

FEMINISTIČKA TEOLOGIJA ILI »SMRT PATRIJARHALNOGA BOGA?«

Anna-Maria GRUENFELDER, Zagreb

Konfrontacija između Crkve i suvremenoga svijeta — osnovna problematika II. vatikanskog koncila (Hans Küng¹) obilježava i postkoncilsku Crkvu. Konvencionalno kršćanstvo biva provocirano buđenjem i glasom onih koji su u kršćanskim društvima Evrope i Zapada do tada igrali ulogu nijemih slušatelja i primalaca. U visokorazvijenim demokratskim zemljama bile su i jesu žene još uvijek one koje sa svojim protestima diskreditiraju općevažeće uvjerenje da su u društvu ostvarena načela jednakih prava i jednakog dostojanstva svijui, bez obzira na nacionalnu pripadnost, političko opredjeljenje, vjeru i spol. Svakodnevna iskustva izigravanja tih principa u svijetu rada, na radnome mjestu, u političkom životu, pa i u obitelji, mnogostruki oblici nasilja muškaraca nad ženama i djecom, nameću analize temelja važeće kulture i postojećeg društva, historijat njihovog nastanka. Socijalistički teoretičari — John Stuart Mill, »The Subjection of Women« (1861), August Bebel »Die Frau und der Sozialismus« (1883), Friedrich Engels »Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates« (1884) — otkrili su povezanost između bioloških uloga spolova i socijalnoekonomskog položaja pojedinca. Nadovezujući se na tu teoriju, Kate Millet u »Sexual Politics« (1969 — U njemačkom prijevodu »Sexus und Herrschaft« 1971) zaključuje kako su odnosi između spolova u tijeku povijesti obilježavani »vladavinom«. Ta vladavina se zasniva na povlastici i pripadnosti muškom spolu...« Politika je moć: ta spoznaja ima presudno značenje... seksualnost je politička kategorija pomoću koje se jednoj polovini čovječanstva dodjeljuje zadatak da se pokori drugoj...«²

Egzistencijalistički pristup socioekonomskom položaju žena pruža Simone de Beauvoir U »Le Deuxieme Sexe« (1949, Paris. Prijevod »Drugi spol«). Njezina analiza egzistencije žene definira ženu kao antipod muškarca. Žena kao posve druk-

¹ Hans Küng: »Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung.« München-Zürich, 1987, str. 130

² Hilke Schlaeger: »Ausgelesen.« (Kritički pregled feminističke literature i analize društva.) u časopisu: »Frauen. War das wirklich alles?« Specijalno izdanje serije: »Psychologie heute.« Berzheim, 1987, str. 90 i dalje.

čija, u prvom je redu »folija« pred kojom se muškarac definira i ograđuje od nje, koja nema vlastitog značenje. Osnovna značajka humanuma, sposobnost transcendencije, poistovjećuje se s definicijom muškarca, dok se žena osuđuje na neprevladivu imanentnost. Ona poprima ulogu objekta da bi kao takav u muškoj perspektivi nestala s vidika. Funkcija kao »potpuno drukčija« povezana je s povijesno uvjetovanim raspodjelom poslova između spolova koja se »ontologizirala«. Time je Simone de Beauvoir raskrinkala mehanizam koji je uvjetovao marginalni položaj žene u društvu, jezgro koje je stvoreno od muškaraca. « On ne nait comme femme, on le devient » (»ne radamo se kao žene, već postajemo žene«) — time Simone de Beauvoir upozorava na ulogu konvencija, povijesti — koja ženama nameće uzorke ponašanja i razrađuje sankcije za »nepridržavanje«: gubitak priznanja i pažnje sredine. Napore koje žene same poduzimaju da se prilagode i udovolje stereotipima spolnih uloga, grč kojim se odvija internaliziranje tih očekivanja i posljedice za žensku samosvijest opisala je Betty Friedan u »The Feminine Mystique« (1963 (njem. prijevod »Der Weiblichkeitswahn oder die Selbstbefreiung der Frau« (1966).

Spoznaja da je najdublji uzrok socioekonomskoga položaja žene, njihovog teškog probijanja u javni život i njihove podređene uloge u obitelji unatoč svim naprednim zakonskim uređenjima, internalizirana predodžba o ženskosti, objašnjava otpor samih žena prema istinskim i bitnim promjenama njihovog položaja. Neostvarivanje zakonom zajamčene ravnopravnosti žene u javnom, društvenom, političkom i ekonomskom životu moralo bi se analizirati ne samo sa strane zakonodavca i odgovornih društvenih i inih struktura, već i sa stanovišta podsvjesnih procesa. Prema sadašnjem stanju znanja možemo prihvatiti, kao provjerenu činjenicu, spoznaju da splet unutrašnjih zapreka i vanjskih čimbenika onemogućavaju ženi ostvarivanje čak i onih prava koja joj društvo daje, ali i borbu za ono što joj se uskraćuje.³

1.2. FEMINIZAM I FEMINISTIČKA KRITIKA POLOŽAJA ŽENE U CRKVI

Feminizam, »dijete« prosvjetiteljstva, rodio se u 2. polovini prošloga stoljeća. Taj se stariji feminizam borio protiv podređenog položaja žene na svim područjima života i protiv isključenja žene iz javnosti. Ono što je taj feminizam konačno izborio — pravo žena na školovanje, sve do sveučilišnog obrazovanja, profesionalne kvalifikacije i jednake mogućnosti i uvjete zapošljavanja, ali prije svega pravo na političko suodlučivanje i glasanje⁴ danas je sastavni i neosporni dio svakoga demokratskog društva, a načelo ravnopravnosti spolova spada u osnovna ljudska prava.

Ali 90 godina kasnije ta nečala su još uvijek bila mrtvo slovo na papiru. Ono za što se zalagao stariji feminizam bila su prava, koja su povukla za sobom reformu pravnih poredaka. Pravo međutim ne mijenja mentalitete i ukoštane načine ponašanja. A upravo u tome leži ključ za razumijevanje odnosa spolova, kako u privatnome, tako i u javnome životu: mjerilo čovječnosti je muškarac, koji oblikuje svijet i

³ Zbog bilogističkih stavova Freudove škole feminizam je do u najnovije vrijeme odbijao psihoanalizu. — Usp. Rosemary Radford-Ruether: »New Women-New Earth.« Izd. Muenchen, 1985, str. 149 i dalje.

⁴ Olive Banks: »Faces of Feminism. A Study of Feminism as a Social Movement.« New York 1981, str. 11 — Maren Lockwood-Carden: »The New Feminist Movement«, New York 1974, str. 19—47.

vlada njime⁵. »Ravnopravnost« u tom svijetu pretpostavlja da žena prihvati ta mjerila i prilagodi se njima što je moguće bolje. Ali ujedno se i u javnosti i u privatnom životu polariziraju spolovi, i to tim više što žene postaju svjesnijim svoje osebnosti kao osoba, a nezavisnosti u ekonomskom životu.

Žena-vjernica, uvjereni u svoju jednakost i jednako dostojanstvo, pak mora se suočavati s dubokim proturječnostima u izvorima svoje vjere, uočiti i nejednakost svog položaja u institucionaliziranim crkvenim zajednicama. Suprotnosti proturječnosti u pogledu lika žene u biblijskim knjigama u crkvenom učenju i u životu Crkve primjećivale su mnoge žene; ono što se pak pokušalo izglati time, što se iskonstruirala antagonizam između zemaljskog položaja i eshatološkog obećanja, druge žene smatraju nesnosivim sukobom. Kritiku vjere kao »opijum puka« primjenile su teologinje na »teologiju odozdo«, koja apstrahira od iskustvenog obzorja čovjeka zato, što legitimira zemaljske nepravde time, ili se smatra nekompetentnom za stanje ovoga svijeta.

Otkriće značenja iskustva kao »ključ teologije« doduše nije zasluga feminističke kritike klasične teologije. Heinz Zahrdt je ustanovio, kako su iz obzorja svoje egzistencije teologizirali svi velikani teologije i filozofije, od Izaije i Joba do Nietzschea i Marxa. Protiv teologije koja otuđuje čovjeka i lišava ga odgovornosti za svijet, hermeneutička teologija uključuje u sebi obvezu da se promjene ne samo pojedinci, nego prilike, ostvaruju novi društveni odnosi.⁶

Nov, dakle, nije »način teologiziranja«, kako tvrdi feministički ustrojena teologinja Catharina Halkes⁷, nego epitet »feministički«. Ali feministički način teologiziranja opet nije izolirana pojava. Feministička problematika — zasnivanje novog identiteta suvremene žene, aktivne, smislaone žene, koja želi autonomno isplanirati svoj život i živjeti njime⁸ — neofeminizam je unio u gotovo sve znanstvene discipline. Svjesno pristrano istraživanje uvjeta ženskoga života i »iskustvenog obzorja žene« nastupa s postulatom specifične »ženske hermeneutike« u znanstvenim disciplinama.

1.3. »ŽENSKO ISTRAŽIVANJE« — »WOMEN STUDIES« I TEOLOGIJA

Problematici »ženske hermeneutike« ne pripada samo akademsko značenje. Polazište je naime osebjno »žensko doživljavanje i spoznavanje« svijeta. Ta osebnost uvjetuje i metodologiju, te zasniva predmete istraživanja. »Žensko doživljavanje svijeta« podrazumijeva se kao antiteza »muškoj«, tj. važećoj znanstvenoj praksi, muškim modelima i kalkilima. U aktualnoj znanstvenoteoretskoj diskusiji važe postulati objektivnosti, intersubjektivnosti i racionalnost spoznaja — ideale koje su humanističke znanosti prihvatile od prirodoslovnih znanosti, mada sveopća važnost

⁵ Irma Philipp-Pierson: »Frauenforschung an deutschen Hochschulen«, U dnevniku »Neue Züricher Zeitung«, 29/30. 11. 1987, str. 27.

⁶ Heinz Zahrdt: »Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in der Gesellschaft.« München, 1970, str. 9 i dalje.

⁷ Catharina Halkes: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge eine feministischen Theologie.« Gütersloh, 1980, str. 32 i dalje.

⁸ Irma Philipp-Pierson: »Freuenforschung...«

ni u humanističkim ni u prirodoslovnim disciplinama više nije nesporna.⁹ Ali feministička se znanost ne uključuje u znanstvenoteoretsku diskusiju oko problema provjeravanja spoznaja, štoviše ona se ograđuje od tih kriterija, pripisujući ih »tipično« muškoj znanstvenoj praksi. Feministička znanost u njima vidi prije nedostatke nego vrline, nesposobnost da se u znanstvenoj praksi racionalnost i intersubjektivnost integrira u emocionalnost, aracionalno i subjektivno. Feministički pristup zamjerava tradicionalnoj znanosti što je, pretvorivši u vrline očite nedostatke, izjednačila ideale muške znanosti s idealom znanosti općenito.¹⁰

Nezadovoljstvo ovom definicijom »feminističke znanosti« pojavljuje se ne samo zbog polarizacije »muške« i »ženske znanosti« i stanovite zagriženosti, s kojom feminističke znanstvenice brane svoju znanstvenu-teoretsku poziciju.¹¹ Ozbiljnije treba zamjeriti da feministička znanost zamjenjuje jedan nerealan postulat — objektivnost ili intersubjektivnost, racionalnost — drugim. Postulat emocionalnosti naime znači odustajati od pokušaja provjeravanja rezultata, a isto to znači i »kriterij« subjektivnosti. Feministička se znanost time odriče sveopće važnosti svojih teorija.

S druge strane feministička znanost ne vodi računa o aktualno teoretskoj raspravi, koja problemu odnosa subjekta/objekta posvećuje veliku pažnju. Trenutačno stanje rasprave toga problema govori u prilog dijalektičke međuzavisnosti (što je naročito značajna spoznaja za metodologiju »egzaktne« prirodoslovnih znanosti¹²). Problem hermeneutike postavlja se u svakoj disciplini, ukoliko je ona svjesna činjenice da ne postoje »iskustva sama po sebi«. Svako je iskustvo ujedno i selekcija i interpretacija stvarnosti, koju iskustvo ne može u cjelosti dokučiti. »Čovjek je 'projektivirajuća egzistencija'«¹³ — iskustvo je mnogovalentno, nikada nedvojbeno negativno ili pozitivno. Ono uvijek uključuje opredjeljenje za jednu moguću interpretaciju iz široke lepeze. A iskustvo se izražava jezikom — jezikom koji je odraz sociološke sredine i povijesnog obzorja. Ni jezik nije opisivajući jezik, nego uvijek i interpretirajući.¹⁴ Feministička je znanost sa svojim znanstvenim kriterijima dakle lažna alternativa, iako moram priznati da upravo ta polarizacija može pridonijeti izoštravanju svijesti o problematici znanstvene metodologije i znanstvenih kriterija općenito. Ta nas feministička znanost podsjeća da je svaka znanstvena teorija ovisna o gledištu i perspektivi istražitelja, proizvod određene selekcije iz stvarnosti, a da su kriteriji selekcije, a-racionalni, pred-znanstveni, izrasli iz povijesne situacije. Svako razdoblje ima svoju znanost, osebujna pitanja i problematiku.

Ozbiljna se rezerva prema feminističkoj znanosti odnosi na polarizaciju »muške« i »ženske« odnosno »feminističke« znanosti. Epiteti se naime orijentiraju pre-

⁹ Antun Vujić: »Otvorena znanost i otvoreno društvo.« Zagreb, 1987, str. 23.

¹⁰ Erica Fischer: »Feministische Philosophie. Was immer das auch eisten soll.« — U dnevniku »Wiener Zeitung.« 13. 2. 1987.

¹¹ Erica Fischer: »Frauen führen ein Schattendasein in der Männerwelt der Wissenschaft.« — Podnaslov članka u »Wiener Zeitung«, 13. 2. 1987.

¹² Wolfhart Pannenberg: »Wissenschaftstheorie und Theologie.« Frankfurt/Main, 1973, str. 41. — Edward Schillebeeckx: »Christus und die Christen.«

¹³ Edward Schillebeeckx: »Christus und die Christen.« str. 28

¹⁴ Edward Schillebeeckx: »Christus und die Christen.« str. 44, 45

ma tradicionalnom shvaćanju spolnih specifičnosti. Sve dok se hermeneutski ključ sam ne podvrgne kritici, feministička znanost ostaje u svome »ghetto«, potcijenjena sa strane »ozbiljne znanosti«, bez društvenopolitičkog utjecaja. U najnovije se vrijeme sociologija i psihologija¹⁵ udaljavaju od ovih utrlih putova feminističkih istraživanja. Njihov predmet — povezanost socijalne uloge sa samosviješću žene — pokazao se u posebnoj mjeri preodređen za to da otvori kritičku raspravu o identitetu suvremene žene, i otkrije tradicionalne stereotipe »muškog« i »ženskog«. Za očekivati je da će se time ne samo preispitati definicija spolova, već i izgraditi most razumijevanja za odnose među spolovima. To bi moglo biti prvi korak prema novom shvaćanju tih odnosa.

