

STANISŁAW OBIREK

Uniwersytet Warszawski

Ośrodek Studiów Amerykańskich

e-mail: s.obirek@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8164-2683

DOI: 10.34813/ptr4.2021.5

Kulturowy i teologiczny wymiar feminizmu

Cultural and theological dimension of feminism

Abstract. The main purpose of this article is to present feminist theology as an integral part of contemporary feminism. In the author's opinion, the omission of this diverse and revolutionary in its consequences theological field is the cause of an apparent conflict between mainstream feminism and theology. Hence the review nature of the article presenting significant achievements of feminist theology. One of them is a positive approach to human corporeality, especially sexuality, which happens in response to traditional approaches, often hostile to these dimensions of human existence. However, the most important achievement of theological feminism is a paradigm shift in the approach to the place of women in three monotheistic religions: Judaism, Christianity and Islam. Therefore, these three religious traditions are presented in detail.

Keywords: feminist theology, sexuality, Judaism, Christianity, Islam

Kilka uwag wstępnych

Zwykształcenia jestem historykiem, teologiem i antropologiem kulturowym. Moim głównym polem zainteresowań badawczych jest obecność religii w kulturze. Jednym z nowych sposobów analizowania religii jest teologia feministyczna, która w zasadzie nie jest obecna w opracowaniach dotyczących samego feminizmu jako zjawiska kulturowego. Można wręcz odnieść wrażenie,

że religia jest traktowana jako zjawisko obce czy wręcz wrogie feminizmowi. Nic nie usprawiedliwia takiego podejścia, a zwłaszcza dynamicznie rozwijająca się refleksja feministyczna w ramach różnych tradycji religijnych. Poniższy esej powstał jako rodzaj sprzeciwu wobec tej nie zawsze wyraźnie wyartykułowanej postawy. Stąd encyklopedyczne, czy wręcz słownikowe, podejście do problematyki, by czytelnik sam mógł wyrobić sobie zdanie na temat relacji teologii do feminizmu. Moim głównym celem jest zwrócenie uwagi na potrzebę, a nawet konieczność włączenia refleksji feministycznej rozwijanej w ramach projektów teologicznych trzech religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Warto dodać, że poszerzenie spektrum refleksji teologicznej stało się możliwe w nowym, postmodernistycznym kontekście kulturowym. Przykładem myśliciela, który otworzył nowy kierunek myślenia o chrześcijaństwie, jest włoski filozof Gianni Vattimo. Stąd włączenie jego namysłu w ten przegląd feministycznych propozycji teoretycznych.

Teologiczny wymiar feminizmu

W dostępnej w Internecie Encyklopedii PWN w haśle „feminizm” Magdalena Środa tak określa zakres tematyczny tego pojęcia: „Współczesne teorie feminizmu dążą do wypracowania — odmiennych od dotychczasowych — wizji poznawczych, opartych na nowych wartościach, innych formach analizy, wypowiedzi (np. performance), innych metodach i rodzajach dyskursu. Feminizm obejmuje badania metodologiczne, filozoficzne, estetyczne, antropologiczne, psychologiczne, teologiczne, historyczne i in., powstają dzieła sztuki, literatury, nowe formy krytyki literackiej” (Środa, 2021). Z całą pewnością rację ma Sara Gamble, gdy we wprowadzeniu do wydanego w 1998 r. (II wydanie: 2001) *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism* stwierdza: „Feminizm był jednym z najdalej sięgających ruchów XX wieku, którego wpływ był odczuwany we wszystkich wymiarach życia społecznego, politycznego i kulturowego w skali całego świata” (Gamble, 2001, s. VII). Innymi słowy, feminizm jako zjawisko kulturowe stał się częścią nowożytnego i ponowoczesnego dyskursu i na równi z innymi „-izmami” określa nasze postrzeganie rzeczywistości. Dotyczy to również refleksji teologicznej, a więc języka religijnego, który dzięki perspektywie feministycznej uległ radykalnym przeobrażeniom.

Nie chodzi tylko o stwierdzenie faktu, że w ostatnich dziesięcioleciach teorie feministyczne wpłynęły na sposoby postrzegania dominujących paradygmatów kulturowych i wymusiły niejako nowe spojrzenie na miejsce kobiety w różnych społecznościach, ale także o konieczność uzmysłowienia sobie, że dzięki dyskursowi feministycznemu pojawił się zupełnie nowy sposób

mówienia o Bogu i o miejscu, jakie w tym dyskursie zajmuje kobieta. Dotyczy to zarówno spojrzenia na historię kultury i polityki, jak i na społeczną rolę odgrywaną w przeszłości przez kobiety. Ma to również związek z wpływem feminizmu na teologiczną wykładnię głównych tradycji religijnych, jak judaizm, chrześcijaństwo i islam. To właśnie te tradycje w dużym stopniu wspierały i legitymizowały paradygmat patriarchalny, który pozbawiał kobiety możliwości współkształtowania obowiązujących wzorców kulturowych i religijnych. Niezależnie od różnic między poszczególnymi teologiami feministycznymi, ich głównym celem jest skupienie refleksji teologicznej na problematyce wyzwolenia kobiet. Jednocześnie chodzi o twórcze odniesienie do własnej tradycji, szukanie i znajdowanie w niej elementów pozwalających na uaktywnienie zapomnianych, a niekiedy wręcz celowo pomijanych i tłumionych wymiarów feministycznych. Stało się to możliwe dzięki nowej sytuacji kulturowej.

Zdaniem amerykańskiej teolożki z Duke University Mary McClintock Fulkerson kontekst postmodernizmu pozwala wyraźniej zobaczyć ten wspólny zamysł teologii feministycznej, gdyż relatywizuje niejako różnice między jej różnymi odmianami (McClintock Fulkerson, 2003, s. 109). Jako przykład pozytywnego wpływu na teologię feministyczną przywołuję filozofię Gianiego Vattimo, który wskazuje na koniec metafizyki, co stanowi w pewnym sensie prefigurację emancypacji (McClintock Fulkerson, 2003, s. 121). Ten trop warto podjąć zaraz na początku rozważań nad związkami feminizmu i teologii, gdyż pokazuje, jak bardzo są one zależne od sytuacji kulturowej początku XXI wieku. A przykład Vattimo jest o tyle interesujący, że odrzucając tradycję metafizyczną, jednocześnie twierdzi, iż jest najbliższej istoty chrześcijaństwa. Dostrzegam w tym paradoksalnym stwierdzeniu ścisłą analogię z teologią feministyczną, która dzięki radykalnemu odrzuceniu dominującego opresyjnego paradygmatu teologicznego przywróciła mówieniu o Bogu autentyczność i wiarygodność. Aby więc uwypuklić znaczenie feministycznej teologii, przypomnę główne intuicje Vattimo.

