

Angelika Maria
Małek

„Jak ptak
swoje pisklęta”

Macierzyńska symbolika w chrystologiach
starożytnych i średniowiecznych
oraz jej współczesna funkcja emancypacyjna
w teologiach feministycznych

106

Ocena i perspektywy
zmian proponowanych
w ramach teologii
feministycznych

Ostatni rozdział poświęcony jest podsumowaniu dotychczasowych rozważań oraz ocenie ortodoksji proponowanych współcześnie zmian akcentów w języku religijnym w kontekście usankcjonowania ich tradycją kościelną. Zostanie też przedstawiona możliwość dalszej ewolucji języka teologicznego w tym zakresie z perspektywy teologii fundamentalnej.

4.1. Kontekst: rola kobiet w Kościele

Jako kontekst i przestrzeń odniesienia¹ dla omawianej teologii feministycznej i wysuwanych w jej ramach postulatów niech posłużą współczesne okołosoborowe i posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego.

W czasach okołosoborowych wzmianki o roli kobiet w Kościele i społeczeństwie w dokumentach Magisterium pojawiają się choćby w Encyklice o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris* Jana XXIII, w której papież pisze o udziale kobiet w życiu publicznym jako czymś (już) oczywistym i sugeruje przy tym, że proces ten postępuje szybciej w narodach wyznających wiarę chrześcijańską². Upatruje więc wyraźnie wyzwalającej roli chrześcijaństwa także w wymiarze życia społecznego i w odniesieniu do kobiet i ich pozycji. Nieco młodsza, soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* – pozostając w jedności ideowej z powyższym – ubolewa nad tymi wszystkimi przestrzeniami, w których prawa człowieka, w tym prawa kobiet, nie są w pełni przestrzegane, a zalicza do nich między innymi wolny wybór małżonka, stanu życia czy dostęp do takiego wykształcenia i rozwoju kulturalnego, jaki umożliwia się mężczyznom³. Tak prezentuje się kwestia ogólnie rozumianego równouprawnienia kobiet. Jeśli chodzi o „uznanie” istnienia dyskursu feministycznego w teologii, to Papieska Komisja Biblijna w dokumencie

1 Trudno mówić tu jedynie o „punkcie” odniesienia.

2 Por. JAN XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, AAS 55 (1963), nr 41. Ciekawy jest wniosek papieża dotyczący związku chrześcijaństwa i emancypacji kobiet, która to zależność w ramach ruchu feministycznego często widziana bywa dokładnie odwrotnie.

3 Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, AAS 58 (1966), nr 29.

Interpretacja Pisma Świętego w Kościele nie tylko zauważa istnienie, ale również docenia rolę egzegezy feministycznej, która

zawiera wiele elementów pozytywnych. Dzięki niej kobiety biorą coraz bardziej czynny udział w badaniach egzegetycznych. Dostrzegły one, wyraźniej niż mężczyźni, obecność, znaczenie i rolę kobiety w Piśmie św., w historii początków chrześcijaństwa i w Kościele. Poszerzenie się horyzontów kultury nowoczesnej dzięki wyraźniejszemu uwydatnieniu godności kobiety i jej roli w społeczeństwie i w Kościele, doprowadziło do tego, że w tekstach biblijnych szuka się odpowiedzi na nowe pytania, co stwarza okazję do dokonywania coraz to nowych odkryć. Wrażliwość kobieca przyczynia się do zdemaskowania i skorygowania pewnych utartych już poglądów, w gruncie rzeczy jednak tendencyjnych i mających usprawiedliwiać dominację mężczyzny nad kobietą⁴.

We wspomnianym wyżej ostatnim dokumencie kwestie *stricte* teologiczne przeplatają się z praktyką funkcjonowania Kościoła i społeczeństwa, co obrazuje tak istotny w teologiach feministycznych proces praktycznego realizowania się teorii. Pochodzenie dokumentu z początku lat 90. XX wieku wskazuje na dość solidne ugruntowanie się wspomnianej egzegezy we współczesnej teologii, i to także jej głównego nurtu.

