



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga : głosy teologów XX-wiecznych a (kon)teksty feminizmu

Author: Marta Zając

Citation style: Zając Marta. (2013). Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga : głosy teologów XX-wiecznych a (kon)teksty feminizmu. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Marta Zając



Przestrzeń **kobiety**
w chrześcijańskiej
koncepcji Boga

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2013

Przestrzeń kobiety
w chrześcijańskiej koncepcji Boga
Głosy teologów XX-wiecznych
a (kon)teksty feminizmu



NR 3001

Marta Zając

**Przestrzeń kobiety
w chrześcijańskiej koncepcji Boga**

Głosy teologów XX-wiecznych
a (kon)teksty feminizmu

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2013

Redaktor serii: Komparatystyka Literacka i Kulturowa
Tadeusz Sławek

Recenzenci
Małgorzata Grzegorzewska
Roman Pindel

Publikacja będzie dostępna – po wyczerpaniu nakładu – w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa

www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp / 7

Rozdział 1

Bóg Ojciec i Bóg ojców. Historia pewnego obrazu / 21

Rozdział 2

Syn, wcielenie, ofiara. Uwagi o kapłaństwie kobiet / 51

Rozdział 3

Pustka, pełnia, przestrzenność. O Matce-Dziewicy / 77

Rozdział 4

Zasada żeńska jako ziemia? Mitologia a teologia / 109

Rozdział 5

TA, KTÓRA JEST w teologii trynitarnej? Sofia, Boża Mądrość / 147

Rozdział 6

Księga Rodzaju 1–3 jako opowiadanie o różnicy. Osoba i płęć / 187

Zakończenie / 229

Bibliografia / 241

Indeks rzeczowy (wybór) / 249

Indeks autorów / 255

Summary / 259

Résumé / 261

Wstęp

Gdyby – choć to niemożliwe – na łożu śmierci objawione mi zostało z absolutną oczywistością, że się myliłem, że nie ma życia wiecznego, że nawet nie ma Boga, nie żałowałbym [...]. Pomyślałbym [...], że to nie ja popełniłem błąd, myśląc, że Bóg jest, ale Bóg popełnił błąd, nie istniejąc.

Auguste Valensin, *O mojej wierze*

1

„Za każdym razem, gdy Kościół pozwala zaginać, albo zaniedbuje jakąś część prawdy, której jest depozytariuszem [...], przeciwnik podnosi się właśnie w imię [...] tego fragmentu prawdy, jaki Kościół porzucił, i atakuje chrześcijaństwo w imię tej cząstkowej prawdy [...], pomyślmy o Nietzschem, który pomaga nam nie robić z chrześcijaństwa chorobliwej etyki, o Freudzie, o Marksie”¹, napisał Claude Tresmontant w swojej publikacji z 1956 roku. Wśród tych, którzy w jego odczuciu atakują chrześcijaństwo w imię zagubionej, jak pisze, prawdy, nie wymienia on jeszcze feminizmu. Ale już Joseph Ratzinger, w artykule z 1987 roku, kwestię taką podnosi. Odnosząc się do problemu „poprawnej interpretacji Biblii”, dostrzega on, że „wyłączenie pierwiastka żeńskiego z obszaru biblijnego” ma swoje konsekwencje. Jest to według niego między innymi radykalizm współczesnego mu ruchu kobiet: „Dzisiejsze radykalne feminizmy należy chyba rozumieć [...] jako tamowany długi czas wybuch niezadowolenia z powodu tej jednostronności [...]”². To, co Ratzinger nazywa jednostronnością, w radykalnych feminizmach, do których nawiązuje, uznaje się za

¹ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej*. Przeł. M. TARNOWSKA. Kraków: Znak, 1996, s. 177.

² J. RATZINGER: *Znak niewiasty. Wprowadzenie do encykliki „Redemptoris Mater”*. W: J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w tajemnicy Kościoła*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: WAM, 2007, s. 36.

wykluczenie, a interpretacja Biblii nie może być według tychże poprawna lub niepoprawna, ponieważ chrześcijańska doktryna jako taka jest „niepoprawna”, czyli sprzeczna z dobrem kobiety³. Tym bardziej więc nie może być mowy w radykalnym feminizmie o zagubieniu przez biblijnych egzegetów „częstki prawdy”.

Na takie poszukiwania udaje się jednak współcześnie wiele kobiet. Phyllis Trible w teologicznym studium *God and the Rhetoric of Sexuality* (1978) przywołuje biblijny obraz kobiety przeczesującej swój dom w poszukiwaniu zagubionej drachmy. W tej kobiecie widzi siebie – jako tę, która z biblijnych ksiąg wydobyła treści do tej pory niewidoczne: „Przez wieki biblijni egzegeci zgłębiali sposób, w jaki wiara wyraża się w języku mężczyzn, wymownie i potocznie. Ale Biblia potwierdza obecność innego jeszcze, zagubionego wymiaru wiary – kobiecych obrazów i wątków. Tak jak owa nowotestamentalna kobieta, która znajdując się w posiadaniu dziewięciu monet, przetrząsała dom w poszukiwaniu brakującej dziesiątej, ja również, uznając w biblijnym tekście przewagę języka mężczyzn, zapaliłam lampę, zamiotłam dom i pilnie szukałam tego, co zginęło⁴. Odnalezioną przez siebie część Trible określa jako „niewielką, ale istotną”⁵, na tyle więc ważną, aby nie kalkulować, nie liczyć, nie szacować związanych z poszukiwaniem kosztów, ale docenić wartość tego, co – wcześniej nieobecne – wreszcie się pojawia. „Dołączam się do owej kobiety, która znalazłszy zagubioną monetę, sprasza »przyjaciółki i sąsiadki i mówi ‘Cieszcie się ze mną, bo znalazłam drachmę, którą zgubiłam’« [Łk 15,9]”⁶, tymi słowami kończy Trible swoją książkę. Początek przytoczonego przez nią argumentu stanowi jednak inny zgoła obraz i nie tyle określa on osobę poszukującą zagubione treści, ile przedstawia samą dynamikę poszukiwań. „Biblia to pielgrzym [...]”⁷, pisze Trible, wyobrażając sobie biblijny tekst jako wędrujące słowo. Dodaje przy tym, że wraz z innymi, świa-

³ Szczególnie ostro taki pogląd promuje Mary Daly. Patrz na przykład: M. DALY: *The Church and the Second Sex. With the Feminist Post-Christian Introduction and New Archaic Afterwords by the Author*. Boston: Beacon Press, 1985, s. 37–41.

⁴ PH. TRIBLE: *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1983, s. 200. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

⁵ W oryginale czytamy: „the remnant that makes the difference”. Ibidem, s. 202.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 1.

doma, iż słowa nie wędrują samotnie, przyłącza się do „wędrowki” biblijnego tekstu⁸. Dopowiadając podjęty przez Tribble motyw, zauważmy, że pielgrzymka za swój punkt docelowy ma miejsce święte. Pielgrzym, taką czy inną drogą, zmierza do Ziemi Świętej. Poszerzając pojęcie świętego miejsca – wychodząc poza jego *stricte* religijny sens – można przyjąć, że jest to miejsce spotkania z tak czy inaczej pojmowaną wartością. Tribble za taką wartość, godną podjętego trudu, uznaje wskazanie na kobiecy wymiar biblijnego Boga. Wyraża więc swoją radość, świętując z „przyjaciółkami i sąsiadkami”.

2

Teologiczna analiza Tribble zyskała status klasycznej pozycji w tak zwanej teologii feministycznej: w ten sposób rozpoznawana jest nie tylko w feminizmie⁹, ale i teologii klasycznej. *God and the Rhetoric of Sexuality* zostaje wymieniona w tak istotnej z punktu widzenia biblistyki publikacji, jak *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Znajdujemy tam następujące ujęcie fenomenu feministycznej interpretacji Biblii: „Sedno teologii feministycznej stanowi – nierzadko posunięty do skrajności – sprzeciw wobec teologii tradycyjnej, postrzeganej jako androcentryczna [...]”¹⁰. Zauważmy, iż pojawia się w ten sposób dopowiedzenie znaczenia terminu, jakiego użył Ratzinger, tłumacząc genezę buntu kobiet. Jednostronność biblijnych interpretacji to, inaczej mówiąc, ich androcentryzm. Termin ten sugeruje, że tak zwana jednostronność prowadzi w praktyce do istotnych przesunięć na mapie kulturowych pojęć i wartości. Konstytuuje się rzeczywistość asymetryczna, w której centrum stoi pierwiastek męski.

Androcentryzm staje się o tyle ważnym dla nas pojęciem, że występuje zarówno w opisie, jak i samoopisie feminizmu. Posługują się nim w równym stopniu egzegeza klasyczna i feministyczna. Jak już wspo-

⁸ Ibidem.

⁹ Patrz na przykład: H. MEYER-WILMES: *Rebellion on the Borders*. Trans. I. SMITH-BOUMAN. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1995, s. 68.

¹⁰ *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*. Red. nauk. wyd. oryginalnego W.R. FARMER. Red. nauk. wyd. polskiego W. CHROSTOWSKI. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów, 2000, s. 1726.

mniano, autorzy *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* podkreślają, iż sformułowany wobec chrześcijaństwa zarzut androcentryzmu jest w postawie feministycznej kluczowy. Podobnie w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* wymienia się trzy główne formy feministycznej hermeneutyki biblijnej (radykałna, neoortodoksyjna i krytyczna) i określa orientacje tychże poprzez takie a nie inne rozumienie wpisanej w tradycyjną egzegezę asymetrii między pierwiastkiem męskim i kobiecym, obecnością mężczyzn i półobecnością kobiet. W formie radykalnej postrzega się zatem Biblię przede wszystkim jako narzędzie ucisku kobiet przez mężczyzn i odrzuca w związku z tym jej autorytet („jest [...] produktem mężczyzn mającym na celu zapewnienie dominacji mężczyzny nad kobietą (androcentryzm)"); forma neoortodoksyjna („kanon w kanonie") służy uwydatnieniu tych biblijnych treści, które przeczą koncepcji podrzędnej pozycji kobiety (ma „wydobyć na światło to wszystko, co sprzyja wyzwoleniu kobiety i jej prawom"); w formie krytycznej podkreśla się, że znaczenie kobiety we wczesnym chrześcijaństwie (panujący wówczas „egalitaryzm") zostało zapomniane („stopniowo przeżył patriarchyzm i androcentryzm")¹¹.

W perspektywie feministycznej z kolei zarzut androcentryzmu formułuje między innymi Elisabeth Schüssler Fiorenza. Podkreśla, że Biblia została napisana przez mężczyzn, ma swoje korzenie w kulturach starożytnego patriarchytu, przez wieki służyła wpajaniu oraz promowaniu wartości androcentrycznych i patriarchalnych¹². Określa w związku z tym zadanie studiujących Biblię kobiet. Ma ono polegać na wyznaczeniu przeciwnego kierunku, czyli na wskazaniu, że „elementy androcentryczne" i „struktury patriarchalne" nie są koniecznym, lecz „przemijającym" elementem chrześcijańskiej doktryny¹³. Odnosząc się z kolei do samej dyna-

¹¹ Zob. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*. Red. R. RUBINKIEWICZ. Przeł. R. RUBINKIEWICZ. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio", 1999, s. 52–53.

¹² E. SCHÜSSLER FIORENZA: *Transforming the Legacy of "The Woman's Bible"*. In: *Searching the Scriptures*. Ed. E. SCHÜSSLER FIORENZA. New York: The Crossroad Publishing Company, 1993, s. 5.

¹³ E. SCHÜSSLER FIORENZA: *Editorial*. In: *Women – Invisible in Theology and Church*. Eds. E. SCHÜSSLER FIORENZA, M. COLLINS, M. LEFÉBURE. Edinburgh: T.&T. Clark Ltd, 1985, s. X. Schüssler Fiorenza nawiązuje tu do sformułowania Karla Rahnera.

miki studiów kobiecych, Schüssler Fiorenza podejmuje myśl, że feministyczne teolożki często przekraczają horyzonty klasycznego dyskursu teologicznego (dokonując, jak pisze, „transgresji ustalonych granic”), ale jednocześnie powiększają też zastane obszary badawcze („poszerzając teoretyczne ramy swoich teologicznych poprzedników [w oryginale *fathers* – M.Z.]”)¹⁴. Tę ostatnią wypowiedź znajdujemy we wstępie do angielskiego tłumaczenia książki Hedwig Meyer-Wilmes *Rebellion auf der Grenze*. Wydana w 1980 roku pozycja ta stanowi gruntowny opis celów i metodologii teologii feministycznej w całej złożoności i rozciągłości omawianej dyscypliny. Uwzględnia zarazem jej koneksje z krytyką feministyczną i z ruchem kobiet jako takim.

Panoramyczne spojrzenie Meyer-Wilmes jest istotne. Pozwala bowiem na właściwe wprowadzenie interesujących nas zagadnień. Dotychczas była mowa głównie o feministycznej teologii. Meyer-Wilmes dokonuje szczegółowego przeglądu stanowisk tejsze¹⁵. Jednocześnie, choć świadoma istniejących rozbieżności i sprzeczności, postuluje ostatecznie spójność feminizmu, jego „wewnętrzzną tożsamość”¹⁶. Zauważa więc, iż studia kobiece („women’s studies”) są częścią ruchu kobiet („the women’s movement”)¹⁷. Mnogość feministycznych teorii łączy z kolei wspólne dążenie do równości

¹⁴ E. SCHÜSSLER FIORENZA: *Preface*. In: H. MEYER-WILMES: *Rebellion on the Borders...*, s. 7.

¹⁵ H. MEYER-WILMES: *Rebellion on the Borders...*, s. 50–53, 66–68. Znajdujemy tam rozróżnienia między radykalną, krytyczną i chrześcijańską teologią feministyczną (ibidem, s. 52), między neoortodoksyjnym, naukowo-socjologicznym i krytyczno-hermeneutycznym modelem feministycznej interpretacji (ibidem, s. 53), między feminizmem estetycznym i etycznym (ibidem, s. 50). Modele te mogą mieć jeszcze swoje warianty: religijno-psychologiczny, historyczny, polityczny i inne (por. ibidem, s. 52). Sama Meyer-Wilmes przyznaje, że przeprowadzane klasyfikacje niejednokrotnie bardziej zaciemniają obraz, niż go rozjaśniają. Próba podsumowania rozmaitych stanowisk jest dla niej ostatecznie podział według takich kryteriów, jak reprezentowany typ feminizmu, przyjęta epistemologia oraz zastosowana metoda. Następnie dokonuje ona stosownych rozróżnień. Są to – według kryterium typu feminizmu: podział na typ gynocentryczny, humanistyczny i socjalistyczny; według kryterium epistemologii: podział na teologię (w tym teologię wyzwolenia), ontologię, strukturalizm z semiotyką i podejście archetypiczne; według kryterium metody: podział na metodę historyczno-krytyczną, społeczno-historyczną, literacko-krytyczną, kulturowo-krytyczną i krytykę języka (s. 67–68).

¹⁶ Ibidem, s. 21.

¹⁷ Ibidem, s. 19.

(„the call for equality”), idea wyzwolenia kobiety („the idea of emancipation”) i sprzeciw wobec patriarchy¹⁸. Jednocześnie Meyer-Wilmes utożsamia tak zwane podejście tradycyjne z androcentrycznym¹⁹, a patriarchy definiuje jako „hierarchię płci” („sexual hierarchy”)²⁰. Jej argumentacja wpisuje się więc w nakreśloną dotychczas problematykę. Androcentryzm – z jego marginalizacją kobiecości – jest układem bez wątplenia hierarchicznym i wartościującym, natomiast teologia klasyczna reprezentuje spojrzenie i podejście tradycyjne.

Na wewnętrzną tożsamość feminizmu wskazuje też pewna stała feministycznych metodologii. Wyraża ją zwięźle sam tytuł studium autorstwa Meyer-Wilmes: *rebela na granicy*. Tendencję tę zauważa też i podkreśla w swoim wstępie Schüssler Fiorenza. Bunt kobiet przejawia się w podejściu do linii demarkacyjnych teologicznej refleksji. Radykalizm feministycznej metodologii polega na skomplikowanej badawczej pozycji, z jednej strony poza granicami danego obszaru badawczego, z drugiej – względem tego, co zostało już powiedziane²¹. Teologia feministyczna powinna także przekazywać rzeczy nowe i być „oryginalna”²². Taki opis pojawia się również w nie-feministycznych komentarzach. „[...] teologia feministyczna nie dąży do integracji z istniejącymi już paradygmatami teologicznymi, ale ustanawia nowy paradygmat teologiczny, tzn. nową formę spojrzenia na całość teologii [...], nowy sposób teologicznego myślenia z punktu widzenia kobiet”²³, pisze w czasopiśmie teologicznym „*Communio*” Teresa Martinho Pereira.

Nowy sposób (teologicznego) myślenia kobiet jest również o tyle spójny, że niejednokrotnie przybiera formę sprzeciwu wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Różnorakie modele i nurty teologii feministycznej łączy wówczas spojrzenie na Urząd Nauczycielski Kościoła i sam Kościół jako na instytucję w dużej mierze androcentryczną, czyli tworzoną i ukonstytuowaną przez mężczyzn. „Hermeneutyka podejrzeń odarła mnie ze złu-

¹⁸ Ibidem, s. 21.

¹⁹ Ibidem, s. 16.

²⁰ Ibidem, s. 26.

²¹ Por. ibidem, s. 12–17.

²² Ibidem, s. 14.

²³ T. MARTINHO PEREIRA: *Bilans teologii feministycznej*. Przeł. J. LIMANÓWKA. „*Communio*” 1993, nr 6 (78): *Kobieta*, s. 87–88.

dzeń co do Ojców²⁴, napisała jedna z feministycznych teolożek. Wobec tak sformułowanego kryterium nie jest już ważne, co mówią współcześni feminizmowi egzegeci, ale androcentryczna Tradycja, do której należą, którą reprezentują i którą podtrzymują²⁵.

W zgodzie z tym, co do tej pory powiedziano, twierdzą więc ostatecznie, iż nie negując różnorodności stanowisk i metodologii feministycznych, można w odniesieniu do tychże posługiwać się także i uogólniającymi zwrotami. W ten sposób wypowiadają się Schüssler Fiorenza i Meyer-Wilmes. Widzimy to również w innych omówieniach, komentarzach i wprowadzeniach, gdzie natrafiamy na takie, mniej lub bardziej szczegółowe, ale wciąż odnoszące się do feminizmu określenia, jak: feministyczne podejście do Biblii, feministyczna hermeneutyka biblijna, egzegeza feministyczna²⁶; krytyka chrześcijaństwa z feministycznego punktu widzenia, teologia feministyczna, teologia genetywu, etyka feministyczna²⁷; filozofia feministyczna, teoria feministyczna, teoretyczne koncepcje femini-

²⁴ R. BONS-STORM: *Resident Alien. Theology Revisited, Feminism Revisited*. In: *What Does It Mean Today to Be a Feminist Theologian? Was bedeutet es heute feministische Theologin zu sein? Être théologienne aujourd'hui. Qu'est-ce que cela veut dire?* „Yearbook of the European Society of Women in Theological Research”/„Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen”/„Annuaire de l'Association Européenne des femmes pour la recherche théologique”. Vol. 4. Eds./Hrsg. A. GÜNTER, U. WAGENER. Kampen: Kok Pharos Publishing House, Mainz: Matthias-Grünewald Verlag, 1996, s. 9. Patrz również: „Studia feministyczne [...] mają za zadanie dokonać [...] zmiany paradygmatu [...], teologia feministyczna dąży do przeobrażenia teologii. [...] Chociaż kobiety były zawsze Kościołem, [...] Kościół jest reprezentowany i staje się widoczny jako męska instytucja, [...] zinstytucjonalizowany męski Kościół [...]”. E. SCHÜSSLER FIORENZA: *Editorial...*, s. X–XI.

²⁵ Podajmy przykład. We wspomnianym dokumencie o interpretacji Biblii w Kościele (1993) czytamy między innymi o konieczności aktualizacji biblijnego tekstu: „Stały proces aktualizacji dostosowuje interpretację do mentalności i języka ludzi współczesnych. [...] Trzeba [...] przekładać myśl biblijną na język współczesny [...]” (*Interpretacja Biblii w Kościele...*, s. 19). Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej szczegółowo przedstawia stanowisko Kościoła w tej i praktycznie każdej innej wniesionej przez dwudziestowieczną hermeneutykę kwestii. W manifestach feministycznej biblistyki jest jednak z reguły nieobecny, podobnie jak wcześniejsze encykliki *Providentissimus Deus* (1893) i *Divino afflante Spiritu* (1943).

²⁶ *Interpretacja Biblii w Kościele...*, s. 52–53.

²⁷ Z. SAREŁO: *Etyka feministyczna. Ogólna charakterystyka, zasadnicze idee, próba oceny*. „Communio” 1993, nr 6 (78): *Kobieta*, s. 72.

zmu²⁸; podstawowe orientacje w feminizmie, ideologie feminizmu, osobowość feminizmu²⁹. Innymi słowy, feminizm od wewnątrz i z zewnątrz daje się rozpoznać: poprzez polityczny cel, jakim jest dowartościowanie kobiety, oraz sposób jego realizacji. Feminizm kwestionuje sformułowane w języku mężczyzn kulturowe *status quo*³⁰.

3

Niniejsza praca stanowi odniesienie do przedstawionej problematyki. Pytać w niej będę o androcentryzm chrześcijańskiej doktryny w sensie wzajemnego usytuowania tamże zasady męskiej i żeńskiej. (Zarzut androcentryzmu oznacza w moim rozumieniu deformację kulturowej przestrzeni, zaburzenie naturalnej symetrii przez dyslokację jednego z elementów układu, jaki tworzą mężczyzna i kobieta). Podążam jednak w tej refleksji ścieżką odmienną niż wymienione dotychczas. Na tym będzie polegać nowość i mojej perspektywy. Z jednej strony prowadzona argumentacja stanowi bowiem formę buntu i rebelii (o których piszą Schüssler Fiorenza i Meyer-Wilmes), z drugiej natomiast, zamiast typowego dla feminizmu wznoszenia nowych „budowli ideologicznych”³¹, przetrząsanie kątów stojącego już „domu” chrześcijańskiej tradycji (tak postrzega siebie Tribble). Będzie to zatem przewrót w sensie odwrócenia postulowanej w feminizmie perspektywy. Będzie to jednak także porządkowanie, czyli dostrzeganie i usuwanie z pola widzenia zagadnień nie-naswoim-miejscu („oświeclanie i zamiatanie”). Owo porządkowanie okaże się dodatkowo przedstawianiem, czyli będzie polegać na właściwym rozmieszczaniu elementów, które stanowią wyposażenie danego wnętrza (teologicznego paradygmatu), powinny w nim pozostać.

Innymi słowy, decyduję się stanąć na granicy między feminizmem a teologią, lecz cele i formy działania określam na swój sposób. Feminizm

²⁸ E. HYŻY: *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*. Kraków: Universitas, 2003, s. 7–14.

²⁹ K. ŚLĘCZKA: *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*. Katowice: „Książnica”, 1993, s. 15–19.

³⁰ Por. ibidem, s. 473–487.

³¹ Por. ibidem, s. 18.

(tak jak dla Tribble) stanowić będzie dla mnie impuls do poszukiwań zagubionej wartości kobiecości (a wydobyć tejsze pozwoli na demontaż androcentrycznych założeń). Za obszar poszukiwań obieram jednak (w przeciwieństwie do Tribble) nie tyle sam tekst biblijny, ile dwudziestowieczną teologię klasyczną: wybrane teksty teologiczne pisane przez mężczyzn w czasach współczesnych omawianemu tu feminizmowi drugiej fali. Tak nakreślone pole badawcze, zarówno od strony teologicznej, jak i feministycznej, domaga się jeszcze dopowiedzeń. Nie chodzi tu bowiem jedynie o konfrontację podporządkowaną różnicy płci.

A zatem feministyczną teologię i zarazem krytykę chrześcijaństwa zamierzam odnieść do tekstów, które współbrzmia z oficjalną nauką Kościoła katolickiego. W większości będą to teksty *sensu stricto* teologiczne, chociaż sięgam również po biblijną egzegezę czy filozofię. Wciąż jednak w centrum uwagi pozostaje współczesna *theologieia* („mowa o Bogu”), poddana ocenie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jednocześnie będące przedmiotem mojej lektury teksty teologiczne wyróżnia otwartość nie tylko na problem Boga, ale i na problem świata, którego ów poszukiwany przez słowa Bóg dotyczy. Mowa o Bogu nie zostaje więc wyabstrahowana tamże z mowy o współczesnym świecie. W komentarzu Jerzego Szymika taka otwarta koncepcja teologii przyjmuje następującą formułę: „[...] teologia jako nauka, która nie da się zepchnąć ani do laboratorium, ani do zakrystii [...], która stawia samej sobie najważniejsze pytania współczesnego człowieka [...]”³². Dlatego też, nawet jeśli pojawiają się w podjętych tu teologicznych wątkach elementy metody historyczno-krytycznej czy filozofii religii, to wciąż chodzi o rzucenie światła na wewnętrzne napięcia współczesności. Jednym z takich napięć są niewątpliwie postulaty i sądy ruchu feministycznego.

Ich zakres jest przy tym tak szeroki, że odpowiadając na feministyczną krytykę chrześcijaństwa, wkroczyć trzeba na rozległe obszary wiedzy teologicznej, co więcej, często o fundamentalnym dla chrześcijańskiej doktryny znaczeniu. Nie dziwi w tym kontekście, iż dwudziestowieczni teologowie, którym oddaję w zarysowanych kwestiach głos, to przede wszystkim Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar i Romano Guardini. Każdy wybór ma swoje ograniczenia. Tutaj jednak uzasadnienie stanowi nie tylko

³² J. SZYMIK: *Theologia benedicta*. T. 1. Katowice: Wydawnictwo św. Jacka, 2010, s. 27.

wspomniany wymóg doktrynalnej poprawności. Szczególne są bowiem również osobiste powiązania wymienionej trójki wielkich teologów³³, jak również cechująca ich myśl otwartość na „prawdę Boga”, ale i zarazem na prawdę (konkret) ludzkiej egzystencji³⁴. Niniejsza praca jest więc próbą włączenia głównego nurtu dwudziestowiecznej teologii klasycznej we współczesną debatę nad człowiekiem. Będę porządkować teologiczne zagadnienia, starając się uchwycić ich aktualny kształt, i jednocześnie usuwać elementy w moim przekonaniu wniesione, a nie odkryte, także przez feministyczną krytykę chrześcijaństwa, bardziej teologii przez feminizm w-mówione niż zdemaskowane. Pozycja feminizmu, wynika z tego opisu, jest w prowadzonej tu argumentacji co najmniej złożona. Aby nie okazała się przy tym dwuznaczna, konieczne staje się i tu kilka dopowiedzeń.

Po pierwsze, decyduję się na wspomnianą uogólniającą perspektywę. Oznacza to, że nie stawiam sobie za cel rozróżnień między feministyczną krytyką chrześcijaństwa jako taką a radykalnym (rewolucyjnym) czy neo-ortodoksyjnym (reformistycznym) nurtem feministycznej teologii. Rozróżnienia takie mogą się pojawiać jako uzupełnienie lektury, ale nie są dla niej kluczowe. Posługuję się terminem „feminizm” i jego pochodnymi wszędzie tam, gdzie w moim przekonaniu do głosu dochodzą wcześniej wymienione cechy wspólne ruchu i jego metodologii.

Po drugie, w ten sposób określony i samookreślający się feminizm jest dla mnie inspiracją i jednocześnie przedmiotem krytyki. Dostrzegam wartość wielu podnoszonych kwestii, ale także ograniczenia, jakie implikuje owa wspólnota spojrzenia, którą krytyka feministyczna bez wątplenia stanowi. Siostry feministki, krytykując „braci” zasłuchanych w słowa „ojców”³⁵, tworzą własny niezależny od czynników zewnętrznych krąg wymiany myśli i system przekazu. Według Meyer-Wilmes usytuowanie poza granicami danej dyscypliny przekłada się na szerszą perspektywę badawczą i swobodniejszy wgląd w analizowane zagadnienia. W moim przekonaniu owa zewnętrżność oznacza identyfikację z ruchem i jako taka implikuje większe jeszcze, gdyż maskowane, obciążenie i skrępowanie tą właśnie przynależnością.

³³ Ibidem, s. 15, 87, 106, 141, 285, 294.

³⁴ Ibidem, s. 26–29, 30–32.

³⁵ Por. R. BONS-STORM: *Resident Alien. Theology Revisited, Feminism Revisited...*, s. 11.

Po trzecie, trzeba doprecyzować sens inspiracji, jaką dla tegoż argumentu stanowi feminizm. Nie jest to tylko samo uwrażliwienie na kwestię androcentryzmu, ale także jej kontekst. Tu, również w mojej pracy, zaznaczył się wpływ, jaki na współczesną refleksję humanistyczną wywarł feminizm radykalny (w tym kulturowy)³⁶, a później korporalny³⁷. Te rodzaje (formy) feminizmu charakteryzuje skupienie na ludzkim ciele i płciowości, przekonanie, że postrzegamy siebie, innych i świat przez pryzmat własnej lub kulturowo wygenerowanej seksualności. Dlatego też w centrum mojej refleksji nad feministyczną krytyką chrześcijaństwa znalazły się elementy ludzkiej płodności, a teologiczne zagadnienia zostały sformułowane w kluczu odniesień seksualnych (płciowych), w tym rodzinnych. Wciąż jednak wpływ feminizmu na kształt prowadzonej tu argumentacji ma swoje punkty graniczne. W ujęciu feministycznym ciało jest wypadkową wpływów natury i kultury. Ja z kolei stawiam pytanie o androcentryzm chrześcijańskiej doktryny w ramach określonych przez teologię klasyczną. Dlatego też za kontekst swojej refleksji uznaję koncepcję stworzenia, a nie teorie biologicznego determinizmu czy kulturowego konstruktywizmu. To ów kontekst nadaje bowiem sens biblijnej antropologii i metafizyce³⁸. Z tego względu, by podkreślić różnicę między podejściem feministycznym i podejściem teologicznym, decyduję się sformułować podstawowy problem niniejszej pracy w formie pytania o przestrzeń kobiety w ch r z e ś c i -

³⁶ Por. K. ŚLĘCZKA: *Feminizm...*, s. 300–301, 410–411. Trzeba przy tym wspomnieć specyfikę feminizmu kulturowego. Jest to formacja przede wszystkim intelektualna, która od lat 70. XX wieku wywiera niesłabnący wpływ na życie uniwersytetów. Jednocześnie niektóre przedstawicielki feminizmu kulturowego (choćby występujące w tej monografii Julia Kristeva i Hélène Cixous) często nie identyfikują się z ruchem feministycznym jako takim. Mimo to, ze względu na niewątpliwy wpływ ich koncepcji na proces samookreślenia się feminizmu, nazwiska te wciąż figurują we wszystkich liczących się opracowaniach dotyczących feminizmu.

³⁷ Por. E. HYŻY: *Kobieta, ciało, tożsamość...*, s. 15–20.

³⁸ Nie jest to dokładnie to samo zagadnienie, ale wartościowa w podobnym kręgu zagadnień może być lektura tekstów André LaCocque'a i Paula Ricoeura, którzy skupiają się na hermeneutycznych zasadach biblijnego tekstu. Piszą oni o konieczności uznania związku, jaki zachodzi między religijnym tekstem a ufundowaną na nim wspólnotą historyczną. Podkreślają, iż nawet czytelnik „z zewnątrz”, czyli taki, który nie podziela wiary danej wspólnoty, powinien starać się w ową relację wejść „przez wyobraźnię i współodczuwanie”. Por. A. LACOCQUE, P. RICOEUR: *Mysleć biblijnie*. Przeł. E. MUKOJD, M. TARNOWSKA. Kraków: Znak, 2003, s. 14.

jańskiej koncepcji Boga. Formuła ta podtrzymuje specyficznie biblijną perspektywę (a nie tylko ogólnie metafizyczną czy filozoficzną). Jednocześnie pytanie o przestrzeń kobiety poszerza rozumienie androcentryzmu. Nie będzie chodzić tylko o przeciwstawienie sobie w kulturowej hierarchii pozycji marginalnej i centralnej, niższej i wyższej. Przestrzeń bowiem to coś więcej niż miejsce. Przestrzeń to system relacji.

4

A zatem, pytając o przestrzeń kobiety w biblijnej koncepcji Boga, androcentryzm chrześcijańskiej doktryny będę rozważać w odniesieniu do idei stworzenia, która nazywa Stwórcę Ojcem (rozdział 1); jako część problematyki wcielenia i ofiary Syna Bożego (rozdział 2); wobec zagadnienia dziewiczego macierzyństwa Matki Boga (rozdział 3); uwzględniając związek zasady żeńskiej z ziemią w teologii i mitologii (rozdział 4); w teologii trynitarnej, rozważając przy tym macierzyńskość bytu i tajemnicę Bożej Mądrości (rozdział 5); jako część sagi o raj, w kontekście pytania o różnicę płci i osób (rozdział 6).

Wspomniany Tresmontant dodaje: „[...] Kościół jest organizmem w najbardziej realistycznym sensie tego słowa [...]. Organicznemu wzrostowi Kościoła towarzyszy [...] wzrost teologiczny. [...] teologia rozrasta się organicznie, [...] Kościół jest żywym ciałem”³⁹. Myśl, że biblijna męskość i kobiecość wciąż czekają na swoje dopowiedzenie, do takiego wzrostu się przyczynia. Przy czym teologiczny wzrost i świadomość feministyczna nie są aż tak odległe. Świadomość feministyczna przenika do teologii klasycznej. Nie jest to świadomość feministyczna *sensu stricto*, ale pojawia się znajomość problematyki feministycznej i wrażliwość na podnoszone przez nie kwestie. Między innymi oznacza to, że w teologii klasycznej otwiera się przestrzeń na refleksję i wrażliwość kobiecą. Wspólne świętowanie kobiet, o którym pisze Tribble, nie musi być zatem gestem separatystycznym. Staje się istotne także z punktu widzenia uprawiających teologię mężczyzn. Jeśli teolog tej rangi co Karl Rahner sugeruje, iż mariologia ma przed sobą nową „duchową historię”, kiedy obraz Marii „może zostać autentycznie naszki-

³⁹ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 194, 196, 197.

cowany jedynie przez kobiety, które uprawiają teologię”, i dodaje, że w tym sensie również Kościół „szuka istoty kobiety, istoty Maryi, a także istoty samego siebie”⁴⁰, to zagubiona przez biblijną egzegezę część prawdy jest czymś więcej niż lokalnym problemem „sąsiadek i przyjaciółek”. Takim jednak – lokalnym – problemem pozostanie, jeśli czytające i komentujące Biblię kobiety nie uwzględnią tego, co mówią współcześni im teologowie.

⁴⁰ Por. K. RAHNER: *Pisma wybrane*. Przeł. G. BUBEL. T. 2. Kraków: WAM, 2007, s. 245–246.

Rozdział 1

Bóg Ojciec i Bóg ojców Historia pewnego obrazu

Baczenie pilnie – skoro nie widzieliście żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie – abyście [...] nie uczynili sobie rzeźby przedstawiającej podobiznę mężczyzny lub kobiety.

[Pwt 4,15–16]

1

„[...] w religiach zachodnich Bóg Ojciec jest mężczyzną, starcem obdarzonym specyficznym męskim atrybutem – bujną białą brodą”¹, napisała Simone de Beauvoir. Jej słynne studium *Druga płęć* (1949), z którego wypowiedź ta pochodzi, zawiera między innymi refleksję nad „hierarchią płci” i „autorytetem ojca”². Są to te elementy kultury Zachodu które w przekonaniu autorki kształtują społeczną pozycję i psychiczny rozwój kobiety. Mary Daly w *Beyond God the Father* (1973) również nawiązuje do przedstawień Boga Ojca jako potężnego patriarchy i podobnie jak Beauvoir podkreśla negatywny wpływ owych przedstawień na funkcjonowanie społeczeństw, a w szczególności na pozycję kobiety w tychże:

Biblijny i powszechnie uznawany obraz Boga jako potężnego niebieskiego patriarchy, nagradzającego i karzącego zgodnie ze swoją tajemną i pozornie arbitralną wolą, zawładnął wyobraźnią milionów [...]. Symbol Boga Ojca rozprzestrzenił się w ludzkiej wyobraźni i, uwiarygodniony przez patriarchat, przysłużył się temuż społecznemu modelowi, ukazując mechanizm ucisku kobiet jako słuszny i zasadny. Jeśli Bóg w „swoim” niebie jest ojcem, który

¹ S. DE BEAUVOIR: *Druga płęć*. Przeł. G. MYCIELSKA, M. LEŚNIEWSKA. Warszawa: Jacek Santorski & Co, 2003, s. 320.

² Ibidem, s. 318.

rządzi „swoim” ludem, to w „naturze” rzeczy leży, i zgodne jest z boskim planem i porządkiem wszechświata, że społeczeństwem rządzą mężczyźni. [...] Obrazy i wartości danego społeczeństwa znalazły swoje odbicie w dogmatach i „prawdach wiary”, a te z kolei usprawiedliwiają istnienie tych samych społecznych struktur, które dały im początek [...]³.

Chcę zwrócić uwagę na sposób, w jaki przywołane wypowiedzi operują pojęciem Boga Ojca. Przede wszystkim należy zauważyć, iż Bóg Ojciec zostaje sprowadzony do postaci, jawi się jako pewien obraz. Beauvoir pisze, iż Bóg Ojciec jest Starcem (patriarchą), dokonuje jego prezentacji i czyni częścią rozważań nad psychicznym rozwojem kobiet. Daly również przywołuje obraz Boga jako patriarchy, określa tenże jako biblijny i powszechny, nadaje Bogu insygnia ziemskiego władcy oraz sędziego, i stwierdza ostatecznie, iż ugruntowany w zbiorowej świadomości symbol Boga Ojca uprawomocnia społeczną dominację mężczyzn. Przypatrzymy się uważniej obu kontekstom.

Rozważania Beauvoir obejmują rozległe terytoria. W książce *Druga płeć* stara się ona oddać trud bycia kobietą w kulturze Zachodu we wszystkich tego trudu możliwych aspektach, ukazać historyczną, psychologiczną, antropologiczną, filozoficzną i religijną prawdę o brzemieniu dźwiganym przez „drugą płeć”. Co więcej, trud kobiecej egzystencji zostaje rozpisany przez Beauvoir na poszczególne fazy: okres niemowlęcy, dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały i starość. I tu, jak można przypuszczać, znajduje się klucz do zrozumienia przywołanego obrazu. Odniesienie do Boga jako Ojca Beauvoir umieszcza w sekcji „Dzieciństwo”. Postać ta staje się więc dla niej częścią cyklu dojrzewania płciowego i ma oddać percepcję rzeczywistości właściwą młodej dziewczynce. (Kiedy dziewczynka dojrzewa, obraz Boga Ojca, twierdzi Beauvoir, ustępuje miejsca innemu obrazowi: Syna Bożego z długą jasną brodą i otoczonego postaciami „pięknych młodzieńców”, czyli aniołów⁴). W refleksji Beauvoir obraz Boga Ojca przypomina obrazek powieszony nad dziecięcym łóżeczkiem.

³ M. DALY: *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1985, s. 13. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

⁴ Por. S. DE BEAUVOIR: *Druga płeć...*, s. 320–322.

W ujęciu Daly z kolei obraz Boga jako Ojca wyraża przede wszystkim władzę, ukazuje tego, który panuje i sędzi. W ten sposób obraz ten przyczynia się według niej do utrwalenia społecznej dominacji mężczyzn, a męskość dzięki konotacjom z boskim Ojcem zyskuje atrybuty boskości. „[...] jeśli Bóg jest mężczyzną, to mężczyzna jest bogiem”⁵, tak określa Daly zależność między religijnym wizerunkiem Boga a społecznym porządkiem. Istotna w jej przedstawieniu jest także myśl, iż religijne obrazy są zarówno wytworem, jak i tworzycielem patriarchalnego społeczeństwa. Ich pojawienie się nie jest przypadkowe – albowiem odwzorowują one istniejącą już hierarchię; nie są również obojętne – gdyż do podtrzymania tejże hierarchii konieczna jest jej stała legitymizacja. Odniesienia do „stałych” (dogmatów i wartości), jakich dostarcza religia, są takiej legitymizacji bezcennym źródłem. W jakim stopniu słuszne są powyższe obserwacje? Co można zarzucić obrazom? Co w szczególności należałoby powiedzieć o postaci Boga Ojca jako obrazie biblijnym?

W artykule *Bóg Ojciec jako Starzec w chrześcijańskiej sztuce Zachodu. Historia zejścia z drogi oznaczania* François Boespflug nazywa przywołaną także przez Beauvoir postać Boga jako Starca – „Ojcem artystów zachodnich”⁶. Stwierdza, że pojawienie się tego obrazu w religijnej sztuce Zachodu „nie wiązało się z żadną debatą ani refleksją teologiczną [...]” i uznaje rozpowszechnienie się obrazu Boga Patriarchy za „nieprawne”⁷. Ciekawy jest przy tym sposób, w jaki Boespflug opisuje mechanizm stojący za takim nieprawym pojawieniem się obrazu w miejsce teologicznej refleksji: „Zadowolono się samym tylko odwołaniem do Biblii: skoro nazywa ona Boga Ojcem, to dlaczego pędzel nie miałby mieć tego samego prawa, jakie otrzymało pióro?”⁸. W zastosowanym przez niego rozróżnieniu na pracę pędzla i pióra nie chodzi bynajmniej o napięcie między obrazem a słowem

⁵ M. DALY: *Beyond God the Father...*, s. 19.

⁶ F. BOESPFLUG: *Bóg Ojciec jako Starzec w chrześcijańskiej sztuce Zachodu. Historia zejścia z drogi oznaczania*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1999, nr 2 (110): *Tajemnica Ojca*, s. 71. Wśród artystów, którzy przyczynili się do popularyzacji tego obrazu, Boespflug wymienia Masaccia, Filipa z Champaigne, Karola le Bruna, a także Rafała i Michała Anioła. O dwóch ostatnich pisze, że to pod ich wpływem ikona Boga jako Starca „wrosła w wizualną podświadomość ludzi Zachodu [...]”. Ibidem, s. 68.

⁷ Ibidem, s. 67.

⁸ Ibidem.

jako takimi. Boespflug, negując zasadność obrazu Boga jako Starca, nawiązuje do biblijnego określenia Boga jako Ojca. Podkreśla jednocześnie, że mowa o Tym, który z natury pozostaje niewidzialny. Owo słowne określenie, nawet jeśli przekładalne na język ludzkich wyobrażeń, nie powinno stawać się do-słowne, czyli zamknięte w jednoznacznej formule obrazu. Odpowiadające słownym określeniom wizualizacje wciąż odnoszą się do tego, co w swej istocie nieprzedstawialne. W podobny sposób równoważność pędzla i pióra, obrazu i słowa podważa Rémi Brague w artykule *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną? Refleksja nad męskością i ojcostwem*. Mając na uwadze komentarz Boespfluga, łatwiej jest zrozumieć podejście Brague'a.

Brague, prowadząc swoją argumentację, decyduje się rozważać ojcostwo i męskość rozłącznie. Z jednej strony zauważa on, iż „całościowy obraz Boga, jaki podaje [...] Biblia, jest typowo męski”⁹, i zadaje w związku z tym pytanie podobne do wypowiedzi Daly: „Czy należy w tym widzieć niebieskie rzutowanie społeczeństwa patriarchalnego [...]?”¹⁰ Odpowiada jednak na to pytanie inaczej. Twierdzi bowiem, że Bóg jest wprawdzie „bardziej Ojcem niż matką”, ale nie jest „bardziej mężczyzną niż kobietą”¹¹, w związku z czym w koncepcji Bożego ojcostwa „męskość nie ma żadnego uprzywilejowania wobec kobiecości [...]”¹². Mowa jest zatem u Brague'a o biblijnych obrazach (męskich i kobiecych postaciach), o mężczyźnie i kobiecie w ich wzajemnym odniesieniu (męskość i kobiecość), oraz o mężczyźnie i kobiecie w odniesieniu do pewnej rzeczywistości, której dają początek (ojcostwo i macierzyństwo). Myślenie podporządkowane obrazom tego typu rozróżnień nie uzna. Brague uważa je za teologicznie uzasadnione i konieczne. Widzi on bowiem różnicę między tym, co można sobie wyobrazić, a tym, co daje się pomyśleć¹³. To, co można sobie wyobrazić (obrazy, które podsuwają biblijne określenia), ma być podporządkowane temu, co (w teologicznej refleksji) daje się pomyśleć. Nie odwrotnie. Pędzel, na swój sposób Brague powtarza myśl Boespfluga, nie ma tych samych praw, co pióro.

⁹ R. BRAGUE: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną? Refleksja nad męskością i ojcostwem*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1999, nr 2 (110): *Tajemnica Ojca*, s. 31.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 34.

¹² Ibidem, s. 36.

¹³ Por. ibidem, s. 33.

Biblijny i powszechny obraz Boga jako Ojca wbrew temu, co zakłada Daly, nie są z sobą tożsame. Formuła jej wypowiedzi zresztą to potwierdza. Daly pisze: „Bóg [...] jest ojcem, który rządzi [...]”. Daly, przywołując ideę Bożego ojcostwa, odwołuje się do postaci ziemskiego władcy. A zatem w zgodzie z przyjętym przez siebie założeniem, że obraz Boga stanowi projekcję społecznych realiów, Daly nie wychodzi poza krąg antropomorficznych reprezentacji. Chrześcijańskie *credo* z kolei łączy postać Boga Ojca z niemożliwym do zobrazowania aktem stwórczym: „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”¹⁴. Brague przyjmuje taką właśnie perspektywę i w tej perspektywie dopowiada swoją myśl o Bożym ojcostwie: „[...] ojcostwo dominuje [...] nad macierzyństwem [...] tam, gdzie chodzi o osądzenie, który z obrazów jest [...] bardziej odpowiedni do wyrażenia odniesienia Stwórcy do Jego dzieła [...]”¹⁵. W idei Bożego ojcostwa nie tyle chodzi więc o przywołanie obrazu ojca, ile o wyrażenie pewnej relacji. Jest to relacja między dwoma bytami, z których jeden zależy w swym istnieniu od drugiego. Wypowiedź Daly naprowadza nas jednak na jeden jeszcze trop. Pisząc o Bogu Ojcu, który rządzi, Daly dopowiada: „[...] Bóg [...] jest ojcem, który rządzi »swoim« ludem”. U swych początków biblijny lud Boży to historyczny Izrael, a zatem społeczeństwo patriarchalne. Innymi słowy, pytanie o związek, jaki zachodzi między biblijnym obrazem Boga a pojęciem ojcostwa, ma także wymiar społeczno-historyczny.

Dokonane ustalenia wskazują na konieczność postawienia pytania o biblijny obraz Boga Ojca w sposób bardziej szczegółowy. Poruszyć trzeba będzie dwie przynajmniej kwestie. Pierwsza kieruje naszą uwagę ku wyobrażeniom Boga, który towarzyszył historycznym początkom wiary Izraela. Zapytam więc o Boga patriarchów Izraela: Jak określić wybór, którego dokonał starożytny Izrael? Podejście takie ma swoje teologiczne uzasadnienie. We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* (1968) Joseph Ratzinger napisał: „Kto chce zrozumieć wiarę w Boga zawartą w Biblii, musi śledzić jej rozwój historyczny, poczynawszy od patriarchów Izraela aż do ostatnich pism Nowego Testamentu”¹⁶. Perspektywę taką

¹⁴ Za: *Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2002, s. 62.

¹⁵ R. BRAGUE: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną?...*, s. 36.

¹⁶ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Przeł. Z. WŁODKOWA. Kraków: Znak, 2007, s. 116.

odnajdujemy również na gruncie teologii feministycznej. Odpowiedni przykład stanowi studium Rosemary Radford Ruether *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology* (1983). Radford Ruether, podobnie jak Ratzinger, kieruje swoją uwagę ku początkom społeczności historycznego Izraela. I podobnie jak Ratzinger wskazuje na związek między obrazem Boga a religijnym wyborem, jakiego dokonał starożytny Izrael. W prowadzonej teraz analizie zestawię z sobą te dwa podejścia. Druga istotna kwestia wiąże się z koncepcją Brague'a, który, przypomnijmy, twierdzi, że ojcostwo jest bardziej odpowiednim niż macierzyństwo obrazem do „wyrażenia odniesienia Stwórcy do Jego dzieła”. Jak brzmi teologiczne uzasadnienie wyboru ojcostwa lub macierzyństwa jako obrazu relacji Stwórcy do stworzenia, biblijnego Boga do człowieka? Ten problem także przedstawię w ujęciu teologii klasycznej (szerzej) i feministycznej (w zakresie mniejszym).

2

Uwzględniając ten sam historyczno-religijny kontekst (wyodrębnienie się jedyne go w dziejach ludzkości „narodu religii”¹⁷) oraz posługując się biblijnym tekstem, Ratzinger i Radford Ruether w swoich refleksjach nad Bogiem Izraela podążają zdecydowanie odmiennym tropem. W pierwszej kolejności wprowadzę niełatwy w istocie do przedstawienia wywód Radford Ruether. Niełatwy, ponieważ pomimo pozornie logicznych skojarzeń i przeciwstawięń, którymi się ona posługuje, trudno jest ustalić warunkujący owe skojarzenia i przeciwstawienia punkt wyjścia. Mówiąc więc najprościej, Radford Ruether stwierdza, iż patriarchalna społeczność koczowniczego ludu Izraela wypracowała pewien obraz Boga. Podkreśla, że był to obraz „męski”, wzorowany na postaciach patriarchów Izraela („Obraz Boga kształtuje się na wzór rządzącej klasy patriarchalnego społeczeństwa [...]”), oraz że był to obraz jednego tylko Boga, co na ówczesnym kulturowym tle stanowiło według niej nie tyle przełom, ile pogwałcenie i zaburzenie harmonii właściwej wierzeniom politeistycznym („zdecy-

¹⁷ Patrz: Cz. JAKUBIEC: *Słowo wstępne*. W: G. RICCIOTTI: *Dzieje Izraela*. Przeł. Z. RZESZUTEK. Warszawa: Pax, 1956, s. 8–9.

dowane odejście od wszelkiej dotychczasowej ludzkiej świadomości”¹⁸. Toteż w odniesieniu do „męskiego monoteizmu” ludu Izraela Radford Ruether posługuje się określeniem „narzucenie”¹⁹ („the superimposition of male monotheism”), podczas gdy o wierzeniach właściwych politeizmowi pisze, iż wyłaniają się²⁰ one, odradzają²¹ czy też przybierają różne formy²². Jednocześnie świadomość monoteistyczną Radford Ruether łączy ze specyfiką koczowniczego trybu życia, którego istotę stanowi według niej wyobcowanie, zerwana relacja z ziemią. W ten sposób formułuje ona kolejne już znaczenie izolacji ludu Izraela i określa naturę wyznawanego przezeń Boga („Jest możliwe, że [...] początków męskiego monoteizmu należy upatrywać w społecznościach koczowniczych. Kulturom tym była obca kobieca rola uprawy ziemi i wykazywały tendencję do wyobrażania sobie Boga jako Ojca-Niebo. Wierzenia ludów koczowniczych cechowała odrębność i agresywny, wrogi stosunek do ludów agrarnych i ich wierzeń”²³). Podążając najwyraźniej tym właśnie tropem, Radford Ruether konstruuje następnie obraz Boga, który stwarza świat jak rzemieślnik rzecz²⁴, i trwa w całkowitym od tegoż świata odosobnieniu (transcendencji). Biblijny Stwórca rządzi światem z wyżyn zamieszkiwanego przez siebie nieba („transcendentne męskie ego”²⁵, „boskość »tam w górze« jako wyabstrahowane ego”²⁶). Boska transcendencja nabiera w argumencie Radford Ruether cech – także emocjonalnej – alienacji. Widać to wyraźnie w pewnym porównaniu. Radford Ruether zestawia z sobą dwie postaci, różnie jednak wprowadzone. Baal, kananejskie bóstwo deszczu i urodzaju, pojawia się w jej opisie obok jednego z wielu starotestamentalnych obrazów Jahwe. Jest to obraz zawarty w *Księdze Ozeasza*²⁷, gdzie między innymi znajdujemy porównanie Boga Izraela do zazdrosnego mał-

¹⁸ R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983, s. 53. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

¹⁹ Ibidem, s. 49.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, s. 52.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 53.

²⁴ Ibidem, s. 76.

²⁵ Ibidem, s. 47.

²⁶ Ibidem, s. 49.

²⁷ Ibidem, s. 55.

zonka, który wygnał niewierną oblubienicę na pustynię. Radford Ruether, przywołując ten właśnie motyw, wydaje się sugerować, że pustynia, teren odludny i złowieszczy, w sposób symboliczny oddaje naturę Tego, który obiera ją za miejsce spotkania. O niewystarczalności i ograniczeniach takiego (obrazu) Boga świadczy według Radford Ruether niewierność Izraela: ofiary, jakie lud ten składał Baalowi. Przywołuje ona w tym kontekście także matczyne rysy Jahwe, ale odczytuje je jako ślad dawnego kultu Bogini. (Radford Ruether przypomina więc biblijne porównania Boga Jahwe do rodzącej kobiety czy matki tulącej do siebie niemowlę²⁸. Wskazuje także, że w hebrajskim terminy oznaczające Boże miłosierdzie i matczyne łono mają wspólny rdzeń, *rechem*²⁹). Niemniej jednak, pomimo lęku, jaki budzi, i sprzeciwu, jaki wywołuje, Bóg Izraela pozostaje Bogiem jedynym.

Odnosnie do tej ostatniej kwestii trzeba jeszcze dodać, że sam monoteizm otrzymuje w argumentie Radford Ruether dość szczególną wykładnię. W swojej refleksji nad męskim obrazem Boga starożytnego Izraela utrzymuje ona ostatecznie, że tak, jak Izrael oddzielił się od pozostałych ludów, wyznając wiarę w jednego Boga, tak i sam monoteizm zmienił obraz rzeczywistości, narzucając myśli dualistyczne podziały („Męski monoteizm [...] zapoczątkował rozszczepianie się rzeczywistości w dualistyczny podział na transcendentnego Ducha (umysł, *ego*) oraz niższą od niego i zależną fizyczną naturę”³⁰). Proces ten Radford Ruether nazywa między innymi „podbojem i transcendencją Matki”³¹, a obraz Jahwe-rzemieślnika i Ojca-Nieba przeciwstawia tym kosmogoniom, w których zarówno ludzie, jak i bogowie są noszeni w łonie Natury (Pierwotnej Macicy), zawsze im w ten sposób bliskiej i nierozzerwalnie z nimi złą-

²⁸ Radford Ruether cytuje *Księgę Izajasza*: „[...] teraz niczym rodząca zakrzyknę [...]” [Iz 42,14]. Ibidem, s. 57. Odwołuje się również, jak można przypuszczać, do innych wersetów z tejże: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swoim niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” [Iz 49,15] oraz: „Ich niemowlęta będą noszone na biodrach i na kolanach będą pieszczone. Jak kogoś pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę [...]” [Iz 66,12–13]. Wszystkie cytaty z Pisma Świętego za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań: Pallottinum, 2003.

²⁹ R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk...*, s. 56.

³⁰ Ibidem, s. 54.

³¹ Ibidem, s. 47.

czonej³². Warto w tym miejscu nadmienić, że bardzo zbliżoną orientację przybiera inny feministyczny komentarz. Julia Kristeva opisuje lud Izraela jako niezdolną do asymilacji społeczność złożoną z „uchodźców, koczowników, łotrów i zbuntowanych chłopów”, którą zestawia z okolicznymi społecznościami agrarnymi, „rolnikami i pasterzami” oddającymi cześć „bóstwom macierzyńskim”, a monoteizm Izraela, podobnie jak w myśli Radford Ruether, koresponduje w jej prezentacji z obrazem biblijnego Stwórcy, który stwarza – dzieląc³³.

Obie zatem, Radford Ruether i Kristeva, posługują się w odniesieniu do biblijnego aktu stworzenia określoną retoryką, za której pośrednictwem podkreślają zewnętrżność Stwórcy w relacji do świata stworzonego. Będzie to zewnętrżność rozumiana jako dystans wobec wykonanego dzieła (Bóg jako rzemieślnik) lub zewnętrżność jako ingerencja (Bóg, który dzieli). Jednocześnie tak z kolei zdefiniowana męskość Boga Izraela zyskuje dodatkowy sens. Zostaje włączona w kolejny ciąg asocjacji, przetłumaczona na religijną formację (monoteizm) i zarazem określoną myślową strukturę (dualizm). W ujęciu Radford Ruether oraz Kristevy monoteizm i dualizm wzajemnie się warunkują – tak jakby sam fakt egzystencjalnego wyboru narzucał temu, kto owego wyboru dokonuje, konieczność myślenia o rzeczywistości w kategoriach przeciwstawnych sobie jakości i niszczył jej naturalną harmonię. Wybór, mówiąc inaczej, reprodukuje się i rozprzestrzenia *ad infinitum*. Jednorazowy wybór rezonuje w serię niekończących się podziałów³⁴. Cokolwiek by nie myśleć o tych bez wątplenia niekompletnych wywodach, to punktem przecięcia ich różnorodnych wątków jest – jak się wydaje – kwestia rozumienia różnicy i granicy.

Biorąc pod uwagę zakres teologicznych zagadnień, do których odnosi się Radford Ruether, omówienie jej prezentacji w sposób skrótowy nie jest możliwe. Niemniej jednak większość z poruszonych przez nią tema-

³² Ibidem, s. 77.

³³ J. KRISTEVA: *Des Chinoises*. Paris: des femmes, 1974, s. 21–23. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki. O koncepcji stworzenia w ujęciu Kristevy czytaj więcej: Rozdział 6, s. 207–208.

³⁴ O tym, jak inaczej (pozytywnie) można rozumieć dualizm, rozmawia w wywiadzie z Davidem Seebereem filozof i etyk, Robert Spaemann. R. SPAEMANN: *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*. Przeł. J. MERECKI. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009, s. 290–294.

tów jeszcze się pojawi. W szczególności te dla chrześcijańskiej doktryny najbardziej istotne: akt stwórczy, relacja Stwórcy do człowieka, związki między niebem a ziemią, istota przymierza, jak również biblijna koncepcja różnicy. Celem mojej prezentacji na tym etapie jest jednak, jak zostało to zapowiedziane, zestawienie wywołu Radford Ruether z wywołem Ratzingera. Można już w tym miejscu podać podstawową takiego zestawienia oś: oddalenie biblijnego Boga od swojego ludu (które postuluje Radford Ruether) a tegoż Boga bliskość (w tym kierunku zmierza Ratzinger). Zanim przejdziemy jednak do tej konkretnie kwestii, jako zapowiedź właściwego rozwinięcia zasygnalizowanych w prezentacji Radford Ruether problemów warto przedstawić kilka choćby możliwych dopowiedzeń, zarówno teologicznych, jak i historyczno-kulturowych.

Po pierwsze, Radford Ruether buduje obraz Boga Jahwe poprzez trudne do uchwycenia, niemniej sugestywne, ciągi skojarzeń. Zestawia na przykład, jak pisałam, obraz Jahwe jako zazdrosnego małżonka z określeniem Baala, bóstwa patronującego ziemi. Ziemi z kolei, przez wcześniejsze odniesienie do matczynego łona, nadaje ciepłe rysy kobiece. Taka gra skojarzeń nie znajduje raczej potwierdzenia w kontekście kananejskim. Jedną z wymienionych przez Radford Ruether kobiecych postaci jest towarzysząca Baalowi bogini Astarte³⁵. Co podają o Astarte i religijnych ceremoniach Kananejczyków źródła historyczne?

Towarzyszyło Baalowi bóstwo żeńskie [...]. Astarte była dla Kananejczyków boginią miłości i płodności [...], w uwydatnianych na posążkach Astarte cechach płciowych można dostrzec, jak stopniowo [...] wyobrażenia tej bogini nabierały cech lubieżności i wyuzdania. Z czasów starożytnych nie zachowały się opisy kultu tych czy innych bóstw. Z tego jednak, co mówią rezultaty wykopalisk, zgodnie ze wzmiankami w Biblii, i z tego, co podają pisarze z epoki grecko-rzymskiej o obrzędach fenickich i syryjskich [...], możemy wywnioskować, że obrzędy te miały charakter orgiastyczny [...]. Jeśli nie zawsze, to przynajmniej często [...] łączyły się [...] z oszałamiającymi tańcami i dzikimi, beładnymi okrzykami [...]. Wszystko to stwarzało nastrój podniecenia, tak że

³⁵ R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk...*, s. 56.

zarówno świadkowie, jak i uczestnicy tych obrzędów byli gotowi bądź do zabijania ludzi na ofiarę dla bóstwa lub do okaleczania samych siebie [...] ³⁶

– pisze Giuseppe Ricciotti o pełnych gwałtowności obrzędach ludu pól uprawnych (jak nazywa Kananejczyków Radford Ruether). Ricciotti wspomina też o właściwych kulturze kananejskiej ofiarach fundacyjnych z dzieci:

Akt ten miał zjednywać ustawiczną opiekę nad daną budowlą ze strony pochowanej tam ofiary i dlatego zwłoki dziecka złożonego w ofierze grzebano przy samych fundamentach. I tak [...] znaleziono piętnastoletnią dziewczynę zamurowaną u podnóża warownego muru oraz dzban z trupem dziecka, wtłoczony między fundamenty innego muru ³⁷.

Innymi słowy, rzeczywistość historyczna wydaje się bardziej złożona niż schemat, którego domaga się Radford Ruether. Nie wspomina ona także, pisząc o Baalu, że pokrewnym mu bóstwem był Melech, co oznacza „król”. Tak kreśli ów związek Ricciotti:

Baal był bogiem [...] urodzajności pól. [...] temu czczonemu w wielu krajach bóstwu nadano również nazwy monarchiczne, jak Adon, „pan”, „jego majestat”, i Melech, „król” [...] ³⁸,

a Ratzinger, odnosząc się do przemian, jakie dokonały się w religijnej świadomości Izraelitów wraz z wiarą w Boga Jahwe, dodaje:

Wykluczone zostają wyobrażenia Boga, które występowały wśród ludów otaczających Izrael pod imieniem Baal = Pan i Melech (*moloch* = król) [...]. Przez negację [...] królewskiego boga Melecha odrzuca się [...] określony model społeczny ³⁹.

³⁶ G. RICCIOTTI: *Dzieje Izraela...*, s. 109–110.

³⁷ Ibidem, s. 106.

³⁸ Ibidem, s. 109.

³⁹ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 126. Na temat kultu Molocha patrz także nowsze opracowania, na przykład: A. PIWOWAR: *Pochodzenie i natura starotestamentalnego kultu Molocha. Stan badań*. „Scripta Biblica et Orientalia” 2009, nr 1, s. 107–134.

Wynikałoby z tego, że biblijny Jahwe nie stanowił odwzorowania ówczesnego modelu władzy (a na pewno nie odpowiadał pojęciu władcy w kontekście kananejskim). Jeśli zgadzimy się dodatkowo z uwagą Hansa Ursa von Balthasara: „Król w Izraelu nie jest reprezentantem [...] Jahwe [...]”⁴⁰, to z jakiegokolwiek strony by nie patrzeć, nie ma korespondencji między władzą Boga Jahwe a władzą starożytnego patriarchy. Izrael jest ludem swego Boga i w tym sensie tylko jest mu poddany. Poddanie owo niewiele ma wspólnego z tradycyjnie pojmowaną hierarchią, kiedy to, co na górze, kontroluje to, co na dole, sprawuje nad tym władzę. Podobnie usytuowanie Boga Izraela w niebie, inny obraz, którym operuje Radford Ruether, jest sprzeczny z kolei z biblijną ontogenezą.

Pisze Romano Guardini: „[...] u podstaw wyobrażenia osobowego Stwórcy świata kryje się semicki sposób myślenia, według którego Bóg nie pozostaje w żywym stosunku do świata, lecz jest tylko z zewnątrz ku niemu wychodzącym budowniczym i władcą. Można by pominąć sprawę, jak w ogóle można pomyśleć istotę Boga niezaangażowanego w świat, a tylko budującego i rządzącego, w każdym razie takie wyobrażenie nie ma nic wspólnego z wyobrażeniem z księgi *Genesis*”⁴¹. Podkreśla on zatem konieczność rozpoznania specyfiki aktu stwórczego w ujęciu biblijnym. Nie ma w nim miejsca na typowe dla innych kosmogonii kategorie transcendencji i immanencji („Stwarzanie nie jest ani »transcendentne«, ani »immanentne«). Nie można go w ogóle za pomocą tych pojęć ujmować [...]”⁴²), a to, że biblijny Bóg kategorie te przekracza, sygnalizuje już wspomniany werset opisujący niebo i ziemię jako w równym stopniu przez Boga stworzone. Szerzej znaczenie takiego właśnie wprowadzenia istoty pozornie górującego nad ziemią nieba omawia Balthasar: „[...] niebo okazuje się tak samo »stworzone« jak ziemia [...]. Bóg [...] stoi naprzeciw obydwu, jednakowo odległy [...]”⁴³. Ta

⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 1: *Prolegomena*. Przeł. M. MIJALSKA, M. RODKIEWICZ, W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003, s. 565–566.

⁴¹ R. GUARDINI: *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*. Przeł. M. TUROWICZ. W: R. GUARDINI: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Przeł. Z. WŁODKOWA, M. TUROWICZ, J. BRONOWICZ. Kraków: Znak, 1969, s. 96.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003, s. 164. Więcej na ten temat patrz: *ibidem*, s. 163–177.

wypowiedź stanowi oczywiście zaledwie początek refleksji nad biblijnym znaczeniem nieba i ziemi jako przestrzennych biegunów ludzkiej egzystencji. Można bowiem napotkać w biblijnych księgach i takie alegoryczne opisy, w których istotnie mowa o Bogu panującym nad światem i przyglądającym się ziemskim poczynaniom człowieka⁴⁴. Wciąż jednak nie jest możliwy obraz Stwórcy zamkniętego w sferze niebiańskiej i niezaangażowanego w ludzkie losy. Nie jest to możliwe choćby z tego względu, że, jak ujmuje rzecz Balthasar, biblijny Bóg „chce być [...] bliski człowiekowi [...]”⁴⁵.

W ten sposób powracamy do podstawowej kwestii: Jak kształtuje się biblijny obraz Boga bliskiego? Jaką ścieżką podąża Ratzinger? Czym kieruje się w swojej refleksji nad sposobem, w jaki Izrael wypowiedział myśl o Bogu? W jakich miejscach tok jego rozumowania różni się od argumentacji Radford Ruether? Przede wszystkim Ratzinger przyjmuje inny punkt wyjścia i inaczej w związku z tym porządkuje rozważane kwestie, w szczególności wybór jedynego Boga (monoteistyczny zwrot Izraela) i tegoż Boga obraz. Przypomnijmy, że w argumentacji Radford Ruether obraz jako taki pozostaje podstawowym nośnikiem treści, a obraz Jahwe staje się ostatecznie odwzorowaniem kulturowej izolacji Izraela. Ratzinger pisze z kolei: „Stary Testament swą myśl o Bogu wypowiedział zasadniczo w dwóch nazwach: »Elohim« i »Jahwe«. Te dwa główne nazwania Boga wyrażają odcięcie i wybór, jakich Izrael dokonał w ówczesnym religijnym świecie [...]. Ostatecznie wykształcenie własnego imienia Boga i przez to własnego obrazu Boga stało się dla Izraela, jak się wydaje, początkiem scalenia w jeden naród”⁴⁶. A zatem według Ratzingera wyodrębnienie się Izraela jako narodu było wynikiem określonego pojęcia Boga (a nie początkiem takiego czy innego obrazu wyznawanego przezeń bóstwa). Pojęcie to wyprowadza on z kolei z dwóch nazw Boga. Takie założenie zgadza się z podejściem Ricciottiego („[...] naród izraelski zawdzięczał religii nie tylko swą odrębność, ale swe powstanie i w ogóle istnienie”⁴⁷). Naród religii (jakim był starożytny Izrael) nie konstytuuje się na gruncie politycznym, a biblijne obrazy Boga z treściami, które niosą Jego imiona (nazwy), nie powinny stać w sprzeczności.

⁴⁴ Patrz choćby: *Księga Hioba*, rozdz. 1 i 2 oraz *Księga Psalmów*, rozdz. 11, werset 4.

⁴⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu...*, s. 168.

⁴⁶ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 116, 121.

⁴⁷ Patrz: Cz. JAKUBIEC: *Słowo wstępne...*, s. 8–9.

Zanim przejdziemy do znaczenia biblijnych imion Boga Izraela, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na różnicę między imieniem a pojęciem, a w konsekwencji między imieniem a obrazem. „Pojęcie chce dać poznać istotę rzeczy, jaka ona jest sama w sobie. Imię natomiast nie pyta o istotę rzeczy, jak ona się przedstawia niezależnie ode mnie, lecz chodzi w nim o to, by rzecz można nazywać, to znaczy, by ją można wzywać, ustanowić jakąś relację do niej”⁴⁸, pisze Ratzinger. W tym sensie pojęcie implikuje arelacyjność, chęć poznania i oglądu. Imię z kolei zakłada relację. Pojęcie pozwala zamknąć daną rzecz w określonym znaczeniowym terytorium, by móc się od niej swobodnie oddalać i, gdy zajdzie potrzeba, do niej powracać. Imię jako forma zwrócenia się „do” traci sens w sytuacji oddalenia. Wynika z tego również, że o ile pojęcia odwołują się do obrazów, które pozwalają utrwalić ich sens, o tyle imię, ukierunkowane na relację, takiego dopełnienia się nie domaga. Wyznawane przez Izraelitów imiona Boga wskazaną obserwację potwierdzają.

Łącznie, w tej samej scenie, imiona Boga Izraela pojawiają się po raz pierwszy w opowiadaniu o płonąącym krzewie, które, jak pisze Ratzinger, można uznać za „centralny tekst starotestamentalnego pojmowania i wyznawania Boga”⁴⁹. Opowiadanie to spełnia podwójną funkcję. Przenikają się w nim dwa wątki: polityczny i religijny, oba podporządkowane wydarzeniu, przez które dotychczasowa wiara Izraela nabiera nowego sensu. Z jednej strony Bóg powołuje Mojżesza na przywódcę Izraela (wątek polityczny). Z drugiej – objawia Izraelitom swoje imię, nieznaną dotąd nazwę Boga, a jednocześnie sposób myślenia o Nim i zwracania się do Niego (wątek religijny). Czytamy w *Księdze Wyjścia*:

[...] Mojżesz [...] doszedł do Góry Bożej Horeb. Wtedy ukazał się mu Anioł Pański [Bóg – M.Z.] w płomieniu ognia, ze środka krzewu. [...] Powiedział [...] Pan: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba”. [...] Mojżesz zaś rzekł Bogu: „Oto pójdę do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, coż im mam powiedzieć?” Odpowiedział Bóg Mojże-

⁴⁸ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 134.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 116.

szowi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM”. I dodał: „Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was”. Mówił dalej Bóg do Mojżesza: „Tak powiesz Izraelitom: PAN, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia [...]”.

[Wj 3,1–2,6,13–15]

Zwróćmy uwagę na to, że tekst określany jako centralny dla starotestamentalnego pojmowania Boga nie zawiera tegoż Boga żadnego obrazu. W miejsce obrazu pojawia się płonący krzew. Objawienie się Boga na Horebie sprowadza się *de facto* do wyjawienia imienia. Imienia Tego, którego postać zastępują płomienie ognia, znak materii nieuchwytniej, rozedrganej i palącej. To potęga Bożej nieobecności każe Mojżeszowi zasłonić twarz i nie patrzeć na miejsce, z którego mówi Bóg. Niemniej jednak nowe imię Boga, choć wyjawione z wnętrza ognistego krzewu, brzmi Jahwe („JESTEM”). Postuluje ono zatem tegoż Boga, jakkolwiek nieogarnioną, obecność⁵⁰. Jednocześnie, zauważmy, imię to zachowuje poprzednie, El/Elohim („Pan”), a oba imiona nazywają Tego, który przyznaje, iż jest „Bogiem ojców”. Co mówią o Bogu Izraelitów Jego imiona i nazwy?

„El” przygotowuje miejsce na pojawienie się „Jahwe”, otwiera drogę nowym treściom w tymże imieniu zawartym. W istniejącym wówczas religijno-historycznym kontekście „El” oznaczał *numen personale* (Boga osobowego) w odróżnieniu od *numen locale* (Boga miejscowego)⁵¹. (Sama

⁵⁰ Myśl, że byt biblijnego Boga nie jest bynajmniej czymś jednoznacznym, często pojawia się we współczesnej refleksji filozoficznej. I tak Jean-Luc Marion, formułując koncepcję „Boga bez bycia”, zaznacza: „[...] nie pragniemy dać do zrozumienia, że Boga nie ma, ani że Bóg nie jest naprawdę Bogiem” (J.-L. MARION: *Bóg bez bycia*. Przeł. M. FRANKIEWICZ. Kraków: Znak, 1996, s. 22). „Bóg bez bycia” to Bóg, który nie jest „zależny” od bycia. Mówiąc inaczej, bytu Boga nie należy absolutyzować, ponieważ On sam objawia się jako Ten, który wchodzi w relacje (od-daje się spotkaniu z człowiekiem, rozmowie z nim prowadzonej): „[...] Bóg nie jest zależny od bycia, staje się w darze i darem dla nas” (ibidem, s. 23). Jeszcze inaczej specyfikę bytu biblijnego Boga nazywa Paul Ricoeur: „Słowo Bóg mówi więcej niż słowo Istnienie / Bycie (*Être*), ponieważ zakłada cały kontekst opowieści, prorocत्व, praw, opowieści mądrościowych, psalmów etc.” Biblijne gatunki, które wymienia Ricoeur, tworzą swojego rodzaju polifonię i polisemię Słowa, które JEST w-relacji. P. RICOEUR: *Miłość i sprawiedliwość*. Przeł. M. DRWIĘGA. Kraków: Universitas, 2010, s. 82.

⁵¹ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 123.

nazwa narodu Izra-Ela wskazuje na wybór Boga osobowego, jakiego naród ów dokonał). W różnicy między Bogiem osobowym a miejscowym chodziło o wyjście poza stosunki przestrzenne i przeniesienie myśli o Bogu na płaszczyznę osobowego spotkania: „Widzi się Boga w płaszczyźnie »ja« i »ty«, a nie w płaszczyźnie przestrzennej”⁵². Obecność El nie wiąże się ze świętym miejscem (kamieniem, drzewem, źródłem etc.), ale z obecnością ludzi i jako taka nie podlega kategoriom przestrzennym⁵³. El stoi również ponad zasadą policzalności, na co wskazywało poszerzenie liczby pojedynczej – El, o liczbę mnogą – Elohim, wciąż jednak w odniesieniu do jednego Boga⁵⁴. Ów jedyny i wszędzie obecny Bóg przewyższał swą potęgą związane czasem i przestrzenią bóstwa: „Nie chodzi tu o jakąkolwiek, gdziekolwiek działającą potęgę, tylko wyłącznie o ową moc, która obejmuje w sobie wszystkie moce i stoi ponad wszystkimi poszczególnymi mocami”⁵⁵.