W wydanej w 1996 r. książce *Wierzę, że wierzę* pisał o swoim katolickim wychowaniu i nabytych w dzieciństwie przyzwyczajeniach: „Przez wiele dni wstawałem bardzo wcześnie, żeby pójść na Mszę jeszcze przed zajęciami w szkole, w biurze, na uniwersytecie” (Vattimo, 1996, s. 3). Jednak dopiero w *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce* przedstawił ten temat w całej rozciągłości. Jednak w opowieści tej, osnutej na tle własnego życia i zapisanej przez pisarza Piergiorgi Paterliniego, nie można dokonać pełnego wglądu w tajniki jego przeżyć religijnych. Jak powiada we wstępie Paterlini: „To dziwna książka. Wiemy o tym obaj, Vattimo i ja. Taki był nasz wybór. Nie jest to klasyczna autobiografia, ponieważ ja ją napisałem, i nie jest to biografia, bo Vattimo również się pod nią podpisuje i mówi w pierwszej osobie. [...] Ta

(auto)biografia jest właśnie taka: jest rozmową między mną a wielkim filozofem” (Vattimo, Paterlini, 2011, s. 7). Klamrą spinającą tę „dziwną książkę” jest wyznanie Vattimo, że czuje się wreszcie wolny, że chce i może powiedzieć naprawdę wszystko, co myśli. W pewnym sensie takie zadanie stawia przed sobą teologia feministyczna – wreszcie może wypowiedzieć wszystko! Autorki i autorzy przyjmujący perspektywę feministyczną deklarują, że dzięki niej w pełni odczuli wyzwolicielski potencjał religii, który wcześniej był najwyraźniej pomijany czy wręcz tłumiony.

Decydujące dla Vattimo było spotkanie z Heideggerem i jego sporem z całą tradycją filozofii Zachodu, a zwłaszcza z jego koncepcją Bytu. Jak powiada: „Wielka rewolucja Heideggera jest odrzuceniem przedmiotowej, stabilnej, strukturalnej koncepcji Bycia, dokonany w imię wolności” (Vattimo, Paterlini, 2011, s. 24). Choć wszyscy wiemy, to nie każdy potrafił wyciągnąć z tego stwierdzenia tak dalekie konsekwencje jak właśnie Vattimo. Dla niego był to pierwszy krok w kierunku „słabego myślenia”. Wokół tego pojęcia narosło wiele nieporozumień, warto więc je bliżej określić. Oto czym dla niego jest słabe myślenie i jakie spełnia zadania: „Słabe myślenie było koncepcją wykorzystania wywołanego przez technologię osłabienia relacji społecznych do realizacji pewnej formy wyzwolenia. Emancypacja poprzez inflację: jeżeli masz jedną telewizję, to wszystko, co ona mówi, jest dla ciebie religią. Jeżeli masz ich wiele, nie zwracasz uwagi. I ponowoczesność, czyli koniec zrationalizowanego społeczeństwa, społeczeństwa o centralnej racjonalności, jest poważnym krokiem w stronę kryzysu rozumu” (Vattimo, Paterlini, 2011, s. 80). A to oznacza pierwszy krok w kierunku Transcendencji, przekroczenia roszczeń racjonalności. Ten krok Vattimo zrobił dzięki innej inicjacyjnej lekturze (swoją drogą ciekawe, jak dalece czytanie może wpływać na sposób myślenia) książek René Girarda – zwłaszcza jego *Kozioł ofiarny* pozwolił mu nie tylko na nowo odkryć chrześcijaństwo i połączyć je z własnym słabym myśleniem i sekularyzacją, ale także dostarczył mu klucz do postaci Jezusa. W sporze z Girardem Vattimo doszedł do własnej, oryginalnej i według mnie przekonującej wizji Jezusa jako „pierwszego desakralizatora”. Jednocześnie jego własna koncepcja słabego myślenia zaczęła mu się jawić jako „jedyna dostępna na rynku filozofia chrześcijańska”.

Czy to zasadne roszczenie, czy Gianni Vattimo nie przesadza? Mnie przekonał, a w każdym razie poddał pod osąd swoje rozumowanie, które warto przywołać choćby po to, by się z jego racjami spierać, a nie ograniczać się do inwektyw. Otóż zdaniem Vattimo: „Jezus Chrystus przybył, aby zapomnieć, a nie żeby dopełnić świętość i potrzebę ofiary. Jezus jest pierwszym wielkim desakralizatorem religii naturalnych. Przybywa i pokazuje wszystkim, że to nieprawda, iż Bogu należy składać ofiary. A nawet, że Bóg nazywa nas przy-

jaciółmi. I zostaje ukrzyżowany, nikt nie chce słuchać, gdy przekonuje, że do tej pory czciliśmy bałwany. Zostaje ukrzyżowany, ponieważ zapomina o mechanizmie ofiarniczym” (Vattimo, Paterlini, 2011, s. 136). Ależ tak właśnie jest. Vattimo ma rację, Jezus Chrystus jest kozłem ofiarnym *par excellence*, dzięki czemu zniósł inne ofiary. To czysta, ortodoksyjna teologia! Ma też rację, gdy twierdzi, że „chrześcijaństwo jest samoznoszącą się religią”, a nawet jest „religią niereligijną”. W innych kategoriach wyraził tę myśl już w latach 60. XX wieku Wilfried Cantwell Smith, pisząc o końcu religii (Smith, 1964). Nie chodziło mu jednak o wyeliminowanie religii, ale o przywrócenie jej właściwego miejsca w życiu człowieka. Podobne zadania stawia przed sobą teologia feministyczna.

