

m y ś l t e o l o g i c z n a

JAROSŁAW KUPCZAK OP

TEOLOGICZNA
SEMANTYKA
PŁCI



Wydawnictwo WAM
Kraków 2013

© Wydawnictwo WAM, 2013

Redakcja naukowa
Ks. dr hab. Robert J. Woźniak

Korekta
Artur Czesak

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7767-918-0

Imprimatur

Polska Prowincja Dominikanów, Krzysztof Popławski OP, Prowincjał,
Reg. Prow. 144/13, Warszawa, 11 kwietnia 2013 roku.

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

WPROWADZENIE

Luce Irigaray, znana francuska reprezentantka feminizmu postmodernistycznego, w sposób następujący rozpoczyna jedną ze swoich książek: „Zdaniem Heideggera każda epoka ma jedno zagadnienie do przemyślenia i tylko jedno. Być może, różnica seksualna jest tym zagadnieniem naszej epoki, w którym możemy znaleźć nasze ‘zbawienie’, jeśli tylko przemyślimy je odpowiednio”¹.

Na pewno samo rozumienie różnicy seksualnej, jak też znaczenie „zbawienia” w myśli psychoanalityczki ze szkoły Lacana różni się znacznie od tego, jak te pojęcia używane są w tradycji chrześcijańskiej. Warte zauważenia jest jednak przekonanie francuskiej myślicielki o tym, że zagadnienie różnicy seksualnej jest dzisiaj metafizycznie tematem równie ważnym jak heideggerowskie pytanie o byt. To przekonanie jest u źródeł książki, którą czytelnik ma przed sobą.

Bardzo podobne przeświadczenie odnajdujemy u innego autora, Benedykta XVI. W swoim ostatnim przemówieniu do kurii rzymskiej, wygłoszonym 21 grudnia 2012 roku, ówczesny papież podkreślił, że kryzys rodziny w świecie zachodnim zagraża samym jej podstawom². Ten postnowożytny kryzys nie dotyczy jedynie ekonomicznych czy społecznych zagrożeń dla bytu rodziny, ale prawdziwego załamania się podstawowych antropologicznych przeświadczeń, które są warunkiem istnienia rodziny. Chodzi, między innymi, o: sens i możliwość wiązania się z drugą osobą na całe życie, relację między więzią małżeńską a niezależnością dwóch wolnych podmiotów, pozakonomiczny sens poświęcenia się rodziców dla dzieci, samo znaczenie pojęć: ojciec, matka, dziecko.

¹ LUCE IRIGARAY, *An Ethics of Sexual Difference*, Ithaca 1993, s. 5.

² Szczególnie Benedykt XVI przyzwyczaił nas do programowego charakteru tych rocznych przemówień, wygłaszanych w dniach przed świętami Bożego Narodzenia. Analizowane tutaj przemówienie można znaleźć na oficjalnej stronie Stolicy Apostolskiej: www.vatican.va. Z tego też źródła pochodzą zamieszczone w tekście cytaty.

Zdaniem Benedykta XVI, szczególnym zagrożeniem dla małżeństwa i rodziny jest dzisiaj „nowa filozofia seksualności”, w której płeć „nie jest już pierwotnym faktem natury, który człowiek musi przyjąć i osobiście wypełnić sensem, ale rolą społeczną, o której decyduje się autonomicznie, podczas gdy dotychczas decydowało o tym społeczeństwo”³.

Teoria płci kulturowej (*gender*) dokonuje więc „rewolucji antropologicznej”, w której zakwestionowany jest fakt, że człowiek ma „uprzednio ukonstytuowaną naturę swojej cielesności”⁴. Wyzwolony z dawnych przesądów człowiek postnowożytności jawi się jako twórca własnej natury. Szczególnie istotnym elementem owej rekonstrukcji (dekonstrukcji) natury jest płeć, „dwoistość mężczyzny i kobiety jako dana wynikająca ze stworzenia”⁵. Postmodernistyczne odrzucenie Boga prowadzi w konsekwencji do niesłychanego „poniżenia człowieka w samej istocie jego bytu, jako stworzonego przez Boga, jako obrazu Boga”⁶. Swoją krytykę teorii genderowej Benedykt XVI kończy dobitnym zdaniem: „Kto broni Boga, ten broni człowieka”⁷.

Książka, którą czytelnik ma przed sobą, powstała zanim Benedykt XVI wygłosił wskazane powyżej przemówienie. Niewątpliwie jednak u źródeł tej książki znajdowało się przeświadczenie, które niemiecki papież wyraził tak lapidarnie i dobitnie: „Kto broni Boga, ten broni człowieka”. Broni człowieka w tajemnicy godności jego płci, bycia mężczyzną i kobietą, matką i ojcem, synem i córką, przed tym poniżeniem, którego dzisiaj doświadczamy, także ze strony błędów teorii genderowych.

Tytuł książki: *Teologiczna semantyka płci* sugeruje, że w epoce głębokiego zamieszania i popularności błędnych teorii w dziedzinie tego, czym jest płeć, chrześcijanie, jak zawsze, powinni sięgać do Bożego objawienia, aby właśnie tam odczytać niezmienny i ponadczasowy Boży zamysł dotyczący bycia człowiekiem, tzn. bycia mężczyzną bądź kobietą, ojcem bądź matką, synem bądź córką. Właśnie tę, tak potrzebną dzisiaj kulturotwórczą rolę chrześcijańskiego objawienia, miał na myśli Benedykt XVI, kiedy w swoim przemówieniu do kurii rzymskiej wskazał na wiarę rodziny jako na „autentyczne miejsce, w którym przekazywane są podstawowe formy bycia osobą ludzką”⁸. Ponieważ chrześcijańska pedagogia zawsze wynika z chrześcijań-

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże. Por. także: CARL ANDERSON, *The role of the family in the conversion of culture*, „Communio” 21 (1994), s. 765-775.

skiego *credo*, chcemy w tej książce mówić o teologii jako o źródle antropologii, a szczególnie źródle antropologicznego rozumienia płci.