Pojam »ženski identitet«, »identitet suvremene žene«, ukoliko se odnosi na strukturu individualne ličnosti, u feminističkoj literaturi ostaje čudnovatno mutan.¹⁶ Kao »identitet grupe« taj pojam obuhvaća izučavanje geneze ljudske skupine, a opisuje se kao »traganje za vlastitim korijenima«. ¹⁷ U tom se kontekstu pristupi i filološkom i lingvističkom istraživanju jezika — kako govornog, tako i jezika književnosti i medija. Riječ je o traganju za novim rječnikom koji bi adekvatno izražavao kolektivne doživljaje i događaje ženskoga života, ali i otkrio i omalovažavanje žena u svakodnevnici i izraze za seksističku prevlast muškarca nad ženom. Tom istom cilju služe i feministička kritika likovnih i dramatskih umjetnosti sa svojim repertoarom ženskih likova. Iz mnogih doprinosa raznoraznih disciplina nastao je već splet spoznaja, koji pokazuje položaj žena u današnjem svijetu i u povijesti, a on se definira kao »žena u patrijarhatu«. »Patrijarhat« je pojam, koji može označavati: (»sporno) povijesno razdoblje (u tom ga je smislu uveo Johann Jacob Bachofen 1871. u svom fundamentalnom dijelu o »ginekokraciji«.)¹⁸ Erich Neumann ovim pojmom obilježava stanje svijesti.¹⁹ Uvijek je riječ o pojavi koja zamjenjuje matrijarhat. Matrijarhat predstavlja iskonski oblik ljudskih zajednica, vladanje prirodnih zakonitosti. Nasuprot tome je patrijarhat obilježen težnjom da se iskonska stihija dovede pod kontrolu razuma i »ratio« koji planira i rukovodi. Prvobitno jedinstvo duha i tijela se razbilo, dualizam principa zemlje i neba ostaje vladajući princip u daljnjem tijeku povijesti.²⁰

Ove teoretske osnove — pojmovi fundus i metodologija feminističke znanosti — teologinje u SAD, a u Evropi u Nizozemskoj, Švicarskoj i Njemačkoj primjenjuju i

¹⁵ Luise Eichenbaum-Susie Orbach: »Feministische Psychotherapie. Auf der Suche nach einem neuen Selbstverständnis der Frau.« München, 1984, str. 13 i dalje.

¹⁶ Ibidem i Mary Daly: »Die Kirche und das andere Geschlecht.« München 1980, str. 155 i dalje

¹⁷ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva. Die Wandlungen des Weiblichen.« Stuttgart, 1978, str. 15 i dalje.

¹⁸ Johann Jacob Bachofen: »Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen natur.« Reprint Frankfurt/Main, 1975. — Susanne Heine: »Wiederkehr der Göttin.« Göttingen, 1987, str. 52. — Monica Bloecker: »Die Geschichte der Frauen. Erlebt, erlitten, vergessen?« — U zborniku: »Frau — Realität und Utopie. Zürich, 1985, str. 123 i dalje. — Christa Mulack: »Die Weiblichkeit Gottes.« Stuttgart, 1984, str. 119 i dalje. — »Die geheime Göttin im Christentum.« — Stuttgart, 1985.

¹⁹ Erich Neumann: »Die Grosse Mutter.« Zürich 1956.

²⁰ Rosemary Radford Rueher: »New Women-New Earth.« str, 202 i dalje.

na teologiju. Stremljenja su i opredjeljenja takozvane »feminističke teologije« danas već toliko različita da je došlo vrijeme kritičkog vrednovanja dostignuća, kako bi se razlučilo trajno i vrijedno od plodova pukih špekulacija.

2. FEMINISTIČKA TEOLOGIJA

Feministička se teologija definira kao »hermeneutička«, »kontekstna« teologija. To znači da teologiziranje polazi od životnih uvjeta i sredine, i to iz ženskog perspektiva. Povijest individualne žene, životni kontekst i očekivanja ulaze u način teologiziranja, obilježavaju rječnik. Kontekst se definira kao negativno iskustvo žene sa sadržajima religioznog odgoja, negativno obilježen susret s Crkvom i njezinim predstavnicima, zatim iskustvo diskriminacije žene u teološkoj antropologiji i njezinom liku čovjeka, u rječniku Biblije i crkvene tradicije, i u crkvenoj praksi.

Feministička se teologija pita da li i na koji način može pridonijeti težnji suvremene žene za osebnju duhovnost koja se zasniva na autonomnom, samostalnom opredjeljenju oblicima vjerskog života. To uključuje i obračun s »identifikacionim likom Marte« u crkvenoj tradiciji; u tom smislu se feministička teologija smatra »teologijom oslobođenja«. ²¹ Teologinja koja se najradikalnije borila protiv lika žene u Crkvi po primjeru Marte, Mary Daly, upozorila je na sve negativne posljedice, kojim je urodila takva identifikacija žene s idealom sluškinje: podređenost kao ontološko svojstvo žene, služenje i pokoravanje kao prirodni zadatak dovode se u vezu s društvenim omalovažavanjem žena u predkršćanskom, antičkom svijetu i u židovskoj sredini. Mary Daly zacrtava taj začarani krug koji vodi do toga da pozitivne odnosno ambivalentne ili neutralne funkcije bivaju omalovažavane zato što ih obavlja društveno omalovažavano biće. Svojstva koja se poistovjećuju sa ženskošću — iracionalizam, emotivnost — poprimaju pejorativni smisao, kad je nosioc prezreno stvorenje. Jaz stroge podjele između tipičnih »ženskih« i »muških« funkcija i vrednota produbljuje se toliko da se može govoriti o »seksističkom apartheidu«, koji je značajka kršćanske Evrope, židovstva i muslimanskog svijeta. ²²

Mary Daly se osvrće na pitanje, zašto su monoteističke vjere, vjere u Boga Abrahama, Izaka i Jakoba izrazito »antifeminističke«. ²³ Kroz cijelu feminističko-teološku literaturu vuče se kao crvena nit odbijanje Boga židovsko-kršćanske tradicije, zbog njegovih pretežno muških epiteta i predodžbe koje obilježavaju kršćanstvo. »Muški« Bog Jahve i Bog kršćanstva jedan je od središnjih problema feminističke teologije.

2.1. BOG JAHVE UZROK DISKRIMINACIJE ŽENE?

Feministička teologija polazi od pretpostavke da je židovsko-kršćanski Bog u višestrukom smislu od sudbonosnog utjecaja za ženu. Neosporno je i karakteristično

²¹ Irma Philipp-Pierson: »Frauenforschung...«

²² Analiza kod Mary Daly: »Kirche, Sexus und das andere Geschlecht.« — München, 1980, str. 180 — oslanja se na djelo Simone de Beauvoir: »Le deuxième sexe.« 1. izd. 1949. u Parizu. 2. 1968. — Tek je 2. izdanje naišlo na odjek među mladim intelektualnim ženama, pripadnicama Studentskog pokreta i Studentske revolucije. A. de Beauvoir u I. djelu se koristi autobiografskim podacima. Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 20 i dalje.

²³ Mary Daly: »Kirche...« str. 184 i dalje.

da se feministički protest protiv položaja žene u društvu i u obitelji rodio iz osobnih doživljaja mnogostrukih oblika nasilja i diskriminacije žena od strane muškaraca. Jedno od prvih i najdubljih iskustava je susret djevojčice s ocem, doživljaj djevojičinog položaja između majke i oca, prva spoznaja različitosti očevog spola i njegovog položaja u obitelji. Feministička psihoterapija radi na rasvijetljavanju elemenata koji čine taj prvi susret djevojčice s »drugim spolom« toliko presudan za »ja« — razvoj.²⁴ Kurt Lüthi utvrđuje da dijete svoj odnos prema ocu prenosi i na lik Boga s kojim se susreće u religioznom odgoju.²⁵ Sliku što mu je posreduje katekizam, kršćanski odgoj, ali i profana kultura, jest ona Boga oca, muškarca u prvom redu, Boga moćnog vladara, vojskovođe i strogoga suca. Predodžbe o Bogu bez slika nema, put ka spoznaji Boga vodi putem slika i antropomorfskih epiteta.²⁶ (Edward Schillebeeckx — u tradicionalnoj predodžbi o Bogu feministkinje vidi »nadgradnju patrijarhalnih nosilaca ovoga društva i naših obitelji«²⁷.) Indikativno je da feministička teologija polazi od isključivo negativnog odnosa prema muškarcima, dok loše majke ili negativna iskustva sa ženama nisu predmet razmišljanja. Tek novija stremjenja u feminističkoj psihoanalizi osvrću se na utjecaj majke, i na njezin udio u frustracijama i razočarajućim iskustvima djeteta. Na djelu je »negativna selekcija« iskustava — bez sumnje ima loših očeva, kao što ima i loših majki i dobrih očeva. Također se zanemaruje mogućnost da se negativna iskustva s roditeljima ili okolinom — bilo s ocem ili majkom, s muškarcima ili ženama — mogu kompenzirati spoznajom da je taj »patrijarhalni« Bog (muškarac) otac, ne samo zastrašujući sudac, osvetnik i stražar, nego i čovjekov prijatelj; negativna iskustva se mogu prevladati vlastitom proradom. Okriviti društvo, oca, muškarce, pa i Boga za ženin zapostavljen položaj, kako u obitelji tako i u društvu, znači svaliti odgovornost sa sebe na tuđa leđa — bilo osoba, bilo institucija. Feministice koje problem tako pojednostavljaju, nisu shvatile da mnogocitirani identitet »nove žene« uključuje pojam »autonomije«, preuzimanje obveze »individuizacije«, time što izgradimo svoj osebniji sustav vrijednosti i usredotočimo nastojanja na to da ga nezavisno o suglasnosti ili nesuglasnosti drugih. Neupsjeh ženske »emancipacije«, ostvarivanje svih onih prava koja su zajamčena, ali ne i iskorištena, ne valja tražiti samo u vanjskim faktorima »života žene u patrijarhatu«, nego u njihovom spletu s unutarnjim preprekama i nemoći podnošenja i prevladavanja frustracija.²⁸

Taj »patrijarhalni Bog« — feministice se pitaju kako bi se s njim žene mogle identificirati (Catharina Halkes i Mary Daly) kad je on produžena ruka muških autoriteta i legitimira njihovu diskriminaciju, potlačivanje i nasilje nad ženama. Da li je taj Bog autentični Bog kršćanstva ili deformiran »patrijarhalizmom« njegovih propovjednika? Da li su pisci Starozavjetnih knjiga poznavali i sami takvoga Boga, ili ih je rukovodio »muški interes« da zabilježe samo muške, a ne i ženske crte, po-

²⁴ Luise Eichenbaum-Susie Orbach: »Feministische Psychotherapie...« str. 20.

²⁵ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 148, 153.

²⁶ Usp. Heinz Zahndt: »Gott kann nicht sterben...« str. 60 i 77-Zahndt zagovara nužnost projekcija i identifikacije lika Boga s poznatim likovima naše okoline, neophodnost slikovitih predodžbi.

²⁷ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 127

²⁸ Luise Eichenbaum-Susie Orbach: »Feministische Psychotherapie...« passim.

sreduju samo muške simbole i epitete za Boga Staroga ili i onoga Novoga zavjeta? Zar su usporedbe Božje brige za čovjeka s nježnošću i brigom majke, sa slikama rađanja i dojenja, usporedbe sa životinjskim majkama i njihovom zaštitom svoje mladunčadi samo stilski elementi ili i odraz majčinskog, ženskog lica Boga? Da li možemo govoriti o Bogu kao našoj majci, ili se dosljedna feministica mora opredijeliti za božicu. Pitanje za novom predodžbom o Bogu središnje je pitanje feminističke teologije, baš zato što polazi od osnovnih iskustava s muškarcima. U pitanju je name kolektivni identitet i samosvijest žena kao i osjećaj vrijednosti individualne žene. One se formiraju u skladu s pozitivnim ili negativnim identifikacijskim likovima oca i majke. (Oblikovanje identifikacijskih likova u djevojke tema je današnje feminističke psihoterapije, dok je njihov značaj za »ja« — razvoj djeteta razradila već Melani Klein.)

Posljedice feminističke analize lika Boga u židovskokršćanskoj tradiciji radikalno se razlikuju: sva ta pitanja jedne mogu dovesti da se produbi u izvore te tradicije, a druge na to da osudi kršćanstvo paušalno i okrene mu leđa.

Povrat izvorima međutim, obiluje neriješenim pitanjima, i metodološkim zamkama. Povijesno istraživanje nije uspjelo riješiti pitanje prareligije; feministički studij polazi od pretpostavke da se u biblijskim knjigama manifestiraju tragovi božica. Ali izlučujući takve motive iz materijala različitih povijesnih slojeva, stvaranje motivskog lanca, posreduje nam sliku borbe Jahveja protiv tih božica, iz koje Jahve izlazi kao pobjednik, dok božice pogađa sudbina svih poraženih — one bivaju zaboravljene i obezvrijeđene. »Magna Mater« bila je poznata u susjednim kulturama, u Kreti, Siriji, Kani, Egiptu sve do Perzije, ali prisutnost elemenata božica ne može ništa reći o tome da li je bila riječ o kultu Magnae Matris³⁰. A samo do toga dokaza je stalo feminističkoj teologiji, jer mitologija susjednih naroda u kulturnom krugu Staroga zavjeta nameće zaključak da je kult Magnae Matris predstavljao praoblik božanstva i bio povezan s društvenim poretkom, koji se — pogrešno! — naziva »matrijarhatom«. U istini je riječ o »matrilineatu« (srodstvu po majci) ili »matrilokalitetu« (žena određuje mjesto stanovanja, a muž je slijedi u njezin dom) ili o kombinaciji ta dva običaja (o matrifokalitetu.) Osnovno djelo o drevnim kulturama, u kojima je vladao jedan od opisanih oblika napisao je 1861. Johann Jacob Bachofen u Zuerichu.³¹ Obilježja tih društvenih poredaka Bachofen je nazvao »ginekokratijom« (u prijevodu kasnijih istraživača Bachofenovoga djela primjenjuje se izraz »matrijarhat«.³² Bachofenov filozofski pristup raspoznaje u njima »iskonsko stanje povijesti«, »privrženosti majci zemlji«, »htonskim snagama«. On se rukovodi idejom filozofije povijesti, rekonstrukciju uspona čovječanstva od matrijarhata do ostvarenog apolinskog principa, prevladavanjem matrijarhata patrijarhatom.³³ Premda Bacho-

²⁹ Friedrich Johannsen-Christine Reents: »Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogogen.« Berlin-Köln-Mainz, 1987, str. 19—20 i passim.

³⁰ Primjer: Christa Mulack: »Die Weiblichkeit Gottes.«

³¹ J. J. Bachofen: »Das Mutterrecht...« i usp. br. 27

³² Ovaj zaključak prihvatili su i socijalistički teoretičari Friedrich Engels i August Bebel. — Monica Bloecker: »Die Geschichte...« str. 123

³³ Bachofenova metodologija kod Monica Mloecker: loc. cit. — Susanne Heine: »Wiedkehr der Göttin« str. 101 i dalje. — Leonardo Boff: »Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung.« Düsseldorf, 1985, str. 227

fen svoju tezu nastoji potkrijepiti povijesnim izvorima (Herodotovim opisom amazonske države) ne vodi računa o tome da za pisane izvore nema arheoloških dokaza. To je i osnovni problem istraživača matrijarhata. Svi oni naime koji se pozivaju na Bachofena nisu svjesni da je nedostatak njegove argumentacije nedostojanje izvora. Također je problematično govoriti o »društvenom poretku« u vezi s praiatorijskim kulturama koje ne poznaju pismo niti književnost.