Kompleksowe ujęcie teologii feministycznej znajdujemy w wydanym w 2004 r. *The Cambridge Companion to Feminist Theology* przygotowanym przez brytyjską teolożkę Susan Frank Parsons (Parsons, 2004), której udało się zgromadzić czołowe przedstawicielki tego nurtu w teologii. Zresztą ona sama jest autorką wielu książek poświęconych właśnie teologii feministycznej. Czytelnik może więc dzięki tej książce zapoznać się z podstawowymi zagadnieniami teologii feministycznej opracowanymi przez kompetentne autorki prezentujące różne stanowiska i różne środowiska, a także może poznać różne ujęcia warunkowane kontekstem religijnym i kulturowym, w jakim tworzą poszczególne myślicielki. Oto kilka haseł z tego kompendium, na które warto zwrócić uwagę. Historię chrześcijańskiej teologii feministycznej przedstawiła amerykańska teolożka katolicka Rosemary Radford Ruether, której zawdzięczamy również wydanie monumentalnej trzytomowej *Encyklopedii kobiet i religii w Ameryce Północnej*, będącej swoistą historią religijną amerykańskich kobiet i unikatową publikacją w skali świata (Skinner Keller, Radford Ruether, 2006). Esej Radford Ruether *Powstanie chrześcijańskiej teologii feministycznej* jest w dużym stopniu relacją z jej własnych doświadczeń. Jest to zrozumiałe, gdyż autorka współtworzyła amerykańską teologię feministyczną od początku lat 60. XX wieku, zarówno poprzez własne publikacje, jak i aktywny udział w życiu akademickim Stanów Zjednoczonych. Jej książka na temat seksizmu języka teologicznego stała się klasyczną pozycją teologii feministycznej (Radford Ruether, 1983). Jedna z jej ostatnich książek została poświęcona historii religijnej Zachodu, w której zwróciła uwagę na istnienie kobiecego wymiaru boskości (Radford Ruether, 2005). Radford Ruether uważa, że teologia feministyczna włącza krytykę feministyczną i rekonstrukcję paradygmatów genderowych w obszar refleksji teologicznej. Kwestionuje przy tym taki rodzaj teologii, która usprawiedliwia dominację mężczyzn i podporządkowanie kobiet. Odrzuca teologię używającą wyłącznie męskiego języka w mówieniu o Bogu i stwierdza, że mężczyzna jest bardziej podobny do Boga niż kobieta. W tak rozumianej teologii Bóg stworzył kobietę, by była podporządkowana

mężczyźnie, zaś odrzucanie tego przekonania jest grzechem. Z użyciem takiego języka łączy się przekonanie, że tylko mężczyźni mogą reprezentować Boga jako przywódcy kościołów i społeczeństwa (Radford Ruether, 2004, s. 3). Jako katoliczka Radford Ruether wyraża swoje rozczarowanie Kościołem katolickim, który mimo rozbudzonych na Soborze Watykańskim II (1962–1965) nadziei na zmianę języka teologicznego, obrał zdecydowanie konserwatywny kierunek i na różne sposoby przeciwstawia się próbom odnowy. Przejawia się to np. w nominacji konserwatywnych biskupów, którzy po objęciu władzy zamykają w swoich diecezjach progresywne ośrodki teologiczne bądź pozbawiają prawa nauczania niewygodnych teologów i teolożki.

Obecnie konflikt między religiami instytucjonalnymi, kontrolowanymi przez mężczyzn, a teolożkami nie tylko nie słabnie, ale wręcz rośnie. Trudno się temu dziwić, skoro, jak stwierdza Radford Ruether: „Z pobieżnego przeglądu ostatnich trzydziestu lat teologii feministycznej wyłania się obraz globalnego zjawiska. Chrześcijańskie teolożki z całego świata zwracają uwagę na obecność seksistowskich symboli w chrześcijaństwie i są zaangażowane w rekonstrukcję symboliki Boga, Chrystusa, człowieczeństwa i natury, grzechu i zbawienia oraz podkreślają pełnię człowieczeństwa kobiet” (Radford Ruether, 2004, s. 18). Przemilczanie przez feminizm głównego nurtu wysiłków podejmowanych przez teolożki feministyczne w celu nowego zdefiniowania tradycji teologicznych wydaje się więc ogromnym zaniedbaniem.

Warto zwrócić uwagę na głosy teolożek pochodzących spoza zachodniego kręgu kulturowego, które z coraz większą pewnością siebie domagają się prawa do własnej wizji chrześcijaństwa. Ma to oczywiście związek z ogólnym dowartościowaniem teorii postkolonialnych, które zwróciły uwagę na nadużycia cywilizacji zachodniej w stosunku do innych kręgów kulturowych. Pochodząca z Chin Kwok Pui-Lan, teolożka i wykładowczyni w Episcopal Divinity School w Cambridge (MA) i autorka wielu książek, z których najważniejsze są poświęcone teologii feministycznej w Azji (Pui-Lan, 2000) i związkom wyobraźni postkolonialnej z teologią feministyczną (Pui-Lan, 2005), w eseju *Teologia feministyczna jako dyskurs międzykulturowy* zwraca uwagę na kolonialne dziedzictwo chrześcijaństwa zachodniego i na konieczność odejścia od tradycyjnego paradygmatu związanego z tym dziedzictwem. Nade wszystko jednak podkreśla kontekstualność i związane z tym zróżnicowanie teologii feministycznej. Jej zdaniem teologia feministyczna jest pluralistyczna i zróżnicowana, zakorzeniona w religijnym doświadczeniu kobiet, lecz sprowadzanie jej do twórczości europejskich kobiet bądź pochodzących z Europy jest „nie tylko wyrazem eurocentryzmu, ale mistyfikuje i zaciemnia głęboko międzykulturowy charakter teologii feministycznej” (Pui-Lan, 2004, s. 24).

Równie istotne dla właściwego rozumienia założeń teologii feministycznej jest wpisanie jej w globalny kontekst społeczny i ekonomiczny, który uzmysławia, jak bardzo sytuacja zniewolenia i wykorzystywania kobiet jest uniwersalna. Zdaniem chińskiej teolożki teologia feministyczna jest z jednej strony osadzona w lokalnym kontekście, a z drugiej – ściśle połączona z wymiarem globalnym, jak nigdy dotąd. Zatem jeśli teologia feministyczna i etyka stawiają sobie za cel wyzwolenie kobiet i zwracają uwagę na ich położenie ekonomiczne, to muszą wypracować takie strategie działania i sposoby analizy społecznej, które łączyłyby sprawy lokalne z globalnymi (Pui-Lan, 2004, s. 34).

