

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Teologiczny  
Instytut Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu  
Katedra Chrystologii

**Angelika Maria Małek**

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

**Promotor: dr hab. Marek Kita, prof. UPJPII**

Kraków 2020

**Abstrakt:**

Ojcowie Kościoła w swojej refleksji teologicznej wykorzystywali macierzyńskie metafory odnosząc je do Chrystusa i dzieła Zbawienia. Były one obecne już w Biblii, następnie rozwijały się przez całe średniowiecze – ten proces osadzony był w określonym kontekście antropologicznym. W teologiach feministycznych język jest środkiem, który poprzez przesunięcie akcentu w sposobie mówienia o Bogu ma prowadzić do osiągnięcia praktycznej zmiany w funkcjonowaniu Kościoła. Poprzez podkreślenie żeńskiego pierwiastka w Bogu ma kształtować się w świadomości ludzkiej pełniejszy Jego obraz i poprzez to nastąpić ma zmiana w postrzeganiu kobiet w kontekście kościelnym. Jednak w podejmowanych próbach stworzenia emancypacyjnego języka teologicznego autorki te odwołują się do obrazów językowych istniejących już wcześniej. Zasadniczą różnicą z aktualnym sposobem użycia macierzyńskiej metaforyki jest jej funkcja, czyli fakt, iż współcześnie ma ona mieć określone implikacje w praktyce życia kościelnego związane z rolą kobiet. Podstawą są tu założenia językoznawstwa kognitywnego, które mówią o odzwierciedleniu procesów zachodzących w umyśle osoby w używanym przez nią języku. Po zbadaniu kwestii wspomnianych metafor w optyce językoznawstwa kognitywnego, w ostatniej części niniejszej pracy współczesne propozycje teologii feministycznej zostaną przeanalizowane pod kątem potencjalnego ich rozwoju oraz oceny ortodoksji. Celem rozprawy jest wykazanie związków między językiem obecnym w dziełach autorów starożytnych i średniowiecznych, odwołujących się w mówieniu o Chrystusie i dziele Zbawienia do macierzyńskiej symboliki, a „nowym” językiem kształtowanym w ramach współczesnych teologii feministycznych oraz wyciągnięcie bardziej ogólnych wniosków dla teologii fundamentalnej, w której język stanowi jeden z istotnych przedmiotów badań.

**Słowa kluczowe:**

chrystologia, teologia fundamentalna, teologia feministyczna, język teologiczny, macierzyńska symbolika, starożytność, średniowiecze, patrystyka

## Wykaz skrótów

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , 1909-
DSP	<i>Dokumenty Soborów Powszechnych</i> , t. I-IV, red. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2002-2004
KKK	<i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i> z 1992 (II wydanie polskie: Poznań 2002)
PG	<i>Patrologia Graeca (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca)</i> , red. J.-P. MIGNE, Parisiis 1857-1866
PL	<i>Patrologia Latina (Patrologiae Cursus Completus, Series Latina)</i> , red. J.-P. MIGNE, Parisiis 1844-1855
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Lyon-Paryż 1943-
WD	JULIANA Z NORWICH, <i>Objawienia Bożej Miłości</i> , Poznań 2007, Wersja Dłuższa

*...wiara chrześcijan jest nie tylko śpiewem, lecz także krzykiem...*

Johann Baptist METZ,  
*Teologia wobec cierpienia (Memoria passionis)*

## Wstęp

Tytuł niniejszej rozprawy doktorskiej brzmi *Macierzyńska symbolika w chrystologiach starożytnych i średniowiecznych oraz jej współczesna funkcja emancypacyjna w teologiach feministycznych*. Punktem wyjścia dla podjętych tu badań jest obserwacja faktu, że współczesne teologie feministyczne czerpią z motywów znanych już wcześniej. Mimo uznania owych teologii za postmodernistyczne, korzenie obecnych tam propozycji językowych, jak zostanie to wykazane, głęboko tkwią w Tradycji Kościoła, począwszy od samego Pisma Świętego, poprzez dzieła Ojców Kościoła i późniejszą refleksję w średniowieczu, kiedy to omawiane motywy utworzyły wyraźny nurt myślowy. W średniowieczu – a więc w epoce, która dzięki swojemu dorobkowi uznawana jest za kluczową dla całej późniejszej i w tym także współczesnej teologii. Dawniej jednak w żadnej mierze nie nadawano wspomnianym motywom w języku potencjału emancypacyjnego – był to jedynie wyraz duchowości osadzonej w szeroko pojętych realiach kulturowych danej epoki, wynikających z określonych uwarunkowań antropologicznych i społecznych. Nie doszukiwano się takich związków teologii czy duchowości z życiem społecznym, jak ma to miejsce obecnie. Nie posiadano także świadomości głębokich związków języka i rzeczywistości określanej za jego pomocą oraz ich obustronnej zależności. Autorzy i autorki starożytności i średniowiecza uwarunkowani byli przez swoje *Sitz im Leben*, bez świadomej refleksji nad praktycznymi konsekwencjami używanych przez siebie metafor – a przynajmniej nic nie wskazuje na świadomość porównywalną z tą, której świadectwa widzimy współcześnie, gdy sprawa ta ma się zgoła inaczej. Założenia dla podjętych tu badań brzmią więc następująco: język teologiczny jest ściśle powiązany z szeroko pojętą antropologią i przez nią kształtowany (oraz zarazem ją kształtujący), a ponadto istnieje związek między chrystologiami starożytnymi i średniowiecznymi a chrystologią współczesną w zakresie używanej metaforyki.

Celem niniejszej pracy jest zbadanie i ukazanie na przykładach ciągłości tradycji w używanym języku teologicznym między starożytnością i średniowieczem a czasami współczesnymi, w tym przypadku związanym z metaforami odnoszącymi się do Boga, przede wszystkim Drugiej Osoby Boskiej, oraz wyciągnięcie z tych badań nad językiem religijnym wniosków dla teologii fundamentalnej. W niej bowiem problem języka religijnego (w tym teologicznego) stanowi jeden z istotnych przedmiotów badań, jako narzędzie przekazu Objawienia.

Pierwszy rozdział niniejszej pracy będzie wprowadzeniem do problemu języka i teologii oraz nakreślone zostaną w nim podstawy językoznawstwa kognitywnego, stanowiącego zasadniczy punkt wyjścia i perspektywę badawczą w analizach języka religijnego podejmowanych w ramach teologii feministycznej.

Drugi rozdział poświęcony będzie dogłębnej analizie źródeł starożytnych i średniowiecznych, w których metafory nawiązujące do macierzyństwa zostały użyte w stosunku do Chrystusa, ich podstaw biblijnych i kontekstu antropologiczno-kulturowego, który uwarunkował ich powstanie. Będą to źródła różnego rodzaju: kazania i komentarze biblijne, listy, spisane wizje mistyczne, innymi słowy, teksty objawień prywatnych oraz teksty modlitw. Choć pochodzą nie tylko od „oficjalnych” teologów (Ojców Kościoła a później teologów uniwersyteckich), ale także mistyków i mistyczek, to charakter obu rodzajów refleksji i ich pochodzenia z wspólnej tradycji sprawia, iż rozróżnienie to staje się w tym przypadku w zasadzie czysto umowne. Ponadto stwarza to szansę ukazania bezpośredniego związku między, nazywając to w uproszczeniu, „teorią” traktatów teologicznych i „praktyką” pobożności.

Trzeci rozdział poświęcony zostanie założeniom teologii feministycznych, ze szczególnym uwzględnieniem propozycji językowych odwołujących się w mniejszym lub większym stopniu do metafor opisanych w rozdziale II. Teologia feministyczna, pomimo swojego bogatego dorobku i wielu lat funkcjonowania, wciąż jest mało znana w Polsce. Zasluguje więc niewątpliwie na opracowanie w języku polskim, szczególnie istotne przy tym wydaje się więc osadzenie jej w kontekście Tradycji Kościoła. Omówione zostaną propozycje autorek zarówno katolickich, jak i protestanckich różnych wyznań, gdyż podjęta tu tematyka chrystologiczna nie tylko pozwala na takie ekumeniczne otwarcie, ale wręcz do niego przynagla.

Czwarty rozdział będzie próbą zwieńczenia problematyki poruszonej w rozdziale II i III, poprzez przedstawienie kwestii kobiecej w obecnym kontekście eklezjalnym, ocenę ortodoksji współczesnych, teologiczno-feministycznych propozycji językowych oraz potencjalne (albo już obecne) konsekwencje ich (dalszej) popularyzacji w dyskursie teologicznym i życiu Kościoła.

Jak ujął to Johann Baptist Metz: chrześcijaństwo jako religia jest „zwrócone twarzą ku światu”<sup>1</sup>. W takim też kontekście podejmowane są te badania – nie jako czysto archeologiczna analiza źródeł, ale jako takie badanie przeszłości, by właściwie

---

<sup>1</sup> J.B. METZ, *Teologia wobec cierpienia*, Kraków 2008, s. 11.

zinterpretować teraźniejszość i przyjąć taką perspektywę w patrzeniu w przyszłość, która przekaz niezmiennej, żywej Ewangelii, pozwoli wyrazić językiem zmieniającego się nieustannie świata – Ewangelii, którą można porównać raczej do nieskończonej pełnej symboliki ikony Jezusa niż do skończonej w swoim znaczeniu fotografii. Wspomniane przez Metz zwrócenie się twarzą ku światu, z całym jego bogactwem i ubóstwem, nie jest w tym przypadku odwróceniem się od rzeczywistości nadprzyrodzonej, jak gdyby były to dwie strony tego samego medalu i niemożliwym byłoby patrzenie na obie jednocześnie, ale wręcz przeciwnie – spojrzeniem na jedną przez pryzmat drugiej, albo można wręcz powiedzieć, próbą zobaczenia stworzonej rzeczywistości oczyma Boga. Z jednej strony w pewien ograniczony sposób poznajemy Boga i Jego działanie w świecie ze stworzenia, ale i patrzenie oczyma wiary zmienia nasze postrzeganie tego, co stworzone i choć ważne, to niedoskonałe i skończone. Ta *próba spojrzenia oczyma Boga* otwiera także na innych, niż my sami, na takich samych żyjących inaczej oraz na spojrzenie na siebie samych w nowy sposób.

Główną motywacją dla podjęcia w ramach chrystologii fundamentalnej tytułowej tematyki było i pozostaje pragnienie poświęcenia refleksji naukowej temu, co przede wszystkim uczniom i uczennicom Chrystusa, ale także tym, którzy być może dopiero się nimi staną, ma szansę przysłużyć się *tu i teraz* – „(...) bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15b).

# Rozdział I:

## Teo-logia: wprowadzenie

„Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος” (J 1,1). Punktem wyjścia dla będących główną częścią niniejszej pracy rozważań nad korelacjami między macierzyńską metaforyką w chrystologii dawnej (rozdział II) i w chrystologii współczesnej (rozdział III), w sposób konieczny musi być refleksja nad rozumieniem i sensem *Słowa/słowa* w teologii – *słów* wypowiedzianych przez *Słowo* w historii i *słów* o *Słowie* wypowiedzianych przez ludzi. „(...) słowa Boże, wyrażone językami ludzkimi, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi”<sup>2</sup>. Choć sam zacytowany tu dokument Soboru mówi o Słowie Bożym – Biblii – jak się wydaje, zastosować go można także do teologii, będącej przecież interpretacją Objawienia biblijnego. Pierwszy rozdział tej rozprawy poświęcony zostanie więc wyjaśnieniu kwestii metodologicznych związanych bezpośrednio z podjętymi w dalszych rozdziałach szczegółowymi badaniami nad językiem religijnym.

Pierwszy podrozdział (1.1. *Objawienie i język*), wychodząc od filozofii, wprowadzi w problem relacji Objawienia i języka, drugi zaś (1.2. *Założenia teoretyczne językoznawstwa kognitywnego*) nakreśli podstawy paradygmatu, który stanowić będzie perspektywę badawczą dla wspomnianych rozważań podjętych w kolejnych – drugim i trzecim – rozdziałach pracy.

### 1.1. OBJAWIENIE I JĘZYK

Język jest zarazem narzędziem uprawiania teologii i przedmiotem jej badań. Jak najogólniej można więc go zdefiniować? Według Mieczysława A. Krąpca język jest to „system znaków wytwarzanych w procesie poznania, służący komunikowaniu się międzyludzkiemu oraz formułowaniu treści poznawczych”<sup>3</sup>. Z poruszaną tu kwestią wiąże się ściśle wciąż relatywnie mało znany i stosowany na gruncie polskim termin „teolingwistyka”. Obejmuje on obszar rozumienia Boga przez człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem ostatniego stulecia, w którym to dążenie do reformy języka

---

<sup>2</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, AAS 58 (1966), nr 13.

<sup>3</sup> M.A. KRĄPIEC, *Język*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. V, red. S. BAFIA, A. MARYNIARCZYK, Lublin 2004, s. 330.



religijnego przybrało na sile i wyszło poza ściśle rozumiane kościelne kręgi. Za twórcę tego pojęcia uchodzi Jean-Pierre van Noppen<sup>4</sup>.

Zasadnicza – teologiczna – część tego podrozdziału poprzedzona zostanie wprowadzeniem o charakterze filozoficznym. Z założenia nie będzie to jednak wykład o systematycznym charakterze, ale przegląd pewnych intuicji pojawiających się w ramach szeroko pojętej filozofii języka, które mogą okazać się szczególnie wartościowe w podjętych następnie zagadnieniach związanych z językiem religijnym, w szczególności teologicznym, a także stanowią kontekst dla omówionego w podrozdziale 1.2. językoznawstwa kognitywnego.

Ernst Cassirer zagadnieniom językowym poświęcił niemałą część swojej twórczości. „Czujące i chcące Ja zmienia się, skoro tylko wkracza w zaczarowany krąg języka”. Język nie służy jedynie wtórnie do wyrażania i komunikowania uczuć i woli, ale także kształtuje życie uczuciowe i wolicjonalne, wynosząc je ku specyficznemu ludzkiej formie. Język u Cassirera jest więc wymiarem w którym w pewnym sensie dokonuje się humanizacja<sup>5</sup>. Swoistej teorii języka, choć wówczas jeszcze tak nienazwanej, Cassirer doszukuje się już u Mikołaja z Kuzy<sup>6</sup>.

Według słynnej sentencji Martina Heideggera to „język mówi, nie człowiek”<sup>7</sup>. A w innym miejscu także:

Mowa [*Sprache*], odpowiednio do swej istoty, jest wydarzonym z bycia i byciem przepojonym domostwem bycia, dlatego trzeba istotę mowy myśleć od strony jej zgodności z byciem, i to zgodności myślanej jako domostwo istoty ludzkiej. Człowiek to jednak nie tylko żywa istota, która oprócz innych uzdolnień ma również mowę, ta jest bowiem raczej domem bycia. Człowiek, zamieszkując w nim, ek-sistuje przynależąc do prawdy bycia, chroniąc ją<sup>8</sup>.

Ludwig Wittgenstein język widzi obrazowo jako stare miasto z płataniną ulic i placów, budynków starych i nowych, a także tych posiadających dobudówki z różnych epok, wszystko to zaś otoczone jest nowymi przedmieściami o regularnie wytyczonych

---

<sup>4</sup> Więcej na ten temat zob. E. KUCHARSKA-DREISS, *Teolingwistyka – próba popularyzacji terminu*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji Gniezno 15-17 kwietnia 2002*, red. S. MIKOŁAJCZAK, T. WĘCŁAWSKI, Poznań 2004, s. 23-30.

<sup>5</sup> Por. E. CASSIRER, *Język i budowa świata przedmiotowego*, [w:] E. CASSIRER, *Symbol i język*, Poznań 2004, s. 89.

<sup>6</sup> Por. E. CASSIRER, *Problem języka a początki nowożytnej filozofii*, [w:] E. CASSIRER, *Symbol i język...*, s. 71-76.

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER, *Zasada racji*, Kraków 2001, s. 130.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *List o „humanizmie”*, [w:] M. HEIDEGGER, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 144. Warto zauważyć, że wbrew oficjalnemu przekładowi Heidegger mówi o „języku” [niem. *Sprache*], nie o „mowie” [niem. *Rede*].

ulicach i szeregowej zabudowie<sup>9</sup>. „Granice mego języka oznaczają granice mego świata”<sup>10</sup>.

Czy twierdzenie innego filozofa – Hansa Georga Gadamera, iż „myślenie o języku nie jest nigdy w stanie wyprzedzić języka. Możemy myśleć tylko w jakimś języku (...)”<sup>11</sup> może być przyjęte także w przypadku języka religijnego, starającego się opisać rzeczywistość boską i to, co pośrednio z nią związane? Biorąc pod uwagę potencjalne bezpośrednie, a więc ponadnaturalne i niewymagające w sposób konieczny stworzonych środków przekazu (takich jak język), doświadczenie Boga przez jednostkę – być może nie, jednak na poziomie międzyludzkiego przekazu Objawienia, na którym koncentrują się niniejsze rozważania – z pewnością tak. W sposób najbardziej ścisły z dostępnych możemy więc przekazywać prawdy wiary jedynie za pomocą języka rozumianego jako system znaków służący komunikacji<sup>12</sup>. Gadamer rozwijając pogląd o myśleniu tylko w języku, dochodzi do wniosku, że nauka mówienia to nie zaznajamianie się z gotowym narzędziem w celu opisanego znanego nam już świata, ale osvajanie i poznawanie samego świata – w tym nas samych<sup>13</sup>. Język jest bowiem dla niego wszechobjmujący, a wszystko, co można domniemywać, da się także wypowiedzieć<sup>14</sup>. Pisząc o nauczaniu gramatyki na podstawie języka ojczystego uczniów, zamiast na języku martwym, Gadamer nazywa ten stan rzeczy żądaniem od nich ogromnego wysiłku oderwania się od naturalnego użycia języka, bowiem oczekuje się w ten sposób uświadomienia sobie mechanizmów gramatycznych od kogoś, kto posługuje się danym językiem „od zawsze”, nie uświadamiając sobie jego struktury<sup>15</sup>. Zestawienie z podanym przykładem problemu języka religijnego może być sposobem zobrazowania kwestii, która podjęta zostanie w kolejnych częściach tej pracy – mianowicie świadomego wyabstrahowania się z głównego nurtu metaforyki teologicznej, uświadomienie sobie wielopoziomowej struktury, na której się opiera i próba badawczego wdrożenia się w metaforykę odmienną od tej uznanej pochopnie za jedyną „tradycyjną” (a nawet „Tradycyjną”, odwołującą się do ściśle rozumianej Tradycji Kościoła).

---

<sup>9</sup> Por. L. WITTGENSTEIN, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2005, 1.18, s. 16.

<sup>10</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2000, 5.6, s. 64.

<sup>11</sup> H.G. GADAMER, *Człowiek i język*, [w:] H.G. GADAMER, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 1979, s. 50.

<sup>12</sup> Mniej doskonałym, gdyż bardziej podatnym na nieporozumienia, mógłby być choćby język graficznych symboli, a więc w tym także język sztuk plastycznych, muzycznych, i innych, wykorzystujących jako główne lub wyłączne medium coś innego – barwy, kształty, dźwięki – niż język w jego ścisłym znaczeniu.

<sup>13</sup> Por. H.G. GADAMER, *Człowiek i język...*, s. 50.

<sup>14</sup> Por. H.G. GADAMER, *Człowiek i język...*, s. 54.

<sup>15</sup> Por. H.G. GADAMER, *Człowiek i język...*, s. 52.

Paul Ricoeur w języku dostrzega dowód na, zarazem, indywidualne i zbiorowe istnienie każdego człowieka – „człowiek jest człowiekiem, ponieważ mówi: język istnieje poniekąd tylko dlatego, że wszyscy mówią”<sup>16</sup>. Słowo człowieka, w przeciwieństwie do kontemplacji, nie wykracza poza kondycję ludzką<sup>17</sup>. Jeśli zaś chodzi o metaforę, to nie istnieje ona sama w sobie, ale jedynie przez i za pośrednictwem interpretacji<sup>18</sup>, jednak jako taka zarazem mówi nam ona coś nowego o rzeczywistości<sup>19</sup>.

Wyrażanie prawd objawionych za pomocą języka jest jedyną znaną możliwością komunikacji, spełniającą w tak pełny sposób warunek intersubiektywności i w związku z tym jedyną, którą można poddać metaanalizie. Z drugiej strony powszechnie używany język to nie wszystko – prócz niego albo raczej w jego ramach można mówić także o idiolekcie, czyli innymi słowy języku osobniczym, języku własnym danej osoby, związanym, co oczywiste, z jej osobistym doświadczeniem. W tym przypadku doświadczenie mieściłoby się w zakresie języka religijnego gdyż cytując sformułowanie Tomasza Węclawskiego: „Bóg wybiera sobie języki, tak jak wybiera sobie ludzi”<sup>20</sup>. Powyższe stwierdzenie w sposób wyraźny znajduje zastosowanie także w przypadku autorów natchnionych Pisma Świętego. Z uwagi zaś na oczywiste założenie, że można – pomimo wszystkich ograniczeń i zastrzeżeń wyrażonych zresztą także na kartach niniejszej pracy – wyrażać się o Bogu w kategoriach Jego podobieństwa do stworzeń, rozważania tu podejmowane będą w perspektywie teologii pozytywnej (katafatycznej).

Przechodząc po powyższym wstępie do zagadnienia będącego głównym przedmiotem tego podrozdziału, zacząć należy od przedstawienia nauczania Magisterium poruszającego problem Objawienia i języka.

Sobór Laterański IV (1215) stwierdził, w często cytowanej formule, iż „pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy”<sup>21</sup>. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który powtarza wspomniane nauczanie Lateranu IV, w numerach 40-42, w części poświęconej wyznaniu wiary, w ten sposób mówi o możliwości werbalnego opisanie Boga:

---

<sup>16</sup> P. RICOEUR, *Obraz Boga i epepeja człowieka*, [w:] P. RICOEUR, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Warszawa 1991, s. 145.

<sup>17</sup> Por. P. RICOEUR, *Praca i słowo*, [w:] P. RICOEUR, *Podług nadziei...*, s. 89.

<sup>18</sup> Por. P. RICOEUR, *Metafora i symbol*, [w:] P. RICOEUR, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989, s. 130.

<sup>19</sup> Por. P. RICOEUR, *Metafora i symbol...*, s. 133.

<sup>20</sup> T. WĘCLAWSKI, *Funkcja sakralna wypowiedzi religijnej. Aspekt teologiczny*, [w:] *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. PRZYBYLSKA, W. PRZYCZYNA, Tarnów 2014, s. 18.

<sup>21</sup> DSP, t. II, s. 229.

Ponieważ nasze poznanie Boga jest ograniczone, ograniczeniom podlega również nasz język, którym mówimy o Bogu. Nie możemy określać Boga inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenia, i to tylko według naszego ludzkiego, ograniczonego sposobu poznania i myślenia. Wszystkie stworzenia noszą w sobie pewne podobieństwo do Boga, w szczególny sposób człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boże. (...) Bóg przewyższa wszelkie stworzenia. Trzeba zatem nieustannie oczyszczać nasz język z tego, co ograniczone, obrazowe i niedoskonałe, by nie pomieszać „niewypowiedzianego, niepojętego, niewidzialnego i nieuchwytnego” Boga z naszymi ludzkimi sposobami wyrażania. Nasze ludzkie słowa pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga<sup>22</sup>.

Istotny jest w kontekście powyższego kolejny, 43. i ostatni odnoszący się do omawianej kwestii punkt: „Mówiąc w ten sposób o Bogu, nasz język ujawnia wprawdzie swój ludzki charakter, ale w istocie odnosi się do samego Boga, chociaż nie może Go wyrazić w Jego nieskończonej prostocie”<sup>23</sup>. Ludzki sposób mówienia o Bogu jest więc tu zarazem adekwatny i nieadekwatny, możemy więc przytoczyć za Węclawskim myśl o „podobieństwie wśród niepodobieństwa”<sup>24</sup>.

Jak wspomniano, choć słowa Objawienia – „dzięki któremu przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury”<sup>25</sup> – zapisane w Piśmie, wyrażone zostały w kilku konkretnych językach naturalnych, to nie ma jednego języka uprawomocnionego do wyłącznego wyrażania prawd wiary<sup>26</sup>. Objawienie dokonało się nie tylko w słowach, ale i w czynach, jak określa to soborowa konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, Bóg objawił się w historii przez te dwa środki „wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą”<sup>27</sup>. Sam Sobór wychodzi od słów o życiu z 1 Listu świętego Jana, które

objawiło się: myśmy je widzieli, o nim zaświadczyliśmy i oznajmiamy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli

---

<sup>22</sup> KKK 40-42.

<sup>23</sup> KKK 43.

<sup>24</sup> Więcej na ten temat: zob. T. WĘCLAWSKI, *Funkcja sakralna...*, s. 7-19.

<sup>25</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dei Verbum*, nr 2.

<sup>26</sup> Przyjmuje się w Kościele, że natchnienie dotyczy oryginału a przekładów ksiąg biblijnych o tyle, o ile są one wierne oryginałowi (biorąc pod uwagę oczywiście także trudności z określeniem pojęcia „oryginału” w ich przypadku). Znacznie bardziej skomplikowaną kwestią jest jednak system filozoficzny stojący za takim a nie innym sformułowaniem prawd doktrynalnych i kwestia wierności oryginałowi rozpatrywana w takim – szerszym niż czysto lingwistyczny – kontekście.

<sup>27</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dei Verbum*, nr 2.

współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem (1 J 1,2-3).

Można dostrzec pewną korelację między obrazowaniem poprzez mówienie, a dosłownie – graficznie – rozumianym obrazowaniem: czy skoro Wcielenie, wbrew starotestamentalnemu zakazowi wykonywania wizerunków, pozwoliło na obrazowanie Boga<sup>28</sup>, to czy słowa wypowiedziane przez Słowo w historii ludzkiej nie są kolejnym i decydującym uprawomocnieniem nazywania i opisywania Boga za pomocą ludzkiego języka opartego na doświadczeniu? Wydaje się, że są to dwa poziomy tego samego doświadczenia *Boga-z-nami*.

Relacja Objawienia i języka, za pomocą którego jest ono wyrażane, choć stanowi zasadniczo punkt wyjścia dla podjęcia jakichkolwiek studiów teologicznych, nie jest jednak zagadnieniem oczywistym i jednoznacznym, choćby z uwagi na mnogość nie tylko języków naturalnych, ale także „języków filozoficznych”, rozumianych jako systemy pojęciowe skonstruowane na podstawie i na potrzeby konkretnej filozofii, w danej kulturze i epoce. Problem Objawienia i języka w obliczu ciągłych zmian w tym drugim (albo raczej: w tych drugich) nie może zatem zostać nigdy uznany za rozwiązany, podobnie jak nigdy nie ustanie konieczność podejmowania dialogu teologii i kultury, której język jest nieodłączną częścią<sup>29</sup>. Człowiek może wyrazić jedynie tyle, ile pozwala mu jego język – prawda ta znajduje oczywiście zastosowanie także w teologii. Z drugiej strony – abstrahując od poznania nad-naturalnego, w sposób przyrodzony człowiek poznaje za pomocą słów tylko i aż tyle, ile z owych słów może przyswoić.

Język naturalny sam w sobie – nie tylko występując w charakterze języka religijnego – może być traktowany jako miejsce teologiczne, ponieważ celowe użycie go dla wyrażenia prawdy czy też przekonania religijnego nie jest warunkiem koniecznym do tego, by on sam w sobie mógł nieść pewną teologiczną treść. Innymi słowy można powiedzieć, że język niesie w sobie pewne utrwalone przekonania na temat rzeczywistości nadprzyrodzonej, nawet jeśli w konkretnym przypadku używa się go do opisu rzeczywistości pozareligijnej<sup>30</sup>. Z drugiej strony nie ma w rzeczywistości jednego

---

<sup>28</sup> Wedle postanowień Soboru Nicejskiego II, por. DSP, t. I, s. 337-339.

<sup>29</sup> Nie wchodząc w szczegóły różnych koncepcji wiążących genezę języka ludzkiego bądź to ściślej z biologią, bądź z kulturą jako wytworem ludzkim.

<sup>30</sup> Przykład – przymiotniki „bogaty” i „ubogi”, w których niektórzy badacze upatrują pierwotnego znaczenia „*bog-aty* = mający boga” oraz „*u-bog-i* = nie mający boga”, por. *Słownik Języka Polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/ubogi;747.html> (dostęp: 09.05.2020). Jak ujął to Metz: „z przebyśkiem Boga należy się liczyć we wszystkich przestrzeniach ludzkiego doświadczenia i języka”. J.B. METZ, *Teologia wobec cierpienia...*, s. 99.

konkretnego – osobnego – języka religijnego, a więc biorąc pod uwagę zastrzeżenie pierwsze – o treściach religijnych niejako wbudowanych w język – można byłoby wręcz mówić nie tyle o „języku religijnym”, co o „religijnym użyciu języka” (czy wręcz „użyciach”), w domyśle – jednego z języków naturalnych, język religijny byłby więc językiem używanym przez człowieka w sytuacji religijnej<sup>31</sup>. Chrześcijaństwo jako takie nie zna pojęcia „świętego języka” – choć księgi Biblii spisano po hebrajsku i grecku, a oficjalnym językiem Kościoła Rzymskiego wciąż pozostaje łacina, ani ona, ani języki biblijne nie są jedynymi uprawnionymi do wyrażania za ich pomocą prawd teologicznych, nie mówiąc o użyciu w kontekście religijnym w ogóle.

Jakie sposoby religijnego użycia języka można więc wyróżnić? Z pewnością jest to użycie liturgiczne, język prywatnej pobożności, w tym prywatnych objawień, a także naukowy język teologiczny (innymi słowy, co warto podkreślić, „język teologiczny” jest pojęciem węższym niż „język religijny”). Skupiając się na tym ostatnim – języku teologicznym, można najprościej ująć go jako język będący zbiorem twierdzeń, których prawdziwość przyjmuje się. Ważnym aspektem są tu jednak twierdzenia niewyrażone językiem dosłownym, ale metaforycznym czy symbolicznym, które to twierdzenia język teologiczny niejako wymusza, biorąc pod uwagę fakt, że dotyka on w swojej refleksji rzeczywistości ponadzmysłowej. Z całą pewnością wyróżnione w taki lub inny sposób aspekty religijnego użycia języka nie są zbiorami rozłącznymi, ale płaszczyznami, które wzajemnie się przenikają, dlatego też nie można rozpatrywać jednego z nich w całkowitym oderwaniu od pozostałych. W niniejszej pracy będą to zasadniczo dwie ostatnie przestrzenie. Analizowane w drugim rozdziale źródła należą do przestrzeni bądź to bardziej akademickiej, bądź związanej z piśmiennictwem pobożnościowym, wywodzącym się jednak z tego samego pnia ideowego, co ta pierwsza i nawiązująca doń pomimo braku formalnego wykształcenia ich autorów i autorek. Źródła analizowane w rozdziale trzecim – współczesne publikacje *stricto* akademickie – należą wprawdzie do trzeciej grupy, jednak w założeniu nie tylko pozostają nie bez wpływu na propozycje praktyczne, wyrażające się choćby w już wydanych modlitewnikach, a wręcz przynaglają do kolejnych, szerzej zakrojonych zmian także w języku liturgicznym i pobożnościowym (oraz oczywiście w samym języku akademickim).

---

<sup>31</sup> Por. J.A. KŁOCZOWSKI, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak” 1995, nr 12, s. 5.

