

Starcie religijnych ideałów męskości:

boży mężczyźni i męscy kastraci

„Religie a płęć: demokracja płci w Europie wielu religii“

Heinrich Böll Stiftung, Berlin, 13. grudnia 2007

Björn Krondorfer

St. Mary's College of Maryland, USA

Będe mówię o przenikaniu się religii i płci. Chodzi tu o wyobraźnię i debatę religijną, nie zaś o rzeczywistość będącą udziałem Kościoła w krajach Unii Europejskiej. Kwestia praktycznej i politycznej użyteczności nie wysuwa się zatem na pierwszy plan niniejszej wypowiedzi. O wiele bardziej aspiruje ona do funkcji produktywnie drażniącej, elementu przyczyniającego się do pośredniego zachwiania ustalonych wizerunków i opinii związanych z pojęciami „religia“ i „płęć“. Chodzi nie tylko o to, abyśmy uczynili religię przedmiotem krytyki z punktu widzenia badań nad płciowością (przy czym najczęściej powstaje jednostronny wizerunek tradycyjnej religii i Kościoła), ale także byśmy zakwestionowali pojęcie płci z punktu widzenia religii. Zacznę zatem od religijnego fundamentalizmu, który pozornie chciałby utrwalić czy też przywrócić tradycyjne role płciowe, aby następnie zilustrować paletę obecnych w religiach modeli płci przykładem z czasów wczesnochrześcijańskich. Przy tym na pierwszy plan wysuną się konstrukcje i ideały postaci męskich.

Fundamentalistyczne wyzwanie

Dokonujące się na całym świecie przemiany społeczne i ekonomiczne i związane z tym konflikty sprawiają, że heteroseksualni mężczyźni czują się niepewnie, i wywołują ich protest przeciwko rzeczywistym i rzekomym zmianom w relacjach władzy. W owym proteście religia, obwołana już przez współczesność martwą, zajmuje coraz ważniejszą pozycję.

To może prowadzić do naprawde dziwnych zjawisk takich, jak rozłam w obrębie amerykańskiego Kościoła anglikańskiego (*Episcopal Church*). Pojedyncze amerykańskie

wspólnoty odłączyły się od swoich diecezji, aby zadeklarować podległość arcykonserwatywnym biskupom w Afryce. Ci ostatni obiecują utrzymanie (czy też raczej przywrócenie) wartości patriarchalnych, które przypisują mężczyznom i kobietom tradycyjne role i głoszą monogamiczny przymusowy heteroseksualizm. Rozłam w Kościele anglikańskim zaognił się w konfrontacji z kwestią wyświęcania kobiet i homoseksualnych mężczyzn.

Tak jak w przypadku Kościoła episkopalnego (*Episcopal Church*), również dla konserwatywnych i fundamentalistycznych wspólnot kwestie życia zgodnie z nakazami religii wysuwają się na pierwszy plan. Niewiele zainteresowania poświęcają teologiczno-dogmatycznym sporom takim, jakie znamy z historii Kościoła w Europie. Zawężenie do praktycznej strony życia religijnego – do „etycznego rygoryzmu“ (Riesebrodt) – to ważna cecha charakterystyczna ruchów fundamentalistycznych w obrębie światowych religii - chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu i judaizmu. W amerykańskiej literaturze przedmiotu pisze się zatem raczej o występowaniu u fundamentalistów czegoś, co nazywane jest ortopraktyką (*orthopraxis*) zamiast ortodoksji (*orthodoxy*): chodzi o „proste praktykowanie“ przeżywanej pobożności. Posługują się oni przy tym teocentrycznym obrazem świata (z wyjątkiem hinduizmu), bronią się z totalitarnym zacięciem przed naśladowaniem świeckiego humanizmu i poszukują odnowienia wartości, które postrzegają jako wiecznie aktualne.