Z kolei pochodząca z Ghany teolożka metodystyczna Merci Amba Oduyoye, dyrektorka Instytutu Kobiet Afrykańskich do Spraw Religii i Kultury w Trinity Theological Seminar w Ghanie, znana jest ze swych publikacji na temat sytuacji chrześcijaństwa w Afryce (Amba Oduyoye, 2004), a zwłaszcza z zaangażowania w przewycięzanie patriarchalnego dziedzictwa kobiet afrykańskich (Amba Oduyoye, 1995). Jej esej w omawianym kompendium teologii feministycznej jest zatytułowany krótko: *Jezus Chrystus*, ale właśnie ta lakoniczna formuła skrywa niezwykle żywiołowy rozwój rodzimej refleksji chrystologicznej, wpisanej w lokalne tradycje kulturowe i religijne. Przy czym warto zaznaczyć, że omawiany przez Amba Oduyoye materiał jest w przeważającej mierze przekazywany w sposób ustny, co nadaje mu szczególny koloryt. Ciekawe jest też to, że debata nad znaczeniem obecności Jezusa w życiu, a zwłaszcza religijności kobiet afrykańskich, nie prowadzi do odrzucenia chrześcijaństwa, ale do nowej wykładni tej religii. Inaczej mówiąc, Jezus Chrystus staje się częścią procesu emancypacyjnego, „jest postrzegany przez większość teolożek afrykańskich jako wyzwoliciel i staje się paradygmatem umożliwiającym krytykę zastanej kultury” (Amba Oduyoye, 2004, s. 152).

Publikacja *The Cambridge Companion to Feminist Theology* składa się z dwóch części. W pierwszej, o charakterze bardziej ogólnym, zatytułowanej „Kształt teologii feministycznej”, oprócz wspomnianych wyżej artykułów, omawiane są związki teologii feministycznej z filozofią religii, teologią religii, hermeneutyką biblijną i teologią dogmatyczną. W części drugiej zwrócono uwagę na główne tematy poruszane przez teologię feministyczną. Chodzi tu m.in. o problematykę trynitarną i jej związki z feminizmem, o problem stworzenia i odkupienia, wreszcie o eschatologię. Można więc z tego wnosić, że teologia feministyczna dotyka najważniejszych wymiarów tradycyjnej teologii, co sprawia, że ulegają one istotnym zmianom. Stąd zapewne opór wobec propozycji teolożek feministycznych w tradycyjnie zorientowanych szkołach teologicznych.

Wybrane zagadnienia związane z teologią feministyczną

Fatalne dziedzictwo

Jednym z najbardziej bolesnych i ciągle nieprzezwyciężonych tematów związanych z dziedzictwem chrześcijańskim jest negatywny stosunek tej religii do cielesności, a szczególnie do seksualności. By go zrozumieć, należy sięgnąć do historii. Zrobił to znawca pierwszych wieków chrześcijaństwa Peter Brown w książce *Ciało i społeczeństwo*, poświęconej właśnie tej problematyce (Brown, 2006). Jest to klasyczna już pozycja na temat rozumienia przez wczesne chrześcijaństwo ludzkiej seksualności, a zwłaszcza jego ewolucję pod wpływem określonych koncepcji filozoficznych, często dalekich od źródłowej nauki Jezusa z Nazaretu. Istotny dla tej ewolucji był ideał ucieczki od grzesznego świata – *fuga mundi* – który stanowił ważny wzór dla wielu chrześcijan. Przy tym niemal na każdej stronie Brown przypomina, jak bardzo te odległe czasy współkształtują oblicze dzisiejszego chrześcijaństwa. A wszystko zaczęło się od fatalnego dziedzictwa Pawła z Tarsu, jednego z najbardziej wpływowych autorów Nowego Testamentu, którego listy kształtowały i kształtują spojrzenie na cielesność, seksualność i społeczną rolę kobiety. Paweł z Tarsu, podobnie zresztą jak Jezus z Nazaretu, był do gruntu przeniknięty judaizmem ówczesnej Palestyny, a jednocześnie w sobie tylko właściwy sposób ukazał osobliwe rozdarcie człowieka poddanego woli Bożej: „Żaden żydowski autor nigdy z taką udręką jak Paweł (w słynnym rozdziale swego Listu do Rzymian) nie wyczuwał nagiej siły oporu wobec Bożej woli, zakumulowanego w ludzkim sercu. Przedstawiał je on jako do gruntu stwardniałe, w stopniu, jakiego współczesny mu judaizm nawet nie podejrzewał” (Brown, 2006, s. 65). A swoje intuicje przedstawił w sposób tak skondensowany, iż z łatwością poddawał się interpretacjom tak różnym, że często wzajemnie się wykluczającym. Krótko mówiąc, każdy mógł w listach Pawła wyczytać to, co chciał w nich znaleźć. Nie dziwi więc, iż można w nich dostrzec przyszły bieg myśli chrześcijańskiej nie tylko na temat osoby ludzkiej, ale także stosunku chrześcijaństwa do seksualności. A dotyczyło to w sposób wyjątkowy pojęcia cielesności, które po Pawle nie było już pojęciem neutralnym, ale koniecznie kojarzyło się z czymś ułomnym i napełniającym lękiem. Oczyma Pawła będzie patrzył zarówno Wschód, jak i Zachód, miasto i pustynia, bogaci i nędzarze; nikomu nie uda się wymknąć spod jego ciężaru. Sposoby pokonywania ciała i jego pokus będą jednak różne, zależne od miejscowych tradycji i konkretnych możliwości. Na Wschodzie, gdzie pustynia zdawała się przeważać, doszły do głosu sposoby

nader egzotyczne i budzące na zorientowanym praktycznie Zachodzie, po prostu i zwyczajnie, zgorzenie.

Najbardziej wpływowi myśliciele Zachodu, tacy jak Ambroży i jego uczeń Augustyn, potrafili wprząc seksualność w służbę społeczeństwa, nieodwołalnie kojarzonego z dobrem Kościoła. Zwłaszcza Ambroży, jako nieodrodny syn rzymskiej arystokracji, zapewne dzięki wewnętrznej znajomości społecznej struktury Cesarstwa Rzymskiego potrafił narzucić nowy ład, również cesarzom. On sam zresztą dość szybko przeobraził się ze skutecznego gubernatora Ligurii w latach 70. w charyzmatycznego biskupa Mediolanu w latach 80. IV wieku. Postrzegał świat jako zespół dychotomii, w których chrześcijanin musiał się odnaleźć. Był człowiekiem, dla którego świat był systemem napięć. „Tworzyły go serie potężnych antytez – chrześcijańskie–pogańskie, katolickie–heretyckie, prawda Biblii–»świeckie« domysły, Kościół–*saeculum*, dusza–ciało. Wszystko obmyślił sobie tak, że każda próba zatarcia bodaj jednej z antytez czy przełamania bodaj jednej bariery, tyczącej się nawet najdrobniejszych szczegółów małomiasteczkowego życia, jak choćby beztróskiej tolerancji dla mieszanych małżeństw na przedgórzach Alp, wprawiała całą resztę w rezonans w jego umyśle. Bycie chrześcijaninem katolikiem oznaczało podtrzymywanie absolutnego charakteru tych antytez; godzenie się na »domieszki« było kalamaniem ciała własnego i ciała Kościoła” (Brown, 2006, s. 363). Jakże swojsko brzmią te antytezy – czyż we współczesnej wersji nie odnajdujemy ich w wizji „cywilizacji miłości” proklamowanej przez Kościół, przeciwstawianej „cywilizacji śmierci”, jakiej oddaje się świat poza Kościołem? Jej korzenie można odnaleźć u energicznego biskupa Mediolanu w IV wieku.

