

JOANNA KOGUT

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

ORCID: 0000-0002-3826-0575

joanna.kosm@op.pl

Słowo Boże w słowie ludzkim w kontekście nowego feminizmu

Święta Tradycja i Pismo Święte stanowią
jeden święty depozyt Słowa Bożego powierzony Kościołowi.
Dei Verbum

Streszczenie

Człowiek w obliczu wielkości i doskonałości Boga jest ciągle istotą niedoskonałą, a zrozumienie Bożego słowa wiąże się niejako z z góry założoną porażką. To sprawia, że Pismo Święte staje się wyzwaniem dla wielu badaczy, a dowodzenie prawdziwości treści w nim zawartych wywołuje niemałe kwestie sporne między jego interpretatorami. I choć wielu wybitnych teologów, poczynawszy od Ojców Kościoła, aż po uznane autorytety współczesne, próbuje tę niezgłębioną tajemnicę Słowa Bożego poznać – doszukując się w tym niezwykłym przekazie coraz to nowych aspektów – to potrzeba dzisiejszych czasów przemawia za tym, aby raz jeszcze przyjrzeć się zarówno tym interpretacjom, jak i ich interpretatorom. Obecnie coraz częściej to kobiety stają się podmiotem przeżycia własnego doświadczenia wiary, z refleksją i formułowaniem go, a więc teologizowaniem. Boże słowo zawarte w Piśmie Świętym jest poddawane coraz to nowym analizom, uwzględniając przy tym kobiece doświadczenie i sposób opisywania przez nie świata. Wyłania się nowy sposób teologicznego myślenia z punktu widzenia kobiet. Ustosunkowanie się do głosów współczesnych feministek, a w szczególności do kierunku myślenia nazwanego przez Jana Pawła II „nowym feminizmem” wydaje się potrzebne.

Słowa kluczowe: Bóg, tradycja, Kościół, teologia feministyczna, nowy feminizm

Odwołując się do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*¹, a tym samym do nadrzędnej zasady chrześcijańskiej, która naucza poprawnego odczy-

¹ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 10 i 24: *ASS 60*, 1966, s. 822 i 828–829. Za: Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Catechesi Tradendae* [w:] *Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, t. XLII, red. G. Polak, Warszawa 2008, s. 4. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* to jeden z ważniejszych dokumentów Soboru Watykańskiego II. Została ogłoszona przez papieża Pawła VI 18 listopada 1965 r. Konstytucja *Dei Verbum* mówi o wydarzeniu objawiającego się Boga, stąd wiele miejsca zajmuje refleksja nad wieloma

tania (rozumienia) Pisma Świętego, w myśl zasady, że jest to słowo Boże zawarte w słowie ludzkim, nie sposób nie zauważyć pewnej oczywistości z tego wynikającej. Odwieczne, transcendentne, najdoskonalsze słowo Boga, w ułomnym, czasem bardzo prostym słowie człowieka. Każda więc próba dotarcia do sedna tegoż przekazu i dowodzenie jego prawdziwości wydaje się zadaniem bardzo karkołomnym, by nie powiedzieć, wręcz niemożliwym do realizacji dla zwykłego „śmiertelnika”². W tej perspektywie człowiek w obliczu wielkości i doskonałości Boga jest ciągle istotą niedoskonałą, a zrozumienie słowa Bożego wiąże się niejako z z góry założoną porażką. To sprawia, że Pismo Święte staje się wyzwaniem dla wielu badaczy, a dowodzenie prawdziwości sensu treści w nim zawartych wywołuje niemałe kwestie sporne między jego interpretatorami. I choć wielu wybitnych teologów – począwszy od Ojców Kościoła, aż po uznane autorytety współczesne – próbuje tę niezgłębioną tajemnicę słowa Bożego poznać, doszukując się w tym niezwyklej przekazy coraz to nowych aspektów, to potrzeba dzisiejszych czasów przemawia za tym, aby raz jeszcze przyjrzeć się zarówno tym interpretacjom, jak i ich interpretatorom.

Obecnie coraz częściej kobiety stają się podmiotem przeżycia własnego doświadczenia wiary, z refleksją i formułowaniem go, a więc teologizowaniem. Objawienia prywatne, które w ostatnim czasie „dotykają” głównie kobiet, są przyczynkiem do powstałych licznych refleksji biograficznych, przeżyć duchowych związanych z ich rozmyślaniami i medytacjami³, a samo słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym jest poddawane coraz to nowym analizom (uwzględniając przy tym kobiece doświadczenie i sposób opisywania przez nie świata). Wyłania się inny sposób teologicznego myślenia z punktu widzenia kobiet. Ustosunkowanie się do głosów współczesnych feministek, a także do kierunku myślenia nazwanego przez Jana Pawła II „nowym feminizmem”⁴ wydaje się potrzebne.

Jan Paweł II zarówno w swej działalności duszpasterskiej, jak i w twórczości literackiej dość często podejmuje kwestie związane z kobiecą duchowością. Dowodzą tego publikacje, w których autor skupia się na miłości, nie tylko oblu-

aspektami Słowa Bożego. Zob. E. Florkowski, *Objawienia Boże według Konstytucji Dei Verbum* [w:] *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, red. K. Wojtyła, Kraków 1968, s. 31–43; E. Kopeć, *Pojęcie i przekazywanie objawienia w nauce Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1967, 2(14), s. 17–32.

² Chodzi o nadprzyrodzony charakter Biblii, a nie tylko ludzkie, historyczne uwarunkowania i zbawczy cel. To ujęcie cechuje interpretację katolicką, która uwydatnia Boski autorytet Pisma Świętego i autorytet Kościoła. Takie ujęcie wychodzi z dogmatycznej definicji Pisma Świętego sformułowanej na Soborze Watykańskim I (konst. *Dei Filius*, r. 2) i powtórzonej na Soborze Watykańskim II w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (r. 11). Te dokumenty określają Biblię jako księgi, które zostały napisane pod natchnieniem Ducha Świętego.

³ Chodzi o powstałe w ostatnim czasie świadectwa w formie dzienników, listów i autobiografii „mistycznych” dotyczących kobiet. Na gruncie polskim należy wymienić przede wszystkim dzieła Faustyny Kowalskiej, Alicji Lenczewskiej, Wandy Boniszewskiej, Marceliny Darowskiej, Heleny Majewskiej czy Anieli Salawy (także powstałe opracowania na ich temat).

⁴ Określenie „nowy feminizm” pojawia się w pochodzącej z 1995 roku encyklice papieża Jana Pawła II *Evangelium vitae*. Zob. Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995, s. 99.

bieńczej i erotycznej, ale i na relacjach duchowych, na problemach rodziny, ludzi żyjących w związkach małżeńskich. Świadczą o tym liczne konferencje poświęcone metafizyce kobiet i teologii ciała, gdzie ich rola w społeczeństwie i Kościele, a także współpraca z mężczyznami w każdej sferze życia społecznego stanowiły kwestie dość istotne. Twórczość dotycząca kobiety zostaje przez niego skrupulatnie nakreślona w refleksji nad Najświętszą Maryją Panną. To Jej poświęcił Papież całe swe życie, wyrażając to słowami *Totus Tuus* – „Cały Twój”⁵. Kobiety, ich godność i powołanie, są przez Papieża nieustannie podkreślane. Dlatego też niejednokrotnie w swych pismach i dokumentach wskazuje na wyjątkową ich rolę, którą powinny „odegrać” na gruncie życia społecznego. W encyklice *Evangelium vitae* czytamy:

W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewyżczenia wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku⁶.

Wielu badaczy w cytowanym fragmencie doszukuje się pewnych nieścisłości z niego wynikających, to znaczy nierozwiniętej w pełni – przez Jana Pawła II – idei „nowego feminizmu”, a także niedoprecyzowanie przez niego tegoż terminu⁷. Prudence Allen w szkicu *Filozofia relacji w nowym feminizmie Jana Pawła II* zauważa, że samo określenie „nowy feminizm Jana Pawła II” wydaje się wewnętrznie sprzeczne, gdyż zazwyczaj feminizm pojmuje się jako ideologię, a Papież – będąc katolikiem – nie wspiera ideologii, lecz jego nauczanie przede wszystkim skupia się na Bogu⁸. Całościowy obraz papieskiego orędzia nie pozostawia jednak w tej kwestii żadnych wątpliwości. Dla Jana Pawła II sprawa kobiet była bardzo ważna, często więc postulował, że wymaga ona pogłębionej refleksji⁹.

⁵ Tego zwrotu użył Papież kilkakrotnie w swym testamentie. Jest to cytat z modlitwy z *Traktatu o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* św. Ludwika Marii Grignion de Montfort (1673–1716) o dzieci poczęte nienarodzone. Modlitwa ta brzmi: *Totus Tuus ego sum et omnia mea Tua sunt. Accipio Te in mea omnia. Praebe mihi cor Tuum, Maria*, a w przełożeniu na język polski: „Jestem cały Twój i wszystko, co moje, do Ciebie należy. Przyjmuję Ciebie całym sobą. Daj mi Swoje serce, Maryjo”. Zob. L.M. Grignion de Montfort, *Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Toruń 1996, s. 235.

⁶ Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995 (nr 99). Zob. M.M. Schumacher, *Wprowadzenie do nowego feminizmu [w:] Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, przeł. M. Romanek, red. M.M. Schumacher, Warszawa 2008, s. 21.

⁷ B. Giemza, *Jan Paweł II jako promotor nowego feminizmu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2019, 1(27), s. 24.

⁸ P. Allen, *Filozofia relacji w nowym feminizmie Jana Pawła II [w:] Kobiety w Chrystusie...*, s. 33–34.

⁹ Jan Paweł II jako pierwszy w historii papież poświęcił tematyce związanej z kobietą oddzielny dokument *Mulieris dignitatem* (15 października 1988 r.). Jest to list apostolski o godności i powołaniu kobiety. Kolejne listy apostolskie poruszające kwestię kobiet to: *Ordinatio sacerdotalis* o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom (22 maja 1994 r.), a także list do Kobiet całego

Określenie „nowy feminizm” służy do opisu powołania i obowiązku katolickich kobiet, a w szczególności – mówiąc słowami Jana Pawła II – to kobiety „mają stać się promotorkami «nowego feminizmu»”¹⁰. Allen zaznacza, że Papież nakłania katoliczki, aby stawały się nowymi feministkami, a feministki, by stawały się nowymi feministycznymi katoliczkami. Autorka sugeruje, że owo wewnętrznie sprzeczne sformułowanie, którym posługuje się Papież, skłania do odkrycia czegoś nowego dzięki temu trudnemu spotkaniu¹¹.