Rozpowszechnienie na świecie religijnego fundamentalizmu jest odpowiedzią na niepewność i kryzys, który współczesność wywołuje u szerokich rzesz ludzi swoim postępowym, zeświecczonym postrzeganiem wiary. Fundamentalizm należy jednak traktować także jako próbę przywrócenia maskulinizacji religii i ponownej patriarchalizacji społeczeństwa. Mimo wszystkich różnic powstających w obrębie ruchów fundamentalistycznych, w dużej mierze zgadzają się one w kwestiach płci i tematyki genderowej, szczególnie pod kątem usunięcia kobiet z życia publiczno-społecznego. W obrębie fundamentalistycznych prądów w islamie, które mogą trafnie być określone jako *revivalism* (John Esposito), czyli ruch przebudzeniowy, można tu na przykład przytoczyć zaostrzoną interpretację przepisów szariatu, chociażby w zakresie kar za cudzołóstwo. Można by też wskazać lokalne inicjatywy narodowo-religijnego ruchu Hindutva w Indiach, które opowiadają się za ponownym

wprowadzeniem zwyczaju *sati*, czyli palenia wdowy ze zwłokami męża (np. nagłośniony przypadek Roop Kanwar w Radżastanie w roku 1987). Wśród ekstremalnych przykładów można wymienić także amerykańskich fundamentalistów chrześcijańskich (jak radykalne elementy *Operation Rescue* czy przedstawiciele *Dominion Theology*), którzy podpalają kliniki aborcyjne lub nawołują do kamienowania homoseksualistów i kobiet zdradzających mężów. Jeśli chodzi o fundamentalistyczne prądy w judaizmie, wśród ultraortodoksyjnych wyznawców (*haredim*) utrzymywany jest sztywny podział płci, którego mniej rygorystycznie przestrzega religijnie aktywne ugrupowanie osiedleńców izraelskich Gush-Emunim. Trzeba zatem stwierdzić, że fundamentalizm proponuje mężczyznom i kobietom role, które są co prawda wychwalane jako wiecznie aktualne i tradycyjne, ale jednak są nowością. W amerykańskim systemie pojęć istnieje na to określenie *traditioning* (Richard Antoun) – aktywna odpowiedź na współczesność sięgająca do fikcyjnej tradycji stabilnego i zdrowego „złotego wieku”. Saba Mahmood wykazała ten związek w ramach doskonałego studium w przypadku aktywnego zaangażowania kobiet w egipski ruch Muslim Brotherhood.

Fundamentalizm istotnie jest niezwykle dynamicznym ruchem. Nie jest to religijny tradycjonalizm, ale dziecko współczesności, które postrzega się jako przeciwwagę dla świeckiej myśli postępowej. Wiemy teraz, że ok. roku 1920 w różnych zakątkach świata powstały protesty religijne przeciwko sekularyzmowi. W Stanach Zjednoczonych – gdzie pojęcie „fundamentalizmu” było sformułowaniem używanym przez konserwatywne ponadwyznaniowe wspólnoty na określenie samych siebie – protest skierowany był przeciwko świeckiemu humanizmowi, teorii ewolucji i rzekomemu upadkowi moralności. W islamie dołączyła do tego walka z zachodnim stylem życia - *Westoxification* (historycznie reprezentowanym przez kolonializm, obecnie przez globalizację), a w Indiach narodził się pomysł, aby nadać hinduizmowi rangę nadrzędną w polityczno-narodowej hegemonii. W latach 1920-1940, a więc jednocześnie z wydarzeniami w USA, swój protest sformułowali na przykład Hassan-al-Banna w Egipcie i Sayyid Mawdudi w Pakistanie, zaś w Indiach przedstawiciele hinduizmu, Savakar, Hedgewar i Golwakar. Bruce Lawrence, amerykański religioznawca, mówił o tym, że siłą napędową religijnego fundamentalizmu jest energia wywodząca się od tzw. „secondary male elite”, czyli mężczyzn, którzy z uwagi na swoje wykształcenie i przynależność klasową mogliby należeć do elity, ale z powodów społecznych

i politycznych, a także z uwagi na swoje przekonania religijne nie stoją u sterów władzy nowoczesnego świeckiego społeczeństwa. Działający w Stanach Zjednoczonych niemiecki myśliciel, Martin Riesebrodt, mówi o „nowej religijnej elicie proletariackich intelektualistów“.