## 1.2. ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE JĘZYKOZNAWSTWA KOGNITYWNEGO

Jezyk teologiczny jest, jak każdy inny, przedmiotem zainteresowania językoznawców. Z oczywistych jednak względów punkt ciężkości swoich analiz, w przeciwieństwie do zajmujących się tym samym obszarem badawczym teologów, przenoszą oni z *theos* na *logos* – jak ujął to van Noppen, mowa w takim przypadku o «gramatyce» *logosu* nad *theosem*, czyli o nauce, której przedmiotem jest „Bóg” traktowany jako *słowo*, a nie jako *byt*<sup>32</sup>. Językoznawstwo kognitywne, którego podstawy zostaną tutaj nakreślone, zgodnie z nazwą mieści się w nurcie nauk kognitywnych. Jego początki datuje się na lata 70. XX wieku<sup>33</sup>. Źródłem dla niego był klasyczny strukturalizm, który opiera się na przekonaniu, że język jest strukturą znaków będących podstawowym kodem komunikacji międzyludzkiej. Ogólne założenia językoznawstwa kognitywnego przyjmowane są w ramach refleksji teologiczno-feministycznej i stanowią punkt wyjścia dla podejmowanej tam krytyki dotychczasowego języka religijnego, dlatego też konieczne jest przedstawienie ich także tutaj.

Przechodząc do podstaw omawianego paradygmatu – gramatyka danego języka obejmuje te aspekty organizacji treści poznawczej, które dotyczą opanowania przez użytkowników języka obowiązujących w tym języku konwencji. Definiuje się ową gramatykę jako zbiór jednostek danego języka utrwalonych przez konwencję – ma on określoną strukturę a wszystkie objęte nim jednostki mają charakter symboliczny. Gramatyka jest tu więc równoznaczna z konwencją – jest bowiem sposobem mówienia uznanym ogólnie za właściwy, odpowiadający sposobowi widzenia świata przyjętemu przez większość użytkowników danego języka<sup>34</sup>. Innymi słowy: gramatyka języka odzwierciedla sposób pojmowania rzeczywistości przez jego użytkowników – mówców języka.

Znaczenia wyrażeń języka naturalnego nie da się jednak ustalić w kategorii prawdy i fałszu ani ująć w ramach formalnego opisu. Znaczenie według tego ujęcia ma bowiem z natury charakter subiektywny, a nie obiektywny, ponieważ stanowi odbicie sposobu patrzenia człowieka na świat, który to sposób z założenia jest silnie zindywidualizowany, zależny od uprzednich uwarunkowań jednostki i ogólnego

---

<sup>32</sup> Por. J.-P. VAN NOPPEN, *Metapher und Religion*, [w:] *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, red. J.-P. VAN NOPPEN, Frankfurt am Main 1988, s. 7.

<sup>33</sup> Por. E. TABAKOWSKA, *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywne*, Kraków 1995, s. 3.

<sup>34</sup> Por. E. TABAKOWSKA, *Gramatyka i obrazowanie...*, s. 15, 22.

kontekstu. Struktury gramatyczne są więc w związku z tym sposobami wyrażania kanonicznych obrazów usankcjonowanymi przez wspomnianą już konwencję: są to językowe obrazy świata widzianego oczyma „konwencjonalnego” obserwatora<sup>35</sup>.

Ze względu na decydującą rolę kontekstu nie można używać kategorii formalnych do ustalania kategorii gramatycznych. W gramatyce kognitywnej postuluje się istnienie dwóch podstawowych kategorii – rzeczownika i czasownika – wyróżnianych wyłącznie w oparciu o kryteria pojęciowe. Język nie jest już zbiorem prawidłowych struktur składniowych. Skoro każda konstrukcja gramatyczna jest odbiciem określonego sposobu widzenia rzeczy, to żaden sposób patrzenia nie może być pierwotny w stosunku do innego sposobu patrzenia. Najważniejszym, podstawowym założeniem językoznawstwa kognitywnego jest więc to, że język to bezpośrednie odbicie procesów poznawczych zachodzących w umyśle człowieka i stanowi przez to nieodłączny element ludzkiego poznania<sup>36</sup>. To stwierdzenie okaże się niezwykle istotne w badaniu propozycji językowych wysuwanych w ramach teologii feministycznej. W związku z powyższym językoznawstwo jako teoria języka dla kognitywistów może wyłonić się jedynie z opisu opartego na doświadczeniu<sup>37</sup>.

Kontrast między pojęciami „rzecz” i „relacje” można zdefiniować w językoznawstwie kognitywnym poprzez trzy podstawowe opozycje semantyczne (znaczeniowe): między przestrzenią i czasem, między statycznością i dynamicznością oraz między autonomią i zależnością pojęciową<sup>38</sup>. Związki między percepcją (postrzeganiem), konceptualizacją (tworzeniem pojęć) i językiem (gramatyką) kognitywiści wyjaśniają w kategoriach podobieństwa tych procesów do sytuacji mających miejsce w czasie gry w bilard – jest to tak zwany model kuli bilardowej (*the billiard ball model*). Analogia ta opiera się na opozycji między statycznością i dynamicznością. Na początku bile leżą nieruchomo, potem gracz wprawia jedną z nich w ruch, potem zaś ta pierwsza trafia w kolejną wprawiając i ją w ruch. Proces trwa, dopóki energia nie rozproszy się do końca a na stole nie ułoży się nowa konfiguracja nieruchomych już teraz kul<sup>39</sup>.

Szczególnie interesujące nas tutaj pojęcie metafory w perspektywie językoznawstwa kognitywnego to „rozumienie jednej domeny konceptualnej za pomocą

---

<sup>35</sup> Por. E. TABAKOWSKA, *Gramatyka i obrazowanie...*, s. 17.

<sup>36</sup> Por. E. TABAKOWSKA, *Gramatyka i obrazowanie...*, s. 18-20, 27.

<sup>37</sup> Por. E. TABAKOWSKA, *Gramatyka i obrazowanie...*, s. 20.

<sup>38</sup> Por. E. TABAKOWSKA, *Gramatyka i obrazowanie...*, s. 23.

<sup>39</sup> Por. E. TABAKOWSKA, *Gramatyka i obrazowanie...*, s. 32.



terminów z innej domeny konceptualnej<sup>40</sup>. Metaforę konceptualną można opisać więc następująco: KONCEPTUALNA DOMENA A JEST KONCEPTUALNĄ DOMENĄ B, a innymi słowy – A JEST B<sup>41</sup>. Koncepty jako takie, zarówno źródłowe jak i celowe, charakteryzują się różnymi aspektami, w związku z czym kiedy domena źródłowa przykładana jest do celowej, jedynie niektóre aspekty domeny celowej są brane pod uwagę – nazywamy to metaforycznym podkreśleniem (*metaphorical highlighting*)<sup>42</sup>. W większości przypadków domena źródłowa (*source domain*) nie jest wymienna z domeną celową (*target domain*), a więc mówienie przykładowo o miłości jako podróży nie sprawia, że mówi się także o podróży jako o miłości – jest to zasada jednokierunkowości (*principle of unidirectionality*) oznaczająca, że w typowym procesie metaforycznym przechodzi się od tego, co bardziej konkretne (czyli bardziej zrozumiałe), do tego, co bardziej abstrakcyjne (czyli mniej zrozumiałe), ale odwrotnie już nie<sup>43</sup>.

Jeśli chodzi o klasyfikację metafor wyróżnić można po pierwsze metafory strukturalne (*structural metaphors*), w których domena źródłowa dostarcza stosunkowo bogatej struktury wiedzy dla konceptu celowego, czyli kognitywną funkcją tej metafory jest umożliwienie zrozumienia domeny celowej na sposób struktury domeny źródłowej<sup>44</sup>. Następnie są to metafory ontologiczne (*ontological metaphors*), które dostarczają znacznie mniej kognitywnego strukturyzowania dla konceptów celowych, niż ma to miejsce w przypadku wspomnianych jako pierwsze metafor strukturalnych – zadaniem metafor ontologicznych jest jedynie nadanie nowego statusu ontologicznego powszechnym kategoriom abstrakcyjnych konceptów docelowych i doprowadzenie do nowych abstrakcyjnych jednostek<sup>45</sup>. Metafory kierunkowe (*orientational metaphors*) dostarczają jeszcze mniej konceptualnej struktury dla konceptów celowych, niż ma to miejsce w przypadku metafor ontologicznych – ich zadaniem jest stworzenie zbioru dla konceptów celowych spójnych w naszym systemie konceptualnym, nazwa zaś związana jest z podstawową ludzką orientacją przestrzenną (czyli góra – dół)<sup>46</sup>.

Innym istotnym pojęciem jest wielki łańcuch bytu metafory (*The Great Chain of Being Metaphor*). Zachodzi on, kiedy jeden z poziomów łańcucha bytów (ludzie –

---

<sup>40</sup> Z. KÖVECSES, *Metaphor. A Practical Introduction*, Oxford 2010, s. 4: „(...) metaphor is defined as understanding one conceptual domain in terms of another conceptual domain”.

<sup>41</sup> Por. Z. KÖVECSES, *Metaphor...*, s. 4.

<sup>42</sup> Por. Z. KÖVECSES, *Metaphor...*, s. 91.

<sup>43</sup> Por. Z. KÖVECSES, *Metaphor...*, s. 7.

<sup>44</sup> Por. Z. KÖVECSES, *Metaphor...*, s. 37.

<sup>45</sup> Por. Z. KÖVECSES, *Metaphor...*, s. 38.

<sup>46</sup> Por. Z. KÖVECSES, *Metaphor...*, s. 40.

zwierzęta – rośliny i tak dalej) używany jest dla zrozumienia innego – wyższego lub niższego (przynajmniej w przypadku podstawowego wielkiego łańcucha)<sup>47</sup>.

Wyróżnić można trzy poziomy metafory: ponadjednostkowy (*supraindividual*), jednostkowy (*individual*) i podjednostkowy (*subindividual*). Poziom ponadjednostkowy ugruntowany jest na konwencjonalnych metaforach danego języka naturalnego, którego to poziomu dotyczy większość badań z zakresu lingwistyki kognitywnej. Poziom jednostkowy to ten, na którym indywidualni mówcy danego języka używają metafor osiągalnych dla siebie na poziomie ponadjednostkowym w konkretnej sytuacji komunikacyjnej, ale także tworzą nowe metafory. Ostatnim poziomem jest poziom podjednostkowy, gdzie konceptualizacja domen konceptualnych przez znaczenia innych domen konceptualnych wykonywana jest naturalnie i jest umotywowana dla używających ich mówców<sup>48</sup>.

\*\*\*

Głównym celem tego, jak wspomniano już na wstępie, z konieczności mocno skoncentrowanego wykładu na temat relacji języka i teologii oraz podstawowych założeń językoznawstwa kognitywnego, było przygotowanie odpowiedniego gruntu pod właściwe rozważania podejmowane w kolejnych częściach tej pracy. Wśród mnogości refleksji rozwijanych w ramach filozofii języka i teologii fundamentalnej na temat języka właśnie – niezależnie od tego, czy jest to język jako taki, czy też język religijny, a więc to jego użycie, która wiąże się z mówieniem o Bogu – podkreślić należy także fakt braku konsensusu wśród badaczy co do pochodzenia języka jako zjawiska biologiczno-kulturowego. Można jednak przyjąć, że język w kształcie, w jakim używany jest przez człowieka, jest zjawiskiem specyficznie ludzkim, niewystępującym u innych istot żywych<sup>49</sup>. Tym bardziej uzasadnione wydaje się więc przypomnienie na samym wstępie podejmowanych tu badań teologiczno-językowych, że „na początku było Słowo” – Słowo, które wcieliło się przyjmując prawdziwie ludzką naturę ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Język, jako ściśle związany z kulturą – jednocześnie wypływający zeń i tworzący ją – w swoim wymiarze religijnym balansuje stale na umownej granicy *sacrum* i *profanum*. Z jednej strony przesadne oddzielenie go w kontekście religijnym (teologicznym, liturgicznym, pobożnościowym) od języka używanego poza tym

---

<sup>47</sup> Por. Z. KÖVECSÉS, *Metaphor...*, s. 154.

<sup>48</sup> Por. Z. KÖVECSÉS, *Metaphor...*, s. 305-309.

<sup>49</sup> W odróżnieniu od innych form komunikacji.

kontekstem, może skutkować oderwaniem go od szeroko rozumianej rzeczywistości ziemskiej, z drugiej zaś kontekst sakralny niejako z definicji zakłada pewne oddzielenie od tego, co zwykle, ziemskie, profaniczne. Nie zmienia to jednak faktu, że niezależnie od stopnia oderwania sformułowań używanych w kontekście religijnym od tych używanych w innych kontekstach, język i sposób jego użycia zawsze w mniejszym lub większym stopniu czerpie z ludzkiego – osobistego i kolektywnego – doświadczenia, osadzonego w kontekście konkretnej epoki i kultury oraz wszystkiego, co się z nimi wiąże, i podobnie jak one, przynajmniej w części, ulega ciągłym – tak niezamierzonym, jak i celowym – zmianom.

## Rozdział II:

### **„Jak niewiasta karmi dziecko własną krwią i własnym mlekiem, tak i Chrystus stale żywi własną krwią tych, których zrodził”.**

#### **Macierzyński Zbawiciel starożytności i średniowiecza**

Drugi rozdział niniejszej pracy poświęcony zostanie macierzyńskim metaforom używanym w odniesieniu do Chrystusa, obecnym w pismach autorów i autorek starożytnych i średniowiecznych. Zawężenie zakresu badań do takiego przedziału czasowego ma swoją przyczynę – w ramach tych właśnie epok zaobserwować można ciągłość idei, gdyż metafory, które swój początek miały w starożytności, w średniowieczu przeszły fazę rozkwitu, by następnie praktycznie popaść w zapomnienie, z którego w znaczący sposób wydobyły je dopiero w drugiej połowie XX wieku prace z zakresu teologii feministycznej (czemu poświęcony został rozdział III niniejszej pracy).

Zaskakujące powiązanie Chrystusa z macierzyństwem<sup>50</sup> było specyficznym skutkiem antropologii opartej na silnym skonstrastowaniu męskości i kobiecości, w którym to zestawieniu męskość wiązana była z intelektem, aktywnością, racjonalnością, samokontrolą, sprawiedliwością i porządkiem, zaś kobiecość przeciwnie: z cielesnością, pasywnością, emocjonalnością, pożądlivością, miłosierdziem, nieporządkiem<sup>51</sup>, a w średniowieczu także z jedzeniem, ze względu na biologiczną funkcję kobiecych piersi<sup>52</sup>. Przykładowo Arystoteles w *Metafizyce* przytacza pogląd pitagorejczyków, którzy to, co męskie, postawili w jednym szeregu z ograniczonym, parzystym, jednym, prawym, spoczynkiem, prostym, światłością, dobrym i kwadratem, a to, co żeńskie, z nieograniczonym, nieparzystym, wieloma, lewym, ruchem, krzywym, ciemnością, złym i prostokątem<sup>53</sup>. Ze względu na bogactwo tej tematyki, badania nad kobiecością i męskością jako takimi w starożytności i średniowieczu wymagałyby niewątpliwie

---

<sup>50</sup> Czasem, choć zdecydowanie rzadziej, także Ducha Świętego, por. C.W. BYNUM, „...*And Woman His Humanity*”. *Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages*, [w:] *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, red. C.W. BYNUM, S. HARRELL, P. RICHMAN, Boston 1986, s. 262.

<sup>51</sup> Por. C.W. BYNUM, „...*And Woman His Humanity*”..., s. 257. Więcej na temat różnicy płci i relacji między nimi w kulturze wczesnego chrześcijaństwa zob. J.A. MCNAMARA, *Sexual Equality and the Cult of Virginitly in Early Christian Thought*, „*Feminist Studies*” 1976, t. III, nr 3-4, s. 145-158, w średniowieczu zob. C.W. BYNUM, „...*And Woman His Humanity*”..., s. 268-273.

<sup>52</sup> Por. C.W. BYNUM, *Fast, Feast, and Flesh. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, [w:] *Food and Culture. A Reader*, red. C. COUNIHAN, P. VAN ESTERIK, New York-London 1997, s. 150.

<sup>53</sup> Por. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, t. I, Lublin 1996, I, 5, 22.

osobnego opracowania, niniejsze rozważania skoncentrują się więc na wątku macierzyństwa i, o ile zajdzie taka potrzeba, ojcostwa.

Choć wspomniany dualizm na poziomie życia codziennego miał jednoznacznie negatywne skutki społeczne, to w teologii i pobożności poskutkował stworzeniem oryginalnej metaforyki – paradoksalnie, szczególnie ze współczesnego punktu widzenia, zapoczątkowanej jednak przez mężczyzn, choć z czasem przyjętej i rozwijanej także przez kobiety, przede wszystkim mistyczki. W każdym z czterech podrozdziałów omówiony zostanie jeden motyw pojawiający się w wyżej wspomnianych pismach i, w miarę możliwości, nakreślone będą jego źródła pozatekstowe, to znaczy konteksty biblijne i, w szerokim rozumieniu tego słowa, antropologiczne.

Z uwagi na fakt, że imiona, przydomki i nazwiska większości przywoływanych tu autorów i autorek przyjęte są już w publikacjach w języku polskim w swojej spolszczonej wersji, także tutaj zastosowano tę zasadę i rozszerzono ją także na osoby, o których wzmianki nie rozpowszechniły się jeszcze w polskojęzycznej literaturze. Wszystkie tłumaczenia fragmentów dzieł niewydanych w języku polskim są tłumaczeniem własnym, w takich przypadkach w przypisie zamieszczony został dany fragment w oryginalnej wersji. W przypadku dzieł posiadających własny podział tam, gdzie było to uzasadnione, został on zachowany.

\*\*\*

Począwszy od najgłębszych – biblijnych – początków omawianej tu metaforyki, warto dla kontekstu zaznaczyć, że ludy ościenne Izraela wyznawały także żeńskie bóstwa<sup>54</sup>. Skoro jednak Izraelici uznawali tylko jednego Boga, to musiał być On przez nich opisywany – co do zasady – w kategoriach męskich<sup>55</sup>. Zarazem jednak w Starym Testamencie odnaleźć można dość liczne fragmenty, w których do wyrażenia prawdy o Bogu użyte zostały sformułowania odnoszące się do macierzyństwa, czy też szerzej – kobiecości, a nawet żeńskości, biorąc pod uwagę metafory zaczerpnięte ze świata zwierząt. W drugą stronę – określenie kobiety mianem „odpowiedniej pomocy” (עֵזֶר כְּנָגְדוֹ, *ezer kenegdo*) dla mężczyzny (por. Rdz 2,18.20) znajduje swoje uzupełnienie w innych miejscach Starego Testamentu, w którym słowo *ezer* pada w większości przypadków na określenie Boga i Jego pomocy<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983, s. 47-52.

<sup>55</sup> Por. C. OSIEK, *Images of God: Breaking Boundaries*, „Spirituality Today” 1988, nr 4, s. 333-334, <http://www.domcentral.org/library/spir2day/884044osiek.html> (dostęp: 05.05.2019).

<sup>56</sup> „Rzeczownik *ezer*, „pomocnik”, występuje w Starym Testamencie 19 razy [20, oprócz określenia użytego podczas stwarzania kobiety – przyp. A.M.M.]. 12 [13 – przyp. A.M.M.] razy owym

Bóg Biblii pokazany został jako Matka rodząca i opiekująca się swoim potomstwem: jest jak orzeł, który ochrania swoje pisklęta i nosi je na swoich skrzydłach (por. Pwt 32,11-12; Wj 19,4), a także jak niedźwiedzica po utracie młodych (por. Oz 13,8), jest rodzącą Skałą (por. Pwt 32,18) i w gniewie krzyczy niczym rodząca (por. Iz 42,14), nosi, wychowuje i podtrzymuje (por. Iz 46,3-4), nie zapomina o człowieku nawet wtedy, gdy zapomni o nim ziemską matka i dlatego też może ją zastąpić (por. Iz 49,15; Ps 27,10) oraz jak ona pociesza (por. Iz 66,13), jest zarówno ojcem, jak i matką (por. Iz 45,10).

A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że przywracałem im zdrowie. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem je (Oz 11,3-4)<sup>57</sup>.

Słowo użyte w Starym Testamencie 39 razy, na określenie miłosierdzia, to *rahamim* (רַחֲמִים) – jest to liczba mnoga dla rzeczownika *reham* (רַחַם), oznaczającego kobiece łono. Pierwsze znaczenie tego słowa to więc „wnętrzości”, metaforycznie oznacza ono właśnie uczucie współczucia, litości – uczucie ludzkie, często sprawione przez Boga (por. Rdz 45,2; 1 Krl 3,26. 8,50; Dn 1,9; Am 1,11), ale przede wszystkim przymiot właściwy Jemu samemu (por. 1 Krn 21,13; Ps 51,2. 119,77. 145,9; Iz 63,15; Jr 16,5. 42,12; Lm 3,22; Dn 9,9.18; Oz 2,21).

Macierzyństwo jest ponadto także cechą osobowej Mądrości: jest Ona rodzicielką [ἡγενοῦσα δὲ αὐτὴν γενέτιν εἶναι τούτων, por. Mdr 7,12], dającą życie [ζωοποιήσει, por. Koh 7,12], wychodzi poszukującemu naprzeciw jak matka (por. Syr 15,1-2), sama przedstawia się jako „matka pięknej miłości i bogobojności, i poznania, i nadziei świętej” (por. Syr 24,18). Argumentami za utożsamieniem z Mądrością Syna Bożego są te miejsca, w których autor natchniony używa zbliżonych lub wręcz takich samych sformułowań – Jezus sam siebie nazywa Mądrością [por. Mt 11,19 oraz zestawienie Mt

---

„pomocnikiem” jest Bóg (Wj 18,4; Pwt 33,7.26 [oraz 29 – przyp. A.M.M.]; Ps 20,3; Ps 33,20; Ps 70,6; Ps 115,9-11 [trzykrotnie – przyp. A.M.M.]; Ps 121,1-2; Ps 124,8). Kiedy ta wzmianka odnosi się do ludzkiej pomocy, oczekiwana jest ona od armii lub potężnego księcia (Ps 146,4; Iz 30,5; Ez 12,14; Dn 11,34; Oz 13,9). Niezależnie od tego czy ludzka, czy boska, pomoc do której *ezer* się odnosi jest wybawieniem z położenia w niebezpieczeństwie lub potrzebie przez potężną jednostkę lub grupę”. M.M. WILFONG, *Expository Articles*, „Interpretation” 1988, t. XLII, nr 1, s. 59. Zob. też: H. GOSSAI, *Divine Evaluation and the Quest for a Suitable Companionship*, „Cross Currents” 2003, t. LII, nr 4, s. 543-552; R. KLASSEN, *Ezer and Exodus*, „Direction” 2006, t. XXXV, nr 1, s. 18-32. Szczególnie ciekawe w kontekście chrystologii jest opracowanie S. MCCARTHY, *Champion and Defender: the Other Side of the Word*, „The Ecumenical Review” 2008, t. LX, nr 4, s. 385-393.

<sup>57</sup> Wszystkie cytaty biblijne, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wyd. V, Poznań 2008.

23,34 („oto Ja posyłam do was proroków, mędrców i uczonych”) i Łk 11,49 („powiedziała Mądrość Boża: Poślę do nich proroków i apostołów”), jest początkiem wszystkiego (por. J 1,3 – Mdr 8,5), obrazem niewidzialnego Boga, pierwotnym z całego stworzenia zrodzonym z samego Boga (por. Kol 1,15, Hbr 1,2 – Prz 8,22), żyje w bliskości i miłości z Nim (por. J 10,30 – Mdr 8,3), jest Jego Słowem (por. J 1,1 – Syr 24,3), odbłaskiem boskiej chwały (por. Hbr 1,3 – Mdr 7,26), jest Tym, przez którego wszystko zostało stworzone (por. 1 Kor 8,6 – Prz 8,27-30; Mdr 7,21), czyni wszystko nowe (Ap 21,5 – Mdr 7,27). Sam, podobnie jak Mądrość, nawołuje do pójścia za sobą i poszukiwania siebie (por. Mk 10,29-30; Mt 19,28-29; Łk 18,28-30; J 1,38-39 – Prz 8,17b.8,34; Syr 14,22-27), przypisuje sobie dydaktyczną rolę (por. J 14,6 – Prz 8,4-16), kto Jego kocha, tego kocha Bóg (por. J 14,23 – Prz 8,17a), czyni ludzi Jego przyjaciółmi (por. J 15,15 – Mdr 7,27), obiecuje obdarzenie tych, którzy Go kochają i szukają, życiem (por. J 17,2 – Prz 8,35; Mdr 8,13) i nagrodą za ich poświęcenie (por. Mk 10,29-30 – Mdr 10,17), nawołuje na ulicach (por. J 7,28-37 – Prz 1,20-21.8,1-3<sup>58</sup>) i wreszcie – zaprasza na ucztę (por. Mt 26,26-28; Mk 14,22-24; Łk 22,14-17 – Prz 9,1-5). W Nowym Testamencie Jezus zostaje *expressis verbis* nazwany Mądrością w 1 Kor 1,24.30.

Chrystus używa metafory związanej z rodzeniem w mowie na temat swojego powtórnego przyjścia: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej *godzina* [ὥρα]. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu – z powodu radości, że się człowiek na świat narodził” (J 16,21) – pojawiającej w kontekście zbliżającej się Męki: „Ojczy, *nadeszła godzina* [ὥρα]. Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył” (J 17,1b).

W przytoczonym u Jana Jezusowym wezwaniu „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza [κοιλίας]” (J 7,37b-38) ostatnie słowo tłumaczyć można także jako „piersi”<sup>59</sup>. Odwołania do metafory karmienia mlekiem odnaleźć można w listach apostołskich: mleko jako obraz nauki wygłaszanej do „niemowląt w Chrystusie”, dla których stały pokarm nie jest jeszcze przeznaczony (por. 1 Kor 3,1-2; Hbr 5,12-14; 1 P 2,1-3), także sami apostołowie są jak matka opiekująca się dziećmi (por. 1 Tes 2,7).

---

<sup>58</sup> W odniesieniu do Księgi Przysłów trzeba zauważyć, że postępowanie Mądrości daleko odbiega od tego, czego tradycyjnie oczekiwano od kobiet. Jak żartobliwie ujmuje to Virginia Ramey Mollenkott: „Mądrość jest kobietą, ale nie damą!” („Wisdom is a woman but no lady!”), V.R. MOLLENKOTT, *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, Eugene 2014, s. 98.

<sup>59</sup> Zob. V.R. MOLLENKOTT, *The Divine Feminine...*, s. 23, przytaczająca za: L. SWIDLER, *Biblical Affirmations of Woman*, Philadelphia 1979, s. 173.

Zauważyć należy jednak, że dwie z osobowych, żeńskich metafor Boga w Nowym Testamencie nie odwołują się do macierzyństwa, ale do ogólnej roli kobiety – jest to perykopa o kobiecie szukającej drachmy (por. Łk 15,8-10) oraz kobiecie przygotowującej ciasto na chleb (por. Mt 13,33; Łk 13,20-21).

## 2.1. JEZUS RODZĄCY

W pierwszej kolejności omówione zostaną przykłady zastosowania użycia metafory Jezusa jako rodzącego (JEZUS JEST RODZICIELKĄ). Różne ujęcia mówią bądź to jedynie o byciu ogólnie zrodzonym w Chrystusie, bądź, bardziej obrazowo, traktują śmierć na krzyżu jako poród, czy też opisują Chrystusa jako stale rodzącego ludzi do nowego życia.

Począwszy od epoki patrystycznej Klemens Aleksandryjski (150-212) w *Hymnie do Chrystusa Zbawiciela*, będącym zwieńczeniem jego słynnego dzieła *Wychowawca* (Παιδαγωγός), mówi o chrześcijanach – nowym ludzie – jako tych, którzy są „zrodzeni z Chrystusa [χριστόγονοι]”<sup>60</sup>. *Logos* jest „Ojcem, Matką, Wychowawcą i Żywicielem”<sup>61</sup>. Klemens stwierdził także w traktacie *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* (Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος), że w Bogu „to, co (...) niewypowiedziane, jest Ojcem; to, co z nami współczuje, stało się matką. W Ojcu przez miłość poczęły się cechy niewieście”, czego dowodem jest Syn, którego Ojciec zrodził, owoc miłości a więc i miłość sama w sobie, która będąc przejawem macierzyńskiej miłości Boga stała się jednym z ludzi i wycierpiała ich los<sup>62</sup>. Działający w podobnym przedziale czasowym Orygenes (około 185-254) we *Fragmentach* dotyczących Ewangelii Jana w kontekście J 7,37-38 pisał o rodzeniu się ze Zbawiciela jako „mądry z Mądrości”<sup>63</sup>.

Jeden z Ojców Kapadockich, Grzegorz z Nyssy (335-394) w *Homilii VI do Pieśni nad pieśniami* (Εἰς τὰ Ἀσματα τῶν Ἀσματῶν) w Oblubieńcu widzi pierwszą zasadę istnienia jako „matkę wszystkiego” [μητέρα δὲ πάντως]<sup>64</sup>. Biskup i Doktor Kościoła Augustyn z Hippony (337-397) w *Objaśnieniu Psalmu 101. Kazaniu I (Enarratio in Psalmum CI. Sermo I)* przyrównywał Jezusa do różnych gatunków ptaków, w wymiarze budowania Kościoła widzi Go jako synogarlicę, wijącą na drzewie krzyża gniazdo, by w

---

<sup>60</sup> KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca*, Toruń 2012, III, 12:101; I, 6:42.

<sup>61</sup> KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 6:42.

<sup>62</sup> Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, Kraków-Ząbki 1995, 37.

<sup>63</sup> ORYGENES, *Fragmenty*, [w:] ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, Kraków 2003, 36 i 121.

<sup>64</sup> GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilia VI*, [w:] GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, Kraków 2007, s. 104.



nim złożyć swoje pisklęta<sup>65</sup>. Według sformułowania użytego w jednej z *Katechez chrzcielnych* (Εἰς τοὺς κατηχομένους) Jana Chryzostoma (około 350-407) Chrystus zrodził [ἐγέννησεν] swoich wiernych<sup>66</sup>.

Kilka wieków później Anzelm z Canterbury (1033-1109) w *LXV modlitwie do świętego Pawła Apostoła (Oratio LXV ad Sanctum Paulum Apostolum)* powracając do motywu rodzenia przez Chrystusa, zwraca się w kilku fragmentach do Jezusa jako do Matki:

To przez Twoją śmierć się urodzili, bo jeśli nie działałbyś, nie doświadczyłbyś rodzącej śmierci; a jeśli byś nie umarł, nie wydałbyś ich na świat. Z tęsknoty za doprowadzeniem synów do życia zakosztowałeś śmierci i przez umieranie spłodziłeś ich. (...) Tak więc Ty, Panie Boże, jesteś wielką matką<sup>67</sup>.

Zwraca się także jednocześnie do obu – Chrystusa i tytułowego adresata modlitwy Pawła – sformułowaniem „urodziliście mnie” [*genuistis*], widząc moment owego porodu w chwili uczynienia go chrześcijaninem, którego to czynu Jezus (w odróżnieniu od Apostoła) dokonał sam z siebie, przez swoje nauczanie i swoją łaskę<sup>68</sup>. Prawdopodobnie to właśnie od Anzelmia koncepcję Jezusa-Matki przejęli i rozwinęli cystersi, u których była ona niezwykle popularna, czego świadectwa przedstawione zostaną dalej<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Por. AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 101. Kazanie I*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102*, Warszawa 1986, 101 (1), 8.

<sup>66</sup> Por. JAN CHRYZOSTOM, *Katecheza III*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Katechezy chrzcielne. Homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni, oraz do neofitów*, Lublin 1993, III, 19. Na marginesie warto zauważyć, że wspomniane katechezy Chryzostoma występują z różną numeracją w różnych wydaniach.