Ponadto w kontekście teologiczno-feministycznym nie można pominąć wydanej przez Kongregację Nauki Wiary Deklaracji o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*. Wymowa tego dokumentu nie jest bowiem czysto dyscyplinarna, ale wzbudza kontrowersje ze względu na jej reperkusje antropologiczne niezwiązane już bezpośrednio z samym kapłaństwem urzędowym. Można powiedzieć, że tytułowy problem jest w zasadzie jedynie punktem wyjścia, gdyż przytaczane argumenty otwierają pole dla znacznie szerszych rozważań. Teoretycznie chodzi bowiem o kapłaństwo, a właściwie brak możliwości przyjęcia święceń przez kobiety, jednak sposób argumentacji rzutuje na obszary niezwiązane bezpośrednio z kapłaństwem urzędowym. *Inter insigniores* uznaje bowiem płeć Zbawiciela nie za przygodny aspekt Jego człowieczeństwa, ale za fakt ściśle związany z ekonomią Zbawienia, co przekłada się bezpośrednio na

4 PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, 1993, I, E, 2.

możliwość ordynowania wyłącznie mężczyzn – Chrystus jest więc jednocześnie „pierworodnym ciałem rodzaju ludzkiego”, ale ponieważ „Słowo stało się ciałem jako mężczyzna”, to nie jest obojętne, czy reprezentowany jest przez mężczyznę, czy przez kobietę⁵.

W kontekście omówionej już w rozdziale III krytyki powyższego stanowiska Kongregacji, trzeba zaznaczyć, że radykalne przesunięcie punktu ciężkości na przeciwny biegun może poskutkować tendencjami doketystycznymi negującymi jakąkolwiek wagę materii, a w tym przypadku ciała. Z jednej strony poglądy Kongregacji krytykowane są za absolutyzowanie płci i uczynienie z niej ostatecznego argumentu, z drugiej jednak kontrargumentacja w niektórych przypadkach neguje jakąkolwiek realną rolę płci, równając ją z cechami daleko mniej istotnymi jak choćby poszczególne aspekty wyglądu. Zasadnicze z punktu widzenia podejmowanych tu badań stwierdzenie o nieprzypadkowości męskiej płci Jezusa i jej teologicznego znaczenia Kongregacja powtórzyła w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*⁶.

Sama kwestia święceń kobiet, jakkolwiek z wielu powodów obecna w pracach teolożek feministycznych, nie jest jednak ani jej zasadniczym, ani tym bardziej jedynym postulatem w przeciwieństwie do tego, co można byłoby wywnioskować z wielu krytycznych względem teologii feministycznej komentarzy, ponadto postulat ten głoszony był jeszcze przed tym, jak teologia feministyczna stała się wyraźnym prądem w łonie Kościoła katolickiego⁷. Jest to kwestia istotna w wymiarze doktrynalnym i dotyczy omówionego już problemu *imago Christi* oraz

5 Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*, nr 5. Więcej na temat kontrowersji wokół pojęcia *imago Christi* w Magisterium Kościoła zob. A.M. MAŁEK, *Imago Christi or „just” Imago Mariae? Women and the Problem of Image and Imitation*, „Theological Research. The Journal of Systematic Theology” 2017, vol. 5, s. 41–53.

6 Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, AAS 96 (2004), nr 3, s. 9–10. Ostatnią na ten moment wypowiedzią Magisterium dotyczącą problemu święceń kobiet jest wydany przez Kongregację *Dekret ogólny w sprawie przestępstwa, jakim jest usiłowanie udzielenia kobiecie święceń kapłańskich*, AAS 100 (2008), w którym nakłada się na potencjalnych szafarzy i święcone kobiety ekskomunikę wiążącą mocą samego prawa (*latae sententiae*) zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej, brak jednak w tym bardzo krótkim i z założenia dyscyplinującym dokumencie odniesień antropologicznych analogicznych do przywoływanych wcześniej.

7 Warte zauważenia są także związane z ordynacją kobiet w części Kościołów tradycji anglikańskiej i protestanckich trudności na polu dialogu ekumenicznego.

bardziej oczywistego, praktycznego wymiaru relacji w tak – w jakimś sensie niesymetrycznie – skonstruowanej wspólnoty. Z pewnością jednym z istotnych aspektów jest przyjęta w danej refleksji postawa względem klerykalizmu: na ile brak możliwości święceń realnie traktowany jest jako dyskryminacja w stosunku do tych, którzy są do nich uprawnieni⁸. Podsumowując ten wątek, trzeba zaznaczyć, że jest on z całą pewnością kwestią wykraczającą poza przyjęte w niniejszej rozprawie ramy i w związku z tym wymagającą ewentualnego osobnego opracowania, szczególnie z uwagi na kontrowersyjną rangę nauczania zawartego w teoretycznie zamykającym dyskusję na ten temat liście apostołskim o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom *Ordinatio sacerdotalis*⁹.