Feminističko istraživanje Bachofenova djela se, dakako, ne osvrće na tu problematiku. Egzistencija »matrijarhata« i pobjeda »patrijarhata« nad njime se smatraju povijesnim pojavama. Razlika prema Bachofenu se manifestira samo u prevrednovanju. U znaku cilja radikalnog feminizma da izgradi feminističku »antikulturu« »patrijarhatu«, »matrijarhat« se opisuje kao društvo pravednih i mudrih vladaricamajki, a »Magna Mater« božica, teološka nadgradnja.³⁴ U feminističkoj historiografiji i u onom stremljenju feminističke teologije, koje traži put ka ženskom božanstvu, Bachofenovo djelo legitimira izjednačavanje mita i povijesti, zamjenu kritičkog istraživanja špekulativnim tumačenjem.³⁵ Pojam »matrijarhata« kao nedokazana, ali unatoč tome živa realnost igra veliku ulogu u umjetničkom djelu feministkinja. Feminističke se umjetnice i radikalnije feminističke teologinje identificiraju s božicama mitologije i »mudrim ženama« praiatorijskih kultura. Ova feministička pozicija u povratku božici vidi put ka samosvijesti današnje žene — božicama koje su vladale arhaičkim panteonom, koje se bore protiv heroja, koje rađaju velikane i bogove.

Ali ono što se iz feminističke perspektive olako zaboravlja, jest da su božice tih starih kultura Sredozemlja samo projekcije i nadgradnje: borbe, rivalnosti, erotične avanture — u tome se božice ne razlikuju od čovjeka, niti od bogova. Tko zagovara posebnu nadarenost žene za mir, tko odbije ženu ograničiti na plodnost — tko govori o partnerstvu između muškaraca i žena, o osobnoj ljubavi, o ravnopravnosti spolova i autonomiji žene — teško će se moći identificirati s božicama mitologije, ukoliko mu je, dakako stalo do nepristranog pristupa mitologiji. Susanne Heine u svojoj kritici metodologije feminističkih teologinja, analizirala je mitove staroga Sredozemlja s posebnim osvrtom na funkcije i uloge božica u njima. Ona upozorava s pravom, da današnji ciljevi feminizma nisu »svijet mitoloških božica...« »eros, ljubav, plodnost tada su imale drukčije funkcije i perspektive...«³⁶

U istoj je mjeri nemoguća identifikacija današnje žene sa ženama — prorocima Staroga zavjeta, s Huldom, Miriam... s majkama Israela Rahelom, Leom, Sarom...³⁷ Njihove sudbine — ma koliko u određenim fazama liče na život današnje žene — obilježene su ipak sasvim različitim životnim uvjetima — životom u plemenu, egzi-

³⁴ Susanne Heine: »Frauen der frühen Christenheit.« Goettingen, 1986, str. 133 — o problematici motivskih lanaca. Također: Susanne Heine: »Wiederkehr der Göttin« str. 132 i dalje. Hanna Schnedl-Bubiček: »Zwischen Gynokratie und Mädchenkrieg. Fragmente einer Metamorphose des Weiblichen in der Literatur.« U časopisu: »Kunst und Kirche« br. 3/1984 — pod naslovom: Das Bild der Frau im Wandel. »Analiza književnih djela žena u rasponu između sociološke stvarnosti i utopije, između mitologije i povijesti, str. 187 i dalje.

³⁵ Elisabeth Gössmann: »Die streitbaren Schwestern. Freiburg, 1981, str. 42 i dalje.

³⁶ Susanne Heine: »Wiederkehr der Göttin.« str. 55 i dalje.

³⁷ Ingeborg Kruse: »Unter dem Schleier — ein Lächeln. Neue Frauengeschichten aus dem Alten Testament.« Stuttgart, 1986.

stencijom nomada i izbjeglica u traganju za novom zemljom, ali i vremenskom distancom od 3000 godina. Razumjeti ih znači promatrati ih u njihovim povijesnim uvjetima i specifičnostima zemlje porijekla. O njihovim planovima, iščekivanjima, nadama i stavovima prema vlastitom spolu biblijski nam izvori ništa ne govore.

Difikaciji s ovim likovima drevne prošlosti pridružuje se i otkriće »mudrih žena« antičkog doba, srednjeg vijeka i ranoga novog vijeka. Zanimanje feminističkih povijesnih znanosti otkrilo je tu granično područje profane i crkvene povijesti, izučavajući povijest vračarica i »vještica«, primalja i prvih liječnica, žena nadarenih mističnim i nadnaravnim snagama, iskusnim u tajnama prirode. Feministička znanost progon tih žena razmatra pod aspektom dominacije muškaraca kako nad ženskim tijelom tako i nad njenom dušom, potiskivanja »ženske mudrosti« (odražava se u znanju za stihijske snage prirode, nije dokučivo logici i racionalnim kalkilima).

Feministkinje koje su u ogorčenju zbog odsutnosti žene u liturgiji kršćanskih Crkava, okrenule im leđa, ne odriču se potrebe čovjeka za vidljivim znakovima susreta s božanstvom. Identifikacija s božicama mitologije i »mudrim ženama praiatorijskih razdoblja i povijesne prošlosti odražava se u činovima strahopoštovanja prema stihijskim snagama prirode — vodi, vatri, zemlji, drvcima i biljkama, prema mjesecu — atributima božice. Kult prirodnih pojava doživljava svoju renesansu kao kult oko simbola i manifestacije ženskosti.³⁸

Kurt Luethi s takvim oblicima kultura povezuje rađanje »ekološke svijesti« u feministkinje.³⁹ Ali između feminističkog kulta oko prirode i istinskog osjećaja odgovornosti za njegu i održavanje čovjekove okoline postoji prevelika razlika. Feminizam u svim oblicima kultura kruži oko prirode kao simbola ženskosti. Priroda se idealizira, stihija se identificira s »prirodom«; takav se feminizam suprotstavlja svakom smisaonom planiranju i odgovornom ophođenju s prirodnim snagama i dobrima — štoviše priroda postaje »fetiš«. Ne može biti riječ o tome da je »ekološka svijest« obilježje toga feminizma; jer bit je feminističkoga kulta oko prirode uzdizanje stihijskih snaga.⁴⁰

Taj kult ide uporedo s fetiširanjem erosa kao antitezi »teologije agape«. To što feminizam zamjerava kršćanstvu — naime, da je kršćanstvo utemeljilo dualizam između prirode i duha, physis i psyche, dualizam spolova, što je dijalektičku povezanost između agape i erosa pomaklo u korist agape, to je taj feminizam još nadmašio svojim kultom ženskosti. Na taj način mora pasti u zaborav načelo da je ženin položaj u društvu i u obitelji u uzročnoj vezi sa svojom spolnošću, da je upravo ona postala okovom, kojim se žena može neraskidivo vezati uz svoje biološke funkcije i uskratiti joj bilo kakvu mogućnost da se drukčije opredijeli. Da bi pobjegla iz ovog geta — nužno je promijeniti odnos prema toj stihijskoj snazi. U pitanju je integriranje, oblikovanje, formiranje... ta cilj je suradnja s muškarcima, partnerstvo dvaju bića koja su svjesna svojih individualnosti, sposobnosti i međuzavisnosti. Taj se duh

³⁸ Elga Sorge: »Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum.« Stuttgart, 1987, 101 i passim. — Kurt Lüthi: »Symbole weiblicher Identitätsfindung.« u časopisu »Kunst und Kirche« br. 3/1984, str. 172—176.

³⁹ Kurt Lüthi: »Symbole...« — Elga Sorge opisuje obred u časopisu »Brigitte«, 15. 7. 1985. pod naslovom: »Mit der Grossen Göttin den Planeten heilen?«

⁴⁰ Primjer: Verena Stefan: »Häutungen.« (roman Berlin 1975. Ona opisuje psihički razvoj, u toku kojega se oslobađa sve »heteroseksualne, političke i socijalne prošlosti, da bi postala u svakom pogledu 'čista priroda'.« (uvodni tekst).

ne može razvijati u seksualiziranoj klimi »ženskih krugova«, niti u uzdizanju i kruženju oko manifestacija ženskosti. On vraća ženu na ona polazišta »koja su muškarci odredili kao mjesto ženama, a od kojih je pošao kako stari, tako i novi feminizam: »⁴¹eros, prirodnu stihiju, na mračne htonske snage — sve su to osobine, koje se pripisuju »istinskoj ženskosti«.

Bezgranično i bezkritično uzdizanje prirode nije put, — ta na taj način se ne prevladava dualizam između spolova. Ali kritički odnos prema sebi i vlastitoj spolnosti ne znači omalovažavanje prirode. Istina je da je ta tradicija nepredvidivo prisutna u kršćanstvu — njen trag vodi do ranih crkvenih učitelja (Tertulijan). Ali već su Augustin, pa mnogo kasnije i Martin Luther opazili dijalektiku, napon između pola erosa i agape i upozoravali na opasnost zablude, kao da se ta dijalektika može bezbolno i neproblematično riješiti. Martin Luther pripisuje specifične vrijednosti i erosu i agapi. Dok je agape bila nedvojbeno visoko cijenjena vrijednost, Lutherova teologija »erosa« je prava »objava« — otkriće kako ta snaga čovjeka upozorava upravo na njegovu ograničenost i potrebitosti spašenja »amore Dei«. Eros koji čovjeku obznanjuje mogućnost kratkotrajne egstaze i povrat u smrtnost, po Lutheru je jedan od constituensa čovjekove naravi, ali ne jedini — nije ni bog ni soton, kao što to nije agape. Kršćanski ideal »savršenstva«, uvjet je kojeg prevladavanje erosa radi agape, pothranjuje se dubokim nepovjerenjem u eros i njegovu moć, u čovjekovu mogućnost uopće da ostvari savršenstvo u čovječnosti. Taj je ideal čak ahuman, ne samo antifeministički — isto tako kao i »kult ženskosti«.

Povlačenje u svijet mašte, u »matrijarhat« spriječava i konstruktivan osvrt na kršćansku baštinu, zreliji i kritičniji i zato uvjerljiviji susret s korijenima kršćanstva. Feminističke teologinje koje unatoč odbojnosti prema Bogu kršćanstva ostaju privržene ovoj tradiciji, u svom traganju za »ženskim Bogom« otkrile su Mariju.

2.2. MARIJA — ANTAGONISTICA BOGU, BOGINJA, MAJKA ILI SESTRA?

Traganje za ženskim, majčinskim Bogom vodilo je prije svega protestantske teologinje do onog lika koji u katoličanstvu predstavlja jedini pozitivni ženski element. Christa Mulack priznaje kako su protestantkinje »izgladnjele oskudnom ženskom toplinom«, »rigoroznom vjerom 'solae scripturae, solus Deus, sola fides'«. ⁴² Katolička mariologija pruža »bogat fond ženskih elemenata«, »novu hranu za dušu...«, »...manifestaciju matrijarhalne svijesti... mada pokrivenu slojevima dogmatskih formulacija...« koje valja skinuti s njezinog lika. Mariji pripada »nadvremenski, univerzalni, arhetipski značaj.« ⁴³

Ali dogmatski sadržaji mariologije za Christu Mulack predstavljaju jedino polazište za put natrag u one dubine gdje se rađaju mitovi. Usporedbom mitova različitih sredozemnih kultura (Egipata, Perzije, Kreta, Kanaana — s božicama Anat, Astarte, Ashere, Nanaea, Atargatis, Isis...) s dogmatskim iskazima »Rođen iz Marije djevice«, »Marije bezgrešno začetec«, »Marije Bogorodice« i »Marije Kraljice neba« ona utvrđuje identičnost za koju je znala »matrijarhalna svijest« kršćanskog puka. Up-

⁴¹ Ulrike Heiden: »Frauenbewegt zurück zum anderen Geschlecht.« u časopisu: »Psychologie heute.« Specijalno izdanje »Frauen...« str. 22 i dalje.

⁴² Christa Mulack: »Maria. Die geheime Göttin...«

⁴³ Christa Mulack: »Die Weiblichkeit Gottes.« str. 108.

ravo zbog te uspomene na potisnute poganske boginje Crkva je formulirala dogmu, što znači da je arhetipske poruke Marijinog života »historizirala«, »racionalizirala«. Nasuprot toj težnji dogmatičara — za Christu Mulack predstavnika »patrijarhalne svijesti« — mit ne mora održavati sociološku ili povijesnu istinu. On je izraz određenog stanja svijesti, jezični odraz slika/arhetipova.⁴⁴

Marija dakle, »Magna mater« u kršćanstvu, lik, atributi (Marija Danica, Marija s vijencem zvijezda, na mjesječevom srpu, Marija majka s djetetom u naručju, s mrtvim sinom u krilu) kojeg se nalaze i kod božica susjednih kultura, ali i kod van-evropskih naroda (Meksiko, Guatemala), »sestra« je tih božica. Njoj se mogu vratiti žene kao »predstavnicu patrijarhalne svijesti« u kršćanstvu, kao »identifikacioni lik«. Ona im je blizu u njihovom traganju za majčinskim, ženskim elementom u kršćanstvu.

Zamjerki protiv takvog pokušaja interpretacije katoličkih dogmi ima mnogo: točno je da se temelji marioloških dogmi mogu osporavati kritički historijskim nalazima (što bi otvorilo i raspravu o odnosu dogmatike i egzegeze).⁴⁵ Hans Küng s pravom zahtijeva da historijsko kritička egzegeza bude osnov dogmatici. Takva egzegeza i dogmatika nezaobilazni su preduvjeti teologije, ukoliko teži za relevantnošću i znanstvenošću. U tom je svjetlu neminovno i preispitivanje marioloških dogmi.

Ali autorici je stalo do nečeg drugog, ne do problematike znanstvene teorije. 1. do kritike katoličke dogme s feminističke pozicije (koju miješa s protestantskom definicijom dogme!). Dogma kao eksplicitno izražavanje implicitno u povijesti spasenja prisutnih i presudnih događaja, predstavlja Christi Mulack borbenu oružje u sukobu između patrijarhalne i matrijarhalne svijesti. Dogma je i odraz pobjede »patrijarhata«. Za Christu Mulack postulat takve borbe je neraskidivo vezan s vrednovanjem tih pojmova po Bachofenu za borbu između »patrijarhata« i »matrijarhata« nema drukčijeg obrazloženja od Bachofenove konstrukcije filozofije povijesti. Prevrednujući Bachofena Christa Mulack govori o »matrijarhatu« kao o »vladavini žena, o pravednoj i mudroj, nježnoj vladavini u znaku božice«. Ona polazi od pretpostavke da je ondje, gdje vlada božica, žena privilegirana, naročito poštovana. I konačno je sjećanje kršćanskog puka (u kojeg »matrijarhat« živi kao »arhetip«) vodilo do toga da kršćanstvo sačuva uspomenu na tu iskonsku fazu čovječanstva i usredotoči sve što je žensko, majčinsko u jednom, jedinom liku. Kao što je židovstvo sve utjecaje stranih bogova pripisivalo liku Jahve, tako je kršćanstvo uspomene na »poganske« božice nadjenulo Mariji — za C. Mulack »taktičan potez«, jer ti utjecaji žive i ostaju neizbrisivi.

Ali što znači ženama spoznaja da Marija nosi crte božica? Christa Mulack: štovanje božice uvjetuje taj navodno »privilegirani položaj žene u društvu«. Ta naivna analogija nema osnova u stvarnosti. Tko kaže da se pojedinac, društvo mora ravnati po toj vezi — ukoliko se tu uopće može postulirati veza? Zašto se on uopće mora ponašati po uzorku uzorak-posljedica? Ta uzorak ne povlači za sobom jednu jedinu mogućnost ponašanja. To što se doživljava ili spoznaje kao uzrok, već je proizvod neke selekcije iskustva i njegove interpretacije, — selekcija koja upućuje na ambiva-

⁴⁴ Christa Mulack se oslanja na Neumannovo djelo »Die Grosse Mutter.«

⁴⁵ Hans Küng: »Theologie im Aufbruch...« str. 110 i dalje.

lentnost i otvorenost. Čovjek se može opredijeliti i protiv spoznaje i znanja. Ta upravo to je njegova šansa i obilježje čovječnosti.