<sup>67</sup> ANZELM Z CANTERBURY, *Oratio LXV ad Sanctum Paulum Apostolum*, PL 158, kol. 981-982: *Tu prius propter illos, et quos pepererunt, parturiendo mortuus es, et moriendo peperisti. Nam nisi parturiisses, mortuus non esses; et nisi mortuus esses, non peperisses. Desiderio enim gignendi filios ad vitam, mortem gustasti, et moriens genuisti. (...) Ergo tu, Domine Deus, magis mater.* Jednocześnie jednak w *Monologionie* Anzelm argumentuje w odniesieniu do relacji Ojca i Syna, że „właściwsze jest nazywanie najwyższego ducha ojcem, a nie matką dlatego, że pierwsza i zasadnicza przyczyna spłodzenia potomstwa jest zawsze w ojcu. Choć bowiem w pewnym sensie ojcowska przyczyna zawsze poprzedza macierzyńską, to jednak zbyt niewłaściwym byłoby nazywać matką tego rodziciela, którego w rodzeniu nie wspomaga ani nie wyprzedza żadna inna przyczyna. Jest więc najprawdziwsze stwierdzenie, że najwyższy duch jest ojcem swego potomka. A jeżeli syn jest zawsze podobniejszy do ojca niż córka, a nic nie jest podobniejsze do czegoś innego niż potomek najwyższego ducha do niego, to najprawdziwsze jest i to stwierdzenie, że tym potomstwem nie jest córka, lecz syn”. ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion, Proslogion*, Kęty 2007, XLII.

<sup>68</sup> Por. ANZELM Z CANTERBURY, *Oratio LXV ad Sanctum Paulum Apostolum...*, kol. 982: *Matres vos divulgatis, filium me fateor. Gratias ago; filium me genuistis cum Christianum me fecistis; tu per teipsum, et tu per eundem ipsum; tu per doctrinam a te factam, et tu per doctrinam tibi inspiratam; tu per gratiam, a te mihi concessam, et tu per gratiam ab illo acceptam.*

<sup>69</sup> Caroline Walker Bynum powtarza tę opinię wyrażoną pierwotnie przez André Cabassuta w kluczowym dla tej tematyki artykule *Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion à 'Jésus Notre Mère'*, „Revue d'ascétique et de mystique” 1949, t. XXV, s. 234-45. Por. C.W. BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Los Angeles-London 1982, s. 112.

Franciszkanin Jakub z Mediolanu w *Zachęcie miłości* (*Stimulus Amoris*, koniec XIII wieku) pisze o wejściu do wnętrza Chrystusa na podobieństwo Jego bycia noszonym w łonie Dziewicy, obawiając się przy tym, co będzie z nim, gdy Chrystus już go urodzi<sup>70</sup>.

Przeorysza kartuzji w Poleteins, Małgorzata z Oingt (około 1240-1310), w dziele *Stronica medytacji* (*Pagina meditationum*), w *I medytacji* (*Meditatio I*) za pomocą dolorystycznych sformułowań opisuje krzyż Chrystusa jako łożę porodowe, Jego samego zaś jako rodzącą na nim w bólach Matkę i więcej niż Matkę (*mater mea et plus quam mater*). Jezus jest Matką, która rodziła nie przez jeden dzień lub noc, jak jej ziemskie odpowiedniczki, ale czynił On to z miłością całym swoim życiem, a więc przez ponad trzydzieści lat. Kiedy nadszedł czas rozwiązania urodził na krzyżu, jak pisze Małgorzata, „cały świat”, a nikt nigdy nie widział matki cierpiącej taki poród, podczas którego „pękłyby wszystkie żyły”<sup>71</sup>. Małgorzata, jak sama stwierdza, nie ma innego ojca ani innej matki niż sam Jezus<sup>72</sup>. W kontekście Krzyża nawiązuje także do słów skierowanych przez Jezusa do Apostołów „nie zostawię was sierotami” (por. J 14,18), pisząc w swojej medytacji, że Ukrzyżowany widział kochających Go i kochanych przez Niego uczniów pozostawionych jako sieroty i napełnionych bólem wywołanym oddzieleniem ich od Niego<sup>73</sup>.

Mniszka z klasztoru w Helfcie, Mechtylda (Matylda) z Hackeborn (1241/2 – 1299), rodzona siostra ówczesnej ksieni Gertrudy (w przeszłości często mylona z

---

<sup>70</sup> Por. JAKUB Z MEDIOLANU, *Stimulus Amoris*, s. 71-72 (wersja krótsza), cyt. za: M. KARNES, *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*, Chicago-London 2011, s. 157: *Et qui prius pro peccatoribus fuerat in utero virginali, nunc dignatur me miserum inter sua viscera comportare. Sed multum timeo, ne veniat partus eius, et ab illis deliciis excidam, quibus fruor.*

<sup>71</sup> MAŁGORZATA Z OINGT, *Pagina meditationum*, [w:] *The Writings of Margaret of Oingt, Medieval Prioress and Mystic (D. 1310)*, red. R. BLUMENFELD-KOSINSKI, Cambridge 1997, I, 32-33, 36, 39; *Oeuvres de Marguerite d'Oingt, prieure de Poleteins*, red. E. PHILIPON, Lyon 1877, s. 13-15: *Nonne tu es mater mea et plus quam mater: mater que me portavit, in partu mei laboravit, per unam diem forte vel per unam noctem, et tu, pulcher Domine dulcis, propter me suisti vexatus non una nocte vel uno die solum modo, immo laborasti plus quam XXX annis. Ha! Pulcher Domine dulcis, quam amare laborasti pro me tota vita tua; sed quando tempus appropinquabat quo parere debebas, labor suit tantus quam sudor tuus sanctus suit ut gutte sanguinis, que per corpus tuum decurrebant usque ad terram. (...) Ha! Domine dulcis Jesu Christe, quis vidit unquam ullam mulierem sic partu laborare! Sed cum venit hora partus, tu suisti positus in duro lecto crucis, unde non poteras te movere, aut vertere, aut membra exagitare, sicut solet facere homo qui partitur magnum dolorem, quoniam ipsi extenderunt te et clavis consixerunt ita districte quod non remansit os ad disjungendum; et nervi et omnes vene tue rupte fuerunt. Et certe non erat mirum si vene tue rumpebantur quando totum mundum pariebas pariter una sola die. (...) Ha! Pulcher Domine Deus, quis vidit unquam alias quam mater vellet tam turpi morte mori amore sui infantis? Certe nullus vidit eam unquam, quia tuus amor suit ultra omnes alios amores.*

<sup>72</sup> Por. MAŁGORZATA Z OINGT, *Pagina meditationum...*, I, 53; *Oeuvres de Marguerite d'Oingt...*, s. 19: *Domine dulcis, non habeo patrem neque matrem nisi te, et tu scis quam diligo te ex toto corde meo et quam non desidero alius nisi esse tecum.*

<sup>73</sup> Por. MAŁGORZATA Z OINGT, *Pagina meditationum...*, I, 41; *Oeuvres de Marguerite d'Oingt...*, s. 16: *Domine dulcissime, tu suisti tormentatus diversis tormentis: videbas tuos amabiles discipulos, quos ita tenere diligebas, qui te manebant orphani et erant pleni magno dolore quia dividebantur a te.*

Mechtyldą z Magdeburga<sup>74</sup>), w *Księdze Szczególnej Łaski (Liber Specialis Gratiae)* opisuje wizje mistyczne, jakie miały stać się jej udziałem. W jednej z nich, kiedy modliła się za pewną cierpiącą osobę, otrzymała od Chrystusa odpowiedź, iż jest On „ojcem w stworzeniu” i „matką w odkupieniu” (a także bratem i siostrą)<sup>75</sup>.

Anonimowy mnich z Farne (według pojawiających się w opracowaniach informacji mógł to być Jan Whiterig z Northumberland, XIV wiek<sup>76</sup>) w swojej *Medytacji do Chrystusa Ukrzyżowanego (Meditatio ad crucifixum)* rozwija wizję wejścia do łona Chrystusa celem powtórnych narodzin. Stanowi to oczywiste odniesienie i rozwinięcie ewangelicznej perykopy o nocnej rozmowie z Nikodemem (por. J 3,3-7). Dość zaskakującym i na wskroś oryginalnym elementem jest tu prośba skierowana do Serca Jezusa, by zostawiło dla Mnicha miejsce we wnętrzościach Jezusa<sup>77</sup>.

Juliana z Norwich (1342 – po 1413) była angielską pustelnicą (rekluzą), być może pierwotnie benedyktynką, której prawdziwe imię jest nieznane – miano „Juliana” pochodzi od patrona kościoła obok którego miała swoją pustelnię. Jej *Objawienia Bożej Miłości (Revelations of Divine Love)* wyraźnie akcentują macierzyński pierwiastek w Chrystusie, rozumiany na różne sposoby – jak pisze Juliana „nasz Zbawiciel jest naszą prawdziwą Matką, w której jesteśmy odwiecznie zrodzeni i w której zawsze będziemy zawarci”<sup>78</sup>. Jezusowe odkupiające macierzyństwo „miłosierdzia i łaski”, przywracające ludziom ich naturalne miejsce zamieszkania, jako jedyne jest pełne, bowiem Zbawiciel nie tylko raz urodził, ale rodzi przez cały czas. Jezus jest „Matką z natury”, którą chce On być „całkowicie i w każdy sposób”, dlatego też swoje dzieło rozpoczął w „bardzo niskim miejscu”. Nikt nie byłby w stanie wypełnić służby matki, będącej tą najbliższą i najpewniejszą, w sposób tak pełny, jak mógł uczynić to Chrystus. W przeciwieństwie do ziemskich matek nie tylko spełnia On swoją rolę absolutnie i doskonale, ale i rodzi nas nie jak one do cierpienia i śmierci, lecz do życia wiecznego w radości. „I dlatego

---

<sup>74</sup> Więcej zob. M. KOWALCZYK, *Cztery mistyczki, dwa imiona i jeden klasztor*, „Studia Warmińskie” 2009, t. XLVI, s. 295-305.

<sup>75</sup> Por. MECHTYLDA Z HACKEBORN, *Liber Specialis Gratiae*, Pictavii-Parisiis 1877, IV, 50: *Ego sibi pater in creatione; ego mater in redemptione; ego frater in regni divisione; ego soror in dulci societate.*

<sup>76</sup> Por. H. FARMER, *Introduction*, [w:] *The Mediations of a Fourteenth-Century Monk*, red. H. FARMER, London 1961, s. 3.

<sup>77</sup> Por. MNICH Z FARNE, *Meditation addressed to Christ Crucified*, [w:] *The Mediations of a Fourteenth-Century Monk...*, L-LI: „But I (...) need to enter again into the womb of my Lord, and be reborn unto life eternal, if I am to be amongst the members of the Church whose names are in the book of life. (...). «I will enter into thee and not stay without, for outside thee there is no salvation». I will speak to thy heart and say: «Let me pitch my tent here, for I dare not remain outside on account of the wrath of the Lamb. Kind, humble heart, allow me to hide with thee from the face of the Lord's anger, for he is coming to judge the world»”. Wykorzystano angielski przekład łacińskiego oryginału.

<sup>78</sup> JULIANA Z NORWICH, WD 57.

podtrzymuje nas wewnątrz siebie w miłości i rodził nas przez cały czas, tak, że znosił największe bóle i najbardziej dotkliwe cierpienia, które kiedykolwiek były lub będą, i na samym końcu umarł”<sup>79</sup>. W Jezusie-Mądrości, który jest „prawdziwą Matką”, w Ojcu-Mocy i Duchu-Dobroci, przedwiecznie ugruntowane jest życie Jego dzieci. Chrystus dał ludziom życie już przyjmując ludzką naturę, rodził na krzyżu do życia wiecznego i wciąż, aż do Dnia Sądu troszczy się o swoje dzieci, zgodnie z „naturą macierzyństwa” i „potrzebą dzieciństwa”<sup>80</sup>.

Katarzyna ze Sieny (Katarzyna Benincasa, 1347-1380), Doktor Kościoła, tercjarka dominikańska i mistyczka, w *Liście CCLIX do Tomasza z Alviano* (*Lettera CCLIX a Tomasso di Alviano*) odniosła się do rozmowy Jezusa z Nikodemem i zapowiedzianej w niej konieczności powtórnych narodzin (por. J 3,1-21). Chrystus, poczynając z miłości i na rozkaz Ojca dziecko ludzkiego rodu, na krzyżu wydał je na świat<sup>81</sup>. W *Liście CXXXVIII do królowej Neapolu* (*Lettera CXXXVIII alla reina di Napoli*) zwraca się do Syna Bożego jako do „rodzącego owoc zbawienia” [*traestine il frutto salvatico*]<sup>82</sup>.

## 2.2. JEZUS KARMIĄCY

Na wstępie niniejszego podrozdziału należy wyjaśnić starożytne (i utrzymujące się także później) przekonania związane z genezą mleka matczynego. Arystoteles uważał, że jest to krew miesięczna, która po upływie odpowiedniego czasu ciąży (dodajmy: różnego w zależności od płci płodu), kieruje się do gruczołów w piersiach matki<sup>83</sup>. Klemens Aleksandryjski w cytowanym już *Wychowawcy* podaje za traktatem medycznym Galena, że „w człowieku powstaje najpierw krew, którą niektórzy ośmielają się nazwać istotą duszy”. Zmienia się ona pod wpływem ciepła kobiecego ciała jeszcze po poczęciu dziecka, potem znajdując swoje ujście w piersiach, gdzie przemieniona „ciepłym oddechem” staje się pożywieniem niemowlęcia. W związku z powyższym za najbardziej powiązane ze sobą organy uważał piersi i łono kobiety – kiedy podczas porodu przecina się pępowinę, krew, która dotychczas nią płynęła, napływa do piersi, w

---

<sup>79</sup> JULIANA Z NORWICH, WD 60.

<sup>80</sup> Por. JULIANA Z NORWICH, WD 63.

<sup>81</sup> Por. KATARZYNA ZE SIENY, *CCLIX Do Tomasza z Alviano*, [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy*, Poznań 2016, s. 382. W cytowanym tu wydaniu i zarazem niniejszej pracy wykorzystana została numeracja listów Katarzyny autorstwa Tomassea. Warto dodać, że wszystkie dzieła Katarzyny zostały przez nią podyktowane, gdyż ona sama była niepiśmienna.

<sup>82</sup> Por. KATARZYNA ZE SIENY, *CXXXVIII Do królowej Neapolu*, [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy...*, s. 150.

<sup>83</sup> Por. ARYSTOTELES, *Zoologia. Historia Animalium*, Warszawa 1982, VII, 3 i 11. Na dodatek stwierdził także iż „mleko brunetek jest lepsze od mleka blondynek”, ARYSTOTELES, *Zoologia...*, III, 21.

których zmienia się w mleko. To wszystko miałyby dziać się przez otwarte żyły w piersiach, gdzie krew miesza się z powietrzem, dzięki ruchowi zaś zostaje wybielona i przemienia się w pianę, nie zmieniając jednak swojej istoty<sup>84</sup>. Karmienie, zdaniem Klemensa, jest tym, co poświadcza fakt, że kobieta rzeczywiście została matką i co pozwala jej wzbudzić instynkt macierzyński<sup>85</sup>.

Z tego też przekonania wywodzą się teologiczne obrazy kojarzące z mlekiem matki bądź to krew wypływającą z boku Chrystusa po Jego śmierci (dochodzi tu ściśle skojarzenie z piersią), bądź Eucharystię, bądź jeszcze inne aspekty<sup>86</sup> (metafora: JEZUS JEST KARMICIELKĄ). Wiąże się z tym także obecny w sztuce sakralnej symbol matki-pelikana, która według ówczesnych przekonań, miał karmić potomstwo własnym ciałem czy też ożywiać je własną krwią – drugi z tych poglądów pochodzi z anonimowego, wczesnochrześcijańskiego traktatu *Fizjolog* (Φυσιολόγος), w którym jest zarazem obrazem zbawiającego ludzkość Chrystusa<sup>87</sup>. Innym funkcjonującym w dawnej medycynie poglądem było przekonanie o przekazywaniu pewnych właściwości dziecku poprzez mleko, którym jest ono karmione<sup>88</sup>, swój oddźwięk znajdujące choćby w

---

<sup>84</sup> Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 6:39.

<sup>85</sup> Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 6:49. Więcej o dawnych poglądach zob. J.D. PENNIMAN, *Fed to Perfection: Mother's Milk, Roman Family Values, and the Transformation of the Soul in Gregory of Nyssa*, „Church History” 2015, t. LXXXIV, nr 3, s. 499-500; M.M. McLAUGHLIN, *Survivors and Surrogates: Children and Parents from the Ninth to the Thirteenth Centuries*, [w:] *The History of Childhood*, red. L. DEMAUSE, New York 1974, s. 115-118 oraz M. GOODICH, *Bartholomaeus Anglicus on Child-rearing*, „History of Childhood Quarterly: The Journal of Psychohistory” 1975, t. III, nr 1, s. 80.

<sup>86</sup> Więcej o źródłach symboliki mleka i miodu w kontekście eucharystycznym, zob. J. BETZ, *Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 1984, t. CVI, nr 1, s. 1-26, nr 2, s. 167-185.

<sup>87</sup> Por. *Fizjolog*, Warszawa 2003, I, 4: „Kiedy wydaje na świat młode i one trochę podrosną, biją rodziców po obliczu. Rodzice policzkują je i zabijają. Potem litują się nad nimi i przez trzy dni oplakują dzieci, które zabili. Trzeciego dnia matka otwiera własny bok, a jej krew kapie na martwe ciała i budzi dzieci”; IV, 1 (po zabiciu piskląt przez węża): „Pelikan przybywa i widzi, że jego pisklęta są martwe. Wówczas szuka obłoku, wlatuje w górę i zadaje sobie ranę, kalecząc własny bok pokryty piórami. Z boku wypływa krew, która poprzez chmurę spada kroplami na pisklęta, a wtedy one budzą się”.

<sup>88</sup> Zob. np. J. LIBERIUSZ, *Na dzień chwalebnego Narodzenia Pana naszego Chrystusa Jezusa*, [w:] *Kazania maryjne*, red. R. MAZURKIEWICZ, K. PANUŚ, Kraków 2014, s. 228-229. Autor ten pisze dalej tak: „O Tytusie rzymskim cesarzu pisze Macrobius, że często chorował, dlatego że mamka jego była słabego zdrowia. Hadrianus cesarz wino zbyt rad pijał, dlatego że mamka jego za kołnierz nie wylewała. Caius Caligula, rzymski także cesarz, tak srogim był okrutnikiem, że i brata własnego zabił, i wszystek lud rzymski rad by wytracił, i mawiał często, jako ma Svetonius: *Utinam populus romanus unicum cervicem haberet!*; «O, gdyby lud rzymski jedną tylo miał szyję, żeby go oraz zgubić!». Gdy kogo własną ręką zabił, pugił albo miecz skrwawiony oblizował. Skąd w nim takie okrucieństwo? Skąd taka chciwość krwi ludzkiej? Z dzieciństwa tego nawykł, bo gdy go mamka u piersi trzymała, często je krwią ludzką pocierała. Czytałem o jednym człowieku zacnym i pobożnym, że często sam a sam zamknawszy się w komorze, na kształt kozy biegał i skakał; gdy tego po nim postrzegano i przyczyny pytano, odpowiedział: *Caprae lacte fui educatus*; «Mlekiem kozim jestem wychowany». Dziwujemy się podczas wielom rzeczom w maluczkich dziatkach. Ledwo druga lichotka stoi na nogach, a gdy zagrają, aż podryga i do tańca się garnie; w pacierzu koło wymawianych słów taka z nim trudność, takie zająkanie, a nie zająkanie się, gdy łajać i szpetne słowo wymówić. Nie dziwujcie: ssało kozę, matkę ma tanecznice, światową niewiastę, i z niej ten pochop do złego wyssało. I dlategoż Złotousty doktor łąje matkom, które ladajakim niewiastom dają dziatki

powiedzeniu o „wyssaniu czegoś z mlekiem matki”. Mleko i krew – jak już zostało wykazane zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy medycznej – pojawiają się często wymiennie, podobnie, jak pierś, rana boku i czasem także serce.

Ireneusz z Lyonu (około 140 – około 202) w swoim znanym dziele *Przeciw herezjom* (*Adversus haereses*, Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως) wskazuje na mleko, którym karmi Chrystus, jako na pokarm pozwalający dziecku na wzrost i przyjęcie następnie Jego samego. Podobnie jak matka mogłaby nakarmić swoje niemowlę solidnym pożywieniem, ale nie robi tego dopóki nie będzie ono zdolne do odżywiania się w taki sposób, tak też Bóg mógł uczynić człowieka doskonałym od samego początku, jednak wówczas nie mógłby on – jako duchowe niemowlę – przyjąć tej doskonałości. Dlatego też Chrystus jako „chleb Ojca” ofiarował się ludziom-niemowlętom jako mleko:

Ten, który był doskonałym chlebem Ojca, dla nas okazał się mlekiem, którym było Jego przyjście jako Człowieka, abyśmy niejako nakarmieni Jego cielesną piersią, przez takie ssanie mleka przygotowali się do spożywania i picia Słowa Boga, i stali się zdolni do ogarnięcia w sobie samych chleba nieśmiertelności, którym jest Duch Ojca<sup>89</sup>.

Powyższa myśl stanowi oczywiste nawiązanie do fragmentu z 1 Listu świętego Piotra: „Odrzuciwszy więc wszelkie zło, wszelki podstęp i udawanie, zazdrość i wszelkie obmowy, jak niedawno narodzone niemowlęta pragnijcie duchowego, nie sfalszowanego mleka, abyście dzięki niemu wzrastali ku zbawieniu” (1 P 2,1-2) oraz do Psalmu 34: „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan, szczęśliwy człowiek, który się do Niego ucieka” (Ps 34,9).

Klemens Aleksandryjski, w cytowanym już *Hymnie do Chrystusa Zbawiciela* mówi o Chrystusie karmiącym mlekiem: „Jezu Chryste, mleko niebiańskie piersi rozkosznych młodej dziewczyny z łaski Twojej mądrości tryskające, Panie, my, niemowlęta delikatnymi pożywając usta, piersi rozumnej nasyceni tchnieniem wilgotnym

---

swoje odchowac: *Erubescit fieri nutrix, quae facta est mater*; «Wstydzi się być mamką, która stała się matką». W konsekwencji tych świadectw z historii i na podstawie tekstu biblijnego wnioskuje, że Bóg Wcielony pod skosztowaniem mleka z piersi swej Matki odmienił słowa kierowane do ludzi: «Jeśli przedtym słowa jego ludzi straszyły i w kąt zaganiały, teraz jako miód jaki ciągną do siebie by nauporniejszego». Dzięki temu także nauczył się także sam przyjmować do piersi grzeszników”, por. J. LIBERIUSZ, *Na dzień chwalebnego Narodzenia...*, s. 231. Abstrahując od dość prymitywnej mariologii wokół której osnuty został cały tekst, jest on ciekawym przykładem nawiązującym do ówczesnych poglądów medycznych związanych z niezwykłymi właściwościami mleka matki. Augustyn w *Wyznaniach* pisze dla odmiany o przyjęciu do serca imienia Zbawiciela dzięki picciu mleka wierzącej matki, por. AUGUSTYN, *Wyznania*, Kraków 2009, III, 4.

<sup>89</sup> IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses*, Pelplin 2018, IV, 38, 1.

jak rosa<sup>90</sup>. W innym fragmencie *Wychowawcy* Klemens mówi o mleku jako najdoskonalszym pokarmie oraz krwi *Logosu*, będącej pokarmem duchowym, który „jawi się niczym mleko”<sup>91</sup>. Wierząc w Boga uciekamy się do „kojącej troski piersi Ojca”, czyli *Logosu*, który „dostarcza obficie mleka miłości [τὸ γάλα τῆς ἀγάπης] niemowlętom”<sup>92</sup>, podobnie, jak czyni to Jego Matka<sup>93</sup>, mlekiem-*Logosem* karmi nas także sam Chrystus<sup>94</sup>. Mleko dla niemowlęcia jest wszystkim, czego ono potrzebuje, będąc dlań zarówno napojem, jak i pożywieniem<sup>95</sup>. Symboliczne określanie Krwi Pańskiej mlekiem jest dla Klemensa równie poprawne, co nazywanie jej winem<sup>96</sup>.

Orygenes w *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami* (Ἐκ του εἰς το Ασμα) podobnie jak późniejsi egzegeci odwołuje się do omawianej tu metaforyki w sposób wymagający szerszego wyjaśnienia. We współczesnych polskich przekładach *Pieśni*, konkretnie Pnp 1,2, nie pojawiają się przytaczane tu i w kolejnych tekstach słowa o „piersiach lepszych nad wino”, w miejsce „piersi” pojawiają się bowiem inne wyrażenia – takie jak miłość i bliskoźnaczne sformułowania<sup>97</sup>. Źródła dla takiego brzmienia tego wersetu szukać należy w Septuagincie, w której fragment ów brzmi Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ, ὅτι ἀγαθοὶ μαστοὶ σου ὑπὲρ οἴνον, skutkiem czego odwołanie do piersi znalazło się także w Wulgacie, co ostatecznie poskutkowało różnymi wersjami tłumaczeń i jeszcze bardziej zróżnicowanymi komentarzami, których część omówiona będzie w tym miejscu. Oczywiście w omawianych tu fragmentach Oblubieniec utożsamiany jest z Chrystusem (por. Mk 2,19-20; Mt 9,15; 25,1-13; Łk 5,34-35 J 3,29<sup>98</sup>).

Orygenes pisze w kontekście powyższego wersetu, odwołując się zarazem do momentu, w którym młody Jezus nauczał w świątyni (por. Łk 2,46-47), o Zbawicielu, „mieszającym z winem przodków nowy płyn ze swoich piersi”<sup>99</sup>. Przyjmując także inną

---

<sup>90</sup> KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, III, 12:101.

<sup>91</sup> KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 6:40.

<sup>92</sup> KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 6:43.

<sup>93</sup> Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 6:42.

<sup>94</sup> Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 6:49; I, 6:35-36.

<sup>95</sup> Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 6:45.

<sup>96</sup> Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 6:47.

<sup>97</sup> Biblia Tysiąclecia, wyd. V: „Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust! Bo miłość twa przedniejsza od wina”; Biblia Paulistów (2008): „Pocałuj mnie! Niech mnie całują twe usta, bo twoje kochanie lepsze jest niż wino”; przekład Michała Wilka (2008): „Niechaj mnie całuje pocałunkami ust swoich, bo twoje pieśczęoty są lepsze od wina”; przekład literacki Stare i Nowe Przymierze Ewangelicznego Instytutu Biblijnego w Poznaniu (2016): „Pocałuj mnie mocno i namiętnie. Och, twe pieśczęoty są lepsze niż wino”.

<sup>98</sup> Warto zauważyć na marginesie, że we wszystkich wspomnianych miejscach Jezusa określony został lub określił się sam mianem νεμόσιος, przetłumaczonym w Biblii Tysiąclecia, wyd. V zarówno jako „oblubieniec”, jak i jako „pan młody”.

<sup>99</sup> ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, [w:] ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, s. 43.

możliwość rozumienia tego tekstu mówi o małym dziecku, które nie poświęciwszy się jeszcze całkowicie Bogu, pije wino pochodzące z roli z ukrytym skarbem (Orygenes, jak widać, odwołuje się tu także do przypowieści o skarbie ukrytym w roli, por. Mt 13,44). Po ofiarowaniu się Bogu człowiek staje się nazirejczykiem i dociera do owego ukrytego skarbu, czyli „piersi i źródeł Słowa Bożego”, a wówczas, jak przystało na nazirejczyka, „nie pije już wina ani sycery”, a do Słowa zwraca się słowami „bo piersi twoje dobre są nad wino”<sup>100</sup>. Odnosząc się także do występujących w Pieśni nad pieśniami towarzyszek Oblubienicy, Orygenes mówi o tym, że choć ona sama zasłużyła na rozkoszowanie się piersiami Oblubieńca i mogła powiedzieć Mu „piersi twe dobre są nad wino”, tak dziewczęta, które nie doszły do pełnej doskonałości, która pozwoliłaby im na podobne stwierdzenie, widząc reakcję Oblubienicy i chcąc ją naśladować obiecują Mu: „Pokochamy piersi twe nad wino”<sup>101</sup>. W *I homilii o Pieśni nad pieśniami* (Εἰς τὰ Ἀσματὰ τῶν Ἀσματῶν) Orygenes niejako powtarza ostatnią z przytoczonych wyżej interpretacji pisząc o dziewczętach, które cieszą się razem z Oblubienicą i mówią Oblubieńcowi „kochać będziemy piersi twoje”. Oblubienica, która już „korzysta z mleka”, wyznaje Oblubieńcowi: „piersi twoje lepsze są od wina”, jej towarzyszkę zaś „«cieszyć się będziemy i weselić z tobą. Będziemy kochać» – nie: «kochamy», ale: «będziemy kochać»! – «piersi twoje bardziej niżli wino»”<sup>102</sup>.

Ponadto w *Homilii XVIII o Księdze Jeremiasza* (Εἰς τὸν Ἱερεμίαν), Orygenes cytuje za Septuagintą fragment „Czy zabraknie piersi na skale [πέτρας μαστοῖ] albo śniegu na Libanie”, również wymagający wyjaśnienia z perspektywy współcześnie funkcjonujących przekładów. Tekst Jer 18,14 w Biblii Tysiąclecia, wyd. V (oznaczony jako skażony) brzmi: „Czy może znika z moich skał śnieg Libanu? Czy zanikną wody obce, zimne, płynące?”. W komentarzu Orygenes „piersi skały” związane są z J 7,37, i interpretuje on je następująco: „Nie zabraknie więc «piersi na skale», to znaczy wody Jezusa (...)”<sup>103</sup>. Proroctwo Jeremiasza utożsamia z ewangelicznym wezwaniem do przyjścia do Jezusa i picia zeń.

Atanazy Wielki (296-373) w *Kazaniu o spisie, czyli opis świętej Marii i o Józefie* (Λογος εις απογραφην της αγιας Μαριας, και εις τον Ιωσηφ) pisze, iż Jezus „ssał piersi,

---

<sup>100</sup> ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami...*, s. 45.

<sup>101</sup> ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami...*, s. 58-59.

<sup>102</sup> ORYGENES, *I homilia o Pieśni nad pieśniami*, [w:] ORYGENES, *Komentarz...*, s. 201-202.

<sup>103</sup> ORYGENES, *Homilia XVIII do Księgi Jeremiasza*, [w:] ORYGENES, *Homilie o Księdze Jeremiasza; Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, Warszawa 1983, s. 161-162.



żeby mleko łaski, które wypłynęło z Jego boku, wytrysnęło: niczym innym jest mleko, niż wybieloną krwią”<sup>104</sup>. Innymi słowy Atanazy widzi w ssaniu przez Jezusa piersi Matki przygotowanie do późniejszego karmienia ludzkości swoją własną krwią. Jest to więc przykład widzenia Maryi jako ziemskiej matki przygotowującej Jezusa do bycia Matką ludzkości w porządku Zbawienia.

Grzegorz z Nyssy w *Homilii I do Pieśni nad pieśniami*, nawiązując do Pnp 1,2, pisze o źródle w sercu, z którego wytryska mleko – wspomniane w tekście piersi Oblubienica wskazywać mają jego zdaniem na pobliskie serce, zaś w pochwalie tychże piersi, wypowiedzianej przez Oblubienicę, widzi wywyższenie niemowlęcego pokarmu – Bożych pouczeń – ponad będące napojem dorosłych wino – czyli mądrość pogańską<sup>105</sup>. Odwołuje się także do apostoła Jana spoczywającego na piersi Jezusa, który, napełniwszy się nią, sam następnie karmił ludzi<sup>106</sup>. Dostrzec można tu związek z przytoczonym fragmentem z pism Atanazego – jak Maryja pozwoliła karmić się Jezusowi, by Ten, mógł przekazać „mleko” dalej, tak też Jan pożywił się u piersi Jezusa dla pożytku ludzkości. Co istotne w kontekście całej niniejszej pracy – Grzegorz należał do autorów, którzy sami relatywizowali używane przez siebie metafory. Jak stwierdził w *Homilii VII do Pieśni nad pieśniami* „skoro (...) Bóg nie jest ani mężczyzną, ani kobietą (...), więc wszelkie imię, które wynajdziemy, by ukazać niewyraźną naturę, ma to samo znaczenie, a określenie «męskość» czy «kobiecość» nie plami nieskalanej natury”<sup>107</sup>.