El / Elohim wskazuje zatem na wszechmoc, która ma charakter osobowy i w swojej osobowej naturze objawia się człowiekowi w relacji do niego samego. Jest to wszechmoc, której nie wiążą miejsca ani pory dnia i roku. El, choć wszechmocny, jest również kimś więcej niż dostarczycielem dóbr, czymś więcej niż odpowiedzią na doraźne ludzkie potrzeby. Wiele tłumaczy w tym kontekście samo pojęcie relacji. Relacja nie jest względna. Relacja nie zależy od okoliczności. Jest porządkiem ustanowionym ponad innymi porządkami. Takie właśnie pojęcie Boga dopełnia się w imieniu Jahwe. JESTEM Boga nie ma dopełnienia. I choć nakazuje On Mojżeszowi powiedzieć Izraelitom – „JESTEM posłał mnie do was”, to słowa te nie odnoszą się do jednostkowego wydarzenia dokonanego w czasie, ale tworzą nowy ponadczasowy wymiar ludzkiego spotkania z Bogiem.

Powyzsze rozróżnienia rzucają nowe światło na rozumienie monoteizmu i politeizmu. Ratzinger utrzymuje, że politeizmu, monoteizmu (i ateizmu) nie można stawiać obok siebie, nawet jeśli dają się one zamknąć we wspólnym określeniu: „trzy wielkie drogi historii ludzkości w jej pytaniu o Boga”⁵⁶. W rozróżnieniu między monoteizmem a politeizmem nie

⁵² Ibidem, s. 124.

⁵³ Ibidem, s. 123–124.

⁵⁴ Ibidem, s. 125.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem, s. 104.

chodzi przede wszystkim o wiarę w jednego Boga zamiast kilku (nawet jeśli w praktyce do tego się ta różnica może sprowadzać), lecz o określenie natury absolutu. Twierdzi bowiem Ratzinger, że założenie o istnieniu absolutu, czyli jednej, wszystkoogarniającej mocy, jest właściwe nie tylko monoteizmowi, ale także politeizmowi (a nawet w jakimś sensie ateizmowi). Ludy oddające cześć poszczególnym bogom były świadome, iż moce, które czczą, są tylko częstkowe: nie wyczerpują obrazu rzeczywistości ani nie wyrażają pełni ludzkich potrzeb i nadziei. Ostatecznie więc monoteizm Izraela, wiara w jednego Boga, nie tyle wskazuje na jedyność absolutu, bo to było oczywiste również dla wyznawców politeizmu, ile określa tegoż absolutu naturę: „Monoteizm wychodzi od tego, że absolut jest świadomością, która zna człowieka [...]”⁵⁷. Takie sformułowanie istoty absolutu oznacza jednocześnie, że człowiek jest świadomością, która sama z siebie Boga nie zna. Absolut jest świadomością pierwotną i totalną, do której nie sposób dotrzeć poprzez rozpoznanie swoich częściowych potrzeb. Istnieje zatem inne, sięgające głębiej niż wiara w wielu bogów, rozumienie politeizmu. Politeizm implikuje „ubóstwi[enie] tego, co swojskie”⁵⁸, przywiązanie do własnego miejsca, domu, krajobrazu, ale także absolutyzowanie bieżących potrzeb i nadziei na ich zaspokojenie.

Dlatego – można teraz dopowiedzieć, odnosząc się do przedstawionej wcześniej prezentacji Radford Ruether – w zwycięstwie Boga Jahwe nad kananejskim Baalem nie chodziło o płodność jako taką, tylko o jakikolwiek częściowy kult. Odrzucenie Baala, lokalnego także bóstwa („U Kanaanejczyków Baal był bogiem »właścicielem« i protektorem jakiegoś miejsca [...]”⁵⁹), nie oznacza zerwania związku z ziemią, ale brak przywiązania do miejsca jako czegoś częściowego i zarazem ograniczającego. Oddalenie od względnych, choć konkretnych, dóbr przekłada się na większą bliskość w kontekście relacji. Relacja z absolutem ma stać ponad każdą inną wartość. Wynika również z przytoczonych dopowiedzeń, iż Boga ojców Izraela nie należy przeciwstawić „Bogu matek” (i kultowi Bogini), ale raczej „Bogu miejsca” (czyli bóstwom miejscowym). Bóg ten, przypomnijmy, jest Bogiem osobowym i – bliskim. Ów bliski, osobowy Bóg,

⁵⁷ Ibidem, s. 109.

⁵⁸ Ibidem, s. 112.

⁵⁹ G. RICCIOTTI: *Dzieje Izraela...*, s. 108.

którego imię brzmi JESTEM, trzeba podjąć teraz i tę kwestię, jest też Tym, który JEST na początku i od początku. Pojawia się zatem ponownie zadane już pytanie: W jakim sensie ojcostwo ma być, jak twierdzi Brague, bardziej odpowiednim obrazem do wyrażenia odniesienia Stwórcy do Jego dzieła? I jego pochodna: Czym będzie bliskość, a czym oddalenie Boga Ojca-Stworzyciela?

3

Radford Ruether utrzymuje, że biblijny Bóg tworzy rzeczywistość względem siebie zewnątrz. Niemniej jednak wspomniana idea Boga Stworzyciela jako wytwórcy świata jest, jak sygnalizowałam, sprzeczna z założeniami biblijnej ontogenezy. Claude Tresmontant w filozoficznym studium *Esej o myśli hebrajskiej* (1956) podkreśla konieczność rozróżnienia między wytwarzaniem a stwarzaniem. Stanowi to według niego klucz do zrozumienia biblijnej metafizyki i odpowiadającej jej koncepcji stworzenia⁶⁰. Tresmontant utrzymuje, że to właśnie koncepcja stworzenia odróżnia metafizykę biblijną od greckiej, a także tej ostatniej współczesnych kontynuacji: „Świat materialny jest stworzony. To zdanie, do którego jesteśmy przyzwyczajeni, było dogłębnie rewolucyjne z punktu widzenia metafizyk greckich. Jest ono wciąż takie dla współczesnych filozofii, które zachowują zasady metafizyki starożytnej”⁶¹. Praca Tresmontanta to dzieło filozofa, który podejmuje jednocześnie trud pracy egzegety i filologa; jego analiza ma pokazać „egzegetom, czego mogą oczekiwać od filozofów, którzy nie wzdrygają się przed byciem także filologami”⁶². Takie wszechstronne ujęcie tym bardziej przekonuje czytelnika do fundamentalnej dla autora kwestii, jaką pozostają hebrajskie korzenie chrześcijańskiej metafizyki. Ze względu na to właśnie zakorzenienie myśli grecka, twierdzi Tresmontant, nie zdominowała myśli chrześcijańskiej, mimo że pozostawała i wciąż pozostaje (choćby w formie antytezy) właściwym

⁶⁰ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej*. Przeł. M. TARNOWSKA. Kraków: Znak, 1996, s. 59.

⁶¹ Ibidem, s. 21.

⁶² *Od wydawcy*. W: C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 13.

„narzędziem rozumienia na Zachodzie”⁶³. O tym, że tak jest w istocie (dziedzictwo myśli hebrajskiej jest niepodważalne), świadczy zgodność też Tresmontanta z licznymi klasycznymi koncepcjami teologicznymi.

Czym jest zatem w ujęciu Tresmontanta stwarzanie w odróżnieniu od wytwarzania? Na czym polega specyfika biblijnego opisu? Przede wszystkim znajdujemy tam myśl, że stworzenie nie jest aktem. Stworzenie trwa: „Stworzenie [...] dziś jest także początkiem”⁶⁴. Stworzenie nie zależy także od żadnej istniejącej wcześniej materii. Bóg, stwarzając, sprawia, że jest więcej, ale to więcej jest nowe: „Stwarzać to stwarzać coś nowego [...]. Stwarzać to nie robić coś z tego samego [...]"⁶⁵. Stworzenie oznacza zatem wielość, ale byt jest jeden: „[...] w świecie hebrajskim nie ma dwóch zasad, dwóch składowych bytu, tylko jeden jedyny byt, którym jest Bóg”⁶⁶. Jednocześnie Tresmontant podkreśla, iż Stwórca nie jest tym samym, co stworzenie: „Idea stworzenia zakłada radykalne rozróżnienie między Stwórcą a tym, co stworzone, a także transcendencję Stwórcy”⁶⁷. Powstaje w tym miejscu pytanie, czym jest relacja Stwórcy do stworzenia, jeśli nie daje się ona w sposób jednoznaczny zawrzeć ani w pojęciu zewnętrżności (bo byt jest jeden i to, co nowe, nie tworzy tegoż bytu „osobnej składowej”), ani w pojęciu wewnętrżności (bo między Stwórcą a stworzeniem istnieje „radykalne rozróżnienie”)? Czym jest transcendencja (zewnętrżność) Stwórcy, jeśli stworzona przez niego „wielość żywych bytów”⁶⁸ pozostaje z Nim w jedności? Stworzenie, uzupełnia swoją myśl Tresmontant, jest „żywym organizmem”, który wielością staje się przez „płodność”⁶⁹. To płodność bytu, wyjaśnia on dalej, oznacza z jednej strony, iż „Stworzenie [...] działa [...] od wewnątrz [...]”⁷⁰, z drugiej – implikuje wolność (i wielość) tego, co stworzone: „[...] historia ludzka jest wzrostem, rozwojem, wewnętrżnym dojrzewaniem”⁷¹.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem, s. 35.

⁶⁵ Ibidem, s. 37.

⁶⁶ Ibidem, s. 26.

⁶⁷ Ibidem, s. 30.

⁶⁸ Ibidem, s. 24.

⁶⁹ Ibidem, s. 23.

⁷⁰ Ibidem, s. 37.

⁷¹ Ibidem, s. 99.

Trzeba w kontekście prezentowanych tu rozważań odnieść się jeszcze do faktu, że Tresmontant posługuje się wprawdzie pojęciem płodności, ale nie nawiązuje do męskiej czy żeńskiej płodności. Jedyne odniesienie do konkretnego ludzkiego płciowości stanowić może co najwyżej wypowiedź dotycząca panteizmu. Tresmontant pisze, iż panteizm „wchłania akt stworzenia [...]”⁷². Odpowiada to przywołanej przeze mnie wcześniej myśli Radford Ruether, że w kosmogoniach podporządkowanych zasadzie żeńskiej rzeczywistość jest jakby noszona w przestrzeni, którą można w związku z tym porównać do kobiecego łona. Tresmontant, odwołując się do biblijnej ontogenezy, konstruuje inny zgoła obraz. Jeśli stworzenie działa „od wewnątrz”, to rzeczywistość, wydobywana „na zewnątrz”, rodzi się do wzrostu i rozwoju. W jakim stopniu taki proces daje się wyrazić w kategoriach ojcostwa, a w jakim – macierzyństwa? Powtórzmy również pytanie o relację między dwoma bytami, z których jeden jest zależny w swym istnieniu od drugiego: Czym jest zależność dziecka od matki, a czym – od ojca? Odpowiedzi na te pytania pomogą wyrazić specyfikę omawianego tutaj pojęcia Boga Ojca, Stworzyciela.

Ratzinger przypomina, że chrześcijańskie *credo* rozpoczyna się od wyznania wiary w Boga Ojca i Boga Wszechwładnego (Pantokratora), a Bóg Wszechwładny to także Bóg, Stwórca świata⁷³. W ten sposób w fundamentalnym dla chrześcijaństwa opisie Boga dochodzi do połączenia dwóch porządków: następuje odniesienie zarówno do pojęcia „rodziny”, jak i „mocy kosmicznej”⁷⁴. Takie połączenie ma z kolei oddać naturę relacji między Bogiem a stworzeniem: „[...] napięcie między absolutną potęgą i absolutną miłością, absolutnym oddaleniem i absolutną bliskością [...], przenikanie się *maximum* i *minimum* [...]”⁷⁵. W perspektywie ludzkiego doświadczenia relacja, w której splatają się *maximum* i *minimum*, kiedy absolutne oddanie tego, co największe, spotyka się z absolutną zależnością tego, co najmniejsze, wskazuje na dwie postaci: matki i ojca. Czym innym będzie jednak relacja *maximum* do *minimum*, które już istnieje, a czym innym zależność taka w samym akcie powoływania do istnienia. Przypomnę, że w tej części argumentu będę rozważała tę drugą zależność.

⁷² Ibidem, s. 33.

⁷³ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 102.

⁷⁴ Ibidem, s. 150.

⁷⁵ Ibidem.

Przypomnienie takie jest istotne. Pozwala bowiem utrzymać prowadzoną argumentację na właściwym dla chrześcijańskiego *credo* poziomie odniesień: kosmicznych i zarazem rodzinnych (przy czym tak zwane rodzinne odniesienia będą stanowić nawiązanie do biologicznego aktu poczęcia jako pośrednio odpowiednika aktu stwórczego). Jest rzeczą znamionną, że w feministycznej refleksji nad pojęciem Bożego ojcostwa często takiego stabilnego odniesienia brakuje. Podam jeden przykład.

Elizabeth A. Johnson nazywa podtrzymanie idei Bożego ojcostwa „zbyt dosłownie pojmowaną przenośnią”⁷⁶. Podkreśla również „bałwochwalcze przywiązanie” do męskiego obrazu Boga⁷⁷. Określenia te sugerują konieczność wprowadzenia stosownej korekty. Jej zakres pozostaje jednak w argumencie Johnson niejasny. Natrafiamy tam bowiem na stwierdzenia, że macierzyństwo jako metaforyczne określenie relacji Stwórcy do stworzenia jest w stosunku do ojcostwa: „analogiczne”⁷⁸, „równie doskonale”⁷⁹, ale również „równoprawne”⁸⁰, a pod pewnymi względami „bardziej stosowne”⁸¹. Do samego macierzyństwa Johnson nawiązuje w równie niesprecyzowany sposób, pisząc jednocześnie o ciąży, porodzie, karmieniu piersią i matczynej trosce o potomstwo⁸². Odnosi się więc, jak sama przyznaje, do wymiaru zarówno biologicznego (w jego wielorakich aspektach), jak i psychologicznego⁸³. Jednocześnie, zachowując właściwą teologii klasycznej koncepcję Boga Ojca jako początku bez początku⁸⁴ (*arche anarchos*), początek biblijny umieszcza na równi z początkiem innych kosmogonii. Oznacza to, że w swoją refleksję nad biblijnym Bogiem Ojcem Johnson włącza teorie, które z chrześcijańską koncepcją rzeczywistości niewiele mają wspólnego (na przykład emanacja czy powstanie

⁷⁶ E.A. JOHNSON: *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2007, s. 58. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

⁷⁷ Ibidem, s. 56.

⁷⁸ Por. ibidem, s. 171.

⁷⁹ Ibidem, s. 175.

⁸⁰ Ibidem, s. 173.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem, s. 171.

⁸³ Ibidem, s. 175.

⁸⁴ Ibidem, s. 170.

świata z istniejącej wcześniej materii)⁸⁵. Trudno jest, innymi słowy, w tak szeroko zakreślonym polu odniesień poprowadzić spójną refleksję nad skomplikowanym w swej istocie zagadnieniem.

Jeśli przyjrzymy się z kolei stanowisku teologii klasycznej, to, jak już to było wspomniane, idea ojcostwa jako metafora relacji Stwórcy do stworzenia nie jest tam równoważna z ideą macierzyństwa. Przy czym ojcostwo w tym kontekście oznacza relację między tym, który stoi u początku aktu poczęcia („ojcem”), a powołanym do istnienia nowym życiem („dzieckiem”). Jednocześnie częścią tak prowadzonych rozważań pozostaje związek mężczyzny i kobiety. Chodzi tutaj jednak przede wszystkim o wymiar biologiczny, o wzajemne odniesienie cech męskiej i kobiecej płodności.

Przedstawmy zatem wprowadzone już stanowisko Brague’a. Brague skupia się na relacji, jaka łączy dziecko z matką, i na relacji dziecka do ojca. Są to dla niego odmienne typy relacji, które określa specyfika aktu poczęcia. Dziecko zostaje poczęte w ciele matki i w nim też pozostaje do momentu narodzin. Relację dziecka z matką cechuje więc naturalna bliskość. Bliskość dziecka i ojca ma inną już podstawę. W pewnym stopniu ojciec dopiero zwraca się ku dziecku i w ten sposób przyjmuje je. Musi pokonać biologiczny dystans, jaki istnieje między nim a dzieckiem. Dziecko nie jest dzieckiem swego ojca w sensie relacji przestrzennej. Nie jest również jego w sensie jednoznacznej przyczynowości. (Twierdzi Brague, że trudno ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, iż dziecko jest z tego akurat mężczyzny). A zatem w akcie przyjęcia dziecka – pokonania ich naturalnego oddalenia – ojciec nie jest niczym ograniczony. Dziecko jest więc dzieckiem matki w sposób bezwzględny, dzieckiem ojca dopiero się staje. Dziecko jest dzieckiem matki na gruncie biologicznych zależności. Narodzin dziecka ojca w sensie ukonstytuowania się ich wzajemnej relacji nie poprzedza nic poza tegoż ojca dobrowolną inicjatywą. Jakkolwiek trudna do przyjęcia w aspekcie psychologicznym i społecznym, na gruncie czysto biologicznych odniesień koncepcja Brague’a wydaje się w pełni uzasadniona.

Brague stwierdza zatem, że ojcostwo jest bardziej odpowiednim obrazem do przywołania relacji Stwórcy do stworzenia. Po pierwsze, bio-

⁸⁵ Ibidem, s. 170–171.

logiczne oddalenie ojca oddaje ontologiczny dystans między Bogiem a nie-współlistotnym Mu stworzeniem. Ukazuje ontologiczną niewspółmierność Stwórcy i powołanego przezeń do istnienia stworzenia: „Nigdy [...] dziecko »nie stanowi części« swego ojca. Podobnie Bóg, stwarzając, tworzy to, co nie jest Mu współlistotne. Można wyobrazić sobie jakieś stworzenie, które już zaistniało, jako zawarte w Bogu, [...] ogarnięte przez Niego tą [...] opieką, która przywołuje obrazy matczyne. Nie da się jednak [...] pomyśleć, w chrześcijaństwie, aktu stwórczego jako utworzenia z czegoś, co byłoby współlistotne z Bogiem”⁸⁶. Po drugie, biologiczny dystans właściwy ojcostwu staje się koniecznym środkiem do wyrażenia wolności, w jakiej dokonuje się stwórczy akt Boga. „Ojciec uznaje swe dziecko w akcie wolności [...]. Matka [...] wie, że dziecko jest jej – albowiem było ono nią samą”⁸⁷, pisze Brague. Wolność matki jest cząstkowa, ojca – absolutna. Dziecko staje się dzieckiem ojca w akcie tegoż ojca wolnego wyboru. Tak zdefiniowana wolność ojca ma oddać absolutną wolność i absolutną inicjatywę Boga Stwórcy, który od niczego nie zależy.

W tym miejscu staje się bardziej zrozumiałe, dlaczego Brague w refleksji nad Bogiem Ojcem decyduje się oddzielić myśl o ojcostwie od pojęcia męskości. Jego opis służył przede wszystkim oddaniu dwóch typów relacji (bliskości i oddalenia) określanymi przez ludzką płodność i płciowość. Fundamentalne dla każdego doświadczenie naturalnej bliskości matki i naturalnego oddalenia ojca posłużyło jako matryca pewnego aspektu relacji ontologicznej. Niemniej jednak, jak podkreśla również Brague, relacja Stwórcy do stworzenia w pełnym swoim wymiarze nie daje się wyrazić za pomocą odniesień do biologicznego ojcostwa. Akt stwórczy w sposób jednoczesny zakłada dystans i – bliskość. Jest również rzeczą oczywistą, że męskość jako taka implikuje zależność nieobecną w akcie stwórczym. Mężczyzna jako stworzenie, jako seksualny partner i jako ojciec, pozostaje włączony w szereg zależności⁸⁸. Biologiczny ojciec jest przede wszystkim mężczyzną, którego ojcostwo wynika z płodnej obecności kobiecego ciała, a jeszcze wcześniej jest on dzieckiem, które powołuje do istnienia płodna moc ojca i matki. Dlatego właśnie, jak wspominałam,

⁸⁶ R. BRAGUE: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną?*..., s. 33.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.

Brague stwierdza, iż idea Bożego ojcostwa musi być „uwolniona od myśli o męskości”⁸⁹, a „męskość nie ma żadnego uprzywilejowania wobec kobiecości [...] ani w sobie samej, ani jako analogiczna do Boga”⁹⁰.

Stanowisko Brague’a nie jest odosobnione. Tomasz Węclawski pisze na przykład: „[...] ta szczególna metafora – metafora Bożego ojcostwa – jest w pełni trafna, to znaczy taka, że skoro raz już została znaleziona, nie wolno się z niej wycofywać”⁹¹, a trafność wspomnianej metafory uzasadnia, odnosząc się do relacji ojciec – dziecko: „Bóg pokazuje ten rodzaj życiodajnego utożsamienia się z kochanym, który odróżnia ojcostwo od macierzyństwa [...] jest ono [...] zgodą na to, że obok i wobec mnie [...] jest i rośnie, co nie jest mną”⁹². Podobnie wyłączenie metafory Bożego ojcostwa podkreśla Balthasar: „[...] odwieczn[y] Ojc[ie]c [...] nie może być w żadnym przypadku nazywany »wieczną Matką«”⁹³. Jednakże w odniesieniu do stwórczego aktu Boga Balthasar akcentuje inny jeszcze aspekt męskiej i kobiecej płodności. Stworzenie, jak powiedziałam, nie dokonuje się w czasie („Stworzenie [...] dziś jest także początkiem [...]. Ono [...] trwa”⁹⁴). Jednocześnie opis stworzenia podtrzymuje słowna formuła, która wydaje się przywoływać czasową zależność: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” [Rdz 1,1]. Formuła ta nie opisuje jednak chronologii wydarzeń, ale wskazuje na pierwotny byt Stwórcy. Tak też rozumuje Balthasar. Ludzka płodność wyraża w jego argumencie wspomniany aspekt stwórczego aktu Boga. Balthasar odwołuje się zatem do płaszczyzny biologicznej i zauważa czasową zależność między męską i kobiecą płodnością. Pisze o następczej⁹⁵ (lub odpowiadającej⁹⁶) płodności ciała kobiecego i pierwotnej⁹⁷ płodności ciała męskiego (zapładniającej funkcji męczyzny⁹⁸). To biologiczne rozróżnienie uzasad-

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem, s. 36.

⁹¹ T. WĘCŁAWSKI: *Obraz ojcostwa Bożego*. „Życie Duchowe” 2003, nr 36, s. 13.

⁹² Ibidem, s. 20.

⁹³ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 263.

⁹⁴ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 35.

⁹⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety...*, s. 258.

⁹⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003, s. 270.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety...*, s. 258.

nia następnie konieczność zachowania koncepcji odwiecznego Ojca, a nie Matki. Jednocześnie zauważa on, że „obydwoje, mężczyzna i kobieta, są »obrazem Boga«⁹⁹, czyli postuluje mężczyzny i kobiety wobec Boga równoważność. Wypowiedzi Balthasara nie wykluczają się. Podobnie jak w tekście Brague'a, tu również uznanie metafory Bożego ojcostwa nie stanowi o wyższości zasady męskiej nad żeńską. Uprzedniość nie jest bowiem tym samym, co pierwotność. W biblijnej ontogenezie istotne jest nie tyle rozróżnienie między pierwszym i drugim, ile między pierwotnym i wtórnym. Dlatego też dodaje Balthasar: „[...] mówienie o Bogu jako Ojcu nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek »patriarchatem«¹⁰⁰. Innymi słowy, nie uważa on, żeby pojęcie Boga Ojca, właściwie odczytane, mogło zaburzyć harmonię i równoważność pierwiastka męskiego i żeńskiego w ich wzajemnym odniesieniu.

Podejście takie domaga się jednak kolejnych dopowiedzeń. Odwieczny Ojciec to także „Rodzący (bez obcego łona)¹⁰¹. Teologia klasyczna mówi o ojcowskim rodzeniu, co w sposób niepozostawiający już wątpliwości wydaje się usuwać kobiecość w cień i przejmować przynależne jej atrybuty. Jednakże i w tym określeniu chodzi przede wszystkim o relację. Należy ona przy tym do innego jeszcze obszaru teologicznej refleksji – do teologii trynitarnej, czyli relacji Osób Boskich. Co oznacza boskie rodzenie w ujęciu teologii trynitarnej?

Jak ujmuje to zagadnienie Ratzinger, dotyczy ono Pierwszej Osoby (Ojca) w relacji do Osoby Drugiej (Syna) i oznacza samooddanie się Ojca: „Ojciec jest czystym pojęciem relacji. [...] Pierwsza Osoba [...] jest aktem rodzenia jako [...] oddania siebie¹⁰². To, że Pierwsza Osoba w tej relacji nazwana jest Ojcem, stanowi ponowne odwołanie do koncepcji Prapoczątku. Ojciec, odwieczne Źródło, wyprowadza ze swojego wnętrza (łona¹⁰³) inne byty, nie-współistotne Mu – stwarzając, współistotne

⁹⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 270.

¹⁰⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1997, nr 99: *Posługiwania kościelne*, s. 77.

¹⁰¹ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety...*, s. 263.

¹⁰² J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 188.

¹⁰³ Patrz: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylizacyjne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*. Red. L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III. Przeł. Z. KOŚCIUK. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 474.

– rodząc. (Jak określił tę ostatnią zależność Tresmontant: „W metafizyce o strukturze biblijnej [...] Może istnieć rodzenie, które [...] pozostaje na tym samym poziomie”¹⁰⁴). Nadmienmy, że takie szersze znaczenie słowa „rodzić” rozumianego jako „dawać początek”, „być na początku”, znajduje swoje odbicie w greckim czasowniku *gennaō*, od którego pochodzi z kolei określenie linii genealogicznej. *Gennaō*, „rodzić”, odnosi się zarówno do kobiet, jak i mężczyzn¹⁰⁵. W tym sensie przywódca rodu, od którego wyprowadza się linię genealogiczną, jest ojcem: rodzi kolejne pokolenia, dając początek tkance rodzinnych zależności¹⁰⁶.

4

Na różne więc sposoby we współczesnej teologii klasycznej postuluje się niewidzialność Boga Ojca i skupienie na relacji. Są to istotne rozwinięcia wątku Bożego ojcostwa (także w kontekście potwierdzanej w teologicznych publikacjach mizoginii starotestamentalnych ksiąg¹⁰⁷). Biblijne obrazy Boga Ojca jako Tego, który panuje nad stworzonym przezeń światem, przypominają przede wszystkim o istnieniu ontologicznego poziomu, któremu człowiek nie dorównuje i wobec którego będzie zawsze podrzędny. Jednak metafora Bożego ojcostwa stanowi ostatecznie postulat bliskości, która, co znaczące, pełny swój wyraz zyskuje dopiero na tle dystansu, jaki przywołują uwarunkowania biologicznego ojcostwa. Niemniej jednak problem hegemonii obrazów istnieje, a towarzyszący im androcentryzm dochodzi niejednokrotnie do głosu. O ciemnej stronie dokonywanych wizualizacji tak pisze wspomniany na początku Boespflug: „[...] co można temu obrazowi [...] zarzucić? [...] utwierdza [...] w antropomorficznej koncepcji Ojca Jezusa Chrystusa. [...] Ojciec arty-

¹⁰⁴ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 27.

¹⁰⁵ *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. Eds. J.P. LOUW, E.A. NIDA. New York: United Bible Societies, 1989, loc. 23.52, 23.58. Autorka korzystała z wersji elektronicznej tej publikacji zawartej w: M. BUSHELL: *Bible Works for Windows 6.0*. Big Fork MT 1999.

¹⁰⁶ Por. *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 642.

¹⁰⁷ Patrz na przykład: G. RUIZ: *Kobieta w Piśmie Świętym*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1993, nr 6 (78): *Kobieta*, s. 3–7.

stów zachodnich stał się okazją do wielu godnych ubolewania poplątań, a nawet utożsamiania Boga, Ojca Jezusa Chrystusa, z zachodnimi postaciami męzczyzny noszącego insygnia władzy¹⁰⁸. Świadomy siły oddziaływania obrazów Boespflug domaga się więc, aby „pozwoić Bogu się oddalić¹⁰⁹, zaprzestać prób kreślenia Jego postaci i przywołać „Ojca światła¹¹⁰, zapomnieć o „Bogu artystów zachodnich”, o Starcu z bujną białą brodą, i zwrócić myśl ku „Stwórcy gwiazd¹¹¹”.

Biblijny Ojciec światła, Stwórca gwiazd, też ma jednak swoją widzialność. „[...] to, co się ma powiedzieć o Bogu [Ojcu – M.Z.], staje się w pełni zrozumiałe dopiero wtedy, gdy się zarazem spogląda na Syna¹¹², napisał Ratzinger. Spoglądanie na Syna oznacza przy tym coś więcej niż skierowanie wzroku na postać Jezusa Chrystusa. „Czy nie byłoby lepiej, gdyby nas Bóg pozostawił w nieskończonym oddaleniu? Czy nie byłoby łatwiej [...] wpatrywać się w wiecznie niepojętą tajemnicę, aniżeli zgodzić się na pozytywizm wiary w jedną jedyną postać?¹¹³”, pyta Ratzinger. Jedna jedyna postać Boga, do której tutaj się odnosi, prowadzi myśl w nowym kierunku. Pozwala przejść od wyobrażeń absolutu do konkretnych historycznej i jednostkowej egzystencji. Ale Jezus Chrystus, ów „do jednego punktu zacieśniony Bóg¹¹⁴, jest tą samą gorejącą tajemnicą, co płonący krzew, starotestamentalny obraz Jahwe. Chociaż Bóg objawia się w ciele, nie staje się przez to dla człowieka bardziej uchwytnym. „[...] to, co wydaje się szczytem Objawienia [...], pozostaje [...] jednocześnie [...] najbardziej ciemne i ukryte¹¹⁵”, stwierdza Ratzinger. Podobnie formułuje sens wcielenia Balthasar. W Nowym Przymierzu, zauważa, Bóg „ukry[wa] się jeszcze głębiej, w ludzką postać¹¹⁶”. Posunięta do konkretnego

¹⁰⁸ F. BOESPFLUG: *Bóg Ojciec jako Starzec w chrześcijańskiej sztuce Zachodu...*, s. 71.

¹⁰⁹ Por. ibidem, s. 73.

¹¹⁰ Ibidem. Boespflug posługuje się biblijnym wersem: „Każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca światła” [Jk 1,17].

¹¹¹ *Biblia Tysiąclecia...*, s. 1398, przypis do Jk 1,17: „[...] »Ojca światła« – od Boga, Stwórcy gwiazd [...]”. Por. J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 150.

¹¹² Ibidem, s. 151.

¹¹³ Ibidem, s. 52–53.

¹¹⁴ Ibidem, s. 53.

¹¹⁵ Ibidem, s. 52.

¹¹⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Chrześcijanin i lęk*. Przeł. A., A. KLUBOWIE. Kraków: WAM, 1999, s. 24–25.

fizycznej obecności bliskość Boga przekracza poziom oddalenia właściwy *mysterium*.

Kolejna część tych rozważań poświęcona jest obecnej w myśli chrześcijańskiej ludzkiej postaci Boga. Régis Burnet, wskazując na różnice w opisach wcielenia zawartych w Ewangeliach Mateusza i Łukasza, nazywa dwa możliwe jego aspekty. Wcielenie odpowiednio ma w sobie coś z „meteorytu, który zamienia w pianę wody jeziora”, albo jest „głuchym wrzeniem w samym jego środku, a powodowane przezeń koncentryczne koła coraz bardziej się rozszerzają”¹¹⁷. Posługując się tym drugim obrazem, pokażę teraz, jak poszerza się znaczenie męskiej postaci Jezusa.

¹¹⁷ R. BURNET: *O niebezpieczeństwie mieszania pasterzy z magami: dwa opisy jako dwa sposoby pojmowania Wcielenia*. Przeł. M. TRYC-OSTROWSKA. „Communio” 2004, nr 1 (139): *Tajemnica Wcielenia*, s. 19.

Rozdział 2

Syn, wcielenie, ofiara Uwagi o kapłaństwie kobiet

[...] Ofiary ani daru nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś ciało [...].
[Hbr 10,5]

1

„[...] skoro Bóg przyjął ciało w Jezusie Chrystusie, to można przedstawiać Boga-Wcielonego [...]. Ikona Chrystusa potwierdza [...] Wcielenie [...]”, napisał Boespflug o prawomocności malarskich przedstawień Chrystusa uznanej przez Sobór Nicejski II w 787 roku¹. Jezus Chrystus, którego ikona jest w chrześcijaństwie prawomocnym przedstawieniem Boga, to w perspektywie historycznej – Jezus z Nazaretu, założyciel nowej religii, w teologicznej – Wcielony Bóg, Słowo Boże, Syn. Bez względu na to, jaką perspektywę się przyjmie, można ustalić wspólną ramę dla podjętej nad postacią Jezusa Chrystusa refleksji. Jej początek będą stanowić narodziny, koniec – śmierć. W perspektywie historycznej tak przedstawia ową ramę Charles Harold Dodd: „Spośród wielu nowych wiar, jakie się roily w cesarstwie rzymskim, jedna miała okazać się trwała, niosąc w sobie zarodek nowego porządku – religia chrześcijańska, której Założyciel, urodzony za panowania Augusta, został skazany na śmierć za panowania następcy Augusta, Tyberiusza; Jego wyznawcy, niebawem stając się rozległą i wpływową społecznością, oddawali mu cześć boską [...]”²; w teologicznej – Ratzinger: „[...] to, co się ma powiedzieć o Bogu, [...]”

¹ F. BOESPFLUG: *Bóg Ojciec jako Starzec w chrześcijańskiej sztuce Zachodu. Historia zejścia z drogi oznaczania*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1999, nr 2 (110): *Tajemnica Ojca*, s. 62.

² CH.H. DODD: *Założyciel chrześcijaństwa*. Przeł. Z. KUBIAK. Kraków: Znak, 1983, s. 11.

Czym jest na przykład »wszechmoc«, [...] staje się jasne w chrześcijaństwie dopiero przy żłóbku i pod krzyżem [...], gdzie Bóg [...] kona jako ofiara wydana najnędnieszemu stworzeniu, tu dopiero można sformułować chrześcijańskie pojęcie wszechwładztwa Boga [...]. Tu dopiero następuje [...] korektura miary i wymiarów [...] zapowiedziana poprzednio we wzajemnym przenikaniu się *maximum* i *minimum*³. Dodd lokalizuje więc życie Jezusa w przestrzeni historycznej, poprzez odniesienia do panujących władców. Ratzinger wskazuje na dwa tegoż życia teologiczne bieguny: wcielenie i ukrzyżowanie. Jednocześnie obie wypowiedzi odnoszą się do wydarzeń, które przekraczają ramę wyznaczoną przez narodziny i śmierć. U Dodda czytamy o „zarodku nowego porządku”, o tym, jak wyznawcy skazanego na śmierć Jezusa stają się „rozległą i wpływową społecznością”. Ratzinger pisze z kolei o szczególnym objawieniu się wszechmocy Boga Ojca, który wydaje się stworzeniu w swoim Synu („przenikanie się *maximum* i *minimum*”). Zarówno historyczna, jak i teologiczna refleksja nad postacią Jezusa Chrystusa zestawia więc z sobą jakieś *minimum* i jakieś *maximum*, przeformułowuje wzajemne odniesienia siły i słabości, wskazuje na nowy początek.

O nowym początku w sensie wzrostu, a nie fabrykacji, stwierdza Tresmontant, że potrzebne jest wówczas „jak najmniej miejsca, jak najmniej materii [...]”⁴. Chrześcijaństwu początek daje śmierć. Tam, gdzie jest śmierć, nie ma przecież nic. W perspektywie teologicznej tę śmierć dodatkowo nazywa się ofiarą (wydaniem się Boga) i w tym sensie odnosi także do wcielenia (Ratzinger, przypomnijmy, stawia koło siebie żłóbek i krzyż). Wcielony Bóg zstępuje z wyżyn własnego niezależnego bytu, aby się stać zależnym od tego, co z natury zależne. Już samo „przyjęcie ciała” stanowi zatem owo skierowanie się *maximum* ku *minimum*, dobrowolnie podjętą decyzję spotkania, zejście absolutnej potęgi (wszechmocy) ku absolutnej słabości (najnędnieszemu stworzeniu). Teologia klasyczna takie samouniżające się zwrócenie „ku” określa terminem „kenoza” i wpisuje w relację Ojca i Syna: „KENOZA (gr. – czynić pustym, unicestwiać) to termin z zakresu teologii biblijnej, który ma wskazywać na samouniżenie

³ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Przeł. Z. WŁODKOWA. Kraków: Znak, 2007, s. 151.

⁴ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej*. Przeł. M. TARNOWSKA. Kraków: Znak, 1996, s. 59.

się boskiego Logosu we wcieleniu, posłuszeństwo Chrystusa wobec Ojca i świadome przyjęcie przezeń śmierci [...]”⁵. Chociaż mowa w tej definicji o Boskim Logosie, to jeśli, jak pisze Ratzinger, był Jezusa Chrystusa „jest całkowicie czymś jednym z Ojcem; [...] nie jest niczym poza Nim”⁶, uniżenie się Syna jest też uniżeniem się Ojca.

Wcielenie może być jednak rozpatrywane bez odniesień do ukrzyżowania i niezależnie od relacji Ojca i Syna. Wtedy – sprowadzone do konkretności ludzkiej płciowości – oznaczać będzie uprzywilejowanie jednej płci nad drugą. W tym duchu właśnie Johnson utrzymuje, że nauka o Jezusie Chrystusie, czyli tradycyjna chrystologia, przyczynia się bardziej niż jakakolwiek inna doktryna Kościoła – do „ucisku i wykluczenia” kobiet⁷. Zapytać więc należy, jakie znaczenie ma płeć Jezusa w refleksji teologicznej, a jakie w feministycznej? Czym będzie poniżenie ciała, czym jego wywyższenie? Jak wszechmoc ma się do przemocy, a ofiara do walki płci? W jakim stopniu częścią podjętych rozważań będzie płodność („nowy porządek”), a w jakim władza („rozległa i wpływowa społeczność”)? Kwestie te będziemy teraz rozważać na gruncie krytyki feministycznej, teologii feministycznej i teologii klasycznej. W centrum rozważań pozostaje ukrzyżowana postać Jezusa Chrystusa – jako ikona, akt lub nowy początek.

2

W myśli Beauvoir postać Jezusa ukrzyżowanego pojawia się w refleksji nad kobiecą religijnością, w szczególności nad postacią mistyczki. Religijne doświadczenie kobiet stanowi według Beauvoir substytut niespełnionej miłości ziemskiej, szczególne połączenie narcyzmu i sadomasochizmu. To Jezus jest wprawdzie Zbawicielem i Oblubieńcem⁸, ale kobieta

⁵ K. RAHNER, H. VORGRIMLER: *Mały słownik teologiczny*. Przeł. T. MIESZKOWSKI, P. PACHCIAREK. Warszawa: Pax, 1987, s. 175.

⁶ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 191.

⁷ E.A. JOHNSON: *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2007, s. 151. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

⁸ S. DE BEAUVOIR: *Druga płeć*. Przeł. G. MYCIELSKA, M. LEŚNIEWSKA. Warszawa: Jacek Santorski & Co, 2003, s. 731.

wielbi w Nim przede wszystkim siebie. Dostrzega w ukrzyżowanym Bogu zarówno własne poniżenie⁹, jak i pragnienie boskości¹⁰. Kobieta, „przyzwyczajona [...] żyć na klęczkach”¹¹, musi kochać i wielbić. Jeśli nie uda się jej kochać mężczyzny, będzie wielbić Boga¹². Kobieta patrzy ku górze, na mężczyznę lub na Boga, z góry, od mężczyzny lub Boga, oczekuje spełnienia¹³, i ku górze się zwraca, zarówno w akcie seksualnym, jak i modlitwie¹⁴. Jednocześnie, biernie (w akcie seksualnym) lub czynnie (przez praktyki ascetyczne), poniża swoje ciało. Takie poniżenie, które egzaltacja i sadomasochizm są zdolne przemienić w chwilę uniesienia, Beauvoir nazywa ofiarą. Ofiara kobiety dokonuje się w jej wyobraźni (poprzez utożsamienie z umęczonym ciałem Jezusa¹⁵) i na jej ciele (poprzez tegoż ciała systematyczne wyniszczanie¹⁶). Jest dziełem okaleczonych emocji. Kobieta spędza życie na klęczkach, sublimując swoją społeczną kondycję w chwilach erotycznych lub religijnych uniesień. Przekonanie Beauvoir, że kobieta tylko wtedy zostaje wywyższona, gdy pada przed mężczyzną na kolana, daje o sobie znać szczególnie wyraźnie, gdy przedstawia ona Marię, Matkę Jezusa, jako tę, która „klęka przed synem [...]”¹⁷.

Podobnie prowadzi swój argument Daly. Także dla niej ofiara w sensie dobrowolnego aktu – nie istnieje. Określenie tak rozumianej ofiary (*sacrifice*) Daly stosuje w odniesieniu do pojęcia ofiary jako osoby społecznie napiętnowanej (*victim*) oraz kozła ofiarnego (*scapegoat*)¹⁸. Spo-

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 729.

¹¹ Ibidem, s. 725.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ „Jej [mistyczne – M.Z.] uniesienia są kopią ziemskich uniesień miłosnych”. Ibidem, s. 727.

¹⁵ „[...] kobieta najzarliwiej pograża się w kontemplacji Ukrzyżowanego [...]. W poniżeniu Boga podziwia upadek Człowieka [...]. To kobieta rozpięta jest na krzyżu, czekając na splendor zmartwychwstania”. Ibidem, s. 731.

¹⁶ „[...] ofiarowując się Bogu, zachowuje się tak, jakby ofiarowywała się mężczyźnie [...]”. Ibidem, s. 728. „Większość mistyczek [...] usiłuje czynnie się unicestwić przez niszczenie ciała”. Ibidem, s. 730.

¹⁷ Ibidem, s. 203.

¹⁸ M. DALY: *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1985, s. 75–77. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

łeczeństwo potrzebuje kozła ofiarnego, a idealizacja cierpienia, jaka dokonuje się w chrześcijaństwie za pośrednictwem postaci ukrzyżowanego Boga, prowokuje – zwłaszcza kobiety – do zbyt łatwej akceptacji własnego poniżenia. Przyjęcie statusu ofiary oznacza „ofiarną miłość, bierną akceptację cierpienia, pokorę, łagodność”, a są to, ostrzega Daly, te same cechy, którymi społeczeństwo patriarchalne określa swoją „kobietę idealną”¹⁹.

Oznaczałoby to również, że Jezus, jeśli wziąć pod uwagę Jego postawę i wybory, nie reprezentuje idealnego mężczyzny patriarchy. Nie takiego rodzaju zachowań domaga się zinstytucjonalizowana przemoc. Tę myśl podejmują Radford Ruether i Johnson, formułując w odniesieniu do postaci Jezusa koncepcję tak zwanej kenozy patriarchy. Radford Ruether nawiązuje do stylu życia Jezusa, Johnson – do ikony Ukrzyżowanego. I w jednym, i w drugim wypadku postać Jezusa unieważnia według nich uprzywilejowaną pozycję mężczyzny. Radford Ruether zwraca więc uwagę na uniżenie się Jezusa, podkreśla, iż pozostał on poza kręgiem „dominacji”, „hierarchii” i „statusu”: „Jezus jako Chrystus [...] wyraża kenozę patriarchy [...] przez styl życia, który odrzuca przywileje hierarchicznej kasty i przemawia w obronie poniżonych”²⁰. Johnson z kolei wprawdzie zauważa, że głoszona przez Jezusa nauka w ustach kobiety nie byłaby niczym rewolucyjnym, ponieważ ofiarna miłość i pokorna służba są tym, czego się od kobiety oczekuje „z natury”²¹. Tylko mężczyzna mógł zatem przekonująco ukazać owo dobrowolne wyrzeczenie się i rezygnację, bo ci (te), którzy (które) nie mają nic, nie mają też możliwości ofiarowania czegokolwiek. Przede wszystkim jednak ofiara Jezusa staje się dla niej szczególnie dobitnym znakiem końca określonej ideologii: „[...] krzyż stanowi [...] symbol »kenozy patriarchy«, dobrowolnego pozbawienia się przysługującej mężczyźnie pozycji [...]. Tak odczytana męskość Jezusa jest proroczą zapowiedzią końca patriarchy [...]”²². (W podobnym duchu akceptacji postaci Jezusa jako tego, który przeciwstawia się społecznej niesprawiedliwości, wypowiada się również Daly, która stwierdza, iż był on

¹⁹ Ibidem, s. 77.

²⁰ R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983, s. 137. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

²¹ E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 160.

²² Ibidem, s. 161.

– feministą²³). Poniżone ciało Jezusa ma obrazować zatem koniec uprzywilejowanej pozycji mężczyzny. Krzyż Jezusa symbolizuje śmierć patriarchatu. I jedynie w takim, społecznym i politycznym, sensie płeć Jezusa jest relewantna. W refleksji *stricte* teologicznej, twierdzą zgodnie Radford Ruether i Johnson, płeć Jezusa nie powinna być już rozpatrywana. „Ujmując problem teologicznie, [...] można uznać, iż [...] męskość Jezusa nie ma ostatecznie znaczenia”²⁴, pisze Radford Ruether. Podobnie utrzymuje Johnson, gdy stwierdza, iż płeć Jezusa to jeden tylko z aspektów jego tożsamości, jeden z wielu dotyczących go „historycznych szczegółów”²⁵. W żaden z tych aspektów, dodaje Johnson, w żadną z owych danych, Bóg „nie wcielił się bardziej niż w pozostałe”²⁶. Płeć Jezusa nie powinna więc zajmować miejsca w teologicznej refleksji, tak jak nie stały się jej częścią inne konkrety jego ziemskiej egzystencji: rasa, język czy przynależność klasowa²⁷.

Można tu krótko nadmienić, że wcielenie istotnie jest czymś więcej niż narodzinami Dziecięcia płci męskiej. Tresmontant pisze o wcieleniu w szerszym znaczeniu podstawy określonej koncepcji rzeczywistości: „Hebrajska koncepcja świata fizycznego, koncepcja czasu, historii, poszczególnego istniejącego bytu, jej niedualizm – są od początku dopasowane do tego zwornika, który podtrzymuje całą resztę, a który cała reszta przygotowuje, do Wcielenia”²⁸. Wcielenie, twierdzi Tresmontant, w szerszym znaczeniu jest myślową konstrukcją: prowadzi do określonego rozumienia czasu, przestrzeni i materii. Czy można jednak w związku z tym całkowicie oddzielić płeć od ciała i uznać, że przyjęcie przez Boga ciała w Jezusie nie ma w chrześcijańskiej doktrynie żadnego odniesienia do ludzkiej płciowości?

²³ M. DALY: *Beyond God the Father...*, s. 73. David Brown w swoim komentarzu do teologii feministycznej określa postawę tego typu jako co najmniej niestosowną: „[...] jest coś niemal nieprzyzwoitego w sposobie, w jaki uprzywilejowane pracujące na uniwersytetach kobiety stawiają kwestię feministyczną na równi z Bożym »wyborem ubogich«”. D. BROWN: *Continental Philosophy and Modern Theology. An Engagement*. Oxford–New York: Blackwell, 1987, s. 40. Przekład autorki.

²⁴ R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk...*, s. 137.

²⁵ E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 166.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 163–164.

²⁸ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 102.

Aby podtrzymać taką właśnie perspektywę, Radford Ruether i Johnson dokonują pewnej cezury. Radford Ruether pisze o traumie ukrzyżowania²⁹, Johnson – o wstrząsie zmartwychwstania³⁰. Radford Ruether zwraca uwagę na doświadczenie apostołów, Johnson – na amorficzną naturę Zmartwychwstałego. Obie podważają jedność historycznego Jezusa z boskim i odwiecznym Chrystusem. Radford Ruether pisze więc, że uczniowie uznali Jezusa za Zbawiciela w wyniku wstrząsu, jakiego doznali po Jego śmierci. Będąc świadkami poniżenia swojego mistrza, wynieśli Go w myślach do pozycji zwycięzcy śmierci i Odkupiciela świata. Radford Ruether przypomina, iż sam Jezus wskazywał na „Tego, który ma przyjść”, co według niej podaje w wątpliwość spojrzenie na Jezusa jako „ostatnie słowo” Boga i nadawanie mu w związku z tym cech mesjańskich³¹. Chrystus jest obecny wśród swoich wyznawców, ale niezależnie od tego, co głosi o Jezusie wzniesiony na doświadczeniu zbiorowej traumy Kościoła. Jezus to „bezdomny żydowski prorok”, w którym w żaden sposób nie mogłaby się pomieścić pełnia Chrystusowego życia i odkupienia³². Podobnie Johnson widzi w Jezusie przede wszystkim „skazańca” i „ofiara społeczną niesprawiedliwości”³³. Podkreśla przy tym, że w wyniku towarzyszącej zmartwychwstaniu „transformacji człowieczeństwa” Jezus „zniknął raz na zawsze z ludzkiej historii co do ciała”³⁴. Według Johnson podtrzymanie związku między historycznym Jezusem a zmartwychwstałym Chrystusem czyniłoby postać tego ostatniego dosłowną i oznaczało przekonanie, że Chrystus to historyczny Jezus, tyle że niewidoczny dla oczu³⁵. A zatem w rozumowaniu Johnson zmartwychwstanie albo oznacza tak dogłębne przeobrażenie człowieczeństwa, że cielesność przestaje znaczyć cokolwiek, albo implikuje ono niewiele ponad przekroczenie granic widzialnego świata: to, co było za życia widzialne, po zmartwychwstaniu staje się niewidzialnym.

W swojej argumentacji Radford Ruether i Johnson wskazują jednak przede wszystkim na skutki uznania płci Jezusa za teologicznie zna-

²⁹ Por. R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk...*, s. 122.

³⁰ Por. E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 163.

³¹ R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk...*, s. 121–123.

³² *Ibidem*, s. 138.

³³ Por. E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 163.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

czącą. Kluczowy problem stanowi dla nich identyfikacja z Chrystusem przez fizyczne podobieństwo z historycznym Jezusem. Jeśli uznać wcielenie za coś więcej niż „przypadkowe wydarzenie historyczne”³⁶, to należy również uznać, iż kobiecie przypada drugorzędna pozycja w porządku stworzenia i odkupienia, argumentuje Radford Ruether³⁷. Zwraca przy tym uwagę na androcentryczne określenia Chrystusa jako Głowy Kościoła i Oblubieńca³⁸. W podobnym duchu utrzymuje Johnson, że „Jeśli uznać męskość za istotę wcielenia i odkupienia, to [...] kobiety wykluczone zostają z przestrzeni zbawienia”³⁹. Taki będzie wówczas podstawowy sens wcielenia. Bóg nie przyjął postaci kobiecej, wcielenie stanowi zatem barierę między kobietą a Bogiem. Aby tę barierę usunąć, należy wnieść inną – między Bogiem a mężczyzną. Trzeba podważyć prawomocność ikony Jezusa Chrystusa. To jedynie „androcentryczna wyobraźnia” sprawia, że „męskość Jezusa przedostaje się do boskiej natury”, w wyniku czego „męskość stanowi [...] istotę Boga objawionego w Chrystusie”⁴⁰, argumentuje Johnson. Jeśli uznaje się wcielenie, to kobiety siłą rzeczy są mniej teo- i chrystomorficzne niż mężczyźni⁴¹.

Tak rozumiany chrystomorfizm stanowiłby powtórzenie antropomorfizmu właściwego przedstawieniom Boga Ojca. Bóg jako Ojciec jest „mężczyzną”. Chrystus jako Głowa Kościoła i Oblubieniec – również. Aby zaprzeczyć identyfikacji Boga z męskimi postaciami, trzeba więc unieważnić sens wcielenia. Radford Ruether i Johnson z jednej strony postulują więc nieadekwatność historii względem ontologii (niemożność ukazania w historycznej postaci boskiej pełni), z drugiej – objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie sprowadzają do ikony, do konkretności ludzkiej płciowości. Radford Ruether, jak wspomniano, utrzymuje, iż wcielenie to „przypadkowe wydarzenie historyczne”, a nie „ontologiczna konieczność”⁴².

³⁶ R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk...*, s. 126.

³⁷ Ibidem, s. 135.

³⁸ Ibidem, s. 126.

³⁹ E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 153. Ponieważ jej wypowiedź jest w tym miejscu dość zawiła, podajemy również brzmienie oryginału: „If maleness is constitutive for the incarnation and redemption, female humanity is not assumed and therefore not saved”.

⁴⁰ Ibidem, s. 152.

⁴¹ Ibidem, s. 152–153.

⁴² R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk...*, s. 126.

Johnson w miejsce pytania, czy płć Jezusa jest teologicznie znacząca, stawia stwierdzenie, że jeśli by taką myśl uznać za słuszną, to trzeba się również zgodzić, iż męskość stanowi istotę Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. I w jednym, i drugim przypadku gubi się istotny rys biblijnej metafizyki.

„Pismo Święte to jest [...] metafizyka i teologia pod postacią opowiadania historycznego²⁴³, napisał Tresmontant. Innymi słowy, nie można przeciwstawiać sobie biblijnej metafizyki i historii. Dlatego właśnie, odnosząc się do wcielenia, Ratzinger podkreśla, iż „Bóg nie jest więźniem swojej wieczności [...]”²⁴⁴. Wolność Boga przejawia się w swobodnym przechodzeniu ponad rządzącymi światem stałymi: „[...] być nieobjętym przez to, co największe, dać się objąć temu, co najmniejsze, jest rzeczą boską²⁴⁵. Wcielenie jako spotkanie historii i ontologii wprowadza korektę sposobu myślenia o ludzkich dziejach i boskim bycie, zmienia sztywne proporcje *minimum* i *maximum*. Dokonuje się to na wiele sposobów. Poprzez wcielenie, twierdzi na przykład Ratzinger, następuje kondensacja *maximum* Boskiego Słowa: „Logos skurczył się, stał się małeńki [...]. Nieskończony Logos zmałał, stał się dzieckiem²⁴⁶. Kondensacja Logosu ma jednak inny jeszcze sens niż narodzenie się Jezusa. Logos to przecież również Słowo, w którym Bóg stworzył świat, aby w tym samym Słowie osiągnął kiedyś swoją Pełnię. (W tym znaczeniu Tresmontant nazywa Logos duchowym Załączkiem: „Załączek, przez który świat został stworzony i przez który stwarzanie nadal się dokonuje, [...] Załączek duchowy. [...] Logos²⁴⁷). Istnieją więc dwie formuły koncentracji *maximum* w Logosie. Bóg jest Odwiecznym Słowem (niewidzialnym Załączkiem, z którego rozwija się i nieustannie powstaje świat) oraz Słowem Wcielonym („Człowiek[iem] z Palestyny, w którym [...] wychodzi nam naprzeciw²⁴⁸). Tak określone wymiary Logosu nie są rozłączne,

⁴³ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 87.

⁴⁴ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 293.

⁴⁵ Ibidem, s. 161.

⁴⁶ J. RATZINGER: „I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Dziewicy Maryi”. W: J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w tajemnicy Kościoła*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: WAM, 2007, s. 79.

⁴⁷ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 158.

⁴⁸ Por. J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 52.

ale nie ma też między nimi bezpośredniego przyporządkowania. To, co ukryte, i to, co objawione, pozostaje z sobą w relacji. Sednem i sercem tej relacji nie są jednak kategorie płciowe. Dlatego można uznawać narodziny Dziecięcia płci męskiej za objawienie się Boga Ojca, a jednocześnie twierdzić, iż owo Dziecię jest Słowem posłanym zarówno do mężczyzny, jak i kobiety. („Syn [...] przedstawia Ojca [...]”⁴⁹, „Syn jest Prawozorem dla obu [płci – M.Z.]”⁵⁰ – pisze Balthasar).

Jak należałoby zatem patrzeć na cielesną egzystencję Jezusa Chrystusa, człowieka z Palestyny? Jeśli historia (konkret ludzkiej egzystencji) jest bramą metafizyki⁵¹, to ciało nie może zostać unieważnione. Ale historia ciała to coś więcej niż tegoż ciała biologiczna konstytucja. Dlatego warto pójść za myślą Tresmontanta: „Kiedy przyjdzie w ciele, każdy z gestów, każdy z aktów wcielonego Logosu będzie znakiem, *semeion*”⁵², i zamiast rozważać widzialną lub niewidzialną postać Jezusa, spojrzeć raczej na to, co w ciele czynił. W ten sposób bowiem wcielenie, choć zachowuje swój sens, nie prowadzi do wykluczeń w przestrzeni zbawienia. W ten sposób odchodzimy również od rozumienia chrystomorfizmu w kategoriach wyobrażeń takich czy innych postaci. W odniesieniu do tego ostatniego problemu można przytoczyć jeszcze wypowiedzi św. Ireneusza: „Widzialnością Ojca jest Syn [...]”, ale „[...] niewidzialnością Syna jest Ojciec”⁵³. Można również, jak czyni to Boespflug, posłużyć się nimi, definiując odpowiednio chrystocentryzm i chrystomorfizm. Chrystocentryzm oznaczałby wówczas uznanie autorytetu Syna wobec stworzenia. Chrystomorfizm – uznanie autorytetu Syna poprzez związek z Ojcem. Androcentryzm – uznanie, iż płęć jest dominantą wcielenia. Chrystocentryzm i chrystomorfizm nie są więc tym samym, co androcentryzm. Jako pojęcia chrystocentryzm i chrystomorfizm należą do pogranicza widzialności i nie-

⁴⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1997, nr 99: *Posługiwanie kościelne*, s. 81.

⁵⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 263.

⁵¹ Por. „[...] przyjście prawdy na ten świat przez konkretną, jednostkową rzeczywistość, w jakiej się rodzi, by się objawić”. C. TRESMONTANT: *Eseje o myśli hebrajskiej...*, s. 87.

⁵² Ibidem, s. 158.

⁵³ ŚW. IRENEUSZ: *Adversus haereses*. IV, 6,6; PG 7,989; S. Chr. 100, T. 1. Paris 1965, s. 203 n; T. 2, s. 451. Za: F. BOESPFLUG: *Bóg Ojciec jako Starzec w chrześcijańskiej sztuce Zachodu...*, s. 62–63.

widzialności, podczas, gdy androcentryzm ogranicza się do widzialnych aspektów ludzkiej płciowości.

Niemniej jednak w argumencie Radford Ruether i Johnson ważne jest coś innego niż oparta na fizycznej identyfikacji więź ze Zbawicielem. Przypomnijmy wypowiedź Johnson, że tradycyjna chrystologia, jak żadna inna doktryna Kościoła, wyklucza i marginalizuje kobietę. Jeśli zapytać, czym konkretnie są owa marginalizacja i wykluczenie, to okazuje się, że chodzi o kwestię radykalnie różną od wspomnianej wcześniej przestrzeni zbawienia, a mianowicie, o kapłaństwo kobiet, o miejsce w przestrzeni, jakie przypada kobiecie podczas sprawowania eucharystycznej ofiary, o miejsce za lub przed ołtarzem. W tym punkcie bowiem istotnie rozstrzygające jest naturalne podobieństwo między sprawującym eucharystyczną ofiarę kapłanem a historycznym Jezusem⁵⁴. (Chociaż, jak będę się starała pokazać, nie chodzi tu o podobieństwo w sensie identyfikacji, tylko o reprezentację). Na tej podstawie kobiety rzeczywiście są wykluczone z ministerialnego kapłaństwa. Kwestia ta jest dla Radford Ruether i Johnson szczególnie istotna⁵⁵, ponieważ, jak twierdzą, kobiecie pozbawionej dostępu do urzędu kapłańskiego przypada w Kościele pozycja niższa.

W kolejnej części omówię zagadnienie kapłaństwa kobiet na gruncie teologii klasycznej. Posłużę się dwoma esejami Balthasara: *Godność kobiety* i *Mysli o kapłaństwie kobiet*. Przede wszystkim zwrócę przy tej okazji uwagę na relacje reprezentacji i identyfikacji w odniesieniu do ofiary (a nie ikony) Jezusa Chrystusa.

3

Przechodząc na grunt teologii klasycznej, trzeba na wstępie nadmienić, że w myśl tejsze zbawienie nie dokonuje się drogą identyfikacji z ikoną Ukrzyżowanego, tylko przez współdziałanie w Jego ofierze. Przy czym taki współdziałanie jest powołaniem każdego ochrzczonego i określane mianem kapłaństwa wewnętrznego (egzystencjalnego). „Każdy człowiek ochrzczone

⁵⁴ Por. R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk...*, s. 126; E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 153.

⁵⁵ Por. R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk...*, s. 135; E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 153.

jest »kapłanem Bogu« [Ap 1,6; 5,10], [...] »składa dary i ofiary« [Hbr 5,1]”, przypomina Balthasar, i dopowiada, iż „kapłaństwo urzędowe [...] pozostaje całkowicie w służbie wewnętrznego [...]”⁵⁶. Kapłaństwo zewnętrzne (ministerialne, urzędowe) jest więc podporządkowane wewnętrznemu. Jednak zbawienie, które dokonuje się przez współudział w ofierze Jezusa Chrystusa, jest w pierwszej kolejności przyjęciem daru: „[...] zbawienie [...] nie pochodzi od człowieka. [...] człowiek musi pozwolić, by mu to zostało darowane i tylko jako dar może je przyjąć”⁵⁷. Kapłaństwo jako współudział w ofierze, włączenie się w ofiarę, która już się dokonuje, łączy w sobie te dwa aspekty.

Powtórzmy jeszcze za Balthasarem, że kapłaństwo wewnętrzne, chociaż oznacza ofiarę składaną „na ołtarzu [...] ducha”, obejmuje pełny, cielesno-duchowy, wymiar ludzkiej egzystencji, jest to więc ostatecznie ofiara – „z siebie”⁵⁸. W tym sensie kapłaństwo wewnętrzne można uznać za dosłowne. Kapłaństwo zewnętrzne z kolei, nazywane obiektywno-sakramentalnym⁵⁹, chociaż także uobecnia ofiarę dosłowną⁶⁰, to posługuje się jednocześnie wymiarem reprezentacji⁶¹. Omówię teraz istotę kapłaństwa wewnętrznego i zewnętrznego, w szczególności biorąc pod uwagę fakt, iż centrum kapłaństwa stanowi ofiara złożona na krzyżu przez Boga, który „przyjął ciało w Jezusie Chrystusie”, ale pozostaje „Prawzorem obu płci”. To właśnie mając na uwadze, będę pytać: Jak ofiarowanie się Jezusa określa udział kobiet i mężczyzn w kapłaństwie wewnętrznym (*sacrificium internum*), a jak w zewnętrznym (*sacrificium externum*)? Gdzie jest w związku z tym miejsce kobiet w przestrzeni zbawienia i gdzie w przestrzeni ołtarza?

Zacznijmy od kwestii z feministycznego punktu widzenia najbardziej istotnej, czyli urzędowego kapłaństwa kobiet. Balthasar rozróżnia tu zdecydowanie między teologicznym i socjologicznym aspektem zagadnienia.

⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet...*, s. 75–76.

⁵⁷ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 291.

⁵⁸ Por. H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet...*, s. 75–76.

⁵⁹ Ibidem, s. 76.

⁶⁰ Por. „W liturgii chodzi przede wszystkim o rzeczywistość [...]”. R. GUARDINI: *Znaki święte*. Przeł. J. BIRKENMAJER. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1991, s. 17.

⁶¹ Por. „Liturgia jest sakramentalna: jest światem spraw, które przybrały kształt [...]”. Ibidem, s. 18.

Z jednej strony podkreśla on, że kapłaństwo wewnętrzne jest udziałem wiernych bez względu na płeć; z drugiej – utrzymuje, iż na koncepcję ministerialnego kapłaństwa kobiet w myśleniu teologicznym nie ma miejsca. Na gruncie socjologicznym postulat taki jest w pełni zrozumiały, oznacza „domaganie się wykonywania takich samych funkcji przez mężczyzn i kobiety”⁶². W ten sposób ma się uzewnętrznić równość mężczyzny i kobiety w kościelnej społeczności. Perspektywa teologiczna, stwierdza jednak Balthasar, różni się znacząco od socjologicznej. Chociaż chrześcijaństwo głosi w odniesieniu do mężczyzny i kobiety „równość w godności”, to jednocześnie „akcentuje różnicę płci”⁶³. Między innymi oznacza to, iż równość w godności nie sprowadza się do zrównania w funkcji. Zarazem, można dodać, jeśli kapłaństwo zewnętrzne (urzędowe) pozostaje w służbie kapłaństwa wewnętrznego, to kapłaństwo urzędowe jest czymś więcej niż urzędem i różni się od sprawowania funkcji.

Powtórzmy więc, że kapłaństwo jako takie jest współudziałem w ofierze Jezusa Chrystusa („wszyscy chrześcijanie będą nazwani kapłanami, [...] stali się członkami Jezusa Chrystusa, Najwyższego Kapłana”⁶⁴). Co należałoby dopowiedzieć o naturze kapłaństwa i ofiary, jaką zakłada, tak, aby obiektywno-sakramentalny wymiar kapłaństwa zyskał swój właściwy sens? Powiedziano dotychczas, że krzyż pozostaje w relacji do wcielenia. Wcielenie, skierowanie się Boga ku stworzeniu, dopełnia się na krzyżu (gdzie Bóg „kona jako ofiara wydana najnędzniejszemu stworzeniu”). Zstąpienie Boga na ziemię realizuje się również, przypomnijmy dalej, przez posłanie tamże Słowa. Słowo (w wymiarze trynitarnym Syn, Druga Osoba) wyraża się zatem na płaszczyźnie ontologii jako byt od i byt dla⁶⁵. Zstąpienie Boga na ziemię jest ofiarą i – darem. Oddając się stworzeniu, Bóg wnosi coś nowego w jego istnienie. W tym sensie właśnie, odnosząc się do kenozы Syna, pisze Balthasar, że chrześcijaństwo jest „religią wcielonej Miłości [...]”⁶⁶. Jeśli jednak Jezus Chrystus wciela miłość, to wcielenie musi poprzedzać miłość już istniejąca. Tą miłością, dopowiada zatem Balthasar, jest relacja Boskich Osób. Wcielona miłość Ojca „ma za

⁶² H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet...*, s. 74.

⁶³ Por. ibidem, s. 75.

⁶⁴ *Katechizm Trydencki*. Cz. 2, r. 7, kwestia 22. Za: ibidem, s. 76.

⁶⁵ Por. J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 234–235.

⁶⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet...*, s. 75.

swą najgłębszą przesłankę trynitarą tajemnicę Boga [...]”⁶⁷. Tym sposobem dochodzimy do takiego spojrzenia na kapłaństwo, które domaga się refleksji nad naturą, mówiąc najogólniej, relacji, jakie kształtują się w przestrzeni bytu. Czym innym jest bowiem relacja w obrębie trynitarnej wspólnoty, czym innym stosunek Boga do stworzenia. Ponieważ zagadnienia te znajdują swoje rozwinięcie w dalszych częściach pracy, ograniczę się w tym miejscu do koniecznych tylko z punktu widzenia obecnej prezentacji rozróżnień.

Jak zostało to już powiedziane, Pierwsza i Druga Osoba Boska, Ojciec i Syn, są określeniami pewnej relacji. Ojciec jest oddaniem siebie Synowi, Syn – pochodzeniem od Ojca⁶⁸. Przy czym zarówno oddanie Ojca, jak i pochodzenie Syna są całkowite: „Pierwsza Osoba jest aktem rodzenia jako wylewnego oddania siebie”⁶⁹, „Słowo »Syn« ma [...] wyrazić całkowite splatanie się Jednego z Drugim. [...] byt otwarty całkowicie [...]”⁷⁰. Relacja, którą stanowią Ojciec i Syn, jest wzajemnym i całkowitym zwróceniem się ku sobie. Idąc dalej, jeśli Ojciec jest Prapoczątkiem, to wszystko, co istnieje, jest całkowicie z Ojca. Tylko Syn jednak stanowi pełnię odpowiedzi na oddanie się Ojca. I dlatego jest całkowicie od Niego – Pochodzącym. Jak ujął tę relację Balthasar: „Syn [...] zawdzięcza Ojcu swe pochodzenie i z powrotem Mu je oddaje [...]”⁷¹. W przestrzeni trynitarnej wspólnoty pełnia oddania spotyka się z pełnią odpowiedzi. Tak należy między innymi rozumieć jedność Boga we wspólnocie miłości. Inaczej kształtuje się relacja Boga do stworzenia. Tutaj odpowiedź nie jest już wpisana w oddanie. To w tym sensie relacja Boga do stworzenia zawiera w sobie element zstąpienia (samouniżenia się). Oddanie się Boga stworzeniu jest kenotyczne i wyraża więcej niż dar. Ten dar stanowi również ofiarę. Jeśli chodzi natomiast o relacje na poziomie samego stworzenia, to chociaż „Odniesienie płciowe nie istnieje [...] wewnątrz świata Bożego”⁷² – można

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ „»Syn« [...] znaczy »pochodzący od drugiego«”. J. RATZINGER: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 191.

⁶⁹ Ibidem, s. 188.

⁷⁰ Ibidem, s. 191.

⁷¹ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety...*, s. 262.

⁷² R. BRAGUE: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną? Refleksja nad męskością i ojcostwem*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1999, nr 2 (110): *Tajemnica Ojca*, s. 31.

dwa wspomniane wymiary, ludzki i trynitarny, do siebie odnieść. Balthasar pisze, że różnica płci jest zapowiedzią podobnego Osobom Boskim „zespolecia w miłości”⁷³. Stanowi czytelny znak takiej odrębności dwóch istnień, które umożliwia ich zwrócenie się ku sobie i pełnię oddania.

Jest rzeczą istotną, że Jezus i jego ofiara lokują się na pograniczu dwóch wymiarów miłości, o których tu mowa. Ideę podwójnego ukierunkowania ofiary Jezusa Balthasar formułuje następująco:

Jezus jest zarówno Bogiem, jak i człowiekiem. Jako Bóg-Człowiek [...] nie potrzebuje, wraz ze swą [...] ofiarą, żadnego uzupełnienia, nie może także doznać wzrostu [...]. Jako Bóg-Człowiek z kolei jest On pełnym człowiekiem tylko wówczas, gdy Jego męskość zostaje uzupełniona kobiecością dla swej płodności. [...] ten Mężczyzna musi być z Niewiasty i [...] ta jedyna ofiara musi być także współwykonywana przez Niewiastę⁷⁴.

Pojawia się jednak, wraz z zacytowaną wypowiedzią, konieczność dookreślenia sensu kolejnego terminu. Balthasar pisze o ofierze w kontekście płodności, przy czym płodność odnosi zarówno do ludzkiej, jak i boskiej natury Jezusa. Płodność, to już wiemy, jest pierwotnie atrybutem boskim. Boska płodność od niczego nie zależy (Bóg to – „absolutne [...] P r a p o c h o d z e n i e”⁷⁵) i tym różni się od ludzkiego, jak pisze Balthasar, owocowania⁷⁶. Termin „owocowanie” przywołuje obraz ziemi, która, by wydać owoc, potrzebuje nasienia i deszczu. Również ludzka płodność dla swojego wzrostu potrzebuje uzupełnienia. Mężczyzna potrzebuje kobiety, kobieta mężczyzny. W tę zależność Balthasar wpisuje ludzką płodność Jezusa. Zachowuje jednocześnie jej wymiar boski. Nie chodzi tu bowiem ostatecznie o płodność biologiczną, o rozmnażanie, tylko o wzrost w szerszym, duchowym znaczeniu. Rozważę teraz ludzki i boski wymiar płodności Jezusa.

⁷³ Por. H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet...*, s. 75.

⁷⁴ Ibidem, s. 77.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Por. H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety...*, s. 258, 259, 261. Czytamy tamże o owocnej wierze, o ziemi, która ma możność owocowania, o owocującym łonie kobiecym. Chociaż, wymiennie, pojawiają się też u Balthasara takie określenia, jak płodność wiary, płodność ziemi i płodność cielesna. Por. ibidem, s. 259–260.

Płodność, mówiąc najogólniej, określa dynamikę wzrostu. (Płodność sprawia, że byt dojrzewa, po tem jest więcej niż przed tem). Ostatecznym owocem ofiary Jezusa jest Kościół, czyli nowe ciało odrodzonego stworzenia. „Jego [...] cielesność zostaje ofiarowana jako Eucharystia w kształtowanym właśnie wtedy ciele Kościoła. To cielesne wydarzenie jest jedynie ostatnią aktualizacją zapoczątkowanej już poprzez Wcielenie potencjalnej Eucharystii”⁷⁷, pisze Balthasar i tym samym przywołuje istotny dla nas związek między wcieleniem a ukrzyżowaniem. Powtórzmy pytanie: Jakie znaczenie ma według Balthasara tożsamość płciowa Jezusa w pełnym wymiarze Jego ziemskiej egzystencji? Przede wszystkim znajduje tam teologiczne uzasadnienie. „Dziecię jest rodzaju męskiego, ponieważ ma reprezentować w świecie pochodzenie siebie samego z jedynego, boskiego rodzącego łona”⁷⁸, twierdzi Balthasar, i dodaje: „Syn [...] występuje jako mężczyzna [ponieważ – M.Z.] w obrębie stworzenia dzierzy jako Wysłannik Ojca Jego pierwszoplanowy autorytet”⁷⁹. Zwróćmy jednak uwagę na to, że Balthasar, odnosząc się do postaci Jezusa, pisze jednocześnie o (narodzonym z Marii) Dziecięciu rodzaju męskiego i o Synu, który „występuje jako mężczyzna”. Innymi słowy, Jezus jawi się w takiej a nie innej cielesnej postaci. Ale ważne jest w tym punkcie wyraźne rozróżnienie między, jak określił to Ratzinger, faktem „biologicznym” i „ontologicznym”⁸⁰. Zależność tych dwóch wymiarów przedstawia Ratzinger następująco: „Bóg jako Syn w człowieku Jezusie przybiera sobie człowieczeństwo [...]”⁸¹. To o Jezusie jako narodzonym Dziecięciu rodzaju męskiego pisze Ratzinger, iż był „całkowicie Bogiem i całkowicie człowiekiem”⁸², a Balthasar rozważa jego ludzką płodność.

Jednakże, bez względu na wskazane rozróżnienia, i jedno, i drugie określenie tożsamości Jezusa mieści w sobie ideę reprezentacji oraz wpisuje płęć w porządek reprezentacji, a nie obecności. Narodzone Dziecię rodzaju męskiego jest Synem, ale przez swoją płęć reprezentuje jedynie pochodzenie Syna. Syn jest Jezusem, ale jako mężczyzna, który przybrał ciało

⁷⁷ Ibidem, s. 260.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem, s. 263.

⁸⁰ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 288.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

w Jezusie, reprezentuje tylko autorytet Ojca. Nie chodzi więc o tożsamość ikonicznych przedstawień, tylko o reprezentację określonego atrybutu. Niemniej jednak, przypomnijmy, Balthasar przede wszystkim rozważa płodność Jezusa w aspekcie ludzkim, czyli płodność, która musi zostać także w wymiarze ludzkim dopełniona. Do tej kwestii więc powracam. Dla Balthasara (mówi o tym przywołany wcześniej cytat) uzupełnienie płodności Jezusa stanowi obecność Marii. Obecność jednak szczególna. Pisze on o Marii stojącej pod krzyżem. Przy czym obecność tę widzi Balthasar na tle współobecności Jana i nieobecności Piotra. Za pośrednictwem tej właśnie sceny i jej przestrzennej dramaturgii dopełnia on swoją koncepcję męskości i kobiecości, męskiej i kobiecej ofiary (miłości).