Zagadnienia związane z „nowym feminizmem” nie należą do spraw najprostszych. Jego idea narodziła się z myśli i działania kobiet, co oznacza, że nie można go ograniczyć wyłącznie do teorii ani do sfery *praxis* – stara się on połączyć te dwie perspektywy. Nazwa „nowy feminizm” może wprawdzie sugerować nową ideę odnoszącą się do współczesnych ideologii, niemniej jednak śladów tegoż stanowiska można by doszukać się we wcześniejszych pismach chrześcijańskich¹². Wprawdzie nie odnoszą się one wprost do wątków feministycznych, ale stanowią pewnego rodzaju odpowiedź na poglądy wyrażane przez współczesne feministki. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że pewne motywy „nowego feminizmu” istniały w Kościele katolickim od zawsze. Jan Paweł II jest w pewnym sensie kontynuatorem wcześniejszych idei chrześcijańskiego feminizmu zapoczątkowanego przed wojną przez niemiecką fenomenolog Edytę Stein¹³. Jest on także propagatorem myśli wielu autorytetów Kościoła, jak chociażby znanej XVI-wiecznej mistyczki św. Teresy z Ávili, czy też naszej rodzimej Świętej – siostry Faustyny Kowalskiej. Mając to na uwadze, namysł nad słowem Bożym wyrażającym się poprzez język ludzki, zwłaszcza w kontekście kobiecego doświadczenia wiary, wydaje się szczególnie interesujący. I choć feminizm przybiera dziś rozmaite formy i oblicza¹⁴, propozycja wysunięta przez Jana Pawła II

świata *Aciasuna di voi*, który został wydany z okazji Światowej Konferencji ONZ w Pekinie (29 czerwca 1995 r.). Kwestia kobiety znalazła także miejsce w encyklice o roli Matki Bożej w Kościele *Redemptoris Mater* (25 marca 1987 r.). Papież niejednokrotnie apelował o rozpoznanie i rozpoznawanie szczególnego – jak to określił – „geniuszu kobiet”. Zob. B. Giemza, *Jan Paweł II jako promotor nowego feminizmu...*, s. 29–30.

¹⁰ Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae...*, s. 99.

¹¹ P. Allen, *Filozofia relacji w nowym feminizmie Jana Pawła II...*, s. 34.

¹² Zob. np. dzieła świętej Teresy z Ávili z XVI wieku, reformatorki Zakonu Karmelitanek Bosych. Ten wątek rozwijam w dalszej części pracy. Na uwagę zasługują także mnogie przykłady heroicznego życia Świętych i Błogosławionych Kościoła katolickiego opisane szeroko w książce *Prawidła życia chrześcijańskiego*. Zob. O. Bitschnau, *Prawidła życia chrześcijańskiego*, przeł. J. Janiszewski, Częstochowa 2018.

¹³ E. Stein, *Kobieta. Jej zadanie według natury i łaski*, przeł. I.J. Adamska, Tczew–Pelplin 1999. Szerzej na ten temat zob. A. Grzegorzczak, *Filozofia Światła Edyty Stein*, Poznań 2004, s. 198–227 oraz s. 228–249; R. Strzelecki, *Kobieta w twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Roczniki Humanistyczne” 2020, 1, s. 305.

¹⁴ Najczęściej wyróżnia się feminizm liberalny (miejsce i rolę kobiety w społeczeństwie postrzega się tutaj w kontekście stereotypów i kulturowych oczekiwań, nabywanych i internalizowanych w procesie socjalizacji), feminizm marksistowski i socjalistyczny (miejsce i rolę kobiety w społeczeństwie postrzega się tu w kontekście społecznej „walki klas”, akcentując kulturową wyż-

zdaje się odzwierciedlać chrześcijański paradygmat kobiecej duchowości, a tym samym umożliwia podjęcie próby przybliżenia Bożego przesłania.

„Nowy feminizm” a teologia feministyczna

Biorąc pod uwagę korelację słowną, „nowy feminizm” jest często postrzegany jako tożsamy z tak zwaną teologią feministyczną¹⁵, rozwijającą się od około pięćdziesięciu lat głównie w Ameryce Północnej i Europie Zachodniej. Chodzi w niej przede wszystkim o uznanie i umożliwienie rozwoju wszystkich darów każdej osoby ludzkiej – niezależnie od płci. Oznacza to konieczność odstąpienia od jakiegokolwiek podziału na role i ujmowania ich jako norm życia społecznego. Jednym z celów teologii feministycznej jest odczytanie Biblii i Tradycji Kościoła z perspektywy kobiet. Podkreśla się, że we wczesnym chrześcijaństwie ich znaczenie zostało zapomniane, rozwinął się natomiast patriarchy i androcentryzm. Pismo Święte postrzega się w formie radykalnej przede wszystkim jako narzędzie ucisku kobiet przez mężczyzn i w ten sposób odrzuca się jego autorytet i podważa prawdziwość treści w nim zawartych. Pisał o tym Joseph Ratzinger, odnosząc się do problemu „poprawnej interpretacji Biblii”. W artykule z 1987 roku podkreśla, że „wyłączenie pierwiastka żeńskiego z obszaru biblijnego” ma swoje następstwa, między innymi – radykalizm współczesnego ruchu kobiet: „dzisiejsze radykalne feminizmy należy chyba rozumieć [...] jako tamowany długi czas wybuch niezadowolnienia z powodu tej jednostronności”¹⁶. Marta Zając w książce *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga*, odnosząc się do tego stwierdzenia, zauważa, że to, co Ratzinger określa jako jednostronność, w radykalnym feminizmie – do którego nawiązuje – oznacza wykluczenie. Autorka podkreśla, że jednostronność biblijnych interpretacji, mówiąc głosem feministek, to właśnie ich androcentryzm. Termin ten sugeruje, że „konstytuuje się rzeczywistość asymetryczna, w której centrum stoi pierwiastek męski”¹⁷.

szość i dominację mężczyzn nad kobietami) oraz feminizm radykalny (podkreśla się tutaj, że opresja kobiet leży u podstaw wszelkich systemów opresji). Zob. E. Gontarczyk, *Kobiecość i męskość jako kategorie społeczno-kulturowe w studiach feministycznych. Perspektywa socjologiczno-pedagogiczna*, Poznań 1995, s. 83–97.

¹⁵ Teologia feministyczna jest reakcją (protestem) na wiekową jednostronną, androcentryczną kulturę i teologię. Zajmuje się relacją pomiędzy kobietą i mężczyzną, chcąc ją w nowy sposób teologicznie wyjaśnić. Kieruje się ona przeciw teologii, która opiera się na prawie natury oraz obecnej fazie rozwoju kultury, która ustala społeczne (społeczno-kulturowe) role płci. Zob. E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997, s. 21–66.

¹⁶ 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 2007, s. 36.

¹⁷ Zob. M. Zając, *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga. Głosy teologów XX-wiecznych a (kon)teksty feminizmu*, Katowice 2013, s. 7–9.

Autorzy *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* (a także wielu dokumentów odnoszących się do aspektów biblijnych) zauważają, że sformułowany wobec chrześcijaństwa zarzut androcentryzmu jest w postawie feministycznej zasadniczy¹⁸. Większość reprezentantek teologii feministycznej łączy przekonanie o potrzebie odróżnienia wyzwalającego „jądra Dobrej Nowiny od jego patriarchalnego zdeformowania”. Ich celem jest więc „obnażenie udziału Kościoła w grzechu seksizmu” i współtworzenie chrześcijaństwa bardziej przyjaznego kobietom. Takie poglądy formułuje między innymi feministka Elisabeth Schüssler Fiorenza, wedle której Biblia została napisana przez mężczyzn i ma swoje korzenie w kulturach starożytnego patriarchatu; przez wieki służyła wpajaniu oraz promowaniu wartości androcentrycznych i patriarchalnych¹⁹. Podobne zarzuty pojawiają się także w nie-feministycznych komentarzach. Podkreśla się odrębny charakter tego rodzaju teologizowania, a także niechęć do jakichkolwiek ustępstw w formułowaniu swych śmiałych poglądów. Teresa Martiño Pereira w pracy *Bilans teologii feministycznej* zdaje się słusznie zauważać, że „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”²⁰. Przykładem może być Catharina Halkes, prekursorka teologii feministycznej w Europie, która wyraziła pogląd, że nauki społeczne i humanistyczne pokazują, jak wielkie znaczenie dla interpretacji tekstu ma to, kto mówi o Bogu, kto jest podmiotem teologizowania. Wyjaśnia, że każdy człowiek wpisany jest w kontekst myślenia, w świetle którego odczytuje dany tekst, negując tym samym dotychczasowe założenie, że teologia nie potrzebuje żadnego bliższego określenia, że ma uniwersalną siłę przekonywania i obowiązywalności. Halkes stwierdza, że nauka teologiczna była kontekstualna, lecz *implicite*, nieświadomie; była uprawiana niemal wyłącznie przez mężczyzn żyjących w celibacie i sformułowana przez intelektualną sferę wyższą. W takiej teologii, zdaniem Halkes, kobiety nie istnieją ani formalnie, ani merytorycznie, a ten punkt widzenia nie uwzględnia wystarczająco problematyki współczesnej epoki, w tym także feminizmu. Zdaniem teolożki, to kobiety dzięki swym doświadczeniom mają dziś większą możliwość przeżycia siebie jako części obejmującego wszystko Bytu. Mają one szczególnie dar dostrzegania Bożej obecności w całym stworzeniu.

¹⁸ Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, a także: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, przeł. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 52–53.

¹⁹ E. Schüssler Fiorenza, *Transforming the Legacy of „The Woman’s Bible”* [w:] *Searching the Scriptures*, red. E. Schüssler Fiorenza, New York 1993, s. 5. Cyt. za: M. Zając, *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga...*, s. 10.

²⁰ T. Martiño Pereira, *Bilans teologii feministycznej*, przeł. J. Limanówka, „Communio” 1993, 6(78): *Kobieta*, s. 87–88. Cyt. za: M. Zając, *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga...*, s. 12.

Halkes opowiada się za teologią, która kładzie większy nacisk na immanencję Boga niż na Jego transcendencję; na Jego bliskość niż na dystans; na przejście od wyobrażeń o Nim – poza i nad człowiekiem – do Boga „we mnie samej/ym”. Boga, który pomaga kobietom w odnalezieniu ich własnego języka, który uwalnia je z egzystencji „bezimiennej”, bez własnego oblicza i głosu. Teologia feministyczna obiera więc doświadczenie kobiet za swój *locus theologicus*, podkreślając Bożą „drogocenną obecność pośród ludzi”. Halkes w swych rozważaniach dochodzi ponadto do przekonania, że nie może powstać żadna ogólna antropologia, jeśli nie weźmie się pod uwagę doświadczeń konkretnych osób, w tym doświadczeń kobiet. Chodzi tu nie tyle o tworzenie jakiegoś nowego systemu, ile o przysłuchiwanie się ich ekspresji, co może prowadzić do nowego rozumienia Biblii. Autorka powiada, że celem teologii feministycznej nie jest żadna nowa dogmatyka, lecz chodzi bardziej o możliwość ubogacenia teologii klasycznej i uwolnienie jej od jednostronności. Jednocześnie dodaje, że teologia feministyczna – jako świadomie stronnicza i jednostronna – nie jest kompletna, nie przedstawia też żadnego zamkniętego systemu; jest tymczasowa. Długość jej trwania zależy od gotowości mężczyzn – teologów i hierarchów – do przysłuchania się głosowi teologii feministycznej i do ich odpowiedzi na wyzwania w niej zawarte. Należy zatem uwyraźnić wspólną – niezależną do płci – zasadę człowieczeństwa. Ten paradygmat, zdaniem Halkes, sprzyja wzajemnemu ubogacaniu się wszystkich nauk teoretycznych²¹.

