

KOBIETA I CIAŁO

UJĘCIE TEOSOCJOLOGICZNE¹

Aneta Gawkowska
Uniwersytet Warszawski

Główna teza mojego artykułu nie jest zbyt oryginalna i w gruncie rzeczy nie jest moja. Jest to stosunkowo dobrze znany i nawet dość szeroko przyjęty argument, który mówi, że po pierwsze, pewne zmiany w teologii i filozofii przygotowały grunt pod nowożytność zarówno w aspektach teoretycznych, jak i praktycznych, wywołując i pozytywne, i negatywne skutki społeczne rozwijające się w nowożytności i jej późnej lub ponowożytnej wersji. Po drugie zaś, dalszy ciąg tego argumentu zawiera zaskakującą tezę, że właśnie z tego powodu nowożytność może potrzebować pewnego otwarcia na teologię lub nawet pomocy z jej strony, by móc naprawić to, co zostało, być może, nieintencjonalnie po teologii odziedziczone. O ile mamy jakiś dostęp do historii idei i o ile niektóre z naszych przeszłych błędów mogą być naprawione, o tyle być może będziemy w stanie rozsypać pewne zaplątane nowożytne węzły, a może nawet, paradoksalnie, wesprzeć także nauki społeczne, których pozycja wydaje się najbardziej zagrożona między relatywnie bezpiecznymi naukami ścisłymi a humanistyką czy teologią, która jest stosunkowo mało zainteresowana byciem nauką akademicką.

Twierdzą zatem, że na polu nauk społecznych pewne współczesne sposoby rozumienia społeczeństwa pochodzą z teologii i mogą być poprawione czy ulepszone za jej pomocą. Właśnie dlatego postarałam się zidentyfikować pewne inspirowane teologicznie argumenty, które mogłyby przyczynić się do owocnego spotkania dyscyplin nauk społecznych i teologii, jednocześnie oferując stymulujący potencjał społecznych zmian w praktyce. Wkładem moim jest więc poparcie głównej tezy; poparcie,

¹ Niniejszy tekst w wersji angielskiej został wygłoszony jako referat pt. *Woman and Body. The Big Comeback to Social Sciences Through Theology* na konferencji *Dangerous Liaisons. Theology, Social Sciences and Modernity*, zorganizowanej przez Instytut Socjologii UW i Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie 12.04.2012.

które znajdują w argumentach zaprezentowanych w teologii ciała według Jana Pawła II i w nowym feminizmie rozwijającym się na jej podstawach.

Późnonowoczesna teoria i ruch społeczny nazwany komunitaryzmem od długiego już czasu oplakują martwe ciała mniejszych i większych wspólnot. Niemniej jednak spośród najbardziej znanych komunitarystów tylko Alasdair MacIntyre (który, swoją drogą, deklaruje, że nie jest komunitarystą) i Charles Taylor (który z kolei, o ile wiem, nie ma nic przeciw kojarzeniu go z tym nurtem) poszukują źródeł postrzegania ludzkiego podmiotu jako niezwiązanego twórcy znaczeń w świecie neutralnym co do wartości. Autorki *Dziedzictwa cnoty* i *Źródeł podmiotowości* identyfikują początki idei samotnego człowieka zanurzonego w mechanicystycznym świecie pozbawionym *telos* w nominalistycznych koncepcjach *teologicznych* Williama Ockhama. Jego błędnie ukierunkowana obrona suwerenności Boga stworzyła potrzebę odarcia świata z immanentnego sensu, wkrótce pozbawiając także ludzi perspektywy posiadania wspólnych celów i wspólnych obiektywnych wartości niezależnych od ich woli². Tym samym ważna zmiana myślenia teologicznego miała ogromne konsekwencje w myśleniu o społeczeństwie, człowieku, naturze i charakterze międzyludzkich więzi, co zaowocowało także praktycznymi sposobami tworzenia społecznych konstrukcji opartych na umowie i mających charakter stowarzyszeniowy. Dalekosiężne skutki tej zmiany patrzenia na kwestie społeczne i kwestię relacji człowieka do wartości mogą być rozpatrywane również w praktycznych aspektach atomizacji społecznej, zaniku siły więzi czy spadku społecznego zaufania.