4

Na krzyżu, by nawiązać do kolejnego wątku, przez ofiarę Jezusa rodzi się Kościół. Ów duchowy wzrost ludzkości dokonuje się dzięki obecności Marii, która współuczestniczy w ofierze syna. (Staje się ona przez to Matką Kościoła: „Syn przekazuje Ją swemu uczniowi Janowi jako Matkę, wówczas [...] staje się [...] Matką nie tylko ucznia, ale [...] wszystkich dzieci Bożych”⁸³). Czym będzie ofiara Marii? Jaki jest jej podstawowy sens?

Ofiara, powiedzieliśmy, to samowydanie. Takie wydanie się może być jednak realizowane na wiele sposobów. Ofiara Jezusa jest ostateczna, oznacza bowiem wydanie siebie na śmierć. Oddanie się poprzez wydanie własnego ciała. Ale jest to jednocześnie wydanie swojego ciała innym. Nie tyle w tym sensie, że ci inni wydane im ciało uśmiercają, ile przede wszystkim dlatego, czy też po to, aby mogli oni ofiarowane ciało przyjąć i z niego czerpać, aby to ciało w ten sposób żyło dla nich. (Por. „A zatem proszę was [...], abyście dali ciała swoje na ofiarę [...]” [Rz 12,1], „[...] ciało [...] za życie [...]” [J 6,51]). Jest warte zastanowienia, że Balthasar porównuje wydanie się Jezusa do „oddani[a] się kobiety mężczyźnie”⁸⁴, a także do „obciążeni[a] kobiety w wydaniu na świat dziecka”⁸⁵. Stwierdza zatem, iż kobiece ciało w wymiarze swojej płodności: w relacji do męczyzny

⁸³ H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet...*, s. 80.

⁸⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety...*, s. 261.

⁸⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet...*, s. 79.

i w relacji do kształtującego się poprzez nie życia, samo w sobie uobecnia już ofiarę⁸⁶. Jednocześnie podkreśla, że taka ofiara nie oznacza poniżenia, ale niesie od tegoż wyzwolenie: „Z bezinteresowności wydającego się i oddającego siebie [...] Chrystusa wyrasta takie przeciwieństwo elementu męskiego i żeńskiego, które niweluje w oddaniu się kobiety mężczyźnie wszelki pociąg do uniżoności [...]”⁸⁷. Nie wolno jednak pominąć podstawowej w tym względzie kwestii: przeformułowanie sensu ofiary dokonuje się na płaszczyźnie duchowej, w wyniku świadomie przyjętej przez kogoś postawy. To w ludzkim wnętrzu musi zostać przekroczony „pociąg do uniżoności”. Dla Balthasara taką właśnie wewnętrzną postawę wyraża Maria stojąca pod krzyżem. *Stabat Mater*.

Stojąc pod krzyżem, Maria przede wszystkim jest obecna. Jest obecna jako matka, która „wydaje Syna światu”⁸⁸. Zgadza się na to, że „oddaje i traci swojego Syna”, na to, że On „się od Niej oddziela”⁸⁹. Wcześniejsze wydanie siebie i swojego ciała, na przyjęcie innego ciała i istnienia, zostaje przekroczone teraz przez zerwanie tej relacji tak, aby się ona otworzyła na inne ciała i istnienia. Stanowi to akt rozpoznania własnej godności poza relacją bezpośrednią, i w ten sposób tylko ofiarnej, bliskości. Postawa Marii pod krzyżem jest dla Balthasara przykładem „wewnętrznego (osobowego i egzystencjalnego) kapłaństwa”, ale w szczególności stanowi przykład ofiary typowo kobiecej⁹⁰. Czym wobec tego jest według niego kobiecość?

Podjmując to zagadnienie, trzeba nadmienić, że Balthasar, ponownie, odnosi zarówno kobiecość, jak i męskość do ludzkiej płodności (biologii). Innymi słowy, określa on męskość i kobiecość, opisując męczyznę i kobietę w relacji do nowego życia, które się z ich udziałem kształtuje. Rozważa specyfikę aktu zapłodnienia i jego psychologiczne implikacje. Biologiczne uwarunkowania stają się dla Balthasara pewną matrycą, sposobem określania siebie w świecie. Kobieta z natury wie, czym jest bliskość. Mężczyzna z natury wie, czym jest oddalenie. Każde z nich musi poznać to, co natura im przesłania. Ową bliskość i oddalenie właściwe kobiecie i mężczyźnie opisuje Balthasar następująco:

⁸⁶ Por. ibidem, s. 79–80; H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety...*, s. 261.

⁸⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety...*, s. 260–261.

⁸⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet...*, s. 80.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Por. ibidem, s. 78–79.

Obciążenie kobiety w wydaniu na świat dziecka przerasta nieporównywalnie trud mężczyzny. To, czego mężczyzna dokonuje w krótkim mgnieniu oka i co stanowi dla niego [...] przeciwieństwo ofiary, jest bowiem przyjemnością i rozkoszą, to staje się dla kobiety narastającą wciąż [...] pracą i obciążeniem, które kończy się boleściami [...], kończy aktem, który oznacza wydanie na świat innego, z niej ukształtowanego „ja”. Kobieta poznaje zatem dziecko jako swoje, własne, w zupełnie inny, intymny sposób, niedostępny całkowicie mężczyźnie, który nie jest w stanie zrozumieć proporcji zachodzącej między tym, czego dokonał, a ostatecznym tego rezultatem. Stąd też odłączenie matki od dziecka [...] oznacza dla kobiety [...] o wiele głębszą, wewnętrzną, egzystencjalną ofiarę, aniżeli dla mężczyzny, dla którego akt płciowy nie ma, jak już powiedziano, żadnego związku z ofiarą⁹¹.

Prezentowany opis jest dla Balthasara czymś więcej niż przedstawieniem relacji łączącej dziecko z ojcem czy matką. Ma on wymiar egzystencjalny i znajduje swoje przełożenie na rozważaną tutaj scenę ukrzyżowania. Tak, jak Maria staje się jej częścią poprzez swoją obecność, tak Piotr i inni apostołowie (poza Janem) wpisują się w Mękę Chrystusa poprzez swoją nieobecność. Ten związek między mężczyzną a nieobecnością podkreśla Balthasar, przedstawiając Piotra i pozostałych uczniów jako tych, którzy „podczas Męki uciekli i się zaparli”⁹². Obecność Marii jako kobieca obecność to coś więcej jednak niż bliskość. To bliskość, która dojrzała do oddalenia, obecność, która nie wiąże i nie ogranicza. Nieobecność Piotra z kolei pozostaje oddaleniem, które wciąż jeszcze czeka na swoją dojrzałość.

Omawiana tutaj obecność i nieobecność pod krzyżem Jezusowym łączy się z zagadnieniem reprezentacji. Obecność Marii to z jednej strony akt wewnętrznego kapłaństwa, z drugiej – jej trwanie we „wnętrzu” Kościoła, w „sercu” Kościoła, „wszczepienie” w Kościół, który na krzyżu się rodzi⁹³. A zatem pod krzyżem Maria niczego nie reprezentuje, ale uobecnia ofiarę, Kościół i stworzenie, które dojrzewa do przekroczenia siebie. Staje się żywą odpowiedzią daną Bogu. Treścią tej odpowiedzi jest zgoda na oddanie Syna

⁹¹ Ibidem, s. 79–80.

⁹² Ibidem, s. 81.

⁹³ Por. ibidem, s. 80–81.

i współdziałal w Jego ofierze. Ale Kościół to nie tylko ofiara, ale i wspólnota. Dlatego Balthasar pisze również o Janie obecnym razem z Marią pod krzyżem. Do Jana jako pierwszego Jezus mówi o Marii „»Oto Matka twoja«” [J 19,27]. Niemniej jednak obecność i cierpienie Jana umieszcza Balthasar w tle rozważanej sceny, ponieważ, jak pisze, „jego wewnętrznej ofiary nie da się [...] porównać z ofiarą *Mater Dolorosa*”⁹⁴. Jest w tym kontekście rzeczą znamieną, iż Balthasar, uznając taką właśnie pozycję Jana, pisze dalej, że to mężczyzna otrzymuje ostatecznie władzę „uobecniania ofiary Jezusa w Kościele” i to mężczyzna „wprowadza we wnętrze Kościoła *sacrificium internum* Maryi [...]”⁹⁵. W ten sposób przywołuje Balthasar również *sacrificium externum* i właściwy kapłaństwu urzędowemu wymiar reprezentacji. Nie neguje on przy tym ofiary i obecności Jana ani nie przeciwstawia sobie reprezentacji i obecności (bo „urząd posługiwania [...] wymaga nieodzownie [...] ofiary wewnętrznej [...]”⁹⁶). Podkreśla jednak, że przez reprezentację może nastąpić dopiero wprowadzenie we wnętrze tego, co prawdziwie istotne. Czym jest zatem kapłańska obecność wobec wpisanego w urząd kapłański wymiaru reprezentacji?

5

Kapłan jako mężczyzna reprezentuje Jezusa i sprawia, że Jego ofiara się uobecnia. Ale reprezentuje on jednocześnie, również jako mężczyzna, dwojakiego rodzaju dystans (nieobecność): dystans między reprezentacją i obecnością oraz właściwe mężczyźnie, jak można by to ująć, oddalenie od miejsca ofiary. Balthasar wyraźnie łączy te dwa aspekty:

Podobnie jak mężczyzna przy naturalnym rodzeniu zostaje niejako pomniejszony i upokorzony ze względu na swój tak niewielki wkład, tak też Piotr i pozostali urzędowi przedstawiciele Pana zostają pomniejszeni i upokorzony tym, że są wprowadzeni w urząd jako ci, którzy podczas Męki uciekli i się zaparli [...]”⁹⁷.

⁹⁴ Ibidem, s. 80.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem, s. 81.

⁹⁷ Ibidem.

Kapłan-mężczyzna, jak zostało powiedziane, reprezentuje Jezusa, ale również „upokorzenie i pomniejszenie Piotra”: jego nieobecność pod krzyżem. A zatem Balthasar z jednej strony wyklucza kapłaństwo kobiet i podkreśla konieczność reprezentacji Jezusa przez kapłana-mężczyznę; z drugiej – nadaje owej reprezentacji sens, który nie dopuszcza do utożsamienia kapłana z Jezusem. Inna jest bowiem natura reprezentacji w odniesieniu do kapłana-mężczyzny, inna – w odniesieniu do Jezusa. Reprezentacja Ojca przez Syna wynika z wzajemności ich relacji. Reprezentacja Jezusa przez kapłana-mężczyznę stanowi przede wszystkim wprowadzenie w urząd (nawet jeśli jednocześnie jest też powołaniem do wzajemności w relacji poprzez tegoż kapłana *sacrificium internum*). Co więcej, Jezus reprezentuje bliskość Ojca, czyli reprezentuje Ojca dopiero wtedy, kiedy przekracza właściwe mężczyźnie oddalenie. W tym sensie Jezus na krzyżu ucieleśnia miłość Ojca⁹⁸, a stojący przy ołtarzu kapłan jedynie wskazuje na obecność Jezusa.

Dla Balthasara nie ulega przy tym wątpliwości, że reprezentacja Jezusa przez kapłana-mężczyznę jest konieczna. Tym samym nie trzeba by już tłumaczyć, dlaczego przy ołtarzu nie stoi kobieta. Jeśli w odniesieniu do urzędu kapłańskiego (miejsca za ołtarzem) zostały już przedstawione argumenty za wyłączną obecnością mężczyzn, to nie ma potrzeby dodatkowo uzasadniać nieobecności tamże – kobiet. Tego rodzaju refleksja jednak również się u Balthasara pojawia:

Ponieważ Maryja nie reprezentowała pod krzyżem, tak jak Syn, miłości Ojca, lecz stała tam wyłącznie jako stworzenie, które jest z innymi stworzeniami, to jest czymś po prostu niewyobrażalnym, by Maryja mogła pełnić kościelną posługę urzędową i wypowiadać przy ołtarzu słowa *Hoc est Corpus meum* [...], a to właśnie dlatego, że to Ciało było kiedyś w Jej ciele [...]: słowa te mogą być wypowiadane sensownie tylko w ramach przedstawicielstwa, a więc reprezentowania kogoś innego od tego, kto je wypowiada⁹⁹.

⁹⁸ Por. *ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

Zauważamy jednak, że Balthasar nie odnosi się wprost do kapłaństwa kobiet, tylko pisze, że to Maria nie mogłaby wypowiadać przy ołtarzu słów „Oto Ciało moje”, ponieważ „to Ciało było kiedyś w Jej ciele”. Podkreśla także, że jej obecność pod krzyżem nie była przedstawicielstwem (reprezentacją), tylko że stała tam ona jako stworzenie, które „jest z innymi stworzeniami”. Podobnie pisze o każdej innej kobiecie uczestniczącej w ofierze Mszy św., że nie czuje się ona „przedstawicielką” Kościoła, ale „jest po prostu jego częścią”¹⁰⁰. Na różne sposoby podkreśla zatem Balthasar, że to kobieta jest prawdziwie obecna. Gdzie i jak jest obecny mężczyzna? Gdzie będzie miejsce mężczyzny poza wspomnianym do tej pory wymiarem reprezentacji? Trzeba zadać kolejne pytanie: Na czym polega związek między kobietą, jak zostało powiedziane, ofiarą Marii a postawą, do jakiej jest powołany wobec Boga każdy ochrzczony, niezależnie od płci?

Z jednej strony Balthasar powtarza swoją myśl, iż kobiecie łatwiej jest uchwycić sens ofiary. Z drugiej – tej kobiecej, jak pisze, ofiary sens dalej dopowiada. Odpowiedź, jaką Maria daje Bogu, jest jej osobistą, egzystencjalną ofiarą, uwarunkowaną konkretnymi okolicznościami. Maria pod krzyżem stoi jako stworzenie wobec Boga, ale przede wszystkim jest ona matką, która traci syna. Zgadza się na swoje od niego oddalenie, wyrażając tym samym jeszcze większą bliskość: zrozumienie tego, co nie może być zrozumiane, przyjęcie tego, co nie może być przyjęte. Jeśli więc pisze Balthasar, że złożona pod krzyżem ofiara Marii jest „życiodajnym centrum wszystkich egzystencjalnych ofiar”¹⁰¹, to nie chodzi tu o sztywne ramy reprezentacji. Ofiara Marii jest obecna w Kościele jako centrum innych ofiar: jako pierwsza złożona tam przez stworzenie ofiara, i w tym sensie innych ofiar początek. Ofiara Marii nie ma jednak w Kościele swojej reprezentacji ani niczego nie reprezentuje. Stworzenie ma być obecne i dawać odpowiedź w konkretnym wymiarze swojej osobowej egzystencji. Na tym też polega sens ofiary.

Postawa Marii ujawnia przy tym inne jeszcze znaczenie ofiary złożonej przez Jezusa i na nowo określa postawę stworzenia wobec Stwórcy. Chociaż Maria stoi pod krzyżem, to nie przyjmuje postawy uniżonej,

¹⁰⁰ Ibidem, s. 80.

¹⁰¹ Ibidem, s. 80–81.

tylko przez swoją tamże obecność wychodzi na spotkanie Boga. Tak pisze o ukrytej dynamice tej sceny Balthasar:

[...] pierwsze, nienaruszalne odniesienie Stwórcy do stworzenia ukazuje swe właściwe oblicze dopiero w porządku Wcielenia i Odkupienia, kiedy to stają wobec siebie już nie panujący z góry Bóg i podległe Mu stworzenie, lecz specyfika postawy stworzenia wyłania się ze zstępującego ku niemu [...] ruchu [...] Stwórcy¹⁰².

W ofierze Jezusa ujawnia się zatem właściwe, nadane przez Boga, oblicze porządku stworzenia. Bóg i stworzenie stają wobec siebie. Stworzenie jest obecne w wymiarze spotkania. Bóg zstępuje ku stworzeniu, które w odpowiedzi, przez współdziałanie w Jego ofierze podnosi się, przekracza siebie i doznaje wzrostu. Powtórzmy, ani reprezentacja, ani identyfikacja nie prowadzą do tak pojmowanej obecności. Dlatego chociaż Maria i jej ofiara (jej obecność, jej odpowiedź, jej spotkanie) stanowią centrum innych egzystencjalnych ofiar, centrum to – jako życiodajne – nie narzuca tego, co kobiece, temu, co męskie (ani odwrotnie). Doświadczenia graniczne zachowują własny, osobowy sens.

Niemniej jednak ofiara z siebie, jeśli zgodzić się z tym, co pisze Balthasar, będzie czym innym dla mężczyzny, a czym innym dla kobiety. Ważne jest przy tym, że punktem wyjścia dla proponowanego przez Balthasara rozróżnienia są, przypomnijmy, biologiczne uwarunkowania, cielesna kondycja kobiety i mężczyzny. To ciało stanowi centrum ofiary. W ciele też dokonuje się spotkanie z drugim i przekroczenie siebie. W ludzkim wymiarze swojego spotkania z Bogiem Jezus, wydany w ciele na śmierć krzyżową, pokonuje oddalenie od miejsca ofiary właściwe mężczyźnie. Maria z kolei, stojąc pod krzyżem i wydając Syna światu, nadaje właściwy sens kobiecej bliskości. Do tego punktu prowadzi nas przedstawiona refleksja Balthasara. W kolejnej części podejmę ten sam motyw spotkania i cielesnej ofiary, tym razem jednak stawiając w centrum rozważań nie Jezusa i odkupienie (wraz z wcieleniem), ale Marię i zwiastowanie. W perspektywie feministycznej to scena zwiastowania jest bowiem przedstawiana jako ostateczne uniżenie się kobiety przed patriarchalnym Bogiem.

¹⁰² H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety...*, s. 261.

Rozdział 3

Pustka, pełnia, przestrzenność O Matce-Dziewicy

Cóż [...] jest ważniejsze, ofiara czy ołtarz, który uświęca ofiarę?
[Mt 23,19]

1

„Zatrata osoby nie może być niczym zrównoważona. Nie należy przez to rozumieć, że [...] osoba nie może się [...] ofiarować [...]. Ale ofiarowane może być [...] życie, mienie, dzieło, a nigdy godność [...]”¹, pisze Guardini. Maria w scenie zwiastowania wypowiada często komentowane przez feministyczne autorki słowa „»Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego«” [Łk 1,38b]. Jak przypomina Jacek Bolewski, zarówno w oryginalnym tekście greckim, jak i w przekładzie łacińskim w wersecie tym nie występuje osobowy zaimek „ja”. Bolewski komentuje tę nieobecność następująco: „[...] postawa Maryi jest od początku tak całkowitym oddaniem, że nie zostawia miejsca na zachowanie »ja«”². Zapytajmy, jak rozumieć oddanie się Marii i co się pojawia w miejsce utraconego ja?

Zwiastowanie zapowiada wcielenie się Boga przez narodzenie z dziewicy. Ale wcielenie, tak jak przedstawia je myśl hebrajska, to coś więcej niż fakt narodzin. Z dziewicy ma się narodzić Poślane Słowo, Bóg Logos. Ma się zatem objawić także pewna treść. Wcielenie oznacza wejście Boga w cielesną strukturę osoby i w strukturę ludzkiej myśli. Tak pisze o tym Tres-

¹ R. GUARDINI: *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*. Przeł. M. TUROWICZ. W: R. GUARDINI: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Przeł. Z. WŁODKOWA, M. TUROWICZ, J. BRONOWICZ. Kraków: Znak, 1969, s. 195.

² J. BOLEWSKI: *Niebieska niewiasta. Mądrość i Maryja*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2009, s. 83.

montant: „Na to, by objawienie, czyli wcielenie pewnej teologii w ludzką strukturę myśli i język, stało się możliwe, trzeba było, żeby ta struktura myśli – myśli hebrajskiej – została uprzednio przystosowana do przyjęcia słowa Boga żywego, podobnie jak później pewna dziewczica z Izraela została [...] przygotowana do przyjęcia i niesienia Logosu, który stał się ciałem po to, aby się nam objawić”³. Struktura myśli hebrajskiej, o której czytamy, nie jest jednak strukturą intelektualną, lecz również egzystencjalną przestrzenią⁴. Podobnie na przyjęcie Słowa otwiera się łono Marii i jej duchowe wnętrze. Dlatego zanim Słowo ukształtuje się w dziewicy jako ciało, pojawia się odpowiedź: *fiat*, „tak”. Boskie Słowo, aby się narodzić, musi zostać przyjęte przez słowo ludzkie. Nie oznacza to, że *fiat* Izraela, struktura gotowa na przyjęcie zstępującego Słowa, zdolna jest pomieścić pełną tegoż Słowa treść. *Fiat* otwiera przestrzeń objawienia, a nie: dopełnia ją. Tak, jak łono otwiera się podczas narodzin, tak samo myśl wypracowana w tradycji hebrajskiej przyjmuje, nosi i objawia tajemnicę, która przekracza ofiarowaną jej przestrzeń. Nie zmienia to jednak faktu, że *fiat*, jako ziemski fundament owej tajemnicy, jest konieczne. Janowy opis wcielenia („A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas [...]” [J 1,14]) w brzmieniu oryginalnym opowiada o Słowie, które „rozbiło swój namiot”⁵. Słowo, mówiąc inaczej, potrzebuje gruntu, na którym będzie wzrastać.

Niemniej jednak już samo *fiat*, twierdzi Tresmontant, jest dynamicznym początkiem, czyli wzrostem: „wyjściem na spotkanie”, „długą drogą”, którą trzeba przebyć, przygotowaniem na „przyjęcie Odwiedzin”⁶. Wciele-

³ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej*. Przeł. M. TARNOWSKA. Kraków: Znak, 1996, s. 170. To, że wcielenie oznacza przede wszystkim wcielenie Słowa i jako takie jest jednocześnie wciąż rozgrywającym się między Bogiem a człowiekiem dialogiem, widać w wielu innych koncepcjach. Tak określa na przykład samą już teologię Marion: „Od słów do Słowa, od Słowa do słów, [...] w teologii [...] Ciało tekstu nie należy do tekstu, lecz do Tego, który się tam ucieleśnia”. J.-L. MARION: *Bóg bez bycia*. Przeł. M. FRANKIEWICZ. Kraków: Znak, 1996, s. 21.

⁴ Por. „Myśli są wytwarzane przez serce człowieka”. C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 140.

⁵ Por. J. RATZINGER: „I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Dziewicy Maryi”. W: J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w tajemnicy Kościoła*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: WAM, 2007, s. 78. Także: J. BOLEWSKI: *Niebieska niewiasta...*, s. 104.

⁶ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 169–170.

nie jest dialogiem, spotkaniem Boga i człowieka⁷. Taką koncepcję potwierdza zarówno znaczenie, jak i brzmienie greckiego słowa „namiot” (*skene*). Znaczeniowo nawiązuje ono do starotestamentalnego Namiotu Spotkania, a fonetycznie przywołuje hebrajskie *szekina* (obłok), kolejne miejsce spotkania Boga ze swoim ludem⁸. Wcielenie, powtórzmy zatem, nie dotyczy tylko Marii. Sięga w głąb historii ludu wybranego. Trzeba przy tym także zaznaczyć, że Tresmontant, pisząc o strukturze myśli hebrajskiej, która wychodzi na spotkanie Wcielonego Słowa, ma na uwadze przede wszystkim koncepcję stworzenia. Z punktu widzenia każdej innej metafizyki, utrzymuje, wcielenie Boga byłoby „intelektualnym skandalem”: wcielenie da się wypowiedzieć tylko w języku metafizyki hebrajskiej opartej na idei świata stworzonego⁹. Wynika z tego, że koncepcja stworzenia przenika poszczególne etapy wcielenia, w tym zwiastowanie. Maria jest przede wszystkim stworzeniem, które staje wobec Stwórcy. Nie sposób jednak nie wspomnieć, że zarówno w scenie zwiastowania [Łk 1,38], jak i później w hymnie *Magnificat* [Łk 1,48] określa się ona mianem służebnicy (greckie *tapeinos*: „błahy, mały, mizerny, bez znaczenia”¹⁰). Bóg, jak się wydaje, jest Obecnością tak potężną, że spotkanie z Nim z konieczności „pomniejsza” człowieka, odbiera jego egzystencji właściwy jej jednostkowy sens. Powróćmy więc do pytania: Jak rozumieć ofiarowanie się Marii? Czym będzie w kontekście stworzenia i wcielenia wewnętrzna przestrzeń Matki-Dziewicy?

Radykalna krytyka feministyczna widzi w Marii formułę kobiecej nieobecności w świecie, który stwarza, czyli konstruuje według swoich reguł, Bóg-mężczyzna. Reguły te stanowią przede wszystkim narrację o kobiecej seksualności. Jak zwięźle wyraziła feministyczny punkt widzenia Beauvoir, Maria, Matka Boga i Matka-Dziewica, obrazuje doskonałość

⁷ Ibidem, s. 169.

⁸ Por. J. RATZINGER: „I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Dziewicy Maryi”..., s. 80.

⁹ Por. „To, co zostało tu powiedziane [Słowo stało się ciałem – M.Z.], nie wywodzi się z żadnej określonej kultury: ani z semickiej, ani z greckiej – jak to się dziś jeszcze bezmyślnie powtarza. Przeciwstawia się to wszelkim znanym postaciom kultury. Dla Żydów było to coś równie absurdalnego, jak i – z zupełnie innych powodów – dla Greków [...], czy także dla współczesnej myśli [...]”. Ibidem, s. 79.

¹⁰ Ibidem, s. 73, przypis 49.

kobiecej klęski¹¹. Beauvoir chodzi tutaj o wywyższenie, którego miarą jest wcześniejsze poniżenie. Kobieta (Maria) jest „czczona i kochana”, ponieważ „uległa mężczyźnie jako Matka [...]”¹². Już nie tylko dziewica ulega mężczyźnie, ale także – matka, niegdyś potężna *Magna Mater*. Guardini napisał o kobiecym łonie, że jest to biologiczne „wnętrze” i mitologiczna „głębina”¹³. W perspektywie feministycznej ani wnętrze, ani głębia nie wyrażają kobiecej tożsamości w świecie rządzonej przez mężczyzn. Kobięca przestrzeń obrazuje tamże nicość, jest synonimem egzystencjalnej pustki. Zamierzam rozważyć teraz postać Marii jako Matki-Dziewicy w relacji do wewnętrznej przestrzeni, którą jako kobieta w sobie nosi; w relacji do słowa, które przyjmuje i które wypowiada; i w relacji do Boga, który przez słowo do niej się zwraca. W ujęciu feministycznym będzie to odpowiedź na pytanie, w jakim sensie nie ma kobiety w świecie, który On (mężczyzna) stwarza. W perspektywie teologicznej z kolei postać Marii ukazuje przede wszystkim egzystencjalne wnętrze człowieka w relacji do Boga.

2

Według Luce Irigaray kobieta, tak jak kształtuje jej wyobrażenie kultura Zachodu, jest „miejszem dla mężczyzny” („le lieu pour l’homme”)¹⁴, „miejszem dla innego” („le lieu pour l’autre”)¹⁵, „miejszem pozbawionym własnego miejsca” („le lieu séparé de »son« lieu, privé de »son« lieu”)¹⁶. On jej potrzebuje jako swojej przestrzeni i dlatego kobieta, będąc przestrzenią, nie ma przestrzeni, będąc miejscem, nie ma miejsca. Kobieta nie ma miejsca nie tyle dla siebie, ile na siebie. Nie ma gdzie – być. To mężczyzna

¹¹ S. DE BEAUVOIR: *Druga płeć*. Przeł. G. MYCIELSKA, M. LEŚNIEWSKA. Warszawa: Jacek Santorski & Co, 2003, s. 203.

¹² Ibidem.

¹³ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 115.

¹⁴ L. IRIGARAY: *L'Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984, s. 17. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki. Ze względu na specyfikę stylu cytowanych teraz tekstów L. Irigaray, H. Cixous i J. Kristevy fragmenty tychże zostaną podane także w brzmieniu oryginalnym.

¹⁵ Ibidem, s. 18.

¹⁶ Ibidem.

stwarza bowiem świat. Stwarza wszystko, czego potrzebuje. A na początku stwarza to, czego potrzebuje najbardziej, czyli przestrzeń: „Na początku była przestrzeń [...]. Bogowie, Bóg, w pierw stwarzają przestrzeń”¹⁷.

Ta przestrzeń, której potrzebują i którą stwarzają bogowie (mężczyźni), jest, jak twierdzi Irigaray, reprezentacją matczynej przestrzeni, przestrzeni kobiecego łona, z której mężczyzna wychodzi, ale w której też pozostaje, tworząc rozliczne jej substytuty („des substituts de son séjour prénatal”)¹⁸. Kobieta pozostaje dla mężczyzny obrazem przestrzeni, która kiedyś dała mu początek. Mężczyzna kieruje się więc do niej w poszukiwaniu miejsca na siebie. I dlatego to on jest (istnieje w sposób autonomiczny), podczas gdy kobieta pozostaje jedynie jego przestrzenią (istnieje dla niego, przy nim i wobec niego). Kobieta jest tą rzeczywistością, w której on się mieści, gdzie znajduje miejsce dla siebie. Kobieta – miejsce mężczyzny. Tak, jak kiedyś matka była jego domem (miejscem pobytu), tak nadal kobieta pozostaje przestrzenią wytyczoną przez potrzeby mężczyzny, „rzeczą”, poprzez którą on się określa („Elle se trouve bordée comme chose. Or le maternel-féminin sert aussi d’enveloppe à partir de laquelle l’homme limite ses choses”)¹⁹. Matka była przed nim, ale to nie ona jest początkiem. To mężczyzna określa bowiem siebie poprzez swój w niej początek. Mężczyzna dalej otacza się jej (kobiety) ciałem, czyniąc ją swoim otoczeniem i tak ograniczając („Il l’enveloppe dans des murs tandis qu’il s’enveloppe de sa chair, et en enveloppe ses choses”)²⁰. Kobieta – nieodłączne miejsce mężczyzny.

Myśl, że kobieta jako część świata mężczyzny jest tą, której-nie-ma, znajdujemy również u Hélène Cixous. Byt, zauważa Cixous, da się wypowiedzieć jako relacja ojca i syna, obecność matki nie jest już potrzebna: „Ostatecznie rzeczywistość »bytu« może funkcjonować po wykluczeniu matki. Matka nie jest potrzebna, pod warunkiem, że pojawi się macierzyńskość: to ojciec wówczas pełni rolę matki – jest – nią [...]. Matka nie musi stanowić pary z ojcem (który stanowi parę z synem)”²¹. Ontolo-

¹⁷ Ibidem, s. 15.

¹⁸ Ibidem, s. 18–19.

¹⁹ Ibidem, s. 17.

²⁰ Ibidem, s. 18.

²¹ H. CIXOUS: *Sorties*. In: H. CIXOUS, C. CLÉMENT: *La jeune née*. Paris: Union Générale d’Éditions, 1975, s. 118. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

gia rządzi się więc innymi prawami niż biologia. Byt jako myślowa konstrukcja nie potrzebuje matki. Wystarcza ojciec, który wchodzi w relację z synem. Tym sposobem przestrzeń ontologii wypełnia się sensem przy wyłącznym udziale mężczyzny. Kobieta pojawia się, ale na obrzeżach tak ustanowionego systemu. Pojawia się tamże, twierdzi Cixous, jako jego przestrzeń, przestrzeń, którą mężczyzna sobie podporządkował, przestrzeń „zawsze dziewicza” („*toujours vierge*”)²². W systemie, którego fundament stanowi relacja ojca i syna, dziewicza przestrzeń zastępuje nieobecną matkę i wyraża macierzyńskość. Macierzyństwo i dziewictwo dają się tym sposobem połączyć. To, co niemożliwe na płaszczyźnie biologicznej, urzeczywistnia się jako myślowa konstrukcja. W tym szczególnym połączeniu, utrzymuje Cixous, chodzi o przywołanie kobiecej pasywności – jako właściwej formuły jej nie-istnienia.

„W filozofii kobieta zawsze była kojarzona z pasywnością”²³, stwierdza Cixous. Owa pasywność kobiety, dodaje, jest warunkiem jej (śladowej) obecności w świecie mężczyzny: „[...] kobieta albo pozostaje bierna; albo nie istnieje wcale”²⁴. Pasywność zachowuje pozory obecności. Przez bierność kobiety rozumie Cixous przede wszystkim jej podporządkowanie mężczyźnie przejawiające się w szczególnym ukierunkowaniu ich relacji. Kobieta jest „materią”, mężczyzna – „pożądaniem” („*matière soumise au désir qu’il veut imprimer*”)²⁵. On kieruje się w jej stronę, przenosi na nią swoje pragnienia i tak staje się obecny. Kobieta, sama nieobecna, staje się kierunkiem i obszarem działań mężczyzny. W tym sensie będąc matką, może ona jednocześnie pozostać dziewicą. Jej biologiczna i egzystencjalna przestrzeń wypełniają się obcym sensem. Postać Matki-Dziewicy czyni jawnym ukryty mechanizm przywłaszczenia sobie przez mężczyznę wewnętrznej przestrzeni kobiety („*De la femme, dont il ne dépend plus, il ne garde alors que cet espace, toujours vierge, matière soumise au désir qu’il veut imprimer*”). Mężczyzna widzi w kobiecie to, czego sam potrzebuje: dziewiczą przestrzeń, którą zachowuje na oznaczenie swojego pragnienia matczynej obecności.

Formułując swoją myśl w ten sposób, Cixous nawiązuje tylko do postaci Marii i biblijnej ontologii. Inna feministyczna pisarka z tego samego kręgu

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 117.

²⁴ Ibidem, s. 118.

²⁵ Ibidem.

feminizmu kulturowego, Julia Kristeva, pisze już wprost o chrześcijańskiej teologii i o procesie od-realnienia kobiety – a w szczególności idealizacji macierzyństwa – jaki tamże zachodzi. Macierzyństwo, utrzymuje Kristeva, pozbawione kontaktu z realiami, sprowadzone zostaje do abstrakcyjnych wyobrażeń (takich, jak na przykład „naczynie boskości”) i staje się własnym „gdzie indziej” („[...] la théologie chrétienne [...] elle ne la signifie que comme ailleurs impossible, au-delà sacré, réceptacle de la divinité”)²⁶. Wniebowzięcie Marii, Matki Boga, wydaje się naturalnym zwieńczeniem życia wyniesionego ponad realność istnienia („la raison chrétienne [...] érige [...] à travers le corps maternel (en virginité et en »dormition«) un certain sujet”)²⁷. Twierdzi więc w innym miejscu Kristeva, że stojąc pod krzyżem, Maria nie opłakuje śmierci syna (jako Matka Boga musiała wiedzieć o Jego zmartwychwstaniu), tylko wyraża tęsknotę za doświadczeniem śmierci. Pragnie doświadczyć kresu ciała: własnej śmierci, ale i czyjegoś umierania w sobie (w ten sposób Kristeva opisuje seksualne spełnienie mężczyzny – jako umieranie w kobiecie)²⁸. Ale ciało Marii, owo naczynie boskości, nie może sięgnąć kresu, bo nie doświadczyło początku. Ciało Marii, pisze Kristeva, to „ucho [...], łyż i pierś”²⁹. Jako istota cielesna Maria jedynie słucha, płacze i karmi. Słucha Boga i opłakuje śmierć syna, którego wykarmiła. Sama dla siebie pozostaje w ciele nieobecna. Nie doświadcza więc siebie w pełni i nie wie, czym jest ciało.

Wynika z tych przedstawień, że w perspektywie feministycznej dziewicze macierzyństwo jest fantazją, przez którą mężczyzna ujarzmia kobietą seksualność. Jak wyjaśniają feministyczne autorki, zabieg taki jest produktem egzystencjalnej traumy: wyjawia lęk przed śmiercią, którego nieuchronnie doświadcza zrodzony z kobiety mężczyzna. Dlatego właśnie, twierdzi Radford Ruether, chrześcijańska formuła „rzeczy ostatecznych” pomija „rzeczy pierwsze”, czyli matkę jako źródło życia: „Męska eschatologia opiera się na negacji matki. Odrzucenie seksualności i prokreacji

²⁶ J. KRISTEVA: *Maternité selon Giovanni Bellini*. In: J. KRISTEVA: *Polylogue*. Paris: Éditions du Seuil, 1977, s. 409. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

²⁷ Ibidem.

²⁸ J. KRISTEVA: *Stabat Mater*. In: J. KRISTEVA: *Histoires d'amour*. Paris: Éditions Denöel, 1983, s. 238. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

²⁹ Ibidem, s. 236.

jest czymś więcej niż zwykłą pruderią. Lub raczej antyseksualny ascetyzm opiera się na fantazji, iż wychodząc poza obszar kobiecej seksualności i prokreacji, można wyzwolić się od skończoności i śmiertelności. Ucieczka od seksu i narodzin jest ostatecznie próbą ucieczki od śmierci [...]. Męska eschatologia łączy w sobie zazdrość łona z negacją łona³⁰. Prokreacja niepokoi i budzi lęk. Mężczyzna ma władzę nad wszystkim poza śmiercią. A o śmierci przypomina mu kobieta – jako śmiertelne ciało, które kiedyś wydało go na świat i jednocześnie uczyniło bezsilnym w obliczu tegoż ciała kresu. Symbol prokreacji, kobiece łono, nosi w sobie mroczną tajemnicę śmierci. W niedostępnej głębi naturalnego cyklu płodna moc kobiecego ciała ulega ostatecznie władzy śmierci. Mężczyzna, bezsilny wobec tej złowieszczej tajemnicy, stara się ujarzmić kobiecą płodność, „przeistoczyć macierzyństwo”. Jak ujęła tę myśl Beauvoir, „Kobieta wzbudzała lęk jako matka; a więc właśnie macierzyństwo należało przeistoczyć i ujarzmić³¹. Trzeba odłączyć macierzyństwo od natury³². Temu według feministycznych autorek służy postać Matki-Dziewicy.

Jak dokonuje się zatem przemiana, prze-obrazowanie macierzyństwa? Sugestywnie i plastycznie proces ten omawia Beauvoir. Mężczyzna, twierdzi, wkracza w mroczne obszary kobiecej tożsamości i rozświetla je pogodnym sensem. „Immanencji i głębi” kobiecego łona nadaje on cechy „ciepła i zacisza”. Cechy te znajdują następnie swoje odzwierciedlenie w wyobrażeniu „kobiety dobrej”. Kobieta dobra, łagodna matka, stojąc u boku mężczyzny we wspólnej codzienności, „karmi [...] gwarantuje powtarzalność [...] naprawia [...] pielęgnuje [...] reperuje [...] rozpala [...] stroi [...] ujarzmia [...]”³³. Kobieta dobra podtrzymuje życie, kultywuje jego piękno, wnosi ład i harmonię w gwałtowność istnienia. Kobieta dobra nie jest dla mężczyzny zagrożeniem („[...] między nim a dobrą kobietą nie ma walki o pierwszeństwo [...]”³⁴), niepokojące skojarzenia zostały raz na zawsze wyparte. Przejmując kontrolę nad kobiecym łonem, mężczyzna może już bez lęku pozostawać w dobroczynnej obec-

³⁰ R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983, s. 144. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

³¹ S. DE BEAUVOIR: *Druga płeć...*, s. 202.

³² Por. ibidem, s. 203.

³³ Ibidem, s. 208.

³⁴ Ibidem, s. 206.

ności matki i wpatrywać się w jej twarz, „pogodną i świętą”³⁵. Tajemnica jest konieczna („[...] rozpruta lalka z otwartym brzuchem traci wszelką treść [...]”³⁶) i zostaje podtrzymana, ale jest to już teraz jego tajemnica: ów pogodny sens, który zagrożony w poczuciu wszechwładzy mężczyzna wnosi w kobiece wnętrze.

Przytoczony opis jednoznacznie implikuje, że mężczyzna dokonuje swoistej sterylizacji kobiecej tożsamości. Kobieca przestrzeń jest już tylko i wyłącznie spokojną przystanią, miejscem, w którym wszystko-będzie-dobrze. Znika przekleństwo śmierci. Odchodzi w niepamięć najboleśniejsza rana ludzkiej natury. Prawdę zastępuje iluzja. Boginią, królową i karmicielką tej iluzji jest w ujęciu Beauvoir kobieta – „dobra”. Pogarda, z jaką feminizm odnosi się do ideału „kobiety dobrej”, i związek owej pogardzanej i wysmiewanej dobroci z problematyką kobiecej seksualności widać w dziele Beauvoir w jej opisie bogiń ery przed-chrześcijańskiej, którym przeciwstawia Marię, kobietę dobrą i łagodną matkę. Przywołuje więc pogańskie boginie, „okrutne, kapryśne, rozpustne [...]”³⁷, a przede wszystkim Wielką Matkę ery matriarchatu. Wielka Matka nie jest kobietą dobrą. Tak jak Maria, nie ma ona męskiego partnera, ale, jak podkreśla Beauvoir, „jej wielkości jako Matki nie pomniejszała uległość [...]”³⁸. Wielka Matka uosabia wszechmoc kobiecego łona, płodność absolutną. W niczym od nikogo nie zależy. Będąc wielką boginią, Wielka Matka przyjmuje, a nie składa ofiary. W opisie Beauvoir otacza ją dodatkowo aura „kapryśnego wyuzdania”³⁹. Wyłania się więc z argumentacji Beauvoir (w szczególności z atrybutów, jakie przypisuje pogańskim boginiom) określona koncepcja siły i słabości. Wielkość implikuje transgresję. Wielkość mówi „nie” (zasadom, regułom, innym ludziom). A zatem to nie tylko cielesna kondycja, ale i psychiczna predyspozycja sprawiają, że kobieca postać zyskuje znamiona wielkości. Kobieta na miarę wielkich pogańskich bogiń, „okrutna, kapryśna i rozpustna”, to, mówiąc językiem potocznym, taka, która potrafi walczyć o siebie kosztem innych. W tym kontekście tym bardziej nie dziwi, że ta, która powiedziała „tak”, w ujęciu femini-

³⁵ Por. *ibidem*, s. 203.

³⁶ *Ibidem*, s. 208.

³⁷ *Ibidem*, s. 203.

³⁸ *Ibidem*, s. 202.

³⁹ Por. *ibidem*, s. 203.

stycznym może być tylko pogardzaną kobietą słabą i dobrą⁴⁰. Jej „tak” wskazuje na uległość, a uległość zdradza słabość. Posłuszeństwo, komunikuje jednocześnie analiza Beauvoir, jest naturalnym stanem kobiety a-seksualnej. W ten sposób chrześcijaństwo realizuje spójną wewnątrznie fantazję ujarzmionej kobiecości.

Postać dziewiczej matki zostaje więc uzupełniona przez Beauvoir o psychiczne i emocjonalne treści. Biblijna scena zwiastowania staje się częścią realnego świata i podstawą konkretnego opisu kobiecej osobowości. Jest to zabieg o tyle naturalny, o ile problematyczny. Ratzinger pisze krótko: „Biblii nie powinno się psychologizować”. Sam jednak, rozważając biblijne sceny z udziałem Marii, rozgląda się za „delikatnymi śladami”, za których sprawą pewien „sposób bycia” przybiera „konkretne rysy”⁴¹. My również nie chcemy psychologizować postaci Marii. Sens kobiecości, jak zostało to powiedziane, mamy rozważać w bardziej abstrakcyjnej i nie-psychologicznej perspektywie odniesień do „kobiecej przestrzeni”. Warto jednak w odpowiedzi na skonstruowaną w feministycznych tekstach postać kobiety dobrej i słabej przytoczyć jeden choćby element biblijnej narracji. Pokazuje on, jak istotnie delikatne są ślady, za których pośrednictwem biblijny tekst opowiada o osobowym wnętrzu dziewiczej matki.

Uczucia Marii w scenie zwiastowania opisuje fraza: „zmieszała się” [Łk 1,29]. Bolewski, komentując dokładne znaczenie użytego w tym miejscu greckiego *diatarasso*, stwierdza, że większość przekładów (w tym polski) nie jest adekwatna. „Zmieszanie” powinno zastąpić silniejsze określenie: „przerażenie aż do głębi, prawdziwe wstrząśnięcie”⁴². Jest także istotne, że zastosowane do Marii *diatarasso* występuje w biblijnym tekście tylko raz i jest wzmocnioną formą *tarasso* tłumaczonego jako przerażenie. *Tarasso* opisuje na przykład reakcję Zachariasza na widok anioła,

⁴⁰ Jeśli postać Marii zyskuje aprobatę autorek feministycznych, to, jak można się domyślać, dzieje się to ze względu na przesłanie wypowiedzianego przez nią hymnu *Magnificat*. Patrz: R. RADFORD RUETHER: *Sexism and God-Talk...*, s. 152–153; E.A. JOHNSON: *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York–London: Continuum, 2003, s. 36–37. Czytaj także: J. RATZINGER: *Znak niewiasty. Wprowadzenie do encykliki „Redemptoris Mater”*. W: J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w tajemnicy Kościoła...*, s. 31.

⁴¹ J. RATZINGER: „Łaski pełna” – elementy biblijnej pobożności maryjnej..., s. 63.

⁴² J. BOLEWSKI: *Niebieska niewiasta...*, s. 34.

czy uczucia, jakie towarzyszyły uczniom podczas pierwszego spotkania ze Zmartwychwstałym⁴³. Maria, komunikuje zatem grecki tekst, doświadczając emocji, których gwałtowność przekracza doznania mężczyźni poddanych równie wymagającym próbom. Ale biblijna narracja opowiada o życiu, które toczy się dalej. To, co dzieje się we wnętrzu Marii później, po narodzinach Jezusa, oddaje z kolei opis: „[...] zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” [Łk 2,19]. Tu też należy dopowiedzieć, iż drugie z określeń, greckie *symballo*, czyli „składać” (dosłownie „zrzucić razem”, *syn + ballo*), to więcej niż wskazanie na czyjejs wewnętrzną skupienie czy refleksję. *Symballo* oddaje wysiłek łączenia z sobą rozmaitych aspektów doświadczanych wydarzeń, nadawania im sensu⁴⁴. Czytamy więc o spokoju, sile i wytrwałości – można by dopowiedzieć w duchu zasygnalizowanych wcześniej psychologicznych presupozycji.

Nie to jednak, jak powiedziałam, stanowi sedno problemu. Psychologiczne treści zostają zazwyczaj dodane po bardziej fundamentalnych ustaleniach co do kondycji ludzkiej jako takiej. I tak, rozważając dalej istotę dziewiczego macierzyństwa, trzeba zauważyć, iż według feministycznych autorek w postaci dziewiczej matki chodzi nie tylko o kobiece konkretne ciało i seksualność, ale o szerszą rozumianą podejrzliwość wobec cielesności i materii, która charakteryzuje chrześcijaństwo. „Chrześcijanin jest odcięty od samego siebie. Rozdźwięk ciała i duszy [...] staje się absolutny: grzech pierworodny czyni ciało wrogiem duszy; [...] Z natury człowiek jest tylko prochem i zgnilizną”⁴⁵, tak kreśli Beauvoir swoją koncepcję świata stworzonego i relacji dusza – ciało w ujęciu chrześcijańskim. W szczególności powołuje się na myśl patrystyczną. Nie trzeba dodawać, że jest to tematyka niezwykle obszerna. Odnosząc się do podobnej kwestii, czyli dualizmu duszy i ciała w biblijnej antropologii, Tresmontant pisze: „Skrajne zamieszanie panuje wokół idei »ciała«, tak jak wokół idei

⁴³ Za: *ibidem*.

⁴⁴ *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (Eds. J.P. LOUW, E.A. NIDA. New York: The United Bible Societies, 1989) podaje takie znaczenia, jak „to reflect on”, „to think about seriously”, „to think deeply about”, ale także „to give careful consideration to various implications of an issue” (loc. 30.7). Autorka korzystała z wersji elektronicznej tej publikacji zawartej w: M. BUSHELL: *Bible Works for Windows 6.0*. Big Fork MT 1999.

⁴⁵ S. DE BEAUVOIR: *Druga płeć...*, s. 199.

»materii«, i to z tej samej przyczyny: w pojęciach tych nakładają się na siebie liczne heterogeniczne problemy», po czym dodaje: „Antropologia biblijna [...] nie ma żadnego związku z platońskim dualizmem duszy – ciała [...]”⁴⁶. Problemy, które nakładają się na siebie w wypowiedziach Beauvoir, to związek myśli greckiej z tradycją wczesnochrześcijańską, znaczenie ciała w starożytnej tradycji filozoficznej, znaczenie ciała w starożytności chrześcijańskiej i wreszcie – rozwój myśli chrześcijańskiej od starożytności do współczesności. Nas interesuje, współczesny zresztą feminizmowi, wiek dwudziesty. Poczynię więc kilka tylko bardzo skrótowych uwag i skupię się na założeniach biblijnej ontogenezy i chrześcijańskiej antropologii w perspektywie współczesności.

Nadmienić zatem można, że współcześnie mówi się zarówno o procesie hellenizacji chrześcijaństwa, jak i chrystianizacji kultury hellenistycznej, czyli uznaje wzajemne ich wpływy⁴⁷. Jeśli chodzi natomiast o znaczenia ciała w starożytności, to dualizm duszy i ciała był jedną tylko z uznawanych wówczas koncepcji (obok materialistycznego monizmu i unifikującego hylemorfizmu), a w ramach samego dualizmu dało się wyróżnić podejście paramaterialistyczne i spirytualistyczne (platońskie). Ta różnorodność znalazła następnie swoje odbicie w poglądach ojców Kościoła, w obrębie których silny pozostał wpływ platońskiej koncepcji spirytualistycznej, wciąż jednak dostrzec można było także ślady duali-

⁴⁶ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 108.

⁴⁷ Por. „Pogląd, że rozwój myśli wczesnochrześcijańskiej odzwierciedlał proces hellenizacji chrześcijaństwa, nie jest już użyteczny. Nadszedł czas, by [...] pożegnać idee Adolfa von Harnacka, dziewiętnastowiecznego historyka dogmatów, którego koncepcje wpływały na interpretacje myśli wczesnochrześcijańskiej przez ponad sto lat. [...] bardziej odpowiednim terminem jest chrystianizacja kultury hellenistycznej [...]. [...] jeśli głębiej przyjrzyć się myśli chrześcijańskiej, można dostrzec, że używała koncepcji zakorzenionych w tradycji greckiej oraz rzymskiej i gruntownie je przekształcała, doprowadzając do powstania zupełnie nowych idei”. R.L. WILKEN: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*. Przeł. D. WASZKIEWICZ. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, s. XV. Jeszcze inny problem sygnalizuje i częściowo rozwija Tomasz Jelonek. Chodzi o włączenie w potężny nurt kultury hellenistycznej myśli hebrajskiej. Dokonało się to za pośrednictwem greckiego tłumaczenia Starego Testamentu, tak zwanej Septuaginty (Aleksandria egipska, ok. III w. p.n.e.). Owa obecność tradycji żydowskiej w centrum nowej cywilizacji („wejście Biblii w kulturę hellenistyczną”) często bywa jednak pomijana lub niedoceniana. Zob. T. JELONEK: *Kultura grecka a Stary Testament*. Kraków: Petrus, 2011, s. 157–177.

zmu paramaterialistycznego i hylemorfizmu⁴⁸. Przypomnijmy jeszcze, że wpływy, o których mowa, nie oznaczają prostego odwzorowania poglądów Greków⁴⁹. Trudno też zgodzić się na ową jednoznaczność i łatwość, z jaką feminizm formułuje swoje wypowiedzi o teologii patrystycznej⁵⁰. Jak odnosi się do tych kwestii dwudziestowieczna egzegeza biblijna? Co głosi o materii, ciele i duszy? Jak *znaczy świat stworzony*? Czym będzie w ramach biblijnej ontogenezy relacja niewidzialnej duszy do widzialnego ciała? Podejmując powyższe problemy, ponownie powołałam się na tezy Tresmontanta.

Świat stworzony, podkreśla Tresmontant wielokrotnie, jest inteligibilny. Biblijny znak stanowi narzędzie sensu: mówi o czymś więcej niż sama tegoż znaku materialność⁵¹. Idea stworzenia zakłada zatem spot-

⁴⁸ Na podstawie: A. MUSZAŁA: *Ciało ludzkie w starożytności chrześcijańskiej*. W: „Forum Teologiczne”. T. 10. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2009, s. 37–48.

⁴⁹ Na temat związków między wczesnym chrześcijaństwem a filozofią grecką wypowiada się na przykład Stanisław Łucarz w poświęconym antropologii Klemensa Aleksandryjskiego studium *Grób czy świątynia? Łucarz uznaje w myśli Klemensa obecność platońskiej (czyli spirytualistycznej) koncepcji ciała jako grobu duszy, ale po pierwsze, nawet u Platona zauważa on niejednoznaczność tejże koncepcji, a po drugie, badając myśl Klemensa, dostrzega i takie modele relacji dusza – ciało, które platoński dualizm przekraczają (ciało w relacji do duszy to nie tylko grób, ale także łódź, skóra, szata czy diadem)*. S. ŁUCARZ: *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*. Kraków: WAM, 2007, s. 126–133.

⁵⁰ W argumencie Beauvoir pojawia się na przykład wypowiedź Tertuliana: „[...] Templum aedificatum super cloacam”, która ma obrazować chrześcijańską odrazę do kobiecego ciała. Przy czym za całe odniesienie i wprowadzenie postaci Tertuliana wystarczy fraza: „Tertulian określa ją jako [...]”. S. DE BEAUVOIR: *Druga płęć...*, s. 199. Muszała wspomina natomiast o „braku podejrzliwości” wobec ludzkiego ciała, jaką wykazywał Tertulian, opisując na przykład (sam będąc żonaty) doznania człowieka podczas stosunku seksualnego czy też studiując dzieła lekarskie i opisy zabiegów medycznych. Dodaje jednocześnie, że przełom w poglądach Tertuliana stanowiło przejście do gnostyckiej sekty montanistów. A. MUSZAŁA: *Ciało ludzkie w starożytności chrześcijańskiej...*, s. 44–45.

⁵¹ Owo więcej biblijnego znaku omawia Tresmontant, odwołując się, co znaczące, do różnicy między hebrajską koncepcją stworzenia i grecką ideą partycypacji: „Świat materialny jest stworzony. To zdanie, do którego jesteśmy przyzwyczajeni, było dogłębnie rewolucyjne z punktu widzenia metafizyk greckich. [...] U Platona świat materialny pochodzi od świata inteligibilnego na zasadzie »imitacji« (*mimesis*). Jeden jest cieniem

kanie materii i sensu. Materia stworzona przez Słowo znaczy w samej swej istocie⁵², jest bramą sensu⁵³. Materia to egzystencjalny konkret, który otwiera się na egzystencjalny sens. Nie da się więc oddzielić materii od sensu, bo materia jest sposobem wejścia w niewidzialny sens. Podobnie, na zasadzie wzajemnego przenikania się, kształtuje się relacja między widzialnym ciałem a niewidzialną duszą. Biblijny status materii jako bramy sensu wyklucza jednocześnie platońskie przeciwstawienie duszy ciału. Nie jest to związek dwóch odrębnych bytów, z których jeden mieści w sobie drugi, ale ich symbioza. Pisze więc Tresmontant:

Człowiek jest duszą żyjącą [...]. Nie należy mówić, że człowiek ma a duszę, ale że jest duszą. W podobny sposób z punktu widzenia biblijnego człowiek jest ciałem [...]. Nie postrzegam „ciała” (*corps*), które jakoby zawiera „duszę” [...]. Dusza [...] jest dla mnie widzialna i dotykalna, gdyż jest na świecie, przyswoiła sobie elementy, którymi się karmiła, które wchłonęła i które sprawiają, że jest ona ciałem (*chair*). [...] Równie prawdziwie można powiedzieć: jesteśmy ciałami, jak i: jesteśmy duszami. [...] „dusza” [...] albo „ciało” [...] dotyczą jednej i tej samej rzeczywistości, człowieka żyjącego na tym świecie⁵⁴.

Mówiąc inaczej, utrzymuje on, iż na gruncie biblijnej antropologii nie jest możliwe takie spojrzenie na duszę i ciało, na mocy którego dusza rozkwita, gdy ciało obumiera. Dusza w ciele zyskuje swoją substancję: czerpie z ciała i razem z nim wzrasta.

drugiego. Partycypacja odgrywa w platonizmie taką samą rolę, jaką w myśli biblijnej ma stworzenie. Stworzenie implikuje partycypację, natomiast partycypacja nie wyczerpuje treści stworzenia. Stworzenie to coś o wiele więcej niż partycypacja”. C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 21.

⁵² Por. „[...] wszystkie zmysłowe rzeczywistości i natura mają swoją zasadę w słowie. Są zatem z istoty inteligibilne”. Ibidem, s. 72–73. Patrz także: „W świecie biblijnym to, co dotykalne, uczestniczy w inteligibilnym przez stworzenie. Jest nie tylko obrazem, ale również istniejącą rzeczywistością. Jest zarazem bytem i znakiem”. Ibidem, s. 80. Guardini z kolei pisze: „[...] świat istnieje w formie wypowiedzi, [...] świat [...] jest słowkształtny”. R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 193.

⁵³ Por. C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 88.

⁵⁴ Ibidem, s. 116–117.

A zatem, jeśli zgodzimy się z tym, co głosi współczesna egzegeza, feministyczna interpretacja postaci Marii jest sprzeczna z samymi założeniami biblijnej antropologii. W feministycznych komentarzach koncepcja dziewiczego macierzyństwa deprecjonuje ciało, seksualność i materię. Maria, wyniesiona do godności Matki Boga i Królowej Nieba, symbolizuje lęk przed cielesnością i rozczarowanie materią. W pełnej blasku bezcielesnej kobiecie dobrej realizuje się tęsknota za bezpiecznym światem, której z natury złowroga materia nigdy nie zdoła zaspokoić. To kolejny już, zauważmy, punkt, w którym teologiczny i feministyczny opis postaci Marii radykalnie się rozchodzą. Pora nazwać najbardziej podstawową między nimi różnicę. Narracja feministyczna, jak to zostało pokazane, w koncepcji dziewiczego macierzyństwa dostrzega przede wszystkim negację seksualności, a w wypowiedzianym przez Marię „tak” – uległość i słabość. W teologii przedstawia się postać Marii w innej perspektywie. Jest to perspektywa ontologiczna, której podporządkowane zostają biologia i psychologia.

3

W jakim kierunku podąża zatem *stricte* teologiczna wykładnia dziewiczego macierzyństwa? Przede wszystkim istotnie postuluje pogląd sprzeczny z perspektywą feministyczną. Jak ujął to Ratzinger: „Narodzenie z Dziewicy nie jest [...] rozdziałem ascetyki, [...] jest ono przede wszystkim i ostatecznie teologią łaski [...]”⁵⁵. W podobnym duchu wypowiada się Balthasar, gdy uznaje, iż to dziewiczność, jak pisze, a nie dziewictwo Marii, jest pierwszoplanowa w scenie zwiastowania. Czym jest dziewiczność? Powiedzieliśmy wcześniej, że widzialne ciało, będąc znakiem duszy, wskazuje na niewidzialny sens. W zgodzie z taką koncepcją Balthasar utrzymuje, iż dziewicze macierzyństwo Marii ukazuje płodność pewnej postawy duchowej. Balthasar nazywa ją właśnie dziewicznością i definiuje jako wolność od „bożków”, czyli wartości podstawianych w miejsce Boga:

⁵⁵ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Przeł. Z. WŁODKOWA. Kraków: Znak, 2007, s. 291.

Maryja nie dopuszcza się cudzołóstwa z bożkami ani – mówiąc językiem nowoczesnym – nie ulega żadnej pokusie ideologicznej⁵⁶.

Zapytajmy zatem, na podstawie jakich przesłanek Ratzinger wyklucza a-seksualny sens dziewiczego macierzyństwa? Czym jest przeciwstawienie się bałwochwalstwu, które przywołuje Balthasar? Czym – na tak określonej płaszczyźnie rozważań – będzie kobieca przestrzeń niepoddana ascetycznej regule, choć wolna od kultu idoli?

Ratzinger łączy narodzenie Jezusa z wieloma innymi, opisanymi w Biblii, cudownymi narodzinami (Izaaka, Samsona, Samuela, Jana Chrzciciela)⁵⁷, ale oddziela je od rozpowszechnionego w historii religii mitu o cudownie narodzonym z dziewicy dziecięciu-zbawcy⁵⁸. Jest to o tyle szczególne, że we wspomnianych biblijnych wydarzeniach cudownie narodzeni synowie mają biologicznych ojców, a niezwykłość ich narodzin wynika z faktu, iż matką zostaje kobieta uznawana za bezpłodną. Z tego choćby względu pogański mit o dziecięciu-zbawcy wydaje się bliższy opisowi narodzin Jezusa niż historii narodzin biblijnych proroków. Niemniej jednak same narodziny nie są tak istotne, jak sposób rozumienia początku, który je poprzedza. To natura owego początku określa charakter późniejszych wydarzeń. Co należy więc powiedzieć o różnicy między początkiem mitologicznym i początkiem w rozumieniu biblijnym? Ratzinger sugeruje, że mitologiczny początek: zapłodnienie kobiety przez boskiego ojca, mieści się w cyklu biologicznym. Naturalny bieg wydarzeń zostaje jedynie wzbogacony o rys niezwykłości. Inny rodzaj cudowności implikują wydarzenia biblijne.

„To, co nazywamy »cudem« (francuski wyraz *miracle* pochodzi od łacińskiego *mirari*: to, co wywołuje zdziwienie i podziw), a co grecki tekst Nowego Testamentu woli nazywać znakiem (*semeion*), nie jest [...] zabiegiem zadającym gwałt »prawom naturalnym« [...], [ale oznacza – M.Z.] moc przywracania sił żywotnych temu, co było chore, formowania na nowo od wewnątrz tego, co było zdeformowane, [...] moc tworzenia na nowo, reorganizowania tego, co było kiedyś zorganizowane i uległo

⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w nauczaniu Kościoła i w pobożności*. W: J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w tajemnicy Kościoła...*, s. 99.

⁵⁷ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 291.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 286.

dezorganizacji⁵⁹, wprowadza biblijne rozumienie cudu Tresmontant. Wspomniane przez niego właściwości cudownego wydarzenia: kształtowanie się od wewnątrz, tworzenie na nowo, reorganizowanie tego, co uległo dezorganizacji, wskazują na coś więcej niż cudowne narodziny. Zapowiadają nowy początek, ponowne formowanie się bytu u samych jego podstaw. Nowy początek jest wydarzeniem ontologicznym: zmienia strukturę rzeczywistości, zamiast coś niezwykłego czy cudownego do niej dodać. To na tej podstawie Ratzinger oddziela narodziny Jezusa od mitologicznych cudownych narodzin: „Poczęcie Jezusa jest stworzeniem na nowo, nie zaś spółdzeniem przez Boga⁶⁰. Narodzony z dziewicy nie jest synem Boga w sensie biologicznym („Smutne to, że trzeba przypominać, iż płaszczyna metafizyki nie jest płaszczyną biologii⁶¹, komentuje taką koncepcję Ratzinger). Fizyczne, w sensie rzeczywiste⁶², istnienie Syna nie ma swojego początku ani końca w biologicznym cyklu. Synostwo oznacza pochodzenie, argumentuje Ratzinger i wskazuje na różne wymiary synostwa i pochodzenia Jezusa. Do wymiarów tych nawiązują terminy: „Syn”, „syn” i „Syn Boży”. Przedstawmy krótko znaczenia i wzajemne zależności tychże.

Jezus jako syn (zrodzony z kobiety mężczyzna) przyjmuje ludzkie ciało, ale jako Syn (Druga Osoba Boska) odwiecznie pochodzi od Ojca („Synostwo Boże, o którym mówi wiara, nie jest [...] faktem biologicznym, tylko ontologicznym, nie jest zdarzeniem w czasie, tylko w wieczności Boga [...]”⁶³). Syn Boży podkreśla z kolei mesjańską misję Jezusa i nawiązuje do tak zwanej teologii królewskiej⁶⁴. Przyjęcie przez Syna ciała nie jest więc Jego początkiem i nie przywołuje bezpośrednio Jego pochodzenia od Ojca. Aczkolwiek przyjęcie przez Syna ciała wciąż określa pewną relację pochodzenia i jest swoistym początkiem. Owo pochodzenie i początek nie dotyczą jednak Jezusa jako Syna, tylko człowieka,

⁵⁹ C. TRESMONTANT: *Nauczanie rabiego Jeshuy*. Przeł. L. RUTOWSKA. Kraków–Warszawa: Fronda, 2008, s. 34.

⁶⁰ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 287.

⁶¹ Ibidem, s. 290.

⁶² Uściślając, Ratzinger pisze: „[...] »fizycznie« (= rzeczywście, co do swego bytu)”. Ibidem, s. 289.

⁶³ Ibidem, s. 288.

⁶⁴ Por. ibidem, s. 290–291.

którego ciało On przybrał. „Jeżeli poczęcie Jezusa z Dziewicy nie ma nic wspólnego z synostwem Bożym, to jaki ma ono w ogóle sens?”⁶⁵, pyta Ratzinger i odpowiada następująco: „W Jezusie ustanowił Bóg pośród niepłodnej [...] ludzkości nowy początek [...]”⁶⁶. A zatem, podsumowując sens owych rozróżnień (i usprawiedliwiając jednocześnie ich zasadność), powiedzmy, że w koncepcji Ratzingera poczęcie Jezusa jest stwó- rzeniem na nowo człowieka. Ustanowieniem dla ludzkości nowego początku, nowego miejsca pochodzenia. Cudowne poczęcie Jezusa jawi się jako znak (*semeion*) nowego początku ludzkości, kiedy to „zaczyna na nowo sam Bóg”⁶⁷, a „»nowe« sięga aż do samych podstaw bytu [...]”⁶⁸. Cho- ciaz wiele to już wyjaśnia w kwestii cudownych narodzin Jezusa, to wciąż trzeba jeszcze uchwycić właściwy sens przytoczonego sformułowania, iż Bóg ustanawia pośród bezpłodnej ludzkości nowy początek. Jak rozumieć tegoż początku miejsce? Co oznacza wyrażenie „bepłodna ludzkość”? W jakim sensie płodna Maria jest częścią bezpłodnej ludzkości i do czego sprowadza się jej rola, jeśli nowy początek ustanawia Bóg?

Zacznę od tego, że, jak zostało powiedziane, już samo zwiastowanie wskazuje na inny niż *stricte* biologiczny wymiar wcielenia. Wcielenie, napisał Tresmontant, jest także spotkaniem-dialogiem: spotkaniem między Bogiem i człowiekiem, dialogiem, którego istotę stanowi wypowiedziane przez Boga słowo. Oznacza to, że we wspomnianą re-organizację ontologicznej struktury wpisana musi być rozmowa. Bóg nie ustanawia nowego początku w sposób mechaniczny. Obecność słowa u podstaw nowej rzeczywistości nie dziwi, ponieważ rzeczywistość jako taka została przez Boga wypowiedziana. Jak zauważa Guardini, biblijny Bóg jest „nie tylko Bogiem wiedzającym [...], lecz także Bogiem mówiącym”⁶⁹. Przyj- rzymy się bliżej tej konkretnie koncepcji.

To, że Stwórca nie pozostaje niemy, określa rzeczywistość przez Niego stworzoną. Świat między innymi „zrodził się [...] z mowy”⁷⁰, pisze Guar-

⁶⁵ Ibidem, s. 290.

⁶⁶ Ibidem, s. 292.

⁶⁷ J. RATZINGER: *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*. Przeł. B. WIDŁA. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1997, s. 38.

⁶⁸ Ibidem, s. 35.

⁶⁹ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 191.

⁷⁰ Ibidem, s. 193.

dini. Inaczej jednak rodzą się z mowy rzeczy, a inaczej człowiek: „Rzeczy powstają z rozkazu [...]; osoba – z [...] powołania”⁷¹. Rozkaz, można tu dodać, jest wypowiedzią skończoną, (po)wołanie – otwartą. Otwartość (po)wołania to przestrzeń odpowiedzi, jaką ono zakłada. Człowiek pozostaje w żywej relacji do słowa, które go stwarza. Człowiek słucha i odpowiada⁷². Jest to ważne określenie ludzkiej kondycji, ponieważ mówienie, słuchanie i odpowiadanie pierwotnie jest rzeczą boską. Bóg sam w sobie jest Mową: Słowem wypowiedzianym, usłyszonym i przyjętym. Boże Słowo to „mowa i ucho zarazem [...], mowa usłyszana, a zarazem odpowiedź”; w tym sensie Bóg jest „pełnym, całkowicie zrealizowanym słowem [...]”⁷³. Biblijny Logos jest dia-logosem, słowem z natury dialogicznym.

Wynika z przedstawionych uwag, że człowiek, będąc do istnienia (po)-wołanym, musi poznać treść słowa, które go kształtuje i określa. Musi słuchać, usłyszeć i być posłuszny. W tym znaczeniu mówiący Bóg staje się Ty ludzkiego ja. Człowiek „wypowiada” swoją tożsamość w odpowiedzi na Słowo Boga. Jeśli człowiek nie słyszy Głosu, który go powołuje do istnienia, wchodzi „w sprzeczność ze swoją własną istotą [...]”⁷⁴. Tę sprzeczność, co nie bez znaczenia dla naszych rozważań, Guardini formułuje w kluczu relacji wizualnych. (Symbolika słowa i obrazu nieustannie krzyżują się i uzupełniają w teologicznej refleksji nad relacją Boga i człowieka). Człowiek, odpowiadając na Głos Boga, zachowuje wewnętrzną spójność, której przeciwieństwo Guardini nazywa „karykaturą”⁷⁵ (zdeformowanym obrazem czyjś powołania). Co istotne, takie karykaturalne, zdeformowane u podstaw istnienie w języku biblijnym określa się dodatkowo bałwochwalstwem. Bałwochwalstwo to coś więcej niż rytualny kult idoli. Bałwochwalstwo ma swój głębszy, ontologiczny sens. O związku, jaki zachodzi między egzystencjalnym niedopasowaniem, istnieniem karykaturalnym a czią oddawaną bożkom, pisze bliżej Tresmontant. Bałwochwalstwo, przypomina, określa relację ustanowioną z samym sobą. Biblijny bożek to „dzieło rąk ludzkich”, rzecz sfabrykowana, ale

⁷¹ Ibidem, s. 196.

⁷² Por. ibidem, s. 193, 196–197.

⁷³ Ibidem, s. 192.

⁷⁴ Ibidem, s. 196.

⁷⁵ Ibidem.

także wyprodukowana przez ludzki umysł idea („Istnieje wytwarzanie wewnętrzne, skryta produkcja idoli”⁷⁶). Człowiek produkuje różnego rodzaju przedmioty i idee, aby dostrzec w nich i wielbić siebie. W ten sposób kult idoli zwraca człowieka ku sobie samemu i staje się „wybo-rem, który oddala [...] od Bytu [...]”⁷⁷. Jeśli człowiek jest obrazem swojego powołania jedynie w relacji do Boga, przeglądając się we własnych koncepcjach i wyobrażeniach, traci tegoż obrazu klarowność⁷⁸. W tym sensie pisze Tresmontant, że „Idolatria jest [...] błędem ontologicznym dotyczącym bytu. [...] dociera tylko do nicości [...]. Idolatria jest ontologicznym zawodem [...]”⁷⁹. Jeśli uwzględnimy wskazane klucze teologicznej refleksji, wspomniana wcześniej koncepcja Balthasara staje się bardziej zrozumiała. Przypomnijmy, iż odpowiedź na wołanie Boga opisuje on w kategoriach wewnętrznej wolności od kultu idoli⁸⁰.

4

Po tych wstępnych komentarzach ponownie postawię pytanie o teologiczny sens dziewiczego macierzyństwa Marii. Powiedziałam dotychczas, że w poczęciu i narodzinach Jezusa chodzi przede wszystkim o nowy

⁷⁶ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 62.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Jeszcze inaczej relację między ludzką tożsamością a Słowem Boga (lub Wielkim Kodem, jak nazywa Biblię Northrop Frye) formułuje Paul Ricoeur. Stwierdza, że biblijny tekst winien z Księgi zamienić się w Zwierciadło: „[...] tekst [biblijny – M.Z.] nie mierzy w nic zewnętrznego, ma on jedynie nas samych za coś zewnętrznego, nas samych, którzy, przyswajając tekst, przystosowujemy się do niego i robimy z Księgi Zwierciadło”. P. RICOEUR: *Miłość i sprawiedliwość*. Przeł. M. DRWIĘGA. Kraków: Universitas, 2010, s. 74.

⁷⁹ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 61–62.

⁸⁰ W pewnym sensie podobną koncepcję idolatrii znajdujemy w myśli Mariona: J.-L. MARION: *Bóg bez bycia...*, s. 27–48. Marion przeciwstawia idola ikonie. Wiele miejsca poświęca przy tym mechanizmowi, który sprawia, że idol – rzekomy znak obecności Niewidzialnego – wchłania transcendencję Boga, a z motywującej jego byt intencji czyni bożka. Czym innym jest ikona. Jako „dany przez Boga” konkret wskazuje niustannie poza siebie samą. Wspominam Mariona, ponieważ, podobnie jak wcześniej Balthasar, a teraz Guardini, podkreśla on wagę „intencji”, która warunkuje takie czy inne istnienie rzeczywistości wobec nas: „Ikona i idol określają dwa sposoby bycia bytów, a nie dwie klasy bytów”. Ibidem, s. 28.

początek ludzkości. Początek ów ustanawia Bóg. Maria, widzimy niemniej również, nie jest po prostu miejscem Bożej ingerencji w dzieje świata („narzędziem przypadkowego wydarzenia cielesnego”⁸¹). Jest jak najbardziej obecna i współtworzy dotyczące jej wydarzenia. Dziewicze macierzyństwo Marii będą teraz rozpatrywać w sposób bardziej systematyczny jako po pierwsze, narodziny z dziewicy, po drugie, narodziny z dziewicy Boga, po trzecie, takie narodziny Boga, które poprzedza wypowiedziane przez Matkę-Dziewicę „tak”. Pojawiają się w związku z tym odpowiednio następujące teologiczne kwestie: dziewicze macierzyństwo, wcielenie oraz przymierze Boga z człowiekiem. („[...] odpowiedź dana Bogu mieści się najpełniej w zgodzie Maryi [...] na spełnienie się przymierza [...] we Wcieleniu Chrystusa. Zgoda Maryi jest doskonałym spełnieniem się przymierza zawartego na Synaju [...]”⁸², tak w jednej wypowiedzi łączy wymienione wątki Balthasar). Każde z tych wydarzeń ma nadany przez Boga sens, który dopełnia się jednocześnie w odpowiedzi Marii. Odpowiedzi, co istotne, wypowiedzianej ciałem i duszą⁸³. Na przyjęcie Bożego sensu, mówiąc inaczej, otwierają się materia i duch, przestrzeń biologiczna i egzystencjalna.