Osim toga: što znači »privilegirani položaj »kult oko rađanja ili djevičanstva? Protiv toga ističem da je i žena čovjek koji u svijetu vrijednosti traga za vrijednostima« (Simone de Beauvoir).⁴⁶

I osim toga, tko garantira da je privilegirani položaj žene u matrijarhatu bio stvarnost, a ne proizvod pukih naših špekulacija i želja? Susanne Heine podsjeća na marksističku kritiku vjere kao »opijum naroda«. Kad stvarnost, realni društveni ekonomski i ini odnosi iznevjeruju nade, stupa na snagu religiozna vjera ili (i utopije, slike, mitovi špekulacije. Realnost se u njima odražava ili realno ili »lomljeno«. One govore više o onome koji proizvodi te slike, mitove, utopije, nego o realnosti, odražava iskustva čovjeka i odaje njegove rascjepljenosti, potrebitosti i egzistencijalne probleme.

U ophođenju s mitovima uočavaju se slabosti. Postupak Christe Mulack karakterističan je primjer omalovažavanja bitnih načela rada: 1. ona se koristi samo onim mitovima iz jednoga kulturnog kruga, koji govore u prilog kultu Magnae Matris. Taj selektivni pristup znači da ona mora prešutjeti činjenicu da ni jedan kulturni krug nije bio sasvim jedinstven; regionalne razlike unutar jedne te iste kulture mogu izmijeniti sliku isto tako znatno kao što na nju utječu povijesni razvoji. Egejski kulturni krug obuhvaćao je ratarska, lovačka i nomadska društva. Unutar njih mit prolazi razne razvojne faze, mijenja svoje značenje uporedo ili suprotno društvenim gibanjima. Zacijelo može biti zanimljiva igra pratiti pojedinačne motive iz mitova, osnovne crte, kroz različite sredine i kulture. Povjesničar međutim, mora biti svjestan da se poigra s motivima, da ih izolira iz njihovih historijskih konteksta. Kao takvi ne mogu pouzdano svjedočiti međusobne povezanosti, ovisnosti i eventualne utjecaje. Analogije ostaju analogije; genealogiju valja rekonstruirati nezavisno o srodstvu motiva.

Christa Mulack sužava mariološki fond na jedan jedini motiv, na antagonizam između božica i bogova, na borbu između matrijarhalne i patrijarhalne svijesti. Tu istu grešku učinio je i Kurt Luethi svojim pokušajem iz Starog zavjeta rekonstruirati povijest borbe boga Jahveja protiv utjecaja božica u narodu Israelu, konačni poraz božica i pobjedu patrijarhalnog Boga, kojeg sada treba zamijeniti »androgini Bog«.⁴⁷

Tvrditi da bi žene stekle »snažniji osjećaj vlastite vrijednosti«, kad bi se umjesto muškom Bogu klanjale božici, — zar to ne znači da prihvatimo i obnovimo ovaj dualizam spolova, koji nas nepremostivo odsjeca od mogućnosti novih i kvalitetnijih odnosa prema muškarcima? Marija kao »tajna božica u kršćanstvu«⁴⁸ spriječava i stvaranje nove klime u Crkvi i novi duh kršćanstva, kad se ona iskorištava da legiti-

⁴⁶ Simone de Beauvoir: »Le deuxieme sexe.« i Ulrike Heiden: »Frauenbewegt...« u cit. časopisu str. 24

⁴⁷ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« Epitet mariologije za Mariju Kurt Lüthi primjenjuje za ženu u njezinom novom identitetu. Cilj je njegove rasprave s feminističkim pozicijama u dijalogu teologije i antropološke znanosti s njima pokrenuti raspravu teologa s emancipacijskim pokretima — ne samo s feminizmom — i učiniti plodnom — emancipatorski duh evanđelja.« Str. 46 i dalje.

⁴⁸ Christa Mulack: »Maria...« str. 238.

mira taj dualizam. Ženski panteon u starim kulturama nije jamac za pravedne odnose muškaraca i žena, a »božica-simbol kozmičke snage žena«. ⁴⁹ U čemu bi se ona sastojila, kad i žene same do sada nisu bile u mogućnosti izboriti si taj »izgubljeni raj«. I Marija se vjerojatno nije osjećala moćnom«, ispunjenom tom kozmičkom snagom«. Ona je prihvatila svoj položaj u povijesti, a nije mijenjala položaj žene u Crkvi. Žene nju ne trebaju navesti kao argumenat za unapređenje njihovog položaja sada. To zacijelo nije njena funkcija. Uopće treba primjetiti da su mašta i suosjećanja bitne za razumijevanje za osebnost povijesne ličnosti, ali one ne mogu zamijeniti povijesno utemeljene biografske podatke.

Druge su teologinje suhoparnim, mukotrpnim istraživanjima i namjerno rigidnim historijsko kritičkim pristupom u egzegezi Novoga zavjeta došle do zaključka da su biografski podaci o Mariji isuviše oskudni, da bi se iz njih rekonstruirala biografija povijesne Marije. Njezin lik ostaje u sjeni njenog sina, njena (marginalna) povijesna uloga u Isusovom životu i odnos majke/sina opovrgava Nazaretsku idilu. Također je nejasna njezina povijesna uloga u ranom kršćanstvu. ⁵⁰

Uzor vjere — to znači uzor svim kršćanima, ne samo ženama. Marija nije objekt »teologije za ženu«, i to za »šuteću, pasivnu ženu«. ⁵¹

Strogo ograničenje mariologije na ono što je biblijsko osnovano, uroditi će stanovitim premicanjem naglasaka: Marijino biološko materinstvo gubi značaj za Isusovo djelovanje i poruku o dolasku Kraljevstva Božja, koje će izmijeniti sve zemaljske vrijednosti. Kriterije će biti vjera i spremnosti da se prihvati poziv na »metanoiu«. Novi zavjet nije biografija niti historiografija, nego posredovanje iskustava iz vjere«, ističe s pravom Susanne Heine. ⁵² Dakle je Marija, koja doživljava tamu vjere i sve neobjašnjive okolnosti oko svog sina, ta koja feminističkoj teologinji, pa svakoj ženi bliska, unatoč povijesnoj distanci. Odnos prema njoj je poštovanje i ljubav, ali ne štovanje u tradicionalnim oblicima, nego podstrek da se uhvati ukoštac s vlastitim doživljajem tame i neshvaćanja. To se čini veoma oskudnom ali utoliko nužnije mnogim upravo feminističkim teologinjama koje tada zaboravljaju da vjera češće predstavlja hod kroz tamu, nego brzopletu »haleluja«-vjeru, lijepe osjećaje nedjelotvorne »ženske solidarnosti« i sestrinstva sa ženama Biblije.

Od naroda Trećega svijeta, koji u Mariji vide oličjenje Božjeg obećanja oslobođenja, feminističke teologinje bi mogle — kako upozorava Susanne Heine — štošta naučiti o realističkoj procjeni mogućnosti oslobodilačkoga djelovanja: potlačeni narodi naime koji Mariju štiju kao jamca oslobođenja nemaju u vidu Marijinu moć i utjecaj posredovanja, nego njezino iskustvo potlačenosti kojem ona daje odušak u »Magnificatu«. Ona njime izražava uvjerenje u prevrednovanje svih zemaljskih vrijednosti. Egzistencijalna ugroženost i bijeda ili će nastaviti ili se sabrati u nadi i vjeri i tako stupiti u akciju. Marijino uvjerenje da Bog ruši moćnike — može, u svijetlu

⁴⁹ Ibid. str. 232.

⁵⁰ Susanne Heine: »Vorbild- nicht Göttin.« Napis u dvotjedniku »Die Furche«, 1. 5. 1987. (Wien 1987).

⁵¹ Zobrnik »Nennt uns nicht Brüder, Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen.« Izd. Norbert Sommer. Stuttgart, 1985, str. 90, 270 i passim.

⁵² Susanne Heine: »Vorbild...« v. 50 — Edward Schillebeeckx: »Christus und die Christen...« str. 145.

naših povijesnih iskustava, značiti samo borbeni poklič protiv lažne i neosnovane spekulacije, povjerene u samozvane oslobodioce i sile. Nije riječ o moći nemoćnika — nego o njihovom aktiviranju, spremnosti da upravo oni surađuju s Bogom, da bi ukinuli postojeće nepravde. Onaj tko je iskusio nemoć i tlačenje, bit će u posebnoj mjeri sposoban i spreman na solidarnost bez lažnih iluzija i ispraznih nada.

Dakle, ne povratak božici čini mi se pravim putem da se žene ostvaruju, živeći životom vjere. Opređeljenje za bijeg u »svijet žena« znači ostati u getu, koje se samo uveličava aureolom znanosti. Radi čovjeka ne smijemo ostati na tom putu koji zacementira dualizam spolova. Šansa za promjenu položaja žene ne leži u »egzodusu« iz postojećeg svijeta ili regresiji (koja i psihološki znači odbijati dozrijevanje i odrastati), nego u izoštrenoj kritici toga što je bilo i što je sada, a u nadi na bolje u budućnosti.

2.3. »SMRT PATRIJARHALNOG BOGA« »BOG-NAŠ OTAC I NAŠA MAJKA«⁵³

Kad žene traže majčinsku stranu Boga, izražavaju svoje potebe za pažnjom i ljubavi — potrebe koje se u toku psihičkoga razvoja djevojčice ne mogu u cjelosti ispuniti. Pored pozitivnih osjećaja sigurnosti, djevojčica u odnosu prema majci razvije i svijest da dio njene potrebe za ljubavlju ostaje neizmireno, jer je odnos prema majci obilježen stanovitim »staccatom«, nedosljednošću i kolebanjem između prihvaćanja i odbijanja. Majka sa svoje strane ne može u potpunosti uvjeriti kćerku u svoju ljubav i trajnu pažnju i posredovati joj sigurnost da je u cjelosti prihvaćena, jer u pravilu i ona to nije doživjela, nego stekla uvjerenje da se treba odreći te neispunjive želje i prilagoditi se prilikama koje na prosto omogućavaju to. Ta je struktura odnosa majke/kćeri nasljedstvo koje prelazi od jednog pokoljenja na drugo. Tim željama ne može udovoljiti ni otac/suprug, jer njegove socijalizacije i muške uloge u našoj kulturi ne poučavaju ga posredovati osjećaje.

Jedna je reakcija stidjeti se tih neispunjenih želja i potreba, jer vode u ovisnost, a nužno za sobom povlače razočaranje. Feministička psihoanaliza pokušava razumijeti psihičke procese da bi pomogla u rješavanju i liječenju onih zapreka koje sputavaju žene da prihvate te želje kao normalne i žive sobom i iz sebe. Današnje stanje feminističke psihoanalize se zasniva na uvjerenju da su dublji uzroci upravo odnosi između lične osobne psihičke realnosti žene i vanjskog svijeta, egzistencija u patrijarhalnom društvu, koja žene (de)formira. Psihoanalitička terapija pokušava rasvijetliti unutarnji svijet i njegov presudni utjecaj na aspekte svakodnevnice.⁵⁴

Kurt Luethi analizirao je — u anketama među adolescentnim djevojkama — ovisnost odnosa prema Bogu o tim iskustvima socijalizacije. Po njegovom uvjerenju na predodžbu o Bogu utječe u prvom redu odnos kćeri prema ocu i odnos žene prema suprugu, kao i dinamika odnosa tih dviju žena prema muškarcima/muškarcu obiteljskog trokuta.⁵⁵ Do ovog zaključka došle su feministkinje (Luise Eichenbaum i

⁵³ Papa Ivan Pavao I. — cit. kod Leonardo Boff »Das mütterliche Antlitz Gottes...« str. 27

⁵⁴ Luise Eichenbaum-Susie Orbach: »Feministische Psychotherapie...« str. 66 i dalje.

⁵⁵ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 137, 148.

Susie Orbach)⁵⁶ jer muž/otac posređuje vezu žene prema vanjskom svijetu, prema društvu i vladajućoj kulturi.

Ali Kurt Luethi ističe — nasuprot statičkom shvaćanju toga odnosa kod Eichenbaum /Orbach-proces koji vodi do oslobođanja od tih utjecaja, koji predstavlja i proces oslobođanja od naslijeđenog vrednosnog sustava roditeljske kuće. Konačno ne valja smetnuti s uma pojavu »društva bez oca« (Alexander Mitscherlich): gubitak oca može utjecati na djevojku kako pozitivno tako i negativno: s jedne strane to znači odrastanje bez očevog autoriteta i bez psihičkog konsteliranja, s druge strane djevojci nedostaje mogućnost suočavanja sa suprotnim spolom i Edipovom problematikom, koja je — ukoliko je uspješna — nezaobilazna za jačanje »Ja«. Posljedica nedostatka toga iskustva uvjetuje slabost »ja« — razvoja.⁵⁷

S cijelim snopom mogućih i stvarnih iskustava, feminističke teologinje pristupaju kritici lika Boga. Dosadašnja feminističko-teološka literatura ističe samo negativno iskustvo žene u svijetu muškaraca — s ocem, s muškarcima svoje sredine, s muškim autoritetima u društvu, u javnom životu i u Crkvi.⁵⁸ S pravom Susanne Heine zamjerava jednostranost toga pristupa⁵⁹ i suprotstavlja im negativna iskustva s majkom. Ali ona ne uzima u obzir činjenicu da su i majke ožigosane istim iskustvima kao što su očevi, preodređeni društvom. Kad žene svoja razočanja prenose na lik muškoga Boga, svojom kritikom lika Boga mogu proraditi ta iskustva i prevladati uvjerenje da je Bog »nadgradnja« zemaljskih muških autoriteta, a time zacrtati novi lik. Nova predodžba o Bogu može rasvijetliti i sve one procese koji utječu na psihički razvoj žena.

Kad se žene dakle odluče ne okrenuti leđa tradicionalnom liku Boga, nego ga za sebe nanovo otkrivati, valja potražiti nov pristup izvorima kršćanskoga lika Boga.

Feministička egzegeza Staroga zavjeta ustanovila je da se Bog židovstva, Jahve, opisuje i prikazuje pretežno »muškim« epitetima: Bog je Bog nebeskih vojski, Bog osvete...« Postoje, međutim, i opisi Božjeg odnosa prema čovjeku, koji ga uspoređuju s brižnom majkom, posređuju njegovu nježnost i brigu za čovjeka. Govoriti o »androginiteti« Boga, kao što to Catharina Halkes učini⁶⁰ znači smetnuti s uma povijest nastanka Staroga i Novog zavjeta i naslojavanje različitih tradicija. Taj je proces rezultat višestoljetne teološke refleksije o djelovanju Jahve u povijesti. U vrtlogu tog su procesa snage i sile, koje svoju simboliku podsjećaju na ženu, pripisuju se Jahveju, ili — gdje to nije moguće — prevrednuju. Tendencija deseksualiziranja, demistificiranja urodi strogim monoteizmom, Jahve je apsorbirao svu »numinoznu, mitsku i simboličku realnost« pobjedio ostale bogove i božice.⁶¹ Simbolika koja

⁵⁶ Luise Eichenbaum-Susie Orbach, loc. cit. str. 63, 64.

⁵⁷ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 149.

⁵⁸ Catharina Halkes: »Gott hat...« str. 33 — Catharina Halkes: »Frau und Mann in feministischer Sicht.« u zborniku: »Frau-Partnerin in der Kirche Perspektiven einer zeitgemässen Frauenseelsorge.« (Izd. Erharder Helmut-Rudolf Schwarzenegger). Izvještaj Pastoralnog tjedna Austrije, 1984, str. 98. — Mary Daly: »Kirche...« str. 187. — Rosemary Radford-Ruether: »New Women...« str. 15, 20 i passim.