Ogólnie, w przypadku trzech monoteistycznych religii daje się stwierdzić preferencją „męskości“: założyciele ich religii, prorocy i figury mesjańskie to mężczyźni, a tam, gdzie kobiety grały i grają ważną rolę, w biegu historii zostały w dużej mierze zapomniane lub ich rolę zatuszowano. Jeśli chodzi o chrześcijaństwo, teologicznie i z punktu widzenia organizacyjnego Kościoła ważne jest to, iż Bóg, aby ofiarować się ludzkości, wstąpił w męskie ciało – co przekłada się konkretnie na przykład uzasadnienia odmowy wyświęcania kobiet. W islamie męskość proroka także jest ważna (nawet jeśli Mahometowi, w przeciwieństwie do Jezusa Chrystusa, nigdy nie przypisywano boskich cech czy boskiej natury). Na przykład przedstawiciel ruchu przebudzeniowego – Mawdudi, który najpierw wypowiadał się przeciwko założeniu samodzielnego państwa pakistańskiego, ale potem przyczynił się do islamizacji tego państwa – twierdzi, że głową islamskiego państwa musi być mężczyzna.

Współczesny kryzys Kościoła

Przeciwnie do wyobrażeń tradycjonalistów (reprezentowanych obecnie np. w Watykanie czy w aktywnym na obszarze Arabii Saudyjskiej wahhabizmie) i fundamentalistów, religijne tradycje oferują szeroki zakres ról płciowych i ideałów męskości. Należy tylko mieć odwagę ich szukać i określać tym mianem. Poniżej zademonstruję to na przykładzie z historii wczesnochrześcijańskiej. Ale najpierw słowo na temat współczesności.

Alternatywne ideały męskości, które mogły rozwinąć się w obrębie chrześcijaństwa (np. wspólnoty zakonne, wędrowni kaznodzieje, eunuchowie) są z jednej strony wciąż przywoływane z powodu siły wyobraźni religijnej, jednak podchodzono do nich także sceptycznie. Religijne autorytety podejrzewały herezję, zaś elity świeckie zniewieścienie lub nawet ukryty grzech homoseksualizmu, a to z powodu tworzenia wspólnot jednopłciowych. Z nastaniem współczesności wysłużone, tradycyjne religijne modele „wyszły z mody“,

między innymi dlatego, że uznanie, władza i autorytet coraz bardziej spoczywały w rękach władzy świeckiej, a nie kościelnej. Religia została zepchnięta do sfery prywatnej. Z obudzeniem się idei nacjonalistycznych, ekspansją kolonialną i pozornie niepowstrzymanym postępem technicznym w Europie pojawiły się bardziej „męskie” ideały męskości (tzn. bardziej waleczne, nastawione nacjonalistycznie, bohaterskie). Podkreślanie uczuć religijnych było traktowane jako coś prywatnego, zniewieściałego albo wręcz neurotycznego (poczynając od Fryderyka Nietzsche, na amerykańskim pragmatyku Williamsie Jamesie kończąc).