Augustyn w *XV traktacie na Ewangelię Jana (In Johannis Evangelium Tractatus XV)* w obszerny sposób przywołuje obraz kury karmiącej swoje pisklęta<sup>108</sup>. Jest to pierwsze z wielu omówionych tutaj odwołanie do apostrofy Jezusa skierowanej do Jerozolimy: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do

---

<sup>104</sup> ATANAZY, Λογος εις απογραφην της αγιας Μαριας, και εις τον Ιωσηφ, PG 28, kol. 945-948: Μαζδον ειλικυσεν, ινα το γαλα της χαριτος βρυση, οπερ εκ της οικειας πλευρας ανεβλυσε: γαλα γαρ ουδεν ετερον εστιν η αιμα λευκανθεν.

<sup>105</sup> Por. GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilia I*, [w:] GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad pieśniami...*, s. 32. W innej homilii pisze, że „serce (...) dostarcza pokarm do piersi”, *Homilia VII*, [w:] GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad pieśniami...*, s. 131.

<sup>106</sup> Por. GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilia I...*, s. 36.

<sup>107</sup> GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilia VII...*, s. 118-119.

<sup>108</sup> Por. AUGUSTYN, *In Johannis Evangelium Tractatus XV*, PL 35, kol. 1512-1513: *Nutrit ergo ipse infirmus infirmos, tamquam gallina pullos suos; huic enim se similem fecit: „Quoties volui”, inquit ad Ierusalem, „congregare filios tuos sub alas, tamquam gallina pullos suos, et noluisti”? Videtis autem, fratres, quemadmodum gallina infirmetur cum pullis suis. Nulla alia avis quod sit mater agnoscitur. Videmus nidificare passerem quoslibet ante oculos nostros: hirundines, ciconias, columbas quotidie videmus nidificare; quos nisi quando in nidis videmus, parentes esse non agnoscimus. Gallina vero sic infirmetur in pullis suis, ut etiamsi ipsi pulli non sequantur, filios non videas, matrem tamen agnoscas. Ita fit alis demissis, plumis hispida, voce rauca, omnibus membris demissa et abiecta, ut quemadmodum dixi, etiamsi filios non videas, matrem tamen intelligas.*

ciebie są posłani. Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swoje pisklęta gromadzi pod skrzydła, a nie chcieliście” (Mt 23,37, por. także Łk 13,34; Ps 17,8. 36,8. 57,2. 61,5. 63,8. 91,4). Choć sama Ewangelia wspomina tylko o „chronieniu”, a dokładniej „gromadzeniu pod skrzydłami” [ἐπισυνάγει/ἐπισυνάξει ὑπὸ τὰς πτέρυγας], a nie „karmieniu”, Augustyn rozszerza w ten sposób użyte przez Jezusa porównanie. Wspomina także o samym ptaku – kurze – w kontekście tego, że jest ona znana ze swego macierzyństwa. Warto zaznaczyć tutaj, że słowo występujące w obu oryginałach greckich – ὄρνις – oznacza po prostu ptaka, jednak w Wulgacie w przypadku Ewangelii Mateusza pada słowo *gallina*, a więc „kura”, zaś w Ewangelii Łukasza, zgodnie z oryginałem, *avis*<sup>109</sup>. W następującym kolejno *XVI traktacie... (In Johannis Evangelium Tractatus XVI)* Augustyn odwołuje się także do obrazu Jana Ewangelisty spoczywającego na piersi Jezusa (por. J 13,23) i, w duchowym sensie, pijącym wtedy wprost z Jego serca<sup>110</sup>. Warto zaznaczyć w tym miejscu, że, podobnie jak w dalszych fragmentach odwołujących się do tej samej perykopy, widoczne jest korzystanie z przekładu Wulgaty, w którym mowa właśnie o sercu (*pectus*) Jezusa, a nie o łonie (κόλπος), które występuje w oryginale greckim. W *XVIII traktacie... (In Johannis Evangelium Tractatus XVIII)* Augustyn kontynuuje rozważania na ten temat<sup>111</sup>. Apostoła Jana spoczywającego na piersi Mistrza i spożywającego zeń wspomina również w *Drugim Objasnieniu Psalmu 21 (II Enarratio in Psalmum XXI)*<sup>112</sup> oraz w *Objasnieniu Psalmu 144 (Enarratio in Psalmum CXLIV)*, w którym nazywa go z tego powodu „łakomym biesiadnikiem”<sup>113</sup>.

W *Objasnieniu Psalmu 119 (Enarratio in Psalmum CXIX)*, w kontekście pokarmu potrzebnego niemowlętom w wierze (por. 1 Kor 3,1-2), Augustyn porównał Jezusa do mleka, gdyż jak matka najpierw sama posila się, by móc nakarmić dziecko mlekiem, tak i sam Jezus – „chleb aniołów Pan «Słowo, które ciałem się stało», stał się także mlekiem”,

---

<sup>109</sup> Stąd wziął się między innymi wizerunek kury w nimbie w kościele *Dominus flevit* w Jerozolimie i użycie tego słowa w wielu przekładach z Wulgaty, choćby w przytoczonym wyżej przykładzie.

<sup>110</sup> Por. AUGUSTYN, *In Johannis Evangelium Tractatus XVI*, PL 35, kol. 1523: *Sed ni fallor, immo quia verum est, et non fallor, melius enim quam ego, vidit evangelista qui diceret, melius me Veritatem videbat, qui eam de pectore Domini bibeat. Ipse est enim Iohannes evangelista, qui inter omnes discipulos super pectus Domini discumbibat, et quem Dominus caritatem debens omnibus, tamen prae ceteris diligebat.*

<sup>111</sup> Por. AUGUSTYN, *In Johannis Evangelium Tractatus XVIII*, PL 35, kol. 1535-1536: *Johannes evangelista inter consortes et comparticipes suos alios evangelistas, hoc praecipuum et proprium donum accepit a Domino (super cuius pectus in convivio discumbibat, ut per hoc significaret quia secreta altiora de infimo eius corde potabat), ut ea diceret de Filio Dei quae paruulorum mentes fortassis intentas excitare possint, implere autem nondum capaces non possint; grandiusculis autem quibusque mentibus et ad aetatem quamdam interius virilem pervenientibus, dat aliquid verbis his, quo et exerceantur, et pascantur.*

<sup>112</sup> Por. AUGUSTYN, *Drugie objaśnienie Psalmu 21*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36*, Warszawa 1986, 21 (2), 3.

<sup>113</sup> AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 144*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150*, Warszawa 1986, 144, 9.

tak więc „niemowlęciu” Augustyn nakazuje „ssij czym stał się dla ciebie, a urośniesz do tego, czym jest”<sup>114</sup>. Podobnie formułuje swoją myśl w *Drugim objaśnieniu Psalmu 30. Kazaniu I (II Enarratio in Psalmum XXX. Sermo I)*, gdzie opisuje chleb, który to za pośrednictwem ciała matki staje się mlekiem – Pan kierując się macierzyńską miłością obiecał ludziom pokarm niebieski i w związku z tym podaje im jako mleko swoją Mądrość<sup>115</sup>. Bliźniacze wyjaśnienie pojawia się także w *Objaśnieniu Psalmu 33. Kazaniu I (Enarratio in Psalmum XXXIII. Sermo I)* – Mądrość Boża karmi nas chlebem przemienionym przez siebie w mleko<sup>116</sup>. Ten sam motyw przemiany chleba w mleko powraca także w *Objaśnieniu Psalmu 130 (Enarratio in Psalmum CXXX)* – Chrystus, podobnie jak matka, przystosowuje się w ten sposób do ludzkiej słabości<sup>117</sup>. Stwórca aniołów stał się człowiekiem, by przekazać ludzkości chleb aniołów w formie mleka, jak ujął to Augustyn w *Objaśnieniu Psalmu 109 (Enarratio in Psalmum CIX)*<sup>118</sup> oraz, podobnie, w *Objaśnieniu Psalmu 117 (Enarratio in Psalmum CXVII)*<sup>119</sup>. Odwołania do czynności karmienia mlekiem znalazły się także w słynnych, autobiograficznych *Wyznaniach (Confessiones)* – pokarm rodzonej matki i mamek Augustyn nazywa pociechą i upatruje jego źródeł w samym Bogu<sup>120</sup>. Ssanie boskiego mleka – samego Jezusa, „pokarmu, który nie niszczeje” (por. J 6,27) – powstrzymuje przed biegnięciem ku przepaści<sup>121</sup>. Słowo stało się ciałem, by Mądrość mogła sama stać się mlekiem karmiącym dziecięstwo ludzi<sup>122</sup>. Augustyn nawiązuje także, jak powyżej, do 1 Kor 3,1 pisząc o pijącym mleko maleńkim dziecku w Chrystusie<sup>123</sup>.

W cytowanej już jednej z *Katechez chrzcielnych* Chryzostoma Chrystus karmi zrodzonych przez siebie zarówno mlekiem, jak i krwią: „Z jednego pokarmu zostaliśmy utworzeni i jesteśmy żywieni. Jak niewiasta karmi dziecię własną krwią [σῖματι] i własnym mlekiem [γάλακτι], tak i Chrystus stale żywi własną krwią tych, których zrodził

<sup>114</sup> AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 119*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, Warszawa 1986, 119, 2.

<sup>115</sup> Por. AUGUSTYN, *Drugie objaśnienie Psalmu 30. Kazanie I*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36...*, 30 (2), 9.

<sup>116</sup> Por. AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 33. Kazanie I*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36...*, 33 (1), 6.

<sup>117</sup> Por. AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 130*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150...*, 130, 9, 12.

<sup>118</sup> Por. AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 109*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123...*, 109, 12.

<sup>119</sup> Por. AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 117*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123...*, 117, 22.

<sup>120</sup> Por. AUGUSTYN, *Wyznania...*, I, 6.

<sup>121</sup> Por. AUGUSTYN, *Wyznania...*, IV, 1.

<sup>122</sup> Por. AUGUSTYN, *Wyznania...*, VII, 18.

<sup>123</sup> Por. AUGUSTYN, *Wyznania...*, XIII, 18.

[ἐγέννησεν]”<sup>124</sup>. Co ciekawe traktuje tu mleko nie jako przemienioną krew, ale mówi o obu tych substancjach jako pokarmie, lub mówiąc o krwi ma na myśli odżywianie dziecka jeszcze w łonie matki. O byciu karmionym przez samego Chrystusa-Matkę, który karmiąc osobiście własnym ciałem i krwią różni się w ten sposób od bogaczy oddających w tym celu swoje dzieci obcym kobietom – mamkom, Jan pisze w *Homilii do Psalmu 50* (Τοῦ πεντηκοστοῦ ψαλμοῦ)<sup>125</sup>. Fragment ten, stawiający bogate warstwy społeczne jako antywzór, wpisuje się zresztą doskonale w retorykę tak charakterystyczną dla Jana – słynnego obrońcy godności ubogich<sup>126</sup>.

Beda Czcigodny (672/673 – 735) w *Wyjaśnieniu Apokalipsy* (*Explanatio Apocalypsis*) pisze o piersiach przepasanych złotym pasem (por. Ap 1,13), iż są nimi oba Testamenty, którymi to Chrystus karmi ciała „świętych będących w komunii z Nim”<sup>127</sup>. Hinkmar z Reims (800/810 – 882) w *Kolejnej rozprawie o przeznaczeniu Bożym i wolnej woli* (*De praedestinatione Dei et libero arbitrio, posterior dissertatio*) przywołał wspomniane wyżej fragmenty z pism Chryzostoma<sup>128</sup>.

Anzelm z Canterbury w *LXVII modlitwie do świętego Jana Ewangelisty* (*Oratio LXVII ad Sanctum Joannem Evangelistam*) odwołuje się do ewangelicznej sceny spoczywania Jana na piersi Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy (por. J 13,23)<sup>129</sup>. W *XV medytacji o pamięci minionych zasług Chrystusa, o obecnych doświadczeniach i oczekiwaniach w przyszłości* (*Meditatio XV, de praeteritorum beneficiorum Christi memoria, de praesentium experientia, et exspectatione futurorum*) pisał także o krwi, która zmienia się w wino dla upojenia i wodzie, która zmienia się w mleko dla pożywienia, a które obie wypłynęły z przebitego boku Ukrzyżowanego. Nawiązywał przy

---

<sup>124</sup> JAN CHRYZOSTOM, *Katecheza III*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Katechezy chrzcielne...*, III, 19.

<sup>125</sup> Por. JAN CHRYZOSTOM, *In Psalmum L homilia*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Opera omnia*, t. V, Parisiis 1836, s. 703 (Editio parisiana altera, emendata et aucta): Ἐπὶ δὲ τῶν πλουτούντων οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τίκει παιδίον, καὶ δίδωσιν αὐτὸ ἔξω, καὶ τὴν φιλοστοργίαν διατέμνει ὁ τύφος. Τίκει ἢ μήτηρ, καὶ οὐ γίνεται τροφός. Αἰσχύνεται γὰρ γενέσθαι τροφός ἢ γενομένη μήτηρ. Ὁ δὲ Χριστὸς οὐχ οὕτως. Ἐγέννησε γὰρ ἡμᾶς, καὶ αὐτὸς τροφεὺς ἡμῶν ἐγένετο. Διὰ τοῦτο καὶ ἀντὶ βρωμάτων τὴν ἰδίαν σάρκα ἡμᾶς ἔθρεψε, καὶ ἀντὶ πόματος τὸ ἴδιον αὐτοῦ αἷμα ἡμᾶς ἐπότισεν.

<sup>126</sup> Więcej nt. bogactwa i ubóstwa w nauczaniu Jana Chryzostoma zob. A.M. MAŁEK, *Milosierdzie względem ubogich w nauczaniu Jana Chryzostoma i aktualność jego przesłania dzisiaj*, [w:] *Milosierdzie. Próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, red. P. SAWA, Katowice 2018, s. 42-56.

<sup>127</sup> BEDA CZCIGODNY, *Explanatio Apocalypsis*, PL 93, kol. 136: „*Et praecinctum ad mamillas zona aurea*”. *Mamillas, duo testamenta hic dicit, quibus sibi connexum sanctorum corpus imbuit. Zona enim aurea, chorus sanctorum est, concordii charitate Domino adhaerens, et testamenta complectens, „servantes” (ut inquit Apostolus) „unanimatatem Spiritus in vinculo pacis”*.

<sup>128</sup> Por. HINKMAR Z REIMS, *De praedestinatione Dei et libero arbitrio, dissertatio posterior*, PL 125, kol. 375-376.

<sup>129</sup> Por. ANZELM Z CANTERBURY, *Oratio LXVII ad Sanctum Joannem Evangelistam*, PL 158, kol. 987: *Si tibi gloriosum pectus illud fuit familiare reclinatorium, rogo sit idem mihi per te salutare propitiatorium*.

tym do fragmentu Pnp 5,1: „piję wino moje wraz z mlekiem moim”<sup>130</sup>. Jednak nawet słodycz miodu, delikatność mleka i odświeżenie wina, właściwe macierzyńskim zachwytom nad jedynym dzieckiem, nie mogą przewyższyć miłości Pana, o czym wspomniął w innej, *XIII medytacji o Chrystusie (Meditatio XIII, de Christo)*<sup>131</sup>.

Grzegorz z Nareku (około 944 – około 1010) w *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami* mówi o macierzyńskiej miłości Rodzica, który, gdy całuje nas, umożliwia nam picie z własnych, najświętszych ust, bo, jak powiedział o sobie Jezus: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije” (J 7,37b)<sup>132</sup>.

Opat cysterski Gueryk z Igny (około 1070/80 – 1157) w *II kazaniu na uroczystość świętych Piotra i Pawła (Sermo secundus in solemnitate apostolorum Petri et Pauli)* pisze o lepszych od wina piersiach Oblubieńca (por. powyższe komentarze do Pnp 1,2), który karmi z nich mlekiem zbudowania i pocieszenia, „aby nie brakowało Mu żadnej służby ani żadnego tytułu miłującej dobroci”<sup>133</sup>. Samego Ducha Świętego nazywa mlekiem Chrystusa: „wtem ujrzeli wszyscy Ducha Świętego posłanego z nieba, jak mleko wylewające się z własnych piersi Chrystusa”<sup>134</sup>. W *IV kazaniu na Niedzielę Palmową (In*

---

<sup>130</sup> Por. ANZELM Z CANTERBURY, *Meditatio XV, de praeteritorum beneficiorum Christi memoria, de praesentium experientia, et exspectatione futurorum*, PL 158, kol. 791: *Sanguis tibi in vinum convertitur, ut inebrieris. In lac aqua mutator, ut nutriaris.*

<sup>131</sup> Por. ANZELM Z CANTERBURY, *Meditatio XIII, de Christo*, PL 158, kol. 778: *Sicut in thesauro cupidus gaudet, et sicut in amore unici filii delectatur mater; ita gaudium et delectatio est grata in charitate tua, dulcis Iesu, animae amanti te. Dulcedo mellis, suavitas lactis, vini inebrians sapor, cunctaeque deliciae non sic oblectant fauces gustantium se, ut tuus amor mentes diligentium te.*

<sup>132</sup> Por. GRZEGORZ Z NAREKU, *Commentary on the Song of Songs (In canticum canticorum)*, „*Studia Orientalia Christiana Collectanea*”, 1, cyt. za: D.F. STRAMARA JR., *Praying – with the Saints – to God our Mother*, Eugene 2012, s. 258: „Now since we have been born by a new form of generation, we implore our Parent to kiss us with maternal love, to bring us near to the divine mouth, so that when She kisses us, we may drink from her mouth that which her all-holy mouth uttered: «if anyone is thirsty, come to me and drink»”. Korzystałam z powyższego przekładu ormiańskiego oryginału.

<sup>133</sup> GUERYK Z IGNY, *Sermo secundus in solemnitate apostolorum Petri et Pauli*, SC 202, s. 384-386: *Nam et ipse Sponsus «in diebus carnis suae» genuerat aliquos verbo veritatis, et quamdiu fuerat cum eis lactaverat eos uberibus aedificationis et consolationis. Et ipse siquidem Sponsus habet ubera meliora vino, id est doctrina legali vel gaudio saeculari. Habet, inquam, Sponsus ubera, ne ullum de omnibus officiis et nominibus pietatis cum praeterat; ut qui pater est creatione naturae vel regeneratione gratiae, seu etiam auctoritate disciplinae, sit etiam mater affectu clementiae, sit et nutrix, sedulitate officii et curae. Erant igitur parvuli quos alebat, «initium aliquod creaturae eius» sed non nisi initium: multumque supereat curae et laboris, donec adducerentur ad perfectum et formaretur in eis Christus. Cum autem et ipse reliquisset eos, superni spiritus, etsi laeti de reditu Unigeniti, de nova tamen adoptionis progenie solliciti, quodammodo affectu suo videbantur apud eum conqueri: Quis eos nutrit? Lactasti eos, sed ante tempus ablactasti. Non enutristi iuvenes, nec ad incrementum perduxisti virgines. Quis illos nutrit? „Soror nostra parva est et ubera non habet”. Dixisti Petro: „Pasce agnos meos”; sed nec ipse adhuc sufficientiam lactis in uberibus habet. Cito pietas eius aresceret, qui plus adhuc cuti suae quam animabus parvulorum timeret.*

<sup>134</sup> GUERYK Z IGNY, *Sermo secundus in solemnitate apostolorum Petri et Pauli...*, s. 386: *Ecce autem repente Spiritu sancto misso de coelo, tamquam lacte de propriis Christi uberibus effuso, Petrus impletus est lacte plurimo; nec multo post fit de Saulo Paulus, praedicator de persecutore, mater de tortore, nutrix de carnifice; ut plane intelligeres totum eius sanguinem mutatum in lactis dulcedinem, saevitiam in pietatem.*

*Ramis Palmarum sermo IV*) Gueryk pisze o dającej życie krwi wypływającej z boku Chrystusa, który jest „rozdartą skałą” (por. Mt 27,51), przez której szczelinę można wlecieć wprost w Niego. Jezus otworzył swój bok by krew z Jego rany mogła dawać ludziom życie, ciepło Jego ciała ożywić ich, a oddech Jego serca natchnąć<sup>135</sup>.

Wilhelm z Saint Thierry (1075/80 – 1148), początkowo benedyktyn, potem cysters, w *Wykładzie o Pieśni nad pieśniami (Expositio super Cantica Canticorum)* pisze o piersiach odwiecznej Mądrości „które karmią święte niemowlęctwo” swoich duchowych dzieci. Ponieważ Oblubienica nie może się zjednoczyć z Oblubieńcem przez swoją ludzką kondycję i słabości, nie stara się dosięgnąć Jego ust, ale przystawia swoje usta do Jego piersi<sup>136</sup>. Dwie piersi Oblubieńca to „mądrość i poznanie” (por. 1 Kor 12,8)<sup>137</sup> oraz dwa Testamenty – Stary i Nowy, a wypływające zeń mleko to sam uniżony Chrystus i zarazem źródło wszystkich sakramentów<sup>138</sup>. W *X medytacji (Meditatio X)* zwraca się do

---

<sup>135</sup> Por. GUERYK Z IGNY, *In Ramis Palmarum sermo IV*, SC 202, s. 212-214: *Ingrederet igitur in petra, o homo; «abscondere in fossa humo»; pone tibi latibulum in crucifixo. Ipse petra, ipse humus, qui Deus et homo; ipse petra forata, humus fossa; quia «foderunt manus meas», inquit, «et pedes meos». «Abscondere», inquit, «in fossa humo a facie timoris Domini»; hoc est ab ipso fuge ad ipsum, a iudice ad Redemptorem, a tribunali ad crucem, a iusto ad misericordem, ab eo qui «percutiet terram virga oris sui» ad eum qui inebriat terram stillidiis cruoris sui, ab eo qui «spiritu labiorum suorum interficiet impium» ad eum qui sanguine vulnerum suorum vivificat extinctum.(...) Ideo quippe latus suum pius et misericors aperuit, ut cruor te vulneris vivificet, calor corporis refocillet, spiritus cordis quasi libero et patenti meatu aspiret. Ibi tuto latebis donec transeat iniquitas; ibi nequaquam algebis, eo quod in visceribus Christi non frigescat caritas; ibi deliciis afflues; ibi gaudis superefflues, vel tunc demum cum a vita capitis tua et omnium membrorum corporis eius absorpta fuerit mortalitas.*

<sup>136</sup> Por. WILHELM Z SAINT THIERRY, *Expositio super Cantica Canticorum*, SC 82, s. 120-124: *Deinde intuitu quo potest prosequens abeuntem, et dulce habens alloqui etiam iam non exaudientem, «quia», inquit, «meliora sunt ubera tua vino». Quasi enim interrogata, unde tam festina praesumptio, tam fidens osculi exactio: «ab uberibus, inquit, Domine, consolationis tuae», quia meliora sunt ubera tua vino, dulciora ad sugendum, potentiora ad laetificandum, faciliora ad inebriandum, iis enutrita sum ad osculum desiderandum, inebriata ad praesumendum. Quamdiu enim hic vivitur, quamdiu hic laboratur, quaecumque charismatum dona, quaecumque consolationum genera filiis gratiae donantur, in gratiarum distributione, in profectuum proventu, vel virtutum successu, in splendoribus divinae illuminationis, in affectibus piaer compunctionis, in excessibus divinae contemplationis, o aeterna Sapientia, ubera tua sunt, nutrientia sanctam parvulorum tuorum infantiam, et testantia usque ad consummationem saeculi, tuam eis non deesse praesentiam. Absit autem ut in tempore suo, in tempore beneplaciti tui, ora eorum indigna reputentur ad osculandum os tuum, in plenitudinem perfectae cognitionis tuae, quibus in tempore patientiae ac sustentiae tuae, per media ubera haec lactandum praebes pectus tuum, in nutrimentum spiritualis scientiae, et profectum perfectionis tuae. Nam et si virulentum aliquid aliquando aliunde suxerunt, necesse est sanari ea ac mundari, ad contactum sacrorum uberum horum, et virtutem et odorem salubrium unguentorum tuorum. Cum ergo a perenni illa ac beata coniunctione et aeternitatis osculo, pro infirmitatis humanae conditione Sponsa deficit, circa haec se afficit, et ad os illud tuum non pertingens, os suum reflectit ad ubera tua, et in eis requiescit dicens: «Quia meliora sunt ubera tua vino».*

<sup>137</sup> Por. WILHELM Z SAINT THIERRY, *Expositio super Cantica Canticorum...*, s. 200: *Sed et ideo in medio uberum Sponsae, memoria Sponsi collocari et commorari dicitur, ut a filiis Sponsi lac inde sacrorum nutrimentorum sugatur. Duo enim haec ubera Sponsae, sapientia et scientia sunt, de quibus Apostolus dicit: «Alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae».*

<sup>138</sup> Por. WILHELM Z SAINT THIERRY, *Expositio super Cantica Canticorum...*, s. 132-136: *Deinde ex hoc ipso spem concipiens largiorem, et ex spe ipsa in amore abeuntis recalescens maiorem, et quasi post abeuntem rursus oculos convertens: «Exsultabimus», inquit, «et laetabimur in te, memores uberum tuorum», quorum lacte nutrita sum, delinita unguentis, odore confortata. (...) Ubi duo Testamenta, duo ei sunt Sponsi ubera, ex quibus lac surgitur omnium sacramentorum, pro salute nostra aeterna temporaliter*

Jezusa: „(...) nie był to najmniej istotny z głównych powodów Twojego wcielenia, żeby Twoje dzieci w Twoim Kościele, które wciąż potrzebowały raczej Twojego mleka niż solidnego pokarmu, lub duchowego, jedynie w Tobie zaczęły poznawać, mając w Tobie nieznany samym sobie kształt”<sup>139</sup>.

Bernard z Clairvaux (1090-1153) w swoim *IX kazaniu o Pieśni nad pieśniami* (*Sermo IX in Cantica Canticorum*) w piersiach Oblubieńca dopatruje się źródeł wypływającej zeń łaski – słowa Oblubienicy o piersiach lepszych niż wino wypowiedziane do Niego znaczą zdaniem Bernarda „bogactwo łaski, które płynie z Twoich piersi przyczynia się dużo bardziej do mojego duchowego wzrostu, niż kąśliwe napomnienia przełożonych”<sup>140</sup>. Łączy także mleko wypływające z piersi z zapachem pachnideł Oblubieńca wspomnianymi w kolejnym wersecie (por. Pnp 1,3) – zapach ów ma przyciągać tych, którzy zostaną potem nakarmieni mlekiem<sup>141</sup>. Piersi Oblubieńca są dowodem Jego przyrodzonej życzliwości: cierpliwości (w oczekiwaniu na grzesznika) i łagodności (w przyjmowaniu go z powrotem). Ta dwojaka słodycz wypływa wprost z Serca Jezusa jako oczekiwanie i pobłażliwość<sup>142</sup>. W *CCCXXII liście* (*Epistola CCCXXII*) radzi natomiast: „Jeśli czujesz żądła pokusy (...) ssij nie tak bardzo rany, jak piersi Ukrzyżowanego. On będzie Twoją matką, a Ty będziesz Jego synem”<sup>143</sup>.

Ryszard ze Świętego Wiktora<sup>144</sup> (1110-1173) w *Wyjaśnieniu Pieśni nad pieśniami* (*Explicatio in Cantica Canticorum*) pisze o ssaniu z piersi Chrystusa mleka miłosierdzia

---

*gestorum, ut perveniatur ad cibum, quod est Verbum Dei, Deus apud Deum. Humilis enim Christus, lac nostrum est; aequalis Deo Deus, cibus noster est.*

<sup>139</sup> WILHELM Z SAINT THIERRY, *Meditatio X*, PL 180, kol. 236: (...) *de praecipuis Incarnationis tuae causis hanc apud te fuisse non minimam, ut parvuli tui in Ecclesia tua lacte adhuc indigentes, et non solido cibo, nec spiritualiter, et tuo te modo cogitare praevalentes, haberent in te non ignotam sibi formam.*

<sup>140</sup> BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermo IX in Cantica Canticorum*, PL 183, kol. 817: *Pinguedo gratiae, quae de tuis uberibus fluit, efficacior mihi est ad spirituale profectum, quam mordax imprecatio praelatorum.*

<sup>141</sup> Por. BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermo IX in Cantica Canticorum...*, kol. 817-818: *Nec solum „meliora vino”, sed „et fragrantia unguentis optimis”; quia non modo internae dulcedinis lacte praesentes alis, sed bonae quoque opinionis grato odore respersis absentes, bonum habens testimonium et ab his qui intus, et ab his qui foris sunt.*

<sup>142</sup> Por. BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermo IX in Cantica Canticorum...*, kol. 817: *Duo sponsi ubera, duo in ipso sunt ingenitae mansuetudinis argumenta, quod et patienter exspectat delinquentem, et clementer recipit poenitentem. Gemina, inquam, dulcedo suavitatis exuberat in pectore Domini Iesu, longanimitas videlicet in exspectando, et in donando faciliatis.*

<sup>143</sup> BERNARD Z CLAIRVAUX, *Epistola CCCXXII*, PL 182, kol. 527: *Si tentationum sentis aculeos, exaltatum in ligno serpentem aeneum intueri; et suge non tam vulnera quam ubera Crucifixi. Ipse erit tibi in matrem, et tu eris ei in filium; nec pariter Crucifixum laedere aliquatenus poterunt clavi, quin per manus eius et pedes ad tuos usque perveniant.*

<sup>144</sup> On i inni pochodzący z klasztoru świętego Wiktora funkcjonują także pod przydomkiem „...od świętego Wiktora”. Wydaje się jednak, że jest to sformułowanie wprowadzające w błąd, sugerujące, iż jest to predykat do imienia zakonnego, a nie miejsce działalności.

– daru Ducha Świętego – które stanowi pokarm dla nieszczęśliwych<sup>145</sup>. Opat cysterski Aelred z Rievaulx (około 1110-1167), opisując krucyfiks w *Księdze o życiu mniszym, do sióstr (De vita eremitica, ad sororem liber*, znanym także pod tytułem *De institutione inclusarum*), w piersiach Chrystusa widzi źródło pociechy: „na Twoim ołtarzu niech będzie ci dość mieć przedstawienie Zbawiciela wiszącego na krzyżu, (...) Jego rozpostarte ramiona będą zapraszać cię do objęcia Go w rozkoszy, Jego nagie piersi będą karmić Cię mlekiem słodczy by cię pocieszyć”<sup>146</sup>. W innym fragmencie krew i woda, które wypłynęły z boku Chrystusa po Jego śmierci ulegają przemianie w (kolejno) wino i mleko – Aelred przynagla na tę okoliczność: „pospiesz się, nie zwlekaj, spożywaj swój plaster z miodem. Pij swoje wino z mlekiem. Krew okazuje się winem by cię rozweselić, woda mlekiem by cię nakarmić”<sup>147</sup>. Aelred pisze także w *Zwierciadle miłości (Speculum charitatis)* o „winie skruchy” udzielanym początkującym, „mleku z piersi pocieszenia” dla zaawansowanych, którzy – gdy wyrosną z picia mleka – „będą ucztować na rozpoczęciu Jego chwały”<sup>148</sup>.