Z tak radykalnymi poglądami głoszonymi przez propagatorki teologii feministycznej nie zgadza się wiele kobiet podejmujących problematykę interpretacji Bożego słowa, między innymi Phyllis Trible, która w teologicznym studium *God and Rhetoric of Sexuality*²² przywołuje biblijny obraz kobiety poszukującej zagubionej drachmy (zob. Łk 15, 8-10). W kobiecie tej autorka widzi siebie – jako tę, która wydobywa z Pisma Świętego treści do tej pory niewidoczne, choć bardzo ważne. Odnalezioną przez siebie część określa jako „niewielką, ale istotną”²³, podkreślając przy tym samą dynamikę poszukiwań. „Biblia to pielgrzym”²⁴ – pisze Trible, porównując biblijny tekst do wędrującego słowa. Zwraca też uwagę, że wraz z innymi – świadoma, iż słowa nie wędrują samotnie – przyłącza się do „wędrowki”²⁵ biblijnego tekstu. Spróbujmy zatem – za Trible, w myśl „nowego feminizmu” – przyłączyć się do tego „wędrującego” Słowa, pochylając się nad jego przesłaniem.

²¹ E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami...*, s. 9–12.

²² Teologiczna analiza Trible jest jedną z klasycznych pozycji w tzw. teologii feministycznej. Jej książka *God and Rhetoric of Sexuality* została wymieniona w *Międzynarodowym komentarzu do Pisma Świętego*. Zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1726; Ph. Trible, *God and Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1983. Za: M. Zając, *Kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga...*, s. 9.

²³ Tamże, s. 200.

²⁴ Tamże, s. 198.

²⁵ Tamże.

W stronę tekstu. Słowo Boże o roli płci

Postulat wysunięty przez Catharine Halkes odnośnie do nie-istotności ludzkiej płciowości w rozważaniach teologicznych domaga się pogłębionej refleksji, zwłaszcza w kontekście słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym. W tym miejscu odniesiemy się więc do najbardziej wymownego fragmentu Biblii traktującego o cielesności, a zarazem płciowości człowieka. Pierwsza Księga Genesis (zwana Księgą Rodzaju), przedstawiając proces stwarzania przez Boga świata i człowieka, ukazuje, jak wielką rolę przywiązuje Stwórca do natury człowieka – zarówno do jego sfery duchowej, rozumu i wolnej woli, jak i do sfery cielesnej i ludzkiej płciowości. Fragment ten traktuje o indywidualności natury człowieka i wyjaśnia, jaką rolę wyznaczył Stwórca zarówno mężczyźnie, jak i kobiecie. Na uwagę zasługuje powszechnie znana fraza: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyzną i niewiastą” (Rdz 1, 27)²⁶. Waldemar Chrostowski w studium *Ludzka cielesność jako obraz Boga* zaznacza, że trzykrotnie powtórzony tu czasownik *bara* – czyli „stworzył” – wskazuje na doniosłość tego wydarzenia. Człowiek jawi się jako korona stworzenia, a wszystko inne, co zostało powołane do istnienia, zostało stworzone właśnie dla niego i z myślą o nim. Człowiek zdaje się więc „obrazem” Boga, swoistą Jego ikoną, ukazującą cały Jego stworczy zamysł.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że stworzony przez Boga człowiek składa się z ciała i duszy. Odwołując się do dwoistości ludzkiej natury, nierzadko stawia się pytanie, który element jest obrazem Boga – ciało czy dusza? Jeśli Bóg jest Duchem, to wszystko wskazuje na to, że obrazem Boga jest duchowa sfera człowieka, czyli jego rozum i wolna wola. Odpowiedź na to pytanie nie jest bynajmniej oczywista. Już na pierwszych stronach Pisma Świętego czytamy, że obrazem Boga jest cały człowiek, zarówno jego dusza, jak i ciało; obraz ten dotyczy nie tylko sfery duchowej, ale i cielesnej. Jak zauważa Byron L. Sherwin: „Obraz Boży odnosi się nie tylko do duszy, rozumu i woli, ale także ciała. Ciało jest zwierciadłem odbijającym obraz Boży i naczyniem, które zawiera Boże podobieństwo”²⁷. Sposób mówienia i myślenia o człowieku nie pozostawia wątpliwości, że stanowi on psychofizyczną jedność. Chrostowski przy tym nadmienia, że Biblia przypisuje Bogu wiele cech ludzkich, ale nigdzie nie ma mowy o ciele Boga. W Księdze Rodzaju człowiek jest przedstawiony jako *basar*, czyli ciało, zaś Bóg ukazany jest jako *ruach* – duch. Ta bezcielesna natura Boga, a jednocześnie Jego troska o „cielesne stworzenia”, wskazuje z jednej strony na wyższość Boga nad wszystko, co cielesne; z drugiej natomiast – na Jego ogromną troskę o swoje dzieło. Chrostowski konstatuje:

²⁶ Cytaty z Pisma Świętego zaczerpnięto z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003.

²⁷ B.L. Sherwin, *Ludzkie ciało a obraz Boży [w:] Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 72–84.

Dowartościowanie ludzkiej cielesności, zróżnicowanie płci oraz związku mężczyzny i kobiety, z jakim mamy do czynienia na kartach Starego Testamentu, stanowi ważny aspekt wskazania na stopniowe wcielanie się słowa Bożego. Duże znaczenie ma też взгляд na to, że Biblia jest słowem Bożym, które przemawia do nas w języku ludzi, zaś język jest nierozzerwalnie związany ze sferą cielesności²⁸.

Co więcej, użyty w Piśmie Świętym rzeczownik *salem* („obraz”) nawiązuje do relacji, która może zaistnieć wyłącznie między osobami i odnosi się do ludzkiej cielesności, a ta z kolei jest nie do pomyślenia bez jego płciowości. Mamy więc dwa oblicza człowieczeństwa: „stworzył mężczyznę (*zakar*) i niewiastą (*neqebah*)”. To stwierdzenie wyjaśnia żydowski egzegeta Umberto Cassuto, pisząc: „Pierwsza linijka mówi, w terminach ogólnych, o stworzeniu człowieka; druga zwraca uwagę na fakt, że został stworzony na *Divine image*; trzecia mówi o stworzeniu dwóch płci”²⁹. Rola człowieka jako „obrazu” Boga jest ściśle związana z jego cielesnością, ta zaś ma związek z ludzką płciowością. Chrostowski podkreśla, że każdy człowiek jest dla Boga jednakowo ważny, i to niezależnie od płci; każdy człowiek jest odwiecznym Jego zamiarem:

Mężczyzna i niewiasta, czyli ludzka płciowość, stanowią dwa oblicza człowieczeństwa. Nie chodzi tu jedynie o dwie różne role, jakie ma do spełnienia mężczyzna i kobieta. Odmienność płci wskazuje bowiem na doniosłość i niezbywalność cielesności, w której płciowość realizuje się nie mniej niż w sferze ducha³⁰.

Omawiana fraza – „stworzył mężczyznę i niewiastę” – wyraźnie wskazuje na zróżnicowanie płci jako „nieusuwalną kondycję i sedno społeczeństwa”. Chrostowski zaznacza, że nie tylko Adam został stworzony na podobieństwo Boga, ale również dotyczy to Ewy. Jej stworzenie miało być „niejako wtórnym odzwierciedleniem człowieczeństwa Adama”. Autor zwraca uwagę na kwestię zasadniczą, oboje – zarówno mężczyzna, jak i kobieta – stanowią *imago Dei*, czyli obraz Boży. To właśnie sugeruje, że nie tylko cielesność człowieka jest obrazem Bożym, ale również jego płciowość. Mimo że Bóg jest bezcielesny i nie dotyczy Go zróżnicowanie płci, to ludzka cielesność jest darem Bożym, który stanowi przejaw Jego dobroci. Pismo Święte przedstawia Boga zarówno jako Ojca, jak i jako Matkę³¹. Chrostowski powiada, że nie chodzi wcale o przypisywanie Bogu cech męskich czy żeńskich, ale o symboliczne ujęcie miłości macierzyńskiej i ojcowskiej, przez które Bóg daje się człowiekowi lepiej poznać. Podkreślmy raz jeszcze: Bóg dowartościowuje ludzką cielesność. Podarował On Adamowi ogród Eden,

²⁸ W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, „Collectanea Theologica” 2000, 4(70), s. 17–18.

²⁹ U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, cz. 1: *From Adam to Noah*, Jerusalem 1978, s. 57. Cyt. za: W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga...*, s. 9.

³⁰ Tamże.

³¹ Chodzi o przymioty Boże, jak na przykład miłosierdzie. W Starym Testamencie wyrażone również jako *rahamim*. Słowo to pochodzi od słowa *rahem* – łono matczyne, co może wskazywać na cechy kobiece. *Rahamim* to miłość pełna uczuć, czułości i tklivosti. Jest to miłość całkowicie darmowa, niezasłużona; taka, jaką matka obdarza małe dziecko. Termin ten pojawia się w Piśmie Świętym, gdy mowa o nieszczęściu człowieka, ucisku bądź niesprawiedliwości.

upominając jednak, aby ten był mu posłuszny, a później rzekł: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Chrostowski zwraca uwagę, że w tym fragmencie tekstu podkreślony zostaje aspekt analogicznych związków.

Ciekawej analizy dokonał Szlomo Jicchaki, zwany „Raszi”, jeden z czołowych rabinicznych komentatorów biblijnych żyjących na przełomie XI i XII wieku. Uważał on, że nie chodzi w tym stwierdzeniu o subiektywne odczucie mężczyzny, lecz o obiektywny sposób patrzenia Boga. Pierwotny zamysł Stwórcy był inny, podkreśla „Raszi”, wyjaśniając, że celem Bożym nie było stworzenie samotnego mężczyzny. Wraz z powołaniem do życia Adama dzieło stworzenia nie było ukończone³². Dopiero stworzenie kobiety uwieczniło Boże dzieło i zamysł Jego dobiegł kresu. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta zostają stworzeni przez Boga w dwoistości płci. Stworzenie mężczyzny i kobiety stanowi ostatecznie dzieło Boże. Człowiek jest „koroną stworzenia” – tak głosi nauka Kościoła katolickiego w całej jego ciągłości, poprzez świętą Tradycję, aż ku czasom współczesnym.