⁵⁹ Susanne Heine: »Frauen der frühen Christenheit...« str. 9, 15.

⁶⁰ Catharina Halkes: »Gott hat...« str. 43.

⁶¹ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 177.

podsjeca na božice, probije se u smislu »povrata potisnutih sadržaja« ali ostaje blijeda, nekonturirana, predstavlja prije elemente slikovitog jezika nego realnost. Da li postojanje tih crta relativira izraženu »muškost« lika židovskog/kršćanskog Boga? U interpretaciji tih poruka valja voditi računa o slijedećim smjernicama: Jahvino djelovanje u povijesti, prema čovjeku izraženo je čovjekovim iskustvima. Jahve govori čovjeku i putem čovjeka. Čovjekovo iskustvo se ne interpretira naknadno, u svjetlu objave, nego je interpretacija prisutna već u iskustvu. Iskustvo se izražava u određenim interpretativnim elementima u jeziku, u paradigmatima određenog vremena, u fondu prijašnjih iskustava. Intepretu je, prema tome, već dat okvir, unutar kojeg se može upustiti u interpretaciju. Nezaobilazno je znanje razvoja Staroga zavjeta i paradigmatima vremena, u kojima su nastali pojedinačni slojevi Staroga zavjeta. Današnja feministička perspektiva nema oslonca u historijsko-kritički utvrđenim interesima pisaca tih knjiga, jer problematika odnosa spolova ili pitanje »identiteta žene« nisu teme tadašnjeg svijeta.

Egzegeza Staroga zavjeta ne može reći ništa autentično o toj problematici. Zato feministička teologinja — Christa Mulack — ali i teolog i psihoanalitičar Kurt Lueti, koji se iscrpno bavio problematikom identiteta žene, zagovaraju stoga uključivanje vanbiblijske knjige polazeći od pretpostavke da se iza latentnih poruka skrivaju potisnuti sadržaji. Oni govore u prilog tome da je u procesu stvaranja tih pisama bio na djelu izrazit »antifeministički duh«. Istraživanja se moraju stoga protegnuti na one poruke koje su u stvaranju starozavjetnog kanona pale kroz »patrijarhalni filter«. I u tom stremljenju feminističke teologinje mitologiji susjednih kultura jer se mitološki ostaci mogu ustvrditi u nekim slojevima biblijskih knjiga. Opet je, dakako, prisutno problematično povezivanje motiva u motivski lanac, bez obzira na specifičnost poruke u određenom kontekstu. Za sadržajne promjene motiva mora poslužiti psihoanalitička pretpostavka potiskivanja anime muškim animom, prevrednovanje potisnutih sadržaja svijesti.⁶⁴ Psihoanalitički pristup bilo kakvom žanru književnosti izuzetno je problematičan, jer analiza podsvijesti zavisi o živom dialogu i suradnji između terapeuta i klijenta. Starozavjetne knjige i njihovi pisci daju toliko razvijenu svijest i razumijevanje za problematiku čovjekovog identiteta i odnose među spolovima. Christa Mulack kao i Kurt Luethi, Jungovi učenici, koriste se pojmovima Jungove škole psihoanalize. Njene definicije »muškog« i »ženskog« nasljedstvo su evropske tradicije korijeni koje je Platonizam: Jungov dualizam svijesti i podsvijesti odgovara naime dualizmu priroda/duh i identifikaciji prirode s htonskim snagama i ženskim elementom. Poruka starozavjetnih knjiga međutim ne dopušta zaključak da je taj rascjep između »prirode« i »duha«, podsvijesti i svijesti postojao već u kulturnom krugu kojem pripada Izraelski narod. Kurt Luethi je ustanovio da Stari zavjet odražava pozitivan stav prema erotici i plodnosti.⁶⁵ Društveni položaj žene,

⁶² Ibid. str. 185. Christa Mulack: »Die Weiblichkeit...« str. 29.

⁶³ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 190.

⁶⁴ Ibid. — Radford-Reuther: »New Women...« str. 163.

⁶⁵ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 183. — Primjer: Pjesma nad pjesmama: — Friedrich Johansen-Christine Reents: »Alltestamentliche Arbeitsbuch...« str. 200 i dalje. — Johansen je protiv interpretacije ovog »djela pjesnika« u prenesenom smislu kao izraz za ljubav Boga prema izabranom narodu. Prema najnovijim istraživanjima riječ je o zbirci profanih ljubavnih pjesama!

njen pravni status, potpuno je nezavisan o tome.⁶⁶ Kako naime žena ne »postoji« u javnom životu, tako niti u »javnoj svijesti«. Problemizirati njen potlačeni status u društvu ne pada na kraj pameti onome komu je žena objekat, stvar, roba. Zato mislim da ne treba pretpostaviti taj »patrijarhalni filter«, da bi se »ženski elemenat« zapostavljao. Uostalom — i starozavjetne knjige pokazuju divne hvalospjeve za ženu, jaku i mudru, veličaju njene vrline i slave muškarca koji posjeduje (!) takvo blago (Spr. 31, 10-31).⁴¹ žena — koje Stari zavjet predstavlja pored mnoštvo anonimnih supruga, majki, kćeri, sluškinja, ropkinja, djevoja, dadilja, babica,⁶⁷ govore protiv patrijarhalizma Staroga zavjeta i protiv »zasute povijesti žena« uslijed antifeminizma. Da ništa govori i prilog privilegiranom položaju žena u kulturama u znaku »Magna Matris« — o tome je već bilo riječi.

Mi današnji pak ne možemo smetnuti s uma da je predodžbu o Bogu Ocu posredovao Isus. »Abba« — iskustvo Isusa, po kojoj bi se moglo definirati očinstvo, feministička je teologija u upadljivoj mjeri zanemarivala. Slutnju što bi očinstvo moglo značiti za Izrael, posreduje Jahve: vjernost savezu s izabranim narodom unatoč čestom iznevjerenju, zaštita, briga — odnos povjerenja i intimnosti nadopunjuje i produbljuje ovo iskustvo starozavjetnog Israela.⁶⁸ O toj kršćanskoj baštini zavisimo i mi. Fundamentalna je poruka kršćanstva da je Isus Sin Božji, i da taj odnos zasnuje specifično kršćansko bratstvo u smislu »grupnog identiteta.«⁶⁹ Ovoj istini Objave suprotstaviti se s »teologijom iz iskustava« Schillebeeckx smatra pogrešnom alternativom, jer »odricati se kršćanske prošlosti znači gubiti identitet i učiniti metodološku grešku; valja naime provjeriti samu poruku i vidjeti da li je ona sama po sebi represivna ili je to postala tek u toku vremena.«⁷⁰ Schillebeeckx upozorava i na to da je pogrešno razlikovati između jezgra poruke i povijesnoga lika, jer je već jezgro nastalo posredovanjem. Nikad ne postoji Objava sama za sebe, »čista«, ona je nedjeljiva sa ruhom.⁷¹ Ništa stoga nam ne daje pravo prurušiti Objavu u feminističku odoru, ali ništa nas ne oslobađa zadatka da sadržaj evanđeoske poruke onakav kakav jest, učinimo plodnim za naše vrijeme, pristupimo mu s našim pitanjima i iskustvima, kao što je to i Crkva od svojih početaka učinila.

Taj zadatak nam nameće niz pitanja, preko kojih ne možemo olako prijeći. Zacijelo je Bog bio predugo svemoćni stražar iza institucija, iznad društvenih i kulturnih prilika u kršćanskim zemljama. Predugo su se kršćani držali predodžbe o Bogu koja se sve više otuđivala od aktualnog vremenskog razdoblja i mentaliteta. Kršćani su prespavali promjene i s njima i promjenu lika Boga, slika, rječnika o njemu.⁷²

⁶⁶ Hanna Wolff o položaju žene u starozavjetnom židovstvu u djelu: »Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht.« Stuttgart 1975. — Friedrich Johannsen-Christine Reents: »Alttestamentliche Arbeitsbuch...« str. 192. Pjesma nad pjesmama dokaz je za različite crte u starozavjetnim knjigama koje se ne mogu i ne smiju uskladiti. Još manje se može govoriti o »antifeminizmu« kao osnovnoj i trajno prisutnoj tendenciji.

⁶⁸ O »abba« — iskustvu Isusa v. Edward Schillebeeckx: »Jesus. Die Geschichte eines Lebenden.« str. 482 i dalje. — također u »Christus und die Christen« str. 334, 452 i dalje, 477 i dalje, 619.

⁶⁹ Edward Schillebeeckx: »Christus...« str. 619.

⁷⁰ Ibid. str. 66.

⁷¹ Ibid. str. 67.

⁷² Heinz Zahndt: »Gott kann nicht sterben...« str. 59.

Feministička teologija nas probuđuje s pitanjima njene kojih ona sama nije svjesna. Ali ona je pokrenula proces razmišljanja koji vodi putem kritike do odredišta, sa kojeg se feministička teologija mora smatrati prevladanom: »Bog« — naša majka — ne samo tradicionalni kršćani se zaprepašćuju. A »otac« — opterećen je taj pojam u očima žena, kao što je za mnoge opterećena i riječ »majka«. S druge strane naš jezik ne poznaje pojam koji bi odražavao cjelovitost čovjeka, s one strane svih spolnih i inih dualizama. »Persona« je, u svjetlu naše fenomenologije i antropologije, neraskidivo vezana uz pripadnost jednom od dvaju spola. Aseksualni entitet ne može predstaviti »personam«, a »androgina« čovjek znači aditivno pripisivanje »muških« i »ženskih« osobina, bez međusobne prožetosti.

Mary Daly stoga odbija svaku imenicu i predlaže zamjenu imenice ili zamjenice (On/Ona) glagolom, »najaktivnijim i najdinamičnijim gramatičkim oblikom«. ⁷³ Glagol »The Being« joj znači »proces«, »dinamiku«, »razvoj klice božanske«. Mary Daly se tako koristi iskustvima mistike Juliane iz Northwicka i njemačkog mističara Meister Eckeharda o prisutnosti Boga u stvorenjima u vidu »Božje iskricice«. Ona govori o »teofaniji« u razvoju čovječanstva, — i to s pravom, jer Bog postaje realan i djelotvoran tek vjerom, u odnosu čovjeka prema njemu. Bez odnosa čovjeka prema Bogu Bog za čovjeka ne postoji. (Cf. Martin Luther, predavanje o Pismu apostola Pavla Rimljanima: »Deus est mutabilis quam maxime... Qualis est enim unusquisque in seipso, talis est ei Deus in obiecto.« — iz g. 1515/16. ⁷⁴ Iz te predodžbe jasno proizlazi kako je čovjek potreban Bogu onoliko koliko čovjeku Bog.

One teologinje koje zahtijevaju promjenu »seksističkog govora o Bogu« ⁷⁵ i »ženske epitete«, da bi ženi predstavili »ženski identifikacijski model na razini Božanstva« ⁷⁶ nisu doživjele i iskusile dominantan osjećaj našega — zapravo svakog — razdoblja: odsutnost Boga, nemoćnost i nijemost »Boga, radikalno drugačijeg« (Karl Barth). Feministički interes za Boga kršćanstva ide suviše u krajnosti — ili totalno odbacivanje, ili usredotočenje na pozitivne, utješne crte. Možda je prisutna nemoćnost da se frustracije podnose, patnje i optužbe na račun tog Boga riskiraju — možda nedostaje te hrabrosti življenja, spremnost da prihvate tamu čovjekove egzistencije. I Kurt Luethi podrazumijeva pod »teologijom smrti Boga« »teologiju smrti patrijarhalnoga Boga«. ⁷⁷ Time podliježe fundamentalnom nesporazumu: »teologija smrti Boga« potječe iz patnje zbog vlastitog nesavršenstva, zbog patnje za ovaj svijet i njegove nedostanke, iz iskustva šutnje Boga i njegove odsutnosti. »Smrt Boga« je na individualnoj razini zaključak razočarenog, ali žalost i razočaranje izživljava u svim fazama. Teolozi »smrti Boga« (Harvey Cox) snažno osjećaju obavezu da se okrenu svijetu, da sami preuzmu odgovornost za stvorenja. ⁷⁸

⁷³ Catharina Halkes: »Gott hat...« str. 35 i dalje. — također: »Frau und Mann...« str. 93. — Carter Heyward: »Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung.« Stuttgart, 1986, str. 53 — Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 198.

⁷⁴ Heinz Zahrndt: »Gott kann nicht sterben...« str. 75.

⁷⁵ Letty Russel i Elisabeth Schüssler-Fiorenza: istraživanje i analize jezika i rječnika teologije i crkvene prakse; protiv upotrebe seksističkog jezika u zborniku »Nennt uns nicht Brüder!...« op. cit. str. 220.

⁷⁶ Catharina Halkes: »Frau und Mann...« str. 101.

⁷⁷ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 193.

⁷⁸ Heinz Zahrndt: »Gott kann nicht sterben...« str. 48 — »Smrt Božja« nešto je više od individualnog iskustva. Riječ je o raspoloženju na razini kolektiva, grupe, osnovno raspoloženje

Feministička teologija nije raskrinkala zablude tradicionalnoga lika Boga. Ti se nedostaci opisuju pojmom »patrijarhalizam«. »Patrijarhalni Bog« — »nepatrijarhalni Bog« — bilo kako bilo, uvijek je to Bog jasan, raspoloživ jamac ili odgovoran za osobnu sreću, ne za instinost. Bog je »po planu čovjeka«, njegov instrumenat, koji legitimira sve, pa i najrazličitije i proturječne ciljeve.⁸¹ Upravo protiv takvih infantilnih projekcija, kakva je i feministička predodžba o Bogu, moramo se vratiti kritički rasvijetlenom biblijskom nalazu, i na nj zasnivati argumentiranu i egzegetički fundiranu dogmatiku. Protiv protesta zbog »patrijarhalizma« Boga i fiksiranja Boga na čovjekove planove trebamo poći od Objave i Božjih planova s čovjekom — radi žene i najprije radi nje.

2.4. MJESTO ŽENE U PLANU STVORITELJA — PO LIKU BOGA ILI STVORENA IZ MUŠKARCA?

Nezaobilazan je problem svih feminističkih teologinja, ženino mjesto i njen značaj u stvorenom svijetu. To je pitanje utoliko značajnije, što su u kršćanstvu nepredvidivo prisutne dvije suprotne tendencije, »demoniziranje i idealiziranje žene«.⁸²

Feministička teologija pita za opravdanošću tog stava, odraz kojega žene doživljavaju u ophođenju predstavnika Crkve s njima: kao isforciranu distancu, defenzivnu odbojnost.⁸³ S druge su strane upravo muškarci u umjetnosti ali i u teologiji uporno uzdizali na razinu na kojoj je ona nedostižan uzor. Tu proturiječnost Hanna Wolff pokušava rasvijetliti psihoanalizom, poviješću razvoja kolektivne svijesti po Erichu Neumannu (iz Jungove psihoanalitičke škole.) Taj razvoj teče analogno onome individualne svijesti, od desintegriranih principa »animus«/»anima« u muškarca do potpune integracije »animae«. U tom procesu podsvjesna se anima, koju muškarac doživljava kao protivnički princip, projicira na vanjske objekte, kad je unutarni sukob između svijesti i podsvijesti — animus/anima nadmoćan i nepodnošljiv. Kao objekti se »nude« uvijek slabiji protivnici — oi pak zbog vlastite psihičke rascjepljenosti prihvaćaju i preuzimaju ulogu »griješnog janjca«.⁸⁴

Da se žena u psihoanalizi identificira sa podsviješću, »anima« okarakterizira tamu podsvijesti, htosko porijeklo i izvor života, zasniva se na kršćansko-židovsku baštinu, s Knjigom postanka 3. Tradicionalna je interpretacija da je žena donijela grijeh u svijet, i snosi odgovornost za prodor zla u svijet.⁸⁵ (Usp. 1 Tim. 2, 14) Da li su se crkveni učitelji u interpretaciji Knjige Postanka rukovodili svjesnim »antife-

današnjice koje potječe iz sekularizacije naše stvarnosti i potiskivanja Božje prisutnosti. Ibid. str. 31 i dalje.