A zatem kluczowa dla zrozumienia pierwszej poruszonej tu kwestii – narodzin z dziewicy – jest wyrażona przez Ratzingera myśl, że w dyskusji nad artykułem o dziewiczym macierzyństwie chodzi przede wszystkim o kwestie światopoglądowe: o „problem Boga” i o „obraz świata”⁸⁴. Samo narodzenie z dziewicy, utrzymuje Ratzinger, przypomina o tym, że jedynym początkiem jest Bóg. Przy czym prawda ta nie pozostawia wątpliwości jedynie tam, gdzie nie ma już nic z działania ludzkiego. Biblijnym symbolem jałowości ludzkich starań są bezpłodność i dziewictwo⁸⁵. Maria, matka i dziewica, to kolejna biblijna „płodna bezpłodna”. Z Marii dziewicy, płodnej bezpłodnej, rodzi się jednak Bóg, co czyni obraz biblijnego Boga szczegól-

⁸¹ Por. J. RATZINGER: *Córa Syjonu...*, s. 41.

⁸² H.U. VON BALTHASAR: *Kim jest chrześcijanin?* Przeł. F. WYCISK. Kraków: WAM, 1999, s. 57.

⁸³ Por. „Słowo Boga, które w Maryi chce przyjąć ciało, potrzebuje Jej »tak« potwierdzającego przyjęcie: Maryja wypowiada je całą swą osobą, duchem i ciałem, bez żadnych [...] ograniczeń”. H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w nauczaniu Kościoła i w pobożności...*, s. 92.

⁸⁴ J. RATZINGER: *Córa Syjonu...*, s. 46–47.

⁸⁵ „Bardzo blisko [...] biblijnej niepłodności [...] leży biedne i wzgardzone dziewictwo [...]”. H.U. VON BALTHASAR: *Kim jest chrześcijanin?...*, s. 66.

nie problematycznym. Człowiek akceptuje myśl o Bogu, twierdzi bowiem Ratzinger, jeśli „Zakres oddziaływania Boga zostaje ograniczony do płaszczyzny duchowej”⁸⁶. Tymczasem poprzez wcielenie Bóg wchodzi w samo sedno ludzkiej egzystencji („Najgłębszy sens świata przychodzi na świat. Nie ogląda go z zewnątrz [...]”⁸⁷). Bóg, nie-logiczny Wcielony Logos. Wcielenie, mówiąc inaczej, oznacza obecność Boga w sferze, która powinna pozostać wolna od ingerencji absolutu: w intymności ludzkiego wnętrza, w prywatności ludzkiego losu. W tym sensie łono Marii i jej *fiat* otwierają się również na trudną do przyjęcia koncepcję boskości. Biblijny Bóg chce być blisko.

Jak rozumieć jednak ową obecność wszechobecnego Boga przy człowieku? Balthasar, przypomnijmy, nazywa wcielenie spełnieniem się przymierza, jakie lud Izraela zawarł z Bogiem na Synaju, a to ostatnie wiąże ze zgodą Marii. Na czym polega ów związek? Przymierze jako takie określa relację. Ale relacja Boga i człowieka jest z definicji asymetryczna i nie daje się przedstawić jako partnerska umowa⁸⁸. Bóg daje wszystko, człowiek – nic. Podkreśla jednak Ratzinger, że Bóg nie tylko daje, ale także „prosi o zgodę”⁸⁹. W ten sposób dopiero czyni On człowieka swoim partnerem. Zgoda jest więc koniecznym warunkiem przymierza. Mówiąc inaczej, to człowiek nadaje wszechobecności Boga konkretny wymiar. Na określenie takiej właśnie, wynikającej z przymierza, obecności Boga wobec człowieka biblijny język posługuje się terminem „zamieszkiwanie”. Biblijna historia Bożego zamieszkiwania to przede wszystkim narracja o starotestamentalnym Syjonie. Ale śledząc biblijną opowieść, widzimy także, jak znacząco zmienia się pojęcie Bożej przestrzeni, i dlaczego ta, w której odpowiedzi Bóg znalazł „trwałe mieszkanie”⁹⁰, zostaje nazwana córą Syjonu.

W biblijnej historii Syjon był początkowo nazwą twierdzy nieprzyjaciół Izraela, kananejskich Jebuzytów⁹¹. Zdobyty przez króla Dawida, stał

⁸⁶ J. RATZINGER: *Córa Syjonu...*, s. 47.

⁸⁷ J. RATZINGER: „*I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Dziewicy Maryi*”..., s. 73.

⁸⁸ Por. H.U. VON BALTHASAR: *Kim jest chrześcijanin?*..., s. 57; J. RATZINGER: *Wielość religii i jedno Przymierze*. Przeł. E. PIECIUL. Poznań: W drodze, 2004, s. 44–45.

⁸⁹ J. RATZINGER: „*I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Dziewicy Maryi*”..., s. 77. Por. J. RATZINGER: *Wielość religii i jedno Przymierze...*, s. 45.

⁹⁰ Por. J. RATZINGER: *Córa Syjonu...*, s. 21.

⁹¹ Bieżąca prezentacja opiera się, jeśli nie podano inaczej, na publikacji: T. JELONEK: *Syjon biblijny*. Kraków: WAM, 2010, s. 11, 12, 16, 20, 21, 33, 35, 52, 53.

się miejscem założenia stolicy Izraela, Jerozolimy, zwanej też Miastem Dawidowym. Z czasem Syjon rozszerzył swoją nazwę na świątynię Jahwe, którą syn Dawida, Salomon, zbudował na wzgórzu Moria, a ostatecznie nazwą tą objęto terytorium całej Jerozolimy. Przełomowy moment w historii Syjonu nastąpił z chwilą sprowadzenia doń Arki Przymierza. Odtąd „obecność Jahwe zamieszka na Syjonie”⁹². Jahwe wybiera Syjon na swoją siedzibę, przechodzi z Synaju, gdzie ustanowił przymierze, na Syjon, gdzie powstaje Jego świątynia. Kolejny punkt zwrotny w politycznej historii Syjonu to złamanie przymierza (niewierność Izraela), gniew Jahwe i zburzenie jerozolimskiej świątyni. Ale Boża obecność na Syjonie ma w sobie pierwiastek wieczności. Gruzy świątyni nie są znakiem końca przymierza, zmienia się jedynie rozumienie Syjonu. „Izraelici wrócili na miejsce oznaczone w geografii mianem »Jerozolima« i odbudowali świątynię na wzgórzu nazwanym »Syjon«. Nie była to jednak Jerozolima i nie był to Syjon w tym sensie, w jakim terminów tych używali prorocy”⁹³. Syjon rozszerza swoje znaczenie. Nie jest już obszarem, ale eschatologiczną wizją zarówno Kościoła, jak i chrześcijańskiego wnętrza. Miejscem oczekiwania na wypełnienie się przymierza w świętej Reszcie niewiernego Izraela (na nowo powołanym ludzie Bożym)⁹⁴. Dlatego właśnie Ratzinger pisze o zgodzie Marii w następujący sposób: „Bóg, który nie mieszka w kamiennych budowlach, mieszka w tym »tak« powiedzianym ciałem i duszą [...]” i dodaje: „Maryja jawi się nam jako Córa Syjonu [...]”⁹⁵. Jednakże, tak jak Arka stanowiła jedynie znak Bożej obecności, a jerozolimska świątynia nie kryła Boga w swoich murach, podobnie i zamieszkiwanie Boga w człowieku domaga się przeformułowania przestrzennych relacji. Jerozolimska świątynia nazywana jest przez psalmistów koroną piękności, a Syjon, góra Jahwe, przewyższa inne świetnością⁹⁶. Przepych i niedostępność miejsca przebywania Jahwe bez wątpienia

⁹² Ibidem, s. 17.

⁹³ Ibidem, s. 53.

⁹⁴ O znaczeniu terminu „Izrael” w księgach Starego Testamentu czytaj także: Cz. JAKUBIEC: *Słowo wstępne*. W: G. RICCIOTTI: *Dzieje Izraela*. Przeł. Z. RZESZUTEK. Warszawa: Pax, 1956, s. 21–22.

⁹⁵ J. RATZINGER: „*I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Dziewicy Maryi*”..., s. 76–77.

⁹⁶ Za: T. JELONEK: *Syjon biblijny*..., s. 24–25.

oddają trud, z jakim kształtuje się w człowieku jego duchowa przestrzeń. O ile jednak historyczny Izrael nie okazał się godnym wstąpienia na górę Pańską⁹⁷, ci, którzy kierują się ku Bogu w przestrzeni wewnętrznej, zmiernają w głąb siebie. To ostatnie określenie wymaga jeszcze kilku dopowiedzeń. Znajdziemy je u Guardiniego, w jego refleksji nad Bożą głębią w człowieku.

Głębia, mówiąc ogólnie, to kierunek ku wnętrzu⁹⁸. Jeśli mowa jednak o głębi chrześcijańskiej egzystencji, to człowiek sam z siebie nie zmierza w tym kierunku. Innymi słowy, nie jest tak, że chrześcijanin dociera do swojego duchowego wnętrza i osiąga duchową głębię⁹⁹. Głębia, twierdzi Guardini, jest miejscem Boga¹⁰⁰. Ale i to określenie wydaje się nieprecyzyjne. Nie oznacza ono bowiem, że głębia to miejsce na Boga albo miejsce Boga w nas¹⁰¹. Głębia Boga nie jest Jego miejscem, tylko Nim samym. (Bóg żyje „w swojej własnej głębi”¹⁰² i jest „sam swoją głębią”¹⁰³). Jednak głębia, przypomina Guardini, bywa pojmowana jako miejsce, gdzie powstaje życie, gdzie rodzenie i wzrastanie mają swe źródło¹⁰⁴. I tu również, ponieważ Bóg jako jedyny jest dla siebie samego Źródłem, jako jedyny jest On też swoją głębią. Głębia, należy więc uznać, jest „własnością Boga, [...] Jego miejscem, [...] Jego tajemnicą”¹⁰⁵. Co z tego wynika w odniesieniu do pytania o Bożą głębię w człowieku? Głębia, będąc własnością Boga, może też zostać przez Niego człowiekowi podarowana. I tak ostatecznie pisze o chrześcijańskiej głębi Guardini: Bóg czyni w nas głębię¹⁰⁶. Wciąż jednak, pisząc o głębi, Guardini posługuje się pojęciem Bożego zamieszkiwania. Łączy on jednak owo zamieszkiwanie nie z przestrzenią, ale z przestrzennością: „Chrześcijańska głębia nie jest prze-

⁹⁷ Ibidem, s. 28.

⁹⁸ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 116.

⁹⁹ „Ani psychologiczne, ani duchowe zagrzebanie się w sobie samym nie toruje drogi do niej”. Ibidem, s. 121.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 120.

¹⁰¹ „Chrześcijańska głębia nie jest przestrzenią w nas, przestrzenią, która by trwała w pogotowiu na wejście w nią Boga [...]”. Ibidem, s. 119.

¹⁰² Ibidem, s. 121.

¹⁰³ Ibidem, s. 120.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 115.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 120.

¹⁰⁶ „Bóg [...] jest sprawcą owej wewnętrznej głębi [...]”. Ibidem, s. 119.

strzenię w nas, [...] Bóg [...] sam jest sprawcą owej wewnętrznej głębi i przestrzenności, w której chce zamieszkać¹⁰⁷.

Wróćmy do „tak” Marii jako miejsca spotkania z Bogiem, miejsca zamieszkiwania Boga i miejsca wypełnienia się przymierza. Posługując się kategoriami Guardiniego, można teraz dopowiedzieć, że Maria oddaje Bogu przestrzeń łona i przestrzenność wnętrza. Przy czym, nawet jeśli ową przestrzenność i głębię czyni w niej Bóg, to, jak wciąż powtarzam, w perspektywie teologicznej w działanie Boga wobec człowieka wpisany jest zawsze wybór. Zgodnie z takim spojrzeniem Balthasar utrzymuje wręcz, że zgoda Marii nie była zwykłym przyzwoleniem, ale stanowiła „przejaw najwyższej aktywności”¹⁰⁸. Czy da się jakoś określić tę aktywność? – wydaje się ważnym dla nas pytaniem.

Zgoda Marii, jak zostało powiedziane, jest znakiem wewnętrznej wolności od kultu idoli. Postawa taka oznacza między innymi brak przymusu wytwarzania własnych podobizn w świecie, w ludziach, we własnym umyśle. Trzeba jeszcze zauważyć, że tak rozumiane wytwarzanie w sposób naturalny ogranicza życiową przestrzeń. Człowiek widzi i rozpoznaje wówczas tylko siebie i o nic innego już mu nie chodzi. Maria, wolna od przymusu wytwarzania, zachowuje swój egzystencjalny horyzont. Jednocześnie ów horyzont ma charakter czasowy i jest horyzontem przyszłych dopiero wydarzeń. Taką właśnie cechę rozpoznaje w postawie Marii i jej życiowej kondycji Ratzinger i nazywa je oczekiwaniem:

Maryja przedstawia ludzkość, która cała jest oczekiwaniem i tym bardziej potrzebuje jej obrazu, im bardziej grozi jej niebezpieczeństwo, że porzuci oczekiwanie i powierzy się wyłącznie wytwarzaniu [...]¹⁰⁹.

Oczekiwanie – przestrzenność wnętrza? Oczekiwanie pozwala rzeczom i ludziom zaistnieć. Nie jest przy tym obojętne, kogo lub czego to oczekiwanie dotyczy. (Stąd ostre sformułowanie Balthasara, który dziewiczność Marii wyraża, odnosząc się do potępianego przez społeczność

¹⁰⁷ Ibidem. To, co tłumaczenie oddaje za pomocą terminu „przestrzenność”, w tekście oryginalnym przywołuje niemieckie *Weite*.

¹⁰⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w nauczaniu Kościoła i w pobożności...*, s. 92.

¹⁰⁹ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 294.

Izraela cudzołóstwa). Ludzkie wnętrze nie ma się wypełniać w przypadkowych relacjach i byle czym. Ma zachować swój horyzont, nawet jeśli rozciągająca się przed oczyma pusta przestrzeń domaga się wypełnienia prowizorycznym sensem. Bezpłodna ludzkość przestała czekać i zajęła się produkcją idoli. Maria, zachowując przestrzenność wnętrza, wyraża zgodę na trudne doświadczenie nicości. Czy można uznać jej oczekiwanie za przejaw aktywności? Tak najwyraźniej, pisząc o zgodzie Marii, redefiniuje aktywność Balthasar. Jest to istotnie redefinicja, bo można odnieść wrażenie, że mowa była na różne sposoby o powstrzymaniu się od działania. Dynamizm przestrzeni egzystencjalnej rządzi się jednak innymi prawami niż czysto zewnętrzna aktywność.

5

Zarysowuje się w tym miejscu kolejne zagadnienie. Pisze Karl Rahner (i ma słuszość), że „wiele charakterystycznych cech [...] przynależących do obrazu Maryi jako kobiety w jej relacji do Boga [...] nie sposób uznać za specyficznie i wyłącznie kobiece [...]”, i argumentuje: „Czy nie odnosi się bowiem także do męczyzny w jego relacji z Bogiem stwierdzenie, że musi być zdolny do milczenia, być całkowicie otwarty na to, co otrzymuje, [...] słuchać z pokorą i wiarą [...]?”¹¹⁰. Rahner przypomina rzecz oczywistą. Maria jest wzorem postawy chrześcijańskiej jako takiej¹¹¹. Nie przestaje jednak być kobietą. Jej przestrzeń egzystencjalna pozostaje w relacji do przestrzeni biologicznej. Jako kobieta obrazuje przestrzenność wnętrza i jako kobieta takiej przestrzenności stanowi bardziej sugestywny obraz. Kobięca przestrzeń wyraża przy tym, jak powiedziałam,

¹¹⁰ K. RAHNER: *Maryja i chrześcijański obraz kobiety*. W: *Pisma wybrane*. T. 2. Przeł. G. BUBEL. Kraków: WAM, 2007, s. 245.

¹¹¹ Przy czym postawa, o której tu mowa, to nie milczenie pokornej dziewczeczki (jak to chętnie rysuje krytyka feministyczna), ale pełna dramatyzmu konfrontacja ze Słowem, która dla ludzkiej egzystencji jest decydująca. Maria jako „teolog” przekraczająca granice tekstu, który stanowi jej własne życie – nie jest to w perspektywie wyznaczonej przez wspomniany na początku tego rozdziału komentarz Mariona myśl absurdalna. On także, podobnie jak wcześniej Balthasar, przeformułowuje aktywność, w tym wypadku intelektualną: „[...] mowa teologii żywi się ciszą [...]”. J.-L. MARION: *Bóg bez bycia...*, s. 21.

nie tylko otwartość ludzkich wyborów, ale i ich wagę, egzystencjalną substancjalność. Wciąż jednak zachodzi we wspomnianym obrazowaniu proces odwrotny do tego, co sugeruje krytyka feministyczna. Według feministycznych autorek w męskich fantazjach receptywność kobiecego łona jest podstawą wyobrażenia kobiecości jako takiej i ostatecznie nadaje kobiecie idealnej cechy posłuszeństwa i uległości. Specyfika aktu zapłodnienia staje się formułą osobowościowego modelu kobiety doskonałej. Posłuszeństwo jednak w ujęciu teologicznym wiąże się ze słuchaniem, a pierwotnie jest postawą boską. Co do uległości, która miałaby być osobowym odpowiednikiem inercji materii, warto przywołać wypowiedź Balthasara, według którego dojrzały chrześcijanin „całkowicie staje się »tworzywem« dla formy Chrystusa, »materią« podniesioną z naturalnej swej »bierności« do najwyższej aktywności »matrixis« oraz »matris« Jezusa [...]»¹¹².

Dystansuje się on w ten sposób (a czyni to wielokrotnie) od tych poglądów myśli greckiej oraz pozostających pod jej wpływem patrystyki i scholastyki, które deprecjonują kobiecość¹¹³. Pisząc o naturalnej bierności materii, Balthasar odwołuje się wprawdzie do kobiecego łona, ale po to tylko, aby ukazać, jak przypisana mu receptywność staje się (jak pisze w innym miejscu) „aktywną możliwością wszystkiego”¹¹⁴. Kobiece łono nie jest według niego miejscem „na”, lecz przestrzenią, w której poczyną się życie, i do tegoż formującego się życia pozostaje ono w relacji. Owo dowartościowanie przestrzeni biologicznej ulega jeszcze wzmocnieniu poprzez odniesienie do przestrzeni egzystencjalnej. Również przestrzeń czyjegoś losu współuczestniczy w formowaniu się życia w niej, a nie tylko mieści w sobie kolejne wydarzenia. Maria zostaje matką dzięki egzystencjalnej wolności. Jej oczekiwanie, przestrzenność wnętrza stają się gruntem, na którym (jak napisał Tresmontant) rozkwita *fiat*: nowy początek i miej-

¹¹² H.U. VON BALTHASAR: *Kim jest chrześcijanin?...*, s. 77.

¹¹³ Patrz na przykład: H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003, s. 354; H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003, s. 274; H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w nauczaniu Kościoła i w pobożności...*, s. 90.

¹¹⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Myśli o kapłaństwie kobiet*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1997, nr 99: *Posługiwania kościelne*, s. 79.

sce na relację. „Forma Chrystusa”, o której pisze Balthasar, to pierwotne Słowo, w którym zostało wypowiedziane każde istnienie. Człowiek musi je jednak usłyszeć, co wymaga najwyższej egzystencjalnej aktywności. W przedstawieniu Balthasara owa żywotność przestrzeni egzystencjalnej udziela się przestrzeni biologicznej. *Matrix* staje się *mater* (już łono jest przestrzenią żywą, oczekującą), a nie *mater – matrix* (obraz kobiecości nie kształtuje się na wzór bezwolnej materii). Wcielenie Boskiej formy oznacza ostatecznie, iż człowiek zstępującemu Słowu wychodzi na spotkanie.

Ta ostatnia myśl wprowadza jednak kolejną kwestię podnoszoną przez krytykę feministyczną. W dalszym ciągu chodzić będzie o relację mężczyzny i kobiety w wymiarze ich płodności. Asymetria kobiecej nieobecności (pustki) i boskiej obecności (pełni) wyraża się bowiem między innymi w symbolice zaczerpniętej ze świata natury, poprzez przestrzenną relację góry i dołu, jako spotkanie nieba i ziemi. Problem ten sygnalizuje także Balthasar:

W porządku natury zróżnicowany pod względem płci człowiek sprawia wrażenie jakiegoś kosmicznego koncentratu, mikrokosmosu. I rzeczywiście, metafizyki wszystkich kultur to zróżnicowanie na mężczyznę i kobietę interpretowały jako podstawowy rytm bytu istniejącego w świecie. Plastiką tego ilustracją była korelacja nieba i ziemi: przez słońce i deszcz niebo zapładniało i dawało życie, a ziemia odpowiadała na to potencjalnością materii (*materia-mater*). W takim ujęciu wszędzie pojawiało się niebezpieczeństwo utożsamienia bieguna męsko-niebiańskiego z duchem, a kobieco-ziemskiego z „materią” [...] przy równoczesnej deprecjacji tego ostatniego¹¹⁵.

Jednocześnie, chociaż świadomy niebezpieczeństw, jakie niesie z sobą zbliżenie kodu metafizyki i świata naturalnych zależności, Balthasar sam z jednej strony przywołuje koncepcję kobiecości stworzenia („kobiecość wszelkiego stworzenia [...] należy do samej jego istoty”¹¹⁶), z drugiej

¹¹⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu...*, s. 353–354.

¹¹⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 261.

strony czyni porządek natury częścią myślenia metafizycznego. Zapytajmy więc w kolejnej części: Czy myślenie teologiczne przełamuje ostatecznie wspomnianą przez Balthasara biegunowość nieba i ziemi, czy też przeciwstawienie nieba – ziemi, ducha – ciała, mężczyzny – kobiecie, organizuje także scenę zwiastowania?

Rozdział 4

Zasada żeńska jako ziemia? Mitologia a teologia

Uczynisz Mi ołtarz z ziemi i będziesz składał na nim twoje całopalenia [...].
[Wj 20,24]

1

Kobieta „naśladuje ziemię”¹, przywołuje pogląd Platona Genevieve Lloyd w feministycznej refleksji nad nieobecnością pierwiastka kobiecego w filozofii i wszędzie tam, gdzie liczy się, tak czy inaczej rozumiana, siła (woli, rozumu, czynu etc.). Zaznacza przy tym słusznie, że Platon w swojej wypowiedzi nawiązuje do wyobraźni mitologicznej. Związek zasady żeńskiej z receptywnością materii Lloyd dostrzega następnie w ideach myślicieli chrześcijańskich: Filona z Aleksandrii, Augustyna i Tomasza z Akwinu² (podkreśla przy tym wpływ, jaki wywarła na ich poglądy filozofia grecka³). Wypowiedź Lloyd wskazuje częsty dla feminizmu kierunek argumentacji i stosowaną tamże formułę kulturowych powiązań. W dyskursie feministycznym chrześcijaństwo z jednej strony traktowane jest bowiem jako zbiór mitów (Beauvoir na przykład posługuje się określeniem „męska mitologia”⁴); z drugiej – redukuje się myśl biblijną do tradycji greckiej („Z perspektywy chrześcijańskiej, która [...] w dużej mierze opierała się na metafizycznym systemie starożytnych

¹ PLATO: *Menexenus*, 238a. Za: G. LLOYD: *The Man of Reason. "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London: Methuen, 1984, s. 2. Przekład autorki.

² G. LLOYD: *The Man of Reason...*, s. 22–37.

³ Ibidem, s. 22.

⁴ S. DE BEAUVOIR: *Druga płeć*. Przeł. G. MYCIELSKA, M. LEŚNIEWSKA. Warszawa: Jacek Santorski & Co, 2003, s. 203.

Greków [...]”⁵, pisze choćby Claire Colebrook w podręczniku do *gender studies*).

Cixous z kolei, podobnie jak Lloyd, ale nie wchodząc już w żadne szczegóły, owo wskazanie na receptywność materii, a poprzez to kobiecą bierność i zarazem niższość, uznaje za zasadę „kultury Zachodu” (przywołanej w jej eseju jako „zawsze” i „wszędzie” teorii, myśli i reprezentacji⁶). Jest przy tym rzeczą szczególną jednoznaczność, z jaką wpisuje ona tak sformułowaną relację zasady męskiej i żeńskiej w hierarchiczną strukturę „góry” i „dołu”, oraz łatwość powiązania tychże z innymi kulturowymi stałymi:

Aktywność / pasywność,
Słońce / Księżyc,
Kultura / Natura,
Dzień / Noc,

Ojciec / Matka,
Głowa / uczucie,
Wyrażalne / dotykalne,
Logos / Patos.

Forma, wypukłe, krok, ruch naprzód, nasienie, postęp.
Materia, wklęsłe, ziemia – punkt oparcia, naczynie.

Mężczyzna

Kobieta⁷.

Dodajmy jeszcze, że – jak sugeruje już wstępnie linia podziału widoczna w graficznym układzie słów „mężczyzna” i „kobieta” – według Cixous

⁵ C. COLEBROOK: *Gender*. Houndmills–Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004, s. 19. Przekład autorki.

⁶ H. CIXOUS: *Sorties*. In: H. CIXOUS, C. CLÉMENT: *La jeune née*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1975, s. 116. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

⁷ Ibidem, s. 115–116. Przekład autorki. Ze względu na skrótowość myśli Cixous, zwłaszcza w tym miejscu jej prezentacji, podajmy też tekst oryginału: „Activité / passivité, Soleil / Lune, Culture / Nature, Jour / Nuit, Père / Mère, Tête / sentiment, Intelligible / sensible, Logos / Pathos. Forme, convexe, marche, avance, semence, progrès. Matière, concave, sol – sur lequel s'appuie la marche, réceptacle. Homme / Femme”.

tak opisana kulturowa przestrzeń (w tym i religia) jest systemem opozycji⁸. Wynika z tego, że akt seksualny, do którego prezentacja Cixous wyraźnie nawiązuje, nie oznacza jedności mężczyzny i kobiety, ale ich antagonizm („Nadrzędne / Podrzędne” to kolejna opozycja włączona w jej argument⁹).

W tej części pracy, rozważając biblijne znaczenie ziemi, w dalszym ciągu odnosić się będę do współczesnych tekstów teologicznych i jednocześnie na ich podstawie – przekraczać ramy wyobraźni mitologicznej przypisywanej przez feminizm chrześcijaństwu. Ze względu na wieloaspektowość samego zagadnienia i bogactwo biblijnych obrazów nie będzie to droga prosta. Aspekty, na które zamierzam zwrócić uwagę, to (kolejne) znaczenia odniesień płciowych w biblijnym obrazie Boga; adekwatność osi góra – dół w paradygmacie teologicznym; biblijna symbolika tego, co w górze (niebo, deszcz, ziarno) i tego, co w dole (ziemia). Poczyńmy tytułem wstępu kilka uwag.

„[...] nic nie pozwala [...] domniemywać, by Bóg Izraela miał być [...] bądź to ponad różnicą płci, bądź też ponad płciowością w ogólności”¹⁰, twierdzi Brague. Gramatyka (rodzaj) samego imienia „Jahwe” może być wprawdzie dyskutowana, lecz Brague, słusznie, odnosi się do wizji starotestamentalnych proroków, gdzie Bóg Jahwe zostaje nazwany oblubieńcem swojego ludu. W ten sposób między innymi płciowość jest częścią biblijnego obrazu Boga. Płciowość jest też częścią mitologicznych wyobrażeń bóstwa. W różnych i metafizykach, i mitologiach istnieje związek między światem ziemskim a światem boskim, antropologią i kosmologią. Ale czy związek ów zawsze oznaczać będzie korelację tychże? Oś tej samej przestrzeni istnienia? Pulsującą linię zstępującego i wstępującego ruchu ciał niebieskich i ziemskich?

W jednym z komentarzy do pism wczesnochrześcijańskiego teologa Bazylego czytamy: „Jeśli świat zostanie odcięty od Stwórcy, utraci swą naturalną oś”¹¹. W myśleniu chrześcijańskim, wynika z tej wypowiedzi,

⁸ Ibidem, s. 116.

⁹ Ibidem.

¹⁰ R. BRAGUE: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną? Refleksja nad męskością i ojcostwem*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1999, nr 2 (110): *Tajemnica Ojca*, s. 30.

¹¹ R.L. WILKEN: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*. Przeł. D. WASZKIEWICZ. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, s. 92.

naturalna oś nie jest osią biologiczną, tylko relacją Stwórcy do stworzenia. Jako taka w sposób oczywisty nie sprowadza się ona do biologicznego rytmu spotkania mężczyzny i kobiety. Wciąż jednak mitologia i teologia wydają się mieć wspólny zakres pojęć. W mitologii, zauważa Guardini, „»góra« i »dół« – to niebo i ziemia, ściślej, »ojciec-niebo« i »matka-ziemia«¹². W teologii z kolei natrafiamy na koncepcje, które w pewnym przynajmniej stopniu wydają się odwzorowywać mitologiczny schemat. „Bóg, jako Absolut, jest [...] »w górze« [...]»¹³, „kobiecość wszelkiego stworzenia (niezależnie od tego, czy jest ono rodzaju męskiego, czy żeńskiego) należy do samej jego istoty”¹⁴; „kobieta [...] symbolizuje [...] lud Przymierza [...] – całą ludzkość”¹⁵, pisze Balthasar. Jeśli jeszcze przywołyamy symboliczne porównania Bożej obecności względem człowieka do deszczu czy ziarna („Zstępowanie [...] jest to również wejście Boskiego nasienia głęboko w rolę ludzką [...]»¹⁶; „Słowo Boga [...] wniknęło w ziemię [...]: jest to ziarno, które przynosi owoc [...]»¹⁷) – to należałoby przynajmniej zapytać: Dlaczego wspomniane zależności nie miałyby nas poprowadzić do zrównania mitologicznych i biblijnych przedstawień? Dlaczego nie mielibyśmy uznać, iż postulowana w teologii „męskość” Stwórcy i „kobiecość” stworzenia to nic innego jak kolejna reprezentacja mitycznego spotkania bieguna męsko-niebiańskiego i kobieco-ziemskiego? Dlaczego, jak pisze Balthasar, „żadna metafizyczna dwu-

¹² R. GUARDINI: *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*. Przeł. M. TUROWICZ. W: R. GUARDINI: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Przeł. Z. WŁODKOWA, M. TUROWICZ, J. BRONOWICZ. Kraków: Znak, 1969, s. 111.

¹³ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003, s. 397. Por. także: „[...] stworzenie nie stoi w żadnym wypadku na tej samej wysokości, co Stwórca”. H.U. VON BALTHASAR: *Trójca Święta a stworzenie*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 26.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek...*, s. 261.

¹⁵ Ibidem, s. 258.

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu...*, s. 397.

¹⁷ J. RATZINGER: „Słowo moje nie wraca do Mnie bezowocnie!”. W: J. RATZINGER/ BENEDYKT XVI, H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w tajemnicy Kościoła*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: WAM, 2007, s. 10.

-biegunowość nie może służyć do wyjaśniania płciowego zróżnicowania człowieka¹⁸? Aby uporządkować nasze myślenie we wskazanych kwestiach, trzeba właściwie rozpoznać funkcję biologicznych odniesień w teologicznych opisach.

Przede wszystkim więc należy zauważyć, że w teologii nie istnieje kluczowa dla wyobraźni mitologicznej relacja między ojcem-niebem a matką-ziemią. Jahwe, zwraca uwagę Brague, nie ma partnerki, na którą byłby On w swym działaniu ukierunkowany („Odniesienie płciowe nie istnieje [...] wewnątrz świata Bożego¹⁹). Bóg jest nazywany ojcem, ale jako ten, który stwarza albo rodzi, a nie – zapładnia. W jakim stopniu takie rozróżnienie jest jednak istotne? Wspominałam już, że męska płodność ma swój udział w formowaniu się biblijnego obrazu Boga, ale zapładniająca funkcja mężczyzny naprowadza jedynie na ontologiczną koncepcję *arche anarchos*. Odnosząc teraz tę koncepcję do wyobraźni mitologicznej i pozycji ojca-nieba tamże, trzeba dodać, iż „wyższość” pierwotnego Stwórcy nad stworzeniem nie tyle implikuje tegoż stworzenia „niższość”, ile stan zależności od stwórczego aktu Boga. Innymi słowy, relacja Stwórcy i stworzenia nie wpisuje się ani w czasowe, ani przestrzenne struktury. Biblijny Bóg jest „pierwszy” i jest „wyżej” jako jedyne Źródło bytu. (W zgodzie z takim, uwzględniającym specyfikę biblijnej ontogenezy, myśleniem sekwencyjność stworzenia świata tłumaczona była przez egzegetów jako ukazanie współzależności poszczególnych jego elementów, a nie cykl wydarzeń²⁰. W relacji do Prapoczątku elementy świata stworzonego są równorzędne).

Uznając zatem umowność formalnego związku między tym, co pierwsze (męskość), i tym, co pierwotne (boskość), trzeba zauważyć, że – w konsekwencji poczynionych zastrzeżeń – określenie „kobiecość stworzenia” ma również swoją specyficzną i jasno określoną wymowę. Z jednej strony

¹⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu...*, s. 354.

¹⁹ R. BRAGUE: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną?*..., s. 31.

²⁰ Pisze Wilken: „[...] poszczególne części świata są ze sobą powiązane. Tak jak nie może być życia bez ciepła i wody, a ptaki nie mogą fruwać bez powietrza, tak dzień i noc nie istniałyby bez światła słonecznego. Ujmując to nieco dziwacznie, jeśli wszystko nie byłoby na miejscu, niektóre dzikie zwierzęta chodziłyby głodne, czekając, by stworzono ich ofiary”. R.L. WILKEN: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej...*, s. 94–95.

odnosi się do jednego tylko aspektu kobiecej płodności, z drugiej – atrybutów określa w chrześcijańskiej antropologii zarówno kobietę, jak i mężczyznę. Stworzenie jako takie jest zależne: w sposób bezwzględny od Boga i współzależne we wzajemnym odniesieniu.

Wynika już z prezentowanych dopowiedzeń, że relacja mężczyzny i kobiety w wymiarze ich płodności na wiele sposobów nie jest odwzorowaniem relacji Stwórcy i stworzenia. Zauważmy dodatkowo, że ta ostatnia otwiera się na symbolikę świata natury w równie ograniczonym stopniu. Tekst biblijny (zwłaszcza księgi Starego Testamentu) zawiera porównania Bożej obecności wobec człowieka do spadającego na ziemię ziarna czy deszczu²¹. Niemniej jednak w biologicznym cyklu deszcz i ziarno są wprawdzie „pierwsze” (deszcz nawadnia glebę, a ziarno w nią wpada), ale to ziemia (choć „druga”) stanowi właściwy grunt i miejsce wszelkich przeobrażeń. Trudno byłoby w takim wyprowadzonym z natury obrazie szukać uzasadnień dla idei „wyższości” czy też „pierwszeństwa” deszczu lub ziarna, oraz „drugorzędności” ziemi. Umowność biblijnej symboliki podkreśla jeszcze fakt, że strugi deszczu czy garście ziarna wnikają w ziemię, aby tam dopełnić dopiero swoje istnienie. Bóg z kolei, zwracając się ku stworzeniu, daje to, co sam już posiada (kieruje się ku stworzeniu, aby ono też istniało). Mówiąc inaczej, płodność biblijnego Początku ma swoją specyfikę, której symbole zaczerpnięte ze świata natury nie są w stanie oddać. Myśl tę podejmuje między innymi Guardini, kiedy stwierdza, iż motywów aktu stworzenia nie powinno się określać „za pomocą kategorii naturalnych” (zakładać, innymi słowy, o Boskim Źródle, że „zdrój musi płynąć, ponieważ jest źródłem”²²). Guardini przypomina zatem o konieczności uwzględnienia w refleksji nad biblijną ontogenezą kwestii osobowej motywacji (Bóg jest Źródłem i zarazem Osobą). Trudno jednak mówić o motywach na poziomie współzależności kształtujących świat naturalny (w tym, w porządku ludzkiej płodności). To, że mężczyzna w akcie zapłodnienia jest pierwszy, jest równie pozbawione motywacji, co kierunek spadającego deszczu. Po tym wstępnym nakreśleniu różnic między paradygmatem teologicznym i mitologicznym przyjrzyjmy się bliżej koncepcji

²¹ Często cytowane biblijne wersety to Iz 55,10–11. Patrz: J. RATZINGER: „*Słowo moje nie wraca do Mnie bezowocnie!*”..., s. 9; H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety!*..., s. 258.

²² R. GUARDINI: *Świat i osoba!*..., s. 96.

osobowej natury Boskiego Źródła w odniesieniu do kluczowej dla wyobrażeń mitologicznych osi góra – dół.

2

Wspomniane przez Guardiniego osobowe istnienie Boga Stwórcy nabiera wyrazu w dalszym ciągu biblijnej narracji. Brague tak rozwija przywołaną przeze mnie wcześniej myśl: „Odniesienie płciowe nie istnieje [...] wewnątrz świata Bożego. Zostaje natomiast [...] wyzwolone dla zupełnie innej dziedziny. Będzie [...] odgrywać istotną rolę pomiędzy Bogiem a Jego ludem [...]”²³. Dziedzina, w której odniesienie płciowe znajduje swoje zastosowanie, to relacja Jahwe do ludu Izraela. Relacja ta określana jest mianem przymierza, a jej symbolika nawiązuje do związku małżeńskiego („Odniesienie Boga do ludu izraelskiego bazuje na przymierzu. Z tego też względu jest ujmowane za pomocą obrazów małżeńskich”²⁴). W księgach prorockich Jahwe nazywany jest oblubieńcem i małżonkiem swojego ludu. Jednocześnie relacja ta jest wolna od bezpośrednich skojarzeń z aktem seksualnym. Odniesienie płciowe, o którym tu mowa, przywołuje wprawdzie postaci mężczyzny i kobiety oraz łączącą ich więź, jednakże obraz tegoż związku to coś więcej niż relacja czysto płciowa. Termin „oblubieniec” wskazuje na miłość, a „małżonek” na – związek formalny. Mówiąc inaczej, więź małżonków jako formuła bliskości Boga i człowieka podkreśla jednocześnie wolność, w jakiej ta ostatnia relacja się konstytuuje i trwa.

Jest przy tym istotne i nieprzypadkowe, że w historycznych realiach starotestamentalnego Izraela wspomniana wolność była przede wszystkim wolnością mężczyzny. Ponownie więc, tym razem w kontekście historycznym, męski obraz Boga pełniej wyraża przestrzeń wolności, w jakiej kształtuje się dana relacja. To mężczyzna dokonywał wyboru przyszłej małżonki i zawierał z jej ojcem kontrakt, na mocy którego stawał się poniekąd właścicielem kobiety²⁵. Także jeśli chodzi o wymóg wierności,

²³ R. BRAGUE: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną?*..., s. 31.

²⁴ Ibidem, s. 32.

²⁵ Patrz: J. WARZECHA: *Godność kobiety w Starym Testamencie*. „Communio” 1993, nr 6 (78): *Kobieta*, s. 24.

to był on w większym stopniu obowiązujący dla kobiety niż dla mężczyzny. Cudzołóstwo karano nawet śmiercią, ale mężczyzna łamał prawo i podlegał karze jedynie wtedy, jeśli współżył z kobietą, która należała już według prawa do innego, z czyją żoną lub zaręczoną dziewczyną²⁶. Na tym tle biblijna symbolika małżeńskiego związku nabiera szczególnej ostrości. Wierność Jahwe wobec „niewiernej oblubienicy” (Izraela oddającego cześć bożkom) jawi się jako wierność absolutna. Jej tło stanowi bowiem społeczne i prawne przyzwolenie, czy wręcz ukierunkowanie, na ukaranie i porzucenie niewiernej małżonki.

O ewolucji hebrajskiego terminu „b^erit” (przymierze) w kontekście relacji Jahwe do ludu Izraela pisze także Ratzinger. Podkreśla zatem wpisaną w akt przymierza strukturę władzy („Starotestamentowy typ przymierza odpowiada formalnie typowi układu wasalskiego i jego asymetrycznej strukturze”²⁷), zauważa, że w historycznych realiach starożytnego Wschodu związek małżonków reprezentował taki właśnie asymetryczny układ („małżeństwo na starożytnym Wschodzie nie było układem partnerskim [...]”²⁸), lecz ostatecznie – wskazuje na dążenie biblijnego Boga, by w akcie miłości pokonać formalny dystans („akt umowy okazuje się dokumentem dziejów miłości [...] prorockie wyobrażenie pełnej pasji miłości Bożej wykracza poza wzorce czysto prawnego porządku Orientu”²⁹). Czym są zatem miłość i wolność Boga w kontekście idei przymierza?

Z przedstawień dotyczących symboliki małżeńskiej wynika taki sposób odnoszenia się Boga do człowieka, kiedy to „naturalna” (społecznie i prawnie usankcjonowana) relacja ulega przekierowaniu. Przekierowanie to ma cechy pozytywne (zyskuje znamiona relacji bliskiej), ponieważ oznacza dobrowolne wyrzeczenie się przysługujących jednej ze stron przywilejów. Stronę tę w patriarchalnym kontekście starożytnego Orientu reprezentował mężczyzna. Miłość oznacza więc skierowanie się ku drugiemu wbrew obowiązującym prawom, wbrew temu, co wydaje się w danej sytuacji naturalne (oczywiste). Odchodzimy, innymi słowy, od

²⁶ Ibidem.

²⁷ J. RATZINGER: *Wielość religii i jedno Przymierze*. Przeł. E. PIECIUŁ. Poznań: W drodze, 2004, s. 44.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, s. 44–45.

biologicznego (*stricte* seksualnego) kontekstu relacji Jahwe do ludu Izraela. Pierwszeństwo oznaczać już może tylko inicjatywę, czyli dokonujące się w wolności zapoczątkowanie czegoś całkowicie odmiennego od zastanego *status quo* i dających się pomyśleć scenariuszy. W ten sposób wspomniana relacja otwiera się jednak na inny jeszcze, znacznie szerszy wymiar. Starotestamentalne przymierze zyskuje swój właściwy horyzont, jakim jest – koncepcja stworzenia. Jak podkreśla Brague, oblubieńcza miłość Jahwe do ludu Izraela stanowi odsłonę idei stworzenia („lud ten [Izrael – M.Z.] tworzy i konstytuuje jako taki przymierze [...], inicjatywa Boga jest tu całkowita. Zdąża się w ten sposób do idei inicjatywy absolutnej, [...] a mianowicie do idei stworzenia”³⁰). To w obrębie koncepcji stworzenia wolność Boga zyskuje swój właściwy sens. Co więcej, tak sformułowany sens Bożej wolności wskazuje ostatecznie na nieadekwatność osi góra – dół w myśleniu teologicznym.

Zacznijmy od tego, że koncepcja absolutnej inicjatywy Stwórcy określa w dużej mierze, czym są – wspomniane miłość i wolność biblijnego Boga. Bóg stwarza, chociaż nie musi („świat nie musi być, lecz jest [...]”³¹). Powołuje do istnienia stworzenie, którego nie potrzebuje. Pragnie, aby człowiek, nie mając nic, mógł otrzymać wszystko. Takie spotkanie w akcie stwórczym absolutnej pełni i absolutnej nicości Balthasar tłumaczy koncepcją Boga, który jest miłością „sam w sobie”: „Gdyby Bóg nie był trójjedyny, [...] potrzebowałby stworzenia, by kochać, a wtedy nie byłby już Bogiem”³². Wciąż jednak zaznacza: „Pytanie: dlaczego niemający braków chce w wolności pragnąć potrzebującego, nie znajduje żadnej odpowiedzi na płaszczyźnie teologii stworzenia”³³. Podobnie pisze Guardini: „To, o czym mówi Objawienie, jest usposobieniem wolnego Boga, wymykającego się jakimkolwiek »dlaczego« [...]”³⁴. Jeśli odnoszące się do stwórczego aktu Boga dlaczego? z definicji nie znajduje swojej odpowiedzi, to można uznać, iż skierowane ku człowiekowi pragnienie Boga nie ma określonego początku. Stwórca jako Źródło Absolutne udziela się („mówi,

³⁰ R. BRAGUE: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną?...*, s. 32.

³¹ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 95.

³² H.U. VON BALTHASAR: *Kim jest chrześcijanin?* Przeł. F. WYCISK. Kraków: WAM, 1999, s. 86.

³³ H.U. VON BALTHASAR: *Trójca Święta a stworzenie...*, s. 26.

³⁴ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 96–97.

rodzi i promieniuje³⁵), ale ruch, który wyraża pragnienie Boga wobec człowieka, nie daje się zlokalizować („określić językiem tego świata”³⁶).

W zgodzie z takim zapewne myśleniem Balthasar, opisując „zstępujący” ruch Boga, podważa symetrię i przestrzenną czytelność tak określonej relacji Stwórcy i stworzenia:

Zstępującej *agape* nie zmusza do działania żaden wstępujący *eros*, zrodzony z tęsknoty czy z chciwości; nie jest ona przeciwstawnym biegunem tamtego. Nie można też powiedzieć, że ten ruch zstępujący sam sobie wyznacza jakąś względną granicę, po to by, poczynając od niej, przemienić się we wstępujący ruch ciała ku duchowi³⁷.

Zstępujący ruch Boga oznacza zatem tyle tylko, że Bóg, który ma wszystko, zwraca się ku stworzeniu, które nie ma nic. Tak pojmowany ruch Boga w sposób oczywisty nie ma swojego początku ani miejsca w przestrzeni. Dochodzimy więc do punktu, w którym biblijny obraz Boga zmienia myślenie o relacjach przestrzennych. „Góra” nie jest kategorią przestrzenną ani nie reprezentuje tego, co bardziej wartościowe. W przestrzeni duchowej „w górę” jest fundamentalnym wyborem: wyznacza kierunek istnienia. Jednocześnie, owo „w górę”, ponownie, ma znaczenie umowne. Pisze Guardini: „[...] »w górę« jest tam, gdzie On jest”³⁸.

Ponieważ jednak w myśleniu teologicznym sfera duchowa nie istnieje w izolacji od pozostałych wymiarów ludzkiej egzystencji, należałoby przytoczoną wypowiedź uzupełnić o prezentację znaczeń „góry” i „dołu” w sferze fizycznej i witalnej (biologiczno-psychologicznej). Także i tego typu omówienie znajdziemy w myśli Guardiniego. Co więcej, przedstawia on przy tej okazji organizację przestrzeni niepodporządkowanej strukturze przeciwieństw (co, przypomnijmy, w odniesieniu do myśli Zachodu jako takiej postuluje Cixous).

³⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Trójca Święta a stworzenie...*, s. 24.

³⁶ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 97.

³⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu...*, s. 397–398.

³⁸ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 127.

Powiedzmy więc na początku, że dla Guardiniego refleksja nad przestrzenią istnienia oznacza przede wszystkim zauważenie jej dynamiki; stąd określenie: „ruchy przestrzeni istnienia”³⁹. Przestrzeń jest zorientowana w określonych kierunkach. Układ współrzędnych, który kierunki te wyznacza, obejmuje trzy osie: góra – dół, przód – tył i prawo – lewo. Niemniej jednak Guardini podkreśla również, że przestrzeń jest zawsze czyjąś przestrzenią („przestrzenią kogoś konkretnie istniejącego”), a zatem wspomniana dynamika przestrzeni wskazuje na czyjeś konkretnie w przestrzeni istnienie („ruch istnienia człowieka”)⁴⁰. Mówiąc dokładnie, wskazuje na przestrzenną egzystencję człowieka – „myślącego i mówiącego”⁴¹.

Spośród wspomnianych osi Guardini wyróżnia jedną, mianowicie oś góra – dół. Rozważając kierunki ruchu istnienia człowieka, przede wszystkim zadaje pytanie: „Czy przestrzeń mojego istnienia jest uporządkowana ku górze i ku dołowi?”⁴². Mając w pamięci podstawowe dla tego argumentu nawiązanie do wyobraźni mitologicznej, trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż, odpowiadając na to pytanie, Guardini odnosi się wprawdzie do związku zasady męskiej i żeńskiej, ale w sposób, jaki dyktuje szersza perspektywa na ludzkie istnienie w przestrzeni, i w takiej też kolejności. Innymi słowy, relacja między ojcem-niebem i matką-ziemią jest częścią, a nie dominantą, jego argumentu. Stwierdza on zatem, iż człowiek doświadcza siebie w wymiarze materialnym (fizykalistycznym), naturalnym (biologiczno-psychologicznym) i duchowym (duchowo-osobowym). Jawi się jako ciało, „rozciągnięta i ważka masa” podporządkowana zasadzie siły ciężenia⁴³; jest częścią tak zwanego „przebiegu [...] przyptyków i odpływów życia” w przestrzeni naturalnej⁴⁴; oraz kieruje się tam, gdzie przebywa osoba, czyli poza materię i naturę, w świat ducha⁴⁵. Wymiary te mają sobie właściwe tylko kategorie opisu,

³⁹ Ibidem, s. 111.

⁴⁰ Ibidem, s. 110–111.

⁴¹ Ibidem, s. 110.

⁴² Ibidem, s. 111.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 112.

⁴⁵ Ibidem, s. 113.

które doprecyzowują sens i wartość wspomnianych kierunków istnienia, w górę i ku dołowi.

Podkreśla więc Guardini, że punktem wyjścia dla opisu istnienia człowieka w przestrzeni jest postawa, jaką przybiera jego ciało, a jest to postawa stojąca. Mowa tu o tym, czym jest człowiek w zetknięciu z materialną podstawą swojej egzystencji, jaką stanowi kula ziemiska. W uproszczeniu, ciało rozciąga się wtedy między dwoma punktami. „Góra” to punkt, gdzie znajduje się głowa; „dół” – miejsce, gdzie opierają się stopy. Stosując kategorie fizykalistyczne, a w szczególności prawo ciężenia, Guardini dopowiada jednak, iż „dół” oznacza odniesienie do centrum ziemi („ku czemu przyciąga siła ciężenia”), a „góra” mieści się w nieskończoności (stanowiąc „wypadkową promienisto ze środka ziemi rozchodzących się [...] kierunków”)⁴⁶. Postawa stojąca, dodajmy jeszcze, to postawa „wyprostowana”, a ta z kolei według Guardiniego wyraża w powszechnym rozumieniu „siłę, [...] piękno, godność”⁴⁷. Wciąż jednak postawa stojąca wskazuje na dwa równoważne względem siebie kierunki przestrzeni istnienia.

Ale życie domaga się porzucenia złudnej równowagi, którą zapewnia postawa stojąca, i wejścia w proces, który za Guardinim nazwalibyśmy „przebiegiem życia”. To w tym miejscu pojawia się w jego prezentacji mitologiczna para: ojciec-niebo i matka-ziemia („kategorie [...] biologiczno-psychologiczne, znajdujące charakterystyczny wyraz w mitach”⁴⁸). Guardini uznaje bowiem związek między *bios* i *psyche*. Istnieje według niego podobieństwo między tym, jak rodzi się ludzkie życie, i tym, jak kształtuje się człowieczy los. I jedno, i drugie powstaje na pograniczu, a pogranicze to daje się też wyrazić „w kategoriach kosmologicznych” (mitologicznych). Pisze więc Guardini o biologicznych faktach, o tym wszystkim, co wiąże się z „przemożną siłą płodzenia”, gdy sięga ona oczekującego nań „zapładnianego i dojrzewającego łona”⁴⁹; o kosmologicznych wyobrażeniach, według których „na pograniczu ciał materialnych i przestrzeni powietrza leży strefa życia wzbierającego, wzrastającego, poczętego dla indywidualnego istnienia”⁵⁰; i o ludzkim doświadczeniu, w obrębie którego

⁴⁶ Ibidem, s. 111.

⁴⁷ Ibidem, s. 113.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, s. 112.

⁵⁰ Ibidem.

„Góra” jest sferą czegoś, co kształtuje, co jest zrozumiałe i dostępne pojęciowemu myśleniu: [...] intelektu, wolności wyboru, rządzącej i porządkującej woli, idei, norm i reguł, będących miarą ładu. [...] »w dół« natomiast jest dziedziną popędów i konieczności rozwoju; sferą organicznych, psychicznych [...] determinacji [...]; sferą podświadomości i nieświadomości”⁵¹.

Czy tak nakreślony obraz zasady męskiej i żeńskiej oznacza nawiązanie do wartościującego schematu, który przedstawia Cixous? Można by się tutaj takiego związku dopatrywać, gdyby nie fakt, iż Guardini kończy swoją myśl następująco:

Obie sfery są [...] pomocą, ochroną, źródłem energii i impulsów, ale zarazem zagrażających potęg. Obie obdarzają życiem, ale obie również przynoszą śmierć. Istnieje śmierć przychodząca od góry i śmierć przychodząca od dołu, jak również od góry i od dołu przychodzi życie⁵².

Powraca więc, obecna już wcześniej w opisie wymiaru materialnego, idea równoważności przeciwstawnych sobie danych. „Obie sfery”, powtarza Guardini, obdarzają i zagrażają, wzmacniają i osłabiają, powodują wzrost i niszczą.

Takie spojrzenie na naturę „góry” i „dołu” jest częścią niezwykle ważnej dla myśli Guardiniego „nauki o przeciwieństwach”⁵³. Nie wchodząc tutaj w jej szczegóły, przytoczę jedną tylko wypowiedź, odnoszącą się do relacji światła i ciemności. W dziele *O sensie melancholii* czytamy:

Melancholia jest związkiem z ciemnymi podstawami ludzkiego bytu – ale „ciemność” nie jest tutaj pojęciem dewaluującym. Nie jest przeciwieństwem dobrego i pięknego światła. Ciemny nie oznacza tu „mroczności”, lecz istniejące, żywe przeciwieństwo

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ Patrz więcej: M. JAWORSKI: *O tej książce i jej autorze*. W: R. GUARDINI: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Przeł. Z. WŁODKOWA, M. TUROWICZ, J. BRONOWICZ. Kraków: Znak, 1969, s. 8–9.

światła. Mroczność jest zła, jest czynnikiem negatywnym. Ciemność [...] należy do światła [...]⁵⁴.

To, co tłumaczenie nazywa odpowiednio „przeciwieństwem” i „żywym przeciwieństwem”, w oryginale figuruje jako „Gegensatz” i „lebendig Gegenwert”⁵⁵, czyli odpowiednio „opozycja” (dosłownie „przeciwnie twierdzenie”) i „żywa równoważność” (dosłownie „żywa przeciwwartość”). Konieczne staje się więc według Guardiniego rozróżnienie między dwoma typami stosunku dwóch elementów. Elementy te mogą być względem siebie przeciwstawne (stać w opozycji) lub też należy je uznać za równoważne (stanowią wówczas przeciwwartość). To, że wskazując na równoważność, Guardini pisze o „żywej równoważności” („lebendig Gegenwert”), podkreśla naturalność i konieczność tego właśnie typu relacji („[...] życie człowieka zasadza się na przeciwieństwie [...]. Życie musi tworzyć struktury”⁵⁶, czytamy w komentarzu do idei Guardiniego). Przeciwnie wartości przestrzeni istnienia, równoważne jej kierunki, nazywa też Guardini biegunami.

Takie myślenie i właściwe mu kategorie domagają się jednak znaczących dopowiedzeń w sferze duchowo-osobowej. Tutaj, twierdzi Guardini, nie może być już mowy o równoważnych względem siebie przeciwieństwach. W sferze duchowo-osobowej człowiek dąży do tak zwanej pełni wartości. Jak sama nazwa wskazuje, pełnia wartości jest spotkaniem wszystkiego, co wartościowe, i nie może w związku z tym mieć swojej przeciwwagi (wartości przeciwnej). Jednakże pełnia wartości istotnie jest kojarzona z tym, co „w górze”. W sferze duchowo-osobowej znajduje bowiem wyraz ludzkie doświadczenie na poziomie materialnym i biologiczno-psychologicznym („Odczuwanie i pojęcie pełni wartości wiążą się z cielesno-witalnymi przedstawieniami tego, co w górze”⁵⁷). Pisałam już, że postawa stojąca postrzegana jest jako zewnętrzny obraz wewnętrznej siły i godności. Podobnie ukierunkowanie „ku górze” wydaje się czymś pożądanym w wymiarze witalnym. Rozwój (wzrost) kojarzony jest, zauważa słusznie

⁵⁴ R. GUARDINI: *O sensie melancholii*. Przeł. B. GRUNWALD-HAJDASZ. Poznań: W drodze, 2009, s. 49.

⁵⁵ R. GUARDINI: *Vom Sinn der Schwermut*. Kevelaer: topos plus, 2010, s. 42.

⁵⁶ M. JAWORSKI: *O tej książce i jej autorze...*, s. 8–9.

⁵⁷ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 113.

Guardini, z „mocą zmierzającą ku sferze światła [...]”⁵⁸. Innymi słowy, z jednej strony przestrzeń duchowa zyskuje jednoznaczne ukierunkowanie, z drugiej – owo ukierunkowanie wyraża się poprzez symboliczne dążenie „ku górze”. Z tych dwóch twierdzeń wyjaśnienia wymaga jeszcze pierwsze. Na czym polega odmiennosc wymiaru duchowo-osobowego? Co oznacza dla Guardiniego wspomniana pełnia wartości? Tok jego rozumowania jest tutaj prostą konsekwencją chrześcijańskiej koncepcji świata.

W myśleniu podporządkowanym idei stworzenia pełnię wartości stanowi istnienie jako takie. W tym sensie istnienie nie pozostaje w żadnym stosunku do nie-istnienia, a tak rozumiane dobro i zło nie stanowią równoważnych jakości: „Dobro jest kategorią obowiązującą i uzasadnioną bytowo, zło natomiast jest czymś, co nie może pod żadnym warunkiem »być« [...]. Dobro jest czymś, co musi istnieć; zło – czymś, co nie może istnieć [...]”⁵⁹. Takie jednoznaczne ukierunkowanie ma dla Guardiniego, poza teologicznym uzasadnieniem, także wymiar praktyczny:

Gdyby zasadnicze kierunki rozchodziły się i ku górze, i ku dołowi, to osoba musiałaby je z konieczności oceniać z punktu widzenia dobra i zła. Wówczas kierunki te nie byłyby już momentami konstruktywnymi dla przestrzeni swobodnego rozwoju egzystencji. Osoba miałaby w każdym momencie do wyboru między dobrem „na górze” i złem „na dole” [...]. Albo przeciwnie, rezygnując z charakteru decyzji, uznawałaby dobro i zło za bieguny istnienia, zdradzając tym samym wartość samą w sobie [...]”⁶⁰.

Dlatego proponuje Guardini, aby określenia góry i dołu zastąpić na płaszczyźnie duchowej mniej nacechowanymi pojęciami: „wyżyna” i „głębina”. Są to według niego „realizacje istnienia [...] jednorodne co do wartości, choć o różnych kwalifikacjach”⁶¹. Duchową przestrzeń cechują bowiem, jak podkreśla, „wyżyny dobra i głębiny dobra, ale również wyżyny zła i głębiny zła [...]”⁶². Para wyżyna – głębina organizuje myślenie o przestrzeni.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, s. 114.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, s. 113–114.

⁶² Ibidem, s. 115.

Jednocześnie, chociaż nawiązuje do pojęć góry i dołu, jest wolna od skojarzeń, które ze względu na takie a nie inne fizyczno-witalne doświadczenie łatwo opanowuje myślenie o tych ostatnich. Innymi słowy, na płaszczyźnie duchowej, czyli we właściwym wymiarze osobowym, przeciwstawienie „góra” i „dół” nie ma swojego zastosowania, a „góra” funkcjonuje jedynie umownie, w nawiązaniu do ludzkiego doświadczenia w pozostałych dwóch wymiarach. Zauważmy, jak ważne jest dla Guardiniego przeformułowanie kategorii obowiązujących w sferze ludzkich „decyzji”, „wyborów” czy, jak to jeszcze inaczej nazywa, „momentów konstruktywnych”, czyli tam, gdzie istnienie człowieka, myślącego i mówiącego, jest świadome i kształtuje się w sposób swobodny.

Odnosząc się do przedstawionej tu koncepcji osobowej przestrzeni, powiedzmy jeszcze raz, że dwubiegunowość świata naturalnego, wyrażana w mitach jako relacja bieguna męsko-niebiańskiego i kobieco-ziemskiego, nie ma w ujęciu Guardiniego żadnego przełożenia na płaszczyznę osobową. Płaszczyzna ta jest nie tyle zorientowana „ku górze”, ile rozpoznawalna w dążeniu ku istnieniu, czyli ku temu, co jest obecne w każdym punkcie, układzie i wymiarze. Inną ścieżką doszliśmy zatem do wspomnianej już wcześniej teologicznej koncepcji, iż w sferze duchowej „w górę» jest tam, gdzie On jest [...]”⁶³.

4

Przedstawiłam do tej pory osobową naturę teologicznie rozumianej „góry” jako jedyne Źródło bytu. Pokazałam ponadto, że w paradygmacie teologicznym przestrzenna relacja ojca-nieba i matki-ziemi nie obejmuje swoim zasięgiem sfery duchowej (nie znajduje tamże, mówiąc inaczej, swoich odpowiedników). Podobnie należy uporządkować rozumienie biblijnych symboli deszczu, ziarna i ziemi. Tu także nie chodzi bowiem o spotkanie zasady męskiej i żeńskiej. W tej części argumentu powołam się na specyfikę biblijnego języka (deszcz, nasiono/ziarno) oraz na strukturę biblijnej narracji (ziemia). Idąc takim właśnie tropem, łatwiej będzie uchwycić nieadekwatność seksualnych konotacji w odniesieniu do roz-

⁶³ Ibidem, s. 127.

ważanych symboli. W tym miejscu zresztą rysuje się zasadnicza różnica między podejściem teologicznym a feministycznym.

Cixous, w przytoczonym na początku tego rozdziału fragmencie *Sorties*, wymienia ziemię („sol”) i nasiono („semence”). Twierdzi jednocześnie, że ta i inne ujęte w jej przestrzennej prezentacji pary, a zarazem opozycje są „figurami” oznaczającymi kobietę i mężczyznę w symbolicznych (opartych na reprezentacji) systemach naszej kultury⁶⁴. Relacja mężczyzny i kobiety staje się sposobem myślenia o rzeczywistości. To do spotkania zasady męskiej i żeńskiej nawiązują bowiem elementarne przeciwieństwa, które przedstawia Cixous. W zgodzie z takim zapewne podejściem termin „semence”, którego podstawowe znaczenie to „nasiono”, czyli nasienie w sensie botanicznym, w tłumaczeniu angielskim (o którym wspominam ze względu na jego zasięg) figuruje już jako „semen”, czyli nasienie w sensie wyłącznie fizjologicznym. Ponieważ całość prezentacji Cixous ukierunkowuje myślenie na akt seksualny, tłumaczenie takie, choć niedokładne, nie dziwi. Inaczej jednak kształtuje się wymowa nasienia, deszczu i ziemi w poetyce tekstów biblijnych. Inaczej bowiem przede wszystkim kształtuje się tamże relacja między znaczeniem dosłownym a przenośnym.

A zatem, powtórzmy, według Cixous nasienie i ziemia to figury pojawiające się w przestrzeni kulturowej na oznaczenie pewnego konkretnego, jakim jest relacja mężczyzny i kobiety. Relacja mężczyzny i kobiety stanowi ukryty sens ich wzajemnego odniesienia, i to właśnie ukrycie demaskuje feminizm. Kobieta jest jak ziemia. Mężczyzna – jak ziarno. Takie porównania rzucają nowe światło na rozumienie męskości i kobiecości. Takie porównania męskość i kobiecość wręcz konstruują, utrzymuje krytyka feministyczna.

W języku biblijnych porównań chodzi natomiast o coś innego, a mianowicie o relację Boga i człowieka, czyli o ukazanie zależności stworzenia od Stwórcy. Jest to, zauważmy, relacja o tyle odmienna, iż z jednej strony stawia to, co znane i wyrażalne (człowiek); z drugiej – to, co nieznanne i niewyrażalne (Bóg). Symbolika biblijna ma zatem za zadanie przekroczyć próg niewyrażalności. Aby temu zadaniu podołać, język biblijny odwołuje się do konkretnych elementów świata natury i codzienności. Posługuje się obrazami, które doń należą i nadaje im znaczenie symboliczne. Poszerza sens dosłowny,

⁶⁴ H. CIXOUS: *Sorties...*, s. 115–116.

aby uchwycić niewyraźne. Przytoczę dwa opisy powyższego procesu: filozoficzny (nawiązując po raz kolejny do studium Tresmontanta⁶⁵) i formalny (powołując się na terminologię autorów *Słownika symboliki biblijnej*).

„Hebrajczyk [...], aby oznaczyć tajemnice [...], posługuje się codziennością, zwykłą rzeczywistością, historią. [...] wychodzi od rzeczy najbardziej codziennych, najbardziej materialnych. [...] wychodzi od najzwyklejszego, najbardziej powszechnego, ludzkiego konkretnego [...]. Dla zrozumienia tego, co się przedstawia w biblijnym sposobie wyrażania, wystarcza samo człowieczeństwo”⁶⁶, pisze Tresmontant. Przez człowieczeństwo rozumie on zwyczajne doświadczenia, czynności dnia codziennego, których sens jest znany i oczywisty. Ów oczywisty, zakorzeniony w materii sens otwiera się jednak na niewidzialne treści: „Nie ma potrzeby uciekać od tego, co materialne, by dosięgnąć inteligibilnego. Trzeba dostrzec jego immanentne znaczenie, które nie zostaje mu dodane [...]”⁶⁷. Autorzy *Słownika symboliki biblijnej* przedstawiają to samo zagadnienie od strony formalnej, podkreślając ścisły związek symbolu i obrazu. Obraz to „każda czynność lub przedmiot, które można przedstawić”; symbol z kolei to „obraz, który mając znaczenie dosłowne, [...] ma bogatsze znaczenie aniżeli obraz”, przy czym „w przypadku symbolu jego wymowa została osłabiona, gdyby nie rozumiano warstwy dosłownej”⁶⁸. Jest to ogólna charakterystyka obrazu i symbolu jako środków wyrazu, niemniej jednak autorzy zaznaczają, że „Biblia jest księgą, która obrazuje prawdę, a nie tylko ukazuje ją za pomocą abstrakcyjnych pojęć”⁶⁹. W ten sposób konkret zyskuje trwałe miejsce w procesie wyrażania biblijnego sensu. Nie można mówić o prawdzie biblijnych symboli bez znajomości konkretnego (warstwy dosłownej), który je uzasadnia (podtrzymuje). Chcę zilustrować wskazane uwagi na przykładzie biblijnych symboli deszczu i nasienia, a dokładniej wody i ziarna (czyli, odpowiednio, poszerzając znaczenie deszczu o wymiar uni-

⁶⁵ O biblijnym znaku w ujęciu Tresmontanta czytaj: Rozdział 3, s. 91–92.

⁶⁶ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej*. Przeł. M. TARNOWSKA. Kraków: Znak, 1996, s. 81–82.

⁶⁷ Ibidem, s. 81.

⁶⁸ *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*. Red. L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III. Przeł. Z. KOŚCIUK. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. XV–XVI.

⁶⁹ *Słownik symboliki biblijnej...*, s. XV.

wersalny; oraz posługując się pojęciem pozbawionym seksualnych konotacji). Pokażę na przykładach, jak za pomocą odwołań do konkretnego, do tego, co zwykle i powszechne, i co daje się jako takie zobrazować, znajduje swój biblijny wyraz relacja zależności człowieka od Boga. Warto jednocześnie pamiętać, że pewne doświadczenia uniwersalne wzmacnia jeszcze konkretność historycznej i geograficznej egzystencji. Dlatego z wielu możliwych motywów zawartych w hebrajskich księgach wybrałam te, które odnoszą się do pustyni, naturalnego środowiska starożytnej Palestyny.

Powiedzmy więc na wstępie, rozważając typowy dla człowieka stan zależności, że potrzebuje on – wody, pokarmu i schronienia. Jednocześnie człowiek nie tylko swoje istnienie podtrzymuje i zabezpiecza, ale także wzrasta i rozwija się. Biblijne sceny przedstawiają więc Boga jako Tego, który poi, karmi, chroni i – zapewnia wzrost. Zauważamy przy tym, iż przedstawienia takie mogą być przynajmniej dwójakiego rodzaju. Są więc albo obrazami, które wpieryw ukazują lud Izraela w sytuacji braku, a następnie poprzez elementy symboliczne przywołują Bożą obecność; albo też warstwa symboliczna obejmuje od początku zarówno Boga, jak i człowieka.

Woda

Woda ma znaczenie uniwersalne. Człowiek potrzebuje wody, żeby żyć. Uniwersalne znaczenie wody nabiera szczególnej wyrazistości na obszarach pustynnych, czyli we właściwym środowisku geograficznym starożytnego Izraela. To tam ujawnia się i potęguje moc przemiany, którą niesie z sobą woda:

[...] woda dostarczona na pustynię w bardzo krótkim czasie sprawia cudowną przemianę. Opustoszały teren w oka mgnieniu pokrywa się bujną roślinnością i staje się wspaniałym ogrodem. Słońca i ciepła na pustyniach Bliskiego Wschodu nie brakuje – brakuje tylko wody! Gdy tylko się ona pojawi, zostają spełnione warunki do szybkiej wegetacji. [...] Ludzie żyjący na Bliskim Wschodzie mają często okazję do obserwacji tego wspaniałego zjawiska [...] ⁷⁰;

⁷⁰ S. HAŁAS: *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 1999, s. 302–303.

[...] szybka przemiana pustyni w teren żyzny, jeśli tylko dostarczy się odpowiedniej ilości wody, jest typowa dla geograficznego środowiska Ziemi Świętej. Krajobraz bardzo szybko się zmienia i nieprzystępna i przerażająca swą pustką pustynia potrafi się zmienić we wspianą ziemię, pokrytą bujną roślinnością [...] ⁷¹.

Biblijny język niejednokrotnie odwołuje się do symboliki wody. W jednej z bardziej znanych scen, kiedy Mojżesz, prowadząc Izraelitów przez pustynię, na polecenie Boga uderza w skałę, ze skały wytryskuje woda [Wj 17,1–7]. Scena ta w sposób dosłowny obrazuje życiodajną obecność Jahwe pośród ludu Izraela. Bóg jest jak woda. Inny przykład stanowi obraz, który operuje już tylko na poziomie symbolicznym. Opiera się on na podwójnym porównaniu słowa Boga do deszczu, a człowieka do owocującej ziemi. Czytamy w *Księdze Izajasza*: „[...] podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju [...], tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne [...]” [Iz 55,10–11]. Bóg, również wynika z powyższego opisu, jest jak woda. Tak jak woda, zapewnia On właściwe warunki do tego, aby ludzka egzystencja nie była jałowa. (Na podstawie takich właśnie obrazów i symbolicznych porównań rozwinęła się biblijna teologia pustyni, kiedy to lud Izraela, zasklepiony w nieposłuszeństwie jak zeschnięta ziemia, winien się otworzyć na ożywcze słowo Boga).

Obłok (cień)

W biblijnym tekście pojawia się jednak inny jeszcze obraz, który stanowi porównanie Bożej obecności wobec człowieka do wody. Jest nim obłok wędrujący razem z ludem Izraela przez pustynię, chmura czyniąca pustynne powietrze wilgotnym. Obraz ten szczególnie wyraźnie przywołuje płynność biblijnych odniesień. Po pierwsze, pokazuje, że ten sam atrybut Bożej obecności (Bóg jest jak woda) wyraża się w biblijnym tekście na różne sposoby. Co więcej, obłok obrazuje też inne formy życiodajnej obecności Boga (Bóg jest jak miejsce schronienia), a te znajdują swój wyraz w kolejnych biblijnych figurach. Podajmy konkretne przykłady.

⁷¹ Ibidem, s. 321.

Mowa więc o obłoku, który towarzyszył Izraelitom w wędrówce przez pustynię. Był on jak słup ognia oświetlający drogę w nocy, jak cień chroniący przed słoneczną spiekotą w ciągu dnia, zapewniał też, jak chmura, orzeźwiająca wilgoć⁷². Święty obłok, znak skrytości i zarazem dobroczynnej obecności Boga, pojawia się też u wejścia do miejsca kultu: Namiotu Spotkania lub świątyni. Obraz świętego obłoku jest o tyle istotny, że motyw ten powraca w scenie zwiastowania⁷³, a „okryta cieniem” Maria nazywana jest w związku z tym w refleksji teologicznej – „świętym Namiotem”⁷⁴. (Potwierdza się w ten sposób po raz kolejny nieadekwatność seksualnych konotacji postulowanych w odniesieniu do zwiastowania przez krytykę feministyczną⁷⁵). Myśl, że obecność Boga jest dla człowieka schronieniem, znajduje swój wyraz, jak pisałam, w innych jeszcze określeniach. Czytamy na przykład: „Strzeż mnie jak źrenicy oka; w cieniu Twych skrzydeł mnie ukryj” [Ps 17,8]; „Włożyłem moje słowa w twe usta i w cieniu mej ręki cię skryłem [...]” [Iz 51,16]. Formalna płynność biblijnej symboliki widoczna jest więc w wielu miejscach. Brak tutaj sztywnych ram, bo chodzi zasadniczo o wyrażenie, tak czy inaczej, jednej tylko myśli (człowiek zależy od Boga). Kolejny przykład metamorfozy biblijnych znaczeń stanowi symbolika ziarna. Z jednej strony ziarno oznacza obecność Boga; z drugiej – jest obrazem człowieka i wyraża specyfikę jego wzrostu.

Ziarno

Na początku posłużę się ponownie obrazem. Bóg na pustyni karmi swój lud: spadająca z nieba manna przypomina wyglądem ziarno. Manna to „coś drobnego, ziarnistego” [Wj 16,14], „białego jak ziarno kolendra” [Wj 16,31], ma „smak placka z miodem” [Wj 16,31] i jest jak „ciasto na oleju” [Lb 11,8]⁷⁶.

⁷² Na podstawie: S. HAŁAS: *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem...*, s. 248–250. Hałas odwołuje się m.in. do: Wj 13,21; 14,24; 19,16.

⁷³ Por. „[...] »Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego okryje Cię cieniem« [...]” [Łk 1,35].

⁷⁴ Patrz: J. RATZINGER: „*I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Dziewicy Maryi*”. W: J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w tajemnicy Kościoła...*, s. 76.

⁷⁵ Tak na przykład odnosi się do sceny zwiastowania Kristeva: „[...] mit o Dziewicy zapłodnionej przez Słowo”. J. KRISTEVA: *Des Chinoises*. Paris: des femmes, 1974, s. 30. Przekład autorki.

⁷⁶ Przykłady za: *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 490.

Bóg jest jak pokarm. Idąc dalej, biblijny tekst porównuje Boga do ziarna jako formy zasiewu. Wówczas, podobnie jak w symbolice zraszającego ziemię deszczu lub śniegu, chodzi o wskazanie na przychodzącą do człowieka z zewnątrz – moc wewnętrznej przemiany. Bóg zapewnia wzrost. Przy czym formuła tej myśli jest dowolna: porównania Boga do deszczu, śniegu czy ziarna są względem siebie równoważne. Widać to choćby w niektórych komentarzach do Iz 55,10–11. Pełne brzmienie wskazanych wersów to: „[...] podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne [...]”. Mowa więc przede wszystkim o wodzie („ulewa” i „śnieg”), a dopiero dalej o ziarnie i chlebie. Mimo to Ratzinger na przykład w swoim komentarzu do Iz 55,10–11 pisze tylko i wyłącznie o ziarnie Bożego słowa (rzucanym na rolę świata)⁷⁷. Chodzi bowiem, jak wciąż podkreślam, o przywołanie idei ludzkiej zależności od Boga. Jednocześnie ziarno obrazuje także właściwe człowiekowi warunki jego wzrostu. Są to etapowość i znikomość początków. Ziarno jest „istotną drobiną”, która dojrzewa z dala od swojego miejsca (rośliny, która je wydała). Dla duchowego z kolei wzrostu również konieczne jest „oderwanie” (Wyjście, *exodus*), „wędrówka” (przechodzenie przez właściwe fazy wzrostu) i „metaforyczna śmierć” (świadomość własnej małości i znikomości)⁷⁸.