4.2. Problem ortodoksyjności feministycznych propozycji językowych

Na początku warto postawić kilka pytań: na ile język mówienia o Bogu i do Boga został zdogmatyzowany? A w związku z tym: na ile dopuszczalne są w nim korekty czy też, mówiąc ściślej, różnie rozumiane przesunięcia akcentu? Czy raz wypracowany albo dany odgórnie język zamyka drogę do dalszych poszukiwań w tej materii, czy raczej możliwe jest dokonanie w nim „większych rzeczy” (por. J 14,12)?

Credo nicejsko-konstantynopolitańskie sankcjonuje terminy „ojciec” – „syn” w charakterze opisujących relacje Osób Trójcy. *Katechizm Kościoła Katolickiego* w określeniu „Ojciec” widzi przede wszystkim dwa aspekty – wyrażenie prawdy o tym, że Bóg jest początkiem wszystkiego, a zarazem że obejmuje swoją miłością wszystkie dzieci. Ta „ojcowska tkliwość” może być także wyrażona w obrazie macierzyństwa, finalnie zaś Bóg, nie posiadając płci, przekracza oba te pojęcia opierające się przecież na skończonym – ludzkim – rodzicielstwie¹⁰. Dalej *Katechizm* uznaje wyjątkowość Bożego ojcostwa w relacji do Syna¹¹. Podejście to z jednej strony relatywizuje pojęcia „ojciec” i „matka”, gdy są one używane w odniesieniu do Stwórcy, z drugiej

8 Nie jest to bowiem wyłącznie kwestia kobiet.

9 Zob. JAN PAWEŁ II, List apostołski o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom *Ordinatio sacerdotalis*, AAS 86 (1994).

10 Por. KKK 239.

11 Por. KKK 240.

jednak, zgodnie z przekazem Ewangelii, dostrzega istotną rolę tego pierwszego tytułu w opisie relacji Pierwszej i Drugiej Osoby.

Jan Paweł I w trakcie swojego jakże krótkiego pontyfikatu, podczas audiencji generalnej porównał wiarę w Boga i wiarę Bogu do zaufania, którym obdarzył własną matkę zapewniającą go, że czuwała nad nim, gdy w dzieciństwie chorował. Odwołał się przy tym do miłości Boga opisanej w Księdze Izajasza jako przekraczająca nawet miłość matki (por. Iz 49,15)¹². Jego znacznie bardziej znany następcą i imiennik Jan Paweł II w swojej encyklice *Dives in misericordia*¹³ odwołuje się do omówionego wcześniej źródłosłowu słowa *rahamim* i związanego z nim macierzyńskiego wymiaru Bożego miłosierdzia. Do obecnego w Biblii macierzyńskiego wymiaru miłości, jaką Bóg obdarza ludzkość, odwołał się także w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*¹⁴. Wydany w 1998 roku staraniem Kongregacji Edukacji Katolickiej, Kościołów Wschodnich oraz Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego dokument *In verbo tuo...* nazywa Boga „Ojcem i Matką na zawsze”¹⁵.

Przytaczany przez Johnson Hans Urs von Balthasar zauważył w ziemskim życiu Jezusa pełnię wymagającą dopełnienia, ponieważ dotyczącą tylko mężczyzny, nie kobiety, z drugiej strony pozbawioną doświadczenia starzenia się i samej starości¹⁶. Odnosi się więc do faktu, że Wcielenie niejako z założenia oznacza pewne ograniczenie w ziemskim wymiarze życia człowieka – wymaga tego skończoność ludzkiego bytu. Podobne założenie związane z ograniczeniem człowieczeństwa Jezusa w jego ziemskim wymiarze przyjął Edward Schillebeeckx, przytaczany z kolei przez Schüssler Fiorenzę. Stwierdził on, iż miłość Boga odpowiada zarówno miłości ojcowskiej, jak i macierzyńskiej, jednak odzwierciedleniem tego drugiego wymiaru Bożej miłości jest Maryja, gdyż Jezus wcielony jako mężczyzna nie mógłby

12 Por. JAN PAWEŁ I, *To Live the Faith*, Audiencja generalna 13 września, „L'Osservatore Romano” (wydanie tygodniowe w języku angielskim), 21.09.1978, s. 1.