Adam z Perseigne (około 1145-1221) był opatem cysterskim. W VII i XVI Liście (*Epistola VII, Epistola XVI*) Chrystusa – Słowo, Mądrość i Chleb Życia – nazwał mlekiem, którym karmi ludzi Maryja, by w tej formie stał się dla nich przystępny<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> Por. RYSZARD ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA, *Explicatio in Cantica Cantorum*, PL 196, kol. 475-476: *Carnalia in te Christus ubera suxit, ut per te nobis spiritalia fluere. Cum enim misericordiam lactasti, ab eadem misericordiae ubera accepisti. Et sicut carnem nostram in te sumpsit, et Spiritum sanctum suum nobis dedit. Cum materiale lac ex te Deus suxit, spirituale partier filiis Dei per te fluere coepit. Ex eo miserorum mater facta est, et miseris alere misericordiae lacte coepisti.*

<sup>146</sup> AELRED Z RIEVAULX, *De vita eremitica, ad sororem liber*, PL 32, kol. 1463: *Sufficiat tibi in altari tuo Salvatoris in cruce pendens imago, quae passionem suam tibi repraesentet, quam imiteris; expansis brachiis ad suos te invitet amplexus in quibus deleteris; nudatis uberibus lac suavitatis infundat, quo consoleris.*

<sup>147</sup> AELRED Z RIEVAULX, *De vita eremitica...*, kol. 1470: *Festina, ne tardaveris, comede favum cum melle tuo. Bibe vinum tuum cum lacte tuo. Sanguis tibi in vinum vertitur, ut inebrieris; in lac aqua mutatur, ut nutriaris.*

<sup>148</sup> AELRED Z RIEVAULX, *Speculum charitatis*, PL 195, kol. 557: *Sic benedictionem dabit legislator, administrans incipientibus vinum compunctionis cum timore eius, proficientibus lac ab uberibus consolationis eius: et cum avulsi fuerint a lacte, epulabuntur, ab introitu gloriae eius.*

<sup>149</sup> Por. ADAM Z PERSEIGNE, *Epistola VII*, PL 211, kol. 602-603: *Mecum optimo agit, si inter collactaneos suos me Iesus meus connumeret, si suscepto interdum ad matris ubera suae delinitionis sorbitiunculas partiatur Ad hoc quippe Patris Verbum vitae panis comminui voluit in lacte carnis, ut qui in forma Dei cibus erat solidus angelorum, per abbreviationem carnis exinaniret se in sorbitiunculam parvulorum. Obsecro te, charissime, cum tibi convivium escae fortioris sapuerit, cum te grandium cibus oblectaverit, in deliciis tuis nesis mese [?] immemor parvitatis. Si ad celebrandum sapientiae Sabbatum, interdum Spiritu sancto te promovente, perveneris, vel id saltem mihi impetra, ut de diversorio non eiiciar Verbi infantis; ADAM Z PERSEIGNE, *Epistola XVI*, PL 211, kol. 631-641: *Mira hic novitas sollis nota parvulis, ut angelorum nutrix Sapientia lacte Virginis indigeat enutrir. Quid mirum si nostrae paupertatis infantia edulium lactis huius desideret, cum illo lacte se refligi Dei Virtus et Sapientia gloriatur? Isto quidem lacte matris esuries nostra pascitur, si ex pueri vagientis lacrymulis flammae inferi restinguntur.**



Cysterka flamandzka Ludgarda z Tongeren (Aywières, 1182-1246) w swojej wizji była karmiona z boku Ukrzyżowanego, gdy weszła do kościoła na rozpoczynające się oficjum. Choć Chrystus ukazał się jej wówczas jako żywy, to miał bok przebity włócznią (por. J 19,33-34). Gdy Ludgarda się doń zbliżyła, opuścił jedną z przybitych rąk, przycisnął ją do siebie i przycisnął jej usta do krwawiącej rany boku, z której popłynął miód – symbol bóstwa i mleko – symbol człowieczeństwa (por. Wj 3,8)<sup>150</sup>.

Mechtyldzie z Hackeborn w cytowanej już *Księdze Szczególnej Łaski* Chrystus objawił się jako dający wszystko co konieczne do życia i wzrostu. Sam mówi tam, iż Jego miłość będzie jej matką, „i jak dzieci są karmione przez swoje matki, tak ty będziesz karmiona z jej wewnętrznej pociechy, nieopisanej słodyczy, i będzie cię karmić i poić oraz ubierać, i wszystko to, co konieczne, jak matka będzie się troszczyć o swoją jedyną córkę”<sup>151</sup>. Współsiostra w zakonie i zarazem imienniczka Mechtyldy z Hackeborn – Mechtylda (Matylda) z Magdeburga (1208 – 1282/94) – była beginką przyciętą do wspomnianego klasztoru w saksońskiej Helfcie<sup>152</sup>. Jej spisane w języku dolnoniemieckim dzieło *Strumień światła boskości* (*Das Fließende Licht der Gottheit*) stanowi opis przeżyć mistycznych autorki. W swojej modlitwie Mechtylda prosi Chrystusa, by w „ostatniej godzinie bolesnego rozdzielania się jej biednej duszy od jej grzesznego ciała” z piersi Chrystusa spłynęła na ową duszę „rozkosz miłosna”<sup>153</sup>.

Bonawentura (około 1217-1274) w swoim traktacie *Mistyczny krzew winny czyli traktat o Męce Pańskiej* (*Vitis mystica seu tractatus de Passione Domini*) pisząc o krwi Chrystusa-Mądrości nawiązuje do darmowego „wina i mleka” wspomnianych w Iz 55,1 oraz do mleka niemowląt z Hbr 5,13 – krew Chrystusa jest jednocześnie jednym i drugim, winem dla silnych i odżywczym mlekiem dla słabych. Czyni to w kontekście stwierdzenia Mądrości w Syr 24,21: „którzy mnie spożywają nadal łaknąć będą, a którzy mnie piją, nadal będą pragnąć”, które dla Bonawentury jest opisem występującego coraz większego pragnienia u tych, którzy spożywają Krew Pańską<sup>154</sup>. W *Rozmowie z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej* (*Soliloquium de quatuor mentalibus*

---

<sup>150</sup> Por. THOMAS DE CANTIMPRÉ, *The Life of Lutgard of Aywières*, Saskatoon 1987, za: T. MERTON, *What Are these Wounds? The Life of a Cistercian Mystic Saint Lutgarde of Aywières*, Mahwah 2015, b.p.

<sup>151</sup> MECHTYLDA Z HACKEBORN, *Liber Specialis Gratiae...*, 2, 16: *et amor meus erit mater tua; et sicut filii sugunt matres suas, sic et tu ab ea suges internam consolationem, suavitatem inenarrabilem, et illa te cibabit et potabit ac vestiet, et omnibus necessitatibus tuis, velut mater filiam suam unicam, te procurabit.*

<sup>152</sup> Klasztor ów choć formalnie nie należał do cystersów, w praktyce realizował regułę świętego Benedykta w zbliżonej do cystersów interpretacji, por. M. BORKOWSKA, *Wstęp*, [w:] GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. I, Kraków 2001, s. 11.

<sup>153</sup> MECHTYLDA Z MAGDEBURGA, *Strumień światła boskości*, t. II, Kraków 2004, V, 35.

<sup>154</sup> Por. BONAWENTURA, *Mistyczny krzew winny czyli traktat o Męce Pańskiej*, [w:] BONAWENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, XV.

*exercitis*) odwołuje się do domu wina (por. Pnp 2,4), w którym pije się wino symbolizujące bóstwo i mleko, stanowiące obraz najdoskonalszego człowieczeństwa Jezusa<sup>155</sup>.

Jakub z Mediolanu w cytowanej już wcześniej *Zachęcie miłości*, w którym najpierw wyraził pewne obawy względem życia poza łonem, pisał dalej o tym, że po narodzinach z Chrystusa będzie karmiony z Jego własnej piersi, z której udzieli mu On swojego mleka jak matka dziecku<sup>156</sup>.

Mistyczka i tercjarka franciszkańska, Aniela z Foligno (około 1248-1309) w swojej wizji piła krew wypływającą z rany boku Chrystusa, który, ukazawszy się jej przybity do krzyża, zawołał ją i powiedział, by przyłożyła usta do tejże rany. „I wydało mi się, że widziałam i piłam krew Jego, płynącą właśnie z Jego boku, i dane mi było zrozumieć, że w ten sposób mnie oczyścił”<sup>157</sup>. W innym miejscu opisuje widzianych w objawieniu innych ludzi czyniących podobnie<sup>158</sup>. Aldobrandesca (Alda) ze Sieny (około 1249 – około 1309) w swojej wizji również piła krew bezpośrednio z boku ukrzyżowanego Chrystusa<sup>159</sup>.

Gertruda z Helfty (1256-1302), zwana także Gertrudą Wielką, kolejna mniszka z tego samego klasztoru, co cytowane powyżej obie Mechtyldy, zwraca się bezpośrednio do Chrystusa jako do „najłaskawszego Pelikana” w swojej *Modlitwie do rany boku Chrystusa (Gebet zur Seitenwunde Christi)*, poprzedzonej wizją i bezpośrednią rozmową z Jezusem. Mowa tutaj o krwi wypływającej z „płynącego miodem” boku Ukrzyżowanego, która to krew oczyszcza z grzechów<sup>160</sup>.

---

<sup>155</sup> Por. BONAVENTURA, *Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej*, [w:] BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne...*, II, 16.

<sup>156</sup> Por. JAKUB Z MEDIOLANU, *Stimulus Amoris...*, s. 71-72, cyt. za: M. KARNES, *Imagination, Meditation, and Cognition...*, s. 157: *Certe, et si me pepererit, debebit me sicut mater suis lactare uberibus (...)*.

<sup>157</sup> ANIELA Z FOLIGNO, *Zapiski*, Poznań 2016, I, 17.

<sup>158</sup> Por. ANIELA Z FOLIGNO, *Objawienia, listy i pouczenia*, Poznań 2018, s. 55-56.

<sup>159</sup> Por. *De b. Alda seu Aldobrandesca, vidva Senensi Tertii Ordinis Humiliatorum*, [w:] *Acta Sanctorum Aprilis*, t. III, 1675, s. 470B: *Huius apparitionis recordatione dum identidem pascit animum, sensit desiderium ingens degustandi sanguinis divini, quem viderat e dextro latere scaturire. Dumque in eo arque in imagine Crucifixi haeret defixa, gratiam istam a Iesu et Maria flagitans, guttam unam sanguinis e latere imaginis suae conspexit prorumpere: quam labiis colligens, ineffabilem suavitatem in ore suo sensit; atque in huius beneficii memoriam pingi fecit Virginem Matrem, depositi e cruce filii corpus inter brachia tenentem, ipsique lateris vulnere applicantem os suum. Alias vero redeunte simili desiderio, similiter prorumpente sanguinis guttam collegit strophiole, verita ne deflueret priusquam posset os suum admovere, ipsamque sugendo excipiens, parena rursus dulcedinem experta est.*

<sup>160</sup> Por. GERTRUDA Z HELFTY, *Gebet zur Seitenwunde Christi*, [w:] *Gebetbuch der heiligen Schwestern Mechtildis und Gertrudis*, Regensburg 1847, s. 220-221: „O gütigster Pelikan, Herr Jesu Christe! Der du uns mit deinem heiligen Blute von unsern Sünden-gereinig hast: ich sage dir herzlichen Dank für die allersüßeste und heilsamste Wunde der Liebe, welche du um unsertwillen am Kreuze empfangen hast, als deine unüberwindliche Liebe in ihrem Liebespfeile deine honigfließende Seite eröffnet und dein überflüßestes Herz durchbohrt hat”.

Angielski pustelnik Ryszard Rolle z Hampole (1290/1300 – 1349) w *Rozprawie o Apokalipsie* (*Commentarius in Apocalypsim*) roztacza wizję uwielbionego Chrystusa stojącego między siedmioma złotymi świecznikami z włosami lśniącymi jak biała wełna i oczami jak płomienie, ze złotym pasem przepasanym wokół piersi: „przepasane wokół piersi [*precinctum ad mamillas*], to jest przygotowane do doprowadzenia nas do dwóch przykazań wypełnionych miłością”<sup>161</sup>. W *Komentarzu do pierwszych wersów Pieśni nad pieśniami* (*Commentaria in Canticum Canticorum*) pisze dalej o piersiach Jezusa, które są „dobre i rozkoszne” i którymi karmi On swoje dzieci mlekiem. „Dzieci są karmione mlekiem, dorośli solidnym pokarmem. Dlatego nasza miłość czyni nas godnymi uczestnictwa w rozkoszach wiecznej miłości, podczas gdy miłośnicy tego świata pozwalają sobie na picie wina ziemskiej przyjemności”<sup>162</sup>.

Katarzyna ze Sieny w *Dialogu o Bożej Opatrzności, czyli Księżce Boskiej Nauki* (*Libro della divina dottrina*) przedstawia słowa Boga Ojca, który mówi o zjednoczeniu człowieka z boską naturą, gdzie jego dusza kosztuje mleka niczym dziecko – „doszedłszy do stanu ostatniego, odpoczywa w łonie mej boskiej miłości, przyciskając usta świętego pragnienia do ciała Chrystusa ukrzyżowanego”. Boga Ojca nie można naśladować w cierpieniu, ponieważ On mu nie podlega, tak więc ludzie, którzy nie mogą przejść przez życie bez cierpienia, muszą przylgnąć do serca Ukrzyżowanego i „pić zeń mleko cnoty”. Owo mleko da im życie łaski i możliwość zakosztowania boskiej natury, która udziela cnocie słodczy. „Słodki i chwalebny jest ten stan, w którym dusza jest tak ściśle zjednoczona z łonem miłości, że usta nigdy nie przestają ssać piersi, a pierś nigdy nie jest bez mleka”<sup>163</sup>. Gdy w spisany przez jej biografę widzeniu Jezus pokazał jej swój bok, porównała Go do matki, która – dla żartu (choć z naszego współczesnego punktu widzenia raczej specyficznego) – pokazuje swojemu dziecku pierś, nie dając mu jednak z niej spożywać, robi to dopiero, gdy dziecko zacznie płakać. Tak było także w przypadku Katarzyny, której Chrystus pozwolił w końcu spożyć z rany boku, co natychmiast doprowadziło jej duszę do mistycznego poznania<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> N. CROSSLEY-HOLLAND, *Richard Rolle de Hampole, 1300-1349: Vie et œuvres suivies du Tractatus super Apocalypsim. Texte critique avec traduction et commentaire*, Paris 1968, s. 132: *precinctum ad mamillas, id est paratum nos dirigere ad duo precepta caritatis implenda; „zona aurea”, id est divina lege vel cingulo.*

<sup>162</sup> RYSZARD ROLLE, *Comment on the first verses of the Canticle of Canticles*, cyt. za: R. BOENIG, *The God-as-Mother Theme in Richard Rolle's Biblical Commentaries*, „Mystics Quarterly” 1984, t. X, nr 4, s. 172.

<sup>163</sup> KATARZYNA ZE SIENY, *Dialog o Bożej Opatrzności czyli Księga Boskiej Nauki*, Poznań 1987, XCVI.

<sup>164</sup> Por. RAJMUND Z KAPUI, *Żywot Świętej Katarzyny ze Sieny*, Poznań 2010, II: VI, 191.

Motyw karmienia znalazł swoje miejsce także w korespondencji Sienenki z różnymi osobami. W *Liście CIX do nuncjusza apostolskiego (Lettera CIX All'Abbate Nuntio Apostolico)* Katarzyna pisze o Bożej miłości, która karmi swoje dzieci własną piersią, mlekiem, którego „nie można pić inaczej, niż czyni to niemowlę, które ssie pierś matki. Nasza dusza nie może inaczej się karmić ani mieć życia, jak tylko za pośrednictwem Chrystusa Ukrzyżowanego” (por. J 14,6)<sup>165</sup>. Dalej pisze wprost o ssaniu Bożej słodyczy za pośrednictwem ciała Chrystusa<sup>166</sup>. W *CVIII Liście do Giovanny i Franciszki w Sienie (Lettera CVIII A Monna Giovanna di Capo, e a Francesca in Siena)* zwraca się do Boga jako do Miłości, która niczym matka karmi swoje dzieci mlekiem cnót (por. 1 J 4,16) – zwraca uwagę adresatek, które tytułuje „córkami” na dostojność i godność, które otrzymały za pośrednictwem Matki-Miłości<sup>167</sup>. W *CCCXIII Liście do hrabiego Fondi (Lettera CCCXIII Al Conte di Fondi)* pisała o „mleku Boskiej słodyczy” wlewany w usta świętego pragnienia tych, którzy zasiadają przy „stole krzyża”<sup>168</sup>. Jezus – jako robotnik ziemskiej winnicy Kościoła (por. Mt 20,1-16) – karmi piersią penitentów, uprzednio zabijając nożem pokuty ułomności ich duszy<sup>169</sup>.

Anonimowy mnich z Farne w cytowanej już *Medytacji* pisze o Chrystusie jako o tym, który wyciąga swoje ręce w stronę ludzi, jak czynią to ziemskie matki z ludźmi, całuje i otwiera swój bok (jako odpowiednik piersi matki), by pozwolić im ssać krew, która mimo że jest krwią, daje zdrowie, pocieszenie (por. Iz 66,11) i jest słodsza niż miód i plaster miodu (por. Ps 19,11b), a przede wszystkim daje życie wieczne (por. J 6,53)<sup>170</sup>.

---

<sup>165</sup> KATARZYNA ZE SIENY, *CIX Do nuncjusza apostolskiego*, [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy...*, s. 173-174.

<sup>166</sup> Por. KATARZYNA ZE SIENY, *CIX Do nuncjusza apostolskiego...*, s. 175.

<sup>167</sup> Por. KATARZYNA ZE SIENY, *CVIII Do Giovanny i Franciszki w Sienie* [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy...*, s. 180-181.

<sup>168</sup> KATARZYNA ZE SIENY, *CCCXIII Do hrabiego Fondi*, [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy...*, s. 442.

<sup>169</sup> Por. KATARZYNA ZE SIENY, *CCCXIII Do hrabiego Fondi...*, s. 442.

<sup>170</sup> Por. MNICH Z FARNE, *Meditation addressed to Christ Crucified...*, XL: „Even so is it with mothers who love their little children tenderly; if these happen to be at a distance from them, and want to run to them quickly, they are wont to stretch out their arms and bend down their heads. Then the little ones, taught in a natural way by this gesture, run and throw themselves into their mothers' arms, and the latter bestow trinkets on them, or, if they are not yet weaned, give them breast. Christ our Lord does the same with us. He stretches out his hands to embrace us, bows down his head to kiss us, and opens his side to give us honey; and though it is blood which he offers us to suck, we believe that it is health-giving and sweeter than honey and the honey-comb. Do not wean me, good Jesus, from the breasts of thy consolation as long as I live in this world, for all who suffer this abide in death, as thou thyself didst testify in the gospel saying: «Unless you eat the flesh of the Son of man and drink his blood, you shall not have life in you»”.

Jest również czymś niczym miód płynący ze skały (por. Pwt 32,13b)<sup>171</sup>. Ssanie piersi Króla jest największą rozkoszą<sup>172</sup>.

Katarzyna Tucher (?-1448), wdowa, a później świecka siostra zakonna (*Laienschwester*) z Norymbergi, w swoich *Objawieniach* (*Offenbarungen*) opisuje ssanie mądrości z piersi Jezusa przez Jana Apostoła i domaga się od Jana, by jej również na to pozwolił<sup>173</sup>. Juliana z Norwich z kolei nazywa Chrystusa „dłużnikiem” (*sic!*), którym uczyniła Go „drogocenna miłość matki”. Jezus nie mogąc już umrzeć więcej a chcąc wciąż poświęcać się dla ludzi karmi ich sobą samym tak, jak matka karmi dziecko piersią. Czyni to jednak w sposób daleko doskonalszy – „Matka może dać dziecku mleko do ssania, lecz nasza najdroższa Matka, Jezus, może karmić nas sobą i czyni to szczerze i z dobrocią przez święty sakrament, będący sam w sobie drogocennym pokarmem życia<sup>174</sup>.

Koncepcje opisane wyżej znajdowały swoje odzwierciedlenie także w ówczesnej sztuce sakralnej<sup>175</sup>.

### 2.3. JEZUS OPIEKUJĄCY SIĘ

Chrystus przedstawiany bywał także w roli wychowującej dziecko Matki-Opiekunki (metafora: JEZUS JEST OPIEKUNKĄ). W tym aspekcie przypisywano Mu pewne

---

<sup>171</sup> Por. MNICH Z FARNE, *Meditation addressed to Christ Crucified...*, XLV: „To the question what they suck from him, I reply with the Scriptures: «Honey from the rock» and sweetness from Christ”.

<sup>172</sup> Por. MNICH Z FARNE, *Meditation addressed to Christ Crucified...*, L: „(...) it is the greatest delight to me to suck the breast of the king, who has been my hope from the bosom of my mother, and upon whom I was cast from the womb”; zob. też IL.

<sup>173</sup> Por. *Die Offenbarungen der Katharina Tucher*, red. U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP, Tübingen 1998, XV: „(...) o lieber Johannes, zu dem edelm stock prunnen! Lasz mich dar ausz saugen weisheit, genad, Johannes, lieber freunt, dar auf du gerut hast und dar auf du gesugen hast alle suszikait. O dez edeln petlein der selligen rwe! Ach lieber got, scholt ich dar auf ruen, daz wer mir fur allez die werlt hat!”.

<sup>174</sup> Por. JULIANA Z NORWICH, WD 60.

<sup>175</sup> Jak na przykład Quirizio z Murano (II poł. XV wieku), *Zbawiciel*, na którym to obrazie Jezus odłania ranę w boku gestem podobnym do Maryi karmiącej Dzieciątka, drugą zaś ręką podaje komunikant klęczącej przed Nim zakonnicy. Napis na wstęgach trzymany przez anioły to fragment nawiązujący do Pnp 5,1. Inny przykład to *Chrystus i Caritas* (autorstwa północnoniemieckiego twórcy z II poł. XV wieku) w którym krew z boku wpada bezpośrednio do kielicha trzymanego przez personifikację Miłości. Podobnie wygląda XV-wieczne zobrazowanie cudu z kościoła parafialnego w Villoldo w Hiszpanii, cudu, którego według legendy doświadczyć miał podczas Mszy Grzegorz Wielki, gdzie za Jezusem z krwią tryskającą z boku do kielicha widoczna jest również, nietypowo w przypadku obrazowania tego cudu, Maryja karmiąca Dzieciątka. Znane jest także zestawienie w jednym dziele Maryi ofiarującej Bogu Ojcu swoją pierś i Jezusa, w analogiczny sposób ukazującemu Mu ranę w boku – Goswin van der Weyden, *Tryptyk Antoniusa Tsgrootena* (1507) oraz *Orędownictwo Chrystusa i Dziewicy* (tak zwane *Podwójne Orędownictwo*, około 1402). Zob. C.W. BYNUM, *The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg*, [w:] C.W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, s. 110-111, 115 oraz *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages*, [w:] C.W. Bynum, *Fragmentation and Redemption...*, s. 208-209. Bardziej ogólny jest napis na XII-wiecznej mozaice *Dziewica i Dzieciątka z Apostołami* w apsydzie katedry pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny Wniebowziętej we włoskim Torcello, głoszący: „Jestem Bogiem i ciałem, jestem obrazem Ojca i Matki” (*Sum Deus atque caro, Patris et sum Matris imago*). Zob. E.R. GEITZ, *Gender and the Nicene Creed*, New York 2004, s. 40.

cechy archetypicznie związane z macierzyństwem. Podkreśla się swoistą afektywność, miłosierdzie, wypełnianie względem duszy (człowieka) takich czy innych czynności wynikających ze standardowych aspektów relacji między matką a dzieckiem. Z drugiej jednak strony od pewnego momentu doszedł do głosu niestereotypowy obraz matki, która, niczym ojciec, dyscyplinuje swoje dzieci.

Klemens Aleksandryjski w *Wychowawcy* odwołuje się do wspomnianej już wcześniej biblijnej metafory ptaka i piskląt, co, podobnie jak porównania do niemowląt, ma oddawać prostotę ducha właściwą dzieciom – „jesteśmy więc pisklętami Pana”<sup>176</sup>. Dalej Klemens przyrównuje ludzi do młodych żrebiąt wychowywanych przez „boskiego ujeżdżacza”<sup>177</sup>. Hipolit zwany Rzymskim (przed 170-235) w *O Antychryście (De Antichristo)* pisze o Jezusie, który jest jak wspomniany już ptak lub kwoka, bowiem: „wyciągnął święte ręce na drzewie i rozwinął w ten sposób dwa skrzydła prawe i lewe, wzywając do siebie wszystkich, którzy w Niego wierzą, i chroniąc ich jak kwoka pisklęta”<sup>178</sup>.

Jan Chryzostom w *LXXVI homilii na Ewangelię według świętego Mateusza (Υπόμνημα εις τον άγιον Ματθαίον)* wkłada w usta Jezusa następujące słowa: „Ja jestem ojcem, bratem, oblubieńcem, domem, pokarmem, szatą, korzeniem, fundamentem, Ja – jestem wszystkim, czego zapragniesz. (...) Ja jestem też przyjacielem, częścią ciała, głową, bratem, siostrą, matką, wszystkim; tylko Mnie miłuj”<sup>179</sup>. W *L homilii* na tę samą Ewangelię pisze o Chrystusie ratującym tonącego Piotra: „Jak matka, gdy pisklę przedwcześnie wyleci z gniazda i ma spaść, zanosi je znów na skrzydłach do gniazda, tak samo uczynił również Chrystus”<sup>180</sup>. W jednej z *Katechez chrzcielnych* pisze o przyprowadzaniu błądzących braci do „wspólnej matki” [κοινήν μητέρα]<sup>181</sup>.

Augustyn w *Objaśnieniu Psalmu 101. Kazaniu I (Enarratio in Psalmum CI. Sermo I)* przywołuje obraz pelikana, który, wedle znanych mu podań na ten temat, uderzeniami dzioba zabija młode, potem przez trzy dni we własnym gnieździe je oplakuje, a następnie ptasia matka sama się rani by krew wylać na pisklęta, które wówczas ozywają – to wszystko wedle Augustyna odpowiada Chrystusowi, który, jak

---

<sup>176</sup> KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 5:14.

<sup>177</sup> KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca...*, I, 5:15.

<sup>178</sup> HIPOLIT ZW. RZYMSKIM, *O Antychryście*, Kraków 2000, XLI.

<sup>179</sup> JAN CHRYZOSTOM, *Homilia LXXVI*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, t. II: *Homilie 41-90*, Kraków 2003, LXXVI, 5.

<sup>180</sup> JAN CHRYZOSTOM, *Homilia L*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza...*, L, 2.

<sup>181</sup> JAN CHRYZOSTOM, *Katecheza VI*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Katechez chrzcielne...*, VI, 20.

przypomina Augustyn, sam siebie nazwał kokoszą ochraniającą pisklęta (zmiana gatunku ptaka nie stanowi tu jak widać przeszkody). Jezus „cieszy się bowiem ojcowskim autorytetem [*paternam auctoritatem*], a obdarzony jest matczynym uczuciem [*maternum affectum*]”<sup>182</sup>. Ewangeliczny motyw kury, wspominany zresztą już wcześniej w kontekście Augustyna, pojawia się także w *Objaśnieniu Psalmu 62 (Enarratio in Psalmum LXII)*, jako komentarz do wersetu Ps 63,8<sup>183</sup>: „Bo stałeś się dla mnie pomocą i w cieniu Twych skrzydeł wołam radośnie” – Pan jako Kura chroni swoje pisklęta przed porwaniem przez sokoła<sup>184</sup>. W innym miejscu – w *Objaśnieniu Psalmu 90. Kazaniu II (Enarratio in Psalmum XC. Sermo II)* – mianem jastrzębi określa diabła i jego aniołów, schronić przed nimi można się jedynie pod skrzydłami Matki-Mądrości, osłabionej dla swoich piskląt, gdy „stała się ciałem” (por. J 1,14)<sup>185</sup>. W *Objaśnieniu Psalmu 58. Kazaniu I (Enarratio in Psalmum LVIII. Sermo I)*, gdzie Jezus „przybrał ciało słabości”, by móc zgromadzić swoje pisklęta – porównuje przy tym kurę do innych ptaków, wróbli, jaskółek, bocianów, gołębi i pozostałych, żyjących blisko ludzi, iż o żadnym z nich nie wiadomo, by słabły razem z pisklętami. Ciało kury, w przeciwieństwie do ich ciał, słabnie – jej głos zmienia się w skrzeczący, ciało staje się najeżone, a pióra wypadają – tą słabością jest miłość macierzyńska do piskląt. Wcielenie i wyniszczenie Jezusa podczas Jego męki krzyżowej jest tu czymś na wzór owych przemian dokonujących się w kurze i nie dowodzi utraty majestatu, ale właśnie owej macierzyńskiej słabości<sup>186</sup>. Jezus jako Mądrość i Kokosz nie tylko chroni swoje pisklęta przed drapieżnikami, ale także karmi je swoim ciepłem, co pozwala im wzrastać dzięki miłości, która Jego samego osłabiła aż do śmierci, o czym mowa w *Objaśnieniu Psalmu 88. Kazaniu II (Enarratio in Psalmum LXXXVIII. Sermo II)*<sup>187</sup>. Podobnie w *Problemach ewangelicznych (Quaestionum Evangeliorum libri duo)*, gdzie przywiązanie kury do piskląt określone jest jako coś, co ze względu na ich słabość osłabia także samą ptasią matkę. To co, jak uważa Augustyn, jest rzadko spotykane u innych stworzeń to to, że kura potrafi osłonić swoje potomstwo jednocześnie walcząc z jastrzębiem. Podobnie sprawa ma się z Matką-Mądrością, którą

---

<sup>182</sup> AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 101. Kazanie I...*, 101 (1), 8.

<sup>183</sup> Rozbieżności w numeracji psalmów w komentarzach do nich w stosunku do współczesnych wydań Biblii wynikają oczywiście z ich podwójnej numeracji.

<sup>184</sup> Por. AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 62*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 58-77*, Warszawa 1986, 62, 16.

<sup>185</sup> Por. AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 90. Kazanie II*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102...*, 90 (2), 2.

<sup>186</sup> Por. AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 58. Kazanie I*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 58-77...*, 58 (1), 10.

<sup>187</sup> Por. AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 88. Kazanie II*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102...*, 88 (2), 14.

wcielenie osłabiło, dlatego też w 1 Kor 1,25 czytamy, że „co jest słabe u Boga przewyższa mocą ludzi”, Ona sama zaś broni ludzkość przed diabłem<sup>188</sup>.

Przechodząc od Augustyna bezpośrednio do średniowiecza – Anzelm z Canterbury, w przytaczanej już wcześniej *LXV modlitwie do świętego Pawła Apostoła* także bezpośrednio odwołując się do wspomnianych słów Jezusa zwraca się do Niego następująco:

Czy Ty, Jezu, dobry Panie, nie jesteś także matką? Czy nie jesteś matką, która, jak kwoka zbiera swoje pisklęta pod skrzydłami? Prawdziwie, Panie, jesteś matką. (...) Obaj jesteście matkami. (...) Przez Was spełniło się to, w jednym przez drugiego, i każdym przez siebie samego, że narodzeni do śmierci odrodzeni zostali do życia. Ojcami jesteście więc przez skutki, matkami przez uczucie; ojcami przez autorytet, matkami przez dobroć; ojcami przez ochronę, matkami przez współczucie. (...) Połóż więc twój martwego syna [grzeszną duszę – przyp. A.M.M.] u stóp Chrystusa, twojej matki (...). Lub raczej rzuć go w przepaść miłosierdzia Chrystusa, który jest więcej niż samą tylko matką. (...) I ty także, duszo, martwa przez ciebie samą, biegnij pod skrzydła Jezusa, matki twojej, i opłakuj swoje cierpienia pod Jego piórami. (...) Chrystusie, matko, która gromadzisz pod skrzydłami swoje pisklęta, Twoje martwe pisklę szuka schronienia pod Twoimi skrzydłami. Przez Twoją łagodność przestraszeni zostają ukojeni, przez zapach Twój przemienieni są zrozpaczeni. Twoje ciepło wskrzesza martwego, Twój dotyk usprawiedliwia grzeszników. Rozpoznaj, matko, twego martwego syna, czy przez znak Twojego krzyża, czy przez głos Twojego wyznania. Utul swoje pisklęta, wskrześ swoje martwe, usprawiedliw Twój grzesznika<sup>189</sup>.