W czasach współczesnych zatem ciągle powtarzały się próby remaskulinizacji życia kościelnego. „Gdzie są mężczyźni w Kościele?” - brzmi współczesne pytanie. Aby zapobiec rzekomej destrukcji moralności publicznej, chrześcijańskie ruchy męskie sięgnęły do cnót wojowniczych i nacjonalistycznych (dotyczy to zarówno angielskiego zjawiska *Muscular Christianity*, jak i powstałego w 1910 katolickiego „apostolatu mężczyzn” i założonej w 1915r. ewangelickiej „służby męskiej” w Niemczech). Ten trend utrzymuje się do dziś: w USA od niedawna istnieje chrześcijański ruch męski, nazywający się *GodMen* (Mężczyźni Boga) albo *Men's Fraternity*. Tu poza Kościołem spotykają się mężczyźni, aby uwolnić się od ciężaru – jak to określają - „sfeminizowanego Kościoła”. „Ten cały słodki sos i lepka masa nas przytłaczają”, komentuje proboszcz z Tennessee. Mężczyźni chodzą razem na sesje paintballa, wyjeżdżają na weekendy w dzicz i pozwalają utwierdzać się w swojej męskości gwałtownym w słowach, charyzmatycznym mówcom. Ich przywódcy twierdzą, że wizerunek Jezusa obowiązujący w Kościele to Jezus udomowiony, przesłodzony i niemęski, przy czym to przecież On ze swoim postawnym męskim ciałem w gwałtowny sposób oczyścił świątynię, pokonał pustynię i preferował twarde życie na ulicach. Bukiety kwiatów, trzymanie się za rączki, chrześcijańskie miłosne trele – jak ma w tym czuć się dobrze mężczyzna? Kościelny przekaz dzisiaj, mówią, sprowadza się do tego, że Bóg stworzył mężczyzn tylko w tym celu, aby stali się „miłymi facetami”, *nice guys*, a więc sympatycznymi i przyzwoitymi chłopcami. W roku 2005 np. Paul Coughlin opublikował swoją książkę *No More Christian Nice Guy. When Being Nice--Instead of Good--Hurts Men, Women and Children*. Ale z tym ma być już koniec. Od teraz chrześcijański program przebudzenia ma być określany jako “przyjazny testosteronowi” (tak twierdzi Rick Caldwell, dyrektor założonego w 1990 *Men's Fraternity*).

Współczesny powrót do chrześcijańsko-męskich cnót – do „złotego wieku” jasnych podziałów w obrębie ról płciowych – bazuje w dużej mierze na jednym wyobrażeniu. Wypływa ono z życzeniowego myślenia, iż w przeszłości bycie mężczyzną (albo kobietą) mogło być bezproblemowe. Życzenie, aby schemat męskich myśli, percepcji, oceniania i działania przywrócić jego prawdziwej, chrześcijańskiej formie, to wytwór historycznej fikcji. Sprawia, że zapomina się, że „bycie mężczyzną” – i w ogóle kwestia płci – musi być ciągle od nowa ustanawiane, a mianowicie w ramach skomplikowanego procesu przenikania się historii i teraźniejszości, ideałów i realiów społecznych, represyjnych norm i oporu. Przeciwno fikcji „złotego wieku” świadczy spojrzenie wstecz na czasy historyczne, potwierdzające, że chrześcijańskie ideały męskości absolutnie nie mogą być określone jako nieskomplikowane. Na podstawie przykładu chciałbym pobudzić Państwa ciekawość związaną z owym chrześcijańskim dziedzictwem.

Wczesnochrześcijańskie wyzwanie

Z grubsza mówiąc, już w okresie wczesnego chrześcijaństwa narodziły się dwa spojrzenia na to, w jaki sposób najlepiej wcielić w życie przesłanie Jezusa i św. Pawła. Z jednej strony powstał ruch osiadłych piewców ogniska domowego, a więc ten, który chciał kontynuować patriarchalistyczną *oikonomia* i w związku z tym posługiwał się konserwatywnymi regułami wspólnego życia mężczyzny i kobiety, pana i niewolnika. Obok tego istniał jednak też ruch ascetyczny, który w naśladowaniu Jezusa, a także z powodu oczekiwania na koniec świata (jego uczestnicy uważali, że świat, jaki znamy, może się w każdej chwili skończyć) promował dużo większą przyjazność eksperymentom. Wypróbowywano i ustalano nowe ideały męskości, jak męczennik, mężczyzna żyjący w celibacie, święci żyjący na pustyniach, na słupach, eunuchowie, wędrowni kaznodzieje (także w grupach mieszanych płciowo) czy też jednopłciowe wspólnoty zakonne. Poprzez nowe formy dyscyplinowania ciała, którym poddawano się dobrowolnie, rozwijały się nowe męskie cnoty, takie jak pokora i skromność.