Wzrost człowieka nie dokonuje się jednak z pewnością, którą gwarantują prawa natury. Bóg, należałoby więc dopowiedzieć, nie tyle zapewnia, ile wspomaga wzrost. Człowiek w swoim rozwoju jest jeszcze bardziej zagrożony niż kruchy załazek. Tę przestrzeń niepewności w języku biblijnych porównań obrazuje ziemia. To tu rozstrzygają się dalsze losy ziarna. I dlatego ostatecznie to ziemia, a nie ziarno, wyraża ludzką kondycję, a biblijna symbolika jest w tym względzie najbardziej rozbudowana. Trzeba jednak nadmienić, że rozumienie pojęcia ziemi zostaje w tym miejscu znacząco poszerzone. W omówionych uprzednio przykładach ziemia oznaczała po prostu glebę i była przedstawiana w relacji do czyn-

⁷⁷ J. RATZINGER: „Słowo moje nie wraca do Mnie bezowocnie!...” s. 9.

⁷⁸ Por. *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 1172–1174. Także: C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 92–93.

ników zewnętrznych, takich jak deszcz czy ziarno. W biblijnym tekście ziemia wyraża ludzką kondycję w szerszym jednak sensie, a sens ów nie kształtuje się za pomocą pojedynczych obrazów czy symboli. Biblijny sens ziemi odsłania przede wszystkim narracyjna struktura trzech pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*. Księga ta ukazuje ziemię jako złożoną rzeczywistość, która, choć w relacji do nieba, zachowuje swoją tożsamość i przewyższa je znaczeniem. Aby ukazać zarysowane kwestie, posłużę się studium Zdzisława Pawłowskiego *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*.

5

Pawłowski stosuje metodę analizy narracyjnej. Zwraca uwagę na narracyjność Biblii jako takiej, a w szczególności na „naturę opowiadania”, którą ujawnia Rdz 1–3. Analiza narracyjna jest o tyle istotna, argumentuje Pawłowski, że sama ludzka egzystencja, poddana czasowości, wyraża „potrzebę opowiadania”⁷⁹. Narracyjność nakazuje rozważać znaczenie poszczególnych elementów „w świetle całości” i śledzić wszelkie „przeobrażenia konfiguracyjne fabuły”⁸⁰. Ważne jest przy tym, że w swojej analizie Pawłowski, co podkreśla, bierze pod uwagę zarówno nowe tendencje w hermeneutyce biblijnej (przedstawione w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej, *Interpretacja Biblii w Kościele*), jak i współczesną hermeneutykę filozoficzną (zwłaszcza ustalenia Paula Ricoeura). Stąd wybór, jakiego dokonuje, hermeneutyki „zorientowanej na tekst”⁸¹ i uwzględniającej „świat tekstu”⁸², różny od świata codziennego. Należy też dopowiedzieć, że analiza Pawłowskiego ujawnia zgodność z bardziej ogólnymi postulatami nowoczesnej egzegezy biblijnej (o czym sam autor już nie wspomina). Będą to między innymi: znajomość języków biblijnych i kulturo-

⁷⁹ Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2003, s. 19. W motcie do książki Pawłowskiego znajdziemy wypowiedź Paula Ricoeura: „Opowiadanie jest częścią życia zanim wygnane z życia zostaje zamknięte w sferze pisma”.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, s. 57.

⁸² Ibidem, s. 99.

wej rzeczywistości starożytnego Wschodu⁸³, a także świadomość postępu badań lingwistycznych, literackich, hermeneutycznych, psychologicznych i socjologicznych⁸⁴. Stąd adekwatność studium Pawłowskiego zarówno w tym miejscu mojej argumentacji, jak i w jej późniejszym *stricte* antropologicznym wymiarze. Posiłkując się narracyjną analizą Pawłowskiego w tym konkretnie rozdziale, chcę teraz zauważyć, jaka jest w opowiadaniu o stworzeniu pozycja ziemi. W szczególności, czym jest relacja ziemi i nieba, oraz kim jest w relacji do ziemi człowiek.

Wspomniane ziemia i niebo występują już w pierwszym wersecie („Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”). Pawłowski podkreśla szczególny charakter Rdz 1,1. Zdanie to nie jest tylko pierwszym zdaniem następującego po nim opisu, lecz przede wszystkim „programem teologicznym” i rodzajem „nagłówka”⁸⁵ dla całej narracji o stworzeniu. Innymi słowy, to, co znajdujemy dalej, stanowi rozwinięcie myśli zawartej już w Rdz 1,1, a nie jej ciąg dalszy. Patrząc na Rdz 1,1, trzeba jednocześnie dostrzec coś, czego w tym zdaniu nie ma. Tak jak w całym tekście biblijnym, nie ma tam wzmianki o Bogu poza kontekstem dzieła stworzenia („Początek wszelkiej aktywności Boga jest jednocześnie początkiem stworzenia”⁸⁶). Uwzględnivszy to, czego nie ma, przyjrzyjmy się temu, co jest. „Na początku” wskazuje na inicjatywę Boga, „stworzył” nazywa Jego jedyne w swoim rodzaju działanie, „niebo i ziemia” określają tegoż działania terytorium. Rdz 1,1 informuje, że działanie Boga, chociaż w Nim samym niczym nieograniczone, z punktu widzenia odbiorcy tego zdania ma granice, które stanowi ludzka rzeczywistość („Bóg w swojej stwórczej aktywności posiada zdolność ustanawiania początku, którego siła oddziaływania po stronie jego możliwych skutków wydaje się nieograniczona. Obejmuje ona zakres wyznaczony przez dwie wielkości [...] (niebo i ziemię), które jako dwa przeciwległe bieguny układu przestrzennego,

⁸³ JAN PAWEŁ II: *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*. W: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*. Red. R. RUBINKIEWICZ. Przeł. R. RUBINKIEWICZ. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999, s. 12. (Mowa w tym miejscu już o wskazaniach encykliki *Providentissimus Deus* z 1893 r.).

⁸⁴ *Ibidem*, s. 15.

⁸⁵ Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek...*, s. 298.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 297.

określają całą rzeczywistość⁸⁷). A zatem pierwsze, o czym mówi tekst biblijny, to stwórcza moc Boga zwrócona ku ziemi. Pole Bożej działalności, chociaż wyznaczone przez dwa bieguny, niebo i ziemię, zachowuje jednoznaczność orientację ku ziemi. Świadczy o tym również następny punkt narracji: „Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem [...]” [Rdz 1,2]. Rodzajnik, który w tym wersecie występuje, nawiązuje do ogólnego określenia ziemi w Rdz 1,1⁸⁸. Już w drugim wersecie odwrócona zostaje zatem kolejność wymienionych w Rdz 1,1 elementów i to ziemia wysuwa się na plan pierwszy narracji.

Jednocześnie jest to etap, kiedy ziemia i niebo to po prostu dwie wielkości. Ani niebo, ani ziemia nie stanowią jeszcze w pełni elementów świata stworzonego. Niebo nie oznacza nieboskłonu (przestrzeni rozciągającej się ponad ziemią), a i sama ziemia nie ma jeszcze w żaden sposób określonej tożsamości. Chcę teraz przedstawić, jak dopełnia się w biblijnej narracji znaczenie dwóch wyjściowych dla niej pojęć. Przy czym uwzględnić trzeba będzie kilka równolegle prowadzonych wątków. Wpierw wskażę zatem na całościowy plan optyczny narracji, następnie na sposób, w jaki terytoria ziemi i nieba wyłaniają się jako elementy świata stworzonego, i, ostatecznie, odnotuję towarzyszące temu procesowi określenia ziemi i nieba w ich wzajemnej relacji.

Jak wspomniano, już Rdz 1,1 zapowiada, że to ziemia poniekąd góruje nad niebem. Za Pawłowskim przywołam teraz dwa inne elementy opisu, które mogą posłużyć jako kolejna ilustracja tego stwierdzenia. Odnosić się będą do następującego fragmentu fabuły:

A potem Bóg rzekł: „Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj oddzieli ono jedne wody od drugich!” Uczyniwszy to sklepienie, Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem; a gdy tak się stało, Bóg nazwał to sklepienie niebem. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień drugi. A potem Bóg rzekł: „Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukazuje powierzchnia sucha!” A gdy tak się stało, Bóg nazwał tę suchą powierzchnię ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem.

[Rdz 1,6–10a]

⁸⁷ Ibidem, s. 299.

⁸⁸ Ibidem, s. 301.

W szczególności rozważę zawarty tamże opis wertykalnego i horyzontalnego porządku przestrzeni. Po pierwsze więc, wody pod sklepieniem są wymienione przed wodami ponad sklepieniem (porządek wertykalny). Po drugie, mimo że w Bożym rozkazie wody pojawiają się przed powierzchnią suchą, w akcie nazywania kolejność ta zostaje odwrócona (porządek horyzontalny). „Dając pierwszeństwo wodom pod sklepieniem, narrator zapowiada, że to one będą głównym przedmiotem działania Boga w następnym epizodzie”⁸⁹; „Sama procedura nazywania [...] przyznaje prymat ziemi nad morzami, odwracając kolejność, występującą w rozkazie (wody – powierzchnia sucha)”⁹⁰, komentuje Pawłowski istotne konfiguracje fabuły w Rdz 1,7 i Rdz 1,9–10. Co więcej, ziemia wyróżnia się w opisie stworzenia swoistą autonomią: w przeciwieństwie do nieba (czy wcześniej światła) nie podlega ona bezpośrednio Bożemu rozkazowi (por. „[...] Niechaj się stanie światłość [...]” [Rdz 1,3]; „[...] Niechaj powstanie sklepienie [...]” [Rdz 1,6]). Ziemia i wody wyłaniają się pośrednio, w konsekwencji stwórczych aktów i rozkazów Boga („Bóg ani nie stwarza ziemi tak, jak to uczynił w przypadku sklepienia, ani też nie wydaje rozkazu, aby się ona pojawiła, jak w przypadku światłości [...]. Bóg wycofuje się [...] z bezpośredniego stwarzania. [...] Dzięki temu, zarówno wody, jak i ziemia jako podmioty własnych działań zyskują pewien stopień autonomii”⁹¹). To, co na tym etapie daje się poznać jako autonomia ziemi, na następnych przekształca się w różnorakie formy jej aktywności:

[...] A gdy tak się stało, Bóg nazwał tę suchą powierzchnię ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem. Bóg widząc, że były dobre, rzekł: „Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona”. I tak się stało. Ziemia wydała rośliny zielone: trawę dającą nasienie według swego gatunku i drzewa rodzące owoce, w których było nasienie według ich gatunków [...]. Potem Bóg rzekł: „Niechaj się zaroją

⁸⁹ Ibidem, s. 310.

⁹⁰ Ibidem s. 313.

⁹¹ Ibidem.

wody od istot żywych, a ptactwo niechaj lata nad ziemią, pod sklepieniem nieba!”

[Rdz 1,9–12,20]

Przed wszystkim widać w przytoczonym opisie wspomnianą aktywność ziemi („Rozkaz [...] uwydatnia [...] aktywną rolę ziemi. Zachowując bowiem stwórczą inicjatywę Boga, nadaje jej status działającego, a nie biernego podmiotu”⁹²). Formuła „Niechaj ziemia wyda” różni się zasadniczo od zastosowanych do wód i powietrza odpowiednio „Niechaj się zaroją” oraz „ptactwo niechaj lata”. Ziemia staje się w akcie stworzenia działającym podmiotem i posiada rodzaj tożsamości (substancjalności): „Rdz 1,12 przedstawia roślinność w taki sposób, jak gdyby była ona już w ziemi (w postaci nasion), a teraz po prostu kiełkuje i wypuszcza zielone pędy”⁹³. Pawłowski podkreśla też, że aktywność ziemi wiąże się z wystąpieniem w strukturze narracji elementu o nowym zupełnie charakterze. Termin „rośliny zielone” zostaje uszczegółowiony, ale nie na zasadzie stosowanego dotychczas aktu separacji. Rośliny zielone oznaczają trawy i drzewa, które z kolei dodatkowo zawierają w sobie nasiona, czyli posiadają „zdolności reprodukcyjne”⁹⁴. Porządek wertykalny i horyzontalny mieści teraz w sobie bogactwo form: ujawnia je dynamicznie rozwijające się wewnątrz ziemi⁹⁵. Nie dziwi więc w tym kontekście, że sklepienie wód nad ziemią, nazwane niebem, zajmuje w stosunku do ziemi pozycję drugorzędną:

A potem Bóg rzekł: „Niechaj powstaną ciała niebieskie [...]”. I tak się stało. Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejsze: większe, aby rządziło dniem, i mniejsze, aby rządziło nocą [...]. I umieścił je Bóg na sklepieniu nieba, aby świeciły nad ziemią.

[Rdz 1,14–17]

⁹² Ibidem, s. 314.

⁹³ Ibidem, s. 315.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Koncepcja ta ulega jeszcze wzmocnieniu, gdy w Rdz 1,24 czytamy: „Potem Bóg rzekł: »Niechaj ziemia wyda istoty żywe [...]« I stało się tak”. Ten element narracji Pawłowski określa wręcz jako „współpracę ziemi z Bogiem”. Ibidem, s. 331.

Niebo jest tylko punktem odniesienia dla tego, co dzieje się na ziemi („głównym punktem odniesienia porządku przestrzennego”⁹⁶), a umieszczone na nim dwa ciała jaśniejące nie otrzymują nawet nazwy. Są one zdefiniowane poprzez swoją funkcję (świecić nad ziemią), a owo skromne zadanie nie daje podstaw do rozwinięcia się ich kultu („Posługując się niezmiennie ogólnymi terminami: większe i mniejsze światło, tekst nie tylko unika mitologicznych skojarzeń, związanych z nazwami [...] (słońce) i [...] (księżyc), ale także pozbawia obydwa ciała niebieskie niezależności, sprowadzając ich istnienie do funkcji wyznaczonych im przez Boga i mających na względzie życie na ziemi”⁹⁷).

Można by przywoływać dalsze szczegóły narracji, ale – rozważając przede wszystkim relację biblijnego nieba i biblijnej ziemi – pozostanę przy dotychczas przedstawionych przykładach. Już z nich wynika bowiem, że pozycja ziemi w stosunku do nieba jest pierwszoplanowa. Widać również, że biblijna narracja nie nadaje ziemi cech bezwolnej materii. Ziemia wyróżnia się jako najbardziej dynamiczna, różnorodna i skomplikowana sfera stworzonej rzeczywistości. W biblijnym opisie stworzenia, dodajmy jeszcze w nawiązaniu do wcześniej omawianej symboliki, nie wspomniano nawet o deszczu, a nasiona przedstawione są jako część dynamicznej struktury ziemi. Co więcej, biblijna ziemia, tak jak kształtuje jej znaczenie pierwszy opis stworzenia (Rdz 1), nie pozostaje w żadnym szczególnym związku z zasadą żeńską. To, że ziemia wyraża ludzką kondycję jako taką, rozwija niemniej dopiero Rdz 2, w szczególności zawarty tamże drugi opis stworzenia. Opis ten nie stanowi przy tym alternatywnej wersji stworzenia, tylko uzupełnia już daną, wskazując, czym jest „relacja człowieka do ziemi [...]”⁹⁸. A relacja ta, jak dokumentuje Pawłowski, to prawdziwa sieć powiązań: ziemia i człowiek „należą do siebie nawzajem i wzajemnie się też określają”⁹⁹. Pora rozważyć i ten aspekt biblijnego znaczenia ziemi.

Drugi opis stworzenia, stwierdza więc Pawłowski, zaczyna się podobnie jak pierwszy: zarysowaniem tła późniejszych wydarzeń. Rdz 1,2 ukazuje „ziemię w jej sytuacji poprzedzającej stwórczą aktywność Boga

⁹⁶ Ibidem, s. 309.

⁹⁷ Ibidem, s. 321.

⁹⁸ Ibidem, s. 349.

⁹⁹ Ibidem, s. 354.

[...]”¹⁰⁰; Rdz 2,5–6 definiuje z kolei „sta n ziemi przed pojawieniem się człowieka”¹⁰¹. W ten sposób potwierdza się to, co powiedzieliśmy o Rdz 2 jako rozwinięciu jednego z aspektów Rdz 1. Jeśli wątek fabuły w Rdz 1 (którego przedmiotem jest ziemia) i wątek fabuły w Rdz 2 (którego przedmiotem jest człowiek) są stylistycznie zbliżone, to można założyć, że człowiek i ziemia, w fazach swojej historii, towarzyszą sobie w dwóch równoległych narracjach. Wróćmy do zapowiedzianej sceny:

Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa jeszcze nie wzeszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię, bo nie było człowieka, który by uprawiał ziemię, a nurt [wody] wypływał z ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby – wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi [...].

[Rdz 2,5–7a]

Pawłowski odnotowuje włączenie w narrację bardziej szczegółowych pojęć odnoszących się do ziemi. Poza znaczeniem ogólnym, które znajdujemy w Rdz 1, występują dodatkowo takie określenia, jak pole i pastwisko – na oznaczenie terenów zależnych wyłącznie od zsyłanego przez Boga deszczu, oraz gleba i ziemia orna – zależne w dużej mierze od troski uprawiającego ziemię człowieka¹⁰². Owa zależność ziemi od człowieka staje się dwustronna, kiedy Bóg lepi człowieka z jej prochu. Ziemia potrzebuje obecności człowieka, ale dostarcza też materiału, z którego człowiek ów powstaje. Na czym konkretnie owa wzajemna zależność polega, dowiadujemy się z kolejnych wersetów:

A zasadziwszy ogród w Edenie na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące [...]. Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał.

[Rdz 2,8–9,15]

¹⁰⁰ Ibidem, s. 301.

¹⁰¹ Ibidem, s. 350.

¹⁰² Ibidem.

Pawłowski podkreśla, że kluczową w Rdz 2 parą pojęć są: człowiek i gleba. Gleba stanowi aspekt ziemi wyodrębniony ze względu na człowieka. Ów aspekt znajduje następnie swoją lokalizację w żyznym regionie Edenu. Eden jest miejscem o bliżej nieokreślonym położeniu geograficznym („na wschodzie”), o tyle jednak istotnym, iż tam właśnie, w Edenie, znajduje się posadzony dla człowieka przez Boga ogród. W ten sposób, utrzymuje Pawłowski, częścią wspomnianej relacji (człowiek – gleba) staje się ogród w Eden. To w jego perspektywie ma się kształtować relacja człowieka do ziemi („[...] ogród [...] zdefiniowany jest nie tyle w kategoriach jakiegoś konkretnego miejsca, ile pewnego, podarowanego przez Boga, sposobu odnoszenia się do ziemi”¹⁰³; „[...] mężczyzna [...] został wzięty z ziemi [...] i pozostawiony [...] w ogrodzie, aby uprawiał ziemię i troszczył się o nią. Jeszcze raz dochodzi do głosu pośrednicząca funkcja ogrodu w relacji człowieka do ziemi”¹⁰⁴).

Zatrzymajmy się na tym stwierdzeniu, mając w pamięci zadane wcześniej pytanie o relację człowieka do ziemi. Jaki jest sens owej pierwotnej przestrzeni, w której zostaje umieszczony człowiek? Co przestrzeń ta komunikuje o interesującej nas tutaj relacji? Już sam sposób wprowadzenia informacji o pobycie człowieka w ogrodzie jest szczególny. W strukturze biblijnej narracji następuje na pierwszy rzut oka niezrozumiałe powtórzenie. O człowieku umieszczonym w ogrodzie w Eden czytamy dwukrotnie, a pomiędzy informującymi o tym wersetami pojawia się opis drzew ogrodu. W tym sensie właśnie dochodzi do głosu wspomniana wcześniej „pośrednicząca funkcja ogrodu w relacji człowieka do ziemi”. Bóg umieszcza człowieka w ogrodzie pełnym drzew. Pawłowski zwraca przy tym uwagę na różnicę w opisie drzew w Rdz 1 i 2. W Rdz 1 „drzewa owocowe rodzące [...] według swego gatunku owoce, w których są nasiona” (werset 11) to przedstawione z zewnątrz fizyczne przedmioty, składowe świata natury¹⁰⁵. Opis drzew w Rdz 2: „[...] miłe w wyglądzie i smaczny owoc rodzące [...]” (werset 9) wprowadza z kolei perspektywę patrzącego na nie człowieka¹⁰⁶. Drzewa ogrodu budzą w człowieku chęć patrzenia i zachęcają do spożycia swoich owoców. W tym miejscu zarysowuje się kolejna róż-

¹⁰³ Ibidem, s. 353.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 363.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 353.

¹⁰⁶ Ibidem.

nica między Rdz 1 i 2. Scharakteryzowany w Rdz 1 poprzez swoje do Boga podobieństwo, w Rdz 2 człowiek dowiadyuje się, na czym polega między nim a Bogiem różnica. W przeciwieństwie do Boga nie jest on samowystarczalny, jego pragnienie kieruje się na zewnątrz. O tym właśnie informują zasadzone w ogrodzie drzewa („[...] w 2,9 człowieka [...] charakteryzują przedmioty, ku którym kierują się jego pragnienia”¹⁰⁷). Ogród w Eden można więc nazwać przestrzenią pragnienia. Czym będzie tegoż pragnienia istota?

Jak powiedziałam, pragnienie, jakie budzi się w człowieku, komunikuje, iż jest on w swoim istnieniu zależny. Zależność charakteryzująca stworzenie to jednak coś innego niż czysta receptywność, bierny udział w podarowanym przez kogoś innego życiu. Zwierzę znajdzie pokarm na pastwisku czy polu. Biblijny człowiek szuka spełnienia w ogrodzie. Powtórzmy: Jak rozumieć owo włączenie ogrodu w strukturę ludzkiej egzystencji?

Zacznijmy od przypomnienia, że ogród w Eden, chociaż posiada „paralele pozabiblijne”, w Biblii ulega „demitologizacji” i nie ma w związku z tym nic wspólnego z wyobrażeniami raju jako miejsca wiecznej bezczynności i beztroski¹⁰⁸. Bóg umieszcza człowieka w ogrodzie i nakazuje mu jego uprawę. Ważne jest przy tym już samo symboliczne znaczenie ogrodu. Ogród nie jest zwykłą ziemią orną, przestrzenią *stricte* utylitarną. Uprawa ogrodu to pielęgnacja, aranżacja i radość płynąca z uzyskanego w ten sposób piękna. W języku natury ogród wyraża więc pewien nadmiar, zbytek. Myśląc o ogrodzie, widzimy coś więcej niż obfitość pól. Dodajmy jeszcze o biblijnym już tylko ogrodzie, iż w realiach geograficznych starożytnej Palestyny wyjątkowość ogrodu polegała przede wszystkim na dostatku wody. Eden był właśnie taką dobrze nawodnioną krainą¹⁰⁹. Co więcej, na przepych i wyjątkowość ogrodu w klima-

¹⁰⁷ Ibidem, s. 354.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 352, przypis 12.

¹⁰⁹ Por. „[...] nurt [wody] wypływał z ziemi [...]” [Rdz 2,6]; „Z Edenu wypływała zaś rzeka, aby nawadniać ów ogród [...]” [Rdz 2,10]. Warto również nadmienić, że sama nazwa „Eden” ma pewien związek z wodą. Pochodzenie określenia „Eden” było przedmiotem wielu badań, łączono je z językami sumeryjskimi i akkadyjskim. Od przypadkowego odkrycia dokonanego w 1979 r. rozpowszechniła się jednak koncepcja, że Eden należy łączyć z semickim rdzeniem ‘*dn*’, który wskazuje na urodzaj i obfitość. Na związek ‘*dn*’ z nawadnianiem naprowadził znaleziony przez rolnika równającego teren pod uprawę syryjski posąg, gdzie w hymnie do bożka Hadada, zapewniającego nawodnienie, pojawia

cie pustynnym wskazują przede wszystkim rosnące w nim drzewa¹¹⁰. Tu również wyróżnia się porośnięty drzewami biblijny Eden. Czy zadanie uprawy ogrodu, jakie Bóg daje człowiekowi, nie stanowi zatem swoistej paraleli między Rdz 2 a opisanym w Rdz 1 siódmym dniem tak zwanego Bożego odpoczynku? Choć pojawienie się człowieka było kulminacyjnym punktem aktu stworzenia, to jego ostatecznym celem jest dzień siódmy¹¹¹. Bóg nie mógł się zmęczyć. Jego odpoczynek musi więc wskazywać na pewien nadmiar aktu stwórczego. Celowość Bożego działania posiada swój nie-mechanistyczny komponent. Jego odpowiednik wydaje się stanowić przepych biblijnego ogrodu, którego dalsze losy zależą jednak od człowieka.

Podsumujmy dotychczasową prezentację. Wszystko, co zostało powiedziane o relacji człowieka do ziemi, wyjaśnia, w jaki sposób ogród był dla człowieka darem i jednocześnie zadaniem. A dokładniej, naprowadza nas na myśl, iż zadanie, przed jakim stanął człowiek w Edenie, sprowadzało się do odpowiedzi na dar Boga. Ta odpowiedź miała mieć jednak konkretny wymiar i widzialny kształt. Dlatego też ogród nie jest po prostu miejscem ludzkiej egzystencji, ale jej jedynym i najpełniejszym obrazem. Ogród jest życiem (podarowaną możliwością wzrostu). Życie jest ogrodem (odpowiedzią na dar). Nie wchodząc w tym miejscu w szczegóły dalszych wydarzeń w ogrodzie w Eden, przypomnijmy, że kończą się one wygnaniem człowieka z ogrodu, ale nie zrywają jego relacji z ziemią: „[...] Pan Bóg wydał go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty” [Rdz 3,23]. Pawłowski komentuje tę scenę następująco: „Tak kończy się opowiadanie o Bogu, ziemi, mężczyźnie i kobiecie, ogrodzie z drzewami [...]. Jego zakończenie jednak jest jedynie początkiem innej wielkiej opowieści, której akcja dramatyczna w swoich wielorakich przeobrażeniach fabular-

się w języku aramejskim inskrypcja ‘dn. Za: S. HAŁAS: *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem...*, s. 319–320, przypis 24.

¹¹⁰ „Palestyna [...] zawsze cierpiała na brak drzewostanu [...]. Pełnia i bogactwo roślinności najbardziej uwidacznia się [...] w dużej ilości i różnorodności drzew”, pisze na przykład Stanisław Hałas, komentując izajaszową wizję przemiany pustyni w ogród. Dodaje, że dlatego właśnie Izajasz szczegółowo wymienia w swoim opisie różne gatunki drzew: cedr, jodłę, mirt, pinię, akację, sosnę i cyprys. S. HAŁAS: *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem...*, s. 318–319.

¹¹¹ Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek...*, s. 343, 346.

nych rozgrywać się będzie poza granicami ogrodu w Eden¹¹². Częściowo do zapowiedzianego ciągu dalszego, do wydarzeń poza granicami ogrodu, już się odnosiłam. Nie był to jednak kolejny początek fabularny, ale nowy początek w sensie ontologicznym, przywrócenie pierwotnej natury relacji Stwórcy i stworzenia.

6

Celem moim w niniejszym rozdziale było zanegowanie koncepcji, że w paradygmacie teologicznym, na wzór mitologicznego, kobieta uosabia receptywność materii. Z konieczności podzieliłam to zagadnienie na kilka, częściowo równoległych, częściowo przeplatających się wątków. Albowiem już wstępne nakreślenie problematyki pozwoliło stwierdzić, iż w myśleniu biblijnym nie jest możliwe bezpośrednie odwzorowanie mitologicznego schematu. Jako uzupełnienie części teoretycznej, odniosę się na koniec do pewnej wypowiedzi Ratzingera. Chcę na jej przykładzie ukazać możliwy interpretacyjny trop, kiedy to kobiecość stworzenia i związek kobiecości z ziemią zostają przedstawione bez odniesień do kategorii płciowych. Wypowiedź, o której tu mowa, stanowi komentarz do przywołanych już kilkakrotnie w tym rozdziale wersetów z *Księgi Izajasza* i brzmi następująco: „Owocna odpowiedź, w której żywe słowo Boże zapuściło korzenie [...]. Ziarno nie pozostaje samo, [...] Maryja, święta ziemia Kościoła [...]”¹¹³. Czym jest święta ziemia w kontekście opowiadania o ogrodzie? Czym jest święta ziemia w relacji do biblijnej antytezy ogrodu, czyli pustyni? Zacznijmy naszą interpretację od tych właśnie kwestii.

Bóg, czyniąc z ulepionego przez siebie człowieka „istotę żywą”, dał mu „tchnienie życia” [Rdz 2,7]. Użyte na określenie owego tchnienia hebrajskie *ruah* oznacza wiatr, oddech lub ducha i jest kojarzone w hebrajskich księgach z Duchem Bożym. Każda istota żywa oddycha i w tym sensie potrzebuje tchnienia życia. Ale symbolika i znaczenie Bożego Ducha ma szerszy jeszcze zasięg. Obejmuje także porównania Bożej Obecności wobec człowieka do – wody wylewanej przez Boga na zeszlą ziemię („[...] tak,

¹¹² Ibidem, s. 433.

¹¹³ J. RATZINGER: „Słowo moje nie wraca do Mnie bezowocnie!”..., s. 10.

jak woda przemienia i ożywia pustynię, tak Duch przemienia i ożywia ludzi”¹¹⁴). Podobnie czytamy w biblijnym opisie, że w miejscu, gdzie Bóg ulepił człowieka z jej prochu, z ziemi wypływał nurt wody. Można rozumieć ów szczegół dosłownie: woda jest konieczna, aby cząsteczki prochu mogły się z sobą połączyć¹¹⁵; lub też uznać, że Rdz 2 także i w ten sposób przywołuje symboliczną obecność Ducha Świętego. Metaforyka Bożego tchnienia jako życiodajnego strumienia powraca w przytoczonym sformułowaniu Ratzingera. (Na moc mającej się dokonać przemiany wskazuje w scenie zwiastowania obecność Bożego Ducha¹¹⁶). W Marii dopełnia się zatem pozytywna wizja przemienionej przyszłości. Pustynne obszary dziejów Izraela, „opustoszała Jerozolima”, „zniszczony Syjon”, zamienia się w „radosny ogród”¹¹⁷. Owocowanie zeszcłej ziemi ludu Izraela zaczyna się jednak od wypowiedzianego przez Marię „tak”. Częścią dokonującej się przemiany jest więc akt oddania / ofiarowania siebie. W tym miejscu właśnie pojawia się pewna paralela i zarazem interpretacyjny trop.

Wśród nakazów, jakie otrzymał na Synaju Mojżesz, i zarazem pierwszym w prawie o ołtarzu, było wezwanie: „Uczynisz Mi ołtarz z ziemi i będziesz składał na nim twoje całopalenia [...]” [Wj 20,24]. W wyrażeniu „ołtarz z ziemi” pojawia się to samo określenie ziemi (*adamah*), które znajdujemy w scenie stworzenia człowieka. Guardini w refleksji nad znakami liturgii Kościoła zawarł taką myśl:

Różnorodne siły są w człowieku. Siłą poznania może on ogarniać rzeczy znajdujące się wokoło [...] i wciągać je w obręb swego świata wewnętrznego. Może je kochać, może też nienawidzić i odpychać je od siebie. Może chwytac swe otoczenie i kształtować je do woli. Mnogie i zmienne fale radości i pożądania, miłości i smutku, ciszy i podniecenia przeciągają przez jego serce... Ale najszlachetniejszą jego siłą jest zrozumienie, że ponad nim jest coś wyższego [...]. Człowiek umie uznać Boga ponad sobą [...]. Moc ofiary jest najgłębszą własnością w człowieku. W najskrytszej głębi człowieka

¹¹⁴ S. HAŁAS: *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem...*, s. 322. Hałas powołuje się na: Iz 44,3; Ez 39,29; Jl 3,1n; Za 12,10.

¹¹⁵ Por. Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek...*, s. 350.

¹¹⁶ Por. Łk 1,35.

¹¹⁷ Por. S. HAŁAS: *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem...*, s. 319–320.

przebywa owa jasność i cisza, z której ofiara wznosi się ku Bogu. Widowym znakiem zewnętrznym tego, co w człowieku najgłębsze, najcichsze i najsilniejsze, jest ołtarz¹¹⁸.

Pisałam już wielokrotnie, w jakim sensie człowiek uznaje Boga „ponad” sobą. To zwrócenie się ku Temu, który nieustannie „zstępuje”, aby zrekonstruować zerwaną relację. Moc ofiary człowieka, o której pisze Guardini, jest już więc tylko odpowiedzią na ofiarowanie się Boga. Odwołując się do innych, również przedstawionych już, wątków, można więc uznać, iż Maria – w której wnętrzu jest przestrzenność; Maria – która wypowiedziawszy *fiat* i *Magnificat*, zbiera już tylko i składa wydarzenia swego życia w sercu; Maria – *Mater Dolorosa* stojąca pod krzyżem, jest owym widowym znakiem, o którym pisze Guardini. Widowym znakiem tego, co w człowieku najgłębsze, najcichsze i najsilniejsze. Ołtarzem z ziemi. Poza bramami Edenu to *askesis* staje się gruntem, na którym na nowo rozkwita nadmiar.

Posłużę się tym ostatnim obrazem, stworzenie (*adam*) jako ołtarz z ziemi (*adamah*), aby wprowadzić kolejną kwestię. Balthasar napisał: „[...] wylanie [...] jednoczącego Ojca i Syna [...] Ducha Świętego na świat stworzony jest ostatecznym zespoleniem stworzenia z Trójcą Świętą [...]”¹¹⁹. Owo wylanie Ducha ma swój początek już we wcieleniu. Innymi słowy, w scenie zwiastowania Maria jako osoba, a nie symboliczny ołtarz, Namiot Spotkania czy Arka Przymierza, wchodzi w tajemnicę wspólnoty Osób Boskich. Temu zagadnieniu, osobowemu życiu Boga, na wzór którego kształtuje się osobowe życie człowieka, poświęcone są kolejne części pracy. Pytać tam będę, ponownie, o stanowisko teologii klasycznej i feministycznej.

¹¹⁸ R. GUARDINI: *Znaki święte*. Przeł. J. BIRKENMAJER. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1991, s. 66.

¹¹⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Trójca Święta a stworzenie...*, s. 30.

Rozdział 5

TA, KTÓRA JEST w teologii trynitarnej? Sofia, Boża Mądrość

[...] naucz mnie tajników mądrości.

[Ps 51,8]

1

Balthasar, jak to zostało powiedziane w poprzednim rozdziale, podkreśla ideę łączności trójjedynego Boga ze stworzonym przezeń człowiekiem. Zauważa on także „zespolenie trynitarnej wizji jedynego Boga z Wcieleciem [...]”¹. Syn, Słowo Ojca, przybiera ludzką naturę, ale nowe, które się w ten sposób kształtuje, „nie pochodzi z tego, co właściwe ludzkości, lecz z Ducha Bożego”². Przy czym, co również podkreślałam, początkiem Jezusa to przede wszystkim wydarzenie ontologiczne. Bóg ustanawia nowy początek, rozpoczyna się nowe stawanie się człowieka³. Wciąż jednak, nawet jeśli mocą Boga, Jezus rodzi się z kobiety. Zapytać więc trzeba: Jak rozumieć wspomniany związek stworzenia z Trójcą? A przede wszystkim: Czy jest w biblijnej ontologii miejsce na macierzyńskość bytu? Teologia klasyczna i feministyczna różnią się w odpowiedzi na to pytanie. Pierwsza mówi „tak”, podtrzymując przy tym wyznanie wiary w Boga Ojca i Jego Syna. Druga również mówi „tak”, ale wyklucza odniesienia do zasady męskiej. To ostatnie podejście reprezentuje w szczególności Johnson. Utrzymuje ona przy tym, iż tak sformułowana koncepcja biblijnego

¹ H.U. VON BALTHASAR: *Trójca Święta a stworzenie*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio” T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 22.

² J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Przeł. Z. WŁODKOWA. Kraków: Znak, 2007, s. 292.

³ Patrz: Rozdział 3, s. 94–96.

Boga jest „językowo [...] możliwa [...]; teologicznie [...] uprawniona [...]; egzystencjalnie [...] konieczna [...]”⁴. W tej części, w perspektywie przedstawionych problemów, przedmiotem mojej uwagi będzie przede wszystkim klasyczna nauka o Trójcy. Pod koniec refleksji odniosę się także do przywołanej wypowiedzi Johnson.

Przechodząc teraz do właściwego argumentu i zadając pytanie o związki między Trójcą a stworzeniem, powtórzmy wpierw to, co zostało już powiedziane: Bóg jest Ty ludzkiego ja. Ludzkie ja powołane jest do istnienia przez Boskie Ty. Tak określona relacja odnosi się jednak „nie do Boga po prostu, lecz do Boga trójjedynego”⁵. Stwórca i stworzenie stają wobec siebie, ale Stwórca nie jest po prostu Bogiem. Jest On Bogiem trójjedynym. To trójjedyny Bóg wypowiada formułę: „[...] Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam [...]” [Rdz 1,26]. Trójca Święta jest obecna przy stworzeniu człowieka. Stwórca wypowiada świat w swoim Słowie i Duchu („Stworzenie jest w Mowie Boga i w Jego Duchu już od początku, nawet wtedy, gdy Trójca pozostaje jeszcze w ukryciu [...]”⁶; „Pierwszej Osobie przypisuje się stworzenie świata (choć stwarzał Ojciec-Syn-Duch)”⁷).

Jednocześnie przytoczona biblijna formuła powołania człowieka do istnienia wskazuje, że Bóg jest Ty ludzkiego ja między innymi jako jego obraz. To kluczowe stwierdzenie rodzi jednak w interpretacji liczne wątpliwości. „Obraz” (hebrajskie *selem*) w podstawowym swoim sensie

⁴ E.A. JOHNSON: *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2007, s. 243. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

⁵ R. GUARDINI: *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*. Przeł. M. TUROWICZ. W: R. GUARDINI: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Przeł. Z. WŁODKOWA, M. TUROWICZ, J. BRONOWICZ. Kraków: Znak, 1969, s. 196, 209.

⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Trójca Święta a stworzenie...*, s. 25. Można w tym miejscu dodać, że na podłożu biblijnej egzegezy, bez odwołań do teologii trynitarniej, fraza „Uczyńmy [...]” odczytywana jest najczęściej jako wyraz namysłu Boga, wewnętrznego monologu. Za: Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2003, s. 334. W *Biblii Tysiąclecia* w przypisie do Rdz 1,26 zwraca się z kolei uwagę na to, iż jedno z imion Bożych, Elohim, jest rzeczownikiem liczby mnogiej; w omawianej frazie widać też ślad „narady Boga z dworem aniołów”.

⁷ A. VALENSIN: *O mojej wierze*. Przeł. H. ZAWADZKA. Warszawa: Pax, 1979, s. 81.

oznacza „rzeźbę, statwę”; „podobieństwo” (hebrajskie *demut*) rozumie się w związku z tym w sposób bardziej abstrakcyjny jako uogólniające „osłabienie” pierwszego terminu⁸. Obraz Boży, jakim jest człowiek, wyraża wówczas, jak ujął to Balthasar, relację „szczególnego »pokrewieństwa«”⁹. Niemniej jednak ani zewnętrzne podobieństwo, ani wewnętrzne pokrewieństwo wciąż nie nazywają istoty związku, na który wskazuje koncepcja człowieka jako Bożego obrazu. W innym jeszcze miejscu Balthasar pisze: „O ile w Starym Przymierzu człowiek jawi się jako obraz Boży, to nie może, aby nie zatracić tej swojej konstrukcji – i trzeba mu było wyraźnie tego zakazać – »odrywać« obrazu od Boga, albowiem w przeciwnym razie obraz taki [...] nie byłby podobny do Boga, ale [...] do siebie samego”¹⁰. Nawiązuje on tym samym do zakazu sporządzania obrazów Boga, ale wskazuje jednocześnie, iż człowiek – stworzony na Boży obraz i podobieństwo – jest ukryty w Bogu. Jest stworzony na obraz Boga i jest obrazem Boga, a oba obrazy znajdują się w Bogu. Człowiek nie znajdzie obrazu Boga poza Bogiem i poza Bogiem nie znajdzie też obrazu samego siebie. Obraz oznacza więc ostatecznie relację. Człowiek wie, kim jest, tylko zwrócony ku Bogu. W podobnym tonie, pisząc o „zagadnieniu Boga”, Ratzinger stwierdza: „Nie można być tylko widzem. [...] Kto próbuje być tylko widzem, niczego się nie dowie”¹¹. Do Boga, wynika z tej wypowiedzi, człowiek nie ma zwracać się jakby z boku własnej egzystencji, badać Go spojrzeniem reflektującego umysłu. Zarazem, jak na wiele sposobów podkreśla biblijny tekst, stworzenie nie jest zdolne patrzeć na swojego Stwórcę („[...] nie można Go oglądać i żyć [...]”¹²). Dlatego, jak napisałam, pojęcie ukrytego w Bogu obrazu człowieka ma sens tylko jako wskazanie na pewną ontologiczną zależność: „[...] spojrzenie Boga stwarza mnie”¹³. Bóg patrzy na człowieka zawsze, człowiek ma to spojrzenie napotkać i razem z nim zyskać świadomość,

⁸ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003, s. 305.

⁹ *Ibidem*, s. 306.

¹⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Trójca Święta a stworzenie...*, s. 25.

¹¹ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 179.

¹² H.U. VON BALTHASAR: *Chrześcijanin i lęk*. Przeł. A., A. KLUBOWIE. Kraków: WAM, 1999, s. 25.

¹³ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 106.

kim jest. Wypowiada swoje ja wobec Boskiego Ty. Wciąż jednak są to stwierdzenia, które wymagają rozwinięcia.

Podążając bowiem za biblijnym tekstem, zauważamy ponadto, że człowieka oraz Boży obraz łączy w opisie stworzenia użycie liczby mnogiej: „A wreszcie rzekł Bóg: »Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. [...]« Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” [Rdz 1,26–27]. Po stronie Boskiej liczba mnoga wskazuje na Boga trójjedynego, po stronie ludzkiej stawia obok siebie mężczyznę i kobietę. Dodatkową więc trudność przy rozważaniu Bożego obrazu (jako Boskiego Ty ludzkiego ja) stanowi fakt, że często – ze względu na bliskie położenie fraz „Uczyńmy [...] na Nasz obraz” oraz „stworzył mężczyznę i niewiastę” – widzi się w przywołanych wersektach przede wszystkim nawiązanie do związku mężczyzny i kobiety. Pisze Jan Paweł II: „Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże »od początku« [...] obrazem, w którym odzwierciedla się [...] niezgłębiona, istotowo Boska komunია Osób”¹⁴. Podobnie w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary czytamy, że człowiek, stworzony mężczyzną i niewiastą, jest obrazem Boga: „Ludzkość jest tu [Rdz 1,26–27 – M.Z.] przedstawiona jako zróżnicowana od pierwszego momentu swego istnienia, [...] płciowa w swej naturze, [...] zadeklarowana jednoznacznie »obrazem Boga«”¹⁵. Przytoczone wypowiedzi, jakkolwiek słuszne, mogą – gdybyśmy się na nich zatrzymali – służyć jedynie wskazaniu na wagę różnicy płciowej i podkreśleniu jej godności. Nie mówią one natomiast nic o ukrytym w Bogu obrazie Boga. Słusznie zauważa więc Balthasar: „[...] nie można się zgadzać na naiwne konstruowanie misterium Boga na modłę relacji międzyludzkich [...]”¹⁶. Tym bardziej, że (jak wielokrotnie to podkreślałam) „Odniesienie płciowe nie istnieje [...] wewnątrz świata Bożego [...]”¹⁷. Innymi słowy, nie znajdziemy w wewnętrznym świe-

¹⁴ JAN PAWEŁ II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986, s. 40.

¹⁵ KONGREGACJA NAUKI WIARY: *List do biskupów Kościoła katolickiego. O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*. Kraków: Wydawnictwo M, 2004, s. 12.

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003, s. 494–495.

¹⁷ R. BRAGUE: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną? Refleksja nad męskością i ojcostwem*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1999, nr 2 (110): *Tajemnica Ojca*, s. 31.

cie Bożym jednoznacznego odpowiednika związku mężczyzny i kobiety. Ponadto przypomnę, iż w tym rozdziale pytamy o ojcostwo i macierzyństwo Najwyższego Bytu, czyli odwołujemy się do relacji rodzic – dziecko, a nie mężczyzna – kobieta. Balthasar nie neguje wprawdzie powiązań między jednym a drugim wymiarem (misterium Boga a relacjami międzyludzkimi), wskazuje jedynie na właściwy kierunek rozważań. Stworzenie jest nie tyle obrazem Trójcy, ile Jej „ubogim śladem”¹⁸. Człowiek nie może zatem konstruować obrazu Boga na wzór tego, co sam w sobie dostrzega.

Jeśli zatem, kierując myśl ku Boskiemu Ty, człowiek nie ma przyglądać się sobie, to gdzie powinien się zwrócić? Pisze Balthasar, że w biblijnym opisie stworzenia Trójca, choć obecna, „pozostaje w ukryciu”. Wskazuje on jednak jednocześnie, gdzie tajemnica Trójcy staje się „otwarta i dostępna”: „O Ojcu, Synu i Duchu, jako »osobach Bożych«, wiemy coś wyłącznie dzięki postaci i postawie Jezusa Chrystusa”¹⁹. Co odsłaniają zatem postać i postawa Jezusa? Mówiąc najprościej, Nowy Testament w osobie Jezusa objawia przede wszystkim, iż „niemożliwe jest myślenie o Bogu jako samotnej monadzie. [...] Bóg nie jest samotny [...], nie można mówić o Bogu, którego nie dotyczy miłość”²⁰. Oznacza to, że nazwanie Boga Ojcem, Synem i Duchem podkreśla właściwą biblijnemu Bogu relacyjność. Wciąż jednak samo przełamanie samotności (jedności) poprzez istnienie w relacji nie tłumaczy jeszcze wskazania na miłość jako ostateczną formułę Boskiego bytu. Uznanie relacji za równoważną pojęciu miłości jest możliwe dopiero wtedy, kiedy relacja implikuje – dar, a dar – odpowiedź („Dar i miłość, używane w Biblii, są terminami zakładającymi relację, a więc w swym znaczeniu mają wpisaną wzajemność”²¹). To pojęcie daru nadaje relacji charakter osobowy. Wskazuje jednocześnie, co istotne, na pewien porządek (dar poprzedza odpowiedź) i podkreśla otwartość bytu.

¹⁸ Por. H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 493.

¹⁹ Ibidem, s. 478.

²⁰ R.L. WILKEN: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*. Przeł. D. WASZKIEWICZ. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, s. 69.

²¹ Ibidem, s. 68.

A ponieważ mówimy o Bogu, czyli o Tym, poza którym niczego nie ma, dar może oznaczać jedynie pełnię samooddania się i pełnię wzajemności we wnętrzu tego samego Boskiego bytu. Sam Bóg stanowi substancję dokonującej się wymiany. (Dlatego pisze Balthasar, że tylko nauka o Trójcy pozwala sformułować pojęcie Boga, który jest „sam w sobie [...] życiem, miłością i [...] wymianą [...]”²²). Oznacza to również, że w odniesieniu do Boga daru i odpowiedzi nie można rozumieć jako przekazania czegoś. Można je rozumieć jedynie jako przekazanie siebie, czyli zwrócenie się „do”. Takie zwrócenie się (które w Bogu jest absolutne i totalne) Ratzinger określa jako „otwarcie się bez zastrzeżeń”²³. Zapytajmy zatem: Jak otwiera się byt? Czym będzie otwartość istnienia?

Guardini utrzymuje, że otwartość bytu najpełniej wyrażają dziecko i słowo: „Dziecko i Słowo pozostają [...] ze sobą w [...] związku. Życie [...] otwiera się, rodząc i mówiąc”²⁴. Zarówno dziecko, jak i słowo stanowią formę przekazania siebie: wydobywania części własnego ja, zwrócenia się ku innemu, oddania siebie. Zarówno dziecko, jak i słowo nie są bytem samodzielnym, ale zależnym. Pochodzą od innego bytu, istnieją dzięki temu, że czyjeś zamknięcie czy samoograniczenie zostało przełamane. Zarówno dziecko, jak i słowo sprawiają, że życia jest więcej. Narodzinom dziecka towarzyszą przy tym narodziny słowa. Dziecko, żeby w pełni zaistnieć, musi wypowiedzieć swoje ja. Osobowy byt mówi „ja”. Przy czym związek między Bytem a Słowem obecny jest przede wszystkim w Bogu. Dlatego pisze Guardini: „Jądrzem Chrystusowego posłannictwa jest [...] objawienie [...] sposobu, w jaki osoba Boga istnieje [...]. Na nowo objawiony został sposób, w jaki Bóg mówi »ja«”²⁵. Bóg również objawia sposób, w jaki istnieje, mówiąc „ja”. Dodajmy: Bóg, mówiąc JESTEM, wyraża wspólnotę Osób. Spróbuję teraz, posługując się kategoriami teologii trynitarniej, przybliżyć Jej naturę.

Biblia zawiera wiele opisów tej miłości, którą JEST trójjedyny Bóg. Relację Osób Boskich przywołuje na przykład Psalm 45: „Z mego serca try-

²² H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 497.

²³ Por. J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 193.

²⁴ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 207.

²⁵ *Ibidem*.

ska piękne słowo” [Ps 45,2]²⁶, czy Psalm 110: „[...] W blaskach świętości, z łona jutrzenki jak rość Cię zrodziłem [...]” [Ps 110,3]. Ale podstawę teologii trynitarnej stanowi systematyczny już opis takiego odniesienia Osób Boskich, który pozwala uchwycić sens Ich relacji jako – otwarcia się bez zastrzeżeń we wspólnocie słowa i miłości, mówienia i rodzenia („trzy Osoby w Bogu» są rzeczywistością słowa i miłości w ich wewnętrznym wzajemnym zwracaniu się ku sobie”²⁷). Innymi słowy, teologia trynitarzna ma za zadanie wyrazić istotę wewnętrznego życia Boga jako daru, czyli rzeczywistości, która jest osobowa, uporządkowana i otwarta. Zauważmy jeszcze, że pojęcia, którymi posługiwaliśmy się do tej pory: dar i odpowiedź na dar, wymiana i wzajemność, nie wskazują na współobecność trzech osób. Z powodzeniem zamykają się one w kręgu dwóch. Ale, jak zaznacza Guardini, miłość jest twórcza²⁸. Miłość, której istotę stanowią dar i odpowiedź, nie pozostaje bez śladu. Wzajemne zwracanie się do siebie niesie określoną treść, ma swój dodatkowy sens. W Bogu ten sens, a zarazem treść miłości, również jest Bogiem: Trzecią Osobą. Lecz wyraźnie też widzimy, że przedmiot prowadzonych w ten sposób rozważań staje się coraz mniej uchwytne. Mowa bowiem o trzech Osobach, które zachowują swoją odrębność jedynie dzięki właściwym Im relacjom („rzeczywiste rozróżnienie Osób Boskich [...] polega jedynie na relacjach, w jakich pozostaje jedna z Nich w stosunku do innych”²⁹). Co więcej, Osoby te są sobie równe („trzy Osoby, całkowicie sobie równe, posiadają wspólnie i integralnie tę samą naturę Boską”³⁰). Konieczne staje się więc wskazanie na odrębność Boskich Osób przez wyrażenie różnych sposobów Ich istnienia wobec siebie. Każda z Trzech Osób ma własną formułę otwartości. Pytamy więc o wewnętrzną strukturę bytu, o to, jak istnieje Bóg, pamiętając jednocześnie, że pytanie to dotyczy bytu (Boga), który jest relacją osób.

²⁶ Za: R.L. WILKEN: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej...*, s. 64.

²⁷ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 187.

²⁸ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 208.

²⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 225. Za: J.-P. BATUT: *Monarchia Ojca, porządek pochodzeń, perychoreza: trzy klucze teologiczne do poprawnego wyznawania wiary trynitarnej*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 13: *Tajemnica Trójcy Świętej*. Poznań: Pallottinum, 2000, s. 331.

³⁰ A. VALENSIN: *O mojej wierze...*, s. 79.

Chrześcijańska koncepcja trójjedynego Boga zmienia przede wszystkim rozumienie tego, czym jest jedność i jedyność. „Najwyższą jednością [...] nie jest jakaś skostniała jedność [...], najwyższą formą jedności jest ta jedność, którą tworzy miłość”³¹, tak rewolucyjność wspomnianej koncepcji wykląda Ratzinger. Wraz ze zmianą spojrzenia na istotę jedności zostaje również przeformułowane pojęcie monoteizmu. Monoteizm to nie mono-personalizm, a wiara w jednego Boga nie jest wiarą w Boga niepodzielnego i substancjalnego. Monoteizm głosi jedną zasadę istnienia (jedność ostatecznej przyczyny w Bogu). Ale zasada ta – osobowa i relacyjna – oznacza Tego, który, będąc jedynym źródłem i przyczyną, udziela się, czyli przekracza ramy skończonej jedności. Jedyny Bóg jest jednością otwartą i nieskończoną. W ten sposób rozumienie monoteizmu przechodzi od mono-personalizmu do tak zwanej monarchii Ojca. Ojciec, jedyny i osobowy początek, Osoba-Źródło, znaczy – Udzielający się. Monarchia traci w odniesieniu do Boga Ojca polityczny sens jedynowładztwa, wskazuje bowiem na Źródło Absolutne, a nie na władzę absolutną. Mon-archia to jedność bytu w Tym, który się udziela³².

Przywołując za „tradycją katolicką” wskazane stwierdzenia³³, Jean-Pierre Batut postuluje jednocześnie: „To nie p o m i m o Trójcy, ale [...] dzięki Niej, wiara chrześcijańska jest monoteistyczna [...], monoteizm jest zakorzeniony w wyznaniu Osoby-Źródła [...], wiara trynitarna bierze za swój punkt wyjścia monarchię Ojca”³⁴. Przypomina on tym samym, iż owa nieuchwytność istoty Osób Boskich (równych sobie, lecz odrębnych i określanych przez relacje) także zakorzenia się w monarchii Ojca, czyli tamże znajduje swój punkt oparcia. To monarchia Ojca stanowi bowiem punkt wyjścia dla nauki o Trójcy. Batut przywołuje (jak czytamy w tytule jego tekstu) trzy kluczowe w odniesieniu do teologii trynitarnej pojęcia: „[...] trzy klucze teologiczne do poprawnego wyznawania wiary trynitarnej”³⁵. Są to (wspomniana) monarchia Ojca, plus

³¹ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 182–183.

³² Por. greckie *monos* i *arche*.

³³ Por. J.-P. BATUT: *Monarchia Ojca, porządek pochodzeń, perychoreza...*, s. 328–329.

³⁴ *Ibidem*, s. 328.

³⁵ *Ibidem*, s. 328, 333.

tak zwany porządek pochodzeń dla relacji trynitarnych i tak zwana perychoreza, czyli wzajemne zamieszkiwanie w sobie (przenikanie się) Osób Boskich. Klucze owe, dodaje Batut, pełnić będą swoje zadanie, czyli otwierać na tajemnicę Trójcy, rozważane w takiej tylko, a nie innej kolejności („kolejność wypowiedzania nie jest obojętna”³⁶). Mowa jest bowiem w owych kluczach o pierwszeństwie (jedynego Źródła), o następstwie (pochodzenia z tegoż Źródła) i o przekroczeniu zarówno pojęcia pierwszeństwa, jak i następstwa we wzajemnym przenikaniu się (powrocie do udzielającego się Źródła). Ale porządek pochodzeń, przypomina również Batut, nie jest czasowy („porządek pochodzeń trynitarnych nie oznacza w żaden sposób jakiegokolwiek następstwa czasowego. Porządek ten wskazuje na pochodzenie i nic więcej”³⁷), a perychoreza Osób Boskich jawi się jako „mało przestrzenna” („[...] pojęcie perychorezy jest równie mało przestrzenne, jak pozaczasowy jest porządek pochodzeń trynitarnych. W miłości ludzkiej istniejący pomiędzy kochającym i kochanym dystans wymaga ciągłego przewycięzania [...]. Nie tak jednak jest w Bogu [...]”³⁸). To nie czas i przestrzeń porządkują istnienie Boga. Ale czy istnienie to musi podlegać jakiemuś porządkowi? Zanim odpowiem na to pytanie, postaram się wpierw właściwie je sformułować. Mowa jest cały czas o tym, w jaki sposób Bóg istnieje, a dokładniej, jak wypowiada On wobec człowieka swoje Ja. Powiedzieliśmy, że biblijny tekst jako kluczowe dla Bożego istnienia wylicza miłość, dar, wymianę. Przy czym są one zawarte w ogólniejszym pojęciu osobowej, uporządkowanej i otwartej relacji. Nie da się wyrazić takiej relacji bez wskazania na jakiś jej początek, a poprzez to i porządek. Tu odsłania się ponownie kluczowa rola pierwszego komponentu trynitarnego wyznania wiary, czyli monarchii Ojca: stanowi ona podstawę i konieczny warunek wyrażenia tej Miłości, którą jest Bóg. Aby wyrazić miłość, która jest darem z siebie – całkowitym zwróceniem się ku Innemu – trzeba uznać, że istnieje początek tak pojmowanej relacji (jej pierwotny impuls). Wciąż jednak nie implikuje to konieczności ustalania jakiegokolwiek pierwszeństwa wewnątrz dokonującej się wymiany. Dlatego pisze Batut: „[...] porządek

³⁶ Ibidem, s. 328.

³⁷ Ibidem, s. 333.

³⁸ Ibidem, s. 334.

pochodzeń trynitarnych nie wyklucza bynajmniej perychorezy, lecz ją faktycznie zawiera³⁹.

Idąc dalej, chociaż rozróżnienie Osób Boskich polega głównie na relacjach, Osoby te mają swoje imiona. Imię, przypomnijmy, różni się od pojęcia tym, że służy nie tyle nazwaniu czegoś lub kogoś, ile ustanowieniu doń relacji⁴⁰. Starotestamentalne imię Boga, JESTEM, zyskuje w Nowym Testamencie swoje dopełnienie. Co mówią imiona Osób Boskich? Na jaki rodzaj relacji wskazują? Ojciec, początek porządku pochodzeń, to Osoba-Źródło. Od Ojca pochodzi Syn, a od Ojca i Syna – Duch. To, czy należy mówić, że Duch pochodzi także od Syna, stanowiło i stanowi przedmiot sporu pomiędzy Kościołem łacińskim i greckim. Kościół grecki sprzeciwia się tak zwanej zasadzie *Filioque* (łac. „i z Syna”), Kościół łaciński ją wyznaje⁴¹. Batut, odnosząc się do tego sporu, zaznacza, że łacińskie *credo*, głosząc pochodzenie Ducha od Ojca i Syna, zachowuje ideę monarchii Ojca, ale wyraża także jedność Ojca i Syna: „Ojciec jest wystarczającym Początkiem [...] Ducha jako Ojciec, to znaczy jako Ten, który rodzi Syna. Nie ma innego Początku tchnienia poza Ojcem, ale Ojcem w Synu⁴². Oznacza to między innymi, że Ojciec nie istnieje bez odniesienia do Syna. To odniesienie, jak wspominaliśmy, zyskuje osobową postać jednoczącego Ojca i Syna Ducha, nazywanego Ich „komunią”, „więzią miłości⁴³ lub po prostu Miłością⁴⁴. Ojcostwo (Pierwszej Osoby), pisze Balthasar, „nie jest niczym innym, jak darem tego wszystkiego, czym jest Ojciec [...]”⁴⁵. Pierwsza Osoba jest Ojcem, ponieważ jest tylko Ojcem, niczego dla siebie nie zostawia, wyraża się całkowicie we „własnym, odwiecznym samooddaniu”; Syn w związku z tym jest „zawdzięczającym wszystko⁴⁶, a Duch

³⁹ Ibidem, s. 329.

⁴⁰ Por. J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 134.

⁴¹ Patrz więcej: M. STAVROU: „*Filioque*” a teologia trynitarna. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 13: *Tajemnica Trójcy Świętej*. Poznań: Pallottinum, 2000, s. 396–416.

⁴² J.-P. BATUT: *Monarchia Ojca, porządek pochodzeń, perychoreza...*, s. 332.

⁴³ R.L. WILKEN: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej...*, s. 69.

⁴⁴ Por. A. VALENSIN: *O mojej wierze...*, s. 80.

⁴⁵ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 488.

⁴⁶ Por. H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 262.

jednoczy Ojca i Syna jako Ich wspólne tchnienie⁴⁷. A zatem także imiona Osób Boskich przekazują wspomnianą myśl, że życie jest „pochodzeniem”, czyli darem (wyłania się z Osoby-Źródła⁴⁸). Ukazują one także otwartość bytu i podtrzymują ideę porządku jako wewnętrznego ładu miłości. Trynitarny porządek otwiera się. Jednoczy, ale nie ogranicza. Co więcej, ukazanie Bożego Ducha jako tchnienia mówi także o tym, że Bóg nie jest „nieruchomy”, zastygły w sobie. Bogiem-Miłością poruszają uczucia. Podobnie i życie, które od Niego pochodzi, nie jest nieruchome. Wszystko zaczyna się bowiem od pragnienia Boga, od Jego poruszenia, zwrócenia się „do”.

Ale Trójca, trzeba w tym miejscu wskazać kolejny kierunek naszej refleksji, otwiera się nie tylko wewnątrz siebie, czy wobec siebie. Trójca otwiera się także na stworzenie. Pisze Batut: „[...] w sposobie istnienia Innego w Bogu jest miejsce na kogoś innego od Boga [...]. Trójca Święta [...] nie jest jakimś zamkniętym kołem, niezdolnym do włączenia czegokolwiek w Siebie”⁴⁹. Nie chodzi tu jednak, przypomnijmy, o konieczność, lecz o możliwość: otwartość trynitarnego Boga na stworzenie, które nie jest Bogiem. Taka otwartość wybrzmiewa już w koncepcji człowieka jako Bożego obrazu. Formuła „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz” otwiera Boga na człowieka. Bóg przekazuje człowiekowi coś ze swojej istoty i włącza go w swoje istnienie. W związku z tym Boskie Ty i ludzkie ja, nawet jeśli nie są na tym samym ontologicznym poziomie, wciąż znajdują się jakby na tej samej linii wzroku: ja przegląda się w Ty. Co należy jeszcze dopowiedzieć o znaczeniu, jakie ma dla człowieka Boskie Ty Trójcy? W jakim stopniu można nadać Boskiemu Ty cechy ojcowskie, a w jakim matczyne?

3

Poszukiwaniom właściwej formuły dla wyrażenia tajemnicy Trójcy towarzyszyły w pierwszych wiekach chrześcijaństwa słowa: „[...] szukajcie zawsze Jego oblicza!” [Ps 105,4]⁵⁰. Stary Testament nazywa człowieka

⁴⁷ J.-P. BATUT: *Monarchia Ojca, porządek pochodzeń, perychoreza...*, s. 332.

⁴⁸ Por. ibidem, s. 333.

⁴⁹ Ibidem, s. 334.

⁵⁰ Por. R.L. WILKEN: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej...*, s. 69–71. Od tych słów św. Augustyn rozpoczyna swoje dzieło *O Trójcy Świętej*.

obrazem Boga, ale ukazuje głównie odwrócenie się człowieka od Boga i przez proroków nawołuje do jego nawrócenia, czyli powrotu do pierwotnej więzi ze Stwórcą. Nowotestamentalne objawienie Trójcy w Jezusie można z kolei rozumieć jako ukazanie oblicza Boga, które umożliwia człowiekowi spojrzenie na Tego, który swoim spojrzeniem powołuje go do istnienia. Czy to spojrzenie jest matczyne czy ojcowskie?

Jezus nazywa Boga Ojcem, ale obraz Ojca, jaki Syn sobą przedstawia, nie jest typowo męski. „Co Stare Przymierze nazywało »wnętrznosciami« Boga, drgającymi współczującą miłością (*rachamim*), to właśnie zostało objawione światu, ponieważ Ojciec daje mu całą swą miłość, którą wciela Syn. Tylko w ten sposób można zrozumieć, co Jezus ma na myśli, gdy mówi: »Kto mnie widzi, widzi także i Ojca« [J 14,9] [...]”⁵¹, pisze Balthasar o obrazie Ojca w Synu, o objawionym w Bogu ukrytym obrazie Boga. Jego sedno, co znaczące, stanowi według niego miłujące wnętrze Boga, które przywołuje poprzez hebrajski termin „*rachamim*”. Termin ten oznacza współczucie, współcierpienie, miłosierdzie, ale i matczyne łono. Podobnie Ratzinger, pisząc o Bogu jako o Sensie, który nie jest dany obiektywnie, porównuje ów Sens do matczynego ty, i dodaje, że matczyne ty Sensu świata człowiek odnajduje w obliczu Jezusa⁵². Pytajmy dalej: Jak można by nazwać wobec tego „oblicze” Ducha?

Biblijny tekst nazywa nowe narodziny człowieka narodzinami „z Ducha”. W szczególności myśl tę wprowadza *Ewangelia św. Jana*, dając opis rozmowy Jezusa z jednym z faryzeuszów, Nikodemem:

Nikodem powiedział do Niego: „Jakżeż może się człowiek narodzić, będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?” Jezus odpowiedział: „[...] Nie dziw się, że powiedziałem ci: Trzeba wam się powtórnie narodzić. Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha”.

[J 3,4–8]

⁵¹ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 488.

⁵² J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 78–79.

Fragment ten, chociaż mowa w nim o naturalnych narodzinach, przede wszystkim przypomina przytoczoną już zasadę biblijnej ontologii: początek życia ostatecznie znajduje się w Bogu. Człowiek nie „rodzi się” ani z ojca, ani z matki, albowiem tchnienie życia otrzymuje od Boga. Aby się narodzić powtórnie, „nie wchodzi więc do łona matki”, ale poddaje działaniu Ducha. Porównanie Bożego Ducha do szumu wiejącego wiatru podkreśla, że człowiek może się na działanie Boga otworzyć, ale nie jest w stanie sam z siebie wejść w tę Obecność. Człowiek „rodzi się” z Ducha, ale Duch nie obrazuje miejsca narodzin. Duch nie jest jakby łonem Boga („Byłoby [...] lepiej nie przypisywać Duchowi Świętemu »kobiecego« elementu w Bogu, ani też nie uważać Go za łono [...]”⁵³). Działanie Ducha polega na czymś innym.

Guardini zaznacza, że od związku z Boskim Ty człowiek nie jest w stanie się wywikłać („z racji swojego własnego istnienia [...] jest odpowiedzią na wezwanie Stwórcy”), ale może mu zaprzeczyć („wołą swoją wchodzi w sprzeczność ze swoją własną istotą”) i wtedy istnieje tak, jakby nie istniał („staje się karykaturą, której losem ostatecznym jest potępienie”)⁵⁴. „Nowe narodziny” człowieka, które dokonują się w Duchu i prowadzą do jego zbawienia (a nie potępienia), opisuje Guardini następująco:

Narodzony na nowo mówi do Ojca „ty”, ponieważ darowane mu zostało prawo do zwracania się do Ojca „ty”. W ostatecznym i definitywnym sensie nie mówi on do Chrystusa „ty”. Nie wychodzi ku Niemu, lecz idzie z Nim [...] i z Nim razem dokonuje spotkania. Z Nim razem mówi do Ojca „ty”, a o sobie samym „ja”. [...] Duch natomiast jest tym, który wprowadza człowieka w zażyłość osobowej relacji. Włącza go w Chrystusa [...]. Stawia go wobec Ojca [...]⁵⁵.

To Duchowi Świętemu przypisuje się zatem „działanie, jakiego Bóg nieustannie dokonuje w duszach”⁵⁶, a w szczególności to Duch Święty

⁵³ H.U. VON BALTHASAR: *Godność kobiety...*, s. 263.

⁵⁴ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 196.

⁵⁵ Ibidem, s. 209.

⁵⁶ A. VALENSIN: *O mojej wierze...*, s. 81.

jest „sprawcą komunii pomiędzy Bogiem a wierzącym [...]”⁵⁷. Widzimy jednak, że owo czynienie przez Ducha komunii, prowadzenie człowieka do Boga, nie oznacza fałszywej z Nim jedności. Duch stawia wierzącego przed Ojcem, wobec Niego. I chociaż w innym miejscu pisze Guardini, że Duch Święty „rodzi w wierzących Chrystusa”⁵⁸, to duchowy proces, jaki w ten sposób opisuje, niewiele wydaje się mieć wspólnego z naturalnym rodzeniem. Istotą tego procesu stają się natomiast relacje przestrzenne, w których chodzi, jak można domniemywać, o to samo, o co chodzi przy opisie wewnętrznego życia Boga, czyli o wyrażenie relacji osobowej. To Duch Święty włącza „w”, stawia „przed”, wprowadza „w” obecność. To Duch uczy jednocześnie, czym jest dystans (różnica) i bliskość (intymność). Można więc powiedzieć, że Syn objawia człowiekowi oblicze Ojca, ale dopiero Duch Ojca i Syna pozwala je ujrzeć, czyli – w sensie przestrzeni duchowej – ku temuż obliczu prowadzi.

Chcę zaproponować w związku z tym pewne spojrzenie na Trzecią Osobę w odniesieniu do oblicza Boga (jakim, przyjęliśmy, jest dla człowieka Trójca). Samo pojęcie powołującego do istnienia oblicza ma, jeśli mowa o ludzkim doświadczeniu, matczyzny sens. Duch Święty z kolei kojarzony jest często z pierwiastkiem kobiecym. Z jednej strony dochodzi bowiem do głosu potrzeba dopełnienia obrazu Boga o element kobiecy (w jakim stopniu słuszna, stanowi tutaj osobny problem). Z drugiej – hebrajskie *ruah* (jak większość nazw zjawisk atmosferycznych w językach semickich) jest rodzaju żeńskiego⁵⁹, czyli ku takim skojarzeniom przez swoją gramatyczną formę może kierować. Słusznie zauważa jednak Balthasar, podejmując podobną kwestię, iż „często brak punktu odniesienia, za pomocą którego można by zdefiniować istotę męskości i kobiecości”, co z kolei prowadzi do „nieokreśloności i płynnej treści obydwu stron”⁶⁰. My do tej pory przyjmowaliśmy za punkt odniesienia związek, jaki zachodzi między matką lub ojcem i dzieckiem, które przy ich udziale się poczyrna i rodzi. Było to odniesienie *stricte* biologiczne, co w moim odczuciu czyni podjętą refleksję względnie czytelną.

⁵⁷ R.L. WILKEN: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej...*, s. 69.

⁵⁸ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 204.

⁵⁹ Za: R. BRAGUE: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną?...*, s. 30–31.

⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 276.

Powiedziałam więc, że dla określenia związku między Stwórcą a stworzeniem ważne jest wyrażenie tak bliskości, jak i odrębności. Ideę ojcostwa uznałam przy tym za bardziej w tym względzie adekwatną⁶¹. Ojcostwo bowiem stanowi akceptację faktu, iż „obok i wobec mnie [...] jest i rośnie, co nie jest mną”⁶²; macierzyństwo z kolei oznacza wydanie na świat „innego, [ale – M.Z.] z niej [kobiety – M.Z.] ukształtowanego »ja«”⁶³. Człowiek nie dzieli z Bogiem tej samej natury. Stworzenie nigdy nie było częścią Stwórcy. Dlatego właśnie ojcostwo służy jako metafora aktu powołania do życia stworzenia, które z Bogiem nie jest współ-istotne. Z tego też względu idea ojcostwa pełniej wyraża także wpisany w miłość wybór.

Przedstawione tu biologiczne uwarunkowania mają swoje konsekwencje na płaszczyźnie więzi emocjonalnej. Biologiczny dystans między dzieckiem a ojcem stwarza przestrzeń wolności, w której jest miejsce na zarówno dobre, jak i złe wybory, przewyciężenie dystansu lub też jego podtrzymanie. Sytuacja matki jest odwrotna. Dziecko jest od początku – jej. Poczyna się w jej ciele i tam się kształtuje. Miłość do dziecka stawia więc kobiecie i mężczyźnie odmienne wymagania. Ojciec musi pokonać swoje naturalne od dziecka oddalenie. Matka musi pozwolić dziecku od siebie się oddalić (do czego biologiczny fakt narodzin jest zaledwie wstępem). Ojciec, który kocha, nie wykorzystuje przywileju, jaki daje mu odległość. Matka, która kocha, nie wykorzystuje przywileju, jaki daje jej bliskość. Każde z nich coś od-daje, ofiarowuje, zrzeka się, dając w ten sposób wyraz – mądrej miłości.

Jak można odnieść do tego opisu Bożego Ducha, Trzecią Osobę? Powiedziałam, że Duch wprowadza człowieka w osobowe relacje, otwiera. Ale Trzecia Osoba – już przez samo swoje imię – wskazuje na szczególny rodzaj obecności. Duch, przenikając tam, gdzie dotrzeć może tylko technicznie, ma moc jednoczenia. Ujawnia jednak przy tym – istniejącą już otwartość bytu. Duch nie przełamuje stanu zamknięcia, ale wnika w to, co z natury swojej otwarte. Dlatego nawet jeśli Duch (jak pisze Guardini)

⁶¹ Patrz: Rozdział 1, s. 44–46.

⁶² Por. T. WĘCŁAWSKI: *Obraz ojcostwa Bożego*. „Życie Duchowe” 2003, nr 36, s. 20.

⁶³ H.U. VON BALTHASAR: *Mysli o kapłaństwie kobiet*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1997, nr 99: *Posługiwania kościelne*, s. 79.

oznacza „żywotną moc”, która „zagarnia w posiadanie i przetwarza”⁶⁴, to ową moc wciąż cechuje delikatność. Czy mógłby to być opis kobiecej obecności? Związek taki nie jest bynajmniej jednoznaczny. Wprawdzie delikatność bywa kojarzona z kobiecą naturą, ale nie delikatność *sensu stricto* stanowi tutaj istotę zagadnienia. Chodzi raczej o wspomnianą otwartość i zdolność wprowadzania w relacje. Matka jest dla dziecka „pierwszą relacją” (pierwszą rzeczywistością, której ono doświadcza). Ale, aby „jednoczyć”, czyli pozwolić zaistnieć dziecku w osobowej relacji, musi je wpięrować z własnego wnętrza. Wtedy dopiero staje się ty jego ja. Duch Boży taką właśnie otwartość i zarazem relacyjność uosabia. Nie otacza człowieka z zewnątrz, nie wchłania w siebie, ale działając z głębi jego istoty, wyprowadza człowieka z zamknięcia osobnej (czyli nie-osobowej) egzystencji i łączy z jego Ty.

W tym sensie można by uznać, iż Trzecia Osoba wyraża matczyne oblicze Boga, pierwsze Ty człowieka, mądrą Miłość matki. Podobnie mądrą Miłość ojca wyraża Ten, który staje przy człowieku, pokonując przez wcielenie należyne boskości dystans. Mądra Miłość. Ale – trzeba wyraźnie w tym miejscu powiedzieć – rozpoznanie w Pierwszej Osobie mądrej miłości ojca, a w Trzeciej mądrej miłości matki (jak to właśnie uczyniłam) ani nie wyczerpuje tematu (czyli dalszych i innych możliwości skojarzeń Trójcy z pierwiastkiem męskim i kobiecym), ani nie zmienia niczego w fundamentalnej tutaj kwestii: Bóg nie jest dla człowieka ani jego „ojcem”, ani jego „matką”. Bóg jest Bogiem, pisze Guardini i dodaje, że nawet kategoria Innego nie jest w odniesieniu do Boga dość precyzyjna. Poddaje on tym samym kolejny trop.

Wobec stworzenia, które nie jest z Nim współ-istotne, Bóg wciąż nie jest jego Innym, twierdzi Guardini. Bóg jest inny od człowieka, stwarzając go, wciąż jednak „twierdzenie: jeśli ktoś nie jest mną, jest »innym« [...] W stosunku do Boga [...] nie ma sensu: i to, że nie ma ono sensu, wyraża zarazem istotę Boga”⁶⁵. Bóg jest inny nawet od Innego – jako Ten, który człowieka stwarza, jako podstawa jego istnienia⁶⁶. Podstawy własnego istnienia nie da się zobaczyć ani pochwycić. Stąd wynika być może owa

⁶⁴ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 203.

⁶⁵ Ibidem, s. 106.

⁶⁶ Ibidem.

„pozorna sprzeczność” w relacji Boga i człowieka, „coś niewyraźnego, coś, co wymyka się pojęciowemu ujmowaniu [...]”⁶⁷. Wciąż jednak, twierdzi Guardini, owo niewyraźne jest „dostępne bezpośrednio poznaniu w świadomości religijnej [...]”⁶⁸. I nawet jeśli świadomość religijna to kolejne trudne pojęcie, można tu się odwołać do pewnego obrazu – a właściwie dwóch – którymi, pisząc o Bogu jako innym od Innego, także posługuje się Guardini. Koncepcja stworzenia zakłada, że „jesteśmy do dna przejrzani przez Boga”⁶⁹ (stan ten najpełniej opisuje Psalm 139). Jednocześnie ów wszechobecny, przenikliwy i przenikający człowieka Bóg daje się też odczuć jako ktoś „za ścianą” (tak człowiek odbiera chwilami Jego obecność) – „żyjemy, bezpośrednio sąsiadując ścianą w ścianę z – Bogiem”⁷⁰. Skąd wiadomo, co lub kto jest za ścianą? Może nam powiedzieć o tym jedynie nieuchwytna nić przekonania, przeczucie, że coś tam jednak jest. Nazwijmy to przeczucie czy przekonanie właśnie świadomością religijną. Powracamy w tym momencie do Osoby Ducha, a dokładniej, posuwamy się dalej w głąb ludzkiego wnętrza. Duch, powiedziałał bowiem, wprowadza człowieka w osobową relację z trójjedynym Bogiem czy też, jak jeszcze inaczej nazywa ten proces Guardini, pozwala człowiekowi „wejść w zasięg istnienia Chrystusa”⁷¹. W tym miejscu pojawia się kolejny aspekt obecności Boga wobec człowieka. Wejść w zasięg istnienia Chrystusa to stanąć wobec Bożego Słowa i usłyszeć je. Słowo usłyszane musi być jednak także zrozumiane. Biblijne Słowo jest słowem wcielonym i rodzi się z kobiety. Czy przypadkowo zatem biblijna Mądrość (rozumienie) jest kobietą? Zapytajmy: Kim jest Mądrość / mądrość w relacji do człowieka i do Osób Boskich? Czym jest jej obecność i działanie w ludzkich sercach?

Napisałam, że Mądrość jest kobietą. Chodzi tu przede wszystkim o grammatykę i retorykę. O rodzaj żeński hebrajskiego *hokmah* i greckiego *sophia* oraz o zabieg personifikacji. W wielu miejscach biblijna Mądrość ukazuje się jako kobieta, zaangażowana w typowo kobiece czynności i przedstawiona w opowieściach plastycznych ich opisów:

⁶⁷ Ibidem, s. 107.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem, s. 103.

⁷⁰ R. GUARDINI: *O sensie melancholii*. Przeł. B. GRUNWALD-HAJDASZ. Poznań: W drodze, 2009, s. 57.

⁷¹ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 209.

Mądrość woła na ulicach,
na placach głos swój podnosi;
nawołuje na drogach zgiefkliwych,
w bramach miejskich przemawia [...].

[Prz 1,20]

Mądrość zbudowała sobie dom,
[...] nabiła swych zwierząt, namieszała wina
i zastawiła stół.

Służące odesłała i woła
na wyżynnych miejscach miasta:
[...] „Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem,
pijcie wino, które zmieszałam [...]”.

[Prz 9,1–6]

Stwierdzenie to należałoby jednak uściślić i odnieść tylko do Starego Testamentu. Albowiem Nowy Testament przynosi zmianę spojrzenia na figurę Mądrości (na owe „wielobarwne misterium Mądrości”⁷², jak określił skomplikowanie jej postaci Vallin⁷³). Mądrość – obok Syna i Słowa – zostaje uznana za trzecie w kolejności imię Chrystusa i za pierwszy z Jego tytułów; następuje utożsamienie Mądrości ze Słowem (Mądrość Słowa i Słowo Mądrości byłyby jednym i tym samym): wieloznaczne

⁷² PH. VALLIN: *Mądrość we własnej Osobie, czyli jak Trójca dała na Siebie czekać*. Przeł. M. TRYC-OSTROWSKA. „Communio” 2004, nr 1 (139): *Tajemnica Wcielenia*, s. 78.

⁷³ W sekcji zatytułowanej *Mądrość: retoryka, wydarzenie czy istota?* Vallin pisze: „[...] egzegeza pragnie stwierdzić już na wstępie różnorodność stylów i akcentów, charakterystycznych dla podejścia do tematu Mądrości w księgach Starego Testamentu [...]; bezosobowe krzyżuje się [...] z uosobionym, tak że zjawisko to mogłoby dotyczyć jedynie sposobu wyrażania mądrości człowieka w jej zwykłej relacji z mądrością Boga, przy czym ta ostatnia jest jeszcze uznawana za jeden z boskich atrybutów, [...] bez potrzeby myślenia [...] o wydarzeniach [...] zdeterminowanych [...] Mądrością istotową”. PH. VALLIN: *Mądrość we własnej Osobie...*, s. 80. (Również u Wilkena znajdujemy myśl, iż Mądrość w Starym Testamencie była uznawana przez egzegetów za „Boski atrybut”, ale także „Boski byt o odrębnej egzystencji”. R.L. WILKEN: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej...*, s. 62). Starotestamentalna Mądrość, pół-obecna wśród „mnogości rozproszonych tekstów i intencji”, jawi się dodatkowo w niedostatku słowa – „Niepewna, w arlekinowych szatach retoryki [...]”, bo „nie wiadomo, kiedy mówi, a kiedy o niej się mówi [...]”. Por. PH. VALLIN: *Mądrość we własnej Osobie...*, s. 95.

do tej pory fragmenty są interpretowane w odniesieniu do historycznej postaci Jezusa („Mądrość wydostała się z cienia w pełne światło dnia”⁷⁴). Jest to tak zwane chrystologiczne ujęcie biblijnej Mądrości. Nie zamyka ono jednak dalszych dróg refleksji. Tak pisze na przykład o nurcie chrystologicznym Ratzinger:

Niewątpliwie prawdą jest, że chrystologia przejęła istotne elementy idei Mądrości i że należy mówić o chrystologicznym nurcie w nowotestamentalnym rozwoju i kontynuacji tej idei. Z drugiej strony pozostaje tu jednak pewna „nadwyżka”, która nie dała się w pełni włączyć w chrystologię. „Mądrość” zarówno w języku hebrajskim, jak i greckim jest rodzaju żeńskiego, i w świadomości lingwistycznej starożytnych nie jest to bynajmniej nic nieznaczący, gramatyczny jedynie fenomen. „Sofia” jako rzeczownik rodzaju żeńskiego przynależy do tej strony rzeczywistości, którą najpełniej wyobraża kobieta i kobiecość⁷⁵.

Zamierzam teraz podążyc tą właśnie ścieżką refleksji sofiologicznej.

4

Zacznę od podstawowego pytania o imię Mądrości. Czym jest na biblijnych kartach – mądrość? Tresmontant pisze, że biblijna mądrość to przede wszystkim rozumienie. Przy czym rozumienie, które biblijny tekst określa mianem mądrości, nie jest wiedzą „o”, nie dotyczy ono spraw, które nas nie dotyczą. *Księga Przysłów* mówi o mądrości: „[...] To drzewo życia [...]” [Prz 3,18]. Porównanie mądrości do drzewa życia jest znaczące. I nie chodzi tylko o to, że rozumienie stanowi witalną potrzebę człowieczeństwa, a człowieczeństwo z kolei domaga się zrozumienia („Rozumienie jest nieodłączne od życia [...]. Wiedza nie jest luksusem [...]. Wiedza i życie stanowią jedno [...]. Utrata wiedzy jest śmiercią [...]”⁷⁶). Wynika

⁷⁴ R.L. WILKEN: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej...*, s. 62–63.

⁷⁵ J. RATZINGER: *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*. Przeł. B. WIDŁA. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1997, s. 20–21.

⁷⁶ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 149–150.

z tego porównania inna jeszcze zależność. Mądrość karmi, pozwala wzrastać, ale domaga się też od człowieka uwagi i troski. Jeśli drzewo życia jest jednocześnie obrazem mądrości, to mądre życie nie polega tylko na przyjmowaniu, ale jest też swego rodzaju aktywnością, świadomym wychodzeniem ku temu, co niezbędne i pożądane.

W zgodzie z takim spojrzeniem na otwartą naturę mądrości pisze Tresmontant, że biblijne rozumienie jest: słuchaniem⁷⁷, dialogiem⁷⁸, działaniem⁷⁹, poznaniem⁸⁰, towarzyszeniem⁸¹, oczekiwaniem⁸², kierowaniem się „ku”⁸³, rozpoznaniem⁸⁴. Określenia te mają oczywiście swoje różne dopełnienia. Ale chodzi w nich o jedno i to samo. O poznanie Boga (czyli Źródła życia)⁸⁵. Jest przy tym znaczące, że ów proces odnajdywania Źródła łączy Tresmontant z tak zwanym „myśleniem rzeczywistości żywej”. Polega ono na towarzyszeniu myślą wzrastającej roślinie, skupieniu uwagi na dynamizmie świata stworzonego („Na to, by [...] pomyśleć rzeczywistość żywą, na przykład roślinę, trzeba nie zatrzymywać się na tym, co z rośliny się widzi [...]. Na to, by dokładnie myśleć żywą roślinę, trzeba wraz z nią spodziewać się owocu, który powstaje [...]”⁸⁶). Myślenie rzeczywistości żywej oznacza zwrócenie uwagi na jej płodność. Świat stworzony naprowadza z kolei myśl na płodność samego Stwórcy („[...] rosnąca żywotność stworzeń dowodzi, że samo najgłębsze Źródło bytu stanowi pełnię życia – [...] życia trynitarnego”⁸⁷). W biblijnej ontogenezie zasada bytu jest jedna (dlatego należy „będąc samemu żywym, zwrócić swoje rozumienie w kierunku rośliny [...]”⁸⁸). Czy można zasadę tę jakoś opisać?

⁷⁷ Ibidem, s. 147.

⁷⁸ Ibidem, s. 148.

⁷⁹ Ibidem, s. 150.

⁸⁰ Ibidem, s. 151.

⁸¹ Ibidem, s. 156.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem, s. 155, 157.

⁸⁵ Por. ibidem, s. 151.

⁸⁶ Ibidem, s. 156.

⁸⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 493.

⁸⁸ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 156.

Przypomnę, że dynamizm wspólnoty Osób Boskich określiliśmy jako porządek, który się otwiera. Podobna zasada daje się zauważyć w akcie stwórczym, kiedy to Bóg stwarzając świat, otwiera się w swoim Słowie. Słowo, w którym istnieje świat, Tresmontant nazywa duchowym Załącznikiem i porównuje do załącznika biologicznego. Załącznik jako taki „wzrastając, objawia to, co zawiera”⁸⁹. Duchowy Załącznik objawia natomiast to, co zawiera, kiedy w ludzkiej historii wypełniają się treści zawarte w pierwotnym akcie stwórczym („Stworzenie nie jest odległe od nas [...]. Dokonuje się ono nadal, [...] dziś jest także początkiem [...], nie jest zakończone [...]”⁹⁰; „Bóg stworzył świat, ale stworzenie [...] nadal siebie tworzy”⁹¹; „Akt stworzenia trwa nadal w historii ludzkiej”⁹²). Akt stwórczy, wynika z tego, charakteryzuje się otwartością (posiada specyfikę owego nadal) i jednocześnie zakłada pewien punkt wyjścia, który stanowi impuls do wzrostu i rozwoju: „[...] praca organizacyjna [...] Zaczyna się w pewnym punkcie [...], i rozpoczyna się dookoła tego punktu [...], czynność organizacyjna ma w sobie coś wybuchowego [...]”⁹³. Natrafiamy więc w opisie Tresmontanta na tę samą formułę, o której była wcześniej mowa w odniesieniu do trynitarnej wspólnoty: porządek, który się otwiera. Ku uświadomieniu tychże zależności prowadzi według niego biblijna mądrość, „myślenie rzeczywistości żywej”.

Tresmontant podkreśla jednak, że rozumienie obejmuje „całego człowieka” i jest „najważniejszym naszym aktem”⁹⁴. Co nadaje rozumieniu aż taką wagę? Co powinniśmy jeszcze dopowiedzieć do przedstawionej prezentacji? Symboliczne towarzyszenie umysłem dynamizmowi rośliny naprowadza wprawdzie na wspólną wszystkim, co żywe, formułę istnienia, ale pomija jednocześnie coś, co stanowi o specyfice ludzkiej wyłącznie egzystencji. Dodaje Tresmontant: „Wzrost człowieczeństwa nie odbywa się z łagodnością [...] organicznego rozwoju roślinnego czy zwierzęcego”⁹⁵. Otwartość świata stworzonego nie jest więc tym samym, co otwartość ist-

⁸⁹ Ibidem, s. 169.

⁹⁰ Ibidem, s. 35.

⁹¹ Ibidem, s. 56.

⁹² Ibidem, s. 99.

⁹³ Ibidem, s. 59.

⁹⁴ Ibidem, s. 150.

⁹⁵ Ibidem, s. 99.

nień ludzkich. Otwartość świata stworzonego wiąże się przede wszystkim z biblijną koncepcją czasu i z samą dynamiką aktu stwórczego. Stworzona rzeczywistość nie może być nieruchoma, zastygła, odtwórcza. Los człowieka natomiast pozostaje otwarty w sensie dosłownym: „Rodzaj ludzki [...] trzyma w rękach [...] dopełnienie [...] Czynu [...]]. Może go przerwać, skrzywić albo doprowadzić do pełni [...]”⁹⁶. Nawet jeśli istnienie człowieka zostało przez Boga wypowiedziane i zawiera w sobie określoną treść, to człowiek, żyjąc świadomie, ma wciąż dwie przynajmniej możliwości: odejścia od tejże treści lub jej wypełnienia. Widać w tym miejscu zasadność biblijnej postaci Mądrości. Rozumienie zakłada pewną historię, akcję, drogę. Na tę drogę wkracza Mądrość i tam podejmuje swoje działanie, stając się częścią ludzkiej historii. Mądrość wkracza w świadome istnienie człowieka, które – przypomnijmy – oznacza wypowiedzenie ja wobec Boskiego Ty. Jeśli mądrość, drzewo życia, oznacza rozumienie (myślenie) rzeczywistości żywej, to Mądrość, tajemnicza postać biblijnych ksiąg, prowadzi do poznania Boga, kieruje ludzkie ja do Boskiego Ty. Tylko wtedy rozumienie jest „najważniejszym aktem” i egzystencjalną postawą.

Chcę omówić teraz tę właśnie kwestię.

5

Mądrość, powiedziałam do tej pory, towarzyszy człowiekowi, przemawiając na ulicach i placach, budując dom, zapraszając na ucztę. Mądrość występuje więc w biblijnym tekście po stronie stworzenia. Pojawia się wśród ludzi, w ich codzienności, jest jedną z nich. Natrafiamy jednakowoż na opisy Mądrości, które tej bliskości nadają inny jeszcze sens. Ukazują one Mądrość jako towarzyszkę samego Stwórcy – Mądrość obecną przy stworzeniu świata i zarazem człowieka. Bóg, mówi biblijny tekst, stwarzał świat nie tylko w swoim Słowie i Duchu, ale także i w Mądrości. (Balthasar w związku z tym nazywa Mądrość jednym z aspektów Stwórcy⁹⁷). Opis stworzenia zawarty w *Księdze Rodzaju* nie posługuje się wprawdzie wyobrażeniem Mądrości, ale późniejsze księgi, w szczególności hebrajska *Księga Przysłów* i grecka *Księga Mądrości*, jednoznacznie wskazują

⁹⁶ Ibidem, s. 141.

⁹⁷ H.U. VON BALTHASAR: *Trójca Święta a stworzenie...*, s. 22.

na Mądrość obecną przy stworzeniu świata i równą Stwórcy w godności.
Czytamy na przykład:

Jako pierwsza przed wszystkim stworzona została mądrość [...]
[Syr 1,4]

[...] Mądrość – sprawczyni wszystkiego!
[Mdr 7,21]

Jest [...] tchnieniem mocy Bożej [...]. / Jest [...] odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, / obrazem Jego dobroci.
[Mdr 7,25–26]

Boże [...] /, który [...] / w Mądrości swojej ukształtowałeś człowieka [...]
[Mdr 9,1–2]

[...] Mądrość, co dzieli tron z Tobą [...]
[Mdr 9,4]

a zwłaszcza:

Pan mnie zrodził jako początek swej mocy,
przed dziełami swymi, od pradawna.
Od wieków zostałam ustanowiona,
od początku, przed pradziejami ziemi.
Przed oceanem zostałam zrodzona,
przed źródłami pełnymi wód;
zanim góry zostały założone,
przed pagórkami zostałam zrodzona.
Nim glebę i pola uczynił
przed pierwszymi skibami roli.

Gdy niebo umacniał, z Nim byłam,
gdy kreślił sklepienie nad bezmiarem wód;
gdy w górze utwierdzał obłoki,
gdy źródła wielkiej Otchłani umacniał,
gdy morzu ustawiał granice,
by wody z brzegów nie wystąpiły;

gdy ustalił fundamenty ziemi.
I byłam przy Nim mistrzynią,
rozkoszą Jego dzień po dniu,
cały czas igrając przed Nim.
Igrając na okręgu ziemi,
radowałam się [...].

[Prz 8,22–31]

Przyglądając się przytoczonym wersetom, rozważmy wpierw związek między Mądrością a „początkiem” [Prz 8,22–26]. Mądrość zostaje nazwana początkiem „Bożej mocy”, początkiem Bożych „dzieł”. Jednak istnienie Mądrości niezmiennie jest określane w relacji do stworzenia, jako jego „przed” i „zanim”, jako początek także i stworzenia. Można te dwa opisy połączyć z sobą następująco. Stworzenie nie jest własnym początkiem, ale początek stworzenia nie jest także Bogiem. Początek stworzenia jest w Bogu, a biblijny tekst początek ów nazywa Mądrością. Nie sposób również nie zauważyć, że Mądrość u samego zarania aktu stwórczego wyraża dynamizm właściwy Boskiej rzeczywistości [Prz 8,27–31]. Mam na myśli „taniec” Mądrości na okręgu ziemi. Porządek, który się otwiera, napisałam o Bożej formule istnienia. Czynność organizacyjna ma w sobie coś wybuchowego – o akcie stwórczym. Podążając teraz za opisem Mądrości towarzyszącej Stwórcy, dostrzegamy tę samą zależność między otwartością istnienia a warunkującym ją porządkiem. Kiedy Bóg umacnia, kreśli, utwierdza, ustawia, ustala, czyli organizuje przestrzeń, Mądrość igra i raduje się. Na okręgu ziemi wykonuje taneczny akt afirmacji. Taniec Mądrości ma swoją podstawę, ale jej radość wybucha i wypełnia bezkres okręgu ziemi. Widzimy więc, co Mądrość sama wie / zna / rozumie, i co może w związku z tym przekazać człowiekowi. Od początku przenika swoją obecnością stwórcze dzieło Boga, zna jego wartość i dynamizm. Pojawia się również w tym miejscu pierwszy rys kobiecej natury Mądrości. W ujęciu biblijnym kobiecość jest przeciw – odpowiedzią. Chcę teraz przedstawić pewną teologiczną interpretację figury Mądrości, opisującą owo zbliżanie się człowieka do Boga w Mądrości, która jest kobietą.

Zanim to nastąpi, przypomnieć jeszcze trzeba, że sama idea zbliżania się człowieka do Boga zakłada pewne napięcie. Tresmontant pisze,

iż kierowanie się człowieka ku Bogu już dokonuje się w Bogu: „Poznanie Boga przez człowieka pochodzi z poznania człowieka przez Boga. Oba te poznania stanowią jedno”⁹⁸. Ale poznanie człowieka przez Boga rodzi wiele problemów, także natury psychologicznej. Budzić może lęk i dyskomfort. Jeśli Bóg jest Innym (wszechpotężnym obcym), to świadomość Jego obecności jest czymś obezwładniającym. „[...] jesteśmy do dna przejrzeni przez Boga. Czy można to znieść?”, sygnalizuje ów problem Guardini, dodając: „Nawet jako miłujący, ów wiecznie obecny »Inny« jest nie do zniesienia. [...] miłujący »Inny« jest w sposób szczególny nie do zniesienia”⁹⁹. Być może i dlatego Bóg w świadomości człowieka występuje jako Ten „za ścianą”. Pisze Guardini: „[...] człowiek, by móc żyć [...], musi się bronić przed tym obcym spojrzeniem [...]. Próbuje mu się wymknąć [...]”¹⁰⁰. Wynikałoby z tego, że Bóg, aby dać się poznać, musi zbliżyć się do człowieka w sposób dlań akceptowalny i możliwy do udźwignięcia. Tego rodzaju problem porusza Philippe Vallin w eseju *Mądrość we własnej Osobie, czyli jak Trójca dała na Siebie czekać*, gdzie konstatuje, że w postaci boskiej Mądrości Bóg „przygotował swą własną Osobę do nawiązania relacji [...]”¹⁰¹. (Vallin pisze więc ostatecznie o Mądrości istotowej – o Mądrości jako Boskim bycie). Przedstawię krótko ścieżkę jego rozumowania, a zwłaszcza sens, jakiego tamże nabiera kobiecość Mądrości.

Pisząc o Bogu, który przygotowuje się do nawiązania relacji z człowiekiem, Vallin odwołuje się do nieporuszanego przeze mnie do tej pory aspektu związku matki i dziecka, do biologicznego środowiska matczynego łona, gdzie kształtuje się i wzrasta poczęte życie. Takim między innymi obrazem posługuje się Vallin, aby wyrazić naturę spotkania między Stwórcą a stworzeniem dokonującym się w Mądrości. Chodzi mu w tym porównaniu przede wszystkim o to, aby oddać jedyne w swoim rodzaju spotkanie mocy i słabości, kiedy to słabość tylko zyskuje zamiast zostać zdruzgotana przez przewyższającą ją pod każdym względem moc¹⁰²; aby oddać największą z możliwych nierówność poziomów (byt i nie-byt), kiedy to nierówność zostaje ostatecznie przekroczona w intymności współlistnienia.

⁹⁸ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 152, przypis 164.

⁹⁹ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 103, 105.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 103.

¹⁰¹ PH. VALLIN: *Mądrość we własnej Osobie...*, s. 86.

¹⁰² *Por. ibidem*, s. 88.

Bóg, chociaż nie jest ze stworzeniem współlistotny, pojawia się po stronie stworzenia, aby mu towarzyszyć w jego codzienności i pozwolić czerpać z tej obecności życiodajną moc. Mądrość to „zasłonięta moc Boga”, Jego pół-obecność, czyli obecność dostosowana do kruchości stworzenia. Pisze Vallin: „[...] Bóg w swej mocy i majestacie jest niemożliwy do przyjęcia [...] [ale – M.Z.] Stary Testament dostarcza [...] konkretnych przykładów [...] ontologicznego dostosowania, przez które Stwórca uczynił się dostępnym dla kruchości stworzeń [...], można dojść do rozumienia boskiej kobiecości jako [...] Boga w stanie zasłoniętym [...]”¹⁰³. Przy czym, podkreśla również Vallin, to, że Bóg kryje swoją moc w kobiecej postaci, nie czyni z Mądrości „słabszej wersji Wszechmogącego”¹⁰⁴. Bóg w postaci męskiej (a przez to i męczyzna) z tych rozważań jest całkowicie wyłączony. Mowa jest o Bogu w odniesieniu do relacji, jaka zachodzi między kobietą a dzieckiem. Warto o tym pamiętać, bo natrafiamy w refleksji Vallina i na takie opisy Mądrości: „[...] przemiła słodycz, [...] świetlista zażyłość, [...] uśmiech [...]”¹⁰⁵. Mogą one budzić zdziwienie, jeśli zbyt szybko założymy, że Vallin przedstawia w tym miejscu tak zwane atrybuty kobiecości. Tymczasem, chociaż Vallin sam takich wyjaśnień nie czyni, to można jednak, biorąc pod uwagę całościową perspektywę jego argumentacji, i tutaj nawiązać do biologicznej więzi matki i dziecka. Nie będzie nam przy tym chodzić o życie płodowe, ale o jego kontynuację. Podejmując to zagadnienie, odniosę się do innej jeszcze dziedziny: do psychologicznych teorii dotyczących specyfiki pierwszych miesięcy życia dziecka. Dziecko, choć nie stanowi już części matki, wciąż pozostaje od niej zależne i to w sposób, jaki nadaje jego emocjom wartość i sens biologicznego przetrwania. Posłużę się w tym względzie uwagami Antoniego Kępińskiego (zawartymi *nota bene* w jego specjalistycznym studium lęku).

Kępiński podkreśla wagę tak zwanego środowiska macierzyńskiego, w którym dziecko wzrasta i rozwija się po urodzeniu. Matka w dalszym ciągu zaspokaja zarówno biologiczne, jak i emocjonalne potrzeby dziecka. Jednocześnie w macierzyńskim środowisku i pod jego wpływem w dziecku kształtuje się określony obraz świata i przyszłości. Matka

¹⁰³ Ibidem, s. 86–87.

¹⁰⁴ Por. ibidem, s. 87.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 89.

w tym okresie odpowiedzialności za dziecko ma dać mu przede wszystkim nadzieję, czyli przygotować je do wejścia w nową rzeczywistość. Tę nadzieję nazywa Kępiński rajem, a jej utratę lękiem. Przy czym lęk pojmowany jako przeciwieństwo nadziei jest czymś więcej niż emocją. Całkowita utrata nadziei, pisze bowiem Kępiński, prowadzi do śmierci. Wynika z tego, że nawet najmniej przygotowana do swej roli matka (czy osoba w jej zastępstwie) winna zapewnić dziecku konieczne minimum nadziei. Czytamy:

Matka zapewnia swemu dziecku podstawowe warunki życia, stwarza wokół niego środowisko macierzyńskie [...]. Osoba matki powinna więc w dziecku wyzwać uczucia bezpieczeństwa, sytości, zadowolenia [...]. Już w tym wczesnym okresie rozwoju zarysowuje się zasadniczy schemat stosunku do otoczenia społecznego: z jednej strony nadzieja, że środowisko to zaspokoi podstawowe potrzeby, da poczucie bezpieczeństwa, słowem, że w nim będzie człowiekowi dobrze; z drugiej zaś strony zawiedzione nadzieje, gdy matka nie może, nie umie lub nie chce stworzyć wokół swego dziecka dostatecznie ciepłej atmosfery emocjonalnej. Nie wiemy oczywiście, jak w tak wczesnym okresie życia przeżywa się nadzieję, chodzi tu raczej o „nadzieję” w sensie biologicznym, związaną z zaprogramowaniem każdego żywego ustroju, tzn. z jego projekcją w przyszłość. Wypadki nagłej i niewytłumaczonej śmierci z lęku (*voodoo death*), występującej nie tylko u ludzi, ale też u zwierząt, tłumaczy się całkowitą utratą nadziei¹⁰⁶.

A zatem tak zwany matczy ny uśmiech (słodycz, łagodność i wszelkie inne dyskutowane i często negowane w tekstach feministycznych atrybuty kobiecości) może też otrzymać swoją *stricte* biologiczną wykładnię. Będzie wówczas skrótowym określeniem emocjonalnej aury, bez której biologiczne życie dziecka nie jest możliwe. W tym sensie przytoczone opisy Mądrości, która buduje dom czy wydaje ucztę, wpisywałyby się we wspomniany przez Kępińskiego wymóg przestrzeni bezpiecznej, za którą odpo-

¹⁰⁶ A. KĘPIŃSKI: *Lęk*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2002, s. 180–181.

wiada matka. Podobnie mądrość, drzewo życia, tworzy pozytywny obraz przyszłości („[...] daj mi rozeznanie, abym żył [...]” [Ps 119,144]). To poprzez wyobrażenie biblijnej Mądrości, można by zatem tak podsumować tę część naszych rozważań, ściana, za którą kryje się wyparty tam ze świadomości, niepokojący Inny, staje się życiodajną granicą macierzyńskiego środowiska. „Prawdziwa granica jest jak skóra: oddycha, czuje, przewodzi [...]”¹⁰⁷, napisał Guardini o naturze granicy w świecie organicznym, ale można odnieść to zdanie także do podtrzymującej życie dziecka bliskości matki. Mądrość pozwala stanąć w obliczu Boga i spojrzeć na Niego bez lęku.

Ale – Vallin porusza inną jeszcze kwestię – czy Mądrość to tylko zasłonięta moc Boga? Łagodność bez wątpienia jest atrybutem Boga miłosierznego. Niemniej jednak Vallin pisze także o potrzebie „kobiecości”, delikatności i łagodności, w konkretnie ludzkiej egzystencji. I, jak można się domyślać, wypełnienie tej potrzeby znajduje w Marii. To do niej jako pierwszej w Nowym Testamencie przychodzi „zasłonięta” moc Boga¹⁰⁸, a ona sama staje się wówczas zasłoniętą mocą kobiecości dla powierzonego jej życia. Czy chodzi jednak tylko o biologiczne dojrzewanie noszonego przez nią Dziecka? To, że Maria uosabia delikatność, widać także w jej milczeniu, zwłaszcza w milczeniu zachowanym wobec Słowa tego Boga, który najbardziej niepojęty sens zawarł ostatecznie w milczeniu krzyża. Zasłonięta moc Marii to także milczenie *Mater Dolorosa*.

To ostatnie spostrzeżenie naprowadza nas na niewspomniany dotąd, a niemożliwy do pominięcia aspekt Mądrości. Podążając za figurą Mądrości w Starym Testamencie, napotkaliśmy wiele wątków i interpretacji dotyczących jej kobiecej natury. Mądrość poznała tajemnicę bytu, była przy Stwórcy „na początku”. Jest też obecna przy „nowym początku”: pozwala wzrastać zależnemu od niej stworzeniu. Zapewnia tegoż wzrostu właściwe środowisko, pomaga dojrzewać do odważnego i świadomego istnienia, zamienia lęk w nadzieję. Jeśli mowa jednak o narodzinach, o tym, jak ja kształtuje się na nowo, to nie można zapomnieć, iż nie dokonuje się to w sposób bezbolesny. Taneczny ruch Mądrości i jej świetlisty uśmiech to obraz, który domaga się dopełnienia. „Ludzkość rozwija się i rodzi w bólu [...]”¹⁰⁹, pisze Tresmontant.

¹⁰⁷ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 145.

¹⁰⁸ PH. VALLIN: *Mądrość we własnej Osobie...*, s. 87.

¹⁰⁹ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej...*, s. 99.

Mądrość nie byłaby mądrością, gdyby nie znała bólu. Balthasar zauważa, że starotestamentalne ciemności lęku i bólu rozświetlała wprawdzie mądrość, wszechobecna „perspektywa światła”, ale wobec krzyża, kiedy „mrok ogarnia ziemię”, ta sama mądrość wchodzi w ciemność¹¹⁰. Ciemność mądrości odnajdujemy zarówno w nurcie chrystologicznym (Słowo odrzucone / Mądrość ukrzyżowana), jak i mariologicznym (*Mater Dolorosa*).

Ciemność mądrości odnajdujemy również w sferze uczuć i emocji. Myśl taką rozwija między innymi Guardini w dziele o sensie melancholii. Posługuje się tam terminem „dobra melancholia”, podsuwając w ten sposób kolejne (niełatwe) znaczenie łagodnego uśmiechu Mądrości. Dobra melancholia oznacza dla niego mądrą świadomość reguł wzrostu i dojrzewania, które, choć z trudem, trzeba przyjąć:

[...] dzieło jest bliskie spełnienia, zamyka się kolejna faza w żywym stawaniu się człowieka, następuje kolejny przełom w wewnętrznym duchowym kształcie. Takie twórcze działanie i stawanie się [...] oznacza lęk życia przed obciążeniem z powodu narodzin [...]. Życie przeczuwa, że powinno poświęcić samo siebie [...]; coś musi zginąć, by mogło narodzić się nowe. [...] Tę dobrą melancholię trzeba unieść [...]¹¹¹.

Dla Guardiniego melancholia nie jest zjawiskiem tylko i wyłącznie psychologicznym. Nazywa ją „ociężałością duszy”¹¹² i na wstępie swojego studium pisze: „Melancholia jest czymś nazbyt bolesnym i sięgającym zbyt głęboko samych korzeni naszego ludzkiego istnienia, by zajmowanie się nią można było zostawić tylko psychiatrom [...]. Wierzymy, iż chodzi o coś, co związane jest z głębią istoty człowieczeństwa”¹¹³. Teologiczne pojęcia ponownie wypełniają się psychologiczną treścią. Wypowiedzenie ja wobec Boskiego Ty można bowiem również określić jako nabieranie wewnętrznego kształtu, spełnianie się, stawanie. Jako taki proces ten przechodzi z konieczności wszystkie fazy bolesnego wzrostu. Dusza jest ociężała i pełna lęku przed nowym, ale dobra melancholia (mądre rozu-

¹¹⁰ Por. H.U. VON BALTHASAR: *Chrześcijanin i lęk...*, s. 38.

¹¹¹ R. GUARDINI: *O sensie melancholii...*, s. 60–61.

¹¹² *Ibidem*, s. 26.

¹¹³ *Ibidem*, s. 7.

mienie) potrafi podjąć ów ciężar na sposób twórczy. Tak oto pojawia się kolejna kobieca metafora mądrości.

Przedstawiona refleksja nad biblijną figurą Mądrości nie daje jednego jej obrazu. Cel był jednak inny. Podczas wcześniejszej próby wyrażenia *mysterium* wspólnoty Osób Boskich chodziło mi o pokazanie, jak teologia klasyczna, zachowując pojęcia Ojca i Syna, pozwala kobiecej stronie rzeczywistości współtworzyć opis Bożego działania i istnienia wobec człowieka. Następnie włączyłam w opis biblijnej Mądrości wiedzę o naturze kobiecości w wymiarze relacji matka – dziecko. Ponieważ ta relacja zawiera jednak wiele faz, a każda z nich dodatkowo może być jeszcze rozpatrywana od strony odczuć dziecka lub doświadczeń matki, także sens mądrości i oblicze Mądrości w mojej prezentacji zmieniały się. Wciąż jednak utrzymywałam względnie stały punkt odniesienia. Względnie stały, ponieważ, choć mowa była o symbiozie, bólach porodu czy też o biologiczno-emocjonalnej więzi, pozostawaliśmy w kręgu tych samych osób – dziecka i matki – w czytelnej wobec siebie relacji. W tym sensie przedstawione ujęcie problemu wydaje się spójne. Z jednym jeszcze zastrzeżeniem.

Zwróćmy bowiem uwagę na to, że pojawił się w naszych rozważaniach związek kobiecości z odpowiedzią, czyli nawiązanie do kobiecej płodności określanej jako następcza. Tymczasem w perspektywie dziecka to matka jest pierwsza. Jak pisze Balthasar, kobieta jest „pierwszym wezwaniem skierowanym do dziecka”¹¹⁴ – co nam uzmysławia dodatkową trudność, na jaką natrafia refleksja nad kobiecością. „Niezależnie od nieokreśloności i płynności treści obydwu stron [męskości i kobiecości – M.Z.] [...]”, zauważa trafnie Balthasar, „kobietę nie sposób jednoznacznie zdefiniować z innych jeszcze powodów”, i wymienia wśród tychże „podwójne ukierunkowanie [kobiety – M.Z.] do mężczyzny i do dziecka [...]”¹¹⁵. To podwójne ukierunkowanie kobiety ujawnia jako pierwsze jej ciało: „Jako istota obdarzona płcią męczyzna jest zdecydowanie monadyczny, kobieta natomiast – diadyczna: strefa, która w akcie płciowym interesuje mężczyznę, nie jest tą samą, której potrzebuje zachowanie dziecka przy życiu”¹¹⁶. Skomplikowanie kobiety zaznacza się zatem już w aspekcie jej płciowości. Ciało

¹¹⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 276.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 274, przypis 7.

wiąże ją zarówno z dzieckiem, jak i z mężczyzną. Dla dziecka jest pierwsza, w odniesieniu do mężczyzny druga. Dla dziecka ma przy tym wartość absolutną (jest jego *Magna Mater* i „pierwszym początkiem”¹¹⁷), z mężczyzną wchodzi w układ wzajemnej zależności. Oznacza to między innymi, że tylko w perspektywie dziecka (czyli subiektywnej i nierealistycznej) możliwy jest kult Wielkiej Matki. Co więcej, przeciwko kultowi Wielkiej Matki przemawia również fakt, że uznanie zasady męskiej za początek pozwala, zgodnie z naturalnym rytmem płodności, na pojawienie się także zasady żeńskiej. Z kolei obecność zasady żeńskiej jako początku tenże początek absolutyzuje i wyklucza całkowicie zasadę męską. (Kiedy *Magna Mater* jest „jakby zasadą płodności” i „jakby pierwszym początkiem”, męska zasada „zostaje zdewaloryzowana aż do utraty wszelkiego znaczenia [...]”¹¹⁸, podkreśla Balthasar). Dlatego być może Mądrość, chociaż w większości przypadków rozważana przez pryzmat relacji matka – dziecko, zachowuje swoją naturę odpowiedzi („Gdy niebo umacniał, z Nim byłam” [Prz 8,27]).

6

Dotychczasowa refleksja nad elementem kobiecym w klasycznej nauce o Trójcy oraz próba spojrzenia na biblijną Mądrość w jej relacji do pierwiastka kobiecego domagają się jeszcze uzupełnienia o komentarz dotyczący ujęcia podobnych kwestii w teologii feministycznej, w sposób szczególnie zwróconej przeciw ku dowartościowaniu kobiecości. Wrócę zatem do przytoczonej na początku tego rozdziału wypowiedzi Johnson i przedstawię wybrane wątki jej studium *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (1992). Johnson, jak pisałam, stwierdza, iż TA, KTÓRA JEST, koncepcja Boga skonstruowana na podstawie odniesienia do pierwiastka kobiecego, jest „językowo [...] możliwa [...]; teologicznie [...] uprawniona [...]; egzystencjalnie [...] konieczna [...]”. Tłumaczy przy tym ową egzystencjalną konieczność konkretnymi względami. Pisze bowiem w rozwinięciu wskazanego zdania: „[...] jeśli mowa o Bogu ma

¹¹⁷ Por. ibidem, s. 276.

¹¹⁸ Ibidem, s. 276–277.

uwolnić się od bałwochwalstwa i stać się dla kobiet błogosławieństwem¹¹⁹. Zapytajmy więc w tej części, jakie konkretne znaczenie według Johnson ma dla egzystencji kobiet TA, KTÓRA JEST?

Jedna z odpowiedzi jest oczywista. Chodzi o to, aby pokazać, że kobiety w tym samym stopniu, co mężczyźni „mogą reprezentować Boga”¹²⁰. Idolatria, przeciwstawiona przez Johnson błogosławionej (wartościowej) egzystencji kobiet, to honorowanie męskiej strony rzeczywistości w wyniku przedstawień Boga dokonywanych na wzór postaci męskiej, a dokładniej, na wzór „świata mężczyzn sprawujących władzę”¹²¹. TA, KTÓRA JEST ma stanowić alternatywne i równoważne wyobrażenie Boga odwołujące się do zasady żeńskiej. Trzeba jednak już w tym miejscu zaznaczyć, że według standardów teologii klasycznej to, co postuluje Johnson, nie jest „nauką o Trójcy”. Nauka o Trójcy, jak zaznacza między innymi Ratzinger, nigdy nie powstawała „ze spekulacji na temat Boga”, ale z „mózolnego opracowywania historycznych doświadczeń”, na podstawie założenia, że „skoro Bóg występuje jako Syn, który do Ojca mówi »Ty«, nie jest to przedstawienie teatralne [...], nie jest to bal maskowy [...], ale [...] wyraz rzeczywistości”¹²². (Wyjaśniałam już, że chrześcijańska metafizyka, zakorzeniona w księgach biblijnych, jest jako taka metafizyką szczególną – metafizyką „pod postacią opowiadania historycznego”). Nigdy nie chodziło, pisze dalej Ratzinger, o „przebieranie w pojęciach”, tylko o „namiętną walkę [...] człowieka o Boga i o siebie samego”¹²³. Pytamy, mówiąc inaczej, w jaki sposób istnieje Bóg? aby zadać kolejne pytanie: W jaki sposób istnieje ja sam? Dlaczego w mojej ocenie argument Johnson do takich pytań nie prowadzi?

Przede wszystkim w reprezentacjach (wyobrażeniach, przedstawieniach), o których tam mowa, obecne jest założenie o istnieniu jakiegoś ja (ja mężczyzny, ja kobiety) i w tym sensie dotyczą one bardziej substancji niż relacji. Tymczasem, biorąc pod uwagę formułę istnienia Boga, w pierwszej należy pytać o relacje, a potem dopiero starać się określać substancję. Bóg jest Osobą i Bóg jest relacją, jest Bogiem osobowym, ponieważ jest relacją.

¹¹⁹ Por. E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 243.

¹²⁰ Ibidem, s. 55.

¹²¹ Ibidem, s. 18. Por. ibidem, s. 40, 76.

¹²² J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 165, 169.

¹²³ Ibidem, s. 167.

Takie jest ostateczne znaczenie związku między Boskim Ty a ludzkim ja. Człowiek dowiaduje się, co znaczy być osobą (być ja), patrząc wpieryw na Osobę Boga. Kolejna rzecz, którą trzeba sobie uświadomić, podążając za argumentacją Johnson, to fakt, że wyobrażenia męskości i kobiecości, którymi się ona posługuje, powstają w rzeczywistości naznaczonej negatywnym rozumieniem różnicy (dobro kobiet zostaje na przykład przeciwstawione regułom rządzącym światem mężczyzn), a to z kolei utrudnia właściwe rozumienie kluczowego dla konstytucji osoby pojęcia relacji. Odwołam się do przykładów.

Negatywne spojrzenie na różnicę widać między innymi w sposobie, w jaki Johnson poddaje krytyce klasyczną naukę o Trójcy. Postuluje ona w tak zwanej wspólnotcie Boskich Osób brak – równości¹²⁴, wzajemności¹²⁵ i otwartości¹²⁶. Stanowi to w jej przekonaniu pochodną porządku pochodzeń. Założenie co do istnienia Początku wskazuje na określony porządek, porządek implikuje hierarchię, a ta z kolei uniemożliwia wymianę¹²⁷. Samo istnienie różnych osób powoduje, że któraś z nich, z konieczności pierwsza w układzie wzajemnych zależności, zyskuje przewagę nad pozostałymi. Nie ma równości, argumentuje Johnson, między Tym, który ma i daje wszystko, a Tym, który nie ma nic i wszystko zatem otrzymuje („Ojciec daje wszystko i nie otrzymuje z powrotem nic, co byłoby ontologicznie znaczące”¹²⁸). Można by tu wprawdzie zauważyć, że, jak pisałam, Ojciec jest tylko Ojcem, czyli dającym wszystko, a zatem, bez Syna to, co ma Ojciec i kim jest, nie istnieje, ale – nie chodzi też o to, żeby z nauki o Trójcy uczynić definicję, która „daną rzecz umieszcza na półkach ludzkiej wiedzy”¹²⁹. Ważne jest natomiast zauważenie, skąd w argumentacie Johnson biorą się takie, a nie inne wątpliwości. Wydaje się, że perspektywa, w jakiej kształtuje się tamże pojęcie różnicy, choć w zapowiedzi teologiczna, nie powstaje w wyniku (powtórzmy) „mozołnego opracowywania historycznych doświadczeń”, w przekonaniu, że „Bóg nie okazuje

¹²⁴ Por. E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 196–197.

¹²⁵ Por. *ibidem*.

¹²⁶ Por. *ibidem*, s. 213, 220, 222.

¹²⁷ Por. *ibidem*, s. 196–197.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 196.

¹²⁹ Por. J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 174.

się w taki sposób, w jaki nie istnieje¹³⁰, tylko na podstawie bieżących obserwacji życia społecznego. Widać to choćby w takim opisie:

[...] struktura modelu pochodzeń niesie z sobą pewną trudność. Chociaż model ten afirmuje równość boskich osób i ich wzajemną wewnętrzną relację, koncepcję taką jednocześnie podważa [...] przez właściwy sobie także rygorystyczny hierarchiczny porządek [...]. Ojciec rodzi Syna i od jednego lub dwóch pochodzi Duch [...]. Wszystko wywodzi się od pierwszej osoby, wierzchołka boskiej piramidy. Taki model współbrzmi z istniejącymi w kościele i w społeczeństwie patriarchalnymi strukturami [...]. Ostrzeżenie, jakie pada z ust feministek [...], odnosi się zarówno do hierarchicznego modelu teologii trynitarnej, jak i do ludzkich kawałek: strzeżcie się procesji synów wykształconych mężczyzn¹³¹.

Klasyczna nauka o Trójcy nie mówi nic o „boskiej piramidzie”, tylko o wzajemnym przenikaniu się Boskich Osób (które to przenikanie porządek pochodzeń zawiera, a nie unie możliwia). Według Johnson natomiast porządek służy przede wszystkim podkreśleniu różnic – po to, by można było ustalić następnie kolejność i zarazem wartość poszczególnych elementów danego układu. Negatywna koncepcja różnicy założona przez Johnson ma swój ciąg dalszy. Pojawia się postulat, aby zastąpić trzy Boskie Osoby jedną i wskazać na Jej trzy aspekty¹³². A ponieważ chodzi jej także o wypowiedzenie Boga przez odniesienia do pierwiastka kobiecego (i zarazem wykluczenie warunkującego porządek Ojca), Bóg otrzymuje imię Mądrości, a trzy aspekty Boga-Mądrości to Duch-Mądrość, Jezus-Mądrość i Matka-Mądrość. Jak zatem opisuje Johnson wewnętrzne życie Boga niepoddane porządkującym relacjom? Za pośrednictwem między innymi i takich określeń TEJ, KTÓRA JEST jako „podstawy wirującego świata”:

Boskie życie krąży bez uprzedniości i następczości [...] bez wyższości czy niższości [...] ruch równych sobie relacji [...] jedność

¹³⁰ Ibidem, s. 168.

¹³¹ E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 196–197.

¹³² Patrz: ibidem, s. 213.

równych ruchów [...] radykalna równość [...] wspólnotowa jedność w różnorodności [...] otwarta komunia [...] okrężny dynamizm we wnętrzu Boga spiralnie cofa się, wychodzi na zewnątrz i przesuwa naprzód [...] ¹³³.

Przede wszystkim zauważmy, że tak przedstawiona osobowa rzeczywistość nie mogłaby stanowić ty dla żadnego ja. Trudno byłoby nadać jej jakieś znaczenie i nazwać – obliczem. Ta w istocie nieosobowa i bezosobowa przestrzeń, w swoim ukierunkowaniu na dezorganizację, bardziej się wbrew pozorom zamyka niż otwiera. Nic nie mówi. Niczego nie ukazuje. Jest pusta.

Pozwolę sobie na jedną jeszcze obserwację. Guardini (odnosząc się do innego wprawdzie zagadnienia) zauważa ambiwalentną postawę, jaką człowiek przyjmuje wobec własnej tożsamości. Z jednej strony odzywa się silna potrzeba określenia siebie, z drugiej – równie silny przed takim samookreśleniem – lęk. Potrzeba jednoznaczności i obawa przed nią. Stan ten występuje zwłaszcza tam, gdzie jednoznaczność jawi się jako trudna i zawodna. Guardini komentuje to zjawisko następująco: „[...] lęk przed formą [...]. Gloryfikatorzy formy [...] pozostają w chaosie; przeceniają to, czego nie mają [...]” ¹³⁴. Twierdzi zatem pośrednio, że człowiek niejednokrotnie niszczy z furią to, czego najbardziej potrzebuje. Obawia się zależności i zarazem buntuje przeciw niepewności, czy jego potrzeby zostaną zaspokojone. Czy można to odnieść do uprzedniego przedstawienia TEJ, KTÓRA JEST? Powiedzieliśmy, że kobiecość ze względu na podwójne ukierunkowanie, do dziecka i do męczyzny, z natury jest bardziej niejednoznaczna i trudna do uchwycenia niż męskość. Czy Johnson odnosi się do tego zagadnienia? Jak sama definiuje kobiecość?

Odpowiem wpierw na drugie pytanie: Johnson nie tyle definiuje kobietę, ile pewne jej cechy zakłada, głównie przeciwstawiając kobiecość męskiemu dążeniu do władzy i dominacji. Rozważa więc męskość i kobiecość na dwóch różnych płaszczyznach: odniesień społecznych (męskość) i odniesień biologicznych (kobiecość). Męskość w związku z tym ozna-

¹³³ Ibidem, s. 220–222. Aby podkreślić klimat wypowiedzi Johnson w tym miejscu jej prezentacji, pominięte zostały w przytoczonym cytacie syntaktyczne i interpunkcyjne szczegóły.

¹³⁴ R. GUARDINI: *O sensie melancholii...*, s. 93–96.

cza dla niej władzę (ciemną i opresyjną stronę rzeczywistości). Kobiecość – dar życia, miłość, swobodę i piękno. Tak zatem przedstawia Johnson Matkę-Mądrość:

[...] niewyobrażalna otchłań żywotności, [...] forma wszystkiego, co istnieje, [...] mieszka w jasności niedostępnej. Bez tego nieruchomego punktu obracającego się świata nie byłby możliwy taniec [...]; bez tej ciszy nie byłoby muzyki ani słowa, [...] święta tajemnica miłości, zdeterminowana, by uzdrawiać i wyzwalać świat [...] ¹³⁵;

[...] matka wszechświata [...]. Daje życie wszystkim stworzeniom [...], kochając je [...], radośnie wypowiadając proste słowa afirmacji, [...] Matka-Mądrość nieustannie troszczy się o dobro świata [...], wylewa swą potężną miłość, aby stawić opór temu, co wyrządza szkodę i niszczy [...] ¹³⁶,

a tak opisuje macierzyńską naturę samej kobiety:

Macierzyństwo ze swoją kreatywnością, opiekuńczością, i ciepłem, [...] współczuciem i troską o sprawiedliwość, [...] chroni, leczy, wyzwala, [...] wskazuje na [...] pełną miłości relacyjność [...], nie pozwala widzieć rzeczy i ludzi osobno [...] ¹³⁷.

Pojawia się w związku z przytoczonymi opisami istotne pytanie: Czy Johnson utożsamia macierzyństwo z kobiecością? W jakim stopniu macierzyństwo wpisuje się w jej definicję kobiecości? TA, KTÓRA JEST ma cechy Wielkiej Matki i jest jednocześnie dobrem (błogosławieństwem) dla wszystkich kobiet (niezależnie od tego, czy są one matkami, czy nie). Niemniej jednak Johnson stwierdza również: „Być kobietą to coś więcej niż być matką [...]” ¹³⁸ i przyznaje, że krytyka feministyczna jako taka, rozważając kwestię macierzyństwa, zajmuje pozycję „po obu stronach barykady”: z jednej strony domaga się uznania macierzyństwa za to, co kobietę pozytywnie wyróżnia (i odróżnia od mężczyzny), z drugiej strony

¹³⁵ E.A. JOHNSON: *She Who Is...*, s. 214.

¹³⁶ Ibidem, s. 179.

¹³⁷ Ibidem, s. 185.

¹³⁸ Ibidem, s. 176.

sprzeciwia się „patriarchalnej ideologii, która idealizuje macierzyństwo jako uniwersalną normę”¹³⁹.

Odniosę się krótko do wypowiedzi Johnson. Znajdujemy tam myśl oczywistą. Nie każda kobieta jest matką. Trzeba jednakowoż przypomnieć kolejną oczywistość: tylko kobieta jest matką. Dlatego należałoby chyba ostatecznie uznać, że macierzyństwo stanowi swoisty kontur kobiecości¹⁴⁰. Pisze Guardini: „Kontur jest granicą, która charakteryzuje [...], ucieczka przed granicą staje się ucieczką przed bytowaniem nadającym określony charakter”¹⁴¹. Czy właściwy tożsamości nie-jednoznacznej „lęk przed formą”, o którym (również za Guardinim) wcześniej wspomniałam, nie odzywa się w neurotycznej potrzebie chaosu, jaką – bez wątplenia – zauważamy w Johnson refleksji nad kobiecością?

Pod pewnym względem Johnson ma jednak słuszność. Być kobietą to coś więcej niż być matką. Jeśli wrócimy do kwestii podwójnego ukierunkowania kobiety, do dziecka i do mężczyzny, to z wymienionych relacji ważniejsza jest ta druga. Tylko ona zakłada bowiem wzajemność, a zatem pozwala rozważać kształtowanie się osoby ludzkiej na wzór Osób Boskich. Jednocześnie relacja kobiety i mężczyzny implikuje problematyczny związek między tym, co pierwsze (i w społecznych strukturach dzięki swemu pierwszeństwu uprzywilejowane), a tym, co drugie (następcze, odpowiadające). Kobiecość jako odpowiedź. Jest to także teologicznie niełatwa kwestia. Być może również tutaj należy upatrywać źródła owego lęku kobiet przed jednoznacznością (kobiecością).

Pora zatem zauważyć, że następcza płodność kobiety w żaden sposób nie wyczerpuje znaczenia kobiecości jako odpowiedzi. Stwierdzenie to ma wartość przede wszystkim w wymiarze osobowym i tam dopiero zyskuje swój właściwy sens. Pisze Balthasar:

¹³⁹ Ibidem, s. 177.

¹⁴⁰ Oczywiście, przypomnijmy, ów kontur może być i jest rozumiany szerzej niż w sensie tylko biologicznym. Być matką to coś więcej niż być matką biologiczną. „Choć macierzyństwo jest kluczowym elementem do zrozumienia kobiecej tożsamości, nie pozwala ono na traktowanie kobiety tylko z punktu widzenia biologicznej prokreacji. [...] macierzyństwo może znaleźć swoje pełne formy realizacji także tam, gdzie nie ma fizycznej prokreacji”, czytamy choćby w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary. KONGREGACJA NAUKI WIARY: *List do biskupów Kościoła katolickiego. O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie...*, s. 28.

¹⁴¹ R. GUARDINI: *O sensie melancholii...*, s. 95–96.

[...] kobieta [...] jest [...] w równej mierze uzależniona od wzywającego ją słowa [...], jak [...] niezależna z racji swej wolności i równości. [...] jest zdolną do dialogu osobą [...], [...] jest odpowiedzialną, która po raz pierwszy nadaje pełny sens wzywającemu ją słowu¹⁴².

W kolejnej i ostatniej części skupię się na tak zapowiedzianej relacji dwóch osób – mężczyzny i kobiety w ich wzajemnym odniesieniu.

¹⁴² H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 276.

Rozdział 6

Księga Rodzaju 1–3 **jako opowiadanie o różnicy** **Osoba i płeć**

I poszedł chłopiec, i razem z nim anioł, a także i pies [...].
[Tb 6,1]

1

Przypomnijmy: Balthasar, omawiając sagę o raj, stwierdza, że utworzona z zebra mężczyzny kobieta jest między innymi „zdolną do dialogu osobą [...]”¹. Beauvoir z kolei w nawiązaniu do tej samej biblijnej sceny pisze: „Ewa zjawia się [...] jako twór powstały z »nadliczbowej kości« Adama. Ludzkość jest rodzaju męskiego, mężczyzna określa kobietę nie jako taką, ale w odniesieniu do samego siebie; nie uważa jej za istotę samodzielną. [...] Kobieta określa się i różnicuje w stosunku do mężczyzny [...]; kobieta jest czymś nieistotnym w obliczu czegoś istotnego. Mężczyzna jest Podmiotem, [...] kobieta jest Innym”². W zestawieniu tych dwóch wypowiedzi rysuje się podstawowa różnica między podejściem teologii klasycznej a feministyczną krytyką biblijnego opisu stworzenia człowieka. Antropologia chrześcijańska posługuje się pojęciem osoby; refleksja feministyczna skupia na właściwościach podmiotu. Ma to swoje konsekwencje, co widać choćby w przytoczonych komentarzach. Osobę, wynikałoby z nich, cechuje otwartość i relacyjność (jest „zdolna do dialogu”); podmiot natomiast – zamknięcie i antagonizm (określa się wobec swojego „Innego”). Jednocześnie Beauvoir zakłada, iż a-relacyjność podmiotu ma

¹ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003, s. 276.

² S. DE BEAUVOIR: *Druga płeć*. Przeł. G. MYCIELSKA, M. LEŚNIEWSKA. Warszawa: Jacek Santorski & Co, 2003, s. 14.

swoje stałe odniesienie do różnicy płci. To mężczyzna jest („istotnym”) podmiotem, a kobieta („nieistotnym”) innym. Biblijny epizod z żebrem stanowi więc dla Beauvoir kolejną ilustrację uprzywilejowanej pozycji pierwiastka męskiego. Owo uprzywilejowanie mężczyzny, jego podmiotowy byt, wynika, jak zazwyczaj w takich wypadkach zakłada krytyka feministyczna, z mężczyzny – pierwszeństwa. Nie trzeba dodawać, iż takie lub inne ujęcie problemu tożsamości nie sprowadza się do zastosowania odpowiedniego terminu. Na co należałoby zwrócić zatem uwagę?

Wskazałam w poprzednim rozdziale, że biblijny Bóg jest relacją Osób, a stworzony przez człowieka takiego właśnie Boga stanowi obraz³. Oznaczałoby to, że w ujęciu teologicznym, w przestrzeni antropologii chrześcijańskiej, człowiek jest istotą relacyjną. Innymi słowy, chociaż Bóg jest jego Ty „bezwzględny”⁴, człowiek pozostaje relacją także w obrębie własnej natury. Jego ja ma stałe odniesienie również do ludzkiego ty. To relacja między ja i ty stanowi o osobowym bycie człowieka („Co nie ma i mieć nie może relacji, nie mogłoby być osobą”⁵; „[...] chodzi o fakt ontologiczny, [...] osoba nie może istnieć w odosobnieniu. [...] istotną pozycją człowieka jest dialog”⁶). Jak odnieść relacyjność osoby do problemu różnicy płci?

Nie jest moim celem w niniejszej pracy usystematyzowana prezentacja odrębności światopoglądu chrześcijańskiego i nowoczesnego czy ponowoczesnego (w obrębie których rozwija się myśl feministyczna)⁷. Widać jednakże (w kontekście choćby tego, co zostało wcześniej powiedziane o osobie i podmiocie jako formułach tożsamości), że konieczne jest przynajmniej wskazanie, w jakich miejscach myśl chrześcijańska i feministyczna

³ Por. „Pojęcie osoby [...] ma ogromne znaczenie w teologii, ponieważ odnosi się do tych charakterystycznych cech człowieka, które tworzą przesłanki jego relacji do Boga”. K. RAHNER, H. VORGRIMMER: *Mały słownik teologiczny*. Przeł. T. MIESZKOWSKI, P. PACHCIAREK. Warszawa: Pax, 1987, s. 307.

⁴ Patrz: R. GUARDINI: *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*. Przeł. M. TUROWICZ. W: R. GUARDINI: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Przeł. Z. WŁODKOWA, M. TUROWICZ, J. BRONOWICZ. Kraków: Znak, 1969, s. 196.

⁵ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Przeł. Z. WŁODKOWA. Kraków: Znak, 2007, s. 184.

⁶ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 189.

⁷ Udaną próbę syntetycznego przedstawienia zarysowanego zagadnienia stanowi między innymi: J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 55–66.

zdecydowanie się rozchodzą. Guardini stwierdza rzecz oczywistą – pytanie: „W jaki sposób istnieje to, co istnieje?” ma znaczenie fundamentalne. Zauważa przy tym, iż myśl jemu współczesna na pytanie to odpowiada następująco: „Jako natura, jako podmiot i jako kultura”, i dodaje, że zespół tychże pojęć „stoi w zasadniczej sprzeczności z chrześcijaństwem”. Powód jest jeden: nie uwzględniają one tego, o czym mówi „czysty sens” idei stworzenia. A sens ów między innymi komunikuje, iż tak zwana natura jest „dziełem stworzonym”⁸. Trzeba uważniej przyjrzeć się temu ostatniemu sformułowaniu. Co oznacza wspomniana teologiczna koncepcja, iż człowiek jest częścią świata stworzonego, w kontekście zagadnienia różnicy płci?

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że różnica płci występuje wprawdzie w obrębie koncepcji stworzenia, ale nie jako pierwsza w kolejności. Jest bowiem częścią całego szeregu związków. Rysuje się kwestia odniesienia ja do Boga, następnie relacja ja i ty, a potem dopiero wzajemne istnienie wobec siebie mężczyzny i kobiety w ich płciowym zróżnicowaniu. Dlaczego taka właśnie kolejność? Powiedzmy tytułem wstępu, iż zgodnie z koncepcją stworzenia ja lokuje się między Ty Boga a naturą. Tę szczególną kondycję osoby ludzkiej Guardini wyraża następująco: „Nie być światem, być więcej niż nim. Nie być częścią natury, lecz [...] czymś innym niż ona. Nie być falą w nurcie rzeki, nie być atomem w wirze [...]. Z drugiej strony [...] nie być Bogiem. Nie być częścią Boga”. Postrzega on bowiem człowieka jako „żywą egzystującą granicę” i takie właśnie „życie granicy” mu przypisuje⁹. Dla nas w tym rozdziale z dwóch punktów odniesienia, jakie wymienia Guardini, ważny jest stosunek człowieka do natury (relacja ludzkiego ja do Ty Boga była tematem poprzedniej części). Nie można jednak tych dwóch odniesień rozważać oddzielnie. Podobnie rozumuje Jean-Luc Marion, który, co więcej, swoją refleksję nad ideą stworzenia umieszcza w bliższym dla nas kontekście ponowoczesności (czy, jak pisze, „społeczeństw postindustrialnych”), kiedy to różnica płci uważana jest za podstawową różnicę antropologiczną („[...] różnica płci zdobyła status nie jednej z wielu, ale podstawowej różnicy antropologicznej”¹⁰); „Nic jej nie

⁸ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 91–94.

⁹ R. GUARDINI: *O sensie melancholii*. Przeł. B. GRUNWALD-HAJDASZ. Poznań: W drodze, 2009, s. 66–67.

¹⁰ J.-L. MARION: *Kobieta – terażniejszość mężczyzny*. Przeł. M. TRYC-OSTROWSKA. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 267.

poprzedza, ani się jej nie wymyka¹¹). Tym bardziej obco i niezrozumiale może zabrzmieć jego wypowiedź z zakresu teologii stworzenia: „Stworzenie, oznaczające oddalenie, czyni z nas osoby [...]”¹². Zakłada ono bowiem pozytywne rozumienie różnicy.

Marion, podobnie jak Guardini, pisząc o oddaleniu wpisanym w ludzką egzystencję, ma na myśli podwójną różnicę, jaką stanowi człowiek stworzony – na obraz Boga. Bóg, stwarzając człowieka, oddala go (czyni różnym) i od siebie samego, i od reszty świata. Wciąż jednak człowiek zachowuje trwałe odniesienie do Boga i do natury. A zatem podwójne oddalenie człowieka nie oznacza zerwania istniejących relacji i powiązań. To, że człowiek jest stworzeniem, oznacza bowiem, że jest on jednocześnie osobą i ciałem („człowiek [...] jest człowiekiem [...] jako ciało [...]”¹³). Marion dodaje jeszcze, że człowiek, będąc ciałem, ma także określoną płeć („moja skończoność fizyczna zakłada posiadanie jakiejś płci”¹⁴). Nie chodzi mu jednak w tym miejscu o powtórzenie oczywistości, ale o istotne przeformułowanie relacji między ja a płciową tożsamością człowieka: „[...] płeć, którą mam, nie ma mnie”¹⁵, „Różnica płci (natura) określa nas jedynie w ramach różnicy osób”¹⁶; „[...] różnica płci dopuszcza [...] istnienie preludium i kulisy”¹⁷. Pojawia się zatem u Mariona pojęcie różnicy osób – uprzedniej i warunkującej rozumienie różnicy płci. Ramy, w których według niego należy umieścić różnicę płci, jej preludium i kulisy, to biblijny opis stworzenia człowieka, w tym podwójne oddalenie (od Boga i natury), które opis ten zakłada.

Można od razu wskazać dwa punkty biblijnej narracji o stworzeniu, które ilustrują wyrażoną przez Mariona myśl. Użyte w Rdz 2,24 („Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”) określenie „przyłączyć” (łączyć

¹¹ Ibidem, s. 268.

¹² Ibidem, s. 272.

¹³ J. RATZINGER: *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii*. W: J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, H.U. VON BALTHASAR: *Maryja w tajemnicy Kościoła*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: WAM, 2007, s. 27.

¹⁴ J.-L. MARION: *Kobieta – teraźniejszość mężczyzny...*, s. 270.

¹⁵ Ibidem, s. 270.

¹⁶ Ibidem, s. 272.

¹⁷ Ibidem.

się) nie wskazuje tylko i wyłącznie na akt seksualny. Znajduje ono swoje zastosowanie także w opisach przymierza między Bogiem a Izraelem; w odniesieniu do przyjaźni łączącej osoby tej samej płci; oraz nazywa relacje międzyludzkie w sensie ogólnym¹⁸. Podobnie wymienione przed człowiekiem zwierzęta wyróżniane są według swoich cech gatunkowych. Właściwe dla świata zwierząt zróżnicowanie płciowe biblijny tekst przywołuje dopiero w odniesieniu do człowieka. Kolejność tę można skomentować następująco: „Tym, co charakteryzuje zwierzęta, jest zróżnicowanie gatunkowe, tym zaś, co określa istotę człowieka i stanowi podstawę więzi między ludźmi, jest zróżnicowanie płciowe”¹⁹. Innymi słowy, tak, jak przedstawia to struktura biblijnej narracji, zróżnicowanie płciowe w świecie zwierząt i w świecie osób nie są tym samym. W świecie osób płeć stanowi nie tylko zasadę rozmnażania gatunku, ale przede wszystkim podstawę więzi. W ujęciu biblijnym zróżnicowanie płciowe istoty ludzkiej prowadzi do jedności osób, a nie do fizycznego zespolenia właściwego także zwierzętom.

Mówiąc inaczej, cielesna konstytucja osoby tłumaczy wprawdzie szczególnie pozycję związku mężczyzny i kobiety w refleksji nad osobowym bytem człowieka, różnica płci nie jest jednak w tym względzie absolutyzowana. Podejście takie znajduje swój wyraz także w refleksji teologicznej. Pisze na przykład Balthasar: „[...] obraz Boży powinien się znajdować [...] w dynamizmie ducha [...], zmuszającym go do wychodzenia z siebie: od »ja« do »ty« i do owocu tego spotkania, bez względu na to, czy jest to spotkanie płciowe mężczyzny i kobiety [...], czy jakieś inne spotkanie, w którym »ja« poprzez oddanie się jakiemuś »ty« po raz pierwszy staje się naprawdę sobą [...]”²⁰. Balthasar wyróżnia więc związek mężczyzny i kobiety na ogólniejszym tle relacji międzyludzkich, ale nie sprowadza relacji ja i ty do tego tylko związku. Dlatego też stwierdza on ostatecznie, iż problematyka Rdz 2 „pozostaje poza kwestią rozmnażania płciowego [...]”²¹.

¹⁸ Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2003, s. 379.

¹⁹ Ibidem, s. 376.

²⁰ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 494.

²¹ Ibidem, s. 271.

Podane przykłady i wybrane komentarze nie zastąpią jednak bardziej szczegółowego wglądu i uzasadnienia. W tej części pracy w centrum mojej uwagi pozostaje zatem epizod z żebrem. Wpierw przybliżę teologiczną formułę osoby jako relacji ja i ty. Omawiając następnie archetypiczne postaci z Rdz 1–3, dopowiem kwestię otwarcia i zamknięcia osobowej przestrzeni. Oznacza to, że zagadnienie różnicy płci będziemy omawiać w kontekście relacji osobowych. Innymi słowy, pytając o biblijną tożsamość mężczyzny i kobiety, umieszczamy różnicę płci w ramach różnicy osób, a nie odwrotnie (co czyni refleksja feministyczna, skupiając się na właściwościach podmiotu). Przedstawione kwestie poprowadzą nas również do zrozumienia, czym jest relacja osobowa na tle innych relacji charakteryzujących świat stworzony. Był jako taki cechuje przecież otwartość (czyli relacyjność), ale otwartość osoby nie jest tym samym, co otwartość świata stworzonego.

Trzeba jeszcze nadmienić, że pytanie o osobę teologiczną, nawet jeśli ma ono swój stały punkt odniesienia, wciąż dalekie jest od jednoznaczności i kompletności. W takim częściowym zagubieniu oraz niepewności teologia i myśl nowożytna się spotykają. Tak przejawia się być może wspólne współczesnemu człowiekowi doświadczenie trudnych poszukiwań własnego obrazu w rzeczywistości mało przejrzystej i mało czytelnej. „Pytanie o człowieka staje się na nowo realnym pytaniem”, postuluje Guardini i tłumaczy: „Człowiek doszedł do przekonania, że jest inny niż sądził, że jest sobie samemu nieznanym i że stanowi problem”, dodając przy tym krytycznie: „[...] również w obrębie chrześcijaństwa próby rozwiązań stały pod zacieśniającą perspektywę presją pozornej znajomości człowieka”²². Świadomy realności problemu, jaki postuluje pytanie: Kim jestem? Guardini stwierdza: „W gruncie rzeczy chodzi o jedną myśl, którą należy poddać analizie: że człowiek istnieje nie jako zamknięta bryła rzeczywistości ani jako samowystarczalny, sam z siebie rozwijający się kształt, lecz że istnieje dzięki komuś wychodzącemu ku niemu z zewnątrz”²³. Ktoś wychodzący do kogoś drugiego z zewnątrz swojego własnego ja, ktoś, kto nie jest sam w sobie skończonym kształtem – opisy te niewątpliwie przywołują dynamikę epizodu z żebrem. Zanim poddam

²² R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 89.

²³ *Ibidem*, s. 90.

jednak analizie wzajemne wychodzenie ku sobie biblijnych postaci męzczyzny i niewiasty, dookreślę jeszcze teologiczną ramę różnicy osób, która temu obrazowi nadaje właściwy sens. Posłużę się w tym względzie dalszą refleksją Guardiniego, którą poprzedzi historyczny i etymologiczny rys samego pojęcia osoby.

2

Zaznaczyłam, że pojęcie osoby ma znaczenie przede wszystkim teologiczne i wiąże się ze światopoglądem chrześcijańskim („do myśli o osobie i do pojęcia osoby doszedł umysł ludzki [...] w walce o chrześcijański obraz Boga”²⁴). Ale pojęcie to ma również swoją wielowiekową historię, której początki sięgają czasów sprzed naszej ery. Historia ta jest o tyle szczególna, że w dużej mierze pozostaje historią samego terminu, a mówiąc ściślej, trzech terminów, początkowo niezależnych i wywodzących się z przedchrześcijańskich kulturowych środowisk. Spotkanie tychże terminów i zarazem swoiste ukierunkowanie pojęcia osoby dokonało się w starożytności, ale już na gruncie chrześcijaństwa. Pisze o tym Kenneth L. Schmitz w artykule *Geografia osoby ludzkiej*. Schmitz przedstawia wspomniany proces jako dzieje „ludzkiej rzeczywistości w odnalezieniu jej własnego imienia”²⁵, ale odnotowuje także zmiany, jakie nastąpiły w pojęciu osoby w erze nowożytnej – w jego przekonaniu równoważne z utratą wypracowanego wcześniej obrazu. Podążając teraz za prezentacją Schmitza, pokażę, jak etymologia pojęcia osoby kształtuje rozumienie tego, czym jest właściwa jej relacyjność.

Najczęściej, odwołując się do źródłosłów pojęcia, wymienia się łacińskie *persona* („brzmienie poprzez”²⁶) i greckie *prosopon* („spojrzenie na”²⁷). Jednak w historii pojęcia osoby należy uwzględnić jeszcze etruskie *phersu* – termin ten oznaczał maskę bogini Persefony używaną w obrzędach religijnych na jej cześć. (Jak widać, pojęcie osoby u samych swych począt-

²⁴ J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 185–186.

²⁵ K.L. SCHMITZ: *Geografia osoby ludzkiej*. Przeł. B. BARSZCZ. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 142.

²⁶ Por. J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 184.

²⁷ Por. ibidem.

ków sięga rzeczywistości religijnej i jednocześnie już wówczas kształtuje się trwale – jak się później okaże – powiązanie tegoż pojęcia z symboliką maski). Etruskowie wywarli wpływ na kulturę rzymską, pojawia się więc u Rzymian zmodyfikowana forma *phersu* w ogólnym znaczeniu maski teatralnej²⁸. Trzeba przy tym dodać, że wystąpienie na gruncie rzymskim określenia *persona* miało też własne językowe uzasadnienie i nie polegało tylko i wyłącznie na podobieństwie z etruskim *phersu*. *Persona* jako „mówienie przez coś” samo w sobie nawiązuje do pośredniczącej roli maski: „[...] maska była tym, przez co wydobywały się głosy [...]”²⁹. Powstaje w ten sposób mniej oczywista, ale istotna dla pojęcia osoby funkcja maski. Maską nie tylko zakrywa, ale i pośredniczy. Otwiera na pewną przywołaną przez nią *de facto* rzeczywistość. Osoba to obecność za maskowaną. Metafizyka i teatralność (pośredniość). W tym kierunku zresztą prowadzą kolejne funkcje i znaczenia maski. Z czasem bowiem *persona* nie wskazuje już wyłącznie na sceniczny rekwizyt, ale i na postać, która za pomocą tego rekwizytu się uobecnia: „[...] maska spełniała nie tylko funkcje [...] wizualne lub akustyczne; [...] pojęcie to [...] zostało przeniesione z drewnianego lub glinianego przyrządu na postać teatralną lub bohatera dramatycznego [...]”³⁰. Dalsze znaczenia *persona*: osoba gramatyczna, podmiot prawny i filozoficzne określenie istoty ludzkiej, podążają za wspomnianym zwrotem od scenicznego przyrządu do ludzkiej postaci. Jednocześnie te ostatnie zastosowania nadają osobie takie cechy, jak realność i jedyność³¹. Rzymski termin „*persona*” przywołuje więc ostatecznie ideę pośredniego dostępu do osoby i formułuje konieczność rozróżniania pomiędzy poszczególnymi ludźmi.