Mając to wszystko na względzie, chrześcijanin powinien być zobowiązany do właściwego i odpowiedzialnego wykorzystywania daru, jakim jest ludzka cielesność i płciowość. Podkreśla to Jan Paweł II, pisząc, że z tego właśnie wyrasta „sam teologiczny zrąb prawdy o człowieku i o tym jego powołaniu, którego źródłem jest odwieczna tajemnica osoby: obrazu Boga, wcielonego w widzialny, cielesny fakt męskości lub kobiecości ludzkiej osoby”³³. Starotestamentowa Księga Rodzaju i opisana w niej geneza stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, a także wyznaczenie roli mężczyźni i kobiecie z uwzględnieniem ich płci stanowi zaledwie preludium do istoty przesłania Bożego. Dopełnia się ono bowiem w tajemnicy wcielenia Słowa Bożego. Słowa, które było na początku, jak czytamy w Ewangelii według św. Jana: „a przez Nie wszystko się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 3). To wydarzenie – pisane przez człowieka pod natchnieniem Ducha Świętego w świętych Ewangeliiach – stanowi sedno chrześcijaństwa. Dopiero wcielenie Słowa Bożego w osobę ludzką – Jezusa – daje pełnię Objawienia Bożego i stanowi istotę chrześcijańskiej wiary. Poprzez mękę, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa ukazana zostaje tajemnica wcielenia Słowa, a zarazem odkupienia człowieka z węzłów grzechu pierworodnego. Ojciec Tadeusz Styczeń słusznie zauważa, że odkupienie znaczy o wiele więcej niż stworzenie. W jego książce *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* czytamy:

trzeba było większego cudu Miłości, żeby człowieka wyrwać z grzechu aniżeli cudu stworzenia człowieka. Większym cudem Miłości i większym Jej arcydziełem jest człowiek, który skorzystał z otwartych ramion Boga, aniżeli człowiek w momencie, kiedy wyszedł piękny i czysty jako arcydzieło z rąk Stwórcy³⁴.

³² Tamże, s. 12.

³³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 230.

³⁴ T. Styczeń, A. Szostek, *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne*, Lublin 1986, s. 63.

Tym samym ukazana zostaje wskazówka dotycząca zbawienia człowieka. A mianowicie, chodzi o postawę, jaką powinien on przyjąć, aby w słuszny sposób odpowiedzieć na to Słowo.

Boski wymiar rzeczywistości odkupienia ukazał święty Paweł, który w liście do Koryntian pisał: „własnego swego Syna Bóg nie oszczędził”, ale „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu” (2 Kor 5, 21). Jan Paweł II podkreśla, że w tych kilku słowach zawiera się cała głębia tajemnicy Krzyża. Odkupienie zawiera w sobie całą pełnię Bożego miłosierdzia. Jego szczytowym punktem i zarazem urzeczywistnieniem Bożego miłosierdzia jest *Misterium Paschalne*, które usprawiedliwia człowieka, przywraca sprawiedliwość i wprowadza ład, jaki Bóg „od początku” przygotował w świecie. Ale ten Boski wymiar tajemnicy Odkupienia sięga jeszcze głębiej, podkreśla Papież. W encyklice *Dives in misericordia* czytamy: „Odkupienie w tym wymiarze jest ostatecznym i definitywnym objawieniem się świętości Boga, który jest bezwzględną pełnią doskonałości, pełnią sprawiedliwości i miłości przez to, że sprawiedliwość ugruntowana jest w miłości, wyrasta z niej niejako i ku niej zmierza”³⁵. Odkupienie nie urzeczywistnia się jedynie w tym, że grzechy człowieka zostają wyrównane przez ofiarę Chrystusa. To coś o wiele więcej – to „przywrócenie miłości”. Miłości, o której Jan Paweł II pisze, że jest „twórczą mocą w człowieku”. Dzięki niej człowiek ma „znów przystęp do owej pełni życia i świętości, jaka jest z Boga”³⁶.

W świetle powyższych rozważań wydawać by się mogło, że człowiek, który w swym sercu sprzeniewierzył się prawdzie swego początku, ignorując tym samym zamysł Boży, łamie przymierze ze swym Stwórcą, tracąc przy tym łaskę wiary. Jan Paweł II w tej sytuacji nie pozostawia go bez nadziei:

Czyżby bowiem dokonujące się w głębi nas samych nieustanne zmagania niegasnącego respektu dla prawdy o własnym początku z szalejącymi w nas przeciwstawnymi mocami miały być usiłowaniem daremnym, z góry skazanym na niepowodzenie, wołaniem w próżnię? Czyżby na takie wołanie pozostał niewrażliwy Ten, kto z miłości zapoczątkowawszy nasze istnienie tak wysoko określił rangę naszego bycia, że sam się zdumiał nad jego wspaniałością mówiąc: „Dobrze, bardzo dobrze!” (por. Rdz 1, 1, 31)? Czyż prawda naszego „początku” nie jest Jego dziełem, a przez to samo nie tylko naszą, ale i Jego „sprawą”?³⁷.

Problematyka cielesności, a zarazem płciowości człowieka – tak wyraźnie podkreślona w Księdze Rodzaju – domaga się zapewne pogłębionej refleksji w kontekście wątków feministycznych. Zaistnienie kobiety poprzedza powołanie do życia przez Boga innych istot żywych stworzonych oraz wyjątkowy namysł: niedobrze jest mężczyźnie być samemu. Uczynmy więc mu pomoc, która byłaby dlań odpowiednia (Rdz 2, 18). Samotność człowieka, zauważona przez Boga, nie tyle odnosi się do subiektywnego odczucia mężczyzny, ile wskazuje na obiektywny sposób patrzenia

³⁵ Jan Paweł II, encyklika *Dives in misericordia* [w:] *Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, t. XLII, red. G. Polak, Warszawa 2008, s. 16.

³⁶ Tamże.

³⁷ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 11.

Boga. Jego celem nie było bowiem stworzenie samotnego człowieka. Wraz z powołaniem do życia Adama dzieło stworzenia nie dobiegło jeszcze kresu. Chrostowski w swych rozważaniach na temat zamysłu Bożego dodaje, że pierwotnie planował On stworzenie kobiety. Komentatorzy tego fragmentu podkreślają, że występująca tutaj hebrajska partykuła *lo* („nie”) jest o wiele silniejsza niż powszechnie używana partykuła *ein* i wskazuje na „wcale nie”, „absolutnie nie”, świadcząc o tym, że rzeczywistość, do której się odnosi, jest zaprzeczeniem dobra.

Wspomniany egzegeta, komentator Księgi Rodzaju, Cassuto, w nawiązaniu do innych tekstów biblijnych (Rdz 11, 7; 2 Sm 14, 4) sugeruje, że podkreślone zostało tutaj stwórcze słowo Boga, które odznacza się trwałą skutecznością w działaniu, a które dopiero teraz przyjmuje pełną postać, rzucając nowe światło zarówno na Boga, jak i na powołanego przez Niego do istnienia człowieka. Chodzi o *pluralis exhortationis*³⁸, czyli podwójny namysł Boży. Chrostowski pisze, że stworzenie przez Boga dwóch płci – mężczyznę i kobietę, jako swoistej Jego ikony – wyznacza absolutnie unikatowe zadanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). To wyzwanie stoi zarówno przed mężczyzną, jak i przed kobietą, wskazując na powołanie ludzi do świadomego współdziałania w tajemnicy przekazywania życia. Fragment ten ukazuje doniosłą rolę człowieka w stosunku do innych istot stworzonych, które również powołane zostały do prokreacji, ale nie do czynienia sobie ziemi poddanej. Ilustruje przy tym świadomy udział człowieka w dziele stworzenia, które się przedłuża i cały czas trwa:

Błogosławieństwo jest nierozzerwalnie związane z płciowością, a zatem także z cielesnością, dzięki której dzieło stworzenia jakby się przedłuża i trwa. O ile ryby i ptactwo otrzymały tajemniczą siłę rozmnażania się, o tyle ludzie zostali zobowiązani do świadomego współdziałania w tajemnicy przekazywania życia³⁹.

Dowartościowanie ludzkiej cielesności jest równie istotne, jak wgląd na duchową stronę człowieka. Jan Paweł II w książce *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* stwierdza, że „Ciało w swej męskości i kobiecości jest «od początku» wezwane do tego, aby stawać się wyrazem ducha”⁴⁰. Potwierdzenie tego odnaj-

³⁸ M. Gołębiowski, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, „Ateneum Kapłańskie” 1987, 79, s. 429–433; J. Homerski, *Pieśń o stworzeniu człowieka. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1, 26–28 i 2, 7. 15. 18. 21–23*, „Roczniki Teologiczne” 1999, 1, s. 131–133.

³⁹ W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga...*, s. 9. Ten pogląd zdaje się wyrażać wielu autorów myśli związanej z „nowym feminizmem”, m.in. Janne Haaland Matlary, która w książce *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości* propaguje macierzyństwo jako wartość samą w sobie. Twierdzi, że pozbawienie kobiet roli matki może nieść fatalne skutki dla ich człowieczeństwa. Stwierdza także, iż dzisiejszy świat potrzebuje „nowego feminizmu”, który będzie bardziej radykalny. Punktem wyjścia dla tej myśli powinien być fakt, że w znakomitej większości kobiety są szczęśliwe wtedy, gdy są matkami. W książce Haaland Matlary czytamy: „Aby zatem osiągnąć prawdziwą równość płci, dając rzeczywistą satysfakcję wykształconym kobietom początku XXI wieku, muszą one walczyć o społeczne uznanie dla kobiecości i macierzyństwa”. Zob. J. Haaland Matlary, *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości*, przeł. M. Ratajczak, Poznań 2000, s. 209.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakrament małżeństwa...*, s. 180.

dujemy w dalszym ciągu tekstu Księgi Rodzaju, który traktuje o wzajemnej relacji między mężczyzną i kobietą: „Dlatego mężczyzna opuszcza swojego ojca i swoją matkę i łączy się ze swą żoną tak, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Waldemar Chrostowski zauważa, że fragment ten jest niejako komentarzem Boga objaśniającym ustalony w świecie porządek. Ukazuje trwałą i powtarzalną prawidłowość dotyczącą ludzi stworzonych przez Boga. Jest to stwierdzenie faktu, który potwierdza się swą powtarzalnością we wszystkich pokoleniach i wskazuje na nowe więzi, jeszcze silniejsze niż te wynikające z relacji „ojciec – dziecko” i „matka – dziecko”. Nie chodzi tu o określenie „opuści”, które sugeruje jakiś brak, ale o nową jakość relacji. Chodzi więc o połączenie, którego nie można porównać z żadnym innym związkiem między ludźmi. Miłość do kobiety, do małżonki, stanowi nową jakość miłości. Są to charakterystyczne więzi oparte na intymnej bliskości, będące owocem duchowej i fizycznej jedności dwojga osób („oboje stają się jednym ciałem”). Chrostowski podkreśla, że różnorodność płci jest istotna i warunkuje wzajemne obdarowywanie się miłością. Z tego związku powstaje nowe życie:

W akcie współżycia mężczyzny i kobiety następuje połączenie, którego nie można porównać z żadnym innym związkiem między ludźmi. Charakterystyczne, że rabini nie rozwijali tej myśli, przeczuwali tu bowiem pułapkę, jaką stanowi koncepcja, iż cielesność, płęć i jednocząca dwoje ludzi miłość mogą być postrzegane jako obraz wewnętrznie bogatego życia Bożego⁴¹.

Nie ulega wątpliwości, że tym, co przesądza o wzajemnym zjednoczeniu mężczyzny i kobiety, jest ożywiająca ich związek miłość. Z perspektywy chrześcijańskiej jest to także miłość Boża. Może być ona postrzegana jako znak tajemniczy życia Bożego – miłość, która ożywia Tróję Świętą. Jak pisze Chrostowski:

Człowiecza tożsamość oparta na komunii, czyli wspólnocie dwojga osób, ma nie tylko wymiar duchowy, ale i cielesny. Bóg, którego obrazem jesteśmy, to również tożsamość w komunii Osób Boskich, wyprowadzona ze związku ożywiającej je miłości tak bardzo, że Bóg jest Miłością. Według formuły św. Tomasza z Akwinu „Bonum est diffusivum sui”, a zatem Bóg, który jest miłością, zapragnął, aby ten jego przymiot znalazł swoje odzwierciedlenie także w człowieku⁴².