Post-Ockhamowski świat postrzegany jako neutralny mechanizm wydawał się pełen możliwości otwartych dla naukowców, inżynierów, filozofów na nowo interpretujących potęgę humanizmu oraz dla konstruktywistów społecznych. Jakkolwiek wydaje się, że Baconowska władza nad naturą, Kartezjański wolny umysł i Kantowska autonomia nie są ani całkowicie możliwe do osiągnięcia, ani satysfakcjonujące w zakresie praktyki. Przynajmniej na polu nauk społecznych ciągle obecny problem atomizacji społecznej motywuje nas do stałych poszukiwań jej źródeł i ewentualnych rozwiązań. Autonomia oderwana od idei obiektywnego i przyjmowanego dobra czasami zamieniała się nawet w praktykę totalitarnych obozów koncentracyjnych, a kiedy indziej tworzyła „samotny tłum” żyjący w ramach „dyktatury relatywizmu” (zapożyczając określenia w cudzysłowach, odpowiednio, od naukowca społecznego i teologa).

² Szczegółowy opis tej transformacji w etycznych poglądach wczesnej nowożytności przedstawiony jest w książce Servaisa T. Pinckaersa *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia* (zob. Pinckaers 1994).

Niestety, dominujące w nowożytności i późnej (lub po-) nowożytności jest przekonanie, że akceptacja wartości jako danej (czyli postawa przeciwna nowożytnemu ujęciu świata, w którym wartości należy dopiero tworzyć) jest przejawem degradującej postawy pasywności; że jest to akt zależności sprzeczny z autonomią. Michael Waldstein oskarża Kanta o przyjęcie założeń antytrynitarnego personalizmu właśnie z powodu wyznawania tak rozumianej autonomii. Pisze on, że „antytrynitarny personalizm Kanta, który uważa synostwo za najgorszą formę niewolnictwa, a autonomię za jedyną godność człowieka, sławi niepowiązaną z innymi jaźń” (Waldstein 2012: 89). Zależność jest zła, ponieważ łączy się z receptywnością, a receptywność zrównana bywa z reguły z biernością i heteronomią przeciwstawioną autonomii.

Zanim jeszcze Kantowski pogląd antytrynitarny zdegradował pozycję przyjętą przez Syna Boga (którego rolą było spełnienie woli Ojca), poglądy Ockhama, Bacona i Kartezjusza na naturę i ich argumenty na temat wolnej woli przyczyniły się do naruszenia równości kobiet względem mężczyzn. „Jako że kobiety dosłownie ucieleśniają receptywność, utrata szacunku dla tego wymiaru człowieczeństwa jako całości doprowadziła do utraty szacunku dla kobiet” [przel. A.G.] – jak twierdzi Francis Martin (Martin 1994: 197). Z kolei Pia Francesca de Solenni (przedstawicielka nowego feminizmu³) wyjaśnia rzecz następująco:

Przed radykalnym zerwaniem z pasywną częścią umysłu, jakiego dokonał Kartezjusz, zarówno aktywne, jak i pasywne władze intelektu współpracowały ze sobą w procesie rozumienia, nabywania wiedzy. Razem z rozdziałem [umysłu i pasywności – dopisek A.G.] zapoczątkowanym przez Kartezjusza nie tylko kobieta traci swoją identyfikację z umysłem, ale także mężczyzna traci swoją tożsamość łączącą go z tym, co u niego receptywne, a co jest potrzebne do dokonywania postępów w nabywaniu wiedzy [przel. A.G.]. (De Solenni 2000: 159)

Kartezjański akcent położony na aktywność i kreatywność umysłu nie tylko pozbawił stosownego znaczenia ciało – zdegradowane odtąd do