13 Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika o Bożym Miłosierdziu *Dives in Misericordia*, AAS 72 (1980), nr 4.

14 Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem*, AAS 80 (1988), nr 8.

15 PAPIESKIE DZIEŁO POWOŁAŃ KOŚCIELNYCH, *In verbo tuo... Nowe powołania dla nowej Europy. Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do Kapłaństwa i Życia Konsekwowanego w Europie*, 1998, nr 16.

16 Por. H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, s. 293; E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 164.

go uzewnętrznić¹⁷. Pojawia się więc tutaj znów kwestia z jednej strony samoograniczenia Wcielonego, z drugiej przejęcia przez Maryję aspektów Bożego macierzyństwa w pobożności i teologii albo raczej przypisanie Jej macierzyńskich cech Boga. To przeniesienie, które w refleksji teologiczno-feministycznej uznawane jest zasadniczo za negatywne, tu występuje jako poniekąd pozytywny skutek, mimo że „wymuszony” takim, a nie innym przebiegiem Wcielenia Syna.

Metz jako kryterium poprawności mówienia o Bogu podał konieczność posiadania przezeń źródła w języku modlitwy – mówienie o Bogu rodzi się z mówienia do Boga, nigdy odwrotnie¹⁸. Czy proponowane wyżej koncepcje można uznać za spełniające to kryterium? Na poziomie odwołania do źródeł omówionych w rozdziale II z pewnością tak. Jak można zauważyć, wiele z cytowanych tam pism to zapisy modlitw i objawień prywatnych. Jeśli chodzi zaś o nawiązujące do nich współczesne prace teologiczne, to trudno jednoznacznie rozstrzygnąć tę kwestię. Pozostaje więc przyjąć, że w świetle widocznej ciągłości tradycji językowej w tym zakresie, również dzisiaj możemy mówić o modlitwie jako punkcie wyjścia dla proponowanego tu języka, tym bardziej biorąc pod uwagę jego jeszcze dawniejsze, biblijne podstawy.

W odniesieniu do bardzo istotnego w teologii feministycznej chrystologicznego tytułu Mądrości Gerald O’Collins wysunął argumenty za użyciem w prologu Jana bliskoznacznego tytułu Słowa, pomimo solidnej – jak pokazano we wstępie rozdziału II – podbudowy starotestamentalnej. Najważniejsze z nich to:

- 1) zachodzi tu zgodność rodzajnika rzeczownika i płci Jezusa – niezręczne Jego zdaniem byłoby mówienie o Mądrości jako Pani (por. zwłaszcza Mdr 8,2–4), która wcieliła się w mężczyznę;
- 2) judaizm hellenistyczny z Mądrością utożsamiał Torę – użycie słowa *Sofia* mogłoby sugerować, że „Tora była Bogiem i stała się ciałem”;
- 3) użycie przez Jana słowa *Logos* zostało poprzedzone przez inne, wcześniej powstałe pisma Nowego Testamentu¹⁹.

17 Por. E. SCHILLEBEECKX, *Mary, Mother of the Redemption*, New York 1964, s. 113–114, za: E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet...*, s. 194.

18 Por. J.B. METZ, *Teologia wobec cierpienia...*, s. 72.

19 Por. G. O’COLLINS, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, Kraków 2008, s. 38–39. Więcej o tytułach *Logos* i *Sofia* w teologii feministycznej zob. A.M. MAŁEK, „*Logos*” i „*Sofia*” jako tytuły *Chrystusa* w świetle teologii feministycznej, [w:] *Logos – filozofia słowa. Szkice o pograniczach*