⁷⁹ Ibid. 34/35 — Takav pojam »Bog« absurd je, jer je Bog koji može umrijeti »ne-Bog«, ili nikad nije živio.

⁸⁰ Heinz Zahrndt: »Gott kann nicht sterben...« str. 59 i dalje.

⁸¹ Mary Daly: »Die Kirche...« str. 186.

⁸² Gottfried Bachl: »Die Frau zwischen Damonisierung und Idealisierung.« u časopisu »Kunst und Kirche«, br. 3/1984, str. 195—199.

⁸³ Elisabeth Moltmann-Wendel: »Freiheit-Gleichheit-Schwesterlichkeit. Zur Emanzipation der Frau.« München, 1984, str. 7.

⁸⁴ Gottfried Bachl: v. 82, str. 195.

⁸⁵ Hanna Wolff: »Jesus der Mann...« str. 43 i dalje.

minističkim« interesom (Rosemary Radford-Ruether⁸⁶ ili je posrijedi ta projekcija, o kojoj govori Hanna Wolff, ustanovljujući »izražen androcentrizam« u crkvene učitelje.⁸⁷

Povijest tradicije Knjige Postanka sve do razdoblja Crkvenih učitelja nameće zaključak da je posrijedi stanovita selekcija. Jedino motiv Evinog grijeha je našao ulaz u kanon biblijskih knjiga. Pavlovo pismo Rim 5. 12-21 pak govori o Adamovu grijehu. Taj se tradicijski lanac pojavljuje u nekanonskoj literaturi, 4 Esra 1 iz 1. stoljeća n.e. i u Baruhovoj apokalipsi iz Sirije, iz istoga razdoblja. Augustin, Cir Jeruzalemski i Ivan Krizostom poznavali su tu tradiciju.⁸⁸ Ali ona ne obilježava crkveno učenje u istoj mjeri kao tipologija Eva-Marija. Pojmovni par Adam-Krist prije svega nije vodio do poistovjećivanja muškarca s grijehom, dok je Evin grijeh postao kolektivnom krivicom žene. Isključiva muška perspektiva, iz koje se posreduje Sveto Pismo kroz pokoljenja, dakako je neprevidiva. Psihoanalitički je pristup — kao što je napomenuto već ranije — delikatan i metodički problematičan, naročito na ovome području. Crkveni učitelji ne pišu povijest svojih vlastitih života, već interpretiraju baštinu. Dakako je moguća primjedba da upravo nekritički i nereflektirani, neposredni pristup materiji dopušta uvid u njihove sakrivene motivacije i podsvesne procese. Ali vjerodostojnost se ne može provjeriti, tako da zaključci o tome ostaju špekulacije.

Crkveni učitelji pokazuju dakako znatno pomanjkanje kritičke refleksije na vlastite interese i motive, kao i na proturječnosti argumentiranja. Ali mislimo i na to koliko je znanost tragala i traga još uvijek za valjanim i što preciznijim mogućnostima provjeravanja znanstvenih tvrdnji i argumenata. Naše metodološko oruđe još daleko nije savršeno. Naivnu, nesavršenu interpretaciju ne možemo zamjeriti Augustinu, Tertulijanu, Pavlu i njihovim suvremenicima, niti Tomi, Bonaventuri, Albertu Velikom... ali i te kako današnjem teologu koji se školuje u duhu kritike i refleksije. On bi morao primjetiti koliko se interpreti Knjige Gen. trude da otklone najupadljivije proturječnosti, za koje dakako ne mogu ustanoviti da potječu iz te »androcentrične« perspektive, koje autor nije svjestan.

Feminističke teologinje koje se zadovoljavaju konstatacijom o »mizoginosti crkvenih učitelja«⁸⁹, rasvjetljavanje uzroka mizoginosti smatraju bezuspješnom rehabilitacijom. Kritički pristup pak, koji vodi računa i o razdoblju, životnom osjećaju i motivaciji autora, ne može prihvatiti takvu uopćavajuću osudu.

Marija je u tipologiji Crkvenih učitelja suprotni pol Evi — »nova Eva«. Oni kao ni umjetnici svih vremena, nisu štedjeli truda i poetskoga ushićenja da bi uveličavali njen lik kao simbol savršenstva i oličenja najplemenitijih ljudskih osobina. U očima crkvenih predstavnika Marija je uzor, primjer svim ženama: ali ne samo feministkinje, nego i druge žene zamjeravaju takvom primjeru da ga one, u konkretnoj stvarnosti, ne mogu slijediti. Iz perspektive »anima« — dezintegriranoga muškarca — žena može predstaviti ideal savršenstva samo u jednom, jedinom iznimku, dok

⁸⁶ Rosemary Radford-Ruether: »New Women...« str. 162 i dalje. prema Theodoru Reick: »The Making of women« — cit. loc. cit.

⁸⁷ Hanna Wolff: »Jesus der Mann...« str. 28 i dalje.

⁸⁸ Susanne Heine. »Frauen der fruehen Christenheit...« str. 99.

⁸⁹ Mary Daly: »Die Kirche...« str. 50 i dalje. — Hanna Wolff: »Jesusder Mann...« str. 28 i dalje.

zemaljske žene ostaju zauvijek »Eve«⁹⁰. Ali opet treba primjetiti taj psihoanalitički aspekt je statički, ahistorički. Ta perspektiva isključuje šansu da proučimo motivaciju crkvenih učitelja iz njihovih povijesnih konteksta. Ne smijemo naime smetnuti s uma životni osjećaj razdoblja u sjeni propadanja antičkog svijeta. Taj je povijesni preobrat obilježen s jedne strane propadanjem moralnih vrijednosti, a s druge strane asketskim bijegom iz toga svijeta, misticizmom i upravo tim idealom savršenstva koji ide za prevladavanjem tjelesnosti, a time i seksualnosti. Mi ne možemo zamjeriti crkvenim učiteljima da su ostali privrženi načinu razmišljanja toga povijesnog razdoblja, sa svim nedostacima koje mi možemo raskrinkavati zahvaljujući historijsko-kritičkoj metodici. Ali to nas obavezuje da danas upozorimo na to kako se prevladavana egzegeza povlači i dalje i sputava probijanje novih interpretacija.

Značaj Marije u tome je svijetlu danas jedno od ključnih pitanja feminističke teologije. Sa omalovažavanjem zemaljske žene naime povezuje se i »tragična povijest žene u povijesti kršćanstva« — povijest osuđivanja i proganjanja heretičara, »vještica« i »vračarica«, često i karizmatičkih žena. Feministička povijest Crkve pokazuje izuzetno velik interes za ovo poglavlje crkvene povijesti, rezultati dakako služe i za obrazloženje »odbojnosti žene prema »patrijarhalnom kršćanstvu«, u kojem »patrijarhalan Bog« legitimira potlačivanje žena.⁹¹

Teologinje u SAD⁹² zaključile su iz tih povijesnih izvora da ženi u institucionaliziranim crkvenim zajednicama ne može biti mjesta, jer su se one u svom povijesnom razvoju kao po nekom pravilu prilagođavale važećim društvenim normama: u pret-historijsko doba židovstvu farizejske/levitske tradicije⁹³ a u antičkom svijetu životnom stilu »Oikoumene«. U to doba bi se po tim analizama zaoštravala polarizacija spolova i formirala tipologija grešne žene, koja lako podliježe svim napastima — za razliku od racionalnog muškarca. Takvo viđenje pak čini mi se da je isuviše privrženo snu neke daleke »idealne prošlosti«, Zlatnog doba ravnopravnosti žene. Taj problem (koji se pojavljuje i u vrijednovanju položaja žene u ranom kršćanstvu — naime idealiziranju prošlosti — sputava nas u konstruktivnoj raspravi s tradicijom: nostalgija je nesposoban vodič u prošlost; emocije — kojima pripisujem vrijednost samo utoliko ukoliko senzibiliziraju za još neizgovorene pitanja — moraju se u znanstvenoj analizi razlučiti, kad pristupimo rješavanju pitanja. Emocije i želje ne mogu biti interpretament povijesti. I prošlost se mjeri po svojim kriterijama, ne kao »norma non normata«. To znači da se i društvene institucije i prilike prošlosti moraju vrednovati u svijetu »romantike davnih početaka«⁹⁴ (Schillebeeckx), jer se ti počeci sami nisu smatrali normama za sva vremena.

Dakle: iz podataka da se »velik broj žena pridružio jeretičkim pokretima«⁹⁵ prihvativši stroge asketske zahtjeve, ne znači da su oni nudili ženama duhovnu domo-

⁹⁰ Hanna Wolff: »Jesus der Mann...« str. 44.

⁹¹ Mary Daly: »Die Kirche...« str. 100.

⁹² Npr. Elaine Pagel: istraživač gnostike — cit. kod Susanne Heine: »Frauen der frühen Christenheit...« str. 152 i dalje. Ali i Ella Sorge: »Religion und Frau...« passim. Oštra kritičarka institucionaliziranih religija i crkvenih zajednica.

⁹³ Susanne Heine: »Frauen...« str. 60.

⁹⁴ Edward Schillebeeckx: »Christus und die Christen.« str. 66.

⁹⁵ Susanne Heine: »Frauen...« str. 117.

vinu. Da je riječ o unapređenju položaja žene kao posljedica ideala kršćanske savršenosti, nezadrživ je zaključak. Jest da su ovakve zajednice nudile prostor ženama da bi se natjecale s muškarcima u ostvarivanju tog ideala. Ali što to znači. Ne samo institucionalizirano kršćanstvo, već i heretičke zajednice — a one u posebnoj mjeri — pokazivale su duboku bojazan prema čovjekovoj seksualnosti i stanovitu odbojnost prema njegovoj tjelesnosti. Ali ondje gdje se čovjek boji i prezire to osnovno o-bilježje svog identiteta, ne može biti riječi o poštovanju prema drugom spolu.

Uvjerenje da kritička »feministička svijest« nalaže »egzodus« iz kršćanstva i iz postojećeg društva, dakle iz svih »patrijarhalizama«, da bi si žene mogle i morale stvoriti prostor van ovih konkretnih stvarnosti,⁹⁶ je zabluda i iluzija. Povrat u »matrijarhat« i »matrijarhalne kultove« — mada se govori o zajednici sestrinstva i majčinske nježnosti⁹⁷ možda prividno nadomješćuje crkvu i susret s muškarcima. Današnja istraživanja takvih zajednica pokazuju pak da se u njima u kratkom roku obnavljaju svi oni uzori međusobnih odnosa, koje su feministkinje osuđivale kao posljedice života u patrijarhatu. Grupacije i hierarhije, raspodjela moći i privilegija ne razlikuje se od one »patrijarhalnog« društva.⁹⁸ Bijeg od ostvarivanja seksualnosti u susretu s muškarcem vraća ženu na stupanj na kojem ona »kruži oko vlastitoga spola«, na »deseksualiziranu seksualnost«.⁹⁹ Otto Weiniger je za nju izmislio čuvenu formulu: »Žena je samo seksualna, muškarac je i seksualan.«¹⁰⁰

Ja sam uvjerenja da je ženi potrebna klima, ili »prostor«, u kojem se ona ne reducira na svoj spol i biološke funkcije — a da se one ne moraju najprije prevladavati, tj. potisnuti. Mislim da kršćanskoj tradiciji možemo pristupiti u tome svjetlu i to znanstveno i argumentirano. Nije potrebno upustiti se u špekulacije ili želje i vlastita, subjektivna vrednovana iskustva koristiti kao polazišta.

4. ISUS — »FEMINISTA«, »JESA« ILI KRIST?

Da se i povijesni »Isus« može izložiti raznoraznim interpretacijama, zavisno o paradigmatima svakoga razdoblja¹⁰¹ potvrđuje i ophođenje feminističke teologije s njegovim likom.

Ne samo radikalna Mary Daly odbija Isusa muškarca i muškoga spasitelja. »Spašenje« joj znači individuizacija žene. Zato ona ne vidi razlog, kako bi muškarac mogao pomoći u tome. Zanimljivo je da ideju »Jese« »ženskog spasitelja« pozdravljaju i teolozi muškarci: »Jean d'Arc, Jesa Christa, Angela Davis?« (Ernst Eggimann« ili Kurt Marti¹⁰²) upravo zato što u rječniku Staroga zavjeta »Sin Božji« ne znači biološki odnos oca/sina i fizički čin, nego ima značenje »onoga koji je primio i pri-

⁹⁶ Primjer: Mary Daly — učinila je spektakularan korak istupivši iz Katoličke Crkve.

⁹⁷ O tome Elisabeth Gössmann: »Die streitbaren Schwestern...« str. 45. i Catharina Halles: »Gott hat...« str. 34.

⁹⁸ Kurt Lüthi: »Gottes neue Eva...« str. 252 i dalje. — Luise Eichenbaum. Susie Orbach: »Feministische Psychotherapie...« str. 103 i dalje, 166 i dalje.

⁹⁹ Ulrike Heiden: »Frauenbewegt...« časopis »Psychologie heute«: spec. izdanje: »Frauen...« str. 29.

¹⁰⁰ Ibid. — Otto Weininger: »Geschlecht und Charakter«. Reprint: München, 1980.

¹⁰¹ Leonardo Boff: »Das mütterliche Antlitz Gottes...« str. 155.

¹⁰² Susanne Heine: »Wiederkehr...« str. 146 i dalje.

hvatio Božji duh« — ljudsko rodstvo jedino ima funkciju analogiju. Kako se dakle ne bi mogla i žena odjenuti epitetom »Mesije«? — ali opet se postavlja pitanje »Cui bono«?

Zastupala sam i izražavala u nekoliko navrata nužnost što preciznije interpretacije postojećih tekstova, bez špekulacije (što bi — tako zahtijeva Hans Kueng — trebalo biti kriterij svake kristologije¹⁰³. Bez čvrstog oslonca na historijski nalaz Krist se svodi na neku ideju: povijest kršćanstva, mučeništvo i svjedočenje krvlju ne bi bilo razjašnjivo nekom ispraznom ideologijom.¹⁰⁴

Iskorištavanje Isusa za feminističke interese tomu su sklone feminističke teologije kao Catharina Halkes¹⁰⁵ koja polaže mnogo nade u psihoanalitičku interpretaciju Isusa kao »androginog čovjeka« (Hanna Wolff). Catharina Halkes u tom pokušaju vidi mogućnost da se upravo Isusovim likom prevlada »negativnu sliku žene u kršćanstvu«, jer je Isus, »prvi anima — integrirani čovjek povijesti« (Hanna Wolff) uspio integrirati »žensku sjenu«. Prvo: On je prevladao odbojnost (»Animositaet«) prema ženi, sklonost projicirati na nju vlastitu »sjenu«. Drugo: On je gajio i iskazivao izrazito poštovanje prema ženi, u suvremenom židovstvu preziravanom i omalovažavanom biću.¹⁰⁶

Ta psihoanalitička interpretacija Isusova lika je više nego problematična Pored svih zamjerki protiv psihoanalitičkog pristupa Biblijskim knjigama općenito koji važe i u tom slučaju, najprije treba istaći kako je Hanna Wolff Isusa istrgnula iz konteksta svoje sredine, »otkinula sve korijene koji povezuju Isusa sa suvremenim židovstvom.¹⁰⁷ Dakako postoje i motivi i odlomci, koji govore u prilog određenom ograđivanju prema židovstvu. Ali i tu valja primjetiti da židovstvo u ime Isusovog djelovanja nije više bilo jedinstveno.¹⁰⁸

Dakako: iz nekih odlomaka može se potkrijepiti ta interpretacija Hanne Wolff, po kojoj se Isus fundamentalno razlikuje od svoje sredine. Ali to znači zanemariti druge, vršiti selekciju motiva iz aktualnih interesa koja sužava cjelinu Biblijskih knjiga. Protiv takvoga pokušaja valja primjetiti da neki odlomci pokazuju duboko ukorijenjenje Isusa u tradiciji, prije radikalizaciju nego ograđivanje od židovstva.