Właśnie ów sens globalny, owo pragnienie Miłości – odzwierciedlające się w człowieku – wymaga tu szczególnej uwagi. W Piśmie Świętym miłość Boża była często opisywana za pomocą odwołań do obrazów miłości narzeczeńskiej i małżeńskiej. Wyraża się ona jednoznacznie w pięknej starotestamentowej księdze Pieśni nad Pieśniami, która przez wieki odczytywana była jako wspaniały symbol życia Bożego. Ten rys odnajdujemy wśród chrześcijańskich mistyków odnoszących się do miłości oblubieńczej, czy też mistycznych zaślubin z Bogiem. Święta Teresa z Ávili tak oto opisuje ten stan:

Tu już ani wyobraźnia – zauważa Święta – ani pamięć, ani rozum nie zdołają zamącić szczęścia, którym dusza z Bogiem swoim zjednoczona się cieszy. Sam nawet diabeł, jeśli jeno zjednoczenie z Bogiem jest prawdziwe, nie zdoła, śmiało to twierdząc, dostać się do tego mieszkania ani żadnej

⁴¹ W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga...*, s. 16.

⁴² Tamże.

szkody wyrządzić, bo Majestat Boski tak tu jest blisko złączony z samą istotnością duszy, że zły duch nie waży się przystąpić, ani nawet, jak sądzę, nie jest zdolny dostrzec tej tajemnicy⁴³.

Podobne konstatacje znajdziemy na gruncie współczesnej mistyki. Siostra Faustyna Kowalska, doświadczając miłości Bożej tożsamej w komunii osób Boskich, dochodzi do intymnych relacji z nimi. Bóg daje jej się poznać jako Syn Boży, Bóg Ojciec i Duch Święty⁴⁴. Na mocy mistycznego zjednoczenia z Bogiem otrzymuje dar poznania Jego trynitarnej Istoty. Swoją *Dzienniczek* rozpoczyna słowami: „Bądź uwielbiona, o Przenajświętsza Trójco, teraz i czasu wszelkiego we wszystkich dziełach i tworach swoich”⁴⁵.

Wyraźne odniesienia do własnych uczuć, tak charakterystyczne dla mistyki kobiecej, pozwalają na lepsze poznanie głębi kobiecej wrażliwości, a tym samym na przybliżenie sobie transcendentnego Boga. Boga sprawiedliwego, wielkiego w swym majestacie i w swej doniosłości, a jednocześnie miłosiernego, bliskiego człowiekowi i przepelnionego rodzicielską miłością Ojca ku swemu dziecku. Bóg jest miłością, a miłość ta możliwa jest jedynie poprzez dar z siebie drugiemu. Jej zaistnienie warunkuje relacja. Relacja Boża z Osobami Boskimi, Jezusem Chrystusem i Duchem Świętym, ale także relacja Boga Trójistotnego z człowiekiem. Jest to relacja osobowa, międzyosobowa. Bóg jest Osobą i jako taki daje się poznać człowiekowi. Niezachwiana wiara w Boga pozwala tę prawdę uchwycić w słowach. W *Dzienniczku* siostry Faustyny czytamy:

Poszłam przed Najświętszy Sakrament i zaczęłam mówić do Jezusa: Jezu, Tyś powiedział, że pierwszej zapomni matka niemowlęcia, aniżeli Bóg stworzenia swego, a chociażby ona zapomniała, Ja, Bóg, nie zapomnę stworzenia swego. Jezu, czy słyszysz, jak jęczy dusza moja? Chciej usłyszeć kwileń bolesnych dziecka swego. Ufam Tobie, o Boże, bo niebo i ziemia przeminą, ale słowo Twoje trwa na wieki⁴⁶.

Kobieca wrażliwość, a zarazem niechybiona intuicja każe jej bezgranicznie zaufać w prawdziwość owych relacji. Doświadczalne poznanie Boga, zjednoczenie z Nim, jest całkowicie zależne od głębokiego umiłowania Go. Stanisław Urbański w książce *Mistyczny świat ducha* powiada, że poprzez miłość możliwe jest uzyskanie bezpośredniego dostępu do samej istoty Boga, trwania w głębokim poczuciu Jego obecności. Procesy nadprzyrodzone, które rozgrywają się w najgłębszej sferze ludzkiej istoty, ulegają przemieniającemu działaniu Boga. Miłość staje się

⁴³ Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, przeł. H.P. Kossowski [w:] *Dziela*, t. II, Kraków 1987, s. 295. Równocześnie św. Teresa z Ávili pokazuje, że miłość jest czymś więcej niż tylko doświadczeniem – kto kocha, pragnie doświadczać Ukochanego – jest wyzwoleniem siebie od siebie samego, od „ja” na rzecz „Ty”. Nie jest to jednak jakieś kosmiczne rozpląnięcie się, które daje tymczasowe zadowolenie, ale osobista miłość do Boga, który jest owym „Ty”. W ten sposób ukazana zostaje rdzenna mistyka chrześcijańska, która różni się radykalnie od wszelkiej mistyki niechrześcijańskiej.

⁴⁴ Szerzej na temat trynitarnej istoty Boga zob. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995; M. Błaszczuk, *O problemie relacji między filozofią a teologią. Preliminarium*, „Idea”, 2017, 1, s. 83–85.

⁴⁵ M. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1996, s. 23.

⁴⁶ Tamże, s. 29.

ponadpojęciowym środkiem poznania Boga – takim, jakim jest On sam w sobie: „Tak pojęta miłość rodzi zjednoczenie z Bogiem afektywne, odczuwalne, gdyż jest to «miłość doświadczalna» i życiowa. Doświadczalne poznanie Boga określane jest zatem jako proste, intuicyjne oglądanie i doświadczenie Jego obecności oraz działania we wnętrzu osoby ludzkiej”⁴⁷. Urbański dodaje, że ta afektywna relacja z Bogiem zawiera jednocześnie udział intelektu, a co za tym idzie, zrozumienie przez mistyka – w ramach możliwości poznawczych człowieka – objawionych prawd o Bogu oraz Jego działaniu.

W stronę Tradycji. Łaska wiary

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, należałoby podkreślić, że słowo Boże zawarte w słowie ludzkim jest bardzo trudne do zrozumienia bez szczególnej łaski wiary. Aby jednak próbować to słowo zrozumieć, potrzebne jest odpowiednie narzędzie, jakiś wyjątkowy „klucz” pozwalający na uchylenie choć rąbka tajemnicy treści w Nim zawartej. Warunkiem wstępnym dla „odtajnienia” tej niezgłębionej tajemnicy samego Boga jest zapewne chęć podjęcia próby dotarcia do tego przekazu, a ta możliwa jest jedynie dzięki pokornej postawie wobec Stwórcy. Szczegółowo tę kwestię ukazuje duchowość karmelińska. Święta Teresa z Ávili w swym słynnym dziele *Twierdza wewnętrzna* porównuje duszę człowieka do pięknej i wzniosłej budowli architektonicznej o charakterze obronnym⁴⁸, w której to dusza „doznaje odpocznienia w Bogu”. Jak konstatuje:

Dopóki żyjemy na tej ziemi, nie ma nic, co by nam bardziej było potrzebne niż pokora [...] nigdy nie dojdziemy do poznania samych siebie, jeśli nie staramy się poznać Boga; zapatrując się na wielkość Jego, poznamy niskość naszą; czystość Jego nieskończona ukaze nam zmyły nasze; patrząc na pokorę Jego, ujrzymy, jak nam daleko do tego, byśmy byli pokornymi. [...] Dlatego mówię wam, córki, podnośmy oczy nasze na Chrystusa, najwyższe dobro nasze i na świętych Jego, a tam nauczymy się prawdziwej pokory i uszlachetni się, jak mówiłam, umysł nasz i serce, a poznanie siebie nie będzie już małoduszne i trwożliwe⁴⁹.

⁴⁷ S. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000, s. 180.

⁴⁸ Nie chodzi tu jednak o znaczenie dosłowne, lecz metaforyczne – odniesienie do ludzkiej duszy. „Przedstawiła mi się dusza nasza jako twierdza – wyznaje św. Teresa – cała z jednego diamentu albo na wskroś przejrzystego kryształu, podzielona na wiele rozmaitych komnat, podobnie jak i w niebie mieszkań jest wiele”. Św. Teresa powołuje się zapewne na słowa Pana Jezusa: „W domu Ojca mego mieszkań jest wiele” (J 14,2), nie chodzi jej jednak o mieszkania, w których można się na stałe zadomowić, ale traktuje je jako etapy drogi, które trzeba przejść. Dopiero dotarłszy do ostatniego etapu dusza doznaje odpocznienia. Zob. św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 224.

⁴⁹ Tamże, s. 235–236. Podobnego zdania był także św. Jan od Krzyża, który w *Drodze na Górę Karmel, Nocy ciemnej czy Żywym płomieniu miłości* zawarł liczne komentarze i wskazówki na ten temat. Św. Jan od Krzyża, podobnie jak św. Teresa z Ávili, wywodzi się z tej samej tradycji karmelińskiej. Ich poglądy co do kwestii pojmowania Boga są często zbieżne. Szerzej na ten temat pisze Edyta Stein w *Wiedzy Krzyża*. Zob. E. Stein, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, przeł. I.J. Adamska, Kraków 2005.

Jednocześnie przestrzega Święta przed fałszywą pokorą. Człowiek, aby poznać Boga, musi poznać siebie, swą małość i nicość wobec Jego wielkości. Nie chodzi tu bynajmniej o to, aby „utonąć bez reszty w mistyce”. Chodzi raczej o to, aby stworzyć solidny fundament, którym według św. Teresy jest poznanie siebie. Czy Mistyczka z Ávili zaleca nieustanne przyglądanie się sobie? Badanie własnego sumienia? Samoanalizę? Otóż nie. Jak wyjaśnia współczesny badacz duchowości karmelitańskiej Wilfrid Stinissen:

Paradoksalnie poznanie siebie zdobywa się właśnie przez odejście od siebie. [...] Prawdziwa pokora zaczyna się dopiero w chwili, kiedy zauważymy u siebie jej brak. W ten sposób wykonujemy podwójną pracę. Nie tylko uczymy się poznawać siebie i rozumieć, że z gruntu jesteśmy nędzni, ale równocześnie bardziej upodabniamy się do Boga⁵⁰.