Jak wyraźnie wskazał Benedykt XVI w swoim cytowanym powyżej przemówieniu, kluczowym tematem dla „nowej filozofii seksualności” jest ciało, a dokładniej, problem tego, w jakiej mierze na tożsamość płciową mężczyzny i kobiety, na samo bycie mężczyzną bądź kobietą, wpływa oczywista odrębność materialnej struktury ciała mężczyzny i kobiety. W dzisiejszej, scjentystycznej kulturze, ten problem podejmowany jest przede wszystkim z punktu widzenia nauk szczegółowych. W naszej pracy – skoncentrowanej na teologicznej antropologii – wybierzemy inną metodę. Stoimy na stanowisku, że jedyną właściwą metodą do odsłonięcia tajemnicy człowieka w wymiarze jego cielesności i płci jest metoda filozoficzna i teologiczna, choć nie abstrahująca od osiągnięć nauk szczegółowych.

Ważnym przewodnikiem w takim podejściu do tematu płciowości człowieka będzie w naszych rozważaniach Karol Wojtyła/Jan Paweł II, jako filozof i teolog. W swoich katechezach środowych na temat teologii ciała pisał on następująco o wyborze swojej metody rozważań, opartej na filozoficznej i teologicznej analizie tekstów Starego i Nowego Testamentu: „Analizując te kluczowe teksty biblijne aż do samego korzenia znaczeń, jakie w nich się zawierają, odnajdujemy taką właśnie antropologię, którą można nazwać teologią ciała. I ta właśnie teologia ciała staje się z kolei najwłaściwszą metodą pedagogii ciała – to znaczy wychowania (a z kolei samowychowania) człowieka. Nabiera to szczególnej aktualności wobec człowieka współczesnego, którego wiedza w dziedzinie biofizjologii, a z kolei biomedycyny, bardzo się rozwinęła. Jest to jednakże wiedza ‘aspektowa’ i przez to raczej częściowa niż całościowa. Wiemy niepomrotnie więcej o związanych z męskością i kobiecością człowieka funkcjach ciała jako organizmu. Wiedza ta sama z siebie nie rozwija jeszcze świadomości ciała jako znaku osoby będącego wyrazem ducha. Raczej bowiem cały rozwój współczesnej wiedzy o ciele jako organizmie ma charakter poznania przyrodniczego, bazując na rozdzieleniu tego, co cielesne, od tego, co duchowe w człowieku”⁹.

W dalszej części swoich rozważań Jan Paweł II zwraca uwagę na fakt, że pewna absolutyzacja przyrodniczej wiedzy o ludzkim ciele prowadzi niezrządkiem do dualistycznej antropologii, która nie potrafi już mówić o ciele

⁹ JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 235. Autor tych rozważań poświęcił analizie katechez środowych Jana Pawła II o teologii ciała swoją poprzednią książkę: *Dar i komunika. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006. Do analiz obecnych w tej pozycji będziemy się tutaj odwoływać.

jako o podmiocie i „wyrazie ducha”. Taka błędna antropologia implikuje przekonanie, że ciało jest jedynie materialnym tworzywem, na podstawie którego tworzy się to, co ludzkie. To tworzywo, czyli męskie lub kobiece ciało, może być więc w sposób dowolny kształtowane (manipulowane) przez świadomy podmiot, który jako jedyny może nadać materii ludzki sens.

W dzisiejszej kulturze jedną z najważniejszych przestrzeni, w której dokonywana jest refleksja nad ciałem i płcią, jest myśl feministyczna. W pierwszym rozdziale pracy przyjrzymy się na przykładzie wybranych myślicielek feministycznych, jak w dwóch różnych nurtach współczesnej refleksji feministycznej: feminizmie egalitarnym i feminizmie różnicy, konstruowana jest tożsamość płciowa mężczyzny i kobiety w relacji do ciała. W pierwszym rodzaju feminizmu struktura i swoistość ciała, męskiego i kobiecego, wydaje się przeszkodą w konstrukcji tej osobowej tożsamości; w drugim rodzaju feminizmu ciało jest pewną strukturą znaczącą, która – od strony negatywnej – ogranicza dowolność konstruowania własnej tożsamości płciowej, a – od strony pozytywnej – zapewnia swoistość i wyjątkowość bycia mężczyzną lub kobietą.

Ważnym celem pierwszego rozdziału pracy będzie zwrócenie uwagi, tak jak to sugeruje w swoim przemówieniu Benedykt XVI, w jakiej mierze myśl feministyczna w swoim definiowaniu męskości i kobiecości korzysta z określonych koncepcji metafizycznych, epistemologicznych i antropologicznych, które już w punkcie wyjścia przesądzają o wartości proponowanej teorii płci. Zdaniem autora tych rozważań, w taki właśnie sposób błędy egzystencjalizmu Jeana-Paula Sartre’a negatywnie obciążą feministyczną teorię Simone de Beauvoir. Niewątpliwie taka analiza filozoficznych przedzałożeń myśli feministycznej może być pomocna także do rozpatrywania teorii innych autorów.