W porównaniu grzesznej duszy do martwego syna, widoczne jest odwołanie do ewangelicznego cudu wskrzeszenia syna wdowy z Nain (por. Łk 7,11-15).

Wilhelm z Saint Thierry w *VIII medytacji (Meditatio VIII)* pisze: „Błogosławieni, którzy połączeni są z Tobą w objęciach, błogosławieni, którzy są ukryci w ukryciu jego ukrycia, w środku Twojego serca, których Twoje ramiona osłaniają przed ludzkim

---

<sup>188</sup> Por. AUGUSTYN, *Problemy ewangeliczne*, [w:] AUGUSTYN, *O kazaniu Pana na Górze. Do Symplicjana o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*, Warszawa 1989, s. 204-205.

<sup>189</sup> ANZELM Z CANTERBURY, *Oratio LXV ad Sanctum Paulum Apostolum...*, kol. 982-983: *Sed et tu, Jesu, bone Domine, nonne et tu mater? Annon es mater; qui tanquam gallina quae congregat sub alas pullos suos? Vere, Domine, et tu mater. (...) Ambo ergo matres. (...) Vos enim effecistis, tu per te, tu per illum, ut nati ad mortem renascere inur ad vitam. Patres igitur estis per effectum, matres per affectum; patres per auctoritatem; matres per benignitatem; patres per tuitionem, matres per miserationem. (...) Pone ergo filium tuum mortuum ante pedes Christi matris tuae (...). Imo iacta illum in sinum pietatis eius, quia plus ipse mater est. (...) Tu quoque, anima mortua per teipsam, curre sub alas Jesu matris tuae, et conquerere sub pennis eius dolores tuos. (...) Christe mater, qui congregas sub alas pullos tuos, mortuus hic pullus tuus subiicit se sub alas tuas. Nam lenitate tua exterriti confoventur, odore tuo desperantes reformantur. Calor tuus mortuos vivificat, attentus tuus peccatores iustificat. Agnosce, mater, filium tuum mortuum, vel per signum crucis tuae, vel per vocem confessionis tuae. Refove pullum tuum, resuscita mortuum tuum, iustifica peccatorem tuum.*



zamętem, i którzy nie mają innej nadziei, jak tylko pod Twoimi osłaniającymi i wychowującymi skrzydłami”<sup>190</sup>, co znów przywołuje ewangeliczną metaforę ptaka i jego piskląt.

Gueryk z Igny w cytowanym już wcześniej *II kazaniu na uroczystość świętych Piotra i Pawła* pisze, że Chrystus jest „Ojcem w naturalnym stworzeniu lub odrodzeniu łaski, czy też w autorytecie nauczania, jest również Matką w łagodności swojego uczucia, a także opiekunką”<sup>191</sup>. Stereotypowe role przypisywane ojcostwu i macierzyństwu znajdują swoje odzwierciedlenie w dwóch wymiarach działania Chrystusa.

Mnich cysterski Hélinand z Froidmont (około 1150 – po 1229) w *VI kazaniu na oczyszczenie Błogosławionej Marii I (Sermo VI in Purificatione Beate Mariae I)* odwołał się do ewangelicznego motywu ptaka i piskląt<sup>192</sup>, podobnie jak uczynił to w *XIV kazaniu na Wniebowstąpienie Pana I (Sermo XIV in Ascensione Domini I)*<sup>193</sup>.

Gertruda z Helfty, autorka *Zwiastuna Bożej Miłości (Legatus divinae pietatis)* – w wizjach tam opisanych Chrystus występuje w roli matki wykonującej wspólnie z dzieckiem różne czynności – można powiedzieć, wypełniającego swoistą służbę bądź angażującej dziecko w pomoc sobie. Jezus jest jak matka, która chcąc wykonać coś z jedwabiu lub perłę umieszcza swoje dziecko wysoko, by pomagało jej przytrzymując materiały do pracy – On także umieścił Gertrudę wysoko by uczestniczyła w Mszy, jej pomocą zaś ma być pragnienie, by owa ofiara przyniosła ludziom swoje owoce<sup>194</sup>.

Opadającej z sił Gertrudzie Jezus odpowiada, iż „jak matka pociesza swe dzieci, tak i Ja Cię pocieszę”. Nawiązywanie relacji z Nim zobrazował jako zabawę dziecka z matką – Chrystus przypomina Gertrudzie widzianą przez nią sytuację, w której matka domagała się pocałunków, a dziecko starało się ku niej podnieść, pytała dziecka, czy chce

---

<sup>190</sup> WILHELM Z SAINT THIERRY, *Meditatio VIII*, PL 180, kol. 230: *Beati, quos ad eam tuus trahit amplexus; beati, quos in abscondito absconditi illius abscondisti, in medio cordis tui, et scapulis tuis obumbrantur a conturbatione hominum, nec habent spem, nisi sub pennis protegentibus et foventibus.*

<sup>191</sup> GUERYK Z IGNY, *Sermo secundus in solemnitate apostolorum Petri et Pauli...*, s. 384: (...) *ut qui pater est creatione naturae vel regeneratione gratiae, seu etiam auctoritate disciplinae, sit etiam mater affectu clementiae, sit et nutrix.* Ostatnie słowo – *nutrix* – przetłumaczyć można także jako „mamka”. We wcześniejszym cytowanym fragmencie *Kazania* pojawia się odwołanie do karmienia.

<sup>192</sup> Por. HÉLINAND Z FROIDMONT, *Sermo VI in Purificatione Beate Mariae I*, PL 212, kol. 531: *Non exspectare debet, donec praedicator acutas proferat sententias, et verba penetrabilia, id est persuabilia; sed mox ut Deo loqui incipit, debet ei cordis aperire ostium; et, ut ait Augustinus, verbo Domini facere nidum, ubi ponat pullos suos, et faveat.*

<sup>193</sup> Por. HÉLINAND Z FROIDMONT, *Sermo XIV in Ascensione Domini I*, PL 212, kol. 592: *Sed duxit ut gallina pullos suos congregans sub alas et fovens, quaesivit scalpurians, et domum subvertens, et universum stratum eius in infirmitate versans; quasi abbas scrutans lectos monachorum, non qui iam erant, sed qui esse debebant, propter opus peculiare, ut inveniretur: sic gallina super pullos suos contracta, docuit nos sobrie, et pie vivere in terra sub alis suis, quae sunt exemplum vitae, et verbum doctrinae, humilis utriusque.*

<sup>194</sup> Por. GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. I..., III, 6.

otrzymać to lub tamto niczego mu nie dając, a ponadto nikt poza matką nie rozumiał mowy dziecka, które nie potrafiło jeszcze wyrażać się jak dorośli. Zbawiciel tłumaczy na tej podstawie swoją relację z Gertrudą – podobnie jak wspomniane dziecko powinna starać się przez kontemplację wznieść ku Niemu, odpowiedzieć „tak”, gdy wystawiana jest na próbę, kiedy to Bóg sprawdza gotowość człowieka do przyjęcia cierpienia (nawet, jeśli ostatecznie nigdy one nie nastąpią) oraz, że tylko Bóg rozumie prawdziwą intencję człowieka i w przeciwieństwie do ludzi nie ocenia po tym, co zewnętrzne<sup>195</sup>.

Jezus-Matka w wizji Gertrudy, podobnie jak ziemską matką, nie może rozstać się z dzieckiem i dlatego dopuszcza na człowieka trudne doświadczenia, by jak najczęściej przebywał przy Nim dla swojego większego dobra: „bo gdy w żadnym stworzeniu nie znajdziesz doskonałej wierności, przybiegniesz do Mnie z jeszcze gorętszą miłością, albowiem rozpoznasz we Mnie pełnię wszelkiej radości i wierności”<sup>196</sup>. Chrystus podobnie jak dobra matka chce odpędzić od Gertrudy wszystkie troski – nadmierne cierpienia są porównane do srebra i złota nakładanego na dziecko, które nie może ich unieść, dlatego matka pomimo swoich pierwotnych chęci zastępuje je drobnymi kwiatkami. Także Jezus ogranicza cierpienia, by Gertruda nie upadła pod ich ciężarem<sup>197</sup>. Bliskość z Bogiem jest skutkiem pewnej ofiary i poniesionego cierpienia, człowiek dążący do tego przypomina więc małą dziewczynkę, która ze względu na szczególną miłość do matki chce siedzieć na jej krześle, mimo że jest to dla niej mniej wygodne, sama zaś matka nie może wówczas patrzeć na nią równie łatwo, jak na pozostałe córki siedzące naprzeciw niej na własnych krzesłach<sup>198</sup>. Dopuszczane cierpienia zawsze są na miarę danego człowieka i ku jego zbawieniu, a nie zniszczeniu, Jezus czyni więc podobnie „jak matka, gdy chce ogrzać swoje dziecko przy ogniu, zawsze trzyma rękę między ogniem a dzieckiem”<sup>199</sup>. Cierpienia zsyłane dla zasłonięcia niedoskonałości duszy są jak kolejny płaszcz troskliwie narzucany przez matkę na ramiona córki, by ustrzec ją przed wystawieniem na pośmiewisko, gdy ta wywraca swój płaszczą podbity futrem na wierzch a ten, zamiast być ozdobą, staje się czymś, co przynosi noszącej go dziewczynie

---

<sup>195</sup> Por. GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. I..., III, 30:38. Warto przy tej okazji przytoczyć w tym miejscu także fragment streszczonego wyżej dialogu „Czy widziałaś kiedyś, jak matka pieści z czułością swoje dziecko?» A gdy ona milczała, nie mogąc sobie przypomnieć, Pan podsunął jej, że prawie pół roku wcześniej widziała pewną matkę pieszczącą maleństwo”, który to cytat jednoznacznie daje do zrozumienia, że doświadczenie Chrystusowego macierzyństwa w przypadku Gertrudy zasadniczo nie miało bliższego związku z ziemskim doświadczeniem, jako, że obraz matki i dziecka będący przecież czymś typowym przedstawiono tu jako jakieś niecodzienne wydarzenie.

<sup>196</sup> GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. I..., III, 63:1.

<sup>197</sup> Por. GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. I..., III, 63:2.

<sup>198</sup> Por. GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. I..., III, 71:2.

<sup>199</sup> GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. I..., III, 83:1.

wstyd. „Tak i Ja kochając czule tę moją córkę, okrywam tę jej niedoskonałość różnymi cierpieniami, które często dopuszczam z tego samego powodu, bez jej winy. A na to ozdabiam ją szczególną szatą cierpliwości”<sup>200</sup>.

Jezus w pismach Gertrudy łączy też w sobie cechy ojcowskie i macierzyńskie. Gdy Gertruda leżąc osłabiona zgodziła się nie przyjmować Komunii i ofiarować to wyrzeczenie Panu, zobaczyła siebie stojącą przed Nim, który „pochyla się ku niej łaskawie, bierze na łono swej ojcowskiej dobroci i mówi słodko, niby czuła matka do swego jedyne go dziecka: «Skoro postanowiłaś pozbawić się Mnie jedynie ze względu na Mnie, Ja cię utulę w moich ramionach»”<sup>201</sup>. Ogołocenie się duszy przed Chrystusem jest upodobnieniem się do niemowlęcia: „Choć matka pozwala, by ubrane córki siedziały u jej stóp, nagie niemowlę tuli w ramionach, ogrzewając je w fałdach swych szat”<sup>202</sup>. W innym swoim dziele – *Ćwiczeniach (Exercitia spiritualia)* – Gertruda mówi do Jezusa: „niczym matka [*tanquam mater*] przychodziłeś z pomocą każdemu, kto znajdował się w potrzebie. Wspomagałeś czule, zgodnie ze swym imieniem, wszystkich, którzy Cię wzywali”<sup>203</sup>.

Anonimowie dzieło z początku XIII wieku, *Reguła mniszek (Ancren(e) Riwle*, występujące także pod tytułami *Ancrene Wisse* i *Guide for Anchoresses*) stanowi formę wyjaśnienia różnych aspektów reguły pustelniczej i pobożności skierowanego do trzech sióstr przez kapelana. Dzieło to przedstawia Jezusa jako Matkę, która przygotowała dla ludzi trzy kąpiele – kąpiel chrztu, łez oraz ostatnią – kąpiel w Jego własnej krwi, która jako jedyna miała moc uleczyć ich z choroby grzechu (por. Ap 7,14), co czyni Jego miłość przewyższającą miłość wszystkich innych matek (por. Iz 49,15)<sup>204</sup>. Poprzez zastępczą śmierć na krzyżu, zgodnie z Iz 53,5, jest także Matką chroniącą dzieci przed rozgniewanym na nie Ojcem, podobnie jak ziem ska matka staje pomiędzy ojcem i dzieckiem, gdy ten za karę chce je zbić<sup>205</sup>.

---

<sup>200</sup> GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. I..., III, 89.

<sup>201</sup> GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. II, Kraków 2007, IV, 13:1.

<sup>202</sup> GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. II..., V, 8.

<sup>203</sup> GERTRUDA Z HELFTY, *Ćwiczenia*, Kraków 1999, VII, 25.

<sup>204</sup> Por. ANONIM, *The Ancren Riwle. A Treatise on the Rules and Duties of Monastic Life*, London 1853, s. 395-397: „If a child had a disease of such a nature, that a bath of blood were required for him before he could be healed, that mother must love him greatly, who would make this bath for him [with her own blood]. Our Lord did this for us who were so sick with sin, and so defiled with it, that nothing could heal us or cleanse us but his blood only; for so he would have it; his love made us a bath thereof; blessed may he be for ever! (...) The first bath is baptism; the second is tears (...); the third bath is the blood of Jesus Christ (...), he loved us more than any mother doth her child”. Jest to przekład angielski z dialektu semi-saksońskiego.

<sup>205</sup> Por. ANONIM, *The Ancren Riwle...*, s. 367: „*Disciplina pacis nostrae super eum*, saith Isaiah: thus our beating fell upon him, for he placed himself between us and his Father, who was threatening to smite us, as

Jakub z Mediolanu w dalszym ciągu cytowanych już wyżej rozważań z *Zachęty miłości* pisze o Chrystusie, który, jak matka swoje dziecko, będzie nosił go na swoich rękach, koił pocałunkami i trzymał na kolanach, a wcześniej własnymi rękami umyje<sup>206</sup>.

Juliana z Norwich akcentuje wzrost i rozwój duszy-dziecka w Chrystusie-Matce przede wszystkim dzięki ofiarowanemu przezeń miłosierdziu. Jezus jako Matka działa w posłusznych Mu ludziach na różne sposoby – dzięki Niemu mają możliwość ubogacać się i powracać do życia, przez swoją Mękę i Zmartwychwstanie jednoczy ich na powrót z ich istotowym bytem. „Tak więc mamy nasz byt w Ojcu, Bogu wszechmocnym, w naszej Matce przez miłosierdzie zyskujemy naprawę i przywrócenie do życia i nasze części zostają zjednoczone i wszystko razem staje się doskonałym człowiekiem (...)”<sup>207</sup>.

Co więcej, macierzyństwo u Juliany jest określone jako właściwa cecha Syna Bożego – „wszelka miła praca i wszelka słodka i dobra służba ukochanego macierzyństwa jest właściwa drugiej Osobie, ponieważ w Nim ta boska wola jest zachowana bezpiecznie i w pełni na wieki zarówno w naturze, jak i w łasce, właśnie dzięki Jego własnej dobroci”<sup>208</sup>. Ziemska matka może przyłożyć swoje dziecko do piersi, ale Jezus, jako Matka, może wprowadzić ludzi do swojej piersi przez otwarty bok, by ukazać im tam „częstkę Bóstwa i radości nieba razem z duchową pewnością nieskończonej szczęśliwości”. Słowo „matka” we właściwym sensie odnosi się tylko do Chrystusa i Jego własnej Matki – macierzyństwo jest bowiem z natury miłujące, mądre i posiadające wiedzę, i choć nasze narodziny z ciała są czymś niewielkim w porównaniu z narodzinami duszy, to i tak dokonuje się ono w Zbawicielu. Matka rozpoznaje potrzeby dziecka, więc kiedy staje się ono starsze zmienia się i jej postępowanie względem niego, choć jej miłość pozostaje ta sama – gdy dziecko dorasta dopuszcza nawet, by otrzymywało różgi, by pozwolić mu zdobyć cnotę. Chrystus dokonuje tych działań przez innych i dlatego też jest

Matką z natury przez działanie łaski w naszej części niższej ze względu na miłość do części wyższej. (...) I w tym ujrzałam, że cały nasz dług, który jesteśmy winni Bogu za Jego ojcostwo i macierzyństwo, zostaje

---

the mother who is full of pity placeth herself between her child and the angry stern father when he is about to beat him”.

<sup>206</sup> Por. JAKUB Z MEDIOLANU, *Stimulus Amoris...*, s. 71-72, cyt. za: M. KARNES, *Imagination, Meditation, and Cognition...*, s. 157: (...) *lavare manibus, portare brachiis, consolari o[s]culis et fovere gremiis*.

<sup>207</sup> JULIANA Z NORWICH, WD 58.

<sup>208</sup> JULIANA Z NORWICH, WD 59.

splacony prawdziwie przez kochającego Boga; błogosławioną miłością, którą budzi w nas Chrystus<sup>209</sup>.

Matka-Jezus, według Juliany, w przeciwieństwie do ziemskiej matki, ma moc wybawienia swoich dzieci od śmierci wiecznej – „choć nasza ziemska matka może pozwolić swym dzieciom zginąć, nasza niebieska Matka, Jezus, nie może pozwolić nam, którzy jesteśmy Jego dziećmi, zginąć; gdyż On i nikt inny jak tylko On jest wszechmocny, jest całą mądrością i całą miłością”. Nawracająca się po upadku dusza jest porównana do dziecka, które skaleczone lub przestraszone nie ukrywa się, ale biegnąc do swojej matki najszybciej jak potrafi szuka u niej ratunku i pociechy mówiąc: „moja dobra Matko, moja łaskawa Matko, moja najdroższa Matko, miej litość nade mną. Zbrukałem się i stałem się niepodobny do Ciebie i nie mogę, i nie potrafię temu zaradzić bez twojej szczególnej pomocy i łaski”. Brak natychmiastowej pomocy jest jednak świadectwem na to, że Chrystus jest jak mądra matka, która widzi dla swojego dziecka korzyść w odczuwanym przezeń cierpieniu. „Błogosławione rany naszego Zbawiciela są otwarte i radują się tym, że mogą nas uzdrowić; słodkie, pełne łaski dłonie naszej Matki są gotowe i troskliwie nas otaczają; gdyż w tym wszystkim wypełnia On pracę czulej piastunki, której jedynym zadaniem jest zbawienie jej dziecka”<sup>210</sup>.

U Juliany człowiek ze swojej natury jest dobry i z natury darzy Boga miłością – „z natury samej dziecko nie traci nadziei na miłość matki; z samej natury dziecko nie zachowuje się wobec matki arogancko i zuchwale; z samej natury dziecko kocha matkę, a ona i ono kochają się nawzajem”. Jezus jest Matką, która wychowując prowadzi człowieka do Ojca przez całe jego życie, ponieważ w ziemskim życiu nikt nie wyrasta z „okresu dzieciństwa”, aż do momentu, w którym Jezus-Matka zabiera człowieka do wiecznej szczęśliwości u Ojca. Dlatego też człowiek powinien wyzbyć się obaw i zanosić skargi do tejsze Matki, która „pokropi nas wszystkich swą drogocenną krwią i uczyni naszą duszę miękka i czuła i z upływem czasu uzdrowi nas całkowicie, gdyż to właśnie przynosi Mu największy zaszczyt, a nam największą radość przez całe wieki”. Zbawiciel nigdy nie przerywa swojej pracy i nie uczyni tego dopóki wszystkie Jego dzieci nie będą zrodzone i wybawione<sup>211</sup>.

---

<sup>209</sup> JULIANA Z NORWICH, WD 60.

<sup>210</sup> JULIANA Z NORWICH, WD 61.

<sup>211</sup> Por. JULIANA Z NORWICH, WD 63.

## 2.4. JEZUS MATKĄ LUDZKIEJ NATURY

Jako ostatni przeanalizowany zostanie motyw ludzkiej natury Chrystusa jako pierwowzoru i źródła natury wszystkich ludzi, określany w kategoriach macierzyństwa ludzkiej natury Chrystusa w stosunku do innych ludzi (metafora: JEZUS JEST MATKĄ LUDZKIEJ NATURY). Obraz ten, jako jedyny z omawianych w niniejszym rozdziale, nie ma wyraźnego starożytnego pochodzenia. Pewnymi powiązaniem z takim właśnie postrzeganiem jest przekonanie, występujące między innymi u Hildegardy z Bingen (1098-1179), że boska natura w Chrystusie ma się do ludzkiej tak, jak mężczyzna ma się do kobiety<sup>212</sup>, czy też wizja, którego doświadczyć miała Elżbieta z Hesji (zwana też Elżbietą z Schönau, około 1129-1165), w której człowieczeństwo Chrystusa objawione zostało jej jako obleczona w światło dziewica z Apokalipsy (por. Ap 12,1)<sup>213</sup>. W podobnym tonie co Hildegarda, Mechtylda z Magdeburga stwierdziła, że ciało Chrystusa było w tym sensie żeńskie, że jego źródłem było tylko i wyłącznie ciało Maryi<sup>214</sup>. U Bonawentury znaleźć zaś można bliźniacze stwierdzenie o dziewiczym, bo pochodzącym od Dziewicy ciele Chrystusa, które pada w kontekście Męki i wrażliwości na ból większej u kobiet niż u mężczyzn (wedle poglądów autora), a w przypadku Chrystusa przekraczającej wrażliwość wszystkich dziewic<sup>215</sup>. Istniał także pogląd porównujący preegzystencję natury boskiej w *Logosie* z preegzystencją natury ludzkiej w Maryi<sup>216</sup>. Aniela z Foligno z kolei wypowiedziała słowa o Bogu, który stał się jej ciałem, aby ją uczynić Bogiem<sup>217</sup>. U wspomnianej już Hildegardy występuje porównanie Jezusa do Ewy, gdyż ciała obojga powstały bez udziału męskiego nasienia<sup>218</sup>. U Wilhelma z Saint

---

<sup>212</sup> Por. HILDEGARDA Z BINGEN, *Liber divinatorum operum, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*, t. XCII, red. A. DEROLEZ, P. DRONKE, Turnholtii 1996, I, 4:100: „Mężczyzna jest znakiem Bóstwa, a kobieta znakiem Człowieczeństwa Syna Bożego” (*Et vir divinitatem, femina vero humanitatem Filii Dei significat*). Ponadto w II, 5:43: „tak mężczyzna i kobieta są jednym, gdzie mężczyzna jest jakby duszą, a kobieta ciałem” (*Unde etiam vir et femina unum sunt, quoniam vir est quasi anima, femina vero velut corpus*).

<sup>213</sup> Stało się to jasne dopiero, gdy zapytała anioła o tę tajemniczą dla niej postać, a ten wyjaśnił, iż było to „święte człowieczeństwo” Jezusa (*Virgo illa quam vides, domini Iesu sacra humanitas est*). Por. *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, red. F.W.E. ROTH, Brünn 1884, s. 60-61, cyt. za: C. ELIASS, *Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Kassel 1995, s. 142-143.

<sup>214</sup> Por. MECHTYLDA Z MAGDEBURGA, *Strumień światła boskości*, t. I, Kraków 2004, IV, 18.

<sup>215</sup> Por. BONAVENTURA, *Do siostr o doskonałości życia*, [w:] BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne...*, VI, 5.

<sup>216</sup> Por. C.W. BYNUM, *The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg...*, s. 101.

<sup>217</sup> Por. ANIELA Z FOLIGNO, *Objawienia, listy i pouczenia...*, s. 82.

<sup>218</sup> Por. HILDEGARDA Z BINGEN, *Liber...*, III, 7:13: „Ewa nie została stworzona z nasienia, lecz z ciała mężczyzny, ponieważ Bóg stworzył ją tą samą mocą, jaką posłał swojego Syna Dziewicy” (*Et Eva non ex semine, sed ex carne viri creata est, quoniam Deus illam in eadem vi creavit, qua et Filium suum in Virginitate misit*).

Thierry kobieta również pojawia się jako symbol ciała – pada stwierdzenie „Ewa moja, ciało moje”<sup>219</sup>. Mówiąc ogólnie, według ówczesnej antropologii rolę matki sprowadzano do ofiarowania dziecku materii, zaś rolę ojca uważano za ważniejszą – za danie mu życia (ducha).

Wspomniana Mechtylda z Magdeburga stwierdza, zgodnie z powyżej zacytowaną jej myślą, iż „kiedy człowiek otrzymuje duchowe życie, to rodzi się z gorącego Bóstwa i poczyna się ze swej matki, Bożego człowieczeństwa, stąd jego materią jest Duch Święty, który we wszystkim wyniszcza jego grzeszną naturę”<sup>220</sup>. Juliana z Norwich mówi zaś o tym, że Bóg jest z natury zarówno Ojcem, w którym ludzie podtrzymywani są w swojej istotowej naturze, przynależnej im przez akt stworzenia, jak i Matką, którą jest Jezus-Mądrość, w którym ludzie podtrzymywani są w swoim bycie zmysłowym, Odkupieniu i Zbawieniu. Dalej stwierdza jednak także iż

tak jak druga Osoba Trójcy jest Matką naszego bytu istotowego, ta sama mocno umiłowana Osoba stała się Matką naszego bytu zmysłowego; gdyż Bóg uczynił nas podwójnym w naszej naturze jako bytu istotowe i zmysłowe. Nasz byt istotowy jest częścią wyższą, którą mamy w naszym Ojcu, Bogu wszechmocnym; a druga Osoba Trójcy jest naszą Matką w naturze i w naszym istotowym stworzeniu, w którym jesteśmy ugruntowani i zakorzenieni, i On jest naszą Matką w miłosierdziu przez to, że wziął na siebie nasz byt zmysłowy<sup>221</sup>.

Bóg według Juliany jest równie prawdziwie Ojcem co i Matką, bowiem „nasz Ojciec chce, nasza Matka działa, nasz dobry Pan, Duch Święty, potwierdza tę wolę i to działanie”. Jezus jest także Matką „przez naturę od chwili naszego pierwszego stworzenia, i jest naszą prawdziwą Matką w łasce, ponieważ przyjął na siebie naszą stworzoną naturę”. Wedle Juliany macierzyństwo w Bogu jest trojokie, gdyż jest On „podstawą naszego naturalnego stworzenia, (...) wziął na siebie naszą naturę (i tu zaczyna się macierzyństwo łaski), (...) jest macierzyństwo dzieł i w tym jest, dzięki tej samej łasce, jeszcze większa długość i szerokość, wysokość i głębokość, bez końca, a wszystko w Jego własnej miłości”<sup>222</sup>.

\*\*\*

U Filona z Aleksandrii Bóg opisany został jako Ojciec stworzenia, Mądrość zaś jako Matka, a stworzenie świata jako jego narodziny w bólach tej matki i karmicielki

---

<sup>219</sup> WILHELM Z SAINT THIERRY, *Meditatio IV*, PL 180, kol. 216: *Eva mea, carne mea*.

<sup>220</sup> MECHTYLDA Z MAGDEBURGA, *Strumień światła boskości*, t. I..., IV, 18.

<sup>221</sup> JULIANA Z NORWICH, WD 58.

<sup>222</sup> JULIANA Z NORWICH, WD 59.

wszystkich rzeczy<sup>223</sup>. Punktem wyjścia dla rozwoju omawianej tu symboliki, prócz tekstów biblijnych, były także dla pisarzy wczesnochrześcijańskich i, pośrednio, późniejszych kontynuatorów tej tradycji, koncepcje rozwijające się w sektach gnostyckich. Tam, w grupach wywodzących się z chrześcijaństwa, opisywano nierzadko Boga za pomocą żeńskich metafor, a także dopuszczano kobiety do przewodniczenia we wspólnocie<sup>224</sup>. Do najistotniejszych dzieł z tego kręgu należą gnostyckie *Ody Salomona* z II wieku<sup>225</sup> oraz apokryficzne *Akta* (lub *Dzieje*) *Piotra* (*Actus Vercellensis*) pochodzące prawdopodobnie także z II wieku, być może ze środowiska syryjskiego<sup>226</sup>. W *Odach Salomona* znajdują się fragmenty wkładające w usta Boga słowa: „przygotowałem im moje własne piersi, by mogli pić moje święte mleko i przez nie żyć”<sup>227</sup>, mowa także o Synu będącym kielichem, w którym znajduje się mleko dane Mu przez Ojca z Jego własnych piersi, które to mleko Syn następnie dał światu<sup>228</sup>, oraz o byciu noszonym jak dziecko przez matkę i byciu karmionym mlekiem, „rosą Pana”<sup>229</sup>. W apokryficznych *Dziejach Piotra* Apostoł przed śmiercią modli się do Chrystusa w następujący sposób: „Ty jesteś moim ojcem, Ty jesteś moją matką, Ty jesteś moim bratem, przyjacielem, niewolnikiem i sługą. Jesteś wszystkim i wszystko jest w Tobie; jesteś bytem i nic innego nie istnieje prócz Ciebie”<sup>230</sup>.

Na podstawie zaprezentowanych wyżej przykładów użycia symboliki macierzyńskiej w odniesieniu do Chrystusa i Jego dzieła, wśród pierwszych autorów chrześcijańskich, a w tym wypadku Ojców Kościoła, szczególną popularnością na tle pozostałych aspektów cieszył się aspekt karmienia. W późniejszym – średniowiecznym – pisarstwie od Anzelma do Juliany wyszczególnić możemy trzy bazowe motywy

---

<sup>223</sup> Por. FILON Z ALEKSANDRII, *O pijaństwie*, [w:] FILON Z ALEKSANDRII, *Pisma*, t. II: *O gigantach; O niezmienności Boga; O rolnictwie; O uprawie roślin; O pijaństwie; O trzeźwości*, Kraków 1994, 30-31.

<sup>224</sup> Zob. E. PAGELS, *Ewangelie gnostyckie*, Wrocław 2007, s. 97-122. Markus modlił się do Boga-Matki, Teodot zaś pisał o Matce-Mądrości, na obraz i podobieństwo której stworzony został człowiek. Por. M.C. HOROWITZ, *The Image of God in Man: Is Woman Included?*, „The Harvard Theological Review” 1979, t. LXXII, nr 3-4, s. 185.

<sup>225</sup> Jest to zbiór 42 utworów zachowanych częściowo po syryjsku, grecku i koptyjsku. Powstały prawdopodobnie jako utwory liturgiczne, prawdopodobnie w języku syryjskim, por. Z „*Ód Salomona, Oda 19*”, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty, narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. STAROWIEYSKI, Kraków 2003, s. 154.

<sup>226</sup> Zob. *Dzieje Piotra*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. II: *Apostołowie*, cz. 1: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, red. M. STAROWIEYSKI, Kraków 2007, s. 480.

<sup>227</sup> *Oda 8*. Tłumaczenie własne na podstawie niemieckiego wydania: *Oden Salomos*, red. M. LATTKE, Freiburg-Basel-Wien i in. 1995, s. 115.

<sup>228</sup> Por. Z „*Ód Salomona, Oda 19*”..., s. 154-155. Niestety nie jest to tłumaczenie bezpośrednio z języka oryginału, a opracowanie na podstawie tłumaczenia francuskiego (M.J. Pierre) i niemieckiego (M. Lattke).

<sup>229</sup> *Oda 35.*, [w:] *Muza chrześcijańska*, t. I: *Poezja armeńska, syryjska i etiopska*, red. M. STAROWIEYSKI, Kraków 1985, s. 182-183.