Nowością chrześcijaństwa w stosunku do judaizmu było konsekwentnie za Jezusem nazywanie Boga Ojcem (co nie znaczy oczywiście, że w Starym Testamencie brak takowych analogii) – jednak to, co w I wieku miało pewien charakter emancypacyjny, wcale nie musi mieć i niekoniecznie ma go teraz, gdy osiąga raczej efekt odwrotny od wówczas zamierzonego. Staje się bowiem coraz bardziej symbolem opresji, który przypomina kobietom o wciąż istniejącym patriarchalnym porządku świata. Być może analogicznym do tamtego przełomem w spojrzeniu na Boga byłoby współcześnie nazywanie Go Matką – przy zastrzeżeniu, że nie rozwiąże to wszystkich problemów i może się stać opresją podobną do tej związanej z patriarchalnym obrazem Boga, bo rodzicielstwo jest tylko jednym z wielu ludzkich doświadczeń mogących służyć do wyobrażenia Boga. Możliwe, że ani nie walka, ani przełączanie się nie będzie dobrym rozwiązaniem, lecz dopełnienie²⁰. Takie wnioski wysunęła biblistka Carolyn Osiek RSCJ. Ojciec – *pater familias* kultury antycznej – był w zasadzie panem życia i śmierci swojej rodziny, paradoksalnie w nauczaniu Jezusa ojcu nadane zostały cechy takie jak czułość i troskliwość (por. choćby przypowieść o synu marnotrawnym; Łk 15,11–32). Jezus, jak każdy inny człowiek, używał do opisu Boga języka analogicznego do swojego ludzkiego doświadczenia w kulturze, w ramach której funkcjonował. W związku z tym, zdaniem Osiek, użył tytułu „ojciec”, nie tylko by oddać pełną miłość intymną zażyłość z Nim, ale jednocześnie uznać Jego absolutną dominację nad własnym życiem²¹.

Idąc za duchem Jezusowego sposobu mówienia o Bogu i do Boga, istotny będzie nie sam wybrany tytuł, którym obdarzony zostanie przez ludzi Bóg, ale to, co za tym tytułem kryje się tu i teraz – jakie jest osobiste i kolektywne tło dla danego sposobu nazywania i z czego ono wynika, jaką prawdę chce wyrazić lub do jakich przekłamań prowadzi, gdy używa się go w sposób nieumiejętny. Przywołać można tu znów konstytucję *Dei Verbum*, która odnośnie interpretacji tekstów biblijnych mówi:

Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamie-

języka, filozofii i literatury, red. K. ANDRUCZYK, E. GORLEWSKA, K. KOROTKICH, Białystok 2017, s. 193–205.

20 Por. C. OSIEK, *Images of God...*

21 Por. C. OSIEK, *Images of God...*

rzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano. By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografii, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą. Lecz ponieważ Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobywania właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględnić treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary²².

4.3. Konsekwencje zmian językowych dla głównego nurtu współczesnej chrystologii fundamentalnej i teologii w ogóle

Język teologiczny jest jednym z podstawowych obszarów badań podejmowanych w ramach teologii fundamentalnej. Stanowi *medium* refleksji teologicznej, ale przede wszystkim w pierwszej kolejności jest środkiem przekazu treści Objawienia. Badania teologiczno-fundamentalne nad językiem religijnym (w tym językiem teologicznym), podobnie jak samą teologię fundamentalną można rozpatrywać w kategorii „przejścia” od *profanum* do *sacrum*. Teologia fundamentalna wychodzi do świata, a konsekwencją tego wyjścia *ku* jest w jakimś stopniu przyswojenie jego części, kultury i języka, by uzasadnienie naszej nadziei (por. 1 P 3,15) miało szansę zostać przez ów świat uznane za wiarygodne, w następstwie tego przyjęte jako własne a Chrystus uznany za Zbawiciela. Wcielenie Chrystusa i Jego kenozę wzywa do naśladowania w owym „przejściu”, by odrzucić raz na zawsze myślenie o przestrzeniach i osobach „niegodnych”, wykluczonych ze zbawczego orędzia Ewangelii.

Niewątpliwie celem postulowanym w ramach ortodoksyjnych teologii feministycznych nie jest stworzenie konkurencyjnej teologii, alternatywnej względem głównego jej nurtu (przyjmując robczo w uproszczeniu istnienie pewnego teologicznego *mainstreamu*), ale włączenie jej doń jako istotnej perspektywy. To samo można

22 SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 12.

powiedzieć o wszystkich innych teologiach wyzwolenia. Doświadczenie „innych”, dotychczas jakkolwiek oddzielonych, powinno zostać w ich ujęciu włączone do powszechnej refleksji, a nie jedynie istnieć równolegle do niej jako możliwy acz niekonieczny dodatek. Traktując poważnie „preferencyjną opcję na rzecz ubogich (wykluczonych)”, trzeba przyznać za Ruether, iż nie jest tak, że Kościół jako wspólnota bogatych wstawia się za jakkolwiek rozumianymi „biednymi” w ramach działalności charytatywnej, ale to Bóg jest z ubogimi, by obalić niesprawiedliwe stosunki. W świetle tego uprzywilejowani mogą dołączyć do Kościoła tylko pod warunkiem przyjęcia takiej optyki²³. A jak uzasadniać wiarę w Boga, chrześcijaństwo a wreszcie Kościół katolicki jako przestrzeń wyzwolenia? Stanowi to poważne wyzwanie dla chrystologii fundamentalnej.

W przeciwieństwie do dawniejszej tradycji, kiedy użycie metafor odwołujących się do macierzyństwa w chrystologii nie było „zarezerwowane” dla kobiet (choć niewątpliwie da się zauważyć, że źródła omawiane w rozdziale II pochodziły w znaczącej części właśnie od nich), współcześnie jest to w zasadzie cecha charakterystyczna teologii feministycznej będącej, jak już wspomniano, niejako z założenia uprawianą przez kobiety. Z innej strony propozycje zmiany używanych metafor na inne – w tym przypadku neutralne płciowo – nie występują jedynie w ramach teologii feministycznej, ale choćby w propozycjach wysuwanych przez amerykańskiego teologa katolickiego Davida Tracy’ego²⁴.

Celem postulatów podnoszonych przez teolożki feministyczne jest zmiana perspektywy teologicznej i eklezjalnej na taką, która w pełni uwzględnia kobiety, ich osobiste i kolektywne doświadczenie oraz fakt bycia *imago Dei* i *imago Christi*, a w konsekwencji pozwalającą poprzez to na przybliżenie się do tajemnicy Boga będącego

23 Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983, s. 157.

24 Zob. D. TRACY, *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, New York 1983; *On Naming the Present, God, Hermeneutics, and Church*, New York 1994; *Religious Language as Limit Language*, „Theology Digest” 1977, no. 22, s. 291–307; *God, Dialogue and Solidarity: A Theologians’s Refrain*, „Christian Century” 1990, no. 107, s. 900–904; *Literary Theory and Return of the Forms for Naming and Thinking God in Theology*, „Journal of Religion” 1994, no. 74, s. 302–317; *The Hidden God: The Divine Other of Liberation*, „Cross Currents” 1996, no. 46, s. 5–16; *The Impact of Feminist Theologies on Roman Catholic Theology*, „Concilium” 1996, no. 1, s. 90–91; *The Post-Modern Re-Naming God as Incomprehensible and Hidden*, „Cross Currents” 2000–2001, no. 50, s. 273–293.

ponad podziałem na płcie i ponad wszelkimi metaforami. Autorki te nie dążą zatem (przynajmniej w ramach teologii ortodoksyjnej, a więc reprezentowanych przez przedstawicielki omawianego nurtu reformującego) do zastąpienia jednej wizji inną, ale do przyjęcia równorzędności obu perspektyw – dotychczasowej mainstreamowej, zasadniczo męskiej optyki, oraz kobiecej, obecnej od zawsze choć nie zawsze docenianej na równi z tą pierwszą. Jak wiadomo, na co zwraca uwagę choćby Aleksander Gomola, w przeszłości nie tylko patriarchyzm, ale także jednoznacznie już potępione niewolnictwo czy dyskredytowanie osób pracujących fizycznie było uzasadniane przez odwoływanie się do Biblii²⁵. Opierało się to wówczas na utożsamieniu warunków historycznych i kulturowych powstania ksiąg natchnionych z samym Objawieniem. Dalszą konsekwencją badań nad Objawieniem i sposobem jego wyrażania za pomocą ludzkich języków i metafor, a także oddzielenia go, na ile to możliwe, od tła kulturowego, będzie także uświadomienie sobie przez teologów istnienia tej problematyki na wielu innych polach, nie tylko w kwestii kobiet, na której skoncentrowano się w niniejszym opracowaniu.