W ostatniej części pierwszego rozdziału dokonamy prezentacji zarysu pewnej chrześcijańskiej teorii płci. Będzie to teoria wysnuta z filozoficznej i teologicznej twórczości Karola Wojtyły/Jana Pawła II, zarówno z jego okresu przedpontyfikalnego, jak też z okresu papieskiego. Autor zdecydował się na takie właśnie uwieńczenie pierwszego rozdziału pracy ze względu na intelektualne znaczenie polskiego papieża w bardzo wczesnej, pochodzącej jeszcze z czasu przed Soborem Watykańskim II, identyfikacji poważnych zagrożeń płynących z genderowej rewolucji antropologicznej, jak też w zainicjowaniu chrześcijańskiej odpowiedzi na te zagrożenia. Ta odpowiedź znana jest pod związanymi z myślą i działalnością Jana Pawła II formułami: „teologia ciała” i „nowy feminizm”. Fragment dotyczący Wojtyłowej antropologii płci jest istotny w tej pracy również z tego powodu,

że identyfikuje główne problemy i tematy istotne dla myślenia o ciele jako strukturze znaczącej, w której fundowana jest tożsamość mężczyzny i kobiety, męskość i kobiecość człowieka.

Drugi rozdział pracy skoncentruje się już bardziej na samym rozumieniu płci, męskiej i żeńskiej, oraz za Mirceą Eliadem i Louis Bouyerem proponuje symboliczną i metafizyczną interpretację języka płci. W takiej interpretacji płeć staje się pewnym kluczem do zrozumienia całości rzeczywistości świata oraz do przedstawienia jego wewnętrznej jedności. Ta refleksja na temat języka płci dokona się w trzech etapach. Na pierwszym etapie dokonamy prezentacji i analizy reprezentatywnego dla przedchrześcijańskiej starożytności Zachodu rozumienia płci w filozofii Platona i Arystotelesa. Na tym tle ukażemy następnie, jak język płci funkcjonuje w teologii biblijnej Starego i Nowego Testamentu.

Refleksja biblijna pozwoli nam na ukazanie kilku podstawowych i niezbywalnych elementów chrześcijańskiego rozumienia płci. Ważny akcent w drugim rozdziale pracy będzie też polegał za zauważeniu w biblijnej teologii płci znaczenia kategorii kobiecej receptywności, która jest istotną modyfikacją przedchrześcijańskiego rozumienia płci. Odwołując się do współczesnego sporu na temat relacji między teologią i metafizyką, określimy tę modyfikację jako „teo-ontologię”; stąd też tytuł kolejnego, trzeciego rozdziału będzie brzmiał: „Teo-ontologia płci”.

Zasadniczą częścią trzeciego rozdziału będzie prezentacja ontologii (teo-ontologii) płci obecnej w myśli dwóch teologów, prawosławnego i katolickiego: Paula Evdokimova i Hansa Ursa von Balthasara. Opierając się na dokonaniach tych dwóch myślicieli, zajmiemy się też jednym z najbardziej dzisiaj gorących sporów w Kościele, które wiążą się ze współczesnym zamieszanym w rozumieniu płci: sporu o udzielanie święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom.

Czwarty rozdział pracy nosi tytuł „Spór o Boga Ojca”. W pierwszej części tego rozdziału sięgniemy do klasycznej, naszym zdaniem, niemal paradygmatycznej pozycji feministycznej teologii, książki amerykańskiej zakonnicy, Elisabeth Johnson, *She who is* z 1992 roku. Krytyczna analiza tej książki pozwoli ukazać zarys głównych zarzutów myśli feministycznej wobec klasycznej teologii chrześcijańskiej. Zasadniczo, jak się przekonamy, zarzuty te dotyczą androcentrycznego, seksistowskiego i mizoginicznego charakteru chrześcijańskiego *credo*, które – w związku z tym – powinno być poddane rekonstrukcji w oparciu o kryterium tzw. „powszechnego doświadczenia kobiet” oraz o symbole odwołujące się do tego doświadczenia. Zdaniem

Johnson, dopiero taka „detronizacja Ojca” może sprawić, że Ewangelia stanie się Dobrą Nowiną nie tylko dla mężczyzn, ale także dla kobiet.

Teologiczna krytyka proponowanej przez Johnson feministycznej rekonstrukcji chrześcijańskiego *credo* wprowadzi czytelnika do drugiej części ostatniego rozdziału, w której zostanie zaproponowane pewne alternatywne do Johnson, można powiedzieć – antropologiczne, odczytanie języka płci obecnego w chrześcijańskiej trynitologii, chrystologii, eklezjologii i mariologii. To odczytanie będzie osadzone w teologicznej interpretacji dzieła literackiego: medytacji *Promieniowanie ojcostwa* Karola Wojtyły; powrócimy więc w ten sposób do wątków obecnych w pierwszym rozdziale tej książki.

Ostatnia część książki została nazwana „Zamiast zakończenia”. Wybór tej nazwy, w miejsce oczywistego sformułowania „Uwagi końcowe” czy „Podsumowanie”, podyktowany był pragnieniem autora, aby właśnie na końcu, a nie na początku tej monografii, ukazać najważniejsze punkty nauki Magisterium Kościoła na temat płci. Autor zdecydował, że dobrym sposobem zrealizowania tego zamysłu będzie przedstawienie zarysu tak zwanego „nowego feminizmu” Jana Pawła II, rozumianego właśnie jako pewna teoria płci.

Jeden z moich przyjaciół, po moim streszczeniu zawartości tej książki, stwierdził: „Wygląda, jakbyś dzisiejsze spory dotyczące związków partnerskich sam zainicjował w ramach strategii promocyjnej przed publikacją swojej książki...” Być może, rzeczywisty związek między przyczyną i skutkiem był odwrotny od tego zasugerowanego przez mojego rozmówcę. Niemniej autor zdaje sobie sprawę z tego, że dotknął problemów niesłychanie ważnych dla dzisiejszej debaty publicznej. Może mieć tylko nadzieję, że pewien proponowany tutaj kierunek poszukiwań jest słuszny.