Można więc powiedzieć, że dopiero prawdziwa pokora pozwala rozpocząć drogę do celu, jakim jest zrozumienie i przyjęcie słowa Bożego. Pozwala wyruszyć w wędrówkę do głębi siebie, na spotkanie z Bogiem. Św. Teresa, będąc na początku swej drogi ku rozumieniu Bożego przesłania, stojąc u progu „swej twierdzy”, zastanawiała się, jak dostać się do środka. Wkrótce odkryła, że bramą wejściową do wnętrza jest modlitwa. Jest to kryterium wstępne pozwalające ocenić swą duchową dojrzałość. Najważniejszą wskazówką staje się dla niej książka ojca Franciszka de Osuny *Trzecie abecadlo*⁵¹, która naucza, w jaki sposób podążać drogą modlitwy. Dzieło to stanowi duchowy drogowskaz dla Świętej w pojmowaniu Bożego słowa. Edyta Stein, analizując poszczególne etapy drogi ku świętości Teresy z Ávili, pisze tak oto:

Teresa nie opuszczała modlitwy wewnętrznej, stosując się do wskazówek swego „Abecadła”. Bóg nagrodził tę heroiczną wierność coraz większym postępowaniem w życiu wewnętrznym. Później już, jako mistrzyni modlitwy, opisała w swych książkach z niespotykaną jasnością poszczególne stopnie łask mistycznych, lecz teraz, kiedy ją zaczynała, nie rozumiała jeszcze nic z działania Bożego dokonującego się w jej duszy⁵².

Św. Teresa uważa ponadto, że człowiek na początku drogi zdaje sobie sprawę ze swej małości i bezradności. Dostrzega sytuacje niecodzienne – narodziny i śmierć, choroby, katastrofy i cierpienie. Dostrzega stan transcendencji, zauważa istnienie Boga. Nie nawiązuje jednak bliższego z Nim kontaktu, nie słyszy Jego głosu, gdyż tłumią go zmysły. Podejmuje zaledwie próbę zrozumienia siebie. Pragnie uchwycić swe wnętrze, dystansując się od zewnętrznego świata. Przechodzi wówczas od stanu grzechu do stanu łaski. Zaczyna rozmyślać i próbuje się modlić. Jest to jednak modlitwa niedoskonała, w której dusza zaledwie wzdycha do Boga, by odwrócić od siebie zło, a to – zdaniem św. Teresy – nie wpływa jeszcze na postęp duchowy człowieka:

⁵⁰ W. Stinissen, *Wędrówka wewnętrzna. Śladem św. Teresy z Ávili*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2001, s. 33–34.

⁵¹ Chodzi o książkę o. Franciszka de Osuny, *Trzecie abecadlo*, o drogach doświadczenia mistycznego i sposobie modlitwy wewnętrznej. Dzieło to podarował Świętej jej stryj Piotr Sanchez. Książka ta stała się wkrótce przewodnikiem duchowym św. Teresy. Zob. E. Stein, *Z własnej głębi. Pisma różne*, t. II, przeł. I.J. Adamska, Kraków 1978, s. 83; S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. Wcześni pisarze XVI wieku*, t. I, Kraków 1987, s. 90–96.

⁵² E. Stein, *Z własnej głębi...*, s. 84.

Tak więc wchodzą do pierwszego mieszkania z najniższych – przyznaje Święta – ale tyle razem z nimi wciska się gadzin, że nie są jeszcze zdolne rozpatrzeć się w piękności gmachu, ani w nim odpocząć. Zawsze jednak dobrze, że przynajmniej weszły⁵³.

Zarówno św. Teresa, jak i Edyta Stein swoje „nowe narodzenie” doświadcza dopiero wówczas, gdy dociera do samego środka swej duszy, do „mieszkania Boga”. Bóg przemienia ich dusze wewnętrznie. Przyjmują one Jego działanie. Nie znaczy to jednak, że człowiek traci swą indywidualność; przeciwnie – Boska łaska w niczym nie narusza odrębności człowieka. Jak konstatuje Marek Jędraszewski w książce *Edyta Stein. Filozof i łaska wiary*:

To prawda, że dzięki niej [łasce] człowiek doświadcza wewnętrznej przemiany, jednakże, wbrew obawom niektórych, że życie z Bogiem może stanowić zamach na człowieczą wolność [...]. Przeciwnie, ta indywidualność trwa nadal, lecz łaska sprawia, że łączy się ona z Bożym Duchem szczególnym węzłem, który można porównać z węzłem oblubieńczym. Na skutek tego indywidualność człowieka przestaje być sama i samotna: jest bowiem wzbogacona o obecność Drugiej Osoby⁵⁴.

Od tej pory św. Teresa i św. Benedykta od Krzyża zaczynają życie razem z Panem, w bezustannej Jego obecności. Jest to duchowe małżeństwo. Żyją jak żona z mężem w jego pokoju i jego domu. Mogą więc wykonywać wszystkie prace domowe i nie przeszkadza im to nadal kochać i być w pobliżu Tego, kogo kochają. Prowadzić życie z pozoru zwyczajne, pozbawione znamion wyjątkowości, gdyż ich wnętrze jest pełne pokoju, miłości i zgody. Jak powiada Święta z Ávili:

Prawda, że kogo Pan już dopuści do mieszkania siódmego [...] tam dusza niewypowiedzianym sposobem z Chrystusem Panem złączona, nigdy nie odchodzi od boku Jego i Pan, wedle Bóstwa zarazem i Człowieczeństwa swego, do nieustającej ją dopuszcza z sobą społeczności⁵⁵.

Św. Teresa podkreśla człowieczeństwo Chrystusa we wszystkich etapach procesu duchowego. Jej zdaniem, jest ono bardzo ważne, a stronięcie od tego jest aktem pychy. Jest „zawieszeniem duszy w powietrzu, bo nie miałyby wówczas na czym się oprzeć, jakkolwiek by jej się zdawało, że jest wysoko uduchowioną i pełną Boga”⁵⁶ – pisze w *Księdze Życia* i bez wahania podsumowuje:

Za to przynajmniej ręczę, że tacy nie wejdą do tych ostatnich dwu mieszkań, bo opuściwszy przewodnika, którym jest Jezus najśłodszy, jakże mogą iść na przód? [...] Sam Pan mówi, że On jest drogą, i również mówi, że On jest światłością, i że nikt nie przychodzi do Ojca, jeno przez Niego⁵⁷.

⁵³ Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 229.

⁵⁴ M. Jędraszewski, *Edyta Stein. Filozof i łaska wiary*, Poznań 2003, s. 68. Podobne zdanie wyraża Edyta Stein, pisząc, że „Duch światła nie niszczy indywidualności człowieczej, lecz ją poślubia i dzięki temu człowiek doświadcza nowych narodzin”. Zob. E. Stein, *Ontyczna struktura osoby i jej problematyka teoriopoznawcza* [w:] *Twierdza duchowa*, przeł. I.J. Adamska, Poznań 2006, s. 51.

⁵⁵ Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 378.

⁵⁶ Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia* [w:] *Dziela*, t. I, Kraków 1997, s. 304.

⁵⁷ Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 376. Zdaniem znawcy św. Teresy, Ojca Rómulo Cuartas Londoño: „Umieszczenie człowieczeństwa Chrystusa w centrum naszego życia jest zasadniczą częścią jak najbardziej zdrowej i efektywnej tradycji świętości Kościoła”. Zob. R. Cuartas Londoño, *Człowieczeństwo Chrystusa w życiu duchowym św. Teresy od Jezusa* [w:] *Święta Teresa od Jezusa mistrzyni modlitwy*, red. S. Niziński, Poznań 2011, s. 37.

Na tę prawdę zwraca uwagę Benedykt XVI, uważając, że całe Pismo Święte – zarówno Stary, jak i Nowy Testament – ma wymowę Chrystusową. Cała Biblia na Chrystusa ukierunkowuje i do Niego prowadzi. Jezus jest kimś wyjątkowym. Ta wyjątkowość już w Jego czasach budziła sprzeciw; wzbudza dezaprobatę także dzisiaj. Ale ta wyjątkowość już w czasach Jezusa inspirowała, budziła podziw, fascynację i tak pozostaje do dzisiaj. Owa niezwykłość sprawia, że ludzie wiążą z Jezusem całe swoje życie; że są gotowi pójść za Nim, wszystko Mu oddać i bezgranicznie zaufać. Oto jest wielkie ryzyko wiary. Jak zaznacza Edyta Stein:

Nie trzeba byśmy aż po kres naszego żywota szukali dowodu prawomocności doświadczenia religijnego. Konieczne jest jednak, byśmy opowiedzieli się za lub przeciw Bogu. Tego się od nas wymaga: zdecydować się, nie otrzymując w zamian kwitu gwarancyjnego. Oto jest wielkie ryzyko wiary. Droga wiedzie od wiary do oglądu, nie odwrotnie⁵⁸.

Prawdę tę zdaje się także potwierdzać doświadczenie Faustyny Kowalskiej, która ufnie podążając za przesłaniem Jezusa, odnajduje Boga miłosiernego i nawiązuje z Nim szczególną relację. Faustyna na kartach swego *Dzienniczka* nie tylko powiada o Bogu, ale Bogiem żyje, jest z Nim w głębokiej przyjaźni. Owocem jej doświadczenia jest nowy kult w łonie Kościoła katolickiego – Kult Miłosierdzia Bożego⁵⁹. Faustyna nie tylko chce dotrzeć do Boga, ale chce również poprowadzić do Niego innych, zachęcić do tego, aby poszli oni tą samą drogą. Nie wskazuje przy tym na siebie jako na kobietę, nie kieruje swych słów tylko do kobiet i ich wewnętrznych odczuć; wskazuje na Chrystusa. Tym samym rekomenduje, że to On powinien być w centrum każdego teologizowania. Kiedy człowiek przyjmuje decyzję wiary; kiedy wierzy w Boga i wierzy w Jezusa Chrystusa, to spotyka się z Nim na każdej stronicy Pisma Świętego.

Według wiary katolickiej Biblia opisuje wydarzenia historyczne; te, które wydarzyły się rzeczywiście. Nie jest to mit, opowiadanie ani bajka. Jest to przekaz o tym, co się naprawdę stało. Ważną rzeczą jest zatem docieranie do sfery wydarzeniowej, to znaczy, odczytanie tego, co rzeczywiście miało miejsce. Na tym jednak nie można poprzestać. Joseph Ratzinger, już jako papież Benedykt XVI, w książce *Jezus z Nazaretu* – która jest owocem jego wewnętrznych rozważań o Bogu – zaznacza, że wydarzenia historyczne są bardzo ważne, ale nie są istotne tylko dlatego, że są wydarzeniami historycznymi. Wiele z nich miało jakiś osobliwy przebieg, ogromne znaczenie i wielkie oddziaływanie; takie, które wspomniane są po setkach czy tysiącach lat. Ale wydarzenie dotyczące objawiającego się Boga w osobie ludzkiej – w Jezusie Chrystusie – przynależy do ludzkiej historii

⁵⁸ Tamże, s. 196.

⁵⁹ Kult Miłosierdzia Bożego to: 1) Święto Miłosierdzia w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, 2) „Godzina Miłosierdzia” – tzn. modlitwa w chwili konania Jezusa na krzyżu, która daje nadzieję szczególnych łask Bożych, 3) Obraz Chrystusa z charakterystycznymi promieniami – czerwonym i białym – symbolizujące krew i wodę, z podpisem: „Jezu, ufam Tobie”. Te formy kultu niosą wielkie obietnice Boże pod warunkiem troski o nie i o miłosierdzie wobec bliźnich. Zob. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2011, s. 5–6.

i wchodzi w skład kalendarza, co oznacza, że wyznacza ono całkiem nowe perspektywy. Jest to wydarzenie osadzone w historii, ale jego znaczenie jest ponadczasowe i ponadhistoryczne. Jest to Prawda objawiona⁶⁰, która nie jest łatwa do zaakceptowania bez szczególnej łaski Bożej. Tą łaską jest wiara. Wiara, która dla wielu wyznawców Chrystusa stała się fundamentem ich życia i sensem istnienia.