¹⁰³ Leonardo Boff: »Das mütterliche...« str. 155 i 157.

¹⁰⁴ Edward Schillebeeckx: »Jesus...« str. 61 s opširnom diskusijom svih teretskih modela pristupa.

¹⁰⁵ C. Halkes: »Gott hat nicht nur starke Söhne...« str. 32 i dalje.

¹⁰⁶ Hanna Wolff: »Jesus der Mann...« O metodici načela (Kriterium der doppelten Unreduzierbarkeit) vidi E. Schillebeeckx: Jesus... str. 80. Schillebeeckx ovom kriteriju pripisuje kognitivnu vrijednost ukoliko on daje »minimum znanstveno provjerenog znanja o povijesnom Isusu. Kriterij valja primijeniti u kombinaciji s drugim priznatim kriterijima.) Ibid. str. 83.

¹⁰⁷ O vezama Isusa sa suvremenim židovstvom osim kod Edwarda Schillebeeckxa »Jesus...« i »Christu und die Christen.« valja konzultirati djelo Salcie Landmann: »Jesus und die Juden. Oder die Folgen einer Verstrickung.« Münche-Berlin, 1987. U mjerodavnim, osnovnim pitanjima Isus se slaže sa farizejima... str. 313: fundamentalna razlika između njega i njih bila je interpretacija obrednih propisa. Premda su farizeji priznavali prednost moralnim normama u odnosu na obrede, Isus je tu razliku radikalizirao, i tek tako se kvantitativna razlika pretvorila u kvalitativnu.

¹⁰⁸ Edward Schillebeeckx: »Christus und die Christen.« Poglavlje: »Jesus und die Juden«.

I Christa Mulack se približava Isusovom liku kombinacijom psihoanalize i psihologije razvoja svijesti. Ona se rukovodi zamisli da je Isus proživljavao razvoj od »patrijarhalne« do »matrijarhalne« svijesti, pa slobodno »pregrupira« raznorazne odlomke. Na taj način ona zacrtava »biografiju« »matrijarhalna Isusa«. ¹⁰⁹

Za takve pokušaje valja imati na umu da ni u kom pogledu ne rasvjetljavaju život povijesnog Isusa. Štoviše — da je istraživanje povijesnog Isusa nemoguće, s tom činjenicom valja se pomiriti. U evanđelju ne »hvatamo« autentičnu povijesno pouzdanu biografiju: Isus kao povijesna ličnost ne predstavlja nam se u tim knjigama, već dojmovi što ih je On ostavio u svojim učenicima, te njihove reakcije i viđenja iz individualnih specifičnih perspektiva. Novi zavjet nije Isus, već odraz njegovog djelovanja i poruke«, ističe protiv svih špekulativnih pokušaja Hans Küng. ¹¹⁰

I teologinje koje se u principu drže toga načela, podlegle su opasnosti stanovite »eigeze«. Elisabeth Moltmann-Wendel govori o »partnerstvu« u Isusovom odnosu prema ženama, o mogućnosti da taj primjer utječe na muškarce i oslobodi ih svih iracionalnih strahovanja prema ženi i antifeminističkih predrasuda. I njoj je Isus taj koji se nalazi u trajnom oštrm obračunu sa židovstvom — baština Bultmanove škole? ¹¹¹

Isusovo ponašanje prema ženama i feministička interpretacija zasniva se na biblijskom nalazu, među njegovim pristalicama i učenicima nedvojbeno postoji i krug žena. Ulogu koju je taj krug igrao u Isusovu životu biblijska znanost nije mogla utvrditi. Imajući na umu način Isusova života i djelovanja — bez doma i čvrstog sjedišta, bez obitelji — isključuje se mogućnost da su obavljale »tipične ženske poslove« (što je pretpostavio Josef Blanck). ¹¹²

Susanne Heine misli na specifične sociološke i povijesne razloge, iz kojih su se žene pridružile Isusu. Ona navodi kao motive za Isusovo »radikalno drugačije ponašanje prema ženama« apokaliptičko-mesijansko raspoloženje suvremenoga židovstva, kao posljedicu socijalnih i političkih kriza pod uvjetima rimske okupacije, pritiška okupacione sile, povećanja socijalnih razlika, osiromašjenja masa seljaka i nadničara. Ako prihvatimo da su »desperadosi« skloni svakojakim entuzijazmima, pa i religioznim, a imajući na umu i žarko isčekivanje Mesijaha, postaje razumljiva privlačnost Isusove poruke o predstojećem dolasku Kraljevstva Božjeg, koje će izmijeniti sve zemaljske prilike. ¹¹²

Ali to još ne objašnjava egzistenciju kruga žene, baš s obzirom na društveni položaj žene u suvremenom židovstvu. Da je taj krug ipak »jedinствена pojava«, priznaje i Susanne Heine. Zacijelo je riječ o obećanju nerepresivnog načina života za žene, premda Isus ni jednom riječju nije problematizirao taj ženin položaj u društvu i u obitelji. Poruka nije riječ, izjava, nego primjer života i poziv koji Isus upućuje upravo malenima, siromašnima i potlačenima. Suština njegove poruke — to je vjerojatno ono odlučujuće, zbog čega su žene iz njegove pratnje žrtvovalе društvenu i soci-

¹⁰⁹ Christa Mulack: »Die Weiblichkeit...« str. 240 i dalje.

¹¹⁰ Hans Küng: »Theologie im Aufbruch...« str. 26 i dalje te poglavlje: »Grundsätze einer Christologie«.

¹¹¹ Elisabeth Moltmann-Wendel: »Menschenrechte fuer die Frau.« München, 1981. Ona i Hana Wolff, koja je psihoterapeut ali i protestantska teologinja potječu iz Bultmanove škole. Također kod Carter Heyward, premda je ona metodistička teologinja.

¹¹² Susanne Heine: »Frauen...« str. 62.

jalnu sigurnost, i stajale ispod njegova križa. Povijest »Žena ispod križa« kao i »povijest kruga žene oko Isusa« feminističke teologinje smatraju sastavnim dijelom poruke evanđelja za žene, i »povijesti žene«.

Zacijelo je velika zasluga feminističkih bibličarki što su razotkrili dio »zasute povijesti žene«. Ona obogaćuje našu sliku — ali ništa više. Time legitimirati zahtjev za ravnopravnim odnosom Crkve prema ženi takva su dostignuća »feminističke znaosti« suviše. Ravnopravnost se mora zahtijevati u ime Isusove poruke, a ne opravdavati zahtjev primjerima iz povijesti.

Još se nameće i pitanje da li je ta »povijest žena«, primjer žena iz kruga oko Isusa i ispod križa uzor današnjoj ženi. Kad je Isus tim krugom želio dati primjer privrženosti njemu i njegovoj poruci, kad je time pokazao da je i žena pozvana — na koji način onda ostvariti taj poziv u današnje vrijeme. Suviše su različite naše društvene i povijesne prilike, naš život. Na to pitanje feministička teologija ne daje odgovor, čak ga ni ne postavlja. Ona traži od Crkve vjernost Isusovoj tradiciji, ali zaboravlja pri tome da je poziv upućen individualnom čovjeku. Pojedinaac može ostvariti ili promašiti taj zadatak; pojedinac treba za sebe tražiti izazov upravo za svoj život i živjeti ga svom vjernošću i odanošću. S druge strane mislim da je upravo u tome i ključ novog vrednovanja žene sa strane Crkve. Neka kritriji za Crkvu ne budu ispunjavanje »biološkog zadatka« žene, nego upravo ono mjerilo što si ga žena sama zadaje i kvaliteta kojom ga ispunjava.

Upravo u tom svijetlu vrednuje i povijest »nestalih žena« ranoga kršćanstva i zaboravljenih svetica u povijesti Crkve.

5. »NESTALE ŽENE« RANOG KRŠĆANSTVA

Žene koje su u rano-kršćanskim zajednicama igrale značajne uloge, indikativni su primjeri prešutkivanja žena u crkvenoj povijesti. Bibličarke Elisabeth Schuessler-Fiorenza i Bernadette Brooten svojim su povijesnim istraživanjima donijele na svijetlo zapise o ženama u povijesti apostola, u Pavlovim pismima i tradicijama ovih tekstova. Tako je u Rim 16. utvrđena napomena o izvjesnoj »Juniji« (Junia), Juniji koja se u kasnijim prevodima »pretvorila« u »Junas«, poprimivši tako inače sasna nepoznat greciziran oblik muškog imena »Junianus« (?). Zanimljivo je, kako ističu ovi istraživači, što su crkveni učitelji očuvali ženski oblik imena, naglašavajući i mudrost i druge vrline ove žene. A u kasnijim kritičkim izdanjima Pisma Rimljanima iščezlo je ne samo ime, nego čak i problem muškog ili ženskog roda.¹¹³ Sličnu

¹¹³ Clemens Lochner: »Frauen-im Neuen Testament unsichtbar?« u časopisu »Orientierung«, Zürich, 15. 4. 1986. Članak se temelji na istraživanjima Elisabeth Schüssler-Fiorenza: »In Memory of Her. A Feminist Theological reconstruction of Christian Origins.« Crossroad, New York, 1984. — te na Bernadette Brooten: »Women Leadership in the Ancient Synagogue.« »Brown Judaic-Studies«, str. 36 i dalje, Scholars Press, Chicago, 1982. — Bernadette Brooten: »Junia — Outstanding among the Apostles.« u: L. i A. Swidler (izdav.) »Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration. New York, 1977., str. 41 i dalje. Cf. i Gerhard Lohfink: »Weibliche Diakone im Neuen Testament.« U »Quaest. disp.« str. 327 i dalje. — Clemens Lochner upozorava na prijevode spornih imena u jedinstvenom njemačkom prijevodu Novog zavjeta. (Einheitsuebersetzung) kao i na nedostatak problematiziranja prijevoda. Prijevod se uspoređuje s prijevodom Martina Luthera, koji predstavlja fundamentalni prijevod svih daljnjih izdanja.

sudbinu doživjela je i stanovita Prisca, supruga Akvile, čije je zapise istražio Adolf Harnack u povijesti apostola.¹¹⁴ Prisca je osnovala, zajedno s Akvilom, kršćansku zajednicu u Efezu. Već je Harnack prepostavljao da je Prisca u toj zajednici igrala značajniju ulogu nego njen suprug: pripadala je krugu onih koji su poučavali i širili evanđelje. Iako je Adolf Harnack isticao njenu aktivnost, kasniji egzegeti¹¹⁵ je svrstavaju u poglavlje »pasivno sudjelovanje« žena u aktivnostima rano-kršćanskih zajednica, iako Rim. 15, 6-12 govori o njoj kao o onima koji su se veoma trudili radi zajednice.«¹¹⁶ Da »služba« i »sudjelovanje« u rano-kršćanskim zajednicama obuhvaća, pored brige za prostorije, i vođenje bogoslužja i liturgije, propovjedanje, molitvu i katehezu, pa čak i proročanstvo, uvjerljivo dokazuju dosadašnja povijesna istraživanja i njihovi rezultati u zbirci »Quaestiones disputatae«. »U zajednicama nigdje se u cjelokupnom Novom zavjetu ne uočava razlika u funkcijama muškaraca i žena...« naglašava Weiser, ali kritički pretpostavlja da u židovsko-kršćanskim zajednicama razlike zadataka u »seder«-obred, kod lomljenja kruha postoje kao norme, pa se zbog toga možda ne napominju posebno. To međutim, ne mora važiti i za pogansko-kršćanske kuće.¹¹⁷

Otvorena ostaje i problematika značenja pojma »Đakonija«: Weiser interpretira Phil 1.1. kao rukovođenje zajednicom i propovjedanje kao i katehizaciju; s njime se slaže i Elisabeth Schuessler-Fiorenza. Suglasni su ti egzegeti u tome što se »đakonija« u smislu rano-kršćanskih zajednica ne podudara s kasnijom službom »đakonije«, koja predstavlja socijalno-karitativnu aktivnost.¹¹⁸ Konkretno je riječ o funkciji žene »Phoebe«, koju spominje Rim. 16, 1 i slijedeće, a za koju se ustanovljuje da je i putovala. Radford-Ruether¹¹⁹ zaključuje stoga na putujuću misionarku, dok Susanne Heine ističe: »đakon« u Rim. 16, 1, nedvojbeno je povezan s pojmom »ecclesia«, čime se donekle bliže definira ova služba, isključivši »službu za evanđelje u širem smislu«.¹²⁰

Phoebe se spominje i kao »prostatis« — u funkciji dakle, djelokrug koje je također nejasan: »prostatis« može značiti »pomoćnik/pomoćnica ili rukovodioc zajednice, predsjednik, Rim. 12, 8 i 1 Tes. 5. 12. nameću zaključak da je Phoebe »predsjednica«, a u odnosu na samoga apostola čak i učiteljica.¹²¹

¹¹⁴ Susanne Heine: »Frauen...« str. 51. Citirana rasprava Adolfa v. Harnacka iz 1900. g. »Probabilia ueber die Adresse und den Verfasser der Hebraeerbriefes«, u bilješki br. 143. — Gerhard Dautzenberg: »Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden.« »Quaest. disp.« str. 185, 186.

¹¹⁵ Alfons Weiser: »Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission.« »Quaest. disp.« str. 162.

¹¹⁶ Ibid. cit. Rim. 15, 6, 12. — str. 162 i 173. — Adolf Harnack u cit. napisu zaključuje na veći značaj supruge Prisce. Cf. i podatke u Povijesti apostola, Rm, Kor. i Tim. — Clemens Lochner u »Orientierung«, 15. 4. 1986, str. 78.

¹¹⁷ Alfons Weiser: »Die Rolle der Frau...« Quaest. disp. str. 174, bilj. 42.

¹¹⁸ Ibid. str. 176.

¹¹⁹ Ibid. bilj. 51.

¹²⁰ Susanne Heine: »Frauen...« str. 96.

¹²¹ Ibid. str. 99 — Clemens Lochner: »Orientierung« pozivajući se na Brooten: »Women Priests...« (na str. 79) suprotstavlja moguću varijante prijevoda pojma »prostatis«. Cf. i Gerhard Lohfink: »Weibliche Diakone...« »Quaest. disp.« str. 324 i dalje.

Sažimajući ove nalaze slažem se s Gerhardom Dautzenbergerom, po kojem »Corpus paulinum sadrži i kvantitativno i kvalitativno najznačajnije poruke o položaju žena u ranom kršćanstvu; u njemu se očituju socijalne i društvene strukture koje su do dana današnjeg utjecale na razvoj Crkve.« Ali se ne slažem s njegovom konstatacijom u kontekstu ovih istraživanja: da zahtjevi feminizma za izjednačavanjem žena na svim područjima života moraju prisiliti teologiju na preispitivanje njenog stava prema ženi.« — Jeste, ali u tom kontekstu je zaključak pogrešan, i to iz više razloga. prvo: izjednačavanje položaja žene da, ali ne na osnovu te pretpostavke. 2. Govoreći o funkcijama, zadacima, ulogama žena ranoga kršćanstva moramo imati u vidu mogućnost da nije riječ o pravno fiksiranim i definiranim funkcijama. Element koji određuje i rukovodi životom tih zajednica je »karizma«, »duh Božji«, »dar propovjedanja«. ¹²² (1 Kor. 14, Kol. 2, 5).