Przykładowo:* w życiorysie św. Pawła z Teb z IV w. Ojciec Kościoła, Hieronim, snuje wizję następującej erotycznej sceny: zamiast cierpieć mękę tortur, młody męczennik w

kwiecie męskiego wieku ukarany jest w taki sposób, iż prowadzą go do pięknego ogrodu, gdzie musi położyć się na puchowym łożu. Otoczony różami i liliami, owiewany ciepłym wiatrem, słysząc delikatne szemranie płynącego w pobliżu strumyka, wiązany jest girlandami, aby nie mógł uciec. Jak znikąd pojawia się przepiękna prostytutka i dołącza do niego. Hieronim opisuje, jak kobieta zaczyna pieścić i obejmować młodzieńca. Nie pozostaje jednak tylko przy czulej grze wstępnej: głaszcze jego członka, który reaguje. Wtedy rzuca się na niego. Młody asceta, związany, stoi przed niebezpieczeństwem utraty czystości. Jako *miles Christi* (żołnierz Chrystusa) zniósłby cielesne męczarnie, ale czy jest w stanie oprzeć się pokusie seksualnej? Czy może przemóc narastającą żądzę dzięki niemocy albo nakazać siłą woli członkowi, aby opadł? Kiedy kobieta próbuje go pocałować, odgryza sobie własny język i pluje jej nim w twarz.

W historii tej chodzi o „żywot świętego”, a nie historyczne wydarzenie. Ilustruje ona ideał męskości nowopowstałego chrześcijańskiego języka ciała i czyni to na różne sposoby. Na pierwszy rzut oka, tekst wydaje się być jedynie potwierdzeniem lęku współczesnych *GodMen* przed feminizacją ich otoczenia: młodzieniec zniósłby raczej tortury niż bycie wydanym na pastwę seksualnie aktywnej kobiety. Naturalnie tekst ten jest wrogi kobietom. Postać kobieca pojawiająca się w rajskim ogrodzie to Ewa, uwodzicielka, dziwka; nie posiada własnej podmiotowości. W pewien sposób ta historia jest również wroga ludzkiemu ciału: młody asceta kontroluje odczuwaną żądzę tylko za pomocą bólu samookaleczenia, uczynienia się niemym.

Ale to nie wyczerpuje jeszcze warstwy treściowej tekstu. Ojciec Kościoła, Hieronim, *uwodzi* czytelnika, *wiodąc* go w scenerię fantazji, jak z opowieści gatunku soft porno, aby na koniec przekonać go zaskakującym zakończeniem. Młody asceta przełamuje swoją żądzę bólem; fantazja czytelnika (mężczyzny) zostaje jak ciosem wytrącona z rozmarzenia wizją zakrwawionego języka.

Ascetyczny męczennik jest sprawny seksualnie, ale „niewinny“. Rozumie seksualny język swojego ciała. Możliwe jest uwiedzenie go, ale nie wolno mu się poddać uwodzeniu, ponieważ w ten sposób straciłby męskość. Jeśli oddałby się pożądaniu, nie byłoby ono dla niego dowodem męskości, ale utratą ideału celibatu. Związany, nie może bronić swojej dopuszczającej uwiedzenie fizjologii nawet za pomocą słów. Dlatego pluje pokusie w twarz

narzędziem swojej umiejętności mowy: językiem.

Z punktu widzenia psychoanalizy można postrzegać w tej historii samokastrację. Młodzieniec w rajskim ogrodzie pożądania pozbawia się męskości w akcie edypalnej czy narcystycznej żądzy autodestrukcji. Traci język jako symbol potencji. Ale w gruncie rzeczy nie zgadza się to, gdyż młody asceta nie wykastrował się, zamiast tego dwukrotnie pozbawił męskości: po pierwsze, ponieważ wbrew swojemu podnieceniu opiera się przed aktem seksualnym, po drugie, ponieważ niszczy swoją zdolność mówienia i nie może więcej wypełniać swojej misji głoszenia Słowa. Jako kaznodzieja czy misjonarz jest już niemy; może świadczyć tylko swoim ciałem. W czasie tego podwójnego pozbawienia męskości (opór przed seksualnością/zniszczona zdolność mowy) nie traci jej jednak tak naprawdę, ale zyskuje. To właśnie jest właściwą puentą tego tekstu.