³ Nowy feminizm to stanowisko teoretyczne i praktyczne inspirowane nauczaniem Jana Pawła II na temat kobiet oraz oparte na papieskiej teologii ciała. Zakłada ono równość kobiet i mężczyzn w sferze prywatnej i publicznej, ale także docenia ich różnice oraz wiążącą się z nimi komplementarność. Zwolenniczki nowego feminizmu głoszą postulaty *pro-life* i *pro-love* oraz chcą takiego przeformułowania sfery publicznej, by kobiety nie musiały w niej rezygnować ze swojej kobiecości, a mogły na swoich zasadach wносить do tej sfery kobiece strony człowieczeństwa, jak dotąd zbyt często wypierane, tłumione, wykluczane lub deprecjonowane przez mężczyzn.

poziomu zwykłej materii i ciało jako wyłącznie dane – ale też w dalszej perspektywie odebrał umysłowi możliwość karmienia się „pokarmem” przyjmowanym przez niego z zewnątrz, ze świata wokół niego; materii akceptowanej lub przetwarzanej.

Skupmy się teraz na degradacji cielesności. M. Waldstein pisze:

Zainicjowany przez Kartezjusza naukowy racjonalizm stanowi przede wszystkim atak na *cielo*. Jego pierwszą zasadą jest to, że ludzkie ciało – podobnie jak całą materię – należy widzieć jako obiekt władzy. Należy zatem wyeliminować z niego formę i przyczynę celową. (Waldstein 2012: 134)

Konsekwentnie zatem pogląd Kanta na seksualność musi być zdecydowanie negatywny, jak podsumowuje to Waldstein: „Płciowość plasuje się w tej wizji poniżej poziomu osoby i zagraża osobowej autonomii. Małżeństwo podejmuje wszelkie starania, by przywrócić człowiekowi jego prawo do samego siebie” (Waldstein 2012: 89–90). Akt seksualny bowiem, także ten małżeński, jest według Kanta niegodnym aktem używania osoby, ale w małżeństwie przynajmniej rekompensujemy to sobie wejściem w posiadanie osoby, która używa moich organów płciowych. W przeciwieństwie do tego stanowiska lokuje się argumentacja Jana Pawła II:

Trynitarny personalizm Jana Pawła II sławi powiązaną z innymi jaźń, która odnajduje się w darze z siebie. Płciowość nie plasuje się poniżej poziomu osoby, lecz sama jest przykładem osobowej miłości – nawet jeśli ulega zniekształceniu, kiedy szuka się jej dla samego używania. (Waldstein 2012: 90)

Przeciwstawne poglądy na seksualność, jakie zauważamy u Kanta i Jana Pawła II, biorą się z przyjęcia opozycyjnych poglądów na naturę: albo jest ona postrzegana jako pozbawiona znaczenia i arbitralnie narzucona/narzucająca się, albo jest wypełniona treścią wyrażającą obdarowanie. Pogląd pierwszy musi w konsekwentny sposób dać pierwszeństwo autonomii niezwiązanych ze sobą podmiotów przebywających w świecie neutralnym co do wartości, podczas gdy pogląd drugi nie obawia się przywrócenia *telos* do filozoficznego obrazu świata, w którym mocno wybrzmiewa twierdzenie Wojtyły o tym, że „wolność jest środkiem, a miłość celem” (Wojtyła 1982: 120).