<sup>230</sup> *Dzieje Piotra*..., s. 523.



związane z kobiecością i macierzyństwem: rozrodczość (płód powstały z materii ciała matki) i związane z nią poświęcenie (ból rodzenia); delikatność i czułość (matka nie może zostawić swojego dziecka bez pomocy oraz karmienie własną piersią<sup>231</sup>. Późnośredniowieczne pisarstwo akcentuje raczej ssanie krwi i jest bardziej nacechowane eucharystycznie. Większy nacisk kładzie się tam na cierpienie Chrystusa, a pociecha ofiarowana przezeń jest nie tylko miłością ale także przyznaniem miejsca wśród wybranych<sup>232</sup>. Najbardziej kompleksową wydaje się być późnośredniowieczna metaforyka obecna w pismach Juliany z Norwich, w której Chrystus jest Matką niejako od początku do końca i w każdym możliwym do pomyślenia wymiarze – nie tylko rodzi, karmi, sprawuje opiekę, ale realizuje swoje macierzyństwo względem ludzi także jako źródło ich ludzkiej natury. Widać tu użycie metafor związanych z macierzyństwem Jezusa nie w jakimś partykularnym sensie, dla opisanego jednego wybranego aspektu, bądź w charakterze czysto retorycznej figury, ale jest to cała duchowość osnuta wokół właśnie takiego postrzegania Zbawiciela i Jego roli.

Zdaniem Caroline Walker Bynum w okresie od XII do XV wieku, w przeciwieństwie do wczesnego średniowiecza, w duchowości znaczące miejsce zajęły pozytywne figury kobiece i żeńskie metafory. Wzrosło nabożeństwo to Matki Bożej i świętych kobiet, wzrósł także odsetek kobiet wśród kanonizowanych osób, a jednocześnie heretyckie nurty proklamowały kapłaństwo kobiet lub głosiły żeńskiego Boga<sup>233</sup>. W XII wieku nastąpiło dowartościowanie małżeństwa jako sakramentu oraz macierzyństwa, co w połączeniu z faktem, że wielu późniejszych autorów literatury duchowej wychowywało się i dojrzewało w rodzinach (ze względu na odmienne niż wcześniej prawo związane z przyjmowaniem do klasztorów, które preferowało przyjmowanie dorosłych, w tym tych, którzy żyli wcześniej w małżeństwie), a niektórzy nawet sami zostawali rodzicami, skutkowało popularnością metaforyki macierzyńskiej i oblubieńczej<sup>234</sup>. Ponadto w biografii świętych kobiet widoczne były tendencje do ignorowania dotychczasowych kobiecych ideałów by w zamian za to rozważać upodobnianie się do Chrystusa<sup>235</sup>. Wbrew niektórym opiniom nie ma dowodów na to, że

---

<sup>231</sup> Por. C.W. BYNUM, *Jesus as Mother...*, s. 131.

<sup>232</sup> Por. C.W. BYNUM, *Jesus as Mother...*, s. 153-154.

<sup>233</sup> Por. C.W. BYNUM, „...*And Woman His Humanity*” ..., s. 258.

<sup>234</sup> Por. C.W. BYNUM, *Jesus as Mother...*, s. 142.

<sup>235</sup> Por. C.W. BYNUM, „...*And Woman His Humanity*” ..., s. 259.

macierzyńska symbolika przez autorów-mężczyzn wykorzystywana była szczególnie w pismach adresowanych do kobiet<sup>236</sup>.

W późnym średniowieczu kładziono akcent na ludzką naturę Chrystusa, w przeciwieństwie do okresu wcześniejszego, kiedy skupiano się raczej na wymiarze duchowym i Zmartwychwstaniu<sup>237</sup>. W czasie dojrzałego i późnego średniowiecza istniało wiele żeńskich reprezentacji Jezusa, uważano bowiem, że najlepiej wyrażają one Jego ludzką naturę – co paradoksalne, ma jednak związek z wspomnianym już dualizmem i kobiecością pojmowaną nie tylko w kontraście do męskości (która „odpowiadała” boskiej naturze), ale i akcentując specyficznym żeńskie, fizjologiczne funkcje. Nie bez znaczenia był także fakt gramatycznej i symbolicznej żeńskości Ciała Chrystusa, którym jest Kościół<sup>238</sup> (*Ecclesia*), na co zwraca uwagę Bynum<sup>239</sup>.

Warto także podkreślić, że, przynajmniej w średniowieczu, macierzyńska symbolika obejmowała także mężczyzn pełniących określone funkcje – opatów, biskupów czy nawet apostołów<sup>240</sup>, innymi słowy – nie tylko samego Chrystusa, ale i tych występujących *in persona Christi*. Przykładem – jednym z wielu – może być choćby jedno z kazań Bernarda z Clairvaux, w którym nawołuje kapłanów do bycia matkami w uczuciu i łagodności, do których poranieni uciekają się jak do piersi matki<sup>241</sup>. Samego siebie również porównywał do matki<sup>242</sup> oraz sam nazywał innych mężczyzn swoją własną matką<sup>243</sup>. Podobnie jak czynił to Bernard, także Katarzyna ze Sieny w swoim liście nazwała karmiącą matką papieża (Grzegorza XI)<sup>244</sup>.

Opisywany tu język teologiczny czerpał z języka relacji międzyludzkich, w tym przypadku więzi między matką a dzieckiem. Niekoniecznie wynikał on z bezpośredniego – osobistego – doświadczenia, ale także z pewnych kulturowych konwencji związanych

---

<sup>236</sup> Por. C.W. BYNUM, *Jesus as Mother...*, s. 141.

<sup>237</sup> Por. J. BLEDSOE, *Feminine Images of Jesus: Later Medieval Christology and the Devaluation of the Feminine*, „Intermountain West Journal of Religious Studies” 2011, t. III, nr 1, s. 34.

<sup>238</sup> Oczywiście język polski nie jest tu dobrym przykładem...

<sup>239</sup> Por. C.W. BYNUM, *The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg...*, s. 93.

<sup>240</sup> Caroline Walker Bynum powtarza tę opinię wyrażoną pierwotnie przez André Cabassuta w artykule *Une dévotion médiévale...*, por. C.W. BYNUM, *Jesus as Mother...*, s. 112.

<sup>241</sup> Por. BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermo XXIII in Cantica Cantorum*, PL 183, kol. 885: *Audiant hoc praelati, qui sibi commissis semper volunt esse formidini, utilitati raro. (...) Discite subditorum matres vos esse debere, non dominos; studete magis amari; quam metui: et si interdum servitate opus est, paterna sit, non tyrannica. Matres fovendo, patres vos corripiendo exhibeatis. Mansuescite, ponite feritatem; suspendite verbera, producite ubera; pectora lacte pinguescant, non typho turgeant.*

<sup>242</sup> Por. BERNARD Z CLAIRVAUX, *Epistola CCLVIII*, PL 182, kol. 466: *Nolite mirari hoc; una anima sumus, nisi quod ego mater, ille fillius (...).*

<sup>243</sup> Por. BERNARD Z CLAIRVAUX, *Epistola CXLIV*, PL 182, kol. 302: *Orate et pro domino cancellario, qui mihi pro matre est (...).*

<sup>244</sup> Por. KATARZYNA ZE SIENY, *CCLXX Do Grzegorza XI*, [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy...*, s. 299.

z tego typu stosunkami międzyludzkimi, oraz, co oczywiste, biologicznych funkcji ciała kobiety stanowiących punkt wyjścia dla rozwoju dalszych, psychologicznych i kulturowych, aspektów. Miłość macierzyńska ukazywana była jako absolutna i bezwarunkowa – Jezus jako Matka – a zarazem Pośrednik – prowadzi ludzi do odległego Ojca. Jak widać na omówionych przykładach obraz macierzyństwa-pośrednictwa Chrystusa wyraża zasadniczo trzy aspekty Jego roli w ekonomii Zbawienia: odkupieńcza śmierć na krzyżu jako poród; miłość Chrystusa do duszy opisywana jako współczucie i czułość matki w stosunku do dziecka; Chrystus w Eucharystii karmiący duszę sobą samym lub na krzyżu krwawiąc z rany boku, czy też bardziej ogólnie karmiąc, także w kontekście spoczywającego na piersi Jana Ewangelisty, jako matka karmiąca piersią (co stanowi zdecydowanie najbardziej rozbudowany z wszystkich omawianych tutaj motywów). Zaskakujące nieraz skojarzenia autorek i autorów oraz swoboda, z jaką, w tym przypadku, cechy macierzyństwa i ojcostwa oraz, szerzej, kobiecości i męskości, przede wszystkim w ich fizycznym wymiarze, przeplatają się ze sobą, są dowodem świadomości nieadekwatności języka teologicznego i braku konkretnych, ostatecznych metafor, mogących służyć do opisu Boga i dzieła Zbawienia. Zaskakujący i niestereotypowy brak lęku przed cielesnością, związany zwłaszcza z bliskością zarówno narodzin, jak i umierania, nieoddzielonych jak współcześnie od życia codziennego, w jakimś sensie normalizował zarówno obie te sytuacje graniczne oraz w ogóle ludzką fizjologię.

Własna śmierć Chrystusa jako poród i własne ciało w roli mleka to, jak się wydaje, najmocniejsze metafory, szczególnie kiedy odczyta się je w kontekście dawnych warunków cywilizacyjnych. Nie tylko porody niezwykle często kończyły się wówczas śmiercią matki, ale i przeżycie dziecka było ściśle zależne od możliwości bycia wykarmionym przez tę matkę, a potem, w dalszej kolejności, od sprawowania nad nim opieki, której nie mogła przejąć nieistniejąca wówczas zinstytucjonalizowana pomoc socjalna. Choć obrazy te współcześnie nie straciły na aktualności (o czym mowa będzie w rozdziale następnym), warto zwrócić uwagę na ten właśnie kontekst – kontekst zależności dziecka od matki nie tyle podstawowej, co wręcz absolutnej, współcześnie znacznie osłabionej ze względu na rozwój cywilizacyjny. Z perspektywy teologicznej wnioski są jednoznaczne – Jezus Ojców Kościoła i średniowiecznych mistyczek jest Matką, od której życie dziecka (czyli duszy) zależy w sposób absolutny, ale jest nią także niejako z natury rzeczy. Podobnie jak relacja matki do dziecka nie tyle ulega nawiązaniu, co jest im dana z samego faktu zaistnienia dziecka w łonie matki, tak miłość Jezusa do

duszy-dziecka jest tu przedstawiona jako istniejąca sama przez się, niezależnie od odpowiedzi udzielonej przez obdarowanego nią człowieka.

## Rozdział III:

### „Ta, Która Jest”. Kobiety Bóg teologii feministycznych

Teologie feministyczne rozpatrywać można zarówno jako część współczesnych studiów kobiecych (*women's studies*), jak i jako część paradygmatu teologii wyzwolenia, przy czym kwestia określenia się wprost jako teolożki wyzwolenia przez teolożki feministyczne nie jest jednoznaczna<sup>245</sup>. Są to teologie nie tylko i nie przede wszystkim katolickie, ale protestanckie oraz w nikłym stopniu prawosławne<sup>246</sup>. Użycie liczby mnogiej – „teologie” – w obliczu daleko idących rozbieżności pojawiających się wśród badaczek zaliczanych bądź zaliczających się do tego nurtu teologii chrześcijańskiej (takich jak choćby różnice denominacji), wydaje się być znacznie bardziej poprawne, niż zastosowanie liczby pojedynczej sugerującej istnienie spójnej, monolitycznej „szkoły” – z wyjątkiem przypadków, w których dane stwierdzenie odnosi się do całości prądu feministycznego w teologii i nie dochodzi do błędnej generalizacji<sup>247</sup>. Ogólnie rzecz biorąc, teologia feministyczna nie jest kolejną gałęzią na wzór tradycyjnych dyscyplin teologicznych (jak teologia fundamentalna czy dogmatyczna), ale raczej perspektywą czy też optyką, w ramach której podejmuje się wieloaspektową refleksję.

Prócz „białych”, zachodnich teologii feministycznych uprawianych przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej, na których zasadniczo skoncentrowane będą rozważania tego rozdziału, istnieją bowiem także kształtujące się w odmiennych kontekstach kulturowych i etnicznych teologia *womanist* („czarna” teologia feministyczna w Stanach Zjednoczonych), teologia *mujerista* (latynoska teologia feministyczna w Stanach Zjednoczonych), teologie południowoamerykańskie, afrykańskie i azjatyckie<sup>248</sup>.

---

<sup>245</sup> Por. E. VUOLA, *Limits of Liberation. Praxis as Method in Latin American Liberation Theology and Feminist Theology*, Helsinki 1997, s. 90.

<sup>246</sup> Najbardziej znaną, jak się wydaje, teolożką prawosławną przyjmującą postulaty emancypacji kobiet w strukturach religijnych, była francuska konwertytka z kalwinizmu Elisabeth Behr-Sigel (1907-2005). Prócz chrześcijańskich teologii feministycznych analogiczne nurty istnieją także w ramach judaizmu i islamu, zob. np. „Praktyka teoretyczna” 2013, nr 2 i artykuły w dziale „Teologia i *gender*”.

<sup>247</sup> Przykładowo Rosemary Radford Ruether określiła swoją koncepcję zdaniem „not *the* feminist theology, but *a* feminist theology”, co przetłumaczyć można jedynie w przybliżeniu jako „nie *ta konkretna* teologia feministyczna, ale *jakaś* [w znaczeniu jednej z wielu] teologia feministyczna”. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 20. Prócz najbardziej oczywistej różnicy denominacji lub kontekstu kulturowego nakładają się na to także różnice w przyjmowanych przez autorki koncepcjach feminizmu jako takiego. Więcej o różnicy koncepcji w łonie teologii feministycznej zob. H. PISSAREK-HUDELIST, *Feministische Theologie – eine Herausforderung? (Schluß)*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 1981, t. CIII, nr 4, s. 400-425.

<sup>248</sup> W przypadku innych niż zachodnie teologii szczególnie istotne jest pojęcie interseksyjności (ang. *intersection*, „punkt przecięcia”) opisujące współzależny charakter kategorii społecznych, takich jak: płeć, rasa, klasa, religia, seksualność, region, narodowość, wiek, pełnosprawność/niepełnosprawność oraz

Pod względem relacji do zastanej sytuacji, czyli innymi słowy stosunku do patriarchalnie ukształtowanego Kościoła, wyróżnia się dwa główne nurty teologii feministycznych: mniejszościowy nurt rewolucyjny (radykałny, gynocentryczny) i liczniejszy nurt reformujący (reformistyczny). Pierwszy z nich stoi na stanowisku, że błąd patriarchy jest w Kościele czymś, co można byłoby określić jako „błąd krytyczny”<sup>249</sup>, niemożliwy do naprawienia i prowadzący do nieuchronnego skażenia całości, w związku z czym jedynym wyjściem dla kobiet jest więc opuszczenie go – teologia uprawiana w tym nurcie jest więc już *de facto* postchrześcijańska. W ramach drugiego poglądu dąży się do wprowadzenia pozytywnych zmian na rzecz kobiet poprzez redefinicję treści wiary, przy zachowaniu ich istoty i ten nurt można uznać za chrześcijańską teologię feministyczną *sensu stricto*, gdyż nie neguje ona prawomocności istnienia Kościoła ze wszystkimi tego faktu konsekwencjami<sup>250</sup>.

Celem tego rozdziału jest, po uprzednim wprowadzeniu w ogólną koncepcję przyświecającą teologiom feministycznym i w ich źródła, przedstawienie kształtowanych w ich ramach propozycji inkluzywnego języka teologicznego, w którym kładzie się akcent na macierzyński aspekt bytu Boga oraz Jego działania w świecie, ze szczególnym uwzględnieniem Jego samoobjawienia w swoim Synu. Przeanalizowana zostanie refleksja na ten temat podjęta przez przedstawicielki zachodniej teologii, jednak pod względem wyznaniowym będą to członkinie różnych denominacji. Jest to uzasadnione ze względu na dotykane tematyki zasadniczo uniwersalnej dla całego chrześcijaństwa – trynitologii ze szczególnym uwzględnieniem chrystologii i ściśle związanej z nią soteriologii<sup>251</sup>, ograniczenie się jedynie do teolożek katolickich byłoby więc nieuzasadnionym w tym przypadku zawężeniem.

---

praktyki dyskryminacyjne. Por. K. KRASUSKA, *Interseksjonalność*, [w:] *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. M. RUDAŚ-GRODZKA I IN., Warszawa 2014, s. 213-214.

<sup>249</sup> Użyty tu termin techniczny z zakresu informatyki dobrze oddaje postrzeganie patriarchy przez teolożki feministyczne – podobnie jak błąd krytyczny wstrzymuje pracę systemu operacyjnego lub skutkuje awarią jednego z trwających procesów, tak też patriarchy w Kościele uniemożliwia bądź w znaczący sposób upośledza przekazywanie przezeń pełni prawdy Objawienia.

<sup>250</sup> Zob. też E.A. JOHNSON, *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*, New York 1990, s. 97-114, <http://www.womenpriests.org/classic2/johnson3.asp> (dostęp: 05.12.2017). Pierwsze wydanie – 1990 rok.

<sup>251</sup> Gerhard Ludwig Müller uznaje za nieuzasadniony utrzymujący się już od średniowiecza rozdział chrystologii i soteriologii, ponieważ nie są one dwoma odrębnymi traktatami, lecz spojrzaniem na wzajemnie się uzasadniające i wyjaśniające aspekty jednej tajemnicy Chrystusa. „Podstawowe pytanie chrystologiczne brzmi: Kim jest ów Jezus z Nazaretu (chrystologia w ściślejszym znaczeniu) i jakie ma znaczenie dla naszej relacji do Boga (soteriologia)?”. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 281.

### 3.1. GENEZA TEOLOGII FEMINISTYCZNYCH

Ogólnie rzecz biorąc wątki teologiczne obecne były od samego początku istnienia ruchu kobiet, czyli pierwszej fali feminizmu obejmującej w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej okres od drugiej połowy XIX wieku do początków XX wieku<sup>252</sup>. *Biblia kobiety* (*The Woman's Bible*) autorstwa Elizabeth Cady Stanton to częściowo nowe tłumaczenie z komentarzami, w których przedstawiono argumenty na dyskryminację kobiet w Piśmie Świętym – w 1895 roku wydano pierwszy tom, drugi zaś w 1898. Punktem wyjścia dla *Biblii kobiety* był pierwszy anglojęzyczny przekład Pisma Świętego dokonany w całości przez kobietę – Julię Evelinę Smith – wydany w 1876 roku. Było to tłumaczenie dosłowne: na przykład „Ewa” przełożono tam jako „Życie”<sup>253</sup>. We wprowadzeniu do *Biblii kobiety* Stanton zarysowuje dwa wyjściowe założenia – Biblia nie jest neutralną książką, ale bronią przeciwko wyzwoleniu kobiet, a jest tak, ponieważ nosi ona na sobie piętno mężczyzn, którzy Boga nigdy nie widzieli i którzy z Nim nigdy nie rozmawiali<sup>254</sup>. Stanton mówi o pierwotnej dwójcy obecnej także w Bogu, co wynikałoby z pierwszego opisu stworzenia (por. Rdz 1-2,4a). Drugi opis stworzenia wraz z opisem upadku pierwszych ludzi (por. Rdz 2,4b-3) uważany był przez nią za manipulację – Ewa nie wiedziała nic o zakazie spożywania z drzewa poznania dobra i zła, bo została stworzona po nim, a Adam złośliwie jej o tym nie powiedział. W poglądach Stanton wyraźna jest feministyczna hermeneutyka podejrzeń – między innymi uważała świętego Pawła za rzecznika równouprawnienia, a jego antifeministyczne teksty za później przypisane, bądź z konkretnych wskazań rozszerzone na zasady ogólne<sup>255</sup>.

---

<sup>252</sup> Określenie nadane zostało później, dla zaakcentowania nowości przez feministki określające się same jako „druga fala”. Por. S. KUŹMA-MARKOWSKA, *Pierwsza fala*, [w:] *Encyklopedia gender...*, s. 378.

<sup>253</sup> Rdz 3,20: „And Adam will call his wife's name Life, for she was the mother of all living”. J.E. SMITH, *The Holy Bible containing the Old and New Testaments; translated literally from the original tongues*, Hartford 1876.

<sup>254</sup> Por. E. CADY STANTON, *The Woman's Bible*, b.m.w. 1895-1898, b.p.

<sup>255</sup> Podobne podejście do tej kwestii prezentowali już kilka wieków wcześniej kwakrzy, którzy w ramach egalitarnych dążeń wypracowali pewną formę religijnego profeminizmu, który uznać można za praprzodka współczesnej chrześcijańskiej teologii feministycznej. Ten wywodzący się z purytanizmu radykalny odłam, którego początki datuje się na połowę XVII wieku, w przeciwieństwie do innych Kościołów poreformacyjnych nie zatrzymał się na zaakcentowaniu powszechnego kapłaństwa wiernych i umożliwieniu im indywidualnej interpretacji Biblii, ale wezwał kobiety do głoszenia na równi z mężczyznami, niezależnie od ich statusu majątkowego czy rodzinnego, uzasadniając to ponadto na podstawie samego Pisma Świętego. Więcej zob. A.M. MAŁEK, *Protofeminizm u kwaków*, [w:] *Kobiecość na przestrzeni wieków*, t. II, red. E. STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO, W. MARKOWSKI, Olsztyn 2018, s. 107-116. Jeszcze wcześniej, choć jednoosobowo, refleksję na temat roli kobiet w Kościele rozwijała działająca w XVI wieku w Szwajcarii i zaliczona wspólnie do poczet reformatorów Marie Dentière, por. Ł.P. SKURCZYŃSKI, „W obronie kobiet”: *Marie Dentière (1490/1495–1561) jako prekursorka teologii feministycznej w czasach reformacji*, [w:] *Kobiety niepokorne. Reformatorki – buntowniczkini – rewolucjonistki. Herstorie*, red. I. DESPERAK, I.B. KUŹMA, Łódź 2016, s. 165-174.

Głównymi bodźcami dla powstania w latach 60. XX wieku omawianego nurtu w jego właściwej, współczesnej formie, było przeniesienie na grunt wiary postulatów drugiej fali feminizmu i, w Kościele katolickim, Sobór Watykański II, który pociągnął za sobą zmiany interpretacji Biblii, relacji we wspólnocie wiernych i liturgii, a przede wszystkim umożliwienie kobietom studiowania teologii, dzięki czemu stały się one realnie współodpowiedzialne za kształtowanie tej dyscypliny<sup>256</sup>. Za pierwsze katolickie teolożki feministyczne uznaje się Mary Daly (1928-2010<sup>257</sup>, amerykańska teolożka, pierwotnie katolicka, potem działająca poza Kościołem), Rosemary Radford Ruether (amerykańska teolożka ur. w 1936 roku) i Elisabeth Schüssler Fiorenzę (rumuńsko-niemiecka teolożka ur. w 1941). Teologie feministyczne od początku rozwijały się przede wszystkim tam, gdzie ruch feministyczny, czyli w krajach Europy Zachodniej i Stanach Zjednoczonych. Swoje bezpośrednie źródła mają więc w rzeczywistości pozakościelnej i pozaakademickiej<sup>258</sup>.

### **3.2. GŁÓWNE ZAŁOŻENIA TEOLOGII FEMINISTYCZNYCH JAKO TEOLOGII EMANCYPACYJNYCH, KONTEKSTUALNYCH I LINGWISTYCZNYCH**

Teologie feministyczne można rozpatrywać pod kątem różnych ich aspektów. Na potrzeby tej analizy wyróżnione zostały trzy wymiary – emancypacyjny, kontekstualny i lingwistyczny. Nie są to rzecz jasne rozłączne elementy, ale wymiary wpływające na siebie nawzajem i wynikające jeden z drugiego.

---

<sup>256</sup> Por. A. GOMOLA, *Osiągnięcia i słabości teologii feministycznej*, [w:] *Czym jest „nowy feminizm” Jana Pawła II?*, red. J. KUPCZAK, M. ZBORALSKA, Kraków 2010, s. 13. Druga fala feminizmu – okres działalności ruchu kobiecego przypadającego w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej na lata 60. i 70. XX wieku, którego ogólnym celem była walka o szeroko rozumiane równouprawnienie kobiet i mężczyzn. Realizował się on w dwóch nurtach: liberalnym (równy dostęp do zatrudnienia i warunków pracy oraz płacy) i radykalnym (całkowita zmiana opartych na patriarchalizmie struktur społecznych i politycznych). Jednym ze skutków były także zmiany w języku. Por. S. KUŹMA-MARKOWSKA, *Druga fala*, [w:] *Encyklopedia gender...*, s. 97-99. Simone de Beauvoir w *Drugiej płci* nawiązując do biblijnego opisu stworzenia kobiety z żebra mężczyzny stwierdza, że między innymi z takiego rozumienia wynika pojmowanie kobiety jako Innego, wtórnego w stosunku do mężczyzny i zarazem kogoś, kogo obecność na świecie nie jest, w przeciwieństwie do mężczyzny, niezaprzeczanym faktem i prawem, a jedynie przypadkiem. „[Bóg – przyp. A.M.M.] dał Adamowi małżonkę, by uratować go od samotności; kobieta ma więc w małżonku swój początek i koniec; jest uzupełnieniem mężczyzny, ale uzupełnieniem nieistotnym. Objawia się więc jako nadzwyczajny łup. (...) Żaden mężczyzna nie chciałby zostać kobietą, lecz wszyscy pragną, by kobiety istniały”. Por. S. DE BEAUVOIR, *Druga płeć*, Warszawa 2017, s. 189.

<sup>257</sup> Podaję daty życia/urodzenia dla pokazania, w jak dużym stopniu omawiane w tym rozdziale teologie i ich twórczynie są już częścią wspólnego dziedzictwa teologicznego, a nie „nowinką” ostatnich lat. Z tego samego powodu odnotowuję także daty pierwszych wydań cytowanych tu dzieł, jeśli sama korzystałam z późniejszych ich edycji.

<sup>258</sup> Por. E. VUOLA, *Limits of Liberation...*, s. 91.



### 3.2.1. Wymiar emancypacyjny

Teologia wyzwolenia ze swoim dążeniem do wyzwolenia mas ubogich z Ameryki Południowej od lat 60. XX wieku rozprzestrzeniła się na inne kontynenty przybierając tam różne formy – innymi słowy, zgodnie ze słowami João Batista Libânio znajdując tam „innych ubogich”<sup>259</sup>. Wychodząc z założenia, że „zbawienie nie jest czymś z tamtego świata, a doczesne życie nie jest tylko próbą. Zbawienie – wspólnota ludzi z Bogiem i wspólnota ludzi między sobą – jest czymś, co ogarnia całą ludzką rzeczywistość, przeobraża ją i prowadzi do pełni w Chrystusie”<sup>260</sup> stara się przemieniać rzeczywistość *tu i teraz* na taką, która walcząc z opresją bliższa będzie woli Boga. Teologie feministyczne są ujmowane – mniej lub bardziej wprost – jako teologie wyzwolenia, czy innymi słowy, teologie emancypacyjne, ze względu na swoje dążenie do wyzwolenia kobiet z dyskryminacji w szeroko rozumianej rzeczywistości kościelnej i kształtowanym przez nią wymiarze społecznym. Ponieważ praktyka i rzeczywista zmiana jest jednym z najbardziej podstawowych aspektów teologii wyzwolenia jako takiej, także tutaj cała refleksja ciąży ku określonej zmianie w życiu codziennym – mamy do czynienia z wyzwolenczą *praxis* wiary, uwalniającą od patriarchy i jego konsekwencji, w tym, najogólniej mówiąc, tak zwanego grzechu strukturalnego. Powiązanie teologii z antropologią zyskuje więc tutaj nowy, praktyczny, a nie jedynie czysto duchowy wymiar. Co więcej – każdą możliwą uprawianą w przeszłości lub w teraźniejszości teologię z założenia uznać można za będącą *za* lub *przeciw* opresji, w zależności od jej zaangażowania po jednej ze stron – w świecie opanowanym przez wyzysk i opresję nie istnieje coś takiego jak intelektualna neutralność, a teologia – mówiąca o człowieku w obliczu Boga – z oczywistych względów nie jest tu wyjątkiem<sup>261</sup>.

W teologiach feministycznych (podobnie jak w innych teologiach wyzwolenia) silny akcent kładzie się na indywidualne i zbiorowe doświadczenie tych, którzy dotychczas pozostawali na marginesie, a więc w tym przypadku kobiet – doświadczenie to jest odrębne od doświadczenia mężczyzn, ale z nim równoprawne. Zdaniem Ruether doświadczenie to obejmuje Boskość, siebie, wspólnotę i świat<sup>262</sup>. Autorka ta zwraca

---

<sup>259</sup> Niestety nie udało mi się znaleźć źródła dla tego przypisywanego mu w opracowaniach sformułowania.

<sup>260</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976, s. 158. Prócz cytowanego tu peruwiańskiego dominikanina o. Gustavo Gutiérreza (ur. 1928), inni główni przedstawiciele to w Brazylii Sługa Boży bp Hélder Câmara (1909–1999) i Leonardo Boff (ur. 1938), w Salwadorze bł. abp Oscar Romero (1917–1980), a w Nikaragui Ernesto (ur. 1925) i Fernando Cardenal (1934–2016).

<sup>261</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London 1994, s. 6 i źródła z przypisu 8 tamże. Pierwsze wydanie – 1983 rok.

<sup>262</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 12.

jednak uwagę na częstokroć błędne rozumienie owego „doświadczenia” przez krytyków wspomnianych teologii jako skrajnie subiektywnego i podkreśla fakt, że także źródła teologii uznane powszechnie za „obiektywne”, czyli Pismo Święte i Tradycja, są świadectwem zbiorowego doświadczenia, bazującego jednak raczej na doświadczeniu męskim, niż ogólniej ludzkim (czyli męskim i kobiecym)<sup>263</sup>. Ekspozycja kobiecego doświadczenia ma więc na celu dopełnienie tego przekłamanego dotychczas obrazu refleksji nad Objawieniem<sup>264</sup>. Kluczową zasadą teologii feministycznej jest bowiem proklamacja pełnego człowieczeństwa kobiet – „cokolwiek zaprzecza, deprecjonuje lub zniekształca pełnię człowieczeństwa kobiet uznaje się zatem jako nie-zbawcze”, a co z tego wynika, „przyjmuje się, że nie odzwierciedla to boskości lub autentycznej z nią relacji czy też prawdziwej natury rzeczy, bądź też bycia przesłaniem lub dziełem prawdziwego Odkupiciela czy też wspólnoty odkupienia”<sup>265</sup>. Należy poszukiwać takiej koncepcji, która zawierałaby w sobie przedstawicieli obu płci, wszystkich grup społecznych i etnicznych – „każda zasada religii lub społeczeństwa marginalizująca jedną grupę ludzi jako mniej ludzką, umniejsza nam wszystkim”<sup>266</sup>. Zaakcentowanie roli doświadczenia uświadamia także jego wpływ na percepcję Objawienia na wszystkich jej etapach i przekazywania Objawienia dalej – symbol nieodpowiadający doświadczeniu nie odsyła dalej i staje się martwy<sup>267</sup>.

Dla niemieckiej ewangeliczki Elizabeth Moltmann-Wendel (1926-2016) to nadmierna koncentracja na synostwie Jezusa zepchnęła córki Boga na bok<sup>268</sup>. Zestawia ze sobą apostoła Piotra i Martę z Betanii, z których pierwszy w swoim wyznaniu wiary w Chrystusa skoncentrował się na Bożym synostwie (por. Mt 16,16), zaś druga, nie pomijając tego pierwszego, także na świecie i jego zbawieniu (por. J 11,21-27), co niestety uległo potem zapomnieniu w trakcie recepcji w patriarchalnie skonstruowanym Kościele<sup>269</sup>.

---

<sup>263</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 12-13.

<sup>264</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 18-19.

<sup>265</sup> R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 18-19: „Whatever denies, diminishes, or distorts the full humanity of women is, therefore, appraised as not redemptive. Theologically speaking, whatever diminishes or denies the full humanity of women must be presumed not to reflect the divine or an authentic relation to the divine, or to reflect the authentic nature of things, or to be the message or work of an authentic redeemer or a community of redemption”.

<sup>266</sup> R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 20: „Any principle of religion or society that marginalizes one group of persons as less than fully human diminishes us all”.