Pozbawiający się męskości, ale nie kastrujący się młodzieniec Hieronima jest podobny w tej dwoistości innym łacińskim Ojcom Kościoła, którzy niemal jednogłośnie potępiali fizyczną kastrację. Podawali argumenty *przeciwko* byciu eunuchem fizycznie, ale *popierali* bycie nim symbolicznie. Pozycja eunucha w obrębie kultu w hellenizmie u Ojców Kościoła stała się metaforą. Chrystus żyjący w celibacie był metaforycznie rzecz ujmując eunuchem, ale cieleśnie pozostał mężczyzną. Odrzucając właściwą kastrację, Ojcowie Kościoła posłuszni byli rzymskiemu prawu, które zakazywało jej w imperium rzymskim. Niektóre teksty świadczą jednak o tym, że mimo tej jednomyślności niektórzy chrześcijanie poddawali się dobrowolnej kastracji, zostając eunuchami. Dla królestwa niebieskiego „sami się wykastrowali“ (Mt 19,12). Co dokładnie popchnęło ich do tak drastycznego fizycznego ataku na siebie samych, nie da się już ustalić, ponieważ w tekstach Ojców Kościoła nie znajdują się wypowiedzi tych ludzi. Można domyślać się, że kult sakralny i ambiwalentna tożsamość płciowa eunuchów stanowiły atrakcję. Można też domyślać się, że poprzez ingerencję fizyczną mężczyźni mieli nadzieję na rozwiązanie problemu seksualności. Chcieli odzyskać w ten sposób stan niewinności, rajską androginię, która istniała przed grzechem pierworodnym, albo też życzyli sobie przywrócenia podobnej aniołom egzystencji, jaka była udziałem pierwszych ludzi.

Jak by nie było, eunuch przekraczał fizyczne granice bycia mężczyzną i wskazywał drogę wyjścia poza fizyczność i wyzwolenia się z mocy popędów seksualnych. Opisany przez Hieronima młodzieniec jest nie tylko żołnierzem Chrystusa, który po męsku zniesie każdy

ból (oczekiwane tortury/odgryziony język), ale także eunuchem, który wie, jak oprzeć się seksualnym podnieciom sygnalizowanym przez ciało, nie musząc się kastrować.

Taki mężczyzna jest bezwartościowy z punktu widzenia partnerstwa. Jako kochanek, mąż czy ojciec rodziny nie byłby w stanie spełnić owych ról. Nie jest kowbojem, członkiem Legii Cudzoziemskiej, nie zażywa Viagry. Jeśli legenda wymyślona przez Hieronima miałaby znaleźć odniesienie w naszym postmodernistycznym społeczeństwie, to może takie: aby uciec od fallicznej jednowymiarowości męskiego ciała, jego właściciel musi czasem odgryźć sobie własny język, a więc oderwać się od własnego, wyuczonego przez lata sposobu wyrażania się. Dopiero dzięki tej stracie męska tożsamość może być wyrażana inaczej i przeżywana na nowo.

Amerykańscy *GodMen* nie wiedzieliby, co począć z tym, co właśnie Państwu opisałem. Oni posługują się szorstką męską mową: przekleństwa, pieprzne dowcipy i ton *no-nonsense*. Ich zapał w odniesieniu do głoszenia misji „przyjaznej testosteronowi” męskiej kultury, która utrzymuje, że wie, kim „naprawdę” są mężczyźni, bazuje na strachu, iż w naszej sfeminizowanej współczesnej kulturze mężczyzn pozbawiono ich prawdziwej natury. *GodMen* to, można by powiedzieć, *milites Christi* (żołnierze Chrystusa) XXI wieku. W swoim skupieniu na sobie są jednak raczej patriarchalno-chrześcijańskim oddziałem uderzeniowym, który wpisuje się w trend postmodernistycznej autopomocy i kultury skupionej na odnajdywaniu „własnego ja”.

Ich wczesnochrześcijańscy prekursorzy natomiast dają świadectwo temu, jak wielkiej gotowości przekraczania własnych granic wymaga próba osiągnięcia transcendencji. Ich wizje męskiego życia są obce szczególnie świeckim, niewygodne, niesamowite i nie pokrywające się z fundamentalistycznymi modelami wartości rodzinnych - *family values*. Teksty te pokazują także, ile pracy nad sobą samym potrzebuje mężczyzna, aby wyrwać się z oczekiwań, narzucanych mu przez normy dotyczące ról płciowych. Hagiografia spisana przez Ojca Kościoła, Hieronima, może być rozumiana jako śmiała projekcja skomplikowanej, alternatywnej i teologicznie postrzeganej erotyki bliskości Boga. Także tego typu konstrukty można znaleźć od czasu do czasu w religiach – poza tradycjonalistycznym zawężeniem i fundamentalistycznym pragnieniem wyłączności.