Jak jest to wszystko powiązane z kobiecością? Przecież zarówno mężczyzna, jak i kobieta są stworzeniami cielesnymi i, jak wyjaśnia teologia ciała według Jana Pawła II, ich seksualność ma znaczenie metafizyczne i teologiczne. Przytoczmy ważny cytat wyjaśniający tę perspektywę: ciało „zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę, aby być jej znakiem” (Jan Paweł II 1986: 78). Wyjaśnijmy sens tego zdania: mężczyzna i kobieta jako płciowo zróżnicowani zostali stworzeni w celu doświadczenia tego, czym jest relacja miłości między osobami sobie równymi i powstałymi na wzór i podobieństwo osobowego i komunitarnego Boga. Męskie i kobiece ciało niesie w sobie przesłanie, które głosi, że tylko miłość może spełnić istoty ludzkie stworzone na wzór kochającego Boga. Jednakże Księga Rodzaju zawiera twierdzenie, że dopiero po stworzeniu kobiety taka relacja stała się dla ludzi możliwa. Po drugie, tylko ciało kobiety może dosłownie i fizycznie przyjąć inną ludzką istotę i w ten sposób ukazać, że zależność osoby kochanej i kochającej nie jest degradująca czy poniżająca w takiej sytuacji. Jan Paweł II wyraził to obrazowo w swojej homilii wygłoszonej na Jasnej Górze podczas pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 roku, gdy powiedział:

Spełnieniem wolności jest miłość. Do istoty miłości należy przynależać, a przynależać to znaczy nie być wolnym albo raczej być w sposób dojrzały wolnym. [...] Tego nie-bycia-wolnym w miłości nigdy nie odczuwa się jako niewoli. Nie odczuwa jako niewoli matka, że jest uwiązana przy chorym dziecku, lecz jako afirmację swojej wolności, jako jej spełnienie! Wtedy jest najbardziej wolna! (Jan Paweł II 1979)

Możemy zatem powiedzieć, że pewien komunitaryzm jest wyraźniej wpisany w ciało kobiety, co klarownie łączy wymiar naturalny i osobowy, a w ten sposób pozwala przywracać utracone, a głęboko metafizyczne znaczenie natury. Przez to przywrócenie znaczenia kobiecość jest także nosicielem często utraconej nadziei świata w przeważającej mierze twórczonego przez tych męskich filozofów, którzy wywyższali cel sprawowania władzy nad naturą; władzy, która zbyt często przypominała gwałt zadawany naturze. Na szczęście nie wszyscy mężczyźni rozdzielali ciało i ducha, idąc za gwałcicielską postawą wrogą wobec natury, cielesności oraz kobiet. Posłuchajmy wybranych cytatów z Jana Pawła II:

Ten sam filozof, który powiedział: „Myślę, więc jestem” (*Cogito ergo sum*), dał równocześnie początek współczesnemu myśleniu o człowieku, które ma *charakter dualistyczny*. Nowożytny racjonalizm oznacza

radykałne przeciwstawienie ducha i ciała w człowieku. Człowiek natomiast jest osobą przez swoje ciało i ducha zarazem. Nie można tego ciała sprowadzić do wymiarów czystej materii. Jest bowiem *ciałem uduchowionym*, podobnie jak duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że poniekąd można go nazwać *duchem ucieleśnionym*. Najgłębszym źródłem jego poznania jest Słowo, które stało się ciałem. *Chrystus objawia człowiekowi człowieka* [*Gaudium et Spes*, 22:1]. To zdanie Soboru Watykańskiego II jest poniekąd długo oczekiwaną odpowiedzią, jaką Kościół daje nowoczesnemu racjonalizmowi. (List do rodzin *Gratissimam sane*, 19)

A oto drugi cytat, tym razem z katechez na temat teologii ciała, gdzie papież uzasadnia argumentację Pawła VI z encykliki *Humanae vitae* (dalej w skrócie HV):