W kulturze greckiej natomiast pojawia się, niezależnie od rzymskiej historii pojęcia osoby, słowo *prosopon*. Schmitz podkreśla jego złożoność. Wchodzący w skład *prosopon* czasownik „widzieć i być widzianym” generuje takie jego znaczeniowe warianty, jak „wygląd”, „oblicze” czy „maska”³². *Prosopon* znajduje również swoje zastosowanie w gramatycznym zwrocie polegającym na przywołaniu zarówno pierwszej, jak i drugiej osoby (gramatycz-

²⁸ K.L. SCHMITZ: *Geografia osoby ludzkiej...*, s. 136.

²⁹ *Ibidem*, s. 137.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, s. 137–138.

nej) i w ten sposób zaczyna też charakteryzować postawę osób: ich istnienie względem siebie „twarzą w twarz”³³. Pojawia się w związku z tym i idea rozróżniania między ludźmi ze względu na ich oblicza. Posiadanie twarzy jest cechą typowo ludzką („część poniżej czaszki nazywa się twarzą (*prosopon*), lecz tylko u człowieka [...]; nie mówimy o twarzy ryby czy wołu”³⁴), co więcej, twarz w sposób szczególny zwrócona jest ku innym. Twarzy nie mam dla siebie. Moja twarz opowiada o mnie innym. Zakłada czyjąś na mnie skupioną obecność („twarz [...] uwydatnia treść [...]”³⁵). Związek *prosopon* z istnieniem osób twarzą w twarz wydobywa według Schmitza kolejny atrybut osoby: zażyłość (w oryginale *intimacy*). A ponieważ zażyłość implikuje w sposób oczywisty także wzajemność, te właśnie cechy, bliskość i wzajemność, wnosi w rozumienie osoby greckie *prosopon*. Zostaje przy tym zachowana zarówno łączność pojęcia z rekwizytem scenicznym, jak i idea swoistego zamaskowania osoby. Istniejąc twarzą w twarz, osoba jest dana tylko pod pewnymi warunkami (czyli nie jest dana bezpośrednio).

Nie wyklucza to jednak, powtórzmy, właściwej osobie relacyjności. Maskę jako część historii pojęcia osoby nie wskazuje na sztuczność, ułudę i przymus grania ról (czyli na to wszystko, co, kojarzone z teatralnością, ludzi od siebie oddala), tylko wyraża, jak właśnie wspomniałam, pośredniość poznania. Pośredniość ta ma kilka znaczeń. Po pierwsze, zależność osoby od osoby. Po drugie, konieczny do spotkania dwóch osób dystans (osoba nie znajduje się w zasięgu ręki ani wzroku, można do niej dotrzeć tylko pod pewnymi warunkami i respektując jej skrytość). Po trzecie, maska odsłania również właściwą osobie ambiwalencję powierzchni i – głębi. W jakim stopniu to, co dane, pośredniczy w wyrażeniu istoty? Czy prawda o osobie rysuje się na jej obliczu? Schmitz pisze: „Twarz posiada głębię [...]”³⁶, ale tę głębię może przecież dostrzec tylko ktoś drugi. Maskę ukazuje więc także sztuczność tego, co pojedyncze. Pojedynczość osoby jest fikcją i stanowi co najwyżej punkt wyjścia do nawiązania relacji. Głębia i relacyjność warunkują się wzajemnie.

Tak rysuje się wstępnie znaczenie osoby przez zbieżność etymologicznych i historycznych tropów. Połączenie *persona* i *prosopon* oraz względne

³³ Ibidem, s. 138.

³⁴ ARYSTOTELES: *Historia animalium*, 491, 9–11. Za: ibidem.

³⁵ K.L. SCHMITZ: *Geografia osoby ludzkiej...*, s. 138.

³⁶ Ibidem.

ujednoczenie pojęcia osoby dokonano się z kolei już na gruncie chrześcijaństwa. Tam też dopełnia się według Schmitza myśl o związku relacyjności z osobową głębią. To, co należy bez wątpienia o tym etapie odnotować, to fakt, iż w łacińskich tłumaczeniach Septuaginty *prosopon* zostało zastąpione przez *persona*³⁷, a samo pojęcie osoby zyskało nowy wymiar w refleksji nad formułą istnienia samego Boga („termin osoba [...] domagał się tego, by orzec go o Bogu, [...] zastosowany jest dla udramatyzowania wewnętrznego życia Bożego”³⁸). Ważne było również typowe dla chrześcijaństwa wezwanie człowieka do relacji z Bogiem (duchowa głębia wyrasta z [...] zażyłości z Bogiem”³⁹). Osobowa głębia, naturalnie włączona w paradygmat metafizyczny, staje się zatem w prezentacji Schmitza kontrapunktem dla nowożytnego pojęcia podmiotu. Podmiot, twierdzi bowiem Schmitz, nie ma głębi. Podmiot ma wewnątrz. Jak dokonał się według niego tak rozumiany zwrot w pojęciu osoby?

„Termin podmiotowość jest intelektualną stenografią [...] duchowości jednostkowych istot ludzkich, które czują się zagrożone przez uprzedmiotawiający [...] świat. Jest to obrona ludzkiej duchowości w świecie przedmiotów. Z tego powodu jest to również zabieg zszywania dawnego rozumienia [...] duchowej głębi [...]”⁴⁰, twierdzi Schmitz. Wobec napierającego nań świata przedmiotów człowiek kieruje się w głąb siebie i tam szuka potwierdzenia własnego istnienia: „[...] przybywa wysoki stopień samo-świadomości introwersyjnego rodzaju”⁴¹. W ten sposób nie wychodzi on jednak poza własne granice. Konstytuuje się istota, jak opisuje to Schmitz, „psychologicznie wyodrębniona”⁴² i zarazem „zamknięta w prywatności”⁴³. Co więcej, nawet jeśli człowiek stara się przełamać stan izolacji, wciąż porusza się w ograniczającym wymiar duchowy środowisku przedmiotów i według narzuconych przez tenże reguł: „[...] duchowość ludzka doszła do zewnętrznego wyrazu, lecz [...] w formie języka przedmiotowego; [...] *psyche* traktowana jest [...] jako

³⁷ Ibidem, s. 139.

³⁸ Ibidem, s. 140.

³⁹ Ibidem, s. 146.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, s. 143.

⁴² Ibidem, s. 145.

⁴³ Ibidem.

[...] przedmiot. [...] to, co wyróżnia się we współczesnej zasadzie podmiotowości, to [...] wewnątrzna, uzewnętrzniająca się wyjątkowość⁴⁴.

Wynika więc z prezentacji Schmitza, że w erze nowożytnej, kiedy punktem odniesienia nie jest Bóg, ale świat przedmiotów, człowiek zaczyna inaczej odczuwać swoje istnienie w świecie. Nowa rzeczywistość, świat przedmiotów, odbierana jest przez niego jako zagrożenie. Przedmioty narzucają swój sposób istnienia. Ta rzeczywistość uprzedmiotawia. Człowiek chroni więc siebie i swoją wyjątkowość, odgradzając się od świata. Jego azylem staje się wnętrze: autonomiczne, wyodrębnione, odosobnione. Wnętrze, które sięga jedynie własnych granic, i któremu towarzyszy obce i wrogie – zewnątrz. Jednocześnie wnętrze ludzkie wykazuje silną tendencję do tego, aby się uzewnętrznic: znaleźć wyraz w otaczającym je świecie i wyjść z zamknięcia. Wszystko to dokonuje się jednak w polu oddziaływania przedmiotów, którym przeciwstawia się pojedyncza istota ludzka. W obliczu zagrożeń, jakie niesie świat przedmiotów, jednostka chroni się więc ostatecznie w prywatności. W ten sposób znika z pola widzenia właściwa osobie relacyjność.

Schmitz zwraca jeszcze uwagę na to, iż etymologia pojęcia wnętrza prowadzi raczej w kierunku wyobrażenia łączności, a nie izolacji. Łacińskie przysłowki oznaczające „w środku” i „wewnątrz” to *intus* i *inter*. Mają one stopień wyższy *interior* i najwyższy *intimus*⁴⁵. Jednocześnie (co Schmitz najpewniej zakłada, choć o tym nie pisze) *interior* to łacińskie określenie „wnętrza”, a *intimus* oznacza „intymny”. A zatem wnętrze łączy się z pojęciem tej bliskości (*intimacy*), która jest wzajemną obecnością dwóch bytów (a nie ich sobie przeciwstawieniem na wzór wnętrza, które odgrodziło się od zewnątrz). Píše na koniec Schmitz: „Zażyłości nie zdobywa się [...] poprzez jakieś przebicie się jednej osoby do drugiej [...]”⁴⁶. W owo doświadczenie rzeczywistości zarazem wewnętrznej i relacyjnej sam już jednak nie wnika. To, jak konstytuuje się bliskość osób i co wyróżnia relacje osobowe na tle innych, bardziej szczegółowo rozważa Guardini. Można przy tym odnaleźć w jego prezentacji nawiązania do wspomnianej przez nas idei pośredniości osoby jako jej zależności od kogoś drugiego, wza-

⁴⁴ Ibidem, s. 146.

⁴⁵ Ibidem, s. 147–148.

⁴⁶ Ibidem, s. 148.

jemnego względem siebie dwóch osób oddalenia oraz powstałej w wyniku takiego spotkania głębi. Takie szczegółowe ujęcie konstytucji osoby Guardini rozpoczyna od refleksji nad naturą zarówno podtrzymujących, jak i otaczających przestrzeń istnienia – granic.

3

Guardini wyróżnia więc dwa rodzaje granic: granice relatywne – „między rzeczą a rzeczą” i granicę w ogóle – „w stosunku do nicości”; przy czym po drugiej stronie granicy relatywnej „to, co istnieje [...], przestaje istnieć, by zostawić przestrzeń innemu bytowi”; po drugiej stronie granicy w ogóle (wobec nicości) – to, co istnieje, „po prostu przestaje być”⁴⁷. Chodzi tutaj przede wszystkim o wskazanie, że byt (to, co istnieje) jest wewnątrznie zróżnicowany, ale i skończony, ma on swoją granicę i ograniczenia. A ponieważ tak zróżnicowany byt jest bytem żywym, wewnętrzne względem całości istnienia granice nie są jak precyzyjnie poprowadzone linie, lecz stanowią wyraz wewnętrznego napięcia. W związku z tym „zostawianie przestrzeni”, o którym wspomina Guardini, w tym konkretnie miejscu jego refleksji jest jeszcze bardzo umownym i dopiero wprowadzającym istotę zagadnienia określeniem. Pisze on bowiem także: „Aby granice mogły być odczuwane, musi być coś – krew, popęd, pęd życiowy, dynamika uczucia, odwaga woli – co napiera na granice i w przeciwstawianiu się ich naporowi zyskuje kształt”⁴⁸. Zostawianie przestrzeni na poziomie organicznym oznacza zatem ścieranie się różnorodnych sił.

Granice, pisze dalej Guardini, są tak czy inaczej odczuwane czy doświadczane. Wypowiedź ta nie dotyczy jednak tylko, ani nawet przede wszystkim, człowieka. To, co Guardini nazywa doświadczaniem granic, stanowi właściwość życia organicznego w ogólności. Człowiek jest częścią świata i procesy, jakie tam zachodzą, są w dużej mierze wspólne („Osobowo istniejący człowiek tkwi w jedności z wszelkimi strukturami i procesami, które stanowią naturalny świat rzeczy. Ciało ludzkie składa się

⁴⁷ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 142.

⁴⁸ *Ibidem*.

z podobnego materiału i jest posłuszne tym samym prawom, co ciało zwierzęcia. Także i ono jest zależne od procesów naturalnych i jest włączone w otaczający świat [...]”, z pewną jednak różnicą („Poprzez ciało [...] cały układ związków wchodzi w zasięg osoby i zyskuje charakter przynależności do niej”⁴⁹). Wskażę zatem w kolejnej części, w jaki sposób istota ludzka wyłamuje się z porządku natury i podąża sobie tylko właściwą ścieżką; czym są w porządku istnienia nieosobowe, a czym osobowe relacje.

W obrębie świata organicznego, zauważa Guardini, nieustannie następuje zetknięcie się z sobą rozmaitych jego elementów: „[...] jeden kawałek materii styka się z drugim”, „jedno zwierzę spotyka drugie”. Efekty takiego spotkania są dwojakie. Układy, o których mowa, albo pozostają względem siebie obojętne („rozchodzą się”), albo zaczynają na siebie oddziaływać („pozostają z sobą w istotnym związku”), przy czym to ostatnie, utrzymuje Guardini, polega na dążeniu do tego, aby „wciągnąć się nawzajem w zasięg własnej celowości”⁵⁰. Trzeba podkreślić, iż w jego przekonaniu także ludzie mogą się „spotykać” na te dwa tylko sposoby. Zachowują względem siebie obojętność albo starają się jedni drugich sobie podporządkować. Postawa taka jest możliwa bez względu na poziom skomplikowania danej relacji i niezależnie od poziomu inteligencji czy kreatywności jej uczestników. To wewnętrzne nastawienie określa bowiem charakter danego spotkania (zetknięcia). To wewnętrzne nastawienie określa też pewną formułę istnienia. W tym kontekście pojawia się w prezentacji Guardiniego opis uprzedmiotowienia osoby, przy czym owo uprzedmiotowienie dotyczy według niego obu stron: właściwego przedmiotu działań i tak zwanego podmiotu.

Stwierdza więc Guardini, że przyjęte przez kogoś założenie o wyłączności własnych celów oznacza traktowanie innych w sposób przedmiotowy („[...] oba podmioty mocują się ze sobą, posługując się wyostrzoną inteligencją i sprawnością techniczną. Jest przy tym możliwe, że jeden widzi w drugim [...] tylko przedmiot: opór, materiał, [...] przeciwnika prowokującego go do twórczości [...]. Zajmując taką postawę, traktuje on tego drugiego [...] jako narzędzie w służbie swoich własnych celów”⁵¹). Jedno-

⁴⁹ Ibidem, s. 184.

⁵⁰ Ibidem, s. 186.

⁵¹ Ibidem, s. 186–187.

cześnie podkreśla on, że nawet jeśli jedna strona, potraktowana przedmiotowo, jest narzędziem czy materiałem w służbie drugiej, to tak zwany podmiot („podmiot określonych dążeń”⁵²) też nie jest w pełni sobą. Nikt nie staje się ja poprzez podporządkowanie sobie kogoś drugiego. Naprzeciw ja stoi ty. Wobec przedmiotu sytuuje się podmiot. Na czym w takim razie polega spotkanie ja i ty? Podmioty mocują się, walcząc o swoje (bo każde zwierzę „posiada własne środki i cele”⁵³). Jeśli chodzi z kolei o ja i ty, to, twierdzi Guardini, zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie ma „dojść do znaczenia cel, do jakiego przeznaczona jest osoba”⁵⁴. Jaki to cel? Nic ponad to, niż stać się ja, czyli nie być ani przedmiotem, ani podmiotem określonych dążeń. Guardini znajduje określenie na takie wyjście poza zasięg czyjejś i własnej celowości, pisząc o uwalnianiu przestrzeni. Dokonuje się ono z kolei według niego przez symboliczny gest cofnięcia rąk („gest cofnięcia rąk, gest, którym się uwalnia przestrzeń [...]”⁵⁵).

Zauważmy, że w wyniku wprowadzenia tychże pojęć ulega zmianie rozumienie wzajemności. W relacjach nieosobowych wzajemność oznacza takie zwrócenie się ku sobie (dwóch kawałków materii, zwierząt czy mocujących się podmiotów), któremu nieodłącznie towarzyszy pragnienie zaspokojenia własnych celów własnymi środkami. Wzajemność w relacjach osobowych domaga się z kolei czegoś odwrotnego. Między osobami, twierdzi Guardini, zwrócenie się ku sobie ma swój początek „w ruchu »od«, w ruchu ustępującym miejsca drugiemu człowiekowi”⁵⁶. A zatem wzajemne zwrócenie się ku sobie ja i ty zakłada uwalnianie przestrzeni, ustąpienie miejsca, cofnięcie rąk. Co jeszcze oznaczać może ten gest? Guardini dodaje, że na tym polega, ni mniej ni więcej, miłość. Owo symboliczne cofnięcie rąk stanowi według niego „pierwsze objawienie się [...] i podstawę wszelkiej »miłości«”⁵⁷. Przypomnijmy, że w sensie teologicznym miłość to dar z siebie. Ale człowiek, będąc stworzeniem, niczego nie „posiada”. Może więc obdarować drugą osobę (sam z siebie coś jej dać), jedynie ustępując miejsca, uwalniając przestrzeń.

⁵² Ibidem, s. 186.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, s. 187.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

Myśl taką znajdziemy także u Guardiniego. Twierdzi on bowiem, że osoba to pewne „centrum”, wokół którego tworzy się „świat” (człowiek stanowi „centrum, wokół którego wszystko, co jest, porządkuje się w szczególnego rodzaju formę, tworząc »świat«⁵⁸). Jednocześnie utrzymuje on, że każdy „wydobywa się z własnego centrum”⁵⁹ po to, aby jego świat mógł powstać. Wiadomo, że wszystko, co istnieje, potrzebuje przestrzeni. Po co więc, w odniesieniu do człowieka, dodatkowo o tym wspominać? Zauważamy jednak, że w ujęciu Guardiniego człowiek – jako osoba, a nie zwierzę czy naturalna substancja – takiej przestrzeni nie zdobywa, ale ją otrzymuje. Osoba nie napiera na granice, aby poddać je swojej woli i tak zyskać kształt. Osoba (cytuję tu ponownie Guardiniego) istnieje „dzięki komuś wychodzącemu do niej z zewnątrz”. Jest to jednak, jak widzimy, wychodzenie szczególne. To wychodzenie dokonuje się w przeciwnym jakby kierunku. Polega na wycofaniu się, na ustąpieniu drugiemu miejsca, na obdarowaniu go przestrzenią. Musi to być jednocześnie, podkreśla Guardini, gest obustronny. Również podmiot ma bowiem swoje centrum. Rozważmy jeszcze ten aspekt osobowej i nieosobowej relacji.

W ujęciu Guardiniego podmiotem jest ktoś, kto odnosi wszystko „do siebie samego jako jedyne centrum [...]”⁶⁰. Tu widzimy podobieństwo między jedynym centrum, jakie stanowi (w swoim przekonaniu) podmiot, a wspomnianym przez Schmitza jednostkowym wnętrzem. Wnętrze to, przypomnijmy, uzewnętrznia się, czyli zdobywa dla siebie przestrzeń, bo tak dopiero uobecnia się i zyskuje tożsamość. Osoba według Guardiniego taką tożsamość już ma. Ma też stały dla siebie punkt odniesienia, wokół którego tworzy się jej świat. Zależy od kogoś drugiego, ale swoje centrum i swój świat posiada niezależnie („osoba aktualizuje się w relacji »ja–ty«, ale nie rodzi się z tej relacji”⁶¹). Nie potrzebuje zatem swojego przeciwieństwa, wrogięgo zewnątrz, aby zaistnieć. Naprzeciw osoby musi stanąć byt w stosunku do niej równoważny. Osoba aktualizuje się w relacji ze swoim ty, które podobnie potrzebuje przestrzeni i otrzymuje ją – ustępując miejsca. Oddaje przestrzeń, ponieważ jej potrzebuje. W ten sposób dokonuje się między ja i ty wymiana.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, s. 189.

Jest rzeczą bez wątpienia istotną, że omawiana tu zależność ja i ty zmienia koncepcję granicy. Ponieważ relacja ja – ty wpisana jest w samą konstytucję osoby, nie może ona ulec zerwaniu. Oddalenie ja i ty nie zagraża więc więzi. Uwalnia za to coraz więcej przestrzeni. W obrębie relacji osobowej nie działają prawa logiki, nie obowiązują zasady rządzące systemami biologicznymi. Ustępując miejsca mojemu ty, sam zyskuję przestrzeń. W ten sposób znika granica rozumiana jako różnica, bo sedno więzi stanowi dzielona i współtworzona przestrzeń. Miarą więzi staje się oddalenie. Powstaje jeszcze pytanie: Jak wyrazić taką więź (bliskość w oddaleniu) między dwojgiem, z których każde jest osobą i ciałem? Guardini, co znaczące, odwołuje się w swojej prezentacji do symboliki wzroku i słuchu („istotną pozycją człowieka jest dialog”⁶², „W [...] widzeniu [...] powstaje [...] relacja, [...] spojrzenie idzie ku spojrzeniu”⁶³). Symbolika ta wiele wnosi w rozumienie natury osobowej relacji.

Nawet z oddali człowiek może kogoś usłyszeć i nawet z oddali jest w stanie napotkać czyjś wzrok. Wciąż jednak nie chodzi tu o wierność, z jaką słowo czy twarz tego drugiego zostaną odtworzone, tylko o samą świadomość czyjejś obecności. (Jak ujął to Schmitz, czystej obecności: „Zażyłość zasadza się [...] na wyjątkowym uobecnianiu się osoby; [...] oznaką zażyłości jest uwrażliwienie na obecność kogoś drugiego. Zażyłość jest żywym podziwem dla czystej obecności [...]”⁶⁴). Guardini taką czystą obecność nazywa nieosłoniętym otwarciem: „Osobowy los wynika dopiero z niczym nieosłoniętego otwarcia się stosunku »ja–ty« [...]”⁶⁵. Nieosłonięte otwarcie nie oznacza przy tym, że „maski opadają” i ja staje się „przejrzyste”. Chodzi raczej o przekroczenie progu celowości i wejście w rzeczywistość bez-celową (osobową). Opada bowiem, pisze Guardini, „osłona, dzięki której podmiot, spełniając akty, zajmuje postawę »rzeczową«”⁶⁶. Spotkanie osób jest celem samym w sobie. Chodzi przede wszystkim o relację, spotkanie, wzajemność. Nie ukrywam mojej wobec kogoś obecności za parawanem żadnego zadania. W ten sposób dopełnia się także w myśli Guardiniego idea jedności osób: „Gdy dostrzegam

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem, s. 188.

⁶⁴ K.L. SCHMITZ: *Geografia osoby ludzkiej...*, s. 148.

⁶⁵ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 188.

⁶⁶ Ibidem, s. 187.

siebie jako kogoś, kto jest »ja«, otwieram się i »ukazuję« siebie. Stosunek ten jednak nie jest pełny, jeżeli z drugiej strony nie dojdzie do podobnego gestu, poprzez który ten drugi pozwala mi być jego »ty«⁶⁷. Tak opisaną jedność, jak już wspomniałam, trafnie oddaje przywołana wcześniej symbolika. Nie liczy się to, co mówię, tylko pragnienie, by usłyszeć odpowiedź. Nieważne jest to, co zobaczę, tylko czy napotkam czyjś wzrok. Myśl, że otwarcie musi być w relacji osobowej obustronne, wyraża przejmująco poetyka nawołującego słowa i biegnących ku sobie spojrzeń⁶⁸.

4

Tak kształtuje się zatem w perspektywie teologicznej – różnica osób. Oznacza ona ostatecznie ich jedność rozumianą jako zależność, wzajemność i równoważność. Jednocześnie zauważmy, że różnica między osobami określonymi jako ja i ty wskazuje jedynie na tychże osób odrębność. Ja i ty niczym się przecież nie różnią. Jedyna różnica, jakiej się tu można dopatrzeć, to uprzedniość ja wobec ty. Tak każe myśleć gramatyczne rozróżnienie między pierwszą i drugą osobą, a także pewna logiczna zależność. Ja jest pierwsze, bo oznacza mnie, a ja dla siebie jestem pierwszy / pierwsza przed wszystkimi. Świat w punkcie wyjścia jest światem jakiegoś ja – moim światem. Niemniej jednak pozostaje rzeczą oczywistą, że ja gatunkowo nie różni się od ty i wobec tego jest z ty wymienne.

Przedstawiony tok rozumowania ulega zmianie, kiedy odnosimy się do faktu, że na gruncie biblijnym pierwszą relację osobową obrazuje związek mężczyzny i kobiety. W tym wypadku osoby nie są już wymienne. Mężczyzna jest tym pierwszym, a kobieta drugą. Bóg uformował kobietę

⁶⁷ Ibidem, s. 187–188.

⁶⁸ Kontrapunkt do przedstawionego w ten sposób zaangażowania jako warunku osobowego spotkania (z jednoczesnym zachowaniem symboliki poszukujących się spojrzeń) stanowi Mariona koncepcja spojrzenia – znudzonego. Nuda i obojętność wyrażają według niego tę samą unieważniającą formułę dystansu: „Nuda nigdy nie niszczy, lecz ciągle się odwraca. Dokładniej mówiąc, jedyne dokonywane przez nią [...] zniszczenie wiąże się z odsunięciem na bok, które wynika tylko z faktu odwracania się jej spojrzenia”. J.-L. MARION: *Bóg bez bycia*. Przeł. M. FRANKIEWICZ. Kraków: Znak, 1996, s. 165.

z żebra mężczyzny, a nie odwrotnie („[...] Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę [...]” [Rdz 2,22]). Dlatego też, komentując biblijną sagę o raju i posługując się właściwą pojęciu osoby symboliką, Balthasar pisze, że to mężczyzna jest „słowem wzywającym”, a kobieta – „skierowaną do niego odpowiedzią”. Niemniej jednak podkreśla on jednocześnie, że nawołujące słowo potrzebuje dopełnienia, wobec czego wezwanie i odpowiedź pozostają z sobą równoważne. Dodatkowo, aby ów efekt równoważności jeszcze wzmocnić, przyrównuje mężczyznę i kobietę do dwóch postaci na tej samej linii wzroku. W tym układzie również nie ma pierwszego ani drugiej. Balthasar zachowuje więc, w zgodzie z biblijnym tekstem, ideę uprzedniości mężczyzny względem kobiety, ale podporządkowuje tę myśl kluczowej według niego koncepcji wzajemności ich relacji:

Jeżeli mężczyzna jest słowem wzywającym, to kobieta jest skierowaną do niego odpowiedzią dawaną w ich wzajemnym odniesieniu. A drugi opis stworzenia ukazuje, że to wzywające słowo nabiera pełnego sensu dopiero wtedy, kiedy zostanie zrozumiane, przyjęte i odwzajemnione w odpowiedzi. Tutaj widzimy jasno, w jakim znaczeniu mężczyzna może być „pierwszy”, a kobieta „drugą”; bez tego drugiego pierwszemu brak dopełnienia; do tego potrzebuje czegoś równorzędnego, równowartościowego. Co więcej, [...] żadne słowo nie może samo dać sobie odpowiedzi; może ona zostać udzielona jedynie w sposób dobrowolny [...]. Co „odpowiedź” [...] wyraża akustycznie, „oblicze” [...] wyraża [...] wizualnie [...]. Zatem oblicze jest tym, co wpatruje się w coś znajdującego się naprzeciwko. Mężczyzna i kobieta stoją oko w oko naprzeciw siebie. Tutaj równorzędność jest jeszcze mocniej zaakcentowana: patrzący wokół siebie napotyka patrzącego w jego kierunku i w nim on, patrzący, staje się tym, który jest widziany⁶⁹.

Powtórzmy: pierwszeństwo mężczyzny wobec kobiety w Rdz 2 nie wyklucza według Balthasara ich równoważności. Co więcej, odwołuje się

⁶⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 268–269.

on w tym względzie właśnie do sceny zbudowania kobiety z żebra mężczyzny, pomniejszając najwyraźniej znaczenie właściwej jej chronologii:

Saga o raju ma tylko jeden sposób wyrażenia substancjalnej jedności i równości słowa i odpowiedzi, *Litz* i *Antlitz*, a mianowicie obraz Ewy wyjętej z boku Adama [...] ⁷⁰.

Wiele wskazuje więc na to, że epizod z żebrzem stanowi kluczowy moment w zrozumieniu relacji biblijnego mężczyzny i biblijnej kobiety. Tym bardziej, że w komentarzach feministycznych, jak już sygnalizowałam, ta sama scena otrzymuje zdecydowanie odmienną wykładnię. Przytoczę teraz inne jeszcze wypowiedzi, aby pokazać, co – poza pierwszeństwem mężczyzny – taką interpretację promuje.

Beauvoir, którą cytowałam we wstępie, dodaje: „Ewa nie została stworzona równocześnie z mężczyzną; nie została ulepiona z innej substancji, ale także nie z tej gliny, która posłużyła do ukształtowania Adama: dobyto ją z boku pierwszego mężczyzny. [...] jej narodziny nie były aktem autonomicznym; Bóg [...] przeznaczył ją dla mężczyzny [...], by uratować go od samotności; kobieta ma więc w małżonku swój początek i koniec; jest uzupełnieniem mężczyzny, [...] uzupełnieniem nieistotnym”⁷¹. Podobnie pochodzenie kobiety od mężczyzny podkreśla Daly: „[...] niższość kobiety w porządku wszechświata znalazła podwójne uzasadnienie. Nie tylko powstała ona z mężczyzny, ale stała się również przyczyną jego upadku [...]”⁷². Kristeva z kolei umieszcza postaci mężczyzny i kobiety w szerszej perspektywie stwórczego dzieła Boga: „Bóg Jahwe stworzył świat i ustalił wzajemne odniesienia, oddzielając [...] światło od ciemności, wody pod sklepieniem niebios od wód nad sklepieniem, suchy ląd od mórz, [...] zwierzęta według ich gatunków, człowieka »na swój obraz« od siebie samego. Dzieliąc, stawia ich również naprzeciw siebie: mężczyznę i kobietę. Zresztą nie bez wahania, ponieważ wpierw było powiedziane: »mężczyznę i niewiaścę stworzył ich«, ale ta pierwsza wersja szybko zostaje poprawiona

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ S. DE BEAUVOIR: *Druga pleć...*, s. 173.

⁷² M. DALY: *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1985, s. 46. Przekład autorki.

przez opowiadanie o żebrze Adama [...]”⁷³. Stwarzanie w rozumieniu Kristevy nie oznacza więc powoływania do istnienia, tylko dzielenie i antagonizowanie. W ramach tej koncepcji umieszcza ona też przeciwstawne sobie postaci pierwszego mężczyzny i pierwszej kobiety. Warto ponownie dostrzec pewien pozornie tylko językowy szczegół. We francuskim tłumaczeniu biblijnego opisu figuruje czasownik *séparer* „rozdzielać; odłączać; odosobniać” (por. „Dieu vit que la lumière était bonne; et Dieu sépara la lumière d’avec les ténèbres” [Rdz 1,4]). Odpowiednio, we francuskojęzycznych komentarzach do sceny stworzenia znajdujemy refleksję nad ideą separacji (*séparation*)⁷⁴. Kristeva posługuje się natomiast czasownikiem *couper*, który nadaje wyodrębnianiu się poszczególnych obszarów rzeczywistości radykalnie odmienny charakter. *Couper* to – „ciąć; przecinać; krajać; przerywać”, a odpowiadający mu rzeczownik *coupure* oznaczałby „nacięcie; przecięcie; obcięcie; wycięcie; skaleczenie”⁷⁵. Czyżby rzekomy Stwórca zrywał istniejącą już harmonię bytów? Jeśli tak, to Rdz 1 opowiada o bliżej nieokreślonym ciągu dalszym. Nie wiadomo przecież zupełnie, jakiego konkretnie stanu i o jakiej genezie ów ciąg dalszy miałby dotyczyć.

W tej części argumentu skupię się zatem na epizodzie z żebrzem i przedstawię tegoż epizodu współczesną egzegezę. Krytyka feministyczna, odnosząc się do Rdz 2, zwraca przede wszystkim uwagę na mężczyznę wobec kobiety pierwszeństwo – co w świetle idei walczących z sobą podmiotów jednoznacznie wskazuje na jego nad nią przewagę. Jak w szczególności argumentuje Beauvoir, chronologia wydarzeń, materiał, z jakiego powstaje biblijna niewiasta, oraz poprzedzający jej zaistnienie zamysł Boga wyrażają podporządkowanie kobiety mężczyźnie. Wszystkie te aspekty – w połączeniu z kluczową dla nich symboliką żebra – poddam

⁷³ J. KRISTEVA: *Des Chinoises*. Paris: des femmes, 1974, s. 21. Przekład autorki.

⁷⁴ Na przykład: P. BEAUCHAMP: *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris: BSR, Desclée de Brouwer, 1969.

⁷⁵ Dlatego też krótki, lecz wymowny, komentarz Kristevy tak bardzo różni się od tego choćby, jak rozumie i przedstawia akty separacji w swojej hermeneutycznej analizie Paul Ricoeur. Patrz: A. LACOCQUE, P. RICOEUR: *Mysleć biblijnie*. Przeł. E. MUKOID, M. TARNOWSKA. Kraków: Znak, 2003. Ricoeur wspomina tam ogólnie o „strukturze oddzielenia”, do której należy każdy „formalny akt separacji” (s. 62), dodaje, iż oddzielenie „odróżnia Stwórcę od stworzenia” i jako takie stanowi „właściwą konsystencję stworzenia” (s. 63), a ostatecznie kreśli obraz ludzkości „choć oddzielonej, to [...] żyjącej w bliskości Boga” (s. 66).

analizie. Niemniej jednak w feministycznych komentarzach występuje również określona koncepcja różnicy: biblijna różnica jawi się tam jako hierarchiczna cezura. Toteż zanim skieruję swoją uwagę ku problematyce różnicy płci jako takiej, postaram się jeszcze ukazać biblijną różnicę w szerszej perspektywie Rdz 1–3. Różnica, jak zobaczymy, ma tamże wiele odmiennych znaczeń. Dopiero ich pełna gama rzuca właściwe światło na osobową relację mężczyzny i kobiety. Ponownie poprowadzi nas w tych kwestiach narracyjna analiza Pawłowskiego.

5

Pawłowski, jak pisałam, rozważa poszczególne elementy Rdz 1–3 „w świetle całości” i śledzi „przeobrażenia konfiguracyjne fabuły”. Przypomina również o właściwym dla *Pięcioksięgu* połączeniu historii i mitu. Połączenie to nazywa „historyzacją mitu”: mit, opowiadając o „początku”, nie opowiada o tym, co „po prostu było”, ale o tym, co „zawsze obecne w aktualnie przeżywanym świecie”⁷⁶. W tym sensie Pawłowski nazywa biblijnego mężczyznę i biblijną kobietę – „postaciami archetypicznymi”⁷⁷. Oznacza to ostatecznie, iż z jednej strony respektując i śledząc reguły rządzące narracyjną strukturą, z drugiej – uznając uniwersalność analizowanych treści, szuka on także odbicia tychże treści w „aktualnie przeżywanym świecie”, czyli we współczesnym kulturowym środowisku biblijnego tekstu. Stąd częste odniesienia do problematyki feministycznej i feministycznych interpretacji Rdz 1–3 (a w szczególności Rdz 2).

Podążając teraz za narracyjną analizą Pawłowskiego, zapytam na wstępie o wykładnię, jaką w biblijnej egzegezie otrzymuje różnica. Kristeva w jednym ciągu wyrażenń wymienia: światło i ciemność, wody nad sklepieniem i wody pod sklepieniem, powierzchnię suchą i zbiornisko wód, zwierzęta lądowe według ich rodzajów, wreszcie stworzonego na obraz Boga człowieka oraz mężczyznę i niewiastę. Wszędzie, powtórzmy, widzi tę samą czynność oddzielania jednego z elementów od drugiego. Odnosząc się do tego samego opisu stwórczego aktu Boga, Pawłowski rów-

⁷⁶ Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek...*, s. 269.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 267.

nież zauważa, nazwijmy to, pracę różnicy, ale przedstawia rozmaite jej modalności. Stwierdza więc na przykład, iż niebo i ziemia to „bieguny układu przestrzennego”⁷⁸; sposób oddzielenia wód pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem ustala „prymat ziemi nad morzami”⁷⁹; rozróżnienie na trawy i drzewa owocowe realizuje „przejście od ogólnego terminu [...] (rośliny zielone) [...] do dwóch specyficznych kategorii”⁸⁰; określenia większego i mniejszego ciała jaśniejącego wskazują na słońce i księżyc⁸¹. Mowa więc wciąż o różnicy, ale jej znaczenia i funkcje kształtują się w zależności od sytuacji. Będą to odpowiednio: ustalenie punktów granicznych danego pola odniesień; zogniskowanie perspektywy; uszczegółowienie; skonstruowanie. Trzeba również dodać, że według Pawłowskiego w biblijnym opisie stworzenia, poza trwałym skupieniem uwagi na ziemi, znajduje się jeden tylko *sensu stricto* wartościujący podział (z czego Kristeva czyni zasadę). Chodzi o światło i ciemność. Ciemność jako jedyna nie otrzymuje Boskiej aprobaty i chociaż włączona w porządek stworzenia, podporządkowana zostaje tamże mocy światła: „Natura i pochodzenie ciemności i pozostają wielką niewiadomą. [...] Ciemność z sytuacji poprzedzającej stworzenie poddana zostaje procesowi »oswojenia«: przeciwstawiona najpierw światłu [...], zostaje następnie ograniczona i zamknięta w czasowych granicach dnia jako jego część (noc)”⁸².

Kolejną istotną różnicą, do której odnosi się Kristeva, i którą w związku z tym również omówię, to ta między Stwórcą a stworzeniem. Różnicę tę przywoływałam już wielokrotnie. Teraz skupię się na jej biblijnym obrazie: kondycję człowieka w relacji do Boga wyrażają drzewa ogrodu⁸³. Dlatego też pierwsze słowa, jakie Bóg kieruje do człowieka, ich właśnie dotyczą. Bóg, zwracając się do człowieka, mówi „[...] »Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść [...]«” [Rdz 2,16–17]. W ten sposób przekazuje On formułę ludzkiej egzystencji. Jak należy ją rozumieć? Życie pośród drzew ogrodu pokazuje, że człowiek jest istotą zależną. Pragnie. Otwiera się. Kieruje ku

⁷⁸ Ibidem, s. 299.

⁷⁹ Ibidem, s. 313.

⁸⁰ Ibidem, s. 314.

⁸¹ Ibidem, s. 321.

⁸² Ibidem, s. 307.

⁸³ Patrz: Rozdział 4, s. 140.

czemuś, co nie jest nim, i poza nim się znajduje. Drzewa ogrodu. To, że człowiek jest istotą zależną, oznacza także, że wszystko otrzymał. O tym, że otrzymał wszystko, traktuje fraza: „Z wszelkiego drzewa możesz [...]”. To, że wszystko otrzymał, komunikuje: „[...] ale (z jednego) nie wolno ci [...]”. Jednocześnie zarówno drzewa ogrodu, jak i pragnienie, które budzą w człowieku ich smaczne owoce, prowadzą do wyobrażenia granic, w jakich zawiera się ludzkie istnienie. Nieskończone możliwości pozostają jedynie możliwościami w świecie pozbawionym ograniczeń. Tymczasem człowiek ma swoją granicę: egzystuje tylko w relacji do Tego, który powoduje go do istnienia. Dlatego ludzkie pragnienie zaspokoić mają drzewa ogrodu zasadzone tamże ręką Boga. Ogród w Eden opowiada więc o pragnieniu, które zna swoje granice i daje się w związku z tym zaspokoić, a różnica między Stwórcą a stworzeniem wskazuje na relacyjność ludzkiej kondycji. („Wyrosłe z ziemi [...] drzewa ukazują człowieka w sytuacji braku [...] i niewystarczalności, wyartykułowanych za pomocą pragnienia [...]. Ta sytuacja braku nie jest czymś negatywnym, mówi [...] o wzajemnej zależności między człowiekiem a ziemią, [...] ukazuje ogród jako dar Boga dla człowieka, stając się wyrazem [...] osobowej relacji między Bogiem a ludzką istotą⁸⁴; „Przykazanie w 2,16–17 charakteryzuje się własną dynamiką [...]. Otwiera [...] przed człowiekiem perspektywę nieograniczonych możliwości [...]. Ustanawia tym niemniej jakąś granicę [...]”⁸⁵).

Istnieje jednak również takie pragnienie, które nie uznaje granic i niszczy relacyjność. Na miejscu osoby pojawia się wtedy przedmiot, a pragnienie pozostaje nienasycone, ponieważ przedmioty nie stawiają granic. Pawłowski takie pragnienie nazywa zwierzęcym i określa mianem pożądania, a dokładniej – „zwierzęcego pożądania, ukierunkowanego na przedmioty, które, ponieważ odżywa się w człowieku stworzonym jako istota zorientowana na osobowe relacje, nigdy nie zostanie w pełni zaspokojone”⁸⁶. Pożądanie chce mieć. Kiedy człowiek wbrew przykazaniu sięga po owoc z drzewa wiadomości złego i dobrego, pomija słowa Boga, chce posiąść wiedzę i konsumuje owoc. Nic już teraz nie stoi

⁸⁴ Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek...*, s. 354.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 364–365.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 396.

pomiędzy pragnieniem a tegoż pragnienia przedmiotem. Człowiek usuwa z przestrzeni ogrodu głos Boga (relacyjność) i decyduje się na bezpośredniość. Wchodzi w rzeczywistość przedmiotową i zrywa osobowe relacje („Cechuje go poządlliwość, która między pragnieniem a jego spełnieniem nie dopuszcza [...] pośredniczącej funkcji języka [...]”⁸⁷). Dodajmy, iż sięgnięcie po owoc, symbol narodzin rzeczywistości przedmiotowej, w sposób oczywisty stanowi przeciwieństwo przywołanego wcześniej gestu cofnięcia rąk właściwego relacjom osobowym.

Zauważmy jeszcze, że człowiek ulega pożądaniu i wchodzi w rzeczywistość przedmiotową przy czynnym współdziałale węża, istoty zarazem granicznej i podważającej koncepcję różnicy: „Wąż przynależy do dwóch porządków równocześnie: [...] wyłania się ze sfery świata zwierzęcego, niższego w stosunku do człowieka, ale jego mowa przydaje mu cechy ponad ludzkie”⁸⁸. Wąż posiadał dar mowy i z tego pogranicza kieruje się ku człowiekowi, aby pouczyć go o bezzasadności granic (przez co *de facto* namawia do zerwania więzi). Nie chodzi bowiem tylko o to, że wąż mówi, ale o to, co i jak mówi: „[...] »Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg [...]«” [Rdz 3,4–5]. Jak widać, transgresja, którą symbolizuje biblijny wąż, nie sprowadza się jedynie do przemieszania odmiennych rzeczywistości w bezosobowe „to”, ale jest również atakiem na subiektywność (osobowe istnienie). Jedną z cech charakterystycznych mowy węża stanowi *quasi*-obiektywny ton jego wypowiedzi. Wąż wie wszystko. I tak zyskuje przewagę nad osobowo (czyli subiektywnie) istniejącym człowiekiem. Jednakże wąż wie wszystko, ponieważ tak naprawdę nie wie nic. Wąż ma wszystko, ponieważ jest pusty. To, co puste i pozbawione odniesień, może być wszędzie i spełnić każde oczekiwanie. Podobnie perswazyjna mowa (namowa) węża niczym nie wydaje się ograniczona: „Chociaż pozostaje stworzeniem, sprawia wrażenie kogoś, kto przebrany w szaty wszechwiedzącego obserwatora zdaje się wiedzieć więcej niż bohaterowie [...]. Jego twierdzenia [...] dysponują większą siłą perswazji, ponieważ stwarzają pozory tzw. wiedzy obiektywnej, wolnej od ograniczeń subiektywnego punktu widzenia”⁸⁹. Nie dziwi więc, że pod wpływem mowy węża mężczy-

⁸⁷ Ibidem, s. 397.

⁸⁸ Ibidem, s. 393.

⁸⁹ Ibidem.

zna i kobieta gromadzą wiedzę przede wszystkim przedmiotową. Wiedzą o otaczającym ich świecie coraz więcej. Poznają także tegoż świata i swoje ograniczenia: „A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy [...]” [Rdz 3,7]. Spojrzenie na rzeczywistość nie służy już bowiem budowaniu relacji, ale podporządkowane jest wiedzy przedmiotowej. W jej świetle ten drugi / ta druga jawi się jako ktoś obcy. Ktoś, kto się mojemu istnieniu przeciwstawia, i w związku z tym budzi lęk. Pojawia się kolejne znaczenie różnicy. Różnica to zagrażająca inność: „[...] spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski” [Rdz 3,7]. („Teraz nagość postrzegana jest nie jako znak wzajemnej otwartości, ale jako niedająca się dłużej tolerować inność [...]”⁹⁰). Powiedzmy więc w podsumowaniu tej części, iż różnica między Stwórcą a stworzeniem jako pierwsza wskazuje na relacje osobowe i jednocześnie jako pierwsza odsłania degenerację tychże w poszukiwanie (zastępującej więź) wiedzy przedmiotowej.

6

Po wstępnym omówieniu znaczeń różnicy w Rdz 1–3 można powrócić do właściwego tematu: pierwszej relacji biblijnych ja i ty w świetle „początku”, czyli tego, jak „ma być”. Inność i obcość, które cechują wzajemne odniesienie mężczyzny i kobiety po Upadku, jest już właściwością świata przedmiotów (i podmiotów). My z kolei ponownie kierujemy naszą uwagę ku scenie zbudowania niewiasty z żebra mężczyzny i pytamy, w jakim sensie scena ta komunikuje równoważność osób. Pytanie to nabiera wagi w kontekście dość przejrzystej narracyjnej konfiguracji: w biblijnym opisie stworzenia postacią pierwszego planu jest mężczyzna. Powiem więc krótko, co taką postacią go czyni, i dlaczego ostatecznie owa pierwszoplanowość zostaje zmarginalizowana przez epizod z żebrzem.

Zacznę od prostego spostrzeżenia: Rdz 2 traktuje głównie o mężczyźnie. Już w samej gramatyce biblijnego opisu odnotować trzeba oczywistą dysproporcję. Pierwsza wzmianka o człowieku pojawia się w wersecie piątym („[...] nie było człowieka, który by uprawiał ziemię [...]”). Zastosowane tam *adam* występuje bez rodzajnika, może być więc przetłuma-

⁹⁰ Ibidem, s. 400.

zione jako człowiek i odnosić się do każdej ludzkiej istoty. Jednocześnie już w Rdz 2,7 („[...] wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi [...]”) *adam* zostaje opatrzone rodzajnikiem i powinno w związku z tym oznaczać mężczyznę⁹¹. Jednak właściwe rozróżnienie między mężczyzną i kobietą w aspekcie ich płciowości niosą dopiero równoległe użyte w Rdz 2,23 *isz* i *iszsa* („»Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta«”)⁹². Dlatego też w szeregu omówień Rdz 2 natrafiamy na pomniejszenie roli takich, a nie innych rozwiązań formalnych hebrajskiego tekstu (które, dodajmy, są wciąż dyskutowane⁹³).

Jan Paweł II w *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* pisze: „[...] opis stworzenia pierwszego człowieka (mężczyzny) zawiera się w Rdz 2,5–7. Tego pierwszego człowieka Biblia nazywa właśnie »człowiekiem« (’ādām), lecz od chwili stworzenia pierwszej kobiety zaczyna go nazywać mężczyzną: »iś« w relacji do »’išša« (kobiety) [...]”⁹⁴; „Znamienne jest [...], że ów pierwszy człowiek (’ādām) stworzony »z prochu ziemi« dopiero od chwili stworzenia pierwszej kobiety zostaje określony jako »mężczyzna« (iś). Tak więc w momencie, w którym Bóg Jahwe wypowiada [...] słowa o samotności, odnoszą się one do samotności »człowieka«, a nie tylko »mężczyzny« [...]”⁹⁵. Jeszcze ogólniej, bo bez jakichkolwiek odniesień do oryginalnego brzmienia hebrajskiego tekstu, przedstawia Rdz 2 *List do biskupów Kościoła katolickiego*: „Stworzony przez Boga i umieszczony w oddanym pod jego pieczę ogrodzie ten, który jest jeszcze określony pojęciem rodzajowym, jako Adam, doświadcza samotności, której obecność zwierząt nie zdoła pokonać. Potrzebuje on pomocy, która byłaby mu równa”⁹⁶. Widać więc, że ogólna wymowa Rdz 2, za jaką uważa się wskazanie na istotową równość mężczyzny i niewiasty, pozwala uznać za mniej ważne zastosowane tamże terminy. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że, biorąc pod uwagę choćby czas kompozycji omawianej księgi, trudno byłoby poważnie trak-

⁹¹ Za: ibidem, s. 349.

⁹² Por. ibidem, s. 376.

⁹³ Por. ibidem, s. 349, przypis 1.

⁹⁴ JAN PAWEŁ II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986, s. 16.

⁹⁵ Ibidem, s. 23–24.

⁹⁶ KONGREGACJA NAUKI WIARY: *List do biskupów Kościoła katolickiego. O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*. Kraków: Wydawnictwo M, 2004, s. 12.

tować możliwość innych formalnych rozwiązań (takich, jak na przykład stworzenie kobiety przed mężczyzną). Już sam fakt pojawienia się w opisie stworzenia postaci kobiecej jest na tle ówczesnych kosmogonii znaczącym wyjątkiem („Stanowi [...] unikalny epizod w kosmogoniach starożytnego Bliskiego Wschodu, ponieważ jedynie tutaj stworzenie kobiety zostało przedstawione w formie pełnego opisu”⁹⁷). Dlatego, powtórzmy, chodzi nam wprawdzie o archetypiczną wartość biblijnego opisu, ale „aktualnie przeżywaną”.

Ta aktualność przejawia się między innymi w spojrzeniu na Rdz 2 jako na opis budzenia się ludzkiej świadomości, złożony proces wypowiedania przez człowieka swojego ja („Rdz 2 stanowi jakby najdawniejszy opis i zapis ludzkiej świadomości [...]”⁹⁸). I znowu tym, który wypowiada owo ja, wydaje się mężczyzna. Wciąż jednak nie wyklucza to idei jego i kobiety równoważności. Jak zostało to już powiedziane, zgodnie z teologią osoby ja nie może istnieć bez równoważnego dlań ty, chociaż, nawet nie czyniąc takich odniesień, można by słusznie zauważyć inną jeszcze zależność. Jeśli orzeka się ostatecznie równoważność natury obojga, to trudno byłoby utrzymywać jednocześnie, iż kobieca świadomość jest całkowicie wykluczona z tego, co staje się wcześniej udziałem mężczyzny. Wciąż pozostaje zatem zasadnicze pytanie o właściwą wymowę epizodu z żebrem. Ponieważ epizod ten nie jest wyabstrahowany z całości, zwróć wcześniej uwagę na to, co go poprzedza. Spójrzmy więc na budzącego się do życia mężczyznę oraz na towarzyszące mu głos i spojrzenie Boga.

Na obecność ludzkiej świadomości wskazują w biblijnym opisie przede wszystkim perspektywa, w jakiej przedstawiana jest rzeczywistość ogrodu (w szczególności, jak pisałam, chodzi o opis „miłych z wyglądu” drzew), i podążająca za ludzkim okiem mowa („punkt widzenia” mężczyzny i jego „sprawność językowa”⁹⁹). Mężczyzna postrzega rzeczywistość i ją opisuje, definiując w ten sposób samego siebie. Jest przy tym istotne, że rzeczywistość tę wyraża on (czy też, w wypadku drzew, taką mu się ona jawi) pod kątem swoich pragnień i potrzeb. Potrzeby te mają z kolei swoją gradację i znaczeniowe niuanse. Chodzić tu bowiem będzie

⁹⁷ Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek...*, s. 372.

⁹⁸ JAN PAWEŁ II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, s. 14.

⁹⁹ Por. Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek...*, s. 371.

o „relację do drzew ogrodu”, o „stosunek do zwierząt”, i o doznania związane z „pojawieniem się kobiety”¹⁰⁰. Pragnienie mężczyzny poszerza się o wciąż nowe treści, jego samoświadomość rośnie, a mowa wykształca coraz bardziej skomplikowane formy. Jak rysuje się zatem postać mężczyzny na tle poruszających go pragnień?

Drzewa, które wyrastają w ogrodzie przed umieszczeniem w nim człowieka, wyprzedzają pragnienie mężczyzny. W relacji do drzew *adam* nie doświadcza braku i nie wypowiada też swojego pragnienia. Pojawienie się zwierząt cechuje już natomiast pewna dramaturgia. Bóg mówi: „»Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam [...]«” i dodaje: „»[...] uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc«” [Rdz 2,18]. Stawia następnie przed ulepionym z prochu ziemi mężczyzną ulepione z gliny zwierzęta. Okazuje się jednak, iż odpowiedniość natury domaga się czegoś więcej niż identyczności materiału, z jakiego dana rzecz powstaje. Mężczyzna, nadając zwierzętom imiona, pozwala im swobodnie przesuwac się przed jego oczami i oddalać. Zwierzęta wydają się zatem jednym z wielu komponentów otaczającej go rzeczywistości, niczym szczególnym się nie wyróżniają¹⁰¹. Scena ta jest mimo to przełomowa. Mężczyzna porusza się już w świecie za pomocą słów i sam siebie stopniowo zaczyna też definiować. Jest to na razie definicja negatywna. Mężczyzna rozpoznaje, czym i kim nie jest („W porównaniu do 2,9, gdzie jego stosunek do drzew ogrodu miał charakter bezpośredniego związku między pragnieniem a zaspokojeniem, w 2,19–20 zachodzi istotna zmiana: mężczyzna za pomocą języka określa teraz swoje pragnienie i definiuje [...] kierunek jego zaspokojenia”¹⁰²).

Mowa mężczyzny w tym okresie budzenia się jego świadomości posiada wciąż jeszcze gramatyczną formułę mowy zależnej. Uwalnia się z ram takiej pośredniości dopiero w okrzyku, jaki wydaje on na widok utworzonej z jego żebra kobiety. Jego wypowiedź nie tylko zyskuje nową oprawę mowy niezależnej, ale przekazuje też nieobecne dotąd emocje: „»Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta«” [Rdz 2,23]. „Słowo,

¹⁰⁰ Ibidem, s. 349.

¹⁰¹ Por. ibidem, s. 373, przypis 84.

¹⁰² Ibidem, s. 372.

wyrażające zachwyty [...]”¹⁰³, „okrzyk radości”¹⁰⁴, pisze Pawłowski; „głębia i moc wzruszenia”¹⁰⁵, komentuje Jan Paweł II. Można się zastanowić nad tychże emocji genezą. Mężczyzna staje w obecności kobiety i to już tłumaczy jego wzruszenie, ale pierwsze słowa mężczyzny – wypowiedziane na widok kobiety – przywołują też naturę ich relacji. To właśnie rozpoznanie kogoś podobnego wydaje się budzić mężczyznę do pełni życia, która rozbrzmiewa w jego okrzyku. Dlatego też postuluje Pawłowski, aby nie łączyć słów mężczyzny z użytym wcześniej [Rdz 2,18 i 20] określeniem „pomoc” (*ezer*). Zauważa on, że *ezer* jest „źródłem niekończących się dyskusji” i zupełnie niesłusznie staje się podstawą do nazwania wzajemnego odniesienia mężczyzny i kobiety („Nie można traktować go [*ezer* – M.Z.] w sposób anachroniczny jako definicję relacji mężczyzny i kobiety, której opis stworzenia pojawi się znacznie później”¹⁰⁶). Według Pawłowskiego, jeśli uwzględnia się narracyjną strukturę Rdz 2, a w szczególności wersety 21 i 23, relacji mężczyzny i kobiety nie definiuje użyte wcześniej *ezer*, ale późniejszy epizod z żebrem („*z e b r o*” staje się anatomicznym znakiem odpowiedniości kobiety w stosunku do mężczyzny i równości wzajemnej ich relacji”¹⁰⁷). Twierdzi on jednocześnie, że nie chodzi tu o budulec czy kolejność („ani »materiał«, z którego każde z nich zostało wzięte, ani »chronologia« ich pojawienia się, nie mają tutaj większego znaczenia”¹⁰⁸). Co w takim razie należałoby jeszcze uwzględnić w biblijnym opisie, jeśli nie materiał i chronologię?

Ważne jest, iż „Kobieta została stworzona z mężczyzny, ale mężczyzna nie ma żadnego udziału w jej stworzeniu”¹⁰⁹ („Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego

¹⁰³ Ibidem, s. 378.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 375.

¹⁰⁵ JAN PAWEŁ II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, s. 38.

¹⁰⁶ Z. PAWŁOWSKI: *Opowiadanie, Bóg i początek...*, s. 369. Pawłowski odnotowuje cztery ostatecznie interpretacje relacji między mężczyzną a kobietą, dokonane na podstawie takiego czy innego rozumienia określenia *ezer*: „1) relacja podporządkowująca kobietę mężczyźnie; 2) relacja podporządkowująca mężczyznę kobiecie [...]; 3) potwierdzenie równości i wzajemności między obydwoma płciami; 4) ukazanie relacji, w której występuje wewnętrzne napięcie”. Ibidem, s. 368–369, przypis 69.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 374.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 372, przypis 82.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 373.

zeber, a miejsce to zapełnił ciałem” [Rdz 2,21]). Gdy powstaje kobieta, budząca się świadomość mężczyzny jest w stanie uśpiania. Cokolwiek się dzieje, dzieje się z nim i w nim, nie podlega jednak jego woli ani kontroli. Dotyczy go, ale dzieje się poza jego świadomością. Sen mężczyzny ważny jest przy tym, dodaje Pawłowski, z innego jeszcze powodu. Pograżonemu w głębokim śnie człowiekowi Bóg otwiera ciało. Pawłowski zwraca dodatkowo uwagę na łatwy do pominięcia element tegoż opisu, „drobny na pierwszy rzut oka szczegół o zamknięciu się ciała w miejscu po wyjętym żebrze”¹¹⁰. To na tej podstawie twierdzi on, iż „zebro staje się anatomicznym znakiem odpowiedniości kobiety w stosunku do mężczyzny i równości ich wzajemnej relacji”¹¹¹.

Żebro, wynika z tego komentarza, staje się anatomicznym znakiem równości i wzajemności jako symboliczne przedstawienie pewnego rodzaju otwartości. Dochodzimy w ten sposób do punktu, kiedy zebro wyraża – wewnętrzny stan otwartości istoty ludzkiej. Bóg zapełnia miejsce po wyjętej kości ciałem. Nie może być więc mowy o ani o ranie, ani o braku, ani o niekompletności. Ta wewnętrzna otwartość ma swój pozytywny sens. Musi i może zostać podtrzymana. Na swój sposób definiuje też rozumienie różnicy osób. Jak pokazuje bowiem kolejna scena, fizyczna „otwartość”, która stała się udziałem pograżonego w śnie mężczyzny, uzewnętrznia się, gdy (pełen zachwyty) zwraca się on do kogoś podobnego i jednocześnie odmiennego („Mężczyzna rozpoznaje w kobiecie istotę mu odpowiadającą i zarazem różną od niego. Kobieta jest [...] taką samą i różną: odpowiedniość oznacza możliwość nawiązania stałej relacji, różnica sugeruje inność, która umożliwia wzajemne obdarowywanie siebie”¹¹²). W zaplanowanej przez Boga relacji (ukształtowanej Jego ręką) jest miejsce zarówno na bliskość, jak i na oddalenie, podobieństwo i inność. Bliskość to możliwość nawiązania relacji. Oddalenie to dystans, który nie pozwala sięgnąć po drugą osobę i stanąć na jej miejscu. Ta inność musi zostać podtrzymana, aby umożliwić wymianę, wzajemne obdarowywanie się. Powracamy w ten sposób do przedstawionego już wcześniej opisu osobowej relacji. Tak też należy rozumieć ideę równowagi i wzajemności biblijnego mężczyzny i biblijnej kobiety.

¹¹⁰ Ibidem, s. 374.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem, s. 376–377.

Dopowiedzmy ostatni już aspekt tej relacji. Między pierwszym mężczyzną i pierwszą kobietą nie pojawia się rodzaj negatywnego napięcia („Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” [Rdz 2,25]). Biblijną nagość, przypomina w tym miejscu Pawłowski, należy rozumieć jako „fundamentalną kruchość”, a wstyd w ujęciu biblijnym oznacza przede wszystkim „odzwierciedlenie wewnętrznego konfliktu”¹¹³. Nagość pierwszych ludzi także wyraża więc swoistą otwartość: podatność na zranienie, ale i ufność. Brak wstydu, jaki towarzyszy nagości (kruchości) ich kondycji, ujawnia w tym sensie prostotę ich względem siebie odniesienia („żadne [...] nie odczuwa [...] zagrożenia ze strony drugiego. Brak poczucia wstydu wobec siebie oznacza, że oboje mogą oddać się sobie nawzajem [...], nie obawiając się, iż jego lub jej osoba zostanie przez drugą stronę wykorzystana [...]”¹¹⁴). Nie ma więc między pierwszym mężczyzną i pierwszą kobietą ukierunkowania na zdobywanie, podbijanie, zyskiwanie dla siebie. Tak również można rozumieć właściwy osobowym relacjom gest cofnięcia rąk i uwalnianie przestrzeni.

7

Wynika z przeprowadzonych rozważań, iż żebro należałoby uznać ostatecznie za anatomiczny znak różnicy osób, a nie różnicy płci. Żebro przywołuje cielesny byt osoby, nie wyraża natomiast anatomicznych różnic. Wciąż jednak brak anatomicznie określonej różnicy płci nie oznacza, że biblijny mężczyzna i biblijna kobieta stają wobec siebie jako wymienne ja i ty. Różnicę płci, podporządkowaną różnicy osób (ale przezeń nie unieważnioną), Pawłowski postrzega następująco:

Kobieta [...] powstaje w różnicy między mężczyzną a światem, sama stając się znakiem tej różnicy, znakiem jego przynależności do porządku całkowicie odmiennego niż wszystkie pozostałe stworzenia. [...] Mężczyzna, pochodzący z prochu ziemi [...], postawiony przed zadaniem uprawiania ziemi, nosi w sobie dążenie do utożsamiania się ze światem, kobieta wzięta z mężczyzny

¹¹³ Ibidem, s. 381–382.

¹¹⁴ Ibidem, s. 381.

[...] wskazuje na jakościową różnicę, która oddziela go od świata i na przynależność do innego porządku, którego wyrazem jest ludzka wspólnota oparta na osobowych relacjach¹¹⁵.

Pawłowski podkreśla napięcie między mężczyzną a światem, czyli odwołuje się do ludzkiej kondycji jako stworzenia. Mężczyzna jest częścią stworzonego świata i takim pozostanie, jednak konieczne jest jednoczesne rozpoznanie jakościowej różnicy, która go od świata oddziela. Różnica ta polega na możliwości wejścia w relację osobową. Wcześniejsza część narracji w Rdz 2 przedstawiała mężczyznę w gąszczu różnic i zależności, które składały się na jego istnienie w świecie, i jednocześnie w poszukiwaniu relacji mu właściwej. Kobieta na to poszukiwanie i oczekiwanie mężczyzny okazuje się jedyną odpowiedzią. Można by więc powiedzieć, odwołując się do postawionego wcześniej problemu pierwszeństwa mężczyzny, że mężczyzna jest pierwszy, kiedy kierowany pragnieniem spotkania kogoś mu podobnego daje impuls do ukształtowania się osobowej przestrzeni. Kobieta, będąc drugą, tejże przestrzeni stanowi konieczne dopełnienie.

Nakreślona koncepcja męskości i kobiecości wymaga jednak komentarza, gdyż przeczy ona w dużym stopniu moim wcześniejszym w tym względzie propozycjom. Pawłowski pisze, że kobieta to znak relacji osobowych, dopełnienie osobowej przestrzeni. Określenia te wskazują na (pozytywne) oddalenie, dzięki któremu więź staje się możliwa do podtrzymania. Mężczyzna z kolei wychodzi poza swoją samotność, czyli przekracza (negatywne) oddalenie niszczące więź. Wynika z tego, że to mężczyzna jako pierwszy pragnie bliskości, a kobieta, zachowując dystans, umożliwia takiej bliskości pełnię. Tu właśnie natrafiamy na odwrotność tego, co do tej pory o naturze męskości i kobiecości zostało powiedziane. Przypomnijmy: mężczyzna, z natury odległy, a-relacyjny (ze względu na pojedynczą, monadyczną strukturę ciała i brak bezpośredniego zaangażowania w rodzące się przy jego współdziałaniu życie), musi się nauczyć, czym jest bliskość. Kobieta, z natury bliska, relacyjna (ze względu na podwójną, diadyczną strukturę ciała i bezpośrednio zaangażowanie w nowe życie), musi się nauczyć, czym jest oddalenie.

¹¹⁵ Ibidem, s. 377.

Nietrudno jednak dostrzec, że podobny obraz męskości i kobiecości też się w biblijnej narracji pojawia. Dotyczy jednak rzeczywistości późniejszej niż ta dotychczas przedstawiona. Po Upadku, kiedy relacje osobowe uległy już zranieniu, Bóg mówi do kobiety: „»Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą«”, a do mężczyzny: „»[...] przekłeta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał z niej pożywienie dla siebie przez wszystkie dni twego życia. [...] W pocie [...] będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz [...]«” [Rdz 3,16–19]. Pawłowski odnosi znaczenie Bożego wyroku do sfery emocjonalnych powiązań i komentuje następująco:

Wyłania się [...] nowy rodzaj napięcia, które [...] określa jej [kobiety – M.Z.] stosunek do mężczyzny w kategoriach wzajemnej konfrontacji. [...] W pragnieniu kobiety [...] dochodzi do głosu chęć posiadania mężczyzny [...], we władzy nad nim będzie ona szukała pewności i zabezpieczenia swej intymnej więzi z nim. I właśnie ta chęć posiadania mężczyzny, odzywająca się w jej pragnieniu doń skierowanym, stanowi dla niego zagrożenie, przed którym będzie się bronił, dążąc ze swej strony do zapanowania nad nią¹¹⁶.

Pragnienie „zostało dotknięte zepsuciem”¹¹⁷, dodaje. Takie, można uznać, są zatem realia rzeczywistości przedmiotowej, której początek dała rozmowa z węzem i sięgnięcie po owoc. Kobieta kieruje się wprawdzie ku mężczyźnie, a mężczyzna jest świadomy jej obecności, ale każde, na swój sposób, pragnie teraz nad drugim zapanować. Wejść w posiadanie swojego kawałka przestrzeni. Ona zwraca się ku niemu w akcie chorobliwego uzależnienia. On odwraca się od niej i kieruje wzrok ku ziemi (od której pojawienie się kobiety miało go oderwać). Ujmując problem inaczej, kobieta stara się zagarnąć przestrzeń, której mężczyzna i tak jej nie daje, a jego wątpliwe nad nią panowanie przejawia się w postawie udawanej,

¹¹⁶ Ibidem, s. 420–421.

¹¹⁷ Ibidem.

lub nie, obojętności. Widzimy więc ostatecznie, że biblijny opis stworzenia mężczyzny i kobiety, poszerzony o motyw Upadku, przedstawia jakby dwie strony teologicznej koncepcji relacji ja i ty: opis właściwy i jego negatyw. W relacji, którą określiłam jako właściwą, mężczyzna i kobieta przekraczają swoje naturalne uwarunkowania, realizują formy zachowań, których z natury nie posiadają. W tym, co nazwałam negatywem, bliskość i oddalenie, jednakowo w relacjach pożądane i dla nich konstytutywne, degenerują się i ostatecznie relację niszczą.

8

Nie sposób w tak zorientowanej refleksji pominąć innej jeszcze kwestii. W jakim stopniu to, co zostało powiedziane o biblijnym mężczyźnie i biblijnej kobiecie (pierwszym ja i ty), można i należy odnosić do konkretnych osób, mężczyzn i kobiet? Ja i ty to określenia osobowe i jednostkowe. Kobieta i mężczyzna – płciowe i gatunkowe. Wydaje się, że trzeba wyważyć między znaczeniem, jakie w teologii nadaje się ciału, i teologicznym sensem osoby. Są one w dużej mierze nieporównywalne: dotyczą różnych i niewspółmiernych jakości. W cytowanej już tutaj wypowiedzi Ratzinger stwierdza, iż człowiek „jest człowiekiem [...] jako ciało”. Dodaje on jeszcze: „Jeśli tę podstawową strukturę [człowiek – M.Z.] uważa za drobiazg [...], z którym można się obchodzić jak z rzeczą, wtedy on sam staje się [...] rzeczą [...]. Gdzie człowieczeństwo pozbawia się pierwiastka biologicznego, tam dochodzi do negacji samego człowieczeństwa”¹¹⁸. Ciało (pierwiastek biologiczny) należałoby zatem uznać za niezbędną strukturę osoby. Osoba i ciało są nierozłączne. Podobnie Balthasar, pisząc o mężczyźnie i kobiecie, posługuje się takimi określeniami, jak istota męskości i kobiecości czy męska i żeńska zasada. Kiedy stwierdza więc, że kobieta jest odpowiedzią, to oznacza to dla niego zarówno, że kobieta jest odpowiedzią, jak i że daje odpowiedź, czyli mówi on jakby wymiennie o zasadzie i osobie („kobieta jest ze swej istoty odpowiedzią [...]”¹¹⁹; „kobieta [...]

¹¹⁸ J. RATZINGER: *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii...*, s. 27.

¹¹⁹ H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie...*, s. 268.

jest zasadą rozmnażania gatunku¹²⁰; „kobieta [...] jest zdolną do dialogu osobą¹²¹). Jak należy zatem rozumieć sformułowania: „kobieta jest...”, „mężczyzna jest...”, których dopełnienia odnoszą się do cech płciowych (gatunkowych)? Czy słowa: „jestem kobietą...”, „jestem mężczyzną...” stanowiłyby równoważną i zbieżną pod względem treści wypowiedź? Wydaje się, że nie jest to wcale oczywiste. Osoby, zgadzamy się, nie można pozbawić pierwiastka biologicznego, ale nie można jej również sprowadzać do czystego *bios*. Powraca pytanie o relację między osobą a światem (naturą). Pojawia się jednak w tym miejscu także niewspomniane dotąd jego poszerzenie.

Nie wchodząc zbyt głęboko w to złożone i rozległe zagadnienie, przypomnijmy, co napisał o ludzkim ciele Guardini:

Ciało ludzkie składa się z podobnego materiału i jest posłuszne tym samym prawom, co ciało zwierzęcia. Także i ono jest zależne od procesów naturalnych i jest włączone w otaczający świat. Poprzez ciało jednak cały układ związków wchodzi w zasięg osoby i zyskuje charakter przynależności do niej¹²².

Zwróćmy uwagę, na czym polega według Guardiniego funkcja ciała: ciało włącza osobę w świat, ale również poprzez ciało świat wchodzi w zasięg osoby. Oba stwierdzenia są już dla nas względnie czytelne. Osoba jest częścią sieci zależności, jaką tworzą naturalne procesy, ale ostatecznie podporządkowuje je innej niż naturalna celowości. Włączyć w zasięg osoby to innymi słowy włączyć w relację osobową. Także swoją płciowość osoba jest zdolna podporządkować celom osobowym (czy raczej bez-celowości właściwej osobowemu spotkaniu). W przedstawionym stwierdzeniu nie chodzi tylko o wskazanie na wyższość człowieka nad zwierzęciem (i różnicę między istnieniem osobowym i przedmiotowym), ale o przywołanie innej jeszcze właściwości osoby.

Jak pisze o osobie Guardini: „Staje przed nią potworny fakt: »Ja jestem ja«. Mocny, wspaniały, groźny [...], który wszystkiemu użycza swego bla-

¹²⁰ Ibidem, s. 276.

¹²¹ Ibidem.

¹²² R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 184.

sku i ciężaru”¹²³. To, że „ja jestem ja” oznacza między innymi, że osoby tak naprawdę nie można sprowadzić do niczego poza nią samą. „Ja jestem...” ma tylko jedno dopełnienie: „ja jestem ja”. Dopełnienie to niewiele mówi, ponieważ osoby nie da się wypowiedzieć. Ja nie sposób uchwycić, rozważając tegoż ja atrybuty: „Na pytanie: »czym jest twoja osoba« – nie mogę odpowiedzieć: »moje ciało, moja dusza, mój rozum, moja wola, moja wolność, mój duch«. To wszystko to jeszcze nie osoba, to jest dopiero jak gdyby materiał na nią [...]”¹²⁴. Nic, co składa się na dany osobowy byt, nie może zostać sprowadzone do ogólnych cech gatunkowych czy nawet osobowych. Dlatego też, dodaje Guardini, „Osoba nie może istnieć wielokrotnie [...]”¹²⁵. Osoba jest *sui iuris*: „[...] należy do samej siebie”, i *alteri incommunicabilis*: „nieprzekazywalna, nieodstępna”¹²⁶. (Stąd między innymi wypływa groza baśniowych motywów – opowieści o sobowtórach, o obcym, o sprzedanej duszy, cieniu lub odbiciu w lustrze: „[...] nikt inny nie może we mnie zająć mojego miejsca [...]”¹²⁷).

Pisze jednak Guardini, że ów potworny fakt: „ja jestem ja”, owa jedyność i niepowtarzalność osoby, jest też obciążeniem. Z jednej strony przeraża, z drugiej – nuży. Oznacza samotność i niemożność zamiany miejsc. To również odpowiedzialność: odpowiedź na to, kim jestem i co się ze mną dzieje w swoim i wyłącznie swoim imieniu. Sposobem na pomniejszenie ciężaru, jaki niesie z sobą formuła „ja jestem ja”, jest próba identyfikacji z innymi: „Osoba nuży się samą sobą [...]. Ma dość swojej określoności, nudzi ją to, że zawsze musi być tylko sobą [...]. Przeraża ją jej samotność i wyrывa się ku wyzwajającej jedności gatunku i natury”¹²⁸. Taka identyfikacja jest możliwa choćby ze względu na cielesność. Wtedy zamiast „ja jestem ja” mówię „jestem mężczyzną...”, „jestem kobietą...”. Przypomnijmy jednak, że płciowość i cielesność tworzą jedynie kontur osoby, znak i ślad jej materialności. Istotę zagadnienia ponownie stanowi relacyjność. Jeśli osoba pomyślana zostanie jako ciało (i jest, jak się wydaje,

¹²³ Ibidem, s. 183.

¹²⁴ Ibidem, s. 181.

¹²⁵ Ibidem, s. 176–177.

¹²⁶ Por. K. WOJTYŁA: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001, s. 26.

¹²⁷ R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 176–177.

¹²⁸ Ibidem, s. 183.

po prostu mężczyzną, po prostu kobietą), to możliwe staje się wówczas dotarcie do niej w sposób a-relacyjny (bezpośredni), opisanie, skonsumowanie, poznanie z pozycji bezosobowego podmiotu, postawienie się na jej miejscu. Ja i ty na powrót stają wobec siebie jak dwa walczące podmioty. Zauważmy, że już w samej scenie Upadku pojawia się wątek, który ilustruje próbę wspomnianej zamiany miejsc i jednocześnie podważa sens osoby:

Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: „Gdzie jesteś?” On odpowiedział: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się”. Rzekł Bóg: „Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego zakazałem ci jeść?” Mężczyzna odpowiedział: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem”. Wtedy Pan Bóg rzekł do niewiasty: „Dlaczego to uczyniłaś?” Niewiasta odpowiedziała: „Wąż mnie zwiódł i zjadłam”.