Nepostojanje »ženskog problema« u rano-kršćanskim zajednicama ne znači, kako Susanne Heine s pravom ističe, nazadovanje¹²³ ali zbog toga nije u svojoj suštini automatski velik napredak u odnosu na naše vrijeme: uvjerljivo mi se čini, i na osnovu Pavlovih stavova, još živa i postojeća paruzija, eshatološko isčekivanje. Ne vjerujem da su žene novu vjeru smatrale toliko privlačnom zbog vrednovanja žene u njoj — naprosto zato što o tome eksplicite nigdje nije riječ. Polazište osnovne jednakosti svih kao zajedničke djece Božje može, ali ne mora voditi do problematizacije položaja žene u ovozemaljskom životu, i kao što se vidi kod samog apostola Pavla on stalno koleba između »pola slobode, jednakosti i ravnopravnosti s jedne, a vjernosti uobičajnom stilu života i običajima sredine«. Ostvariti oslobodilački potencijal evanđelja u praksi, predstavlja njemu vidljiv problem, bilo da se radi o tradicionalnom odijevanju žena u bogoslužju, o dilemi »govoriti« ili »šutjeti«, o »prirodnom mjestu« žene.¹²⁴ Naročito pak o njegovu stavu prema braku i seksualnosti, u pitanju »braka« ili »askeze«. ¹²⁵

Pavao — »crvena marama« feministkinjama — da li je on mizogin, asket ili realista? 1 Kor 1, 7 sadrži poruke, koje — izolirane iz konteksta nastanka i adresata ovog pisma — upućuju na mizogine, antiseksualističke, asketske stavove. Alois Stoeger otkriva pak da je pismo upućeno »entuzijastima« u Korintu, (1 Kor 11) zajednici u znaku ushićenog isčekivanja paruzije, s izraženom seksualnom slobodom s jedne, a rigidnom askezom s druge strane.¹²⁶ Postoje zapise u kojima Pavao realistički procjenjuje sposobnost askeze onih koji žive u kućnim zajednicama, on priznaje jednake dužnosti i baveze bračnih supružnika, visoko ocijenjuje slobodu savjesti u

¹²² Susanne Heine: »Frauen...« str. 102.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Gerhard Dautzenberg: »Zur Stellung...« »Quaest. disp.« str. 213. — Susanne Heine, op. cit. str. 108. — Johanna Dewey: »Frauenbilder« u — Letty Russell: »Als Mann und Frau ruft er uns. Vom nicht-sexistischen Gebrauch der Bibel.« Pfeiffer-Muenche, 1976, str. 65 i dalje. — Elisabeth-Schüssler-Fiorenza: Interpretation patriarchalischer Tradition. Kod Letty Russell, op. cit. str. 45 i dalje. — Elisabeth Moltmann-Wendel: »Menschenrechte für die Frau.« str. 51. — Catharina Halkes: »Gott hat...« str. 92.

¹²⁵ Helmut Merklein: »Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen. 'Paulus und die Sexualität nach 1 Kor. 7.« U: »Quaest. disp.« str. 225 i dalje, 23, 232. — Magdalena Bussmann: »Anliegen...« ibid. str. 242. — Susanne Heine: »Frauen...« str. 110 i dalje.

braku s inovjernima, priznaje i mogućnost promašaja i rastave. Pavao realistički gleda na moć erosa i seksualnosti, trudivši se »da sva nastala pitanja, i nova, riješi u Kristovu duhu. Da nije uspio promijeniti socijalne strukture nije njegova krivica... on ima u vidu samo na Kristu zasnovanu slobodu kršćana«; ovim zaključkom Susanne Heine sažima rezultate istraživanja autentičnih Pavlovih pisama.¹²⁷

Kršćanska sloboda, međutim, posustaje uporedo sa slabljenjem paruzije. Post- i pseudopavlova pisma (1 Kol., Ef. 2, pastoralna pisma, 1. Petr.) govore u prilog posluživanosti i podređivanja, »ublaženog patrijarhalizma ljubavi«.¹²⁸ Aktualno raspoloženje za vrijeme i u sredini nastanka ovih pisama po uzoru antičkog književnog žanra »oikonomie«, (pisma o vođenju kućanstva i ponašanju ukućana) ne valja isključiti iz refleksija o uzroku prevaganja njihovog utjecaja u daljnjoj crkvenoj povijesti; Pavao nije »jedini krivac« mizoginog, antifeminističkog i antiseksualističkog duha, koji u Crkvi stječe prevlast, obilježava je i potiskuje u drugi plan Pavlovu novu budućnost u smislu Gal. 3, 28. Ali ona ima utopijski značaj; nije riječ o konstataciji o aktualnom stanju, niti o zajedničkoj težnji homogenih kršćanskih zajednica. Već iz toga je razloga pogrešno rano kršćanstvo smatrati mjerilom, kao što to Isusova tradicija ne može biti. Premalo znamo o tome, a da znamo i više: povratak u Zlatno doba kršćanstva ne rješava probleme današnjice, ne zasniva mnogocitirani identitet žena. Njena valja tražiti u raspravi s duhom ovog vremena.

SAŽETAK

»Feministička teologija«, feminističke znanosti općenito artikuliraju probleme našega vremena. Ali: traganje za ženskim elementom u znanosti, one zastaju na stupnju razvoja svijesti, na kojoj se ženski identitet orijentira pomoću ženskog elementa. Ženska znanost unatoč neosporivim zaslugama i kognitivnoj vrijednosti njezinih rezultata neminovno se sama izolira, zaostaje u onome getu, u kojem se »ženskost« poistovjećuje s vezanosti uz sferu spolnosti. »Ženska znanost« fiksira upravo ono što je htjela prevladati: sužavanje »ženskosti« na spolno obilježje. Ne vjerujem da kruženje oko vlastitoga spola ženama pomaže i koristi: susret muškaraca i žena zamisliv je samo u znaku rivalnosti i konfrontacije; izlazak žena u svijet odvija se po mjerilima, za koji feminizam traži da budu jednaka za muškarca i žene. Ali »ženska znanost« izigrava ovaj vlastiti postulat upravo time što mjerila okreće, i uzdiže na razinu vrline što potječe iz nesnalaženja i nesposobnosti: nasuprot objektivnim postulatima istraživanja postavlja se alogika, subjektivnost, emocionalno obojeno iskustvo. Povratak »povijesti žene« znači povlačenje u puževu kućicu želja, zamisli, ideala, slika, na kojima se gradi imaginarni matrijarhat povijesti kao model budućnosti. Bijegom iz svijeta objektivnog, aseksualnog, bezemocionalnog traganja za povijesnom istinom, na kojoj valja iz-

¹²⁸ Helmut Merklein: »Es ist gut...« »Quaest. disp.« str. 247, 251, 252. — psihoanalitička rasprava o problematici kod Kurta Lüthi: »Gottes...« str. 56 i dalje. Kurt Lüthi povezuje kolebanje između askeze i »realizma« sa frustracijom zbog neostvarene paruzije. — Utjecaj rabin-ske škole rabija Hillela ne problematizira se u djelu Kurta Lüthi.

¹²⁹ Ovu formulu vidi kod Aloisa Stöger: »Die Frau im Neuen Testament.« U zborniku: »Frau-Partnerin in der Kirche.« str. 85. ovaj napis počiva na istraživanjima u Questiones disputatae« br. 95, citiranim u prethodnim bilješkama. S obzirom što članak nije samostalno istraživanje, zanemarila sam ga. Problem ljubavi supružnika u Pavlovoj perspektivi kod Gerharda Dautzenbergera: loc. cit. br. 205 i 206 i kod Alfonsa Weiser: loc. cit. str. 158 i dalje.

graditi teologiju odmiču odgovornosti provjera spoznaja. Danas se, međutim i feministička znanost osvješćuje i pokazuje stanovito razumijevanje za opasnosti od izolacije, u koju se ona sama manevrirala svojim kruženjem oko vlastitoga spola.

Ja sam uvjerena da je feministička teologija imala neporecivu zaslugu ukoliko je uspjela senzibilizirati za nedvojbeno prisutne nedorečenosti i prevladavane stavove u teološkim disciplinama. Feministička je teologija raskrinkala osnovni uzrok stanovite jednostranosti biblijskih knjiga i njihove isključivo muške perspektive. Ona je upozoravala na odsutnost ženskog iskustvenoga svijeta u tumačenju i tradiciji. Pitanja i pravac istraživanja feminističke teologije orijentiraju se, dakako, po feminističkom stavu, radikalnom ili umjerenijem, na liniji paušalnog odbijanja tradicije ili njezine revizije. Iza svega pak stoji nastojanje da se kritikom patrijarhalizma prevlada prevlast muškarca nad ženom, heteronomiju i stanovitu »deformaciju« identiteta, kako muškarca tako i žena.

Feministička teologija nedvojbeno pokazuje mnogo metodoloških nedostataka, zapravo odsutnost metodološke svijesti i odgovornosti. Pogrešne zaključke pokušavala sam ispraviti i upozoriti na to da se nasuprot povlačenja u »matarijarhalnu svijest« — nanovo osvrnemo na ono što nam biblijske knjige poručuju, i to bez »nasilja« nad znanstvenim nalazima, bez nastojanja pošto poto da iskonstruiramo jedinstvenu crtu, »lajtmotiv«. Štoviše — raznolikost poruka, bogatstvo Biblije posreduje nam se tek, kad dozvolimo da Biblija progovori. Hermeneutika našeg vremena i podneblja mora se povezati sa neometano spontanom posredovanjem iskustava likova davnog vremena i stranoga jezika.

Teologija koja je svjesna svojih korijena, i svog porijekla, mora »srž poruke« hermeneutički povezati s prilikama svakog razdoblja.¹³⁰ U naše je vrijeme ta hermeneutika ona različitih oslobodilačkih pokreta. To znači da i feministička hermeneutika mora biti zastupljena na teološkim fakultetima, ali ne kao posebna disciplina: u svjetlu mojih argumenata mislim da kritička rasprava s polazišta i zaključcima feminističke teologije može i mora prožeti svaku disciplinu.¹³¹ To dapače uključuje i obvezu da i feminističke teologinje uporedo s promjenom društvenih prilika, dakle s »hermeneutskim obzorjem« (H. G. Gadamer) mijenjaju svoja polazišta i pitanja. Štoviše smatram da integriranjem feminističke teologije u teološku praksu feministička teologija gubi svoje pravo egzistencije, nestaje plodno tlo, iz kojeg je ona crpila svoju problematiku. Svakako je ona ispunila značajan zadatak, kad bi se ostvario cilj njenog teologiziranja: ženi posredovati osjećaj da je vjera ne otuđuje, nego osmisli i potpomaže svoje traganje za sobom.

¹³⁰ Kurt Lüthi: op. cit. str. 46.

¹³¹ Elisabeth Gössmann: »Die streitbaren Schwestern«. Uvod, str. 20 i passim.

ZUSAMMENFASSUNG

Feministische Theologie, eine »hermeneutische« oder »Kontexttheologie«, ist aus dem Bemuehen von Frauen erwachsen, ihrer Eigenstaendigkeit und Unabhaengigkeit auch in ihrer Haltung zu grundlegenden Glaubensfragen Ausdruck zu verleihen. Der Prozess der Selbstwerdung foerderte die Erkenntnis zutage, dass die Schultheologie diesen Frauen keine positiven weiblichen Leitbilder bieten kann, das traditionelle Frauenbild fuer sie aber keine Gueltigkeit mehr hat. Fuer manche feministische Theologinnen ist dies der Anlass, zusammen mit diesem Frauenbild nicht nur die akademische Theologie als frauenfeindlich zu verwerfen, sonder dem Christentum eben aus diesem Grunde den Ruecken zu kehren. Das Frauenbild des Christentums — die Antagonie zwischen Eva und Maria — das die Frau einerseits daemonisiert, andererseits aber idealisiert — wird dafuer verantwortlich gemacht, dass im Christentum alle Frauen diskriminiert, viele oft auch physisch verfolgt wurden. Die Macht, die Maenner ueber Frauen in der Geschichte ausuebten, erscheint diesen Theologinnen als die Konsequenz des »antifeministischen Geistes« des Christentums. Dieser Geist aber werde legitimiert durch den »patriarchalen« Gott der juedisch-christlichen Tradition. Diese Theologinnen fragen nicht danach, ob dies das ganze, oder authentische Christentum ist, oder ob Gott nicht die Zuege eines Menschenbildes traegt, das ebenfalls abgeloeest werden muesste. Diese Theologinnen sehen ihr »Heil« in der Rueckkehr in eine idealisierte Urzeit, in der die Goettin, die »Grosse Mutter« ueber eine Erde waltete, die von den »weisen« und »gerechten« Frauen verwaltet wurde. Diesem Denken geht es nicht um wissenschaftliche Wahrheit-ganz im Gegenteil. Diese wird als Konstrukt einer »maennlichen« Wissenschaft betrachtet, die aus ihrem Mangel an Phantasie, Kreativitaet und Intuition die Tugend der Rationalitaet, Objektivitaet... gemacht hat.

Jene Theologinnen aber, die sich den geltenden Wissenschaftskriterien verpflichtet fuehlen, geht es um die Wiederentdeckung der Quellen des Christentums. Aber aus ihrem feministischem Interesse- das dem Gegenstand der Theologie fremd ist- muessen sie Grundintentionen der biblischen Buecher uminterpretieren, da weder das Alte noch das Neue Testament »feministisches Problembewusstsein« offenbart. Gott werden »weibliche Zuege«, »weibliche Eigenschaften« zugestanden, die ihn zur »Mutter« werden lassen; aus seinem Sohn wird nicht der Sohn, sondern ein Ideal einer ferne in der Zukunft liegenden »androgynen« Menschlichkeit. Ueberhaupt faellt bei feministischen Theologinnen die unkritische Verwendung jungscher Kriterien des Maennlichen und Weiblichen auf; sie heben damit die von ihnen selbst immer wieder getadelte Geschlechterpolarisierung der bestehenden Gesellschaft nicht auf, sondern vertiefen sie noch.

Eine historisch orientierte Feministische Theologie erforscht die Frauen des Alten und Neuen Testaments und der fruhen Christenheit sowohl unter dem Aspekt der Wiederentdeckung »vergessener« Frauen, wie auch in der Erwartung, heutige Frauen koennten ih ihnen »Identifikationsmodelle« finden. Schliesslich geht es ihnen auch um biblische Begrueudungen fuer ihre Forderung nach »Wiedereinbindung« der Frauen in die kirchlichen Strukturen. Es zeigt sich jedoch, dass die Lebensbedingungen zu unterschiedlich, die historischen Distanzen zu gross sind, um diesen Frauen Vorbildcharakter fuer das Leben von Frauen heute abzugewinnen. So wichtig eine historische Aufarbeitung um der historisch-kritischen Wissenschaft willen ist, so wenig eignet sich das so gewonnene Bild fuer eine Identifizierung oder fuer eine Argumentation zugunsten einer Gleichberechtigung von Frauen in der Aemterfrage.

Der Feministischen Theologie kommt jedoch immerhin das Verdienst, zu, aus einem Paradigma unserer Zeit an die Theologie heranzugehen und korrigierend zu wirken. Als solche sollte sie die Theologie in allen Disziplinen durchdringen.