Chodzi mianowicie o zachowanie właściwej proporcji pomiędzy tym, co określa się jako „panowanie nad światem” (por. HV 2) – a nieodzownym dla ludzkiej osoby „samo-panowaniem” (por. HV 21). Człowiek współczesny przejawia dążność, ażeby metody właściwe dla zakresu pierwszego przenosić na zakres drugi. „Człowiek dokonał tak zdumiewającego postępu – czytamy w encyklice – w opanowaniu i racjonalnym wykorzystaniu sił przyrody, że usiłuje rozszerzyć to panowanie na całe swoje życie, a więc na swój organizm, na swe duchowe uzdolnienia, na życie społeczne, wreszcie na same prawa, rządzące przekazywaniem życia” (HV 2). Takie rozszerzenie zakresu metod „panowania nad światem” zagraża osobie ludzkiej, dla której właściwa jest, i pozostaje, metoda „samo-panowania”, ona bowiem odpowiada zasadniczej konstytucji osoby. Ona to właśnie jest metodą „naturalną”. Rozszerzenie metod „sztucznych” narusza natomiast konstytutywny wymiar osoby, pozbawia człowieka właściwej mu podmiotowości działania, a czyni go przedmiotem manipulacji. Ciało ludzkie jest nie tylko somatycznym podłożem reakcji o charakterze seksualnym, ale jest równocześnie środkiem wyrazu dla całego człowieka, dla osoby, która przez „mowę ciała” wypowiada siebie. (Jan Paweł II 1986: 471–472)

Teologia ciała stała się, prócz całego swojego filozoficzno-teologicznego bogactwa, także obfitym zbiorem argumentów w obronie *Humanae vitae* Pawła VI, czyli encykliki powszechnie kojarzonej z zakazem używania antykoncepcji. Warte odnotowania stało się jednak to, że Jan Paweł II dostarczył uzasadnienia stanowiska Pawła VI przy użyciu narzędzi antropologii

teologicznej i filozoficznej, równocześnie podejmując dyskusję z fundamentalnym dla całej nowożytności stanowiskiem teoretycznym dotyczącym koncepcji natury jako takiej. M. Waldstein komentuje to stanowisko następująco: „Zgoda między dwiema stronami sporu – tymi, którzy opowiadają się za antykoncepcją, i tymi, którzy ją odrzucają – jest uderzająca. Zgoda dotyczy tego, że sedno zagadnienia antykoncepcji stanowi Baconowski projekt technologicznego panowania nad przyrodą” (Waldstein 2012: 142). Można tu wysnuć wniosek, że określony sposób rozumienia wolności i jej relacji do dobra obecnego lub nieobecnego w naturze leży w samym sednie wielu innych praktycznych problemów, włączając w to osłabiający się charakter więzi społecznych, utracone poczucie wspólnoty w nowoczesności, pewne względy ekologiczne itp., których to zagadnień z braku miejsca oczywiście nie mogą tu rozwinąć, a jedynie chcę wzmiankować.

Wrócić jednak można i trzeba do centralnego wątku kobiecego obecnego w tle nowożytnych sporów, a wydobytego do centrum przez myśl teologiczno-filozoficzną Jana Pawła II i nowych feministek zainspirowanych jego argumentami. Otóż w każdych czasach, również w późnej nowoczesności, pewną nazbyt ignorowaną stroną rzeczywistości, która w jakimś sensie może nurtować, bo przypomina o przednowożytnej atrakcyjności afirmacyjnej postawy wobec natury, jest kobieta:

Matka bowiem przyjmuje i nosi w sobie innego człowieka, pozwala mu wzrastać i czyni mu miejsce w swoim wnętrzu, szanując go w jego inności. Dzięki temu kobieta pojmuje i uczy innych, że ludzkie relacje są autentyczne, jeśli się otwierają na przyjęcie drugiej osoby, akceptowanej i kochanej ze względu na godność, którą nadaje jej sam fakt bycia osobą, a nie inne czynniki, jak na przykład przydatność, siła, inteligencja, uroda, zdrowie. (*Evangelium vitae*, 99)

Kilka zdań wcześniej w tym samym dokumencie Jan Paweł II pisał: „Jesteście powołane, aby dawać świadectwo *prawdziwej miłości* — tego daru z siebie i tego przyjęcia drugiego człowieka, które dokonują się w sposób szczególny we wspólnocie małżeńskiej, ale które muszą stanowić istotę każdej innej więzi między osobami” (*Evangelium vitae*, 99).