Teologia i szerzej: rzeczywistość kościelna powinny śledzić i otwierać się na głosy „z zewnątrz”, by podążać i konstruktywnie odnosić się do tego, jak interesujące je kwestie są widziane z perspektywy niereligijnej. Badania nad językiem wydają się szczególnie istotne w kontekście współczesnych problemów związanych już nie z językiem *stricto* religijnym, ale ogólniej ze społeczną refleksją nad używanymi w życiu codziennym sformułowaniami i widocznej coraz większej uważności w odniesieniu do języka i jego wpływu na kształt grup oraz życie jednostek, szczególnie w kontekście potencjalnej opresji. Szeroko dyskutowana w publicystyce i życiu codziennym kwestia języka inkluzywnego w odniesieniu do tej czy innej mniejszości oraz mowy nienawiści w aspekcie wolności słowa, powinna skłaniać także teologów i innych ludzi Kościoła do włączenia się ze swojej perspektywy do tej refleksji i kształtowania pozytywnych wzorców języka. Z jednej strony język ten musi zawsze dążyć do odsłonięcia prawdy, mając na uwadze swoją własność niedoskonałość, z drugiej, nierozzerwalnie wiązać się z miłością do drugiego człowieka i z niej wynikać (por. Mt 12,36 z 37;

25 Por. A. GOMOLA, *Czy teologia feministyczna jest zawsze teologią chrześcijańską?*, „Przegląd Powszechny” 2010, nr 5, <http://www.przegladpowszechny.pl/2010/05/10/czy-teologia-feministyczna-jest-zawsze-teologia-chrzescijanska/>, dostęp 20.03.2017.

Łk 6,45). Łącząc te dwa komplementarne warunki, powinien mieć oczywiście zawsze na względzie cel ostateczny, jakim jest zbawienie wszystkich ludzi.

Wnioski, jakie można wyciągnąć na podstawie powyższych badań dla ogólnego dalszego kształtowania języka przez teologię i w ramach teologii fundamentalnej, są więc następujące:

- 1) poważne potraktowanie, podobnie jak miało to miejsce już wiele lat temu w odniesieniu do nauk przyrodniczych, metodologii nauk społecznych i językoznawstwa, innymi słowy otwarcie się na dokonania także tych nauk i kształtowanie własnej refleksji w oparciu o nie lub konstruktywna (metodologicznie poprawna) polemika z nimi;
- 2) krytyczne spojrzenie w odniesieniu do istniejących i czujność w stosunku do potencjalnie mogących zaistnieć przestrzeni wykluczenia związanych z funkcjonującym w przestrzeni kościelnej językiem – język raczej inkluzywny niż ekskluzywny;
- 3) kształtowanie pozytywnych wzorców komunikacji wewnątrz Kościoła i w efekcie – w kontekście apologetycznym – w szeroko pojętym dialogu z rzeczywistością pozakościelną.

* * *

Niniejsza praca miała na celu nie tylko pokazanie, jak w r e f l e k s j i n a d O b j a w i e n i e m „nowe” zawsze przeplata się ze „starym”, ale także na wybranym przykładzie macierzyńskiej symboliki w teologii, a zwłaszcza chrystologii, pokazanie roli języka w ogóle, języka w Kościele i tego najbardziej szczególnego języka używanego do opisu rzeczywistości boskiej.

Jak zaznaczył Jacques Dupuis: „nie było nigdy, nawet w Nowym Testamencie, jednej jedynej chrystologii”²⁶. Henri de Lubac z kolei porównał umysł pragnący zbliżyć się do tajemnicy Boga do pływaka, który może utrzymać się na powierzchni wody jedynie za pomocą ciągłych ruchów i który każdym uderzeniem wyznacza nową ścieżkę, nie mogąc przy tym ani na moment się zatrzymać, by nie zatonać²⁷. Obie te intuicje wskazują na tok rozumowania z jednej strony otwierający się na poszukiwania, z drugiej niepozwalający się nigdy w nich zatrzymać. Powyższe badania, choć prowadzone w kontekście teologii

26 J. DUPUIS, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 23.

27 POR. H. DE LUBAC, *The Discovery of God*, Grand Rapids 1996, s. 119.

katolickiej, pozostają nie bez wymiaru ekumenicznego. Część źródeł analizowanych w rozdziale II należy do wspólnego dla wszystkich chrześcijan dziedzictwa pozostawionego przez Ojców Kościoła, zaś propozycje omawiane w rozdziale III pochodzą od przedstawicielek różnych wyznań, co w przypadku chrystologii nie tylko jest możliwe, ale wręcz pożądane, bo samo w sobie stanowi ubogacenie rozważań teologicznych niezależnie od ich szczegółowego przedmiotu²⁸.

28 Ekumeniczny wymiar teologii feministycznej podkreśliła zresztą między innymi Halkes, por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 161.