I

CIAŁO A TOŻSAMOŚĆ OSOBY

Jedną z najważniejszych dziedzin badawczych, gdzie dzisiaj dokonuje się refleksja nad płcią, jest myśl feministyczna. W tym kontekście szczególnie ważną rolę w feministycznej filozofii odgrywa refleksja nad ciałem, w której możemy wyróżnić dwa nurty. W pierwszym z nich ciało jest przeszkodą w budowaniu osobowej tożsamości; w drugim – tworzenie osobowej tożsamości dokonuje się poprzez świadome zakorzenienie osoby w swojej cielesności i materialności. Przykładem pierwszego nurtu jest egzystencjalny feminizm Simone de Beauvoir, która w swoich analizach wykorzystuje przemyślenia Jeana-Paula Sartre’a¹. Właśnie w egzystencjalnej fenomenologii Sartre’a znajdujemy niezwykle ciekawe i inspirujące dla podejmowanych tutaj tematów refleksje na temat ciała. Dlatego też zanim przejdziemy do omówienia poglądów de Beauvoir, warto zatrzymać się na chwilę nad myślą Sartre’a, w której chcemy zwrócić uwagę czytelnika na trzy tematy: opis ciała, teorię wolności i opis relacji międzyludzkich za pomocą kategorii konfliktu.

¹ Por. ANNA NASIŁOWSKA, *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*, Kraków 2006. Eva Lundgren-Gothlin słusznie podkreśla w swojej kompetentnej analizie głównego dzieła de Beauvoir, że przepływ inspiracji i idei między Sartre’em i towarzyszką jego życia był dwustronny (por. EVA LUNDGREN-GOTHLIN, *Sex and Existence. Simone de Beauvoir’s The Second Sex*, London 1996).

A. FEMINIZM EGALITARNY: CIAŁO JAKO PRZESZKODA W BUDOWANIU OSOBOWEJ TOŻSAMOŚCI²

W swoim głównym dziele *Byt i nicość* Jean Paul Sartre analizuje ludzkie ciało w jego trzech ontologicznych wymiarach: „Egzystuję moim ciałem: taki jest jego pierwszy wymiar bycia. Moje ciało jest używane i poznawane przez innego: taki jest jego drugi wymiar. Ale jako że jestem dla innego, inny odsłania mi się jako podmiot, dla którego jestem przedmiotem. Chodzi tutaj wręcz, jak widzieliśmy, o moją fundamentalną relację z innym. Egzystuję więc dla siebie jako poznawany przez innego – zwłaszcza w mojej faktyczności. Egzystuję dla siebie jako poznawany przez innego na mocy ciała. Taki jest trzeci wymiar ontologiczny mojego ciała”³.

Trzy wymiary cielesności, o których mówi Sartre, możemy więc określić jako: ciało-dla-mnie (*le corps-pour-moi*), ciało-dla-drugiego (*le corps--pour-autrui*) i ciało-jako-przedmiot-dla-mnie (*le corps-objet-pour-moi*). Aby rozjaśnić te rozróżnienia, musimy na początku wyjaśnić sartrowskie rozróżnienie: „byt-w-sobie” (*en soi*) i „byt-dla-siebie” (*pour soi*); będzie ono też istotne dla rozważań de Beauvoir.

Na początkowych stronach *Bytu i nicości* autor jasno przedstawia punkt wyjścia swojej filozofii. Chodzi mu o opis bycia bytu jako tego, „co się jawi”⁴. W tym opisie fenomenu bytu kluczowe jest rozróżnienie bytu-w-sobie (*l'être en soi*) i bytu-dla-siebie (*l'être pour soi*)⁵. Na niezróżnicowany, prosty,

² Ze względu na zróżnicowanie teorii feministycznych Magdalena Środa zauważa, że w gruncie rzeczy nie można mówić o „feminizmie w ogóle; raczej o wielu różnych teoriach, (...) często wzajemnie sprzecznych, a nawet sobie wrogich” (MAGDALENA ŚRODA, *Indywidualizm i jego krytycy: współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003, s. 210-211). To wewnętrzne zróżnicowanie myśli feministycznej niewątpliwie utrudnia systematyczną refleksję na ten temat. Używane w tej pracy rozróżnienie pomiędzy feminizmem egalitarnym i feminizmem różnicy jest zaczerpnięte z artykułu australijskiej, pracującej w USA feministki, Elizabeth Grosz. Pierwszy rodzaj feminizmu, określany też często jako feminizm liberalny bądź dyskurs neutralności, podkreśla, że emancypacja kobiet musi rozpocząć się od zerwania z mitem istnienia natury kobiecej czy też wartości kobiecych oraz od zauważenia, że „podmiotowość jest czymś neutralnym, takim samym dla wszystkich”, mężczyzn i kobiet (tamże, s. 233). Drugi rodzaj feminizmu traktuje poważnie biologiczne i psychologiczne różnice między mężczyznami i kobietami oraz postuluje uwzględnienie tych różnic w tworzeniu sprawiedliwych relacji społecznych (por. ELIZABETH GROSZ, *Sexual Difference and the Problem of Essentialism*, http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol_5/ElizabethGrosz.html; 20. 01. 2013).

³ JEAN-PAUL SARTRE, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kielbasa i inni, Kraków 2007, s. 442.

⁴ Tamże, s. 6.

⁵ Por. tamże, s. 12.

„masywny” byt-w-sobie wskazuje najprostsze, niedokonujące jeszcze żadnych analiz ujęcie fenomenu bytu⁶. O bycie-w-sobie można wypowiedzieć najprostszą afirmację: „Byt jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest”⁷. Kiedy poznający podmiot dokonuje głębszego poznania bytu-w-sobie, szuka jego sensu, stawia pytania o jego konieczność lub przypadkowość, o jego miejsce w świecie i relację z innymi bytami, odsłania się przed nim byt-dla-siebie: „byt-dla-siebie jest bytem-w-sobie, który ‘traci’ siebie jako byt-w-sobie po to, by ustanowić siebie jako świadomość”⁸.

W swoim fenomenologicznym opisie Sartre zauważa, że w pierwszym doświadczeniu ciało jest „nieuchwytné” (*insaisissable*)⁹. Ciało najpierw jest ciałem-dla-mnie, a więc jest pewną „postacią świadomości”, czy też „strukturą świadomości”¹⁰. Te pierwsze obserwacje francuskiego myśliciela mogą być odczytane jako pewna polemika z Kartezjuszem, który za najbardziej oczywiste uznaje doświadczenie *cogito*, przeciwstawione *res extensa* – materialności ciała¹¹. Sartre podkreśla, że w pierwotnym doświadczeniu człowieka nie ma jeszcze rozróżnienia między duchem (*res cogitans*) i przedmiotowo rozumianym ciałem (*res extensa*)¹².

Drugi sposób objawiania się ciała w doświadczeniu fenomenologicznym to ciało-dla-innego (*le corps-pour-autrui*). Ciało-dla-innego ujawnia się wtedy, gdy zdaję sobie sprawę z tego, że drugi patrzy na moje ciało z zewnątrz i widzi je jako pewien przedmiot. Sartre podkreśla, że w odróżnieniu od własnego ciała, które jest pierwotnie formą świadomości i nie należy do przedmiotów świata, ciało-dla-innego od początku jawi się jako przedmiot, byt-w-sobie (*en-soi*).

Możliwe dzięki ciału spotkanie innego zmienia więc doświadczenie mojego ciała. Inny jest bowiem bytem-dla-siebie (*l'être-pour-soi*), którego faktyczność jest osadzona w cielesnym bycie-w-sobie (*l'être-en-soi*). W jego spojrzeniu to ja jestem tym, co jest widziane przedmiotowo. Jestem cielesnym bytem-w-sobie (*l'être-en-soi*), jednym z przedmiotów świata.

Sartre przenikliwie zauważa, że „w pewnych, dokładnie określonych

⁶ Por. tamże, s. 28.

⁷ Tamże, s. 29.

⁸ Tamże, s. 125.

⁹ Tamże, s. 417.

¹⁰ Tamże, s. 418.

¹¹ Por. RENÉ DESCARTES, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, w: tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty 2001, s. 49-51.

¹² Na temat stosunku Sartre'a do Kartezjusza por. WIESŁAW GROMCZYŃSKI, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969, s. 43-51.

przypadkach, możemy przyjąć na nasze własne ciało punkt widzenia innego lub – jeśli wolimy – że nasze własne ciało może nam się ukazywać jako ciało innego. Myśliciele, którzy wyszli od tego ukazania się, by stworzyć ogólną teorię ciała, radykalnie odwrócili określenie zagadnienia i narazili się na kompletne niezrozumienie tej kwestii¹³. Przedmiotowość w patrzeniu na ciało jest całkowicie usprawiedliwiona, np. gdy dokonujemy prześwietlenia rentgenowskiego, analizy krwi, czy badania USG w celu wykrycia przyczyny braku zdrowia i cierpienia człowieka. Niemniej rozpoczęcie filozoficznej analizy od tego trzeciego objawiania się podmiotowi jego cielesności (ciało-jako-przedmiot-dla-mnie) grozi popadnięciem w dualizm antropologiczny. Wydaje się, że mówiąc w powyższym cytacie o myślicielach, „którzy narazili się na kompletne niezrozumienie tej kwestii”, Sartre wskazuje na Kartezjusza z jego sztuczną absolutyzacją rozdziału: *res cogitans* – *res extensa*.

Niewątpliwie wartość Sartrowskiej analizy ciała polega na próbie przekroczenia dualizmu antropologicznego. Czy jest to próba udana? Za Markiem Drwięgą musimy udzielić na to pytanie odpowiedzi negatywnej. Niesłuchanie inspirujące i ciekawe analizy Sartre’a nie udzielają wskazówek, jak można połączyć wymiar ciała-dla-mnie i ciała-dla-innego, podmiotowego i przedmiotowego doświadczenia cielesności. Krakowski filozof zwraca uwagę na swoisty paradoks w myśli Sartre’a: „krytykując jeden dualizm, duszy i ciała, rozwinął koncepcję, z której wyłania się inny dualizm, bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie, bez możliwości ich pogodzenia”¹⁴.

Oprócz rozróżnienia na obserwowaną świadomość (*l'être-pour-soi*) i obserwowane, uprzedmiotowione ciało (*l'être-en-soi*), dla feministycznej refleksji Simone de Beauvoir na temat miejsca ciała w budowaniu tożsamości kobiety kluczowa okazała się również sartrowska koncepcja wolności. W swoim manifestie filozoficznym *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Sartre stwierdza, że u źródeł egzystencjalizmu jest przekonanie, że w przypadku człowieka „istnienie poprzedza istotę” oraz, że w związku z tym punktem wyjścia egzystencjalistycznej antropologii powinna być subiektywność człowieka¹⁵.

To podstawowe założenie ma odróżniać analizę człowieka od analizy rzeczy. W tym drugim przypadku istota poprzedza egzystencję, np. rze-

¹³ SARTRE, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 449.

¹⁴ MAREK DRWIEGA, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 137.

¹⁵ Por. JEAN-PAUL SARTRE, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. Janusz Krajewski, Warszawa 1998, s. 23.

mieślnik tworzy nóż do rozcinania kartek według wcześniej wymyślonego przez siebie wzoru, a firma budowlana buduje dom według planu stworzonego przez architekta. Zdaniem Sartre'a, śladem takiego rzeczowego rozumienia człowieka w dawnej, teistycznej antropologii jest pojęcie natury ludzkiej. W takiej uprzedmiotawiającej antropologii Bóg-Stwórca jest widziany na podobieństwo rzemieślnika, który tworzy człowieka według wcześniej wymyślonego wzoru. Wobec takiego rozumienia filozofii człowieka protestuje egzystencjalizm: „Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł. Człowiek jest poza tym nie tylko taki, jakim siebie pojmuję, lecz również taki, jakim chce być, jakim się pojął po zaistnieniu i jakim zapragnął być po tym skoku w istnienie. Człowiek jest tylko tym, czym sam siebie uczyni”¹⁶.

Podstawowym wyróżnikiem egzystencjalistycznej antropologii jest więc ludzka wolność tworzenia siebie, której towarzyszy osamotnienie człowieka. Skoro Bóg nie istnieje, człowiek nie znajduje żadnego punktu oparcia w zewnętrznym wobec siebie systemie wartości, czy sposobie rozumienia świata. Po prostu, „człowiek jest wolnością”¹⁷, czy raczej: człowiek jest absolutną wolnością.

Ważną cechą wolności podmiotu, która ma istotne konsekwencje dla feministycznych analiz de Beauvoir, jest pierwotnie konfliktowy charakter relacji między wolnościami różnych podmiotów. Spojrzenie innego zagraża podmiotowi (*être-pour-soi*) poprzez ciągle uprzedmiotawianie i zamykanie „ja” w bycie-w-sobie (*être-en-soi*): „Takie jest źródło moich rzeczywistych związków z innym: są one całkowicie kierowane moimi postawami wobec przedmiotu, którym dla innego jestem. I jako że istnienie innego objawia mi byt, którym jestem, tak że nie mogę ani przyswoić tego bytu, ani nawet go pojąć, istnienie będzie uzasadnieniem dwóch przeciwstawnych postaw: inny patrzy na mnie i, jako taki, przechowuje sekret mojego bytu, wie, czym jestem; w ten sposób głęboki sens mojego bytu znajduje się poza mną, uwięziony w nieobecności; inny ma nade mną przewagę”¹⁸.

Te słowa Sartre'a wskazują na zasadniczo konfliktowy (agonalny) charakter relacji między ludźmi: „konflikt jest sensem pierwotnym bytu-dla-innego”¹⁹. Byt-dla-siebie jest w swojej wolności zawsze „poszukującym-po-

¹⁶ Tamże, s. 26-27.

¹⁷ Tamże, s. 38.

¹⁸ Tenże, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 453.

¹⁹ Tamże, s. 454.

szukiwaniem” (*poursuivant-poursuivi*), ale równocześnie jest „poszukującą ucieczką” (*fuit poursuivant*), gdyż podmiot ucieka przed stanieniem się „unieruchomionym” i poruszaniem z zewnątrz przez innego bytem-w-sobie.

Fenomenologiczna epistemologia Sartre’a okazuje się pewną wersją heglowskiej dialektyki pana i niewolnika²⁰; poznanie drugiego oznacza zawsze posiadanie i panowanie: „Inny mnie posiada; spojrzenie innego kształtuje moje ciało w jego nagości, sprawia, że ono się rodzi; rzeźbi je, wytwarza takim, jakim jest, widzi je tak, jak ja nigdy go nie zobaczę. Inny przechowuje sekret – sekret tego, czym jestem”²¹.

Inny jest więc tym, który „skradł mi mój byt”, a autentyczna egzystencja musi stać się „projektem odzyskania mojego bytu”²². To odzyskanie siebie, zdaniem Sartre’a, mogłoby polegać na „wchłonięciu innego” i „możliwości przejścia punktu widzenia innego”, ale tak, aby nie zaprzeczyć inności innego, tzn. nie dokonać jego uprzedmiotowienia, nie uczynić go tylko przedmiotem (*l'être-en-soi*), co oznaczałoby odebranie mu jego wolności. Ostatecznie taki „projekt odzyskania swojego bytu” mógłby polegać na wzajemnym przeglądaniu się szukających zjednoczenia osób w swoich spojrzeniach, co mogłoby służyć jako opis tego, czym jest miłość. Sartre wyklucza jednakże możliwość takiego przewyżającego konflikt miłosego zjednoczenia. Nie mając możliwości kontynuowania tej analizy, możemy tylko wskazać na jej ostateczne wnioski: sartrowskie spotkanie osób zaczyna się od konfliktu i kończy się nieusuwalnym konfliktem oraz nieprzekraczalną wrogością, walką o panowanie i posiadanie.

Jak słusznie zauważa Małgorzata Kowalska, dynamika stosunków międzyludzkich w myśli Sartre’a polega na „ciągłej ucieczce przed obiektywizacją, jakiej poddają mnie inni. Ucieczka ta jest jednoznaczna z dążeniem do uprzedmiotawiania wszystkich potencjalnych podmiotów, stanowiących zagrożenie dla mojej podmiotowości. Jestem podmiotem o tyle, o ile Inny jest dla mnie przedmiotem, ja zaś nie jestem przedmiotem dla niego, a więc dokładnie o tyle, o ile jestem Panem, Inny zaś Niewolnikiem. (...) Niemożność przewyżenia konfliktu jest przy tym prostą konsekwencją nieredukowalności podmiotu do przedmiotu”²³.

²⁰ Sam Sartre tak właśnie interpretuje swoje analizy: por. tamże, s. 461.

²¹ Tamże, s. 454.

²² Tamże, s. 454-455.