Warto jeszcze przywołać poglądy znanego tłumacza Biblii na łacinę (Wulgata), św. Hieronima, gdyż zdominowały one w dużym stopniu myślenie chrześcijaństwa o ciele: „Ludzkie ciało było dla Hieronima mrocznym lasem, pełnym ryczących dzikich bestii, dającym się kontrolować jedynie poprzez ścisłą dietę i rygorystyczne unikanie okazji do podnieć seksualnych. Żaden, bodaj największy trud ascetyczny, żadne też wspólne intelektualne uniesienia nie mogły tego faktu przesłonić” (Brown, 2006, s. 393). Również temu autorowi, jako wytrawnemu komentatorowi tekstów biblijnych, zwłaszcza listów św. Pawła, zawdzięczamy ostateczną „seksualizację Pawłowej koncepcji cielesności. Ciągłe tak samo żywe odczucie seksualnego niebezpieczeństwa, tkwiące głęboko w cielesnej osobie, zaćmiewało wszystkie inne sensory cielesności” (Brown, 2006, s. 394). To właśnie z tym dziedzictwem w dużym stopniu uporała się dopiero teologia feministyczna, wskazując na pozytywny wymiar zarówno cielesności, jak i seksualności i przywracając pełną podmiotowość kobiecie. W pewnych przypadkach doprowadziło to do całkowitego odrzucenia chrześcijaństwa.

Przykładem takiej radykalnej postawy jest Mary Daly, która choć wychowana w tradycji katolickiej i całe życie związana z uczelnią katolicką (jezuicki Boston College), stopniowo zradykalizowała własne poglądy. Początkowo, zwłaszcza dzięki dokumentom Soboru Watykańskiego II (1962–1965), miała nadzieję na twórcze przetworzenie zastanej tradycji w ramach instytucjonalnego Kościoła. Jednak pod wpływem głębokich przemian obyczajowych i kulturowych lat 60., a przede wszystkim usztywnienia stanowiska hierarchii kościelnej coraz bardziej skłaniała się do rewizji podstawowych dogmatów chrześcijańskich. W książce opublikowanej w 1968 r. *Kościół i druga płeć* najpełniej doszły do głosu jej nowe intuicje (Daly, 1968). Poza tym już sam tytuł nawiązywał do głośniejszej książki francuskiej myślicielki *Druga płeć*. Działo się to również pod wpływem feminizmu europejskiego, zwłaszcza poglądów Simone de Beauvoir, której zdanie o tym, że „ideologia chrześcijańska przyczyniła się w niemałym stopniu do zniewolenia kobiet”, uczyniła mottem swojej książki (Daly, 2002, s. 53). Daly przez całe życie była związana z jezuicką uczelnią Boston College i mimo istniejących napięć swoje tezy formułowała jako formę sprzeciwu wobec chrześcijaństwa instytucjonalnego i zdominowanego przez mężczyzn. Niechęć do akceptacji głównych tez książki przez środowisko teologów katolickich i trudności w utrzymaniu pozycji akademickiej doprowadziły do stopniowej radykalizacji jej poglądów i zerwania najpierw z katolicyzmem, a potem z chrześcijaństwem. Daly nie była teolożką w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Jej refleksja nie ograniczała się bowiem do tekstów religijnych czy krytyki instytucji. Stopniowo doszła do wniosku, że tylko odrzucenie religii umożliwi pełną emancypację kobiet. W ostatnich latach działalności akademickiej wykluczała ze swoich seminariów mężczyzn, co stało się znowu powodem nieporozumień i utraty prawa nauczania w Boston College. Niemniej Mary Daly pozostała ważnym punktem odniesienia, głównie jako pionierka i buntowniczka. Choć sama nie dostrzegała możliwości dialogu z tradycją katolicką, to w przypadku innych myślicielek właśnie spór z przeszłością zaowocował oryginalnymi pomysłami interpretacyjnymi, i to nie tylko w chrześcijaństwie, ale także w innych tradycjach religijnych. Argumenty, które przyczyniły się do zerwania z tradycyjną teologią katolicką i z chrześcijaństwem, pojawiają się również u innych myślicielek katolickich, jednak nie występują one w formie tak radykalnej i formułowane są w ramach krytykowanego systemu.

Teologia feministyczna w judaizmie

W latach 80. zaczęły się pojawiać publikacje teolożek żydowskich, w których perspektywa genderowa i feministyczna kształtowała ich spojrzenie na juda-