Nowe feministki często opowiadają się przeciw indywidualizmowi opartemu na koncepcji autonomii typu Kantowskiego oraz przeciw dualizmowi ciała i ducha rodem z filozofii Kartezjusza, a także przeciw Ockhamowskiemu odseparowaniu wolnej woli od dobra. Wybrane elementy afirmacji stanowisk przeciwnych do wymienionych widoczne

są w poszczególnych cytatach. Elizabeth Fox-Genovese pisze: „Kobiety, będące nosicielkami życia, nawet te, które nigdy nie miały dziecka, posiadają szczególną skłonność do tworzenia relacji i wskutek tego są potencjalnie ucieleśnieniem szczególnego daru do ich tworzenia” (Fox-Genovese 2008: 349). Bardzo ważnym punktem w pismach nowych feministek jest podkreślanie tego, że miłość rozumieją one nie jako sentymentalne uczucie, lecz jako oddawanie się drugiemu, które nie jest ograniczone do sfery prywatnej, ale jest modelem relacji społecznych w ogóle, choć oczywiście relacje *stricte* seksualne powinny należeć, ich zdaniem, wyłącznie do związków małżeńskich. Natura w świetle ich pism, włączając w to naturę płciowości i seksualności, dostarcza informacji na temat tego, co przynosi spełnienie osobiste i społeczne. Natura informuje o dobru, które jest pociągające i jako takie nie tylko nie umniejsza dokonywanych w wolny sposób wyborów, ale wręcz do nich skłania, je umożliwia i jest podstawą solidnej etyki. Marguerite Léna łączy cielesną naturę człowieka z etyką społeczną: „Nie zrozumiemy [...] ani nie doświadczymy swojej tożsamości płciowej inaczej niż poprzez własną decyzję jej przyjęcia i uszanowania, w nas samych i w innych, jako daru i jako wezwania, to znaczy przeżywając na sposób etyczny to, co jest nam ofiarowane na sposób biologiczny” (Léna 2008: 378). Helen M. Alvaré zwięźle zauważa: „Jako członkinie ludzkiej rasy, które rodzą następne pokolenie, które mają szczególną relację z nowym życiem, nie możemy nigdy zapominać, że każda wolność jest relacyjna” (Alvaré, data dostępu: 22.03.2012). Mary Ann Glendon (1997: 66–68) w podobny sposób twierdzi, że wolność jest obramowana strukturą normatywną. Jest zatem powiązana z odpowiedzialnością i prawdą o istocie ludzkiej jako obdarzonej osobistą godnością.

Dość zaskakujące dla nowożytnych uszu jest usłyszeć, że nowofeministyczna wrażliwość nie traktuje relacyjności jako degradującej, zniewalającej czy zagrażającej wolności. Podobnie zaskakujące jest też śmiałe twierdzenie, że istnienie obiektywnych dóbr, do których zaliczać możemy również własną cielesność z jej immanentym sensem wskazującym na wezwanie do spełnienia się przez dar z siebie, nie zniewala, nie degraduje, ale raczej zaświadcza o osobowej godności podmiotów ludzkich obdarowanych ciałem i innymi dobrami. Taki punkt widzenia jest jednak możliwy wyłącznie przy akceptacji założenia, że świat jako taki jest zasadniczo dobry. Nowe feministki, których myśl przywołuję, twierdzą, że jest on dobry, ponieważ jest dany przez kochającego Stwórcę i Odkupiciela. Niemniej jednak wywodzą to nie tylko z teologii, ale także z realistycznej filozofii oraz z kobiecego doświadczenia, w którym receptywność na miłość mężczyzny