²³ MAŁGORZATA KOWALSKA, *W poszukiwaniu utraconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997, s. 114. Autorka zwraca uwagę na różnicę między sartrowską wersją relacji pana i niewolnika oraz teorią Georga Wilhelma Friedricha Hegla. O ile dla niemieckiego filozofa stosunki międzyludzkie powinny prowadzić do samoobiektywizacji, o tyle zdaniem Sartre’a ludzka wolność zawsze musi odrzucać przedmioto-

Zasadniczo konfliktowy charakter relacji między ludźmi, także między mężczyzną i kobietą, ma istotne znaczenie dla rozumienia płci. Możemy wskazać tutaj na dwa ważne dla naszej refleksji punkty. Po pierwsze, jeśli ludzka wolność polega z zasady na odrzuceniu przedmiotowego i obiektywnego myślenia o mężczyźnie i kobiecie, to należy także zdecydowanie odrzucić mówienie o naturze płci związane z pozycją esencjalizmu płciowego, która w tej książce jest proponowana jako właściwa chrześcijańskiej antropologii²⁴. Po drugie, jeśli w chrześcijańskim rozumieniu różnicy płciowej, które w tej pracy określamy jako komplementarność płci, ludzkie ciało, męskie i żeńskie, w swojej strukturze biologicznej i psychicznej, jest stworzone i zbudowane w taki sposób, aby służyć miłosnemu spotkaniu płci, to w świetle antropologicznych założeń Sartre'a takie widzenie cielesności jest absurdalne i sprzeczne z istotą ludzkiej wolności. Do obu tych punktów jeszcze powrócimy.

Każdy z trzech wskazanych powyżej elementów antropologii Sartre'a: rozumienie cielesności, widzenie wolności jako prymatu egzystencji nad naturą oraz zasadniczo konfliktowy charakter dynamiki spotkania z innym ma ważne znaczenie dla feministycznej refleksji towarzyszącej życiu Sartre'a, Simone de Beauvoir.

De Beauvoir zdaje sobie wyraźnie sprawę z różnicy cielesnej, somatycznej i psychicznej między kobietą i mężczyzną. Pierwsza część jej książki *Druga płeć* rozpoczyna się od rozdziału *Dane biologiczne*, gdzie autorka gromadzi najbardziej istotne informacje dotyczące swoistości cielesnej struktury kobiety. De Beauvoir jest świadoma, że wiele cech biologicznych kobiety płynie z jej przygotowania do macierzyństwa: „Wiele tych cech wywodzi się z podporządkowania kobiety gatunkowi. A oto najbardziej uderzający wynik naszych dociekań: ze wszystkich samic ssaków kobieta najgłębiej odczuwa swoją obcość i najnamiętniej tę obcość odrzuca, nigdzie ujarzmienie organizmu przez funkcje rozrodcze nie przebiega bardziej imperatywnie, ani też nigdzie nie spotyka się z większą opozycją; kryzysy pokwitania i przekwitania, comiesięczne 'przekleństwo', długa i często uciążliwa ciąża, bolesny i czasem niebezpieczny poród, choroby, nieszczęśliwe wypadki są charakterystyczne dla życia ludzkiej samicy: odnosi się wrażenie, że jej los staje się tym trudniejszy, im bardziej broni się przed nim, utwierdzając

wą obiektywizację. Na temat stosunku Sartre'a do filozofii Hegla por. także: GROMCZYŃSKI, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg*, dz. cyt., s. 201-255.

²⁴ Przez esencjalizm płciowy rozumiemy w tej pracy przekonanie, że: 1) mężczyźni i kobiety różnią się między sobą nie tylko budową ciała, ale także cechami psychofizycznymi, 2) potrafimy tę różnicę między męskością i kobiecością sformułować.

się jako indywiduum”²⁵. Ciało kobiety jest więc przeciwnikiem jej wolności i transcendencji; przez ciało kobieta jest „ujarzmiona przez gatunek”²⁶ i „uwięziona w immanencji”²⁷.

Konsekwentne używanie przez de Beauvoir pejoratywnego, pełnego lekceważenia określenia „samica” (*la femelle*) przy opisie kobiecej biologii ma jeszcze bardziej podkreślić ową cielesną przynależność do świata zwierząt, sartrowskich bytów-w-sobie (*l'être-en-soi*), przedmiotów świata. Przekonanie Sartre'a, że charakteryzujące się absolutną wolnością istnienie człowieka jest pierwsze wobec jego natury, owocuje w myśli de Beauvoir lekceważeniem dla własnej kobiecej natury.

Rozrodcza potencjalność ciała kobiety wprowadza do jej osobistego doświadczenia dualizm antropologiczny, gdyż patrzy ona na swoje ciało jako na coś obcego. To doświadczenie obcości jest szczególnie mocne w czasie menstruacji: „w tym okresie najdotkliwiej odczuwa swoje własne ciało jako rzecz nieprzeniknioną, obcą; jest ofiarą jakiegoś upartego, obcego życia, które co miesiąc buduje sobie w niej i burzy gniazdo; co miesiąc jakieś dziecko przygotowuje się do narodzin i nieurodzone ginie we krwi; podobnie jak mężczyzna, kobieta jest swoim ciałem: ale jej ciało jest czymś innym niż ona. Kobieta doznaje jeszcze głębszej obcości, gdy zapłodnione jajo wędruje do macicy i tam zaczyna się rozwijać”²⁸. Używając fenomenologicznych kategorii Sartre'a, możemy powiedzieć, że de Beauvoir opisuje brzemiennie ciało jako byt-w-sobie (*en soi*), który wymyka się świadomemu życiu podmiotu (*pour soi*) i stanowi przeszkodę dla wejścia kobiety do „królestwa wolności”²⁹.

²⁵ SIMONE DE BEAUVOIR, *Druga płeć*, przeł. Gabriela Mycielska, Kraków 1972, t. 1, s. 75. W innym miejscu de Beauvoir pisze, że kobieta jest „przykuta macierzyństwem jako zwierzę do swojego ciała” (tamże, s. 114); jeszcze w innym miejscu: „Jej [kobiety – JK] nie-szczęściem jest, że została biologicznie przeznaczona do powstawania życia, mimo że nawet w jej oczach życie jako takie nie nosi żadnej racji i że raczej te są istotniejsze niż samo życie” (tamże, s. 113).