izm. Najważniejsze z nich to Tikva Frymer-Kensky, Judith Plaskow i Susannah Heschel. Interpretując w perspektywie feministycznej nie tylko teksty biblijne, ale także tradycję judaizmu rabinicznego, który tworzony był głównie przez mężczyzn i im przypisywał główną rolę w tej religii, myślicielki żydowskie dokonują istotnej korekty tej tradycji. Ich zdaniem należy przypomnieć, że również kobiety „stały pod Synajem”. Podobnie jak teolożki chrześcijańskie zwracają uwagę na kluczową rolę kobiet w życiu i nauczaniu Jezusa z Nazaretu, teolożki żydowskie podkreślają kluczową rolę kobiet w głównych wydarzeniach konstytuujących judaizm jako religię i tak jak mężczyźni będących adresatkami objawienia (Plaskow, 1991). Poza tym one również były autorkami najbardziej znaczących odpowiedzi zapisanych na kartach Biblii Hebrajskiej, które w tradycyjnej wykładni są pomijane. Radykalnej rewizji zostały poddane zarówno mit stworzenia (pozytywna rola Ewy jako pierwszej kobiety), jak i historia patriarchów (aktywna i równoprawna rola położnych ratujących izraelskich chłopców, matki i siostry Mojżesza oraz córki faraona w misji Mojżesza). Niezwykle cenna jest w tym względzie monografia Tikvy Frymer-Kensky poświęcona postaciom kobiet występujących w Biblii. Przedstawiła w niej nową interpretację historii kobiet, wskazując na ich sprawcze działanie (Frymer-Kensky, 2002). Ale nie tylko Biblia Hebrajska jest przedmiotem uwagi myślicielek żydowskich, które sięgają do zapomnianych głosów kobiet w tradycji pobiblijnej. W tym zakresie interesujący materiał proponuje Susannah Heschel, która przygotowała antologię najbardziej reprezentatywnych głosów żydowskich myślicielek (Heschel, 1983). Podobnie judaizm talmudyczny jako dzieło głównie mężczyzn został poddany reinterpretacji w perspektywie feministycznej. Również liturgia synagogałna znajduje się w procesie głębokich przemian, czego zewnętrznym wyrazem jest dopuszczenie kobiet do urzędu rabinackiego w judaizmie reformowanym. Dynamicznie rozwija się refleksja na temat roli kobiet w judaizmie, co można prześledzić w hasłach II tomu wspomnianej już *Encyclopedia of Women and Religion in North America*, poświęcone judaizmowi reformowanemu, konserwatywnemu i ortodoksyjnemu oraz stosunkowi prawa żydowskiego do problematyki gender. W tomie III jest też esej Judith Plaskow poświęcony żydowskiemu feminizmowi. To oczywiście tylko ułamek lawinowo rosnącej literatury przedmiotu.

Kłopoty teolożek feministycznych z katolicyzmem

Podobnie odczytują Biblię Hebrajską teolożki katolickie, które w znaczący sposób wpłynęły i wpływają na uprawianie teologii w Stanach Zjednoczonych.

Trudno wskazać konkretne, wiodące nazwiska, najczęściej wymienia się dwie świeckie katoliczki: Rosemary Radford Ruether, o której była już mowa, i Elizabeth Schüssler Fiorenze oraz zakonnicę Elizabeth A. Johnson. Choć różnią się akcentami, to jedno mają wspólne – w uprawianiu teologii najważniejsza dla nich jest perspektywa feministyczna, w której odczytują nie tylko teksty biblijne, ale także początki samego chrześcijaństwa. To właśnie ona pozwala dostrzec im największe nadużycia, do jakich doszło w imię obrony ideologii patriarchy, zarówno w samych tekstach biblijnych, jak i w historii chrześcijaństwa, i co ważniejsze – pozwala je przewyciężyć. Zastosowanie tej nowej perspektywy wywołuje efekt domina – domaga się radykalnej i całkowitej reinterpretacji zarówno samego tekstu biblijnego, jak i opartych na nim konstrukcji teologicznych, łącznie z koncepcją zbawiciela i dogmatu trynitarnego. Trudno się więc dziwić, że ich koncepcje z trudem przebijają się do głównego nurtu refleksji teologicznej zdominowanej przez mężczyzn. Radford Ruether dała się poznać w latach 70. jako autorka przełomowej książki poświęconej teologicznym korzeniom antysemityzmu (Radford Ruether, 1974). Jej zainteresowania feminizmem sięgają zaś lat 80., kiedy przyjęła w swojej teologii perspektywę feministyczną.

Najważniejszym dokonaniem katolickich feministek pozostanie jednak książka Elizabeth Schüssler Fiorenzy, rzucająca nowe światło na początki chrześcijaństwa, interpretowane właśnie w perspektywie feministycznej (Schüssler Fiorenza, 1983). Warto też odnotować sformułowane przez tę autorkę zasady hermeneutycznej lektury tekstów biblijnych również w perspektywie feministycznej (Schüssler Fiorenza, 1995). Jej zdaniem feministyczna interpretacja tekstu powinna kierować się hermeneutyką podejrzliwości, i to zarówno wobec samego tekstu biblijnego, jak i wobec współczesnych interpretacji Biblii. A jej głównym celem jest odkrycie, w jaki sposób Pismo święte może stać się źródłem emancypacji kobiet w ich walce o sprawiedliwość, wyzwolenie i solidarność. W *Posłowniu* napisanym do drugiego wydania *Bread Not Stone* autorka nie bez satysfakcji stwierdziła, że feministyczne badania nad religią uświadomiły jej, jak dalece przez stulecia teologia i religia patriarchalna zmuszały kobiety do milczenia i pozbawiały je jakiegokolwiek autorytetu w instytucjonalnych religiach. Zaś dyskurs feministyczny w badaniach biblijnych pozwolił zdać sobie sprawę z dwóch, niejako sprzecznych ze sobą, faktów: „Z jednej strony Biblia została napisana w języku androcentrycznym, ma swoje źródło w patriarchalnych kulturach starożytności i przez stulecia oddziaływała w taki sposób, że wpajała mizoginiczną doktrynę i wartości opresyjne. Z drugiej jednak strony również Biblia stawiała się dla kobiet i innych osób pozbawionych praw natchnieniem i siłą w ich walce z patriarchalną opresją” (Schüssler Fiorenza, 1995, s. 153). W takiej sytuacji to nie tekst biblijny znaj-

duje się w centrum feministycznej interpretacji, ale walka kobiet z wszelkimi przejawami dyskryminacji i dehumanizacji.

