwo Jezusa, bądź nie poświęca należnej mu uwagi.

Polemiczny, czy nawet potępiający ton wypowiedzi Hauke zastrza się jeszcze, gdy przechodzi on do omawiania mariologicznych propozycji teologii feministycznej. Podobnie jak w ogólnej prezentacji eksponuje pozycję Daly. Trudno nie zgodzić się z jego oceną, iż twórczość tej amerykańskiej teolożki najbardziej znacząco wpłynęła na mariologiczne ujęcia innych teolożek. Najszerszą recepcję znalazła jej krytyka tradycyjnych ujęć mariologicznych, zwłaszcza łączących się z uzasadnianiem określonej wizji kobiecości, którą można streścić w pięciu punktach. Mary Daly krytykuje:

1. powiązanie kościelnego obrazu Maryi z wizją kobiety jako istoty biernej;
2. nauczanie o kobiecie, które nazywa „teologią wiecznej kobiecości”, a które zawiera m.in. utożsamienie kobiet z płciowością oraz odrzucenie emancypacji jako maskulinizacji kobiet;
3. widzenie Maryi wyłącznie jako istoty relacyjnej, która nie ma celu sama dla siebie;
4. wyciąganie soteriologiczno-eklezjologicznych konsekwencji odnośnie do relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą z jednorazowej relacji pomiędzy Jezusem a Maryją;
5. niemożność dosłownego naśladowania dziewiczej matki.

M. Daly krytykując te aspekty kościelnego nauczania o Maryi chce interpretować Jej postać na nowo, jako „wolny symbol”, wyjęty z kontekstu chrześcijańskiego. Maryja jawi się więc jako postać niezależna od Chrystusa, jako bogini, a jednym z Jej podstawowych atrybutów jest dziewictwo – rozumiane jako wyraz samodzielności i autonomii kobiety. To nowe rozumienie dziewictwa – w przeciwieństwie do jej reinterpretacji Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia – zostało przejęte przez prawie wszystkie teolożki feministyczne piszące o Maryi.

W feministycznej mariologii po M. Daly Hauke wyróżnia cztery zasadnicze kierunki:

1. odrzucający Maryję jako symbol restrykcyjnie oddziałujący na kobiety (K. E. Børresen, E. Moltmann-Wendel);
2. kierunek inspirowany psychologią głębi C. Junga i E. Neumanna (Ch. Mulack, M. Kassel);
3. kierunek teologiczno-wyzwoleńczy, najbardziej rozwinięty w teologii akademickiej i reprezentowany przez Radford-Ruether i C. Halkes;
4. emancypatoryjną wykładnię mariologii w pismach E. Gössmann.

Ocena mariologii feministycznej Hauke bazuje na jego ocenie antropologii feministycznej (jako odrzucającej komplementarność płci) i chrystologii (jako zaprzeczającej boskiemu synostwu Jezusa). W podrozdziale zatytułowanym „Pozytywne momenty prawdy w mariologii feministycznej” Hauke staje się apologetą tych aspektów kościelnej tradycji i teologii, które krytykuje teologia feministyczna. Na podstawie oceny mariologicznych propozycji teologii feministycznej Hauke wyraża też ostateczny sąd dotyczący teologii femi-

nistycznej i feminizmu w ogólności. Padają tu bardzo ostre sformułowania: „W ocenie teologii feministycznej nie można zapomnieć, że już jej antropologiczny punkt wyjścia, który zostaje utrzymany we wszystkich pytaniach szczegółowych, jest nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską. [...] Na aprobatę zasługuje zdanie Barbary Albrecht, która jasno zaznacza: «teologię feministyczną jako całość [...] należy odrzucić». [...] Kto poważnie traktuje człowieka jako mężczyznę i kobietę, potwierdza albo biblijną symbolikę płci i neguje w ten sposób feminizm, albo żegna się z chrześcijaństwem” (s. 171).

Te zdania wyrażają – jak się wydaje – jednoznaczny pogląd Autora potępiającego teologię feministyczną jako całość. Jak jednak zrozumieć w ich kontekście inne stwierdzenia Autora? Na tej samej stronie wyraża on pogląd, iż „feministyczna mariologia nie proponuje nic nowego, co nie byłoby dostępne katolickiej nauce z jej własnych źródeł” (s. 171). Pewne jest, że Autor odrzuca mariologiczne propozycje teologii feministycznej. Nie wiadomo dlaczego: czy dlatego, że nie wnosi ona nic nowego do chrześcijaństwa, czy też przeciwnie dlatego, że wnosi tyle niechrześcijańskich elementów? Jak rozumieć wreszcie wcześniejszą deklarację Manfreda Hauke stwierdzającego, iż jeśli feminizm rozumieć w najogólniejszym sensie – jako sprzeciw wobec dyskryminacji kobiet ze względu na ich płeć – sam gotów nazwać się feministą (zob. s. 22)?

Jak w końcu uznać te autorytatywne wypowiedzi za chęć „obiektywnego” przedstawienia teologii feministycznej? W jaki sposób sprzeczne ze sobą stwierdzenia mają pomóc w orientacji ludziom nie znającym bliżej teologii femi-

nistycznej? Zastanowienie budzi także brak wyczucia Autora, który na potwierdzenie swych tez cytuje dzieła autorów krytykowanych przez teologię feministyczną (Gertruda von le Fort, Hans Urs von Balthasar, Jan Paweł II) bez odwołania się do tej krytyki. Pod płaszczykiem „obiektywizmu” i pozornej przychylności wobec ogólnie rozumianego feminizmu odkrywamy więc w nim zwolennika opcji przeciwnej teologii feministycznej, apologetę „teologii wiecznej kobiecości”, nie chcącego (lub nie potrafiącego) zrozumieć racji strony przeciwnej. Poglądy Manfreda Hauke podziela być może zresztą wielu członków Kościoła i ma on pełną wolność ich głoszenia. Za pożałowania godny należy jedynie uznać fakt, iż Autor nie określa jasno swego stanowiska w punkcie wyjścia. Rozczarowanie budzi też przewijający się przez całą książkę ton polemiczny i autorytatywny, nie zapraszający do dialogu. Książka ta osłabia nadzieje na wzbudzenie dialogu wewnątrzkościelnego pomiędzy zwolennikami różnych koncepcji teologii. Pokazuje, jak trudno znaleźć wspólny język, wspólną płaszczyznę dialogu. Książkę tę dyskredytują również argumenty ad personam próbujące elementy teorii feministycznych tłumaczyć faktami z życia osobistego ich twórczyń (np. na s. 68, 72, 79).

W tym świetle jasnym staje się, dlaczego najlepiej dopracowanymi fragmentami książki są części oceniające. Jest to bowiem nie tyle książka wprowadzająca w teologię feministyczną, ile przede wszystkim w jej krytykę. W ciągu kilku lat zajmowania się tą tematyką nie znalazłam tak bogatej bibliografii publikacji polemizujących z teologią feministyczną (zob. przypisy do podrozdziału:

„Teologia feministyczna w świetle krytyki”, s. 59-68).

Dla kogo jest przeznaczona ta książka? Znaczący temat razi wieloma uproszczeniami i brakiem wycucia podstawowych problemów hermeneutycznych. Grzeszy jednostronnością uję-

cia (dając jednak – szansę zwłaszcza osobom nieorientowanym – na odwołanie się do tekstów źródłowych). Znajdzie poklask w gronie przeciwników teologii feministycznej jako swego rodzaju zbiór argumentów. Czy zaprosi kogoś do dialogu?