²⁶ Tamże, s. 30.

²⁷ Tamże, *Druga płeć*, przeł. Maria Leśniewska, Kraków 1972, t. 2, s. 568. W opisie de Beauvoir obcość własnego ciała jest szczególnie dotkliwa w okresie ciąży: „Ciąża to przede wszystkim dramat, który rozgrywa się we wnętrzu kobiety. Odczuwana bywa jako wzbogacenie i jako okaleczenie; płód jest częścią ciała kobiety, a jednocześnie jest pasożytem, który ją eksploatuje; ona go posiada i jednocześnie jest przezeń posiadana; płód zawiera w sobie całą przyszłość i matka, dźwigając go, czuje się niezmiernie jak wszechświat; ale właśnie to bogactwo ją unicestwia, właśnie z tego powodu ma wrażenie, że jest niczym” (tamże, s. 310).

²⁸ Tamże, t. 1, s. 72.

²⁹ Por. tamże, t. 2, s. 584.

SPIS TREŚCI

SŁOWO OD AUTORA	7
WPROWADZENIE.....	11
I. CIAŁO A TOŻSAMOŚĆ OSOBY.....	17
A. Feminizm egalitarny: ciało jako przeszkoda w budowaniu osobowej tożsamości.....	18
B. Feminizm różnicy: ciało jako pozytywny element tworzenia osobowej tożsamości.....	30
C. Chrześcijańska refleksja nad ciałem, które jest osobą.....	37
II. RECEPTYWNOŚĆ – KOBIECY WYMIAR STWORZENIA	55
A. Rozumienie płci w myśli Platona i Arystotelesa	62
B. Język płci w teologii biblijnej.....	75
C. Spór o rozumienie receptywności	92
III. TEO-ONTOLOGIA PŁCI.....	121
A. Paul Evdokimov: jedność męskości i kobiecości w Chrystusie	124
B. Hans Urs von Balthasar: męskość i kobiecość w tajemnicy trynitarnej	142
C. Teo-ontologia płci w debacie o Kościele	153
IV. SPÓR O BOGA OJCA	165
A. Elizabeth Johnson: detronizacja ojca	166
Doświadczenie kobiet jako zasada teologicznej rekonstrukcji.....	174
Krytyka androcentrycznej symboliki.....	177
Detronizacja Ojca	180
Dekonstrukcja androcentrycznej chrystologii	185
Kobieca symbolika trynitarnej.....	187
Zarysy feministycznej rekonstrukcji teologii trynitarnej	192

B. Karol Wojtyła: promieniowanie ojcostwa	199
Samotność i ojcostwo – dwie alternatywne antropologie	202
Dziecko	206
Niewiasta/Matka	210
C. Uwagi końcowe	215
 ZAMIAST ZAKOŃCZENIA	 221
 BIBLIOGRAFIA	 231
 INDEKS OSÓB	 241
 INDEKS RZECZOWY	 244

„Myśl Teologiczna”

seria założona przez ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ
od 70 tomu pod redakcją ks. Arkadiusza Barona, ks. Henryka Pietrasa SJ
i ks. Roberta Woźniaka

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch.A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998
20. M. O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, 1998
21. St. Głaz, *Doświadczenie religijne*, 1998
22. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, 1998
23. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 1999
24. E. Piotrowski, *Teodramat*, 1999
25. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 1999
26. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, 2000
27. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, 2000
28. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2000
29. A. Dalbesio, *Duch Święty w NT, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, 2001
30. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, 2001
31. F. Arduoso, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, 2001
32. J.E. Vercruysse SJ, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, 2001
33. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, 2001
34. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, 2002
35. M.R. Jurado SJ, *Rozeznawanie duchowe*, 2002
36. J. Maier, *Między Starym i Nowym Testamentem*, 2002
37. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. I, 2002
38. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. II, 2002
39. J. Daniélou SJ, *Teologia judeochrześcijańska*, 2002
40. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, 2003
41. A. Jankowski OSB, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, 2003
42. Ks. B. Nadolski TChr, *Wprowadzenie do Liturgii*, 2003
43. A. Jankowski OSB, *Bliżej Bogarodzicy*, 2004
44. Z.J. Kijas OFMConv, *Początki świata i człowieka*, 2004
45. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, 2004
46. A. Jankowski OSB, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 2005
47. Ks. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, 2005

48. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, 2005
49. R. Miggelbrink, *Gniew Boży*, 2005
50. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, 2005
51. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, 2005
52. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, 2005
53. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Misterium communionis*, 2006
54. A. Jankowski OSB, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 2007
55. H. Pietras SJ, *Eschatologia pierwszych czterech wieków*, 2007
56. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, 2007
57. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2007
58. H. Wagner, *Dogmatyka*, 2007
59. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, 2007
60. J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, 2008
61. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, 2008
62. R.J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia*, 2008
63. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, 2009
64. W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle Listów Pawłowych*, 2009
65. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Bosko-ludzka wspólnota*, 2009
66. P.M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, 2010
67. Fergus Kerr, *Teolodzy XX wieku. Od neoscholastycyzmu do mistyki oblubieńczej*, 2010
68. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, 2010
69. F. Zeilinger, *Wiara w Zmartwychwstanie w Biblii*, 2011
70. J. Bolewski SJ, *Misterium Mądrości*, 2012
71. A. Napiórkowski OSPPE, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, 2012
72. Marek Kita, *Logos większy niż ratio*, 2012
73. P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość*, 2013
74. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, 2013
75. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, (2013)
76. C. Smuniewski, *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, 2013
77. T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, 2013
78. J. Kupczak OP, *Teologiczna semantyka płci*, 2013