jest początkiem otwarcia się na dziecko, a pozytywne doznania związane z macierzyństwem są istotnym potwierdzeniem słuszności rozpoznania świata, a zwłaszcza bytujących w nim osób, jako dobra. (Niniejszym nowe feministki używają fenomenologicznych narzędzi do stawiania i potwierdzania tez metafizycznych). Tak się składa, że wszystkie te źródła potwierdzają im ich przekonania o tym, że natura wypełniona jest sensem, że jest teleologiczna, a jej *telos* to miłość pojmowana jako wychodzenie z siebie w kierunku innych i dawanie im siebie w kontekście rozeznawanego ich i własnego obiektywnego dobra. W tej perspektywie miłość zarówno pisana małą literą, jak i wielkim M, łączy się harmonijnie z subiektywnymi i obiektywnymi aspektami dobra, nie będąc w najmniejszym stopniu w konflikcie z czyjąś dobrze rozpoznaną wolnością. Mówiąc dobitniej, jeśli miłość zakłada się jako podstawę świata, która dostarcza najlepszego wyjaśnienia jego funkcjonowania, wówczas wolność nie może niczego utracić ze swojego statusu bycia podległą miłości. Nie może też być interpretowana jako autonomia wyboru czy kreowania czegoś poza obszarem dobra. To, co może oznaczać, jest jedynie i aż decyzją wolnego podmiotu, który akceptuje dobro po rozeznaniu go przez swój rozum. Jeśli Osoba i Wspólnota, która jest Miłością, stanowi podstawę wolności jako takiej, nic dziwnego, że w tej perspektywie prawdziwa miłość wyzwala. Właśnie dlatego inna nowa feministka, Michele M. Schumacher, twierdzi: „Autentycznie wyzwolona kobieta to zatem kobieta, która doświadcza siebie jako osoby odwiecznie umiłowanej [...]” (Schumacher 2008: 25). Czy to samo można odnieść do mężczyzn? Może i prawdopodobnie tak. Nie jest jednak chyba przypadkowe to, że uświadomienie mężczyznom sensu i prawdziwości tego zdania może należeć do kobiet, jak zdają się twierdzić nowe feministki.

Wiek XX i początek obecnego stulecia były czasem wielkiego powrotu tematów związanych z ciałem i seksualnością, w tym kwestią kobiet, do głównego nurtu teorii i praktyki życia społecznego, politycznego i ekonomicznego. Powrót ten zaowocował też wieloma znaczącymi przemianami obyczajowymi i prawnymi. Niemniej jednak wydaje mi się, że ten powrót i te zmiany zaledwie wskazały na sprawy niesłusznie wyparte z szerokiego obrazu świata nowożytnego. Nie przyznały jeszcze właściwego miejsca problemom wypartym ani nawet nie dały stosownej diagnozy przyczyn wyparcia. Argumentacja podana w teologii ciała i nowym feminizmie, choć ciągle stosunkowo mało znana i analizowana, w mojej opinii stanowi bardzo obiecującą alternatywę rozwiązań zagadek i problemów nowożytności, tak szczególnie „zaczarowanej” przez wizję jednostkowej autonomii i obsesyjnego lęku przed prawdą o obiektywności dobra lub nawet uznaniem

ewentualności jego istnienia. Prezentowane przeze mnie stanowisko nowych feministek wydaje się oferować potencjalnie głębiej uzasadniony powrót wypartych tematów ciała i kobiecości, jako że propagatorki tego stanowiska wnikają głębiej w pytania o naturę wolności, naturę dobra, miejsce wspólnoty i spełnienie istoty ludzkiej, które, jak się tam zakłada, jest możliwym i wartym poszukiwań obiektem zrozumiałych debat międzykulturowych. Być może fakt, że nowe feministki czerpią swoje inspiracje z teologii, nie tylko nie musi być obecnie powodem do ich dyskwalifikacji, ale nawet stanie się zachętą do powrotu do wielkich pytań i powtórnej analizy udzielonych na progu nowożytności odpowiedzi. Niniejszy artykuł stanowi jedynie zarys wątków, do których pogłębienia ma zapraszać, otwierając jedno z licznych, jak sądzę, miejsc spotkania teologii i nauk społecznych.