Interesującym przypadkiem jest historia zakonnicy i teolożki, wykładowczyni na jezuickim Uniwersytecie Fordam w Nowym Jorku, Elizabeth A. Johnson. Chodzi tu nie tylko o jej dokonania teologiczne, ale także o dyskusję, jaką w Kościele katolickim wywołał jej spór z biskupami. Jej książka *Poszukiwanie żywego Boga* (Johnston, 2007) spotkała się bowiem z ostrą krytyką komisji teologicznej powołanej przez biskupa Nowego Jorku. Jest to o tyle zaskakujące, że jej wcześniejsza książka, omawiająca podstawowe kwestie teologiczne w perspektywie feministycznej, przeszła bez echa (Johnston, 1992). Oczywiście sama krytyka organu dyscyplinującego teologów katolickich nie jest niczym nadzwyczajnym, natomiast upubliczniona odpowiedź Johnson na stawiane jej zarzuty i śmiałe ich odparcie wskazuje na zupełnie nową pozycję teolożki w Kościele katolickim. Od razu trzeba podkreślić, że nie chodzi tutaj o odrzucenie tekstów kanonicznych ani o kwestionowanie tradycji teologicznej, ale o wydobywanie z nich zapoznanego wymiaru kobiecości. Jak podkreślają zwolenniczki tej nowej perspektywy, nowe spojrzenie na religię odsłania jej właściwy charakter, który przez perspektywę androcentryczną zastał zafałszowany. Nowe odczytanie Biblii jest możliwe dzięki zastosowaniu poczwórnej strategii hermeneutycznej: podejrzenie, rekonstrukcja, ocena i wyobrażenie. Taka lektura pozwala dokonać dekonstrukcji dotychczasowych odczytań jako niezgodnych z najgłębszym przesłaniem tekstu biblijnego. Przykładem takiej lektury może być zwrócenie uwagi na kobiety występujące w rodowodzie Jezusa zapisanym w ewangeliiach Mateusza i Łukasza, na które w historii teologii nie zwracano uwagi. Są to: Tamar, Rut, żona Uriasza (Batszeba) i na końcu Maria. To przykład przemilczania udziału kobiet w dziejach tej religii. Podobnie rola kobiet w życiu Jezusa jest na nowo odkrywana, a zwłaszcza te zapisy w Nowym Testamencie, gdzie pod wpływem kobiet Jezus zmienia zdanie.

Islam na początku drogi

Wkład refleksji feministycznej w teologię islamu jest najsłabiej znany. Nie znaczy to jednak, że jest mniej istotny niż w judaizmie i chrześcijaństwie. Wprost przeciwnie. Jak się wydaje, to dzięki książkom islamskich myślicielek dokonuje się tutaj prawdziwe i radykalne przewartościowanie tradycji muzułmańskiej. Choć islam ciągle (podobnie zresztą jak judaizm i chrześcijaństwo) jest zdominowany przez mężczyzn, to powoli, zwłaszcza w krajach demokracji zachodniej, dochodzi do rewizji podstawowych przekonań tej religii. A głos wielu myślicielek staje się coraz lepiej słyszalny, i to nie tylko w krajach mu-

zułmańskich, gdzie większość z nich żyje i tworzy, ale także w krajach niemu-
zułmańskich, gdzie ich książki coraz częściej ukazują się w tłumaczeniach.
Oto niektóre z nich: Nawal Saadawi, egipska pisarka, autorka wielu książek
poświęconych sytuacji kobiet w islamie, a przy tym lekarka i działaczka sprze-
ciwiająca się obrzezaniu kobiet. Jej książka *The Hidden Face of Eve: Women in
the Arab Word*, należy do klasyki feministek egipskich (Saadawi, 1980). Leily
Achmed, również egipska myślicielka, której książka *Women and Gender in
Islam* stała się pozycją klasyczną (Ahmed, 1992). Szczególnie ceniona jest ma-
rokańska feministka i socjolożka Fatema Mernssi – autorka wielu monografii
poświęconych miejscu kobiet w historii islamu, z których najśłynniejszą jest
ta poświęcona zapomnianym królowym islamu (Mernissi, 1993). Niezwykle
istotna jest książka dotycząca praw kobiet w islamie, w której autorka dokonała
analizy pozycji kobiet w czasach proroka Mahometa (Mernissi, 1991). I na koń-
cu Amina Wadu-Muhsin, urodzona w rodzinie amerykańskich protestantów
metodystów, która przeszła na islam i stała się aktywną teolożką domagającą
się uznania praw należnych kobietom choćby na podstawie tekstu samego
Koranu (Wadud-Muhsin, 1992).

Ich głos jest nie tylko coraz lepiej słyszalny, ale wpływa także na odkrycie
zapoznanego oblicza islamu jako religii w dużym stopniu współtworzonej
przez kobiety. Podkreślają one rolę żony Mahometa Chadidży i ich córki
Fatimy, jak również innych kobiet wymienionych w Koranie. Feministyczna
perspektywa pozwala też inaczej spojrzeć na historię islamu, w której kobiety
odegrały znaczącą rolę, oraz dostrzec kulturowe i etniczne komponenty tej
religii. Szczególnie wspomniana marokańska teolożka Mernissi zwraca uwagę
na konieczność przypomnienia historycznej roli kobiet w kształtowaniu się
islam i ich miejsce w przestrzeni publicznej (Mernissi, 1992). Podobnie Leila
Achmed wskazuje, jak bardzo patriarchalny paradygmat wpływa na dzisiejszy
kształt tej religii. Publikacje niezwykle zasłużonej dla feminizmu egipskiego
psycholożki Nawal Saadawi daleko wykraczają poza obszar teologii i w prze-
nikliwy sposób przedstawiają patriarchalne społeczeństwa arabskie, zwłaszcza
Egiptu (Saadawi, 1980).

Przypadek wspomnianej Aminy Wadu-Muhsin jest w pewnym sensie
typowy dla *new born muslims*, czyli muzułmanów, którzy dokonali konwer-
sji z innej religii. Być może to dzieciństwo spędzone w rodzinie gorliwych
chrześcijan uwrażliwiło Aminę Wadud-Muhsin na znaczenie tekstu księgi
religijnej. Urodziła się jako Mary Teasley i po przejściu na islam przyjęła nowe
imię, pod którym publikuje, i działa na rzecz otwarcia islamu na perspektywę
feministyczną. Co ciekawe, analizuje miejsce kobiet w Koranie z pozycji trady-
cyjnego islamu, wykorzystując badania filologiczne i historyczne. Jej zdaniem
to nie tekst świętej księgi islamu ogranicza kobietę, lecz jego interpretacja,

która dla wielu muzułmanów stała się ważniejsza od samego Koranu. Jak pisze Wadud-Muhsin: „W innych religiach feministki musiały włączyć kobiety do dyskursu religijnego, by zostać uznane. Dla kobiet muzułmańskich wystarczy tylko czytać tekst – niezawężony przez wykluczające i restrykcyjne interpretacje – by zyskać wyzwolenie, którego nie sposób zanegować” (Wadud-Muhsin, 1992, s. VI). To przekonanie zostało jeszcze bardziej rozwinięte i uzasadnione w rozszerzonym wydaniu jej pierwszej książki (Wadud-Muhsin, 1999). Kolejna jej książka wychodzi poza problematykę czytania i interpretacji Koranu i analizuje kobiety islamskie z dzisiejszej perspektywy kulturowej (Wadud-Muhsin, 2006). Warto też zasygnalizować wartościowe teksty poświęcone związkom islamu w kobietami zamieszczone w przywoływanej już *Encyklopedii kobiet i religii w Ameryce Północnej*. Ograniczę się tylko do wymienienia tytułów: *Islam, kobiety i zmaganie z tożsamością w Ameryce Północnej*; *Amerykańskie kobiety muzułmańskie*; *Kobiety, islam i meczety*; *Problemy kobiet w islamie amerykańskim*. W każdym z nich perspektywa feministyczna pozwala spojrzeć na ten rozdział historii kobiet w Stanach Zjednoczonych w nowym, mniej znanym świetle. Warto też zauważyć, że jest to perspektywa zupełnie nieobecna w dyskursie medialnym, co nie sprzyja właściwemu rozumieniu nie tylko islamu, ale także sytuacji kobiet odwołujących się do tej religii.