Trafnie ujmuje to Edyta Stein, która w poszukiwaniu i zgłębianiu prawdy o Bogu – łącząc ostatecznie filozoficzne rozważania z wiarą – odnalazła głębszy sens swego istnienia. W liście do Romana Ingardena napisała:

To nieskończony świat, który otwiera się całkiem na nowo, gdy zamiast na zewnątrz zaczyna się wreszcie żyć do wewnątrz. Wszystkie realne rzeczy, z którymi przedtem miało się do czynienia, stają się przezroczyste i zaczyna się odczuwalna obecność sił, które wprawiają je w ruch i stanowią właściwy ich fundament⁶¹.

Tego typu poglądy są niewątpliwie wypierane ze świadomości człowieka. Misterium wcielenia Syna Bożego – to jest ta prawda, która stała się „zgorzeniem dla Żydów, głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23) i o której wielu ludzi mówi, że to niemożliwe. Umyka ona niektórym badaczom Pisma Świętego, ponieważ kontestują oni możliwość pojmowania Boga – Boga transcendentnego, pełnego majestatu, górującego nad światem, człowiekiem, kobietą, a jednocześnie Boga ukrzyżowanego i poniżonego przez tegoż człowieka. Duże znaczenie ma także fakt, że samoobjawienie się Boga łączyło się ściśle z Jego „uczłowieczeniem”, a tym samym stanowi swoistą prowokację dla wielu badaczy słowa Bożego. W pracy *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II pisał o tym w sposób następujący:

Czy jednak – starajmy się być bezstronni w naszym rozumowaniu – Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czy Chrystus nie stał się „zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23). Właśnie przez to, że Boga nazywał Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawił sobą, że zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. [...] Uważają, że Bóg może być tylko potężny i wspaniały, absolutnie transcendentny i piękny w swej mocy, święty i nieosiągalny dla człowieka.

⁶⁰ J. Ratzinger / Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2017. Współczesny wybitny biblista, wielokrotnie cytowany w niniejszej pracy – Waldemar Chrostowski – analizując Pismo Święte i odnosząc się do wspomnianej książki Benedykta XVI, podkreśla, że Biblia uczy Prawdy, ale nie każdej; uczy Prawdy, która konieczna jest dla ludzkiego zbawienia. W Piśmie Świętym istnieją nieścisłości natury przyrodniczej, jak też geograficznej, ale takich prawd nie naucza Pismo Święte; naucza natomiast nadrzędnej Prawdy, że Chrystus cierpiał i umarł dla ludzkiego zbawienia, a człowiek, aby mógł być zbawiony, musi tę prawdę przyjąć. Zdaniem Chrostowskiego można by podnieść zarzut – i tak twierdzą na przykład przyrodniczy – że Pismo Święte nie zgadza się ze współczesną wiedzą przyrodniczą. Chrostowski zaznacza, że Biblia zawiera nieścisłości natury przyrodniczej, ale nie to jest najważniejsze. Najważniejsze jest bowiem to, że Pismo Święte nie myli się w kwestii zasadniczej co do zbawienia człowieka. Zob. T. Rowiński, W. Chrostowski, *Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawia Tomasz Rowiński*, Kraków 2018, s. 5–15.

⁶¹ R. Ingarden, *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, przeł. M. Klen-tak-Zablocka, A. Wąjs, Kraków–Warszawa 1994, s. 193.

Bóg może być tylko taki! Nie może On być Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Nie może być Miłością, która siebie daje, która siebie pozwala widzieć, słyszeć i naśladować jako człowiek, która siebie pozwala krępować, bić po twarzy i krzyżować. To nie może być Bóg...!⁶².

Podsumowanie

Na Soborze Watykańskim II podkreślono fakt, że człowiek nie tylko istnieje, ale istnieje jako ktoś zdolny do miłości, jako ktoś obdarzony zdolnością odkrywania i realizowania siebie „poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁶³. To sformułowanie, o którym papież Jan Paweł II pisze, że w nim „streszcza się cała chrześcijańska antropologia”⁶⁴, znajduje się w sercu „nowego feminizmu”. Rodzi się on z „wyjątkowych myśli i działań kobiet”⁶⁵ i nie ulega pokusie naśladowania „maskulinizmu”⁶⁶. Nie jest też marginalny. Wspiera on autentyczny „geniusz kobiecy”⁶⁷. Jan Paweł II w ten sposób podkreśla „wyjątkową, a może nawet decydującą”⁶⁸ myśl i działanie, które wprowadzie są czymś charakterystycznym dla wszystkich kobiet, jednakże znajdują indywidualny wyraz w każdej z nich, w jej własnej wyjątkowej sferze działalności. „Nowy feminizm” – dopowiada Michele M. Schumacher, prekursorka owej myśli feministycznej – to „zadanie, czy też posłannictwo – wyrażenia tego, co w szczególny sposób odróżnia kobietę, zwłaszcza w stosunku do mężczyzn – a zatem, również jako jego dopełnienie – oraz w kontekście i w celu promowania autentycznej ludzkiej i chrześcijańskiej kultury”⁶⁹. Pod tym względem – zauważa Schumacher – „nowy feminizm” może przyłączyć się do tradycyjnego feminizmu, który opowiada się za przyjęciem perspektywy związanej z doświadczeniem, a zatem z relacją. Doświadczenie, na którym opiera się „nowy feminizm”, jest jednak doświadczeniem miłości, miłości ludzkiej, ale też Bożej. Jest to doświadczenie związku z żywym Bogiem, który kocha człowieka i wszystkich ludzi. Jest On Miłością, chce, by ludzie istnieli

⁶² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 49–30.

⁶³ W Kościele katolickim momentem przełomowym był Sobór Watykański II oraz uznanie przez papieża Jana XXIII w encyklice *Pacem in terris* (1963) tzw. kwestii kobiecej za jeden ze współczesnych znaków czasu. To zainteresowanie objawiło się w postaci tzw. teologii kobiety, to znaczy teologii, która zajmuje się kobietą, jej miejscem w Biblii, historii Kościoła i obecnym jego posługiwaniu (w tym kwestią święceń kobiet). Zob. E. Durlak, „*Teologia kobiety*” w *świetle Soboru Watykańskiego II. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Lublin 1985; też, *Polskie publikacje teologiczne po Soborze Watykańskim II na temat kobiety. Przegląd biograficzny*, „Ateneum Kapłańskie” 1988. 474, s. 258–275.

⁶⁴ *Gaudium et spes* II Sobór Watykański, Wrocław 2005, s. 24.

⁶⁵ Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995, s. 99.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, przeł. M. Romanek, Warszawa 2008, s. 9.

i by działali. To pobudzone przez Boga działanie można zasadnie pojmować jako uczestnictwo w komunikacji miłości, którego celem jest – dla samej jednostki i dla ukochanego „drugiego” – uczestnictwo w komunii Miłości (tzn. życie Boże).

Prawdziwie wyzwolona kobieta to zatem kobieta, która doświadcza siebie jako osoby umiłowanej. Jest bowiem osobą obdarowaną odwieczną Miłością, osobą, której przebaczone (grzech pierworodny) i która czuje się autentycznie wolna. Owa „autentyczna wolność” pozwala kobiecie prawdziwie oddać siebie Bogu i innym ludziom, nie szukając przy tym własnej korzyści. Ma ona prawo do realizowania siebie w doskonałej chrześcijańskiej wolności i ma prawo być odpowiedzialna za to zadanie. „Nowy feminizm” jest więc poszukiwaniem własnego „ja”, jest ruchem do wewnątrz – odnajdywaniem tego, co w człowieku (kobiecie) najgłębsze – do istoty jej kobiecości. Spojrzenie feministyczne nie zakłada, że doświadczenia kobiet są jednolite; pogląd ten opiera się raczej na ich różnorodności. Oznacza też uwzględnienie nie tylko pozytywnej i radosnej ich strony, ale też tej negatywnej, naznaczonej bólem i cierpieniem. Michele M. Schumacher uważa, że „nowy feminizm” będzie się rozwijał na tyle, na ile będą się rozwijały kobiety – zawsze i wszędzie we współpracy z mężczyznami⁷⁰. Rozwój ten dokonuje się dla dobra wszystkich ludzi. Mimo wszelkich prób zrozumienia kobiecej głębi pozostaje ona głęboką i trwałą tajemnicą, która równa się jedynie tajemnicy mężczyzn, a obydwie tkwią we wnętrzu obejmującej je tajemnicy Trójjedynego Boga. „Nowy feminizm” zdaje się kierować tym, co Jan Paweł II określa jako „postawę kontemplacji”:

Jest to postawa tego, kto widzi życie w całej jego głębi, kto dostrzega jego bezinteresowność i piękno oraz przyjmuje je jako wezwanie do wolności i odpowiedzialności. Jest to postawa tego, kto nie próbuje zagarnąć dla siebie rzeczywistości, ale przyjmuje ją jako dar, odkrywając w każdej rzeczy odblask Stwórcy, a w każdej osobie Jego żywy obraz (zob. Rdz 1, 27; Ps 8, 6)⁷¹.

„Nowy feminizm”, zanim został zdefiniowany przez Jana Pawła II i wprowadzony do dyskursu teologiczno-filozoficznego, istniał w Tradycji Kościoła od zawsze. Wyrażają to prawdy zawarte w Piśmie Świętym, potwierdzone przez XVI-wieczną mistykę chrześcijańską trwającą w duchowości kobiecej, aż po współczesne czasy. Wydaje się zatem, że rozważania w duchu „nowego feminizmu”, nawiązując nie tylko do Pisma Świętego, ale i do Świętej Tradycji, Świętych i Błogosławionych, Ojców Kościoła i uznanych autorytetów Kościoła katolickiego, są słuszną odpowiedzią na niektóre radykalne tezy – jak chociażby wspomniana nie-istotność płciowości człowieka w rozważaniach teologicznych – formułowane przez apologetów teologii feministycznej. Odczytanie Bożego słowa powinno iść w parze z decyzją wiary, którą od lat wyraża Święta Tradycja.

Benedykt XVI podkreśla, że dojrzała wiara wymaga refleksji na dwóch płaszczyznach. Pierwsza dotyczy wydarzeń osadzonych w historii, tego, co się naprawdę

⁷⁰ Według nowego feminizmu mężczyźni i kobiety są różni i nawzajem się uzupełniają. Zob. tamże, s. 18.

⁷¹ Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae...*, s. 26.

wydarzyło. Ten aspekt jest bardzo ważny dla chrześcijanina, gdyż Bóg naprawdę stał się człowiekiem dla ludzkiego zbawienia. Druga dotyczy wiary. Chrześcijanin powinien korzystać z rozumu, ale zarazem opierać się na mocy Ducha Świętego. Papież w swych rozważaniach zwraca szczególną uwagę na korelację i szczególny dynamizm między treściami obu Testamentów. Nowy Testament został poprzedzony przez Stary Testament, ten zaś nie może być odczytany sam w sobie, ale jako ukierunkowanie ku Nowemu Testamentowi. Na kartach Starego Testamentu i w dziejach biblijnego Izraela mamy do czynienia ze swoistym dynamizmem, który znalazł spełnienie w osobie Jezusa Chrystusa⁷².