<sup>267</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 12-13.

<sup>268</sup> Por. E. MOLTMANN-WENDEL, *Christ in Feminist Context*, [w:] *Christ and Context: The Confrontation between Gospel and Culture*, red. H. REGAN, A.J. TORRANCE, London-New York 2016, s. 106. Pierwsze wydanie – 1993 rok.

<sup>269</sup> Por. E. MOLTMANN-WENDEL, *Christ in Feminist Context...*, s. 115-116.

Katolicka teolożka pochodząca z Holandii, Catharina Halkes (1920-2011) szuka uzasadnienia dla powiązania feminizmu i socjalizmu<sup>270</sup> i w związku z tym wiąże także teologię feministyczną z innymi teologiami wyzwolenia, uważa jednak tę pierwszą za bardziej skomplikowaną – jest bowiem ponadrasowa, ponadklasowa i ponadpolityczna, bo dotycząca połowy światowej populacji w różnych wymiarach funkcjonowania jednostek, jednak zawsze w kontekście ich doświadczenia cierpienia i wielowymiarowego ucisku<sup>271</sup>. Wiążąc je, cytuje także południowoafrykańskiego teologa Basile’a Moore’a, autora rozpropagowanego przez Halkes sformułowania „Ona jest czarna”, odwołującego się rzecz jasna nie do dosłownego pojmowania rasy i płci Boga, ale do Jego radykalnego utożsamienia się z wykluczonymi<sup>272</sup>. Jednym z zadań teologii feministycznej jest wskazywanie, że, na przekór patriarchalnemu mitowi „wiecznej kobiecości”, kobiety nie tworzą ściśle zdefiniowanej grupy, ale różnią się między sobą, nie tylko ze względu na swoje cechy osobnicze, ale także w zależności od klasy, kultury i pochodzenia<sup>273</sup>. Przyjmuje trzy istotne założenia teologii feministycznej, którą łączy w tym przypadku z teologiami wyzwolenia mniejszości etnicznych:

[1] wszyscy zepchnięci dotychczas na margines muszą zostać wysłuchani;

[2] istniejąca dotychczas teologia jest jednostronna;

[3] kiedy dominująca teologia otworzy się na przyjęcie nowych „tonów”, w nowym świetle zobaczyć będzie mogła się w całości, a nie jak dotychczas jedynie w części<sup>274</sup>.

Dla Halkes postulat otwarcia się na głos *Innych* w oczywisty sposób wiąże się z podniesieniem wagi doświadczenia poszczególnych grup i jednostek oraz możliwości podzielenia się nim z pozostałymi, a z drugiej strony z uznaniem roli doświadczenia w recepcji Objawienia<sup>275</sup>. Sam temat może być obiektywnie neutralny, jednak osoba, która go podnosi, nie jest nigdy neutralna – osoba, która mówi, wnosi w dyskurs cały swój świat przeżyć, uczuć i wyobrażeń, zaś słuchacze również nie pozostają na słowa obojętni<sup>276</sup>. W ramach teologii feministycznej wyróżnia trzy wymiary kontekstu, nawiązujące do wyjścia ludu Izraela z Egiptu (por. Wj 11 i nn.): wyjścia – zarówno z

---

<sup>270</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1987, s. 27. Pierwsze wydanie 1980 – rok.

<sup>271</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie*, Gütersloh 1985, s. 13-14.

<sup>272</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, s. 91.

<sup>273</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 149.

<sup>274</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 120.

<sup>275</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 24-25.

<sup>276</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, s. 18

oków opresji jak i komfortu, przejścia – przez pustynię nieznanego i wejścia – a przynajmniej marzenia o nim, o pokoju, o Królestwie Bożym<sup>277</sup>. Jeśli chodzi o Biblię, zmierza do oddzielenia właściwej treści Objawienia od naleciałości kultury, podważającej pełne człowieczeństwo kobiet<sup>278</sup>. Halkes zauważa cztery drogi lektury Biblii dla współczesnych kobiet: lektura z „nowymi” oczami i uszami, za przykład podaje tu choćby *Magnificat* (por. Łk 1,46-55) i inne miejsca, w których urzeczywistnia się potencjał kobiet w świetle wiary; nowa interpretacja na podstawie własnego doświadczenia; napisanie jej na nowo, jak Stanton; albo też przyjęcie jej z jej patriarchalnym kontekstem kulturowym, jako „obcy kraj”<sup>279</sup>.

Zdaniem Halkes także sam Bóg musi zostać „uwolniony” – w Jego przypadku z wykorzystania Go dla czysto męskiego, autorytarnego obrazu. W poszukiwanie nowego, prawdziwszego obrazu zaangażować muszą się wszyscy, by w ten sposób uniknąć ponownej jednostronności<sup>280</sup>. Nawołując do rewizji sytuacji kobiet i innych wykluczonych powołuje się na biblijne orędzie wyzwolenia i sprawiedliwości<sup>281</sup>, w tym także fakt, iż kobiety należały do grona uczniów Jezusa i pojawiają się jako bohaterki przypowieści<sup>282</sup>. Przestrzega przy tym przed niebezpieczeństwem zbyt silnej polaryzacji Jego postawy i żydowskiego środowiska I wieku<sup>283</sup>.

Niemiecka teolożka ewangelicka Dorothee Steffensky-Sölle (1929-2003) przekaz Jezusa wyrażony w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10,30-37) odczytuje jako chęć uczynienia z obserwatorów cudzego życia i cierpienia tych, którzy współczują<sup>284</sup>. Ujmuje teologię feministyczną wprost jako teologię polityczną, silnie inspirując się przy tym latynoamerykańską teologią wyzwolenia – stawia w związku z tym kilka tez:

- [1] teologia powstaje w bólu;
- [2] wiara jest wyzwoleniem z kolonializmu;
- [3] teologia feministyczna jest teologią wyzwolenia;
- [4] obraz Boga jest przedmiotem ulegającym zmianie;

---

<sup>277</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, s. 33-34.

<sup>278</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 26.

<sup>279</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, s. 57-59.

<sup>280</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 76.

<sup>281</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 17.

<sup>282</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 34-35.

<sup>283</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 35.

<sup>284</sup> Por. D. SÖLLE, *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Philadelphia 1984, s. 145.

[5] mistycyzm oznacza uczenie się całkowitego wyzbycia się siebie<sup>285</sup>.

Kwestię rozumienia emancypacji Sölle pokazuje na przykładzie jednej z globalnych korporacji – nie chodzi o to, by objąć tam jedno z najwyższych stanowisk, ale by zmienić ją tak radykalnie, by żadni przełożeni nie byli już w niej potrzebni. Esencją feminizmu w jej ujęciu nie jest bowiem domaganie się włączenia w to, co już istnieje, ale stworzenie czegoś nowego<sup>286</sup>.

Według Ruether ważnym elementem ziemskiej misji Jezusa był rewolucyjny wymiar Ewangelii, kierowanej także i przede wszystkim do osób ubogich i społecznie wykluczonych, proklamowanych wówczas „pierwszymi w Królestwie Bożym” (por. Mt 20,16)<sup>287</sup>. Jej zdaniem teologia feministyczna jest próbą powrotu do takiej pierwotnej chrystologii<sup>288</sup>. Jezus będąc wyzwajającym Słowem Boga manifestuje „kenozę patriarchy”. Zapowiada wyzwolone człowieczeństwo i wychodzi naprzeciw ludziom z wezwaniem do wypełnienia wciąż niewypełnionych sfer ludzkiego wyzwolenia<sup>289</sup>. Nie bez znaczenia wydaje się użycie w tym kontekście terminu „kenoza”, zarezerwowanego dla uniżenia się Syna Bożego poprzez Jego Wcielenie – tutaj mocą Słowa nastąpić ma obalenie dotychczasowej – patriarchalnej – struktury społecznej i kościelnej. Według Ruether Bóg, który stworzył świat i wybawił ludzkość z grzechu, nie mógłby zaaprobować wyższości mężczyzn nad kobietami, a przedstawianie Go wyłącznie z męskiej perspektywy jest w gruncie rzeczy bałwochwalstwem, gdyż ubóstwia się w ten sposób męskość, która jest rzeczywistością przynależącą do porządku stworzonego<sup>290</sup>. Przestrzega także kobiety przed takim afirmowaniem siebie jako *imago Dei*, które dyskredytowałyby człowieczeństwo mężczyzn i czyniło je w ten sposób winnymi „grzechu seksizmu”<sup>291</sup>.

Dla s. Elizabeth A. Johnson CSJ (amerykańskiej teolożki katolickiej i zarazem członkini Kongregacji Sióstr Świętego Józefa, ur. w 1941 roku) znaki charakterystyczne teologii wyzwolenia dotyczą także teologii feministycznej – powstała ona z rozpoznania

---

<sup>285</sup> Por. D. SÖLLE, *The Strength of the Weak...*, s. 90.

<sup>286</sup> Por. D. SÖLLE, *The Strength of the Weak...*, s. 82.

<sup>287</sup> Por. R.R. RUETHER, *The Liberation of Christology from Patriarchy*, [w:] *Feminist Theology. A Reader*, red. A. LOADES, Louisville-London 1990, s. 142.

<sup>288</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and Misogyny in the Christian Tradition: Liberating Alternatives*, „Buddhist-Christian Studies” 2014, t. XXXIV, s. 93.

<sup>289</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 137-138.

<sup>290</sup> Por. R.R. RUETHER, *Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute*, „Concilium” 1981, t. XVII, nr 3, s. 222.

<sup>291</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 20.

cierpienia konkretnej grupy<sup>292</sup>. Wyróżnia trzy etapy charakterystyczne dla metody teologii wyzwolenia, obecne także w teologiach feministycznych:

- [1] analiza sytuacji;
- [2] badanie Tradycji pod kątem obecności w niej przyczyn opresji oraz
- [3] badanie Tradycji w poszukiwaniu tego, co z opresji wyzwala<sup>293</sup>.

Potrzebę teologii feministycznej i feminizmu jako takiego podpira między innymi analizą pozycji kobiet w ogólnoswiatowym wymiarze<sup>294</sup>. Feministyczna teologia wyzwolenia jest dla niej wyrazem nadziei na zmianę niesprawiedliwych struktur i zdeformowanej symboliki (*distorted symbol systems*) dla stworzenia nowej wspólnoty w Kościele i społeczeństwie, która wyzwalać będzie zarówno kobiety jak i mężczyzn<sup>295</sup>. Seksizm porównuje przy tym do rasizmu, bo oba wartościują ludzi na podstawie różnic fizycznych<sup>296</sup>. To zwrócenie uwagi na związek zachodzący między seksizmem i rasizmem przywołuje znów wspomniany już wcześniej intersekcyjny charakter niektórych odłamów feminizmu, a w tym przypadku teologii feministycznej.

Johnson dostrzega także związki postrzegania apatycznej wizji Boga i opisującego Go języka – „męski” Bóg niejako naturalnie pozostaje obojętny względem ludzkiego cierpienia<sup>297</sup>. W kontraście do tej wizji Jezus w swoim nauczaniu, nie tylko teoretycznie, ale także bezpośrednio proklamował sprawiedliwość i pokój obejmujący wszystkich ludzi, w tym kobiety – Królestwo Boże jest czymś radykalnie przeciwnym w stosunku do grup wywyższających się ponad innych. W wyróżnieniu „pierwszych w

---

<sup>292</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*

<sup>293</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...* Powyższa propozycja pokrywa się zasadniczo z tą wyrażoną przez Jana XXIII w encyklice *Mater et Magistra* w odniesieniu do katolickiej nauki społecznej: „najpierw bada się, jaki jest rzeczywisty stan rzeczy, następnie dokonuje się wnikliwej oceny tego stanu w świetle wspomnianych zasad, a wreszcie ustala się, co można i należy uczynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności miejsca i czasu. Te trzy etapy postępowania określa się nieraz słowami: «zbadać, ocenić, działać»”. JAN XXIII, Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle zasad nauki chrześcijańskiej *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), IV, 3. Pierwotnie triada ta wypracowana została przez duszpasterza robotników, kard. Josefa-Léona Cardijna, następnie zastosowano ją jako metodę we francuskim związku Chrześcijańskiej Młodzieży Robotniczej.

<sup>294</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...* Powołując się na aktualne wówczas statystyki ONZ podaje między innymi, że kobiety będąc połową światowej populacji wykonują 3/4 światowej pracy, zarabiając przy tym 1/10 światowej pensji i posiadając 1/1000 ziemi. Kobiety stanowią 2/3 dorosłych analfabetów i, wraz z zależnymi od siebie dziećmi, ponad 3/4 głodujących. Do tego dochodzi przemoc ze strony mężczyzn nieporównywalna do tej, która zachodzi w drugą stronę. Opublikowany w styczniu 2018 roku przez organizację Oxfam raport *Reward Work, Not Wealth* podaje, iż średnia światowa różnica w wynagrodzeniach kobiet i mężczyzn wynosi 23% z korzyścią dla tych drugich. Por. OXFAM, *Reward Work, Not Wealth*, s. 36, [https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file\\_attachments/bp-reward-work-not-wealth-220118-en.pdf](https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file_attachments/bp-reward-work-not-wealth-220118-en.pdf) (dostęp: 14.02.2018).

<sup>295</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1994, s. 31. Pierwsze wydanie – 1992 rok.

<sup>296</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*

<sup>297</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 252.

Królestwie” nie chodzi o odwrócenie dyskryminacji, ale o jej przełamanie i ustanowienie nowego wzoru wzajemnego odniesienia<sup>298</sup>. Osobisty przykład Jezusa traktującego kobiety z szacunkiem i miłością jako pełnoprawne członkinie wspólnoty uczniów prowadzi teolożki feministyczne do przekonania, że „problemem nie jest to, że Jezus jest mężczyzną, ale że więcej mężczyzn nie jest takich jak On”<sup>299</sup>. Odbija tym niejako jeden z głównych argumentów przeciwników teologii feministycznych.

Wyzwalające jest także zdaniem Johnson użycie *Abba* jako tytułu Boga – w rozumieniu Jezusa jest opozycyjne w stosunku do patriarchalizmu i wzywa do wspólnoty ludzi z Bogiem i między sobą – jako braci i siostr – opartej na współczuciu i bliskości<sup>300</sup>. Krzyż jest kenozą patriarchy, bo wskazuje na konieczność poświęcenia się dla innych nie tylko przez kobiety, od których i tak powszechnie się tego oczekuje, ale także przez mężczyzn – tu można odnaleźć pozytywną stronę Wcielenia dokonanego akurat w tę płć<sup>301</sup>. Johnson dostrzega inkluzywny wymiar także w chrzcie, obejmującym w przeciwieństwie do obrzezania przedstawicieli obu płci<sup>302</sup>. „Jezusowe przepowiadanie Królestwa Bożego jest potężną wyzwalającą siłą”<sup>303</sup>. Zdaniem Johnson teologia dojrzeje kiedyś do poziomu w którym podkreślana będzie nie partykularność płci historycznego Jezusa, ale tego, co naprawdę istotne, mianowicie skandalu opcji na rzecz ubogich i marginalizowanych<sup>304</sup>, który to skandal stał się Jego udziałem.

Schüssler Fiorenza komentując *Magnificat* (por. Łk 1,46-55) i Ośmiem Błogosławieństw (por. Mt 5,3-10) upatruje w nich wyzwolenia *tu i teraz*, podobnie jak wielu i wiele innych autorów i autorek z paradygmatu teologii emancypacyjnych. Obiecane królestwo ubogich, w tym także kobiet, nie jest obietnicą na przyszłość, ale wezwaniem do zmiany terażniejszości w świetle praw ubogich i Bożej sprawiedliwości. Innymi słowy, przekaz ten ma unaocznic, że różnie rozumiani ubodzy będą mieć udział w Bożym bogactwie, podczas gdy już teraz uprzywilejowani skorzystali z niego na ziemi<sup>305</sup>. W kontekście emancypacyjnym interpretuje także przypowieści o wielkich ucztach (uczta królewska, por. Mt 22,1-14; uczta wyprawiona przez pewnego człowieka, por. Łk 14,16-24) – Królestwo Boże obejmuje wszystkich, wyklucza jedynie tych, którzy

---

<sup>298</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*

<sup>299</sup> E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*: „the problem is not that Jesus is a male, but that more males are not like Jesus”.

<sup>300</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*

<sup>301</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*

<sup>302</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*

<sup>303</sup> E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*: „Jesus’ preaching of the reign of God is a powerful liberating force”.

<sup>304</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 167.

<sup>305</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 123.

zaproszeni jako pierwsi odrzucili potem wezwanie do przybycia<sup>306</sup>. Eschatologiczne odwrócenie, obecne we wspomnianych przypowieściach oraz obietnica, iż „ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi” (por. Mk 10,31; Mt 19,30. 20,16; Łk 13,30) odnosi się także specyficznym do kobiet i ich osłabionej pozycji w patriarchalnych strukturach<sup>307</sup>. Schüssler Fiorenza widzi także wyraźną proklamację Królestwa kierowaną w Ewangelii do trzech wyraźnych grup społecznych: najuboższych biednych, chorych i kalek oraz celników, grzeszników i prostytutek<sup>308</sup>.

Schüssler Fiorenza stawia tezę, iż Jezus zmartwychwstał do (*rose into*) walki o świat sprawiedliwości i wolności od „kyriarchalnej opresji” – pojęcie „kyriarchia”, charakterystyczne dla tej autorki, odwołuje się oczywiście do pojęcia κυριος – „pan”<sup>309</sup>. Chrystus jako mężczyzna identyfikujący się z kobietami (*woman-identified man*) wzywał swoich naśladowców – kobiety i mężczyzn – do „uczniostwa” (*discipleship*) równych sobie osób, które to wezwanie wciąż wymaga odkrywania i wcielania w życie<sup>310</sup>. To wyzwolenie z patriarchalnych struktur nie tylko wyrażone zostało przez Jezusa wprost, ale stanowi jej zdaniem serce proklamacji królestwa Bożego – wnioskuje to na podstawie zakazu nazywania ojcem kogokolwiek na świecie poza samym Bogiem (por. Mt 23,9), którego ojcostwo, głoszone przez Jego Syna, wiązane przecież także z macierzyństwem. Chodzi tu z jednej strony o obraz samego Boga, ale o społeczno-polityczny wymiar braku różnie rozumianych ziemskich „ojców”, w swoim starożytnym znaczeniu panów i władców rodzin<sup>311</sup>. Bezpośrednio łączy w ten sposób zaaplikowanie orędzia Ewangelii z wielowymiarowo rozumianym życiem społecznym, w którym poważne potraktowanie tego pierwszego poskutkowało nie tyle odwróceniem utrwalonego w społeczeństwie porządku, co właśnie rzeczywistym równouprawnieniem. Jeśli zaś chodzi o samą męskość historycznego Jezusa, widzi słuszność raczej nie w reinterpretacji jej w humanistycznym lub emancypacyjnym świetle, ale w usunięciu hermeneutycznych struktur opartych na czysto męskim sposobie myślenia (*malestream*)<sup>312</sup>. W kontekście możliwości reprezentacji Chrystusa przez kobiety widzi zastąpienie uzasadnienia wykluczenia kobiet poglądem o ich statusie niższym od statusu mężczyzn (tłumaczonym

---

<sup>306</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 121.

<sup>307</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 121.

<sup>308</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 122.

<sup>309</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Theology*, London-New Delhi-New York 2015, s. 98. Pierwsze wydanie – 1994 rok.

<sup>310</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 154.

<sup>311</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 151.

<sup>312</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 94.



na podstawie Pisma i Arystotelesa), argumentem z biologicznego ciała odmiennego od ciała Oblubieńca Kościoła, którego kapłan ma za zadanie reprezentować, a która to odmienność czyni reprezentację niemożliwą<sup>313</sup>.

Schüssler Fiorenza zauważa także to, że kobiety były niezwykle ważną częścią społeczności Kościoła już u zarania jego istnienia, a w związku z tym pierwszym zadaniem chrześcijańskiej teologii feministycznej powinno być podtrzymanie przy życiu *memoria passionis* tych chrześcijańskich kobiet z przeszłości i odzyskiwanie ich religijno-teologicznego dziedzictwa – fakt, że historia była przepełniona patriarchalną opresją nie anuluje w żaden sposób jej wagi i jej jasnych, wyzwalających stron<sup>314</sup>. Nie neguje więc całej przeszłości, zwraca uwagę na jej pozytywne aspekty i postuluje wydobywanie ich we współczesnym dyskursie. Zarzuty o „odwrócony seksizm” kierowane w stronę postulatów teologii feministycznej kwituje stwierdzeniem, iż sprzeciw latynoamerykańskich ubogich nie jest przecież nazywany „odwróconym imperializmem”, ani protesty mniejszości etnicznych „odwróconym kolonializmem” – stanięcie razem w ramach obrony własnej godności nie jest samo w sobie wymierzone w grupę dotychczas uprzywilejowaną<sup>315</sup>. Zaistniałą sytuację nazywa „duchową kolonizacją”, wiążąc przy tym kwestię kobiecą z rasizmem i uciskiem na tle etnicznym, czym poniekąd zwraca uwagę na intersekcyjny wymiar obu tych problemów społeczno-eklezyjalnych<sup>316</sup>. Zauważa także, że Jezus nie został ukrzyżowany ze względu na swoje poglądy teologiczne, ale przez ich potencjalnie subwersywny – związany z obnażaniem mechanizmów kontroli i przesunięciem znaczeń określonych symboli – charakter oraz ryzyko dla panującego wówczas imperialnego układu politycznego<sup>317</sup>.

Julie M. Hopkins, baptyistyczna teolożka brytyjskiego pochodzenia (ur. 1956), rozróżnia dwa etapy emancypacji – pierwszy, będący ustaleniem równych praw i odpowiedzialności, oraz drugi, czyli krytyczną transformację zarówno kobiet, jak i mężczyzn, dla nowego funkcjonowania jako Kościoła. Wspólnota ta jest wówczas pełna

---

<sup>313</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 42.

<sup>314</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 36.

<sup>315</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 347. W tym temacie przytacza także eksperyment myślowy Nelle Morton, która to wizja dotyczyła odwrócenia proporcji płciowych na przykładzie Harvard Divinity School. Zob. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, „Theological Studies” 1975, t. XXXVI, nr 4, s. 614-615; N. MORTON, *Preaching the Word*, [w:] *Sexist Religion and Women in the Church*, red. A.L. HAGEMAN, New York 1974, s. 29-46 oraz *The Rising Women Consciousness in a Male Language Structure*, [w:] *Women and the Word: Toward a Whole Theology*, red. J. CROSBY, J. MICHAELS, Berkeley 1972, s. 43-52.

<sup>316</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 347.

<sup>317</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 99.

Zbawienia we wszystkich jego wymiarach, przeżywanego i rozpowszechnianego, które Hopkins nazywa znakiem nadziei dla świata<sup>318</sup>.

### 3.2.2. Wymiar kontekstualny

Teologie feministyczne są teologiami kontekstualnymi (od łac. *contextus* – „ściśle powiązany”, „spójny”<sup>319</sup>), bowiem rozwijają się w określonym kontekście kulturowym i historycznym i bezpośrednio z niego wynikają. Teologia znajduje w ten sposób nowe pola eksploracji – rzeczywistość spotkaną „tu i teraz”, stając się teologią akomodacyjną. Istotna jest tu świadomość bezpośredniego związku teologii z kontekstem społecznym i kulturowym, w jakim jest ona uprawiana, a także doświadczenia osoby, która tego dokonuje – w odróżnieniu od tradycyjnej teologii zachodniej często bezprawnie przekonanej o głoszeniu przez siebie prawd obiektywnych i ostatecznych.

Każda teologia posiada swoje *Sitz im Leben*, jednak w odniesieniu do teologii wyzwolenia można mówić także o *Sitz im Tode* – osadzeniu ich w życiu i w śmierci, ze względu na ich charakter ukierunkowany już u samych podstaw na wyzwolenie (się) z opresji<sup>320</sup>.

Teologie feministyczne, podobnie jak inne teologie wyzwolenia, są kontekstualne przede wszystkim z dwóch powodów. Po pierwsze, postulują egzegezę biblijną dążącą do oddzielenia „czystego” Objawienia od potencjalnie opresyjnego względem różnych grup, w tym przypadku szczególnie kobiet, kontekstu czasów powstania/zredagowania ksiąg natchnionych. Po drugie zaś, postulują dostosowanie języka i ogólnie pojętej formy przekazu Objawienia do sytuacji istniejących współcześnie – sytuacji różniących się między poszczególnymi kulturami, uwarunkowaniami społecznymi danej grupy ludzi i innymi okolicznościami. To rozpoznanie danej sytuacji służyć ma nie tylko usprawnieniu przekazu orędzia Objawienia, ale także szeroko opisanego w poprzednim punkcie wyzwoleniu grup, które dotychczas padały ofiarą fałszywej egzegezy, przysługującej się ich uciskowi zamiast prawdziwemu wyzwoleniu w Chrystusie.

Zdaniem Moltmann-Wendel kobiety mają specjalny wkład w tworzenie chrystologii. Dotychczasowa chrystologia oparta na męskim samorozumieniu

---

<sup>318</sup> Por. J.M. HOPKINS, *Towards a Feminist Christology: Jesus of Nazareth, European Women, and the Christological Crisis*, Kampen b.d.w., s. 9. Pierwsze wydanie – 1994 rok.

<sup>319</sup> *Contextus*, [w:] *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. KORPANTY, Warszawa 2001, s. 144.

<sup>320</sup> Por. J. SOBRINO, *Einleitung*, [w:] *Mysterium Liberationis*, t. I, red. J. SOBRINO, I. ELLACURÍA, Luzern 1995, XIII-XVI, za: S. PITTL, *Geschichtliche Realität und Kreuz. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuría*, Regensburg 2018, s. 25-26.

podkreślała bowiem wymiary, który określić możemy jako badanie osoby i dzieła Jezusa, tutaj zaś, w świetle kobiecego samorozumienia, dodaje trzeci wymiar – relacyjny<sup>321</sup>. Chrystus z perspektywy kobiet widziany jest raczej jako człowiek niż mężczyzna. On sam uczył się na ziemi wchodząc w relacje z kobietami<sup>322</sup>. Konsekwencje dowartościowania wiary kobiet w Ewangelii dla współczesnej chrystologii Moltmann-Wendel widziałyby w przywróceniu godności i wartości doświadczenia kobiet w Kościele i teologii; w „ożywieniu” postaci Jezusa w marginalnych grupach; w doświadczeniu Jego życia i śmierci w nowych, konkretnych formach; a przez to pojęcie i realizację Boga w świecie<sup>323</sup>.

Podobną myśl odnośnie do roli relacji znaleźć możemy u Gail Ramshaw (luteranckiej teolożki ze Stanów Zjednoczonych, ur. 1947), która podpira teoriami psychiatrycznymi swoje przekonanie o wadze relacyjności w kontekście rozwoju osoby<sup>324</sup>. Dodaje ponadto, że w kulturach, w których czczono żeńskie bóstwa, nie wiązało się to z afirmacją kobiet jako takich, co każe jej wysnuć wniosek, że w ten sposób kompensowano sobie nieodpowiednie traktowanie tych ostatnich. W przypadku chrześcijaństwa widzi przeniesienie żeńskich/macierzyńskich atrybutów Boga na Maryję<sup>325</sup>. Nie bez znaczenia, jak udowodnił już rozdział II, jest aktualny stan nauki, co Ramshaw pokazuje na przykładzie rozumienia poczęcia Jezusa bez ziemskiego ojca w inny sposób współcześnie i w czasach biblijnych, gdy uważano to za pochodzenie w całości od Boga<sup>326</sup>.

Feministyczny dyskurs w chrystologii, zdaniem Schüssler Fiorenzy, może być poważnie „zanieczyszczony” (*contaminated*) przez umiejscowienie go w kontekście społecznym na akademii lub w Kościele. Przedstawia to obrazowo opisując tabliczkę umieszczoną przy „studni Maryi” w Ain Karim – mieście narodzin Jana Chrzciciela – ostrzegającej przed potencjalnie skażoną wodą<sup>327</sup>. Jednym z elementów, które można zaliczyć do kontekstu, jest ciało. Schüssler Fiorenza widzi zakorzenie feministycznej duchowości chrześcijańskiej w *Ekklesii* jako Ciele Chrystusa. Egzystowanie w ciele nie jest tu czymś szkodliwym ani drugoplanowym, ale konstytutywnym i centralnym – wszak

---

<sup>321</sup> Por. E. MOLTSMANN-WENDEL, *Christ in Feminist Context...*, s. 106, 109.

<sup>322</sup> Por. E. MOLTSMANN-WENDEL, *Christ in Feminist Context...*, s. 109, 112-114.

<sup>323</sup> Por. E. MOLTSMANN-WENDEL, *Christ in Feminist Context...*, s. 116.

<sup>324</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender. Feminist Christian God-Language*, Minneapolis 1995, s. 84.

<sup>325</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 45.

<sup>326</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 79. Wiazało się to oczywiście w postrzeganiu kobiecej fizjologii jako skrajnie pasywnej w obliczu poczęcia dziecka.

<sup>327</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 5. Na marginesie: jest to również miejsce powstania cytowanej tu pracy.

to właśnie ciało jest obrazem Kościoła. Tak długo jednak, jak cielesność kobiet będzie poddawana przemocy ze strony mężczyzn, tak długo nie będzie można mówić o pełnym urzeczywistnieniu się Kościoła jako Ciała Chrystusa złożonego nie tylko z mężczyzn, ale i z kobiet<sup>328</sup>. Schüssler Fiorenza w afirmacji kobiecego ciała i jego biologicznych funkcji widzi więc urzeczywistnienie i możliwość identyfikowania się z Chrystusem, podobnie jak te same funkcje, widziane metaforycznie, utożsamiano w omówionych wcześniej źródłach z dziełem Zbawienia i samym Zbawicielem. Tutaj jednak nie jest to już jedynie figura retoryczna, pozbawiona wymiaru praktycznego, ale coś, czego uświadomienie i przyjęcie ma posłużyć faktycznemu utożsamieniu się kobiet z Ciałem Chrystusa – Kościołem. Kwestię „uduchowienia” Kościoła i oderwanie go przez to od kontekstu ciała dostrzega także Halkes – zauważa ona, że nawet tradycyjny chrzest przez zanurzenie odzwierciedlał przecież dosłowne – biologiczne – narodziny człowieka<sup>329</sup>.

Istotnym elementem kontekstu jest także język, rozumiany jako dany język naturalny i obecne w nim metafory oraz jakiegokolwiek sformułowania służące próbie opisu, czy to rzeczywistości nadprzyrodzonej, czy rzeczywistości Kościoła w jego ziemskim wymiarze.

### 3.2.3. Wymiar lingwistyczny

Ogólnemu wprowadzeniu do kwestii języka religijnego w kontekście językoznawstwa kognitywnego poświęcony został w całości rozdział I. Ta część skoncentrowana będzie więc na tym, co jest bezpośrednio związane z ogólną teorią językową teologii feministycznych<sup>330</sup>.

Ten trzeci wymiar – teo-lingwistyczny – jest najważniejszym z punktu widzenia podejmowanego w tej pracy zagadnienia. Język religijny to religijne użycie języka albo innymi słowy język, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej<sup>331</sup>. Choć jest on niejako z definicji medium niedoskonałym i skończonym, gdy używa się go do opisu Doskonałego i Nieskończonego, jest jednak zarazem najdoskonalszym z dostępnych sposobów przekazywania Objawienia<sup>332</sup>. W chrześcijaństwie, przynajmniej teoretycznie, nie ma „świętego” języka, który w sposób definitywny i w pełni doskonały wyrażałby

---

<sup>328</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 350-351.

<sup>329</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 42.

<sup>330</sup> Ważna w tym kontekście jest praca Aleksandra Gomoli, por. A. GOMOLA, *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010.

<sup>331</sup> Por. J.A. KŁOCZOWSKI, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, s. 5.

<sup>332</sup> W porównaniu do przekazywