

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

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 płeć / 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 części prawdy [...], pomyślny 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 jednostrnością, 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 Tribble 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 Tribble 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 ‘Ciescie się ze mną, bo znalazłam drachmę, którą zgubiłam’« [Łk 15,9]”⁶, tymi słowami kończy Tribble 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 Tribble, 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 przesunień 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 patriarchy, 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 tejże¹⁵. Jednocześnie, choć świadoma istniejących rozbieżności i sprzeczności, postuluje ostatecznie spójność feminizmu, jego „wewnętrzna 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 wątpienia 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: *rebelia 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 łączą 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 Ojców”²⁴, 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-Grünwald 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 Tribe). 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-miejsu („oświećlanie i zamykanie”). 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 określám na swój sposób. Feminizm

²⁸ E. HRYŻ: *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 jejże pozwoli na demontaż androcentrycznych założeń). Za obszar poszukiwań wybieram 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 współbrzmiały 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 *theologia* („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 wątpienia 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 zewnętrzność 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 konstrukttywizmu. 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 chrześci-

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. HRYŻ: *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. MUKOID, 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 raju, 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 przezeń 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.

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
 chrystianizacja 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
- dusza 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
- konstruktivism 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
 dziewiczość 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
- poczęcie 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
- przestrzenność 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

Kłuba Anna 49, 151, 241

Kłuba Antoni 49, 151, 241

Kołąkowski 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

Lefebure 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 III
- 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
- Sareło 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
- Trible 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
- Vorglimler 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

Yarbro Collins Adela 242

Zajac Marta 245

Zawadzka Halina 150, 245

Ziębka-Białożny Justyna 247

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 Zajac

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 personnalisme 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 privilégié 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 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-8012-085-3 (wersja elektroniczna)

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 978-83-8012-085-3