Waldemar Chrostowski w swych *Konferencjach biblijnych* zaznacza, że Stary Testament jawi się jako do połowy napisana książka, pozbawiona epilogu i rozwiązania⁷³. Jest jak szklanka niewypełniona treścią. Wiara zawsze zakłada wychylenie ku przyszłości i Stary Testament to wychylenie ku przyszłości – ku Nowemu – uwzględnia. Chrześcijanin powinien wierzyć w Boga nie tylko ze względu na to, co się wydarzyło, lecz także – a może nawet przede wszystkim – ze względu na to, co się wydarzy; ze względu na to, co go czeka. Na kanwie tej prawdy rozwinęła się teologia jako nauka. Jeśli owocem dialogu teologii klasycznej z tak zwaną teologią feministyczną ma być „rozmazywianie” wiary i tożsamości chrześcijańskiej, to dialog ten staje się ślepą uliczką, która do niczego nie prowadzi. „Nowy feminizm” jest próbą podjęcia tego dialogu, ale nadal pozostaje tylko próbą pogodzenia skrajnych – jak widać – postaw. Jego zadanie to przede wszystkim integracja i harmonia rozmaitych napięć, relacji, niedających się zniwelować różnic, jakie cechują ludzką egzystencję. Ale czy o egzystencję człowieka tu chodzi, czy to ona powinna być najważniejsza?

Wobec powyższego, słuszne wydają się „słowa Boże zawarte w słowach ludzkich”, które odnajdujemy zapisane na kartach Ewangelii według świętego Mateusza. Przekaz ten kieruje Bóg do ludzkości podczas najbardziej niewralgicznego momentu w życiu Jezusa, w czasie podjęcia przez Niego decyzji wiary i przyjęcia chrztu świętego w wodach Jordanu. Dało to początek – poprzez mękę, śmierć i zmartwychwstanie – Jego zbawczej misji i ukazało Boga w Jego Trójistotowości. Wskazuje się tu na mistyczną tajemnicę – wcielenia Słowa Bożego – możliwą do uchwycenia jedynie poprzez łaskę wiary, niezależnie od płci: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie!” (Mt 17, 5).

Tę prawdę odnajdujemy w mistyce chrześcijańskich kobiet. Zarówno św. Teresa z Ávili, jak i św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein) i św. Faustyna Kowalska wyrażają to w swych świadectwach. One nie tylko pisały o Bogu, ale Bogiem żyły i nierzadko do Boga prowadziły. Czyniły to tak, jak potrafiły, każda na swój indywidualny sposób. Odślaniając swą duszę niczym w sakramen-

⁷² J. Ratzinger / Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia...*, s. 11–13.

⁷³ Zob. *Konferencje biblijne Księdza Waldemara Chrostowskiego 2007/2008 – 1 Chrzest Jezusa*, <http://wch-biblijne.pl/index.php/2006-2010/2007-2008/20-2007-2008-1-chrzest-jezusa> [2.02.2023].

cie spowiedzi, odzierały się ze swych najbardziej intymnych tajemnic. Ukazały one światu nie tylko swą duchową kondycję jako kobiety, życie pobożne wyrażone w codzienności, ale i ujawniły Słowo należące do Tego, który objawiał się w ich niekiedy tragicznym doświadczeniu. Oto odpowiedź kobiety, która wzorem Najświętszej Maryi Panny opowiada własne *fiat* samemu Bogu. Nie szuka przy tym poklasku, nie unosi się pychą, nie szuka swego, nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współwesele się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję (1 Kor 13, 4-6). Oto odpowiedź kobiet na współczesne wezwanie Jana Pawła II zgodne z duchem „nowego feminizmu”. Ich słowa stają się niejako ikoną Bożego słowa, ich życie wzorem do naśladowania i drogowskazem na ten czas.

Trafną konkluzją niniejszych rozważań zdają się wymowne słowa Pisma Świętego, które wyraził poganin (setnik), a których parafraza w formie modlitwy „wesła w czas” za sprawą świętej Tradycji. Są one dowodem niezachwianej wiary w Boga. Powtarzane każdego dnia podczas Mszy Świętej stają się prawdziwym świadectwem istnienia Słowa: *Domine, non sum dignus, ut interes sub tactum meum: sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea* (Mt 8, 8)⁷⁴.

Bibliografia

- Adamiak E., *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997.
- Allen P., *Filozofia relacji w nowym feminizmie Jana Pawła II* [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, przeł. M. Romanek, Warszawa 2008.
- Bitschnau O., *Prawidła życia chrześcijańskiego*, przeł. J. Janiszewski, Częstochowa 2018.
- Błaszczak M., *O problemie relacji między filozofią a teologią. Preliminaria*, „Idea” 2017, nr 1, s. 77–96.
- Cassuto U., *A Commentary on the Book of Genesis*, cz. 1: *From Adam to Noah*, Jerusalem 1978.
- Chrostowski W., *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, „Collectanea Theologica” 2000, nr 4(70), s. 5–19.
- Cuartas Londoño R., *Człowieczeństwo Chrystusa w życiu duchowym św. Teresy od Jezusa* [w:] *Święta Teresa od Jezusa mistrzyni modlitwy*, red. S. Niziński, Poznań 2011.
- Durlak E., *Polskie publikacje teologiczne po Soborze Watykańskim II na temat kobiety. Przegląd biograficzny*, „Ateneum Kapłańskie” 1988, 474, s. 258–275.
- Durlak E., „*Teologia kobiety*” w *świecie Soboru Watykańskiego II. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Lublin 1985.
- Faustyna Kowalska M., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1996.
- Faustyna Kowalska M., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2011.
- Florkowski E., *Objawienia Boże według Konstytucji Dei Verbum* [w:] *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, red. K. Wojtyła, Kraków 1968, s. 31–43.
- Gaudium et spes* II Sobór Watykański, Wrocław 2005.
- Giemza B., *Jan Paweł II jako promotor nowego feminizmu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2019, nr 1(27), s. 23–39.

⁷⁴ „Panie nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój: ale rzeknij tylko słowem a będzie uzdrowiona dusza moja”. Zob. J. Stedman, *Mój niedzielny mszałik*, Częstochowa 2018, s. 60.

- Gołębiewski M., *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, „Ateneum Kapłańskie” 1987, 79, s. 264–279.
- Gontarczyk E., *Kobiecość i męskość jako kategorie społeczno-kulturowe w studiach feministycznych. Perspektywa socjologiczno-pedagogiczna*, Poznań 1995.
- Grignion de Montfort L.M., *Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Toruń 1996.
- Gryga S., *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. Wcześni pisarze XVI wieku*, t. I, Kraków 1987.
- Grzegorzczak A., *Filozofia Światła Edyty Stein*, Poznań 2004.
- Haaland Matlary J., *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości*, przeł. M. Ratajczak, Poznań 2000.
- Homerski J., *Pieśń o stworzeniu człowieka. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1, 26–28 i 2, 7. 15. 18. 21–23*, „Roczniki Teologiczne” 1999, 1, s. 125–137.
- Ingarden R., *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, przeł. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Kraków–Warszawa 1994.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, przeł. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Jan Paweł II, *adhortacja apostołska Catechesi Tradendae* [w:] *Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, t. XLII, red. G. Polak, Warszawa 2008.
- Jan Paweł II, *encyklika Dives in misericordia* [w:] *Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, t. XLII, red. G. Polak, Warszawa 2008.
- Jan Paweł II, *encyklika Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.
- Jędraszewski M., *Edyta Stein. Filozof i łaska wiary*, Poznań 2003.
- Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, przeł. M. Romanek, Warszawa 2008.
- Kopeć E., *Pojęcie i przekazywanie objawienia w nauce Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1967, 2(14), s. 17–32.
- Martinho Pereira T., *Bilans teologii feministycznej*, przeł. J. Limanówka, „Communio” 1993, 6(78). *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testament w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *Znak niewiasty. Wprowadzenie do encykliki „Redemptoris Mater”* [w:] J. Ratzinger / Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, przeł. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. / Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2017.
- Rowiński T., Chrostowski W., *Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawia Tomasz Rowiński*, Kraków 2018.
- Schumacher M.M., *Wprowadzenie do nowego feminizmu* [w:] *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, przeł. M. Romanek, red. M.M. Schumacher, Warszawa 2008.
- Sherwin B.L., *Ludzkie ciało a obraz Boży* [w:] *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 72–84.
- Stedman J., *Mój niedzielny mszałik*, Częstochowa 2018.

- Stein E., *Kobieta. Jej zadanie według natury i łaski*, przeł. I.J. Adamska, Tczew–Pelplin 1999.
- Stein E., *Ontyczna struktura osoby i jej problematyka teoriopoznawcza* [w:] *Twierdza duchowa*, przeł. I.J. Adamska, Poznań 2006.
- Stein E., *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, przeł. I.J. Adamska, Kraków 2005.
- Stein E., *Z własnej głębi. Pisma różne*, t. II, przeł. I.J. Adamska, Kraków 1978.
- Stinissen W., *Wędrowka wewnętrzna. Śladem św. Teresy z Ávili*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2001.
- Strzelecki R., *Kobieta w twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Roczniki Humanistyczne” 2020, 1, s. 305–326.
- Styczeń T., Szostek A., *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne*, Lublin 1986.
- Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia* [w:] *Dzieła*, t. I, Kraków 1997.
- Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, przeł. H.P. Kossowski [w:] *Dzieła*, t. II, Kraków 1987.
- Tribble P.H., *God and Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1983.
- Urbański S., *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000.
- Zajac M., *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga. Głosy teologów XX- wiecznych a (kon)teksty feminizmu*, Katowice 2013.

The Word of God in the human word in the context of "New Feminism"

Abstract

In the face of God's greatness and perfection, man is still an imperfect being, and understanding God's Word is related to a predetermined failure. This makes the Holy Scripture a challenge for many researchers. Proving the truthfulness of the content featured in it raises considerable disputes between its interpreters. Although many outstanding theologians, from the Fathers of the Church and well-respected contemporary authority figures try to get a grasp of this unfathomable mystery of the Word of God, they also look at the new aspects in this extraordinary piece of writing. The need of today once again speaks in favor of looking at both these interpretations as well as their interpreters. Currently, more and more often it is women who become the subject of experiencing their own faith with reflection and its formulation, and thus theologizing it. God's Word contained in the Scriptures is subjected to new analyses taking into account the female experience and the way women describe the world. There emerges a new way of theological thinking from the point of view of women. It seems necessary to respond to the voices of contemporary feminists, and in particular to the direction of thinking that John Paul II refers to as a "new feminism".

Keywords: God, Tradition, Church, feminist theology, new feminism

Joanna Kogut, mgr kulturoznawstwa (antropologia kulturoznawcza, kultura chrześcijańska). Doktorantka UKW w Bydgoszczy (Wydział Humanistyczny). Interesuje się antropologią religii, tradycją katolicką, sztuką sakralną, filozofią, a przede wszystkim duchowością człowieka i jego mistycznym aspektem rozumianym przez pryzmat kultury współczesnej.