Suplement

Na zakończenie mojego referatu z publiczności padło usprawiedliwione pytanie, co też w przedstawionych modelach miałyby być wyrazem emancypacji. Moja interpretacja owej hagiografii nie posiada, jak już wspomniałem na początku, żadnej bezpośredniej wartości użytkowej. Powinna raczej zachęcić do tego, by więcej miejsca poświęcić na przemyślenia religijne w zakresie debaty dotyczącej płci niż ma to miejsce w publicznych dyskusjach dotyczących fundamentalistów i kryzysu w Kościele ludowym. Chciałbym jednak krótko nakreślić zarys odpowiedzi na wyżej postawione pytanie:

- Po pierwsze, protest fundamentalistyczny przeciwko współczesności nie zawiera w sobie żadnego pierwiastka emancypacji w sensie *gender mainstreaming* i równouprawnienia płci, ale jako ruch dynamiczny fundamentalizm eksperymentuje też z ideami genderowymi, mimo że ani sami fundamentaliści, ani ich przeciwnicy nie mogą tak tego określić. Kościół ludowy natomiast ma problemy z odpowiedziem na pytanie o brak mężczyzn w Kościele, ponieważ współczesne realia Kościoła same w sobie są wyrazem kryzysu życia religijnego.
- Te obserwacje pozostawiają pewien gorzki, pesymistyczny posmak, przede wszystkim w momencie, kiedy polegamy na światopoglądzie ukierunkowanym na postęp. Żyjemy w momencie historii, który można by określić jako „bezutopijny”. Po przepełnionym ideologiami wieku XX obecnie brak jest społecznych utopii, ale nie religijnych wizji pod szyldem fundamentalizmu, które mogą przedstawiać namiastkę utopii. Systemy liberalno-demokratyczne natomiast posługują się wytycznymi, założeniami, krokami, kierunkami, zarządzaniem marzeniami, biurokracją - czy są w stanie w ten sposób ograniczyć lęki i pobudzić nadzieję, pozostaje jak dotychczas kwestią otwartą. Z tego względu nie można oczekiwać w debacie dotyczącej religii i męskiej płciowości żadnych wielkich skoków do przodu. Jeszcze istnieje nierównomierność między mężczyznami a kobietami, dotycząca stopnia uświadomienia sobie specyfiki własnej płci. Dlatego proponuję "politykę małych kroczków".
- Do tych małych kroczków należy, po trzecie, moja interpretacja legendy

opowiedzianej przez Hieronima. W tekście tym następuje akt dobrowolnego „pozbawienia się mowy” przez mężczyznę. Okazja i usprawiedliwienie tego (próba uwiedzenia przez pozbawioną podmiotowości, rozerotyzowaną postać kobiecą) nie wytrzymują próby czasu. Ze współczesnego punktu widzenia nie są rozsądne. Ale w owym pozbawieniu mowy tkwi element metaforyki emancypacyjnej - aby obronić się jako mężczyzna przed własnym kryzysem, nie można natychmiast i płynnie podać propozycji rozwiązań, Nie możemy udawać, że już wiemy, dokąd prowadzi nas droga, albo że sprawa polega na tym, iż trzeba strategicznie opracować sposób przebicia się przez dżunglę nawarstwionych konstruktów płciowych i związanych z tym zawirowań. Wypluty język jako metaforyczne powstrzymanie się i umilknięcie mógłby oznaczać mały postęp w porozumieniu między płciami

- Po czwarte, chciałbym podkreślić fakt, iż myśl inkarnacyjna w chrześcijaństwie zaprzecza idei prostego dualizmu. Wczesnochrześcijański asceta nauczył się nowej mowy ciała; ciało było ważne jako narzędzie doświadczenia. Dotyczyło to również kobiet w okresie wczesnochrześcijańskim, one także miały możliwość wyboru drogi ascezy lub pustyni jako miejsca duchowego oświecenia, nawet jeśli z uwagi na męską inkarnację Boga pod ich nogi padało więcej kłód. W przenikaniu się ciała i ducha właśnie mężczyźni mogli lepiej poznać siebie samych i nauczyć się jak bardzo normy społeczne i religijne uniwersalne wartości polegają na kontekście specyficznych męskich doświadczeń.