[Rdz 3,9–13]

W rozmowie z Bogiem ja szuka dla siebie innego miejsca: miejsca poza sobą, miejsca (swojego) innego. Jest to możliwe, bo ów inny się pojawił: mężczyzna i niewiasta splekli figowe przepaski. Odkryli, iż obecność drugiej osoby zagraża otwartości, która wcześniej stanowiła podstawę ich wzajemnego odniesienia. Teraz mężczyzna widzi już i zabezpiecza przede wszystkim siebie: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie [...]”. Kobieta z kolei z niepokojącą łatwością uznaje wpływ, jaki wywarło na jej życie bezosobowe, podstępne „to”: „Wąż mnie zwiódł [...]”. Osobowe relacje ulegają zniszczeniu. Człowiek ukrywa się. Wchodzi w świat relacji bezosobowych, pragnie konfrontacji. Chce zyskać coś kosztem drugiego lub zrzuca nań odpowiedzialność. Z chwilą, gdy nie ma już (ramy) różnicy (czyli więzi) osób, pozostaje sama różnica (walka) płci.

Na takim właśnie problemie, powróćmy na koniec do problematyki feministycznej, skupia się Marion, gdy pisze o współczesnym mężczyźnie i współczesnej kobiecie jako o „kochankach w maskach natury”, którzy dali się zwieść „logice pożądania”. Nazywa ich kochankami, bo pragną do siebie „dotrzeć”; kochankami w maskach natury, bo pragną do siebie dotrzeć „przez płć i jako płć”, a to, że płć oznacza osobę, postuluje z kolei według niego właśnie logika pożądania: „[...] niemożność dotar-

cia do płci przeciwnej inaczej niż jako »przedmiot«, krótko mówiąc: dojścia do partnera inaczej niż jako płęć i przez płęć¹²⁹; „[...] logika pożądania może pokierować jedynie kochankami w maskach, maskach natury: maskach teatralnych, które przysłaniają im ich osoby. *Persona* teatralna, tym razem kontra osoba teologiczna. Zedrzyć *persona* [...]”¹³⁰. Marion zna historię pojęcia osoby i jej związek z terminem „*persona*”. Formułuje więc obraz kochanków w maskach natury przewrotnie. Kochankowie w maskach natury symulują autentyczność za pośrednictwem fałszywej (niemożliwej dla osoby) identyfikacji z naturą. Siłą napędową tej mistyfikacji jest pożądanie. Pożądanie, jak pisałam, chce mieć. Nie uznaje granic, pokonuje dystans, przełamuje oddalenie. Pożądanie nakazuje być blisko, jak najbliżej, dotrzeć do osoby, pojąć ją, poznać i zniszczyć. Pamiętamy, że jest to kierunek pragnienia właściwy relacjom nieosobowym, które czynią z drugiego przedmiot. W takim właśnie duchu wypowiada się Marion.

Co ciekawe, odnosi on swoją koncepcję kochanków w maskach natury również do przestrzeni kulturowej. Także w obrębie strategii językowych dostrzega Marion właściwą pożądaniu bezpośredniość. Innymi słowy, kochankowie w maskach natury to niekoniecznie partnerzy seksualni. Kochankowie w maskach natury, walczące z sobą podmioty, pragną do siebie dotrzeć również wtedy, gdy na arenie kulturowych treści wykorzystują medium, jakim jest mowa, ów wyróżnik osoby i zarazem kultury. Wówczas przede wszystkim daje się zauważyć, że różnica płci pozbawiona ramy różnicy osób uniemożliwia właściwy osobie dialog. Mowa jednego z drugim staje się mową jednego o drugim, a w tej z kolei nie chodzi o nic więcej niż o sprawowanie władzy nad tym, którego udało się zdefiniować jako płęć i przez płęć: „Mowa jednego z / o drugim ogranicza się do zwykłego sprawowania władzy [...]. W logice pożądania [...] mowa ma tylko jeden cel: ustalić, które z nich stanie się przedmiotem drugiego”¹³¹. Mowa „o” to także forma postawienia się na czyimś miejscu. Niewiele ma ona wspólnego z nawoływaniem i nasłuchiowaniem odpowiedzi.

¹²⁹ J.-L. MARION: *Kobieta – terażniejszość mężczyzny...*, s. 268.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 271.

¹³¹ *Ibidem*, s. 268.

Dodajmy jeszcze, że Marion, poruszając się w znanej mu rzeczywistości końca dwudziestego wieku, bez trudu w tym miejscu dopowiada, że w praktyce – choć oboje pragną tego samego – to mężczyzna ostatecznie mówi o kobiecie i „wygrywa, kiedy wygrywa, ale także – a nawet zwłaszcza – kiedy przegrywa”¹³². Moim celem w tej części rozważań nie było jednak podjęcie tego akurat wątku. Chodziło raczej o wskazanie, iż (ujmując problem najogólniej) krytyka feministyczna, odnosząc się do tego, co teologia mówi o kobiecie, niejednokrotnie pomija to, co w teologii mówi się o osobie. Co więcej, narzuca teologicznej refleksji nad osobą to, co sama mówi o podmiocie.

¹³² Ibidem, s. 267.

Zakończenie

Mądrość [...] uprzeda [...] tych, co jej pragną, [...] objawia się im [...] na ścieżkach i wychodzi naprzeciw [...].

[Mdr 6,12–16]

1

W swoim komentarzu do klasycznej mariologii, książce *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints* (2003), Johnson dokonuje przeglądu stanowisk teologów dwudziestowiecznych, w tym Balthasara. Przypisuje mu przy tej okazji myślenie o kobiecie w zawężonej perspektywie dualistycznych podziałów: „[...] ów mistyczny, konserwatywny [...] teolog [...] interpretuje postać Marii za pomocą kategorii właściwych antropologii dualistycznej [...]”¹. Na potwierdzenie takiej właśnie klasyfikacji Johnson cytuje pewną wypowiedź Balthasara z książeczki *Maria für heute*. Jest to komentarz do biblijnego opisu sceny w Kanie Galilejskiej [J 2,1–12], kiedy to Maria, choć słyszy pozornie obojętne słowa Jezusa („»Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? [...]«”), nakazuje sługom pana młodego wypełnić wszelkie Jego polecenia („»Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie«”) i antycypuje w ten sposób pierwszy z dokonanych przez Jezusa cudów (zamianę wody w wino). Wypowiedź Balthasara, którą Johnson przytacza i komentuje, brzmi: „Jako kobieta ma ona serce tam, gdzie być ono powinno, a nie w głowie”². Johnson przygląda się powyższemu sformułowaniu, nazywa je „jednym z najwyborniej dziwaczných stwierdzeń

¹ E.A. JOHNSON: *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York–London: Continuum, 2003, s. 57. Wszystkie cytaty w przekładzie autorki.

² H.U. VON BALTHASAR: *Mary for Today*. Trans. R. NOWELL. San Francisco: Ignatius Press, 1987, s. 74. Za: E.A. JOHNSON: *Truly Our Sister...*, s. 58.

o Maryi” i uznaje za dowód podporządkowania argumentacji Balthasara dualistycznym stereotypom: „Tradycyjna dychotomia tego, co kobiece, i tego, co męskie, przyrównana do różnicy między sercem i umysłem, jawi się nam w całej pełni. Przeczy zdrowemu rozsądkowi widzieć [...] w tej scenie [...] miłość oddzieloną od rozumu. Jednakże stereotypowa wizja kobiecości, której podporządkowana jest interpretacja Balthasara, nie dopuszcza innych możliwości”³. Wypowiedź Balthasara ma jednak swój ciąg dalszy, Balthasar „dopuszcza inne możliwości”, a jego myśl nie jest podporządkowana dualistycznym schematom. Zacytowana przez Johnson wypowiedź Balthasara ma bowiem swoje rozwinięcie, co więcej, dopełnienie owo mieści się w tym samym jeszcze zdaniu. Po słowach: „Jako kobieta ma ona serce tam, gdzie być ono powinno, a nie w głowie [...]” czytamy: „[...] i wie, że nawet Bóg, który kobietę wymyślił i stworzył, nie może mieć serca w żadnym innym miejscu”⁴. Takie dopowiedzenie znajduje się w angielskim tłumaczeniu *Maria für heute*, na którym opiera się Johnson. Pomija ona zatem istotną część wypowiedzi Balthasara, a pominięcie to wzmacnia jeszcze interpunkcja jej własnego tekstu. Przytoczony przez siebie fragment Johnson zamyka kropką. Nie wiemy, gdzie ma serce Bóg. Jeśli jednak, jak pisze Balthasar, kobieta ma je w tym samym miejscu, co Najwyższy Umysł, to trudno byłoby w związku z tym uznać, iż czując, przestaje ona myśleć, lub też, w przeciwieństwie do mężczyzny, nie myśli wcale. A taką właśnie konstatację Johnson przypisuje najwyraźniej mężczyźnie, który napisał krótkie zdanie o sercu i umyśle kobiety.

2

Nawiązując do tytułu książki, w której Johnson dokonuje opisanej operacji (w tłumaczeniu na polski *Prawdziwie nasza siostra*), jedno z zadań niniejszej pracy można by opisać następująco: chodziło w niej między

³ E. JOHNSON: *Truly Our Sister...*, s. 58.

⁴ H.U. VON BALTHASAR: *Mary for Today*. Trans. R. NOWELL. San Francisco: Ignatius Press, 1988, s. 74. Tłumaczenie autorki. Dla ścisłości podajmy również brzmienie angielskiego tłumaczenia: „As a woman she has her heart where it ought to be and not in her brain; and she knows that even a God who thought woman up and created her can have his heart in no other place”.

innymi o uwolnienie (pojęcia) kobiety z żelaznych objęć (tych) sióstr feministek, które obcinają zdania i kompresują zagadnienia, tak że uchodzi z nich właściwa im treść, a w zamian pojawiają się wciąż te same, widmowe twierdzenia, rzekomo wszechobecne w tak zwanej (czytaj: zmaskulinizowanej) kulturze Zachodu. Odnosząc się teraz do całości swojej prezentacji, przywołam ważniejsze myślowe schematy, którymi operuje feministyczna krytyka chrześcijaństwa. Nie twierdzę bowiem, że androcentryzm teologicznych koncepcji nie może w ogóle stać się przedmiotem rozważań. Uważam natomiast, że w feministycznych komentarzach chodzi w istocie o coś więcej niż androcentryzm i o coś innego niż „przestrzeń kobiety”. W tle typowo feministycznych kwestii rysują się bardziej fundamentalne pojęcia i określony sposób ich rozumienia. Są to między innymi: różnica, porządek i właściwa im koncepcja egzystencjalnej przestrzeni. Te z kolei współbrzmia z – kluczową w kontekście poruszanych przeze mnie zagadnień – taką czy inną formułą tożsamości. Zbierzmy dotychczasowe obserwacje co do feministycznej perspektywy.

A zatem Bóg Ojciec, podporządkowany sferze kulturowych wyobrażeń, funkcjonuje tamże jako ikona władcy. Obraz Boga – panującego nad podległym mu światem patriarchy – generuje z kolei określoną koncepcję aktu stwórczego. W ujęciu feministycznym biblijny Stwórca to zdystansowany od swego dzieła Absolut, zamknięty na niebieskich wysokościach, z których zstępuje jedynie po to, aby okazać potęgę i wymusić poddanie. Co więcej, wiara w istnienie jednego Boga (monoteizm) staje się w logice feministycznej równoważna z myśleniem w kategoriach albo – albo, z wszechobecnym antagonizmem, szerzeniem podziałów.

Jezus Chrystus, Syn Boży i Zbawiciel, jawi się jako kolejna problematyczna postać. Uosabia On bowiem męskość w sposób dosłowny. Historyczny Jezus był mężczyzną. Płeć Jezusa w feministycznych komentarzach zostaje jednak potraktowana instrumentalnie. Ich punktem docelowym, tak jak w wypadku Boga Ojca, pozostaje pojęcie władzy. Jezus jako Chrystus (Bóg) jest więc Tym, przed którym modlące się kobiety padają na kolana. Jezus ukrzyżowany ma wyrażać zadośćuczynienie patriarchatu za wyrządzone przezeń krzywdy. Jezus, zmartwychwstały Zbawiciel, pozostaje bez-cielesny, czyli bez związku z historycznym Jezusem (nawet jeśli jest to kolejna z punktu widzenia biblijnej metafizyki sprzeczność). Bez-cielesność Chrystusa stanowi rzekomo warunek przyjęcia teologicznej

koncepcji, że zbawienia dostępują nie tylko mężczyźni, ale także kobiety. W praktyce natomiast unieważnienie cielesnego wymiaru ziemskiej egzystencji założyciela chrześcijaństwa legitymizuje w myśleniu feministycznym postulat urzędowego kapłaństwa kobiet. W feministycznej chrystologii chodzi więc ostatecznie o to, aby przyznać kobietom równorzędne w stosunku do mężczyzn miejsce w kościelnej hierarchii, o postawienie ich „po tej samej stronie ołtarza”.

Feministyczna refleksja nad postacią Marii – Matki-Dziewicy oraz kobiety, która powiedziała (Bogu) „tak” – wpisuje się w tak nakreśloną scenę walki o ulokowanie się na właściwym miejscu i po właściwej stronie. Wyraźniej jednak jeszcze dochodzi do głosu w feministycznej mariologii i *quasi*-mariologii obawa, że można zostać zepchniętym w nicość, gdzieś, gdzie życia nie ma lub gdzie jest go mniej. Widać również, jak natura zyskuje w perspektywie feministycznej znaczenie pierwszorzędne. Postać Matki-Dziewicy funkcjonuje tamże jako ikona anty-sensualizmu i fantazja maskująca lęk, jaki odczuwa zrodzony z kobiety śmiertelnik. Natura przypomina o śmierci. Kobietę-matkę trzeba więc ujarzmić i uczynić sobie poddaną, spychając ją w nicość nieistnienia, argumentują feministyczne autorki. Tę nicość w myśleniu feministycznym symbolizuje powiedziane mężczyźnie (patriarchalnemu Bogu) „tak”. „Tak” staje się równoznaczne z „nie”, z nie-bytem uległości i bezwolności. Otwiera kobiecą przestrzeń na jego (mężczyzny) ingerencję, inicjatywę i działalność. Przestrzeń nigdy nie jest wspólna. Istnieć to działać. A działać to być w centrum, czyli zaczynać, inicjować, być pierwszym. Strona aktywna działa w przestrzeni, którą w wyniku przegranej walki o pierwszeństwo staje się strona pasywna. Tylko taka argumentacja uprawnia zrównanie czyjegoś „tak” z bezwolnością. Tylko myślenie w kategoriach *stricte* biologicznych dostrzega w „tak” czyste odbicie receptywności materii.

Owa przestrzenna hierarchia, podział na stronę aktywną i pasywną, na tego, który inicjuje, i na tę, która odpowiada, łatwo staje się sposobem myślenia o rzeczywistości w kategoriach antagonizmu góry i dołu. Jest to jednak sztuczna hierarchia, która nie odpowiada ani dwubiegowości świata naturalnego, ani metafizycznej jedności bytu. Ma natomiast swoje przełożenie na uproszczoną i upolitycznioną w ujęciu feministycznym mechanikę aktu seksualnego. W myśleniu biblijnym z kolei przestrzeń osobowej egzystencji jest zorientowana tylko „w górę”, czyli

ku Bogu, który jako jedyne Źródło bytu pozostaje także jedynym tegoż bytu centrum. Oznacza to między innymi, iż brak w tak nakreślonym egzystencjalnym układzie odpowiednika „dołu” jako bezwolnej materii. Wewnętrzna orientacja osoby ma w sobie pełny dynamizm odpowiedzi na samo-oddanie udzielającego się Źródła.

Wyobrażenie przestrzeni jako obszaru walki o wpływy prowadzi do negatywnej koncepcji porządku. Porządek w ujęciu feministycznym to taka organizacja przestrzeni, która ma na celu tylko i wyłącznie dystrybucję przywilejów. Brak w tak zorientowanym myśleniu miejsca na ideę ładu jako harmonijnego współistnienia i wymiany. Porządek – ponownie – zaprowadza Ten, który pojawia się jako pierwszy; a Pierwszym, który zaprowadził porządek, jest wszechwładny Bóg Ojciec, pierwszy wobec człowieka, pierwszy wobec wszechświata i pierwszy względem pozostałych Osób Boskich.

Nie dziwi w tym kontekście, iż biblijna scena stworzenia człowieka, kiedy to mężczyzna zostaje stworzony przed kobietą, otrzymuje w feministycznej interpretacji jednoznacznie negatywną wykładnię. Kobiecie przypada rola podrzędna. Utworzona z żebra mężczyzny, jawi się ona jako istota zależna, czyli także i w tym sensie druga (drugo-rzędna). Biblijna scena ma w sobie surowość opowieści archetypicznej, pierwotnej sagi. Tym bardziej poddaje się uproszczeniom, którymi rozporządza łatwy w użyciu wartościujący schemat.

3

Nieuchronne zatem w przeprowadzonej tu konfrontacji z feministyczną krytyką chrześcijaństwa okazało się przeorientowanie myślenia o męskości i kobiecości w kategoriach wyższości Pierwszego, czyli pierwiastka męskiego, nad drugim w kolejności i co do ważności, bezimiennym *de facto* pierwiastkiem kobiecym. Tak, najogólniej mówiąc, zostaje postawiony myśli biblijnej zarzut androcentryzmu. Przedstawię również pod tym kątem wybrane wątki swojej prezentacji.

I tak w zgodzie z przyjętym za teologią klasyczną założeniem, iż właściwy kontekst dla chrześcijańskiej refleksji stanowi akt stwórczy, pierwsze z zagadnień, Boże ojcostwo, rozważałam jako metaforę relacji Stwórcy

i stworzenia. W zagadnieniu tym kluczowa okazała się nie tyle ikona Boga jako rządzącego światem Starca, ile relacja między Bogiem, Stwórcą świata, i człowiekiem, który tegoż Boga nazywa Ojcem. Wskazanie na relację jako podstawowy trop w pojęciu Boga Ojca pozwoliło przełamać hegemonię obrazów i zachwiać szeregiem myślowych konstrukcji, których zwieńczeniem stanowił Bóg-Władca, Bóg-Sędzia, Bóg-Niebieski Patriarcha. Wciąż jednak pozostaje faktem, że metafora ojcostwa Boga Stwórcy ma w teologii klasycznej stałe odniesienie do płodności męskiej. Podkreśla się wówczas uprzedniość tejże wobec następczej płodności kobiecej. Zwróciłam zatem uwagę, że po pierwsze, odniesieniu takiemu towarzyszy rozróżnienie między ontologiczną kategorią tego, co pierwotne i niezależne (Absolut), a czasową kategorią tego, co pierwsze i zależne (zapładniająca funkcja męskiego ciała). Ponadto, mówiąc o ojcostwie Boga, odnosimy się do relacji rodzicielskich a nie partnerskich; rozważamy, mówiąc inaczej, relację mężczyzny do poczynającego się przy jego udziale życia, a nie wzajemne odniesienie męskiej i kobiecej płodności. Jest to o tyle istotne, że w metaforze Bożego ojcostwa uwarunkowania biologicznego ojcostwa zostają przekroczone.

Z pierwszeństwa mężczyzny w akcie poczęcia wynika bowiem jego biologiczne oddalenie od dziecka i emocjonalne oddalenie od miejsca ofiary (rozumianej jako akt oddania się komuś drugiemu). Ze względu na swoją cielesną konstytucję mężczyzna pozostaje z dala od trudów rodzicielstwa. Wynika z tego, że oparta na wspomnianej analogii koncepcja Bożego ojcostwa nie jest możliwa do utrzymania w sposób bezwarunkowy. Biblijny Bóg Ojciec, w poszczególnych odsłonach teologicznej narracji, jawi się jako Bóg zstępujący, skierowany ku stworzeniu. Podobnie – czasowe pierwszeństwo mężczyzny w akcie seksualnym powoduje znaczące trudności i komplikacje na innych poziomach relacji. Tak zwane pierwszeństwo mężczyzny staje się więc w kontekście teologicznym tym bardziej niejednoznaczne. Ilustrację tej ostatniej myśli stanowiła refleksja nad paradoksem urzędu kapłańskiego. Chociaż Bożą obecność reprezentuje przy ołtarzu mężczyzna, to w centrum (wymaganego także od kapłana) *sacrificium internum* stoi Maria (kobieta). Mężczyzna sprawujący Eucharystię jest więc postacią pierwszego planu. Wciąż jednak istotniejsze niż plan pierwszy są relacje obecne w niewidzialnym wymiarze ołtarza. Punkt odniesienia dla tychże stanowi krzyż. A ponieważ na krzyżu dokonała się ofiara Boga, krzyż zmienia myślenie o pierwszym i drugim planie,

o tym, co wielkie i co małe, wysokie i niskie. Wszechmocny Bóg uniża się, a człowiek, odpowiadając, doznaje wzrostu. Jednocześnie krzyż pokazuje, że ciało ma wiele do powiedzenia. Również o tych, którzy się od miejsca ofiary oddalają (Piotr) lub w jego bliskości pozostają (Maria). Taka obecność i nieobecność są formą odpowiedzi, jaką człowiek daje Bogu. Ciało jednak nie staje się formą wypowiedzi (nie odpowiada ani nie opowiada się „za”) wyłącznie jako materia. Tak pojawiła się kolejna kwestia: Jaką odpowiedź daje Bogu w wymiarze swojej cielesności (kobiecości) Maria?

Już wcześniejsze rozróżnienie między biologicznym impulsem męskiego ciała a zwróceniem się Stwórcy ku stworzeniu wskazywało, że odpowiedź, jaką człowiek daje Bogu, też winna być czymś więcej niż reakcją na bodziec. Powstało jednak pytanie: Co może dać ten, którego istnienie samo w sobie jest darem? W tak sformułowanym kręgu zagadnień to kobiece, a nie męskie, ciało okazało się ostatecznie bardziej wymownym znakiem. Mieści ono bowiem w sobie wewnętrzną przestrzeń. Kobiece łono staje się symbolem przestrzeni, która może się otworzyć na relację lub się w sobie zamknąć. Grozi to tak mężczyźnie, jak i kobiecie, ale kobiecość lepiej wyraża odpowiedzialność za przestrzeń i kształtującą się w niej relację. Wewnętrzna przestrzeń kobiecości jest jednak trudnym do udźwignięcia przywilejem. Nie chodzi przy tym o trud noszenia w sobie i wydawania na świat nowego życia, ale o uznanie, iż przestrzeń sama w sobie może być wartością. Trzeba nadać sens pozornemu „nic”. Maria chroni owo „nic” – otwartość na relację – i dzięki temu może oddać się Bogu. Nie ma przy tym w jej oddaniu śladów bezwładu typowego dla bezwolnej materii. W postawie Marii dochodzi do głosu siła tego, co graniczne. Taka jest przestrzeń relacji – balansująca między otwarciem i zamknięciem. Taka jest też i – dynamika kobiecego łona. A ponieważ w biblijnej ontogenezie to relacja nadaje sens materii, Maria wprawdzie ofiarowuje przestrzenność swojego oczekiwania, a potem dopiero otwiera się przestrzeń jej łona. W ten sposób doznaje ona wzrostu, który biblijny język nazywa owocowaniem. W tym miejscu wystąpiła jednak kolejna problematyczna kwestia. Owocowanie, przywołując mitologiczne wyobrażenia płodnej ziemi i naturalnej dlań receptywności, wydaje się bowiem prowadzić ku rekonstrukcji idei pasywnej kobiecości. Skojarzenie takie wzmacnia jeszcze fakt, iż w teologii istotnie funkcjonuje pojęcie kobiecości stworzenia.

O kobiecości stworzenia mówi się między innymi ze względu na następczą płodność kobiety. Kobieta w relacji z mężczyzną jest „druga”. Kobieta odpowiada. Powstaje w ten sposób system skojarzeń. Ziemia owocuje w odpowiedzi na wrzucone weń ziarno i zraszający ją deszcz; stworzenie daje odpowiedź Stwórcy; biblijne obrazy przyrównują Bożą obecność do ziarna i deszczu. Pokazałam więc na konkretnych przykładach, że paralele między światem natury, światem ludzkim a wymiarem boskim mają w myśleniu biblijnym ograniczony zasięg. Podkreśliłam przy tym, że świata biblijnego nie organizuje wartościująca oś niebo – ziemia (góra – dół). Stwórca nie przynależy do sfery niebiańskiej (Bóg jest „w górze” jedynie jako Źródło Absolutne), a najważniejszy atrybut Stwórcy posiada płodna ziemia. Ziemia nie wskazuje zatem na kobiecość, ale wyraża ludzką kondycję jako taką. Co więcej, jeśli płodność ludzka ma za punkt odniesienia samo-udzielanie się Boskiego Źródła, to jej sens wykracza poza prosty mechanizm reprodukcji. Ów nadmiar w języku biblijnych obrazów wyraża przestrzeń ogrodu, miejsce uprawy i obszar harmonijnych relacji. Kondycję ludzką symbolizuje więc ziemia, ale życie człowieka tekst biblijny porównuje do ogrodu. Wzrost dokonuje się w systemie relacji. Ich cechą jest komplementarność. Odpowiedzi nie można więc uważać za element drugorzędny i mówić o niższości tego, który odpowiada. Co więcej, odpowiedź jest też rzeczą boską. Kluczowe w tym miejscu okazały się właściwie odczytane postulaty klasycznej nauki o Trójcy.

Dynamika Boskiego Źródła kształtuje bowiem relacje międzyludzkie, lecz w sposób pierwotny przejawia się wewnątrz świata Bożego. To trynitarne wspólnota czyni wzajemność – dar i odpowiedź – pierwotną formułą istnienia. Wciąż jednak świat ludzki i boski, choć mają wspólny początek, zachowują swoją odrębność i specyfikę. Biblijny Bóg jest Ty ludzkiego ja, ale świat ludzki nie jest prostym odwzorowaniem świata Bożego. Oznacza to, że wspólnoty Osób Boskich, nawet jeśli jest ona modelowa, nie należy podporządkowywać kategoriom płciowym. Dlatego też zdecydowałam się w odniesieniu do Osób Boskich omawiać atrybuty ojcostwa i macierzyństwa w sposób swobodny, bez jednoznacznych i ostatecznych przyporządkowań. Nie-współistotny człowiekowi Bóg nie jest w stosunku do niego ani transcendentny (jak w pewnym sensie ojciec) ani immanentny (jak w pewnym sensie matka). W moich rozważaniach wyjątek stanowiła

Sofia, Boża Mądrość, tajemnicza biblijna postać, atrybut Stwórcy i stworzenia. Uznałam ją za matczyne oblicze Boga. Jednocześnie zaproponowałam koncepcję, że mądrość, którą ludzkie ja winno odnaleźć w obliczu Boskiej Mądrości, to reguły, które podtrzymują porządek istnienia jako porządek daru i nań odpowiedzi. Porządek czyni możliwą wymianę. Pozwala napotkać tego, który się do nas zwraca, i odpowiedzieć na jego obecność. Do takiego wzoru sprowadziłam też ostatecznie sens – miłości i w tym kluczu pojawiły się na koniec mojej refleksji archetypiczne postaci biblijnego mężczyzny i biblijnej kobiety.

Podstawę ich wzajemnego odniesienia stanowiła przy tym zgodna z koncepcją stworzenia myśl, że obdarzona ciałem osoba żyje w podwójnym oddaleniu, a zarazem bliskości: względem natury i wobec Boga. Napięcie to rozważałam w odniesieniu do przestrzeni. Naturalne jest więc, że wszystko, co żywe, potrzebuje przestrzeni i o nią walczy. (W ten schemat wpisuje się też właściwa dla feministycznej refleksji koncepcja podmiotu). Boska natomiast jest hojność (oddanie i wzajemność). A zatem człowiek, tak jak roślina czy zwierzę, potrzebuje przestrzeni. Przestrzeń tę jednak w przeciwieństwie do świata natury otrzymuje, a nie: zdobywa; otrzymuje od kogoś drugiego, z kim wchodzi w egzystencjalny dialog. Za materialny znak tak rozumianej przestrzeni i różnicy osób uznałam biblijne żebro, a w szczególności miejsce po wyjętej kości. Miejsce to odczytałam jako symboliczne przedstawienie wewnętrznej otwartości osoby. W tym kontekście nie jest ważne, kto i w jakiej kolejności się pojawia. Egzystencjalny dialog zakłada wzajemność. Ponieważ wciąż mowa jednak o istotach obdarzonych płcią, wspólną odpowiedzialność za przestrzeń wyraziłam w ramach różnicy osób, ale w nawiązaniu do różnicy płci. Mężczyzna daje impuls do powstania wspólnej przestrzeni, a kobieta przestrzeń tę podtrzymuje i chroni. Mężczyzna przekracza więc naturalne dla siebie osobowe oddalenie, a kobieta panuje nad wpisany w kobiecą naturę pragnieniem bezpośredniej bliskości. Tak przedstawiona formuła osobowej egzystencji różni się pod każdym względem od relacji podmiot – przedmiot opartej na negatywnej koncepcji różnicy, porządku i przestrzeni.

Za pomocą nakreślonych wątków stało się możliwe przeformułowanie wzajemnej relacji pierwiastka męskiego i żeńskiego. Nieadekwatne w odniesieniu do osobowej przestrzeni okazały się przede wszystkim pojęcia pierwszeństwa i drugorzędności, wyższości i niższości, pozycji centralnej i marginalnej. Androcentryzm chrześcijańskiej doktryny – w zakresie sformułowanym przez przedstawione w tej pracy feministyczne teksty i stanowiska – traci swoje podstawy. Chwiejny staje się zatem i sam zarzut. Chcę jeszcze raz przy tym podkreślić, że impuls i pojęciową bazę dla przeprowadzonej tu polemiki z feminizmem stanowiły współczesne teksty głównego nurtu klasycznej refleksji teologicznej. W tym punkcie natrafiamy na pewien paradoks. Ginie pod koniec naszej lektury postulowana przez feministyczną krytykę chrześcijaństwa ułomność kobiecej postaci. Można by, przewrotnie, przytoczyć słowa Cixous z jej klasycznego eseju *Le rire de la méduse*: „Spójrz w twarz Meduzie! Ona nie uśmierca. Jest piękna i zanosi się śmiechem”⁵. Przestrzeń kobiety, także w klasycznej koncepcji Boga, wciąż odsłania swoje znaczenia. Warto się im przyglądać zamiast deformować samą koncepcję.

Wypada zawrzeć jeszcze, w nawiązaniu do całości, ostatnie już dopowiedzenie. Jak stwierdziliśmy, prawdziwie obiektywny jest tylko Wąż. Jedynie biblijny wąż pozostaje w pełni bezstronny. Nie ma on bowiem w świecie ludzkim, w świecie słów, swojego miejsca. Na tej podstawie buduje bezstronność swoich wypowiedzi, sięgając przy tym po cudze słowa (bo nie ma przecież własnych). Poprowadzona tu argumentacja daleka była od bezstronności. Już sam dobór nazwisk i tekstów tworzył moją „stronniczość”. Powiem w tym kontekście przynajmniej jedno. Na wstępie przywołaliśmy następującą myśl Tresmontanta: „Za każdym razem, gdy Kościół pozwala zaginać, albo zaniedbuje jakąś część prawdy [...], przeciwnik podnosi się właśnie w imię [...] tego fragmentu prawdy, jaki Kościół porzucił”⁶. Przytaczając w tej pracy ataki feminizmu

⁵ H. CIXOUS: *Le rire de la méduse*. „L'Arc” 1975, No. 61, s. 47. Cytat w przekładzie autorki.

⁶ C. TRESMONTANT: *Esej o myśli hebrajskiej*. Przeł. M. TARNOWSKA. Kraków: Znak, 1996, s. 177.

na chrześcijaństwo, nie chciałabym nazywać feminizmu po prostu przeciwnikiem. Przeciwnik to może być również ktoś, kto stoi naprzeciwko albo wychodzi naprzeciw treściom jeszcze niewypowiedzianym. W tym duchu wspomniany Kościół coraz częściej się wypowiada, i tegoż ducha ja także starałam się nie zagubić.

Bibliografia

Publikacje zwarte

- ADAMIAK E.: *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- ADAMIAK E.: *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1999.
- BALTHASAR H.U. VON: *Mary for Today*. Trans. R. NOWELL. San Francisco: Ignatius Press, 1988.
- BALTHASAR H.U. VON: *Chrześcijanin i lęk*. Przeł. A., A. KLUBOWIE. Kraków: WAM, 1999.
- BALTHASAR H.U. VON: *Kim jest chrześcijanin?* Przeł. F. WYCISK. Kraków: WAM, 1999.
- BALTHASAR H.U. VON: *Teodramatyka*. T. 1: *Prolegomena*. Przeł. M. MIJALSKA, M. RODKIEWICZ, W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003.
- BALTHASAR H.U. VON: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003.
- BALTHASAR H.U. VON: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: Wydawnictwo M, 2003.
- BALTHASAR H.U. VON: *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*. Przeł. M. URBAN. Kraków: WAM, 2003.
- BEAUVOIR S. DE: *Druga płeć*. Przeł. G. MYCIELSKA, M. LEŚNIEWSKA. Warszawa: Jacek Santorski & Co, 2003.
- BOLEWSKI J.: *Niebieska niewiasta. Mądrość i Maryja*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2009.

- BRAGUE R.: *Europa. Droga rzymska*. Przeł. W. DŁUSKI. Warszawa: Teologia Polityczna, 2012.
- BROWN D.: *Continental Philosophy and Modern Theology. An Engagement*. Oxford–New York: Basil Blackwell, 1987.
- BROWN P.: *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*. Przeł. I. KANIA. Kraków: Homini, 2006.
- CARTER A.: *The Sadeian Woman. An Exercise in Cultural History*. London: Virago Press, 1992.
- CIXOUS H.: *Sorties*. In: H. CIXOUS, C. CLÉMENT. *La jeune née*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1975, s. 115–246.
- CLINES D.J.A.: *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- COLEBROOK C.: *Gender*. Houndmills–Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- CRANNY-FRANCIS A., WARING W., STAVROPOLOUS P., KIRKBY J.: *Gender Studies. Terms and Debates*. Houndmills–Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.
- DALY M.: *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1985.
- DALY M.: *The Church and the Second Sex. With the Feminist Post-Christian Introduction and New Archaic Afterwords by the Author*. Boston: Beacon Press, 1985.
- DALY M.: *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1990.
- DODD CH.H.: *Założyciel chrześcijaństwa*. Przeł. Z. KUBIAK. Kraków: Znak, 1983.
- Duchowość kobiety*. Red. J. AUGUSTYN. Kraków: WAM, 2007.
- Duchowość mężczyzny*. Red. J. AUGUSTYN. Kraków: WAM, 2008.
- EVANS M.J.: *Woman in the Bible*. Exeter: The Paternoster Press, 1983.
- A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*. Eds. A. BRENNER, C. FONTAINE. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Ed. A. YARBRO COLLINS. Chico–California: Scholars Press, 1985.
- GADACZ T.: *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*. Kraków: WAM, 2007.
- GUARDINI R.: *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Würzburg: Werkbund-Verlag, 1955.
- GUARDINI R.: *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*. Przeł. M. TUROWICZ. W: R. GUARDINI: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Przeł. Z. WŁODKOWA, M. TUROWICZ, J. BRONOWICZ. Kraków: Znak, 1969.
- GUARDINI R.: *Znaki święte*. Przeł. J. BIRKENMAJER. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1991.

- GUARDINI R.: *O sensie melancholii*. Przeł. B. GRUNWALD-HAJDASZ. Poznań: W drodze, 2009.
- GUARDINI R.: *Vom Sinn der Schwermut*. Kevelaer: topos plus, 2010.
- HAŁAS S.: *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 1999.
- Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition and Norms*. Eds. R.S. CHOPP, SH. GREEVE DAVANEY. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- HYŻY E.: *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*. Kraków: Universitas, 2003.
- Interpreting the Postmodern. Responses to "Radical Orthodoxy"*. Eds. R. RADFORD RUETHER, M. GRAU. New York–London: T.&T. Clark International, 2006.
- IRIGARAY L.: *L'Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.
- Is There a Future for Feminist Theology?* Eds. D.F. SAWYER, D.M. COLLIER. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- JAN PAWEŁ II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986.
- JELONEK T.: *Syjon biblijny*. Kraków: WAM, 2010.
- JELONEK T.: *Kultura grecka a Stary Testament*. Kraków: Petrus, 2011.
- JOHNSON E.A.: *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York–London: Continuum, 2003.
- JOHNSON E.A.: *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2007.
- KĘPIŃSKI A.: *Lęk*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2002.
- Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*. Red. M.M. SCHUMACHER. Przeł. M. ROMANEK. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2008.
- KOŁAKOWSKI L.: *Horror metaphysicus*. Przeł. M. PANUFNIK. Kraków: Znak, 2012.
- KOWALCZYK S.: *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010.
- KRISTEVA J.: *Des Chinoises*. Paris: des femmes, 1974.
- KRISTEVA J.: *Maternité selon Giovanni Bellini*. In: J. KRISTEVA: *Polylogue*. Paris: Éditions du Seuil, 1977, s. 409–435.
- KRISTEVA J.: *Stabat Mater*. In: J. KRISTEVA: *Histoires d'amour*. Paris: Éditions Denöel, 1983, s. 225–247.
- LACOCQUE A., RICOEUR P.: *Myśleć biblijnie*. Przeł. E. MUKOID, M. TARNOWSKA. Kraków: Znak, 2003.

- LÉVINAS E.: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*. Przeł. B. OPOLSKA-KOKOSZKA. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 1991.
- LLOYD G.: *The Man of Reason. "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London: Methuen, 1984.
- ŁUCARZ S.: *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klementa Aleksandryjskiego*. Kraków: WAM, 2007.
- MAJEWSKI J.: *Błogosławić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- MAJEWSKI J.: *Teologia na rozdrożach*. Kraków: Znak, 2005.
- MARION J.-L.: *Bóg bez bycia*. Przeł. M. FRANKIEWICZ. Kraków: Znak, 1996.
- MEYERS C.: *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. New York–Oxford: Oxford University Press, 1988.
- MEYER-WILMES H.: *Rebellion on the Borders*. Trans. I. SMITH-BOUMAN. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1995.
- PAWŁOWSKI Z.: *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1– 3*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2003.
- PETRY MROCZKOWSKA J.: *Feminizm – antyfeminizm. Kobieta w Kościele*. Kraków: WAM, 2012.
- RADFORD RUETHER R.: *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.
- RADFORD RUETHER R.: *Womanguides. Readings Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1985.
- RAHNER K.: *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Przeł. T. MIESZKOWSKI. Warszawa: Pax, 1987.
- RAHNER K.: *Pisma wybrane*. Przeł. G. BUBEL. T. 1. Kraków: WAM, 2005.
- RAHNER K.: *Pisma wybrane*. Przeł. G. BUBEL. T. 2. Kraków: WAM, 2007.
- RATZINGER J.: *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*. Przeł. B. WIDŁA. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1997.
- RATZINGER J.: *Wielość religii i jedno Przymierze*. Przeł. E. PIECIUŁ. Poznań: W drodze, 2004.
- RATZINGER J.: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Przeł. Z. WŁODKOWA. Kraków: Znak, 2007.
- RATZINGER J./BENEDYKT XVI, BALTHASAR H.U. VON: *Maryja w tajemnicy Kościoła*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków: WAM, 2007.
- RICCIOTTI G.: *Dzieje Izraela*. Przeł. Z. RZESZUTEK. Warszawa: Pax, 1956.
- RICOEUR P.: *Miłość i sprawiedliwość*. Przeł. M. DRWIĘGA. Kraków: Universitas, 2010.

- SCHÜSSLER FIORENZA E.: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1994.
- SCHÜSSLER FIORENZA E.: *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet*. London: SCM Press Ltd, 1995.
- Searching the Scriptures*. Ed. E. SCHÜSSLER FIORENZA. New York: The Crossroad Publishing Company, 1993.
- SPAEMANN R.: *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*. Przeł. J. MERECKI. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009.
- STORKEY E.: *What's Right with Feminism*. London: SCPK, 1985.
- SZYMIK J.: *Theologia benedicta*. T. 1. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2010.
- ŚLĘCZKA K.: *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*. Katowice: „Książnica”, 1993.
- TRESMONTANT C.: *Esej o myśli hebrajskiej*. Przeł. M. TARNOWSKA. Kraków: Znak, 1996.
- TRESMONTANT C.: *Nauczanie rabiego Jeshuy*. Przeł. L. RUTOWSKA. Kraków-Warszawa: Fronda, 2008.
- TRIBLE PH.: *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- VALENSIN A.: *O mojej wierze*. Przeł. H. ZAWADZKA. Warszawa: Pax, 1979.
- A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*. Eds. P. MORRIS, D. SAWYER. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- WILKEN R.L.: *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*. Przeł. D. WASZKIEWICZ. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- WOJTYŁA K.: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2001.
- Women – Invisible in Theology and Church*. Eds. E. SCHÜSSLER FIORENZA, M. COLLINS, M. LEFÉBURE. Edinburgh: T.&T. Clark Ltd, 1985.
- ZAJĄC M.: *The Feminine of Difference. Gilles Deleuze, Hélène Cixous and Contemporary Critique of the Marquis de Sade*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2002.

Artykuły

- ADAMIAK E.: *O co chodzi w teologii feministycznej?* „Więź” 1993, nr 1, s. 68–77.
- ADAMIAK E.: *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?* „Więź” 1998, nr 1 (471), s. 91–101.

- BALTHASAR H.U. VON: *Godność kobiety*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 258–264.
- BALTHASAR H.U. VON: *Trójca Święta a stworzenie*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 22–30.
- BALTHASAR H.U. VON: *Myśli o kapłaństwie kobiet*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1997, nr 99: *Posługiwanie kościelne*, s. 74–82.
- BATUT J.-P.: *Monarchia Ojca, porządek pochodzeń, perychoreza: trzy klucze teologiczne do poprawnego wyznawania wiary trynitarniej*. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 13: *Tajemnica Trójcy Świętej*. Poznań: Pallottinum, 2000, s. 325–336.
- BOESPFLUG F.: *Bóg Ojciec jako Starzec w chrześcijańskiej sztuce Zachodu. Historia zejścia z drogi oznaczania*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1999, nr 2 (110): *Tajemnica Ojca*, s. 60–73.
- BONS-STORM R.: *Resident Alien. Theology Revisited, Feminism Revisited*. In: *What Does It Mean Today to Be a Feminist Theologian? Was bedeutet es heute feministische Theologin zu sein? Être théologienne aujourd'hui. Qu'est-ce que cela veut dire?* „Yearbook of the European Society of Women in Theological Research”/„Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen”/„Annuaire de l'Association Européenne des femmes pour la recherche théologique”. Vol. 4. Eds./Hrsg. A. GÜNTER, U. WAGENER. Kampen: Kok Pharos Publishing House, Mainz: Matthias-Grünewald Verlag, 1996, s. 7–17.
- BRAGUE R.: *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną? Refleksja nad męskością i ojcostwem*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1999, nr 2 (110): *Tajemnica Ojca*, s. 29–36.
- BURNET R.: *O niebezpieczeństwie mieszania pasterzy z magami: dwa opisy jako dwa sposoby pojmowania Wcielenia*. Przeł. M. TRYC-OSTROWSKA. „Communio” 2004, nr 1 (139): *Tajemnica Wcielenia*, s. 15–22.
- CIXOUS H.: *Le rire de la méduse*. „L'Arc” 1975, No. 61, s. 39–54.
- ECKMANN A.: *Wielkość i godność kobiety według świętego Augustyna*. W: „Studia Antiquitatis Christianae”. T. 14: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*. Red. J. SALAMONOWICZ-GÓRSKA, T. SKIBIŃSKI, S. STRĘKOWSKI. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 1999, s. 32–42.
- MACHINEK M.: *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą „gender”*. W: *Idea „gender” jako wyzwanie dla teologii*. Red. A. JUCEWICZ, M. MACHINEK. Olsztyn: Hosianum, 2009, s. 99–116.
- MAJEWSKI J.: *Macierzyńskie oblicze Ojca. Konsekwencje „nowych” akcentów w nauczaniu Magisterium Kościoła o Bogu*. „Więź” 1998, nr 1 (471), s. 102–111.

- MAJEWSKI J.: *Mariologia feministyczna*. „Znak” 2005, nr 4 (57), s. 159–170.
- MAJEWSKI J.: *Mariologia wobec antropologicznych wyzwań współczesności*. „Salvatoris Mater” 2006, nr 1/2, s. 311–336.
- MARION J.-L.: *Kobieta – terażniejszość mężczyzny*. Przeł. M. TRYC-OSTROWSKA. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 265–273.
- MARTINHO PEREIRA T.: *Bilans teologii feministycznej*. Przeł. J. LIMANÓWKA. „Communio” 1993, nr 6 (78): *Kobieta*, s. 83–92.
- MROCZKOWSKI I.: „Nowy feminizm” w nauczaniu Jana Pawła II. „Więź” 1998, nr 1, s. 11–19.
- MUSZAŁA A.: *Ciało ludzkie w starożytności chrześcijańskiej*. W: „Forum Teologiczne”. T. 10. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2009, s. 37–48.
- PIWOWAR A.: *Pochodzenie i natura starotestamentalnego kultu Molocha*. *Stan badań*. „Scripta Biblica et Orientalia” 2009, nr 1, s. 107–134.
- RUIZ G.: *Kobieta w Piśmie Świętym*. Przeł. L. BALTER. „Communio” 1993, nr 6 (78): *Kobieta*, s. 3–18.
- SAREŁO Z.: *Etyka feministyczna. Ogólna charakterystyka, zasadnicze idee, próba oceny*. „Communio” 1993, nr 6 (78): *Kobieta*, s. 72–82.
- SCHMITZ K.L.: *Geografia osoby ludzkiej*. Przeł. B. BARSZCZ. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań: Pallottinum, 1989, s. 135–155.
- STAVROU M.: „*Filioque*” a teologia trynitarna. Przeł. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 13: *Tajemnica Trójcy Świętej*. Poznań: Pallottinum, 2000, s. 396–416.
- STRZELCZYK G.: *Nie ma już kobiety ani mężczyzny?* „Więź” 2009, nr 1–2 (603–604), s. 44–52.
- TERMIŃSKA-KORZON K.: *Śmiech Sary. Kobiecość – męskość w hebrajszczyźnie biblijnej*. W: *Płeć języka – język płci*. Red. J. ARABSKI, J. ZIĘBKA-BIAŁOŻNY. Katowice: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, 2010, s. 181–195.
- VALLIN PH.: *Mądrość we własnej Osobie, czyli jak Trójca dała na Siebie czekać*. Przeł. M. TRYC-OSTROWSKA. „Communio” 2004, nr 1 (139): *Tajemnica Wcielenia*, s. 77–97.
- WARZECHA J.: *Godność kobiety w Starym Testamencie*. „Communio” 1993, nr 6 (78): *Kobieta*, s. 19–29.
- WĘCŁAWSKI T.: *Obraz ojcostwa Bożego*. „Życie Duchowe” 2003, nr 36, s. 13–20.

Inne

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.* Poznań: Pallottinum, 2003.
- Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains.* Eds. J.P. LOUW, E.A. NIDA. New York: The United Bible Societies, 1989.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich.* Red. R. RUBINKIEWICZ. Przeł. R. RUBINKIEWICZ. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY: *List do biskupów Kościoła katolickiego. O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie.* Kraków: Wydawnictwo M, 2004.
- Leksykon wielkich teologów XX / XXI wieku.* Red. J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2006.
- List apostolski „Mulieris Dignitatem” Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety.* Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2004.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek.* Red. naukowy wyd. oryginalnego W.R. FARMER. Red. naukowy wyd. polskiego W. CHROSTOWSKI. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów, 2000.
- RAHNER K., VORGRIMLER H.: *Mały słownik teologiczny.* Przeł. T. MIESZKOWSKI, P. PACHCIAREK. Warszawa: Pax, 1987.
- Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym.* Red. L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III. Przeł. Z. KOŚCIUK. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998.

Indeks rzeczowy (wybór)

- adam* 145, 213–214
Adam 189, 207, 208, 214
adama(h) 144, 145
aktywność 103–106, 112, 134, 136–137, 138, 168, 232
androcentryzm 9–10, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 48, 60, 62–63, 231, 233, 238
antropologia 17, 24, 89, 90, 91, 92, 93, 113, 116, 134, 189, 190, 191, 229
antropomorfizm 27, 48, 60
arche anarchos 43, 115
Astarte 32
- Baal 29–30, 32, 33, 39
bałwochwalstwo (idolatria) 43, 94, 97–98, 103, 104, 180
Bazyli z Cezarei, św. 113
Biblia
 jako pielgrzym 8–9
 jako Zwierciadło 98
- biegun / biegunowość 35, 54, 106–107, 114–115, 120, 124, 125, 126, 134, 135, 210, 232
bierność (pasywność) 56, 57, 84, 105, 112, 137, 141, 232, 235
bliskość 32, 35, 39, 40, 42, 44, 45, 48, 50, 70, 71, 73, 74, 75, 100, 117, 162, 163, 170, 176, 197, 199, 204, 218, 220, 222, 235, 237
- boginie pogańskie 87
Bóg
 „bez bycia” 37
 jako Inny 173, 176
 inny od Innego 164
 „ojców Izraela” 27, 36–37, 39
 jako TA, KTÓRA JEST 179, 180, 182, 183, 184
 Boskie T y 150, 152, 153, 159, 161, 164, 170, 181, 190, 191, 236
 „za ścianą” 165, 173
- Bóg Ojciec
 monarchia 156, 157, 158
 Ojciec artystów zachodnich 25, 48–49
 Ojciec światła 49
 Rodzący 47–48, 155
 jako patriarcha 23, 24, 25, 231, 234
 jako Starzec 23, 24, 25, 26, 234
- chrześcijaństwo
 chryścianizacja kultury helleńskiej 90
 hellenizacja chrześcijaństwa 90
 a myśl grecka 90, 111–112
 a myśl hebrajska 40
- ciało 17, 53, 56, 58, 62, 64, 68, 69, 73, 74, 75, 80, 85, 86, 89–92, 93, 95, 96, 99, 101, 121, 122, 178, 192, 200–201, 216, 218, 222–225, 235

- w starożytności chrześcijańskiej 90–91
 cud 94–95, 96, 229
- dar 37, 49, 64, 65, 66, 142, 153, 154, 155, 157,
 158, 159, 202, 211, 235, 236, 237
- deszcz 29, 67, 106, 113, 114, 116, 126, 127, 128,
 130, 132, 133, 138, 139, 236
- determinizm biologiczny 17
- drzewo 38, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 167,
 168, 170, 176, 210–211, 215, 216
- dualizm 30, 31, 58, 89–91, 229–230
 a nauka o przeciwieństwach 123–124
- Duch Boży 143–144, 145, 149, 150, 153, 158,
 159, 160–164, 165, 170, 182
- duśa 89–92, 93, 99, 101, 161, 177, 224
- dziecko 42, 44, 45, 46, 61, 69, 71, 153, 154,
 162–164, 173–176, 178–179, 183, 185, 234
- El / Elohim 35, 37–38, 150
- Ewa 189, 207
- ezer 217
- feminizm 7–18, 28, 31, 43, 55, 58, 64, 75, 79,
 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93,
 104, 105, 106, 111, 113, 127, 131, 145, 149,
 175, 179, 182, 184, 189, 190, 194, 207, 208,
 209, 225, 227, 231–233, 237, 238, 239
- Filip z Champagne 25
- Filon Aleksandryjski 111
- Freud Sigmund 7
- Frye Northrop 98
- głębia 82, 86, 102–103, 125, 144–145, 177, 197,
 198, 200
- głos 97, 196, 212, 215, 225
- granica 11, 12, 16, 31, 120, 134, 143, 176, 185, 191,
 198, 199, 200, 203, 204, 210, 211, 212, 226
- immanencja 34, 86, 236
- inicjatywa 44, 45, 119, 134, 137, 232
- isz 214
- iszsa 214
- Izrael starożytny 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34,
 35, 36, 37, 38, 39, 80, 100, 101, 102,
 104, 113, 117, 118, 119, 129, 130, 131, 144,
 193
- Jahwe 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 49, 101,
 113, 115, 117, 118, 119, 130, 214
- Jezus (Chrystus)
 chrystocentryzm 62
 chrystologia feministyczna 232
 chrystologia klasyczna 55, 63, 167, 177
 chrystomorfizm 60, 62
 jako „feminista” 57–58
 historyczny 49, 53, 54, 58, 59, 60, 63,
 167, 231
 ikona 53, 55, 57, 60, 63, 69
 a kenoza patriarchatu 57
 płodność 67–69
- kapłaństwo
 kobiet 63–65, 73, 74, 232
 a reprezentacja 63, 64, 68, 69, 71, 72, 73,
 74, 75
 wewnętrzne (egzystencjalne) 63–65,
 70, 71
 zewnętrzne (urzędowe) 63–65, 72
- Karol le Brun 25
- karykatura 97, 161
- kenoza 54, 57, 65, 66
- Klemens Aleksandryjski, św. 91
- kobiecość
 atrybuty 174, 175
 kobiecość stworzenia 106, 114, 115, 143,
 235, 236
- kobieta
 idealna 57, 105
 „kobieta dobra” 86–88, 93
 „miejsce mężczyzny” 83
- konstruktywizm kulturowy 17
- Kościół 7, 12, 13, 15, 18, 19, 55, 59, 60, 63,
 68, 69, 71, 72, 74, 90, 101, 143, 144, 158,
 182, 238, 239

- Urząd Nauczycielski Kościoła 12, 15
 krzew ognisty 36, 37, 49
- Logos 55, 61, 62, 79, 80, 97, 100, 112
- łono 30, 32, 42, 47, 67, 80, 82, 83, 86–87, 100,
 103, 105–106, 122, 155, 160, 161, 173, 235
- macierzyńskość
 środowisko macierzyńskie 174–176
- macierzyństwo
 jako „kontur kobiecości” 184–185
- Masaccio Tommaso 25
- maska 195–197, 204
 „kochankowie w maskach natury” 225–
 226
- Maria (matka Jezusa)
 dziewicze macierzyństwo 18, 84, 85, 88,
 89, 93, 94, 98, 99
 dziewiczność 93, 103
 feminizm o- 79, 80–88, 89, 93, 104, 105,
 232
fiat („tak”) 80, 87, 93, 100, 101, 105, 144,
 145, 232
Mater Dolorosa 72, 145, 176, 177
 a symbolika ołtarza 144–145
 jako teolog 104
- Marks Karol 7
- materia 41, 44, 54, 58, 84, 89, 90, 91–92, 93,
 99, 105, 106, 111, 112, 128, 143, 201, 202,
 232, 233, 235
- materiał 139, 201, 202, 208, 216, 217, 223, 224
- matka
 matka-ziemia 114, 115, 121, 122, 126
 Wielka Matka 87–88, 179, 184
- mądrość 165, 167–170, 178, 237
 jako drzewo życia 167–168, 170, 176
- Mądrość 18, 165–167, 170–179, 237
 taniec Mądrości 172, 176
 jako zasłonięta moc Boga 174, 176
- melancholia 123–124, 177–178
- metafizyka biblijna 40, 48, 61, 62, 81, 180,
 231
- a dobro i zło 125
- mężczyzna
 kapłan 72–73
 a oddalenie od miejsca ofiary 72, 75, 234
- Michał Anioł 25
- miłość 32, 42, 55, 56, 57, 65–66, 67, 69, 73,
 117, 118, 119, 144, 153–154, 155, 156, 157,
 158, 159, 160, 163, 164, 184, 202, 230, 237
- mistyczka 55, 56
- mitologia 18, 82, 94, 95, 111, 113, 114, 115, 116,
 117, 121, 122, 138, 141, 235
- Mojżesz 36–38, 130, 144
- Moloch (Melech) 33
- monopersonalizm 156
- monoteizm 29, 30–31, 35, 38–39, 156, 231
- nasienie
 botaniczne 67, 112, 114, 126, 127, 128, 132,
 136, 137, 138, 140
 fizjologiczne 127
- niebo 23, 27, 32, 34–35, 46, 106, 107, 113, 114,
 130, 131, 132, 133, 134–136, 137, 138, 139,
 171, 179, 210, 236
- Nietzsche Friedrich 7
- Nikodem 160
- oblicze 159, 160, 162, 164, 176, 178, 183, 196,
 197, 206, 237
- obłok 81, 130–131
- oddalenie (dystans) 31, 32, 36, 40, 42, 44,
 45, 49, 50, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 118, 157,
 162, 163, 164, 192, 197, 200, 204, 205, 218,
 220, 222, 226, 231, 234, 237
- ofiara 18, 30, 33, 54, 55, 56–57, 59, 63, 64, 65,
 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 79, 80, 81,
 87, 144–145, 163, 234, 235
- ogród 129, 139, 140–143, 144, 210, 211, 212,
 214, 215, 216, 225, 236
- ojciec
 ojciec-niebo 29, 30, 114, 115, 121, 122,
 126
- ołtarz 63, 64, 73, 74, 144–145, 232, 234

- osoba
- historia pojęcia 195–200
 - historia terminu 195–197
 - relacje osobowe 202–205
 - „cofnięcie rąk 202, 212, 219
 - „uwalnianie przestrzeni” 202, 204, 219
 - owocowanie 67, 235
- panteizm 42
- patriarchat 10, 12, 23, 25, 26, 27, 28, 47, 57, 58, 75, 118, 182, 185, 231, 232
- persona* 195, 196, 197, 198, 226
- perychoreza 157–158
- phersu* 195, 196
- plodność
- bytu 41, 168
 - następcza (odpowiadająca) plodność
 - kobieca 46, 178, 185, 234, 236
 - a owocowanie 67
- pochodzenie 66, 68, 95, 96, 157, 158, 159, 207
- pozęcie 43, 44, 95, 96, 98, 149, 234
- podmiot
- podmiotowość 198–199
 - relacja podmiot – przedmiot 201–202
 - a wewnątrz 198–199, 203
- politeizm 28–29, 38–39
- poniżenie 55, 56, 57, 59, 70, 82
- porządek
- pochodzeń 157–158, 182
 - sekwencyjność stworzenia świata 115
- pożądanie 84, 144, 211–212, 225–226
- pragnienie 84, 119–120, 141, 159, 211–212, 216, 220, 221, 226, 237
- Prapoczątek 47, 66, 115
- prosoyon* 195, 196, 197, 198
- przeźrenność 102–104, 105, 145, 235
- przymierze
- a zamieszkiwanie 100–103
- pustynia 30, 129–130, 131, 142, 143–144
- Rafaël Santi 25
- relacje przestrzenne
- góra – dół 34, 106–107, 112, 113, 114, 117, 119, 120, 121–126, 236
- różnica
- w biblijnym opisie stworzenia 207–213, 220
 - osób 18, 192, 194, 195, 205, 219, 225
 - plci 18, 65, 67, 113, 189, 190, 191–192, 193, 194, 219, 225, 226
- seksualny akt 56, 113, 117, 127, 193, 232, 234
- Septuaginta 90, 198
- słowo
- wzywające 186, 206
- spojrzenie 151–152, 160, 173, 204–205, 213, 215
- znudzone 205
- stworzenie (akt stwórczy) 17, 18, 31, 40, 41, 42, 46, 81, 91, 92, 119, 125, 134, 136, 137, 138, 142, 150, 152, 153, 165, 169, 170, 171, 172, 191, 192, 208, 210, 237
- Stwórca
- jako rzemieślnik (budowniczy) 29, 30, 31, 34
 - zstępujący 75, 120, 234
- Syjon 100–102
- symbolika biblijna 127–129
- teologia klasyczna 9, 11, 12, 15–16, 17, 18, 28, 41, 43, 44, 47, 48, 54, 55, 63, 143, 145, 149, 150, 154, 155, 156, 178, 180, 181, 182, 189, 227, 229, 233, 234, 236, 238
- Tertulian 91
- Tomasz z Akwinu, św. 111
- transcendencja 29, 30, 34, 41, 98, 236
- Upadek 207, 213, 221–222, 225
- wąż 212–213, 225, 238
- wcielenie 18, 49–50, 53, 54–55, 58, 60, 61, 62, 65, 68, 75, 79–81, 96, 99–100, 106, 145, 149, 164, 165

woda 128–130, 141, 143–144

ziarno 113, 114, 116, 126–127, 128–129, 131–133, 143, 236

ziemia 18, 29, 32, 34, 35, 39, 46, 65, 67, 106–107, 111, 112, 113, 114, 116, 122, 126–127, 130, 132, 133, 134–145, 210, 211, 213, 214, 216, 219, 221, 235, 236

znak

biblijny 62, 91–92

platoński 91–92

zwiastowanie

a *diatarasso* 88–89

konotacje seksualne 126, 131

żebro 189, 190, 194, 205–206, 207, 208, 213, 215, 216, 217, 219, 233, 237

Indeks autorów

- Adamiak Elżbieta 241, 245
Arabski Janusz 247
Arystoteles 197
Augustyn, św. 159
Augustyn Józef 242
- Balter Lucjan 25, 26, 46, 47, 48, 53, 62, 66, 105, 106, 113, 114, 149, 152, 155, 158, 163, 246, 247
Balthasar Hans Urs von 7, 15, 34, 35, 46–47, 49, 61, 62, 63–65, 66, 67–68, 69–75, 80, 88, 93–94, 98, 99, 100, 103–104, 105–107, 114–115, 116, 119, 120, 131, 145, 149, 150–151, 152, 153, 154, 158, 160, 161, 162, 163, 168, 170, 177, 178–179, 185–186, 189, 192, 193, 206–207, 222–223, 229–230, 241, 244, 246
Barszcz Benedykt 195, 247
Batut Jean-Pierre 155, 156–159, 246
Beauvoir Simone de 23, 24, 25, 55–56, 81–82, 86–88, 89, 90, 91, 111, 189–190, 207, 208, 241
Benedykt XVI, papież (zob. też: Ratzinger Joseph) 7, 61, 80, 88, 94, 114, 131, 192, 244
Birkenmajer Józef 64, 145, 242
Boespflug François 25–26, 48–49, 53, 62, 246
Bolewski Jacek 79, 80, 88, 241
Bons-Storm Riet 13, 16, 246
Brague Rémi 26, 27, 28, 40, 44–46, 47, 66, 113, 115, 117, 119, 152, 162, 242, 246
Brenner Athalya 242
Bronowicz Janusz 34, 79, 114, 123, 150, 190, 242
Brown David 58, 242
Brown Peter 242
Bubel Grzegorz 19, 104, 244
Burnet Régis 50, 246
- Carter Angela 242
Chopp Rebecca S. 243
Chrostowski Waldemar 9, 248
Cixous Hélène 17, 82, 83–84, 112–113, 120, 123, 127, 238, 242, 246
Clément Catherine 83, 112, 242
Clines David J.A. 242
Colebrook Claire 112, 242
Collier Diane M. 243
Collins Mary 10, 245
Cranny-Francis Anne 242
- Daly Mary 8, 23, 24, 25, 26, 27, 56–57, 58, 207, 242
Dłuski Wiktor 242

Dodd Charles Harold 53, 54, 242
Drwięga Marek 37, 98, 244

Eckmann Augustyn 246
Evans Mary J. 242

Farmer William R. 9, 248
Fontaine Carol 242
Frankiewicz Małgorzata 37, 80, 205, 244

Gadacz Tadeusz 242
Grau Marion 243
Greeve Davaney Sheila 243
Grunwald-Hajdasz Barbara 124, 165, 191,
243
Guardini Romano 15, 34, 64, 79, 82, 92,
96–97, 98, 102–103, 114, 116, 117, 119, 120,
121–126, 144–145, 150, 151, 154, 155, 161,
162, 163–165, 173, 176, 177–178, 183, 185,
190–191, 192, 194, 195, 199–205, 223–224,
242, 243
Günter Andrea 13, 246

Hałas Stanisław 129–130, 131, 141–142, 144,
243
Hyży Ewa 14, 17, 243

Ireneusz, św. 62
Irigaray Luce 82–83, 243

Jakubiec Czesław 28, 35, 101
Jan Paweł II, papież (zob. też: Wojtyła
Karol) 134, 152, 214, 215, 217, 243, 248
Jaworski Michał 123, 124
Jelonek Tomasz 90, 100–101, 243
Johnson Elizabeth A. 43–44, 55, 57, 58,
59–61, 63, 88, 149–150, 179–185, 229–230,
243
Jucewicz Antoni 246

Kania Ireneusz 242
Kępiński Antoni 174–175, 243

Kirkby Joan 242
Kluba Anna 49, 151, 241
Kluba Antoni 49, 151, 241
Kołakowski Leszek 243
Kościuk Zbigniew 47, 128, 248
Kowalczyk Stanisław 243
Kristeva Julia 17, 31, 82, 85, 131, 207–208,
209, 210, 243
Kubiak Zygmunt 53, 242

LaCocque André 17, 208, 243
Lefébure Marcus 10, 245
Leśniewska Maria 23, 55, 82, 111, 189, 241
Lévinas Emmanuel 244
Limanówka Jerzy 12, 247
Lloyd Genevieve 111, 244
Longman III Tremper 47, 128, 248
Louw Johannes P. 48, 89, 248

Łucarz Stanisław 91, 244

Machinek Marian 246
Majewski Józef 244, 246, 247, 248
Makowski Jarosław 248
Marion Jean-Luc 37, 80, 98, 104, 191–192,
205, 225–227, 244, 247
Martinho Pereira Teresa 12, 247
Merecki Jarosław 31, 245
Meyers Carol 244
Meyer-Wilmes Hedwig 9, 11, 12, 13, 14, 16,
244
Mieszkowski Tadeusz 55, 190, 244, 248
Mijalska Magdalena 34, 241
Morris Paul 245
Mroczkowski Ireneusz 247
Mukoid Ewa 17, 208, 243
Muszala Andrzej 91, 247
Mycielska Gabriela 23, 55, 82, 111, 189,
241

Nida Eugene Albert 48, 89, 248
Nowell Robert 229, 230, 241

- Opolska-Kokoszka Bogna 244
- Pachciarek Paweł 55, 190, 248
 Panufnik Maciej 243
 Pawłowski Zdzisław 133–143, 144, 150, 193,
 209–222, 244
 Petry Mroczkowska Joanna 244
 Pieciul Eliza 100, 118, 244
 Piwowar Andrzej 33, 247
 Platon 111
- Radford Ruether Rosemary 28–34, 35, 39,
 40, 42, 57, 58, 59–61, 63, 85–86, 88, 243,
 244
 Rahner Karl 10, 18, 19, 55, 104, 190, 244, 248
 Ratzinger Joseph (zob. też: Benedykt XVI,
 papież) 7, 9, 15, 27, 28, 32, 33, 35–39, 42,
 47, 49, 53–54, 55, 61, 64, 65, 66, 68, 80,
 81, 88, 93, 94, 95–96, 99–100, 101, 103, 114,
 116, 118, 131, 132, 143, 144, 149, 151, 154,
 155, 156, 158, 160, 167, 180, 181–182, 190,
 192, 195, 222, 244
 Ricciotti Giuseppe 28, 33, 35, 39, 101, 244
 Ricoeur Paul 17, 37, 98, 133, 208, 243, 244
 Rodkiewicz Monika 34, 241
 Romanek Michał 243
 Rubinkiewicz Ryszard 10, 134, 248
 Ruiz Gregorio 48, 247
 Rutowska Lucyna 95, 245
 Ryken Leland 47, 128, 248
 Rzeszutek Zdzisław 28, 101, 244
- Salamonowicz-Górska Iwonna 246
 Sarefo Zbigniew 13, 247
 Sawyer Deborah F. 243, 245
 Schmitz Kenneth L. 195–199, 204, 247
 Schüssler Fiorenza Elisabeth 10, 11, 12, 13,
 14, 245
 Schumacher Michele M. 243
 Seeber David 31
 Skibiński Tomasz 246
 Smith-Bouman Irene 9, 244
- Spaemann Robert 31, 245
 Stavropolous Pam 242
 Stavrou Michel 158, 247
 Storkey Elaine 245
 Strękowski Stanisław 246
 Strzelczyk Grzegorz 247
 Szymik Jerzy 15, 245
 Szymona Wiesław 7, 34, 46, 61, 80, 105, 114,
 151, 152, 189, 192, 241, 244
- Ślęczka Kazimierz 14, 17, 245
- Tarnowska Maria 7, 17, 40, 54, 80, 128, 208,
 238, 243, 245
 Termińska-Korzon Kamilla 247
 Tresmontant Claude 7, 18, 40–42, 46, 48,
 54, 58, 61, 62, 80–81, 89, 90, 91–92, 95,
 96, 97, 98, 105, 128, 132, 167–170, 172–173,
 176, 238, 245
 Tribble Phyllis 8, 9, 14, 15, 18, 245
 Tryc-Ostrowska Małgorzata 50, 166, 191,
 246, 247
 Turowicz Maria 34, 79, 114, 123, 150, 190,
 242
- Urban Marek 241
- Valensin Auguste 7, 150, 155, 158, 161, 245
 Vallin Philippe 166, 173–174, 176, 247
 Vorgrimler Herbert 55, 190, 248
- Wagener Ulrike 13, 246
 Waring Wendy 242
 Warzecha Julian 117, 247
 Waszkiewicz Dagmara 90, 113, 153, 245
 Węclawski Tomasz 46, 163, 247
 Widła Bogusław 96, 167, 244
 Wilhoit James C. 47, 128, 248
 Wilken Robert Louis 90, 113, 115, 153, 155,
 158, 159, 162, 166, 167, 245
 Włodkowska Zofia 27, 34, 54, 79, 93, 114, 123,
 149, 150, 190, 242, 244

Wojtyła Karol (zob. też: Jan Paweł II,
papież) 224, 245
Wycisk Franciszek 99, 119, 241

Zajęc Marta 245
Zawadzka Halina 150, 245
Ziębka-Białoźny Justyna 247

Yarbro Collins Adela 242

Marta Zając

The Space of the Feminine in the Christian Concept of God Voices of Twentieth-Century Theologians and the (Con)Texts of Feminism

Summary

The book presents a polemic with the feminist critique of Christianity, in particular with regards to the supposed androcentrism of the Christian doctrine. Accordingly, I take into account the relation between the masculine and the feminine element within the major areas of theological investigation, that is, in classical christology, mariology and trinitarian theology, in biblical ontology and Christian personalism. My polemic takes a variety of routes. Its ultimate aim is not simply to dismiss the very idea of Christian androcentrism (the issue is too broad to be covered in a single line of argumentation). Rather, while analyzing feminist discourse on Christianity, I argue the inadequacy of its subject-matter and the ideological distortion of its form. That reveals in turn a considerable communication gap between major voices of contemporary feminism (in particular, French cultural feminism, radical and neo-orthodox feminist theology), on the one hand, and twentieth-century classical theology and biblical exegesis, on the other. More than once feminist discourse on Christianity constructs straw men to sustain the conflict.

In large part the argument depends on the use of spatial metaphors. References to spatial experience, I propose, permit one to formulate, instead flexible, descriptions of what man and woman are – in relation to each other (masculinity and femininity) and with regards to the newly born life (fatherhood and motherhood). It is also through references to space that one can see in an other than androcentric manner the most frequent controversies of feminist reflection on Christianity: God the Father; historical Jesus versus Christ the Saviour; Mary, God's Virgin Mother; the female principle in the mythical and theological context; Sophia (Divine Wisdom) and Three Divine Persons; and the biblical story of woman being made out of man's rib. Androcentrism implies the idea of one element being prior to another. However, priority amounts to dominance nowhere but in the static system of two antagonized elements. My argument reveals then, step by step, where and how in feminist argumentation androcentrism is imposed on Christian thinking rather than shown to be present in it. The major confusion seems to result from replacing the Christian *persona* with the modern concept of the Subject (objectifying its

Other). The concept of identity thus formulated leaves no room for the dynamic “exchange of gifts”, and this in turn precludes the proper understanding of (fundamental to Christian thinking) ideas of Creation and Incarnation (including the definition of the body that these ideas imply). After all, it is the relational nature of *persona* (and not the antagonism of Subject–Object) that lends meaning to the images, figures and characters that the feminist critiques of Christianity grapple with.

Marta Zając

L'espace de la femme dans la conception chrétienne de Dieu Les voix des théologiens choisis du XXe siècle et les (con)textes du féminisme

Résumé

Le livre est une polémique avec la critique féministe du christianisme, il soulève en particulier la question de l'androcentrisme de la doctrine chrétienne, postulé par le féminisme. L'auteur examine la position réciproque de l'élément masculin et féminin dans les champs principaux de la réflexion théologique de l'Eglise catholique : dans la christologie traditionnelle, la mariologie et la théologie trinitaire, dans l'ontogénèse biblique et dans le domaine du personalisme chrétien. Le ton polémique a beaucoup de nuances. Dans la confrontation avec le féminisme il ne s'agit pas de trancher la question concrète (celle sur l'androcentrisme de la pensée chrétienne). Ces conclusions, évidemment, possèdent une extension limitée. Cependant cela vaut la peine de montrer à cette occasion que ce que le féminisme dit du christianisme est souvent non adéquat, et la manière de présenter les opinions accuse des enchevêtrements idéologiques et des présuppositions. L'auteur démontre alors le précipice dans la communication entre les voix importantes du féminisme contemporain (comme le féminisme culturel français, la théologie féministe radicale ou même le courant de la néo-orthodoxie) et les opinions de la théologie du XXe siècle et l'exégèse classique sur les femmes et la féminité. Ainsi l'auteur attire l'attention sur des projections faites par le féminisme lorsqu'il construit ainsi son adversaire imaginaire.

L'argumentation est significativement organisée par des relations spatiales. Ce sont les références à l'espace qui permettent de concrétiser des définitions floues des masculinité et féminité, aussi bien dans leur relation réciproque (différence des sexes) qu'en relation à une nouvelle vie, c'est-à-dire à l'enfant (paternité et maternité). Les références à l'espace permettent également de voir dans une lumière différente qu'andropocentrique, les motifs théologiques, le plus souvent traités par le féminisme : Dieu comme Père, Jésus historique et la question de la prêtrise et du sacrifice du Christ, le personnage de Marie, la mère vierge de Dieu, le principe féminin en mythologie et théologie, le mystère de Sofia, la Sagesse de Dieu, la scène biblique de la création de la femme de la côte de l'homme. L'androcentrisme prône l'idée de primauté de la masculinité sur la féminité. La primauté garde son caractère privilège uniquement dans un système statique de deux éléments

antagoniques. Les chapitres du livre montrent comment et où l'androcentrisme est insinué à la doctrine chrétienne et non y démasqué. Ce mécanisme met en marche le plus souvent l'application aux questions théologiques les principes de la théorie moderne du sujet, au sein de laquelle l'espace évolue vers une structure hiérarchique de la domination du Premier sur son secondaire, vu sa valeur, adversaire assujetti. Dans la réalité subordonnée au système sujet-objet il n'y a pas de place pour la dynamique du don et de l'échange, cruciale pour la compréhension des narrations fondamentales pour la conception biblique de la création et de l'incorporation, y compris la définition de la corporation admise par ces conceptions. C'est la relation propre à personne qui donne un sens final aux images, personnages et figures dont parle la critique féministe du christianisme.

Na okładce reprodukcja
Piero della Francesca:
Madonna del parto

Redaktor: Barbara Konopka

Projekt okładki: Paulina Dubiel

Redaktor techniczny: Małgorzata Pleśniar

Korektor: Magdalena Białek

Łamanie: Bogusław Chruściński

Copyright © 2013 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2138-7

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 16,5. Ark. wyd. 16,5. Papier
objętościowy kl. III, 90 g Cena 22 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław



Cena 22 zł (+ VAT)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2138-7