Bibliografia:

/// Alvaré H.M. 1997. *A New Feminism*, <http://mural.uv.es/nocermo/alvare.htm>; dostęp: 22.03.2012 (pierwotnie publikowane w: „Liguorian”, maj 1997).

/// Fox-Genovese E. 2008. *Równość i zróżnicowanie. Praktyczne problemy nowego feminizmu*, [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa, s. 337–354.

/// Glendon M.A. 1997. *Women's identity, Women's rights and the Civilization of Life*, [w:] „*Evangelium Vitae*” and Law, red. A.L. Trujillo, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, s. 63–75.

/// Jan Paweł II. 1986. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano.

/// Jan Paweł II. 1994. *List do rodzin Gratissimam sane*.

/// Jan Paweł II. 1995. *Evangelium vitae*.

/// Jan Paweł II. 2005. *Homilia wygłoszona w czasie Mszy świętej na Jasnej Górze, 4.06.1979* [dokument dźwiękowy], [w:] *Musicie być mocni. I Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski 2–10 czerwca 1979*, Płyta CD, Polskie Radio, Warszawa.

/// Léna M. 2008. *Twórcze zróżnicowanie. Edukacja kobiet*, [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa, s. 371–385.

/// Martin F. 1994. *The Feminist Question. Feminist Theology in the Light of Christian Tradition*, MI: Eerdmans, Grand Rapids.

/// Paweł VI. 1968. *Humanae vitae*.

/// Pinckaers S.T. 1994. *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań.

/// Schumacher M.M. 2008. *Wprowadzenie do nowego feminizmu*, [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa, s. 21–30.

/// De Solenni P.F. 2000. *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards and Understanding of Woman as Imago Dei*, Apollinare studi, Roma.

/// Waldstein M. 2012. *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa.

/// Wojtyła K. 1982. *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin.

/// Abstrakt

Artykuł w optyce teosocjologicznej zarysowuje powody nowożytnego wyparcia kobiecości i cielesności z centrum zagadnień teoretycznych oraz ich deprecjacji w praktyce społecznej. Autorka nie podejmuje analizy praktyki, ale śledzi losy idei, które mają praktyczne skutki społeczne. Podejmuje refleksję nad obecną w teologii ciała i nowym feminizmie perspektywą filozofii realistycznej z odmienną od nowożytnej wizją dobra, wolności, relacji społecznych i natury człowieka. Stara się pokazać atrakcyjność powrotu do pytań i inspiracji obecnych w teologii dla współczesnych nauk społecznych. Wyparte lub ignorowane w nowożytności motywy związane z ciałem i kobiecością (o czym świadczą pewne argumenty z teorii Ockhama, Kartezjusza, Bacona czy Kanta) wracają obecnie w wielu postaciach. Mało znana forma tego powrotu, jaką prezentuje nowy feminizm, wydaje się autorce najciekawsza z powodu radykalnego odwrócenia typowych dla nowożytności ujęć kwestii receptywności, wolności i dobra.

Słowa kluczowe:

kobieta, ciało, teologia, nowy feminizm, komunitaryzm

/// Abstract

The sociotheological perspective of the article presents some reasons for the modern exclusion of the problems of femininity and corporeality from the center of theoretical concerns as well as their depreciation in social practice. The author reflects on the realist philosophical perspective present in the theology of the body and in the new feminism which hold radically opposed to modernity vision of the good, freedom, social relations, and the human nature. She tries to show the attractiveness for modern social sciences of coming back to the questions and inspirations present in theology. The excluded or ignored in modernity motives linked to the body and womanhood (which is evidenced by theories of Ockham, Descartes, Bacon, or Kant) are coming back now in many forms. The little known form presented by the new feminism seems to be most interesting due to its radical shift from the typical modern approach to the questions of receptivity, freedom, and the good.

Keywords:

woman, body, theology, new feminism, communitarianism