* Ta wersja hagiografii szerzej omówiona jest w moim wykładzie „Eunuch czy Viagra“, który ukaże się drukiem w książce *Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet* (wyd. Heike Walz i David Plüss, 2008).

W trakcie pisania niniejszego wykładu skorzystano z następujących źródeł:

- Antoun, Richard, *Understanding Fundamentalism. Christian, Islamic, and Jewish Movements*, 2001
- Boyd, Stephen, et al. (wyd.), *Redeeming Men. Religion and Masculinity*, 1996
- Brown, Peter, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1988
- Burrus, Virginia, *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*, 2004
- Esposito, John, *The Islamic Threat. Myth or Reality?* (3 wydanie), 1999
- Gmein, Gisbert Jörg i Hartmut Redmer, *Islamischer Fundamentalismus*, 2005
- Hall, Donald (wyd.), *Muscular Christianity. Embodying the Victorian Age*, 1994
- Hawley, John Stratton (wyd.), *Fundamentalism and Gender*, 1994
- Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, 2001
- Krondorfer, Björn (wyd.), *Men's Bodies, Men's Gods. Male Identities in a (Post-) Christian Culture*, 1996
- Krondorfer, Björn, „Men and Christianity“, *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, 2007
- Krondorfer, Björn i Philip Culbertson, „Men Studies in Religion“, *Encyclopedia of Religion* (2nd edition), 2004
- Kuefler, Mathew, *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity*, 2001
- Landau, David, *Piety and Power. The World of Jewish Fundamentalism*, 1996
- Lawrence, Bruce, *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, 1995
- Mahmood, Saba, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 2005
- Marty, Martin i Scott Appleby (wyd.), *Fundamentalisms Observed*, 1991
- Mosse, George, *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*, 1996
- Ringrose, Kathryn, *The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, 2003
- Six, Clemens, Martin Riesebrodt i Siegfried Haas (wyd.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom*

Kolonialismus zur Globalisierung, 2005

Waddell, Helen (wyd.), *The Desert Fathers*, 1998

White, Carolinne (wyd.), *Early Christian Lives*, 1998

**Starcie religijnych ideałów męskości:
boży mężczyźni i męscy kastraci**

„Religie a płeć: demokracja płciowa w Europie wielu religii“

Heinrich Böll Stiftung, Berlin, 13. grudnia 2007

Prof. Dr. Björn Krondorfer
Professor of Religious Studies, USA
bhkrondorfer@smcm.edu

- Globalne społeczne i ekonomiczne przemiany prowadzą do utraty pewności męskiej, heteroseksualnej tożsamości
- W proteście mężczyzn coraz większą rolę odgrywa religia, obwołana przez współczesny świat martwą
- Odzwierciedla to niezwykle dynamiczne działanie ugrupowań globalnego religijnego fundamentalizmu
- W walce z sekularyzmem fundamentalizm stara się o remaskulinizację religii/powrót społeczeństwa do patriarchy
- Fundamentalizm jest domeną przedstawicieli „secondary male elite“ (Bruce Lawrence) czy też „nowej religijnej elity proletariackich intelektualistów“ (Martin Riesebrodt)
- Religijne tradycje oferują szerszą paletę ideałów męskości, niż chcą to sobie uzmysłowić tradycjoniści i fundamentaliści
- Przykład: życiorys św. Pawła z Teb (hagiografia z IV wieku, spisany przez Ojca Kościoła, Hieronima)
 - „niesamowity” ideał męskości
 - podwójne pozbawienie męskości i „męski” eunuch
- Czy późnoantyczna legenda może przemawiać do postmodernistycznego społeczeństwa?