Otwarta przyszłość

Przedstawiona w sposób nader skrótowy kwestia wpływu feminizmu na refleksję teologiczną pozwala jednak zdać sobie sprawę, że mamy tutaj do czynienia z jednym z najważniejszych, a może nawet najważniejszym źródłem inspiracji dla dzisiejszej debaty na temat religii. Można powiedzieć, że w przypadku trzech religii monoteistycznych mamy do czynienia zarówno z kontynuacją pewnych elementów (zmaganie się z sytuacjami zniewolenia i dehumanizacji, zwłaszcza w stosunku do kobiet), jak i z zerwaniem z tradycyjnym, postrzeganym jako opresyjny, paradygmatem patriarchalnym. Nawet jeśli Biblia i Koran mówią o równości kobiet i mężczyzn (np. Rdz 1,26, Ef 5,26, Koran 4,1), to zawierają też teksty o tym, że kobieta powinna być poddana mężczyźnie (np. Ef 5,22). W tradycyjnym nauczaniu teologów religii instytucjonalnych mamy do czynienia z tą samą dwuznacznością. Z jednej strony powiadają, że kobieta została stworzona na obraz i podobieństwo Boga, a z drugiej strony, i to prawie jednocześnie, ci sami autorzy (przeważnie mężczyźni) powiadają, że rolą kobiet, wyznaczoną im przez Boga, jest rodzenie dzieci i posłuszeństwo męskiej władzy, niezależnie od tego, czy są to ich ojcowie, mężowie, czy duchowni. W tradycji spotykamy więc zarówno wizję egalitarną, jak i patriarchalną, jednak ta druga

zdecydowanie przeważała. Dzisiaj kobiety teolożki mówią we własnym imieniu, poprzez słowa i czyny (wiele z nich zostaje rabinkami, kapłankami, a niektóre nawet zaczynają odgrywać rolę imamów) i domagają się pełnego uznania praw i pełnej godności, jak również pełnej władzy związanej z ich przynależnością religijną. Nawiązują przy tym do własnej tradycji i domagają się, by została w pełni uznana za prawomocną wykładnię. Instytucjonalne formy religii ciągle jeszcze niechętnie odnoszą się do tych oczekiwań, a nawet aktywnie je zwalczają. Mówiąc wprost, nie chcą zrezygnować z gwarantowanych przez patriarchalną tradycję przywilejów. Jednak dynamiczny rozwój teologii feministycznej każe sądzić, że jest to opór skazany na przegraną.

Stoimy zatem u początku radykalnej zmiany w spojrzeniu na religię i jej miejsce w życiu człowieka, a perspektywa feministyczna nie tylko pozwala tę zmianę dostrzec, ale także aktywnie ją współtworzy.

Literatura

- Ahmed L. (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Amba Oduyoye M. (1995). *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*. New York: Orbis Books.
- Amba Oduyoye M. (2004). *Beads and Strands. Reflections of an African Woman on Christianity in Africa*. New York: Orbis Books.
- Amba Oduyoye M. (2004). Jesus Christ. W: S.F. Parsons (red.). *The Cambridge Companion to Feminist Theology* (ss. 151–170). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown P. (2006). *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*. Tłum. I. Kania. Kraków: Homini.
- Daly M. (1968). *The Church and the Second Sex*. Boston: Beacon Press.
- Daly M. (2002). *The Church and the Second Sex. With the feminist Postchristian Introduction and New Archaic Afterwords by the Author*. Boston: Harper Colophon.
- Frymer-Kensky T. (2002). *Reading the Women of the Bible. A New Interpretation of Their Stories*. New York: Schocken Books.
- Gamble S. (2001). *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. London – New York: Routledge.
- Heschel S. (1983). *On Being a Jewish Feminist. A Reader*. New York: Schocken Books.
- Johnston E.A. (1992). *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York 1992.
- Johnston E.A. (2007). *Quest for the Living God*. New York: Bloomsbury.
- McClintock Fulkerson M. (2003). Feminist Theology. W: K.J. Vanhoozer (red.). *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (ss. 109–125). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mernissi F. (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Islam*. Cambridge, MA: Perseus Book Publisher.

- Mernissi F. (1992). *Women and Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Mernissi F. (1993). *The Forgotten Queens of Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parsons S.F. (red.) (2004). *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plaskow J. (1991). *Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Pui-Lan K. (2000). *Introducing Asian Feminist Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Pui-Lan K. (2004). Feminist Theology as intercultural discourse. W: S.F. Parsons (red.). *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pui-Lan K. (2005). *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Kox Press.
- Radford Ruether R. (1974). *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: The Seabury Press.
- Radford Ruether R. (1983). *Sexism and God-Talk. Toward A Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- Radford Ruether R. (2004). The emergence of Christian feminist theology. W: S.F. Parsons (red.). *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radford Ruether R. (2005). *Goddesses and the Divine Feminine. A Western Religious History*. Berkeley: University of California Press.
- Saadawi N. (1980). *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab Word*. Boston: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza E. (1983). *In Memory of Her. A Feminist Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Schüssler Fiorenza E. (1995). *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Skinner Keller R., Radford Ruether R. (2006). *Encyclopedia of Women and Religion in North America*. T. I–III. Bloomington: Indiana University Press.
- Smith W.C. (1964). *The Meaning and End of Religion*. New York: A Mentor Book.
- Środa M. (2021). Feminizm (hasło). <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/feminizm;3900322.html> [dostęp: 12.10.2021].
- Vattimo G. (1996). *Credere di credere*. Milano: Garzanti.
- Vattimo G., Paterlini P. (2011). *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*. Tłum. K. Kasia. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Wadud-Muhsin A. (1992). *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Wadud-Muhsin A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wadud-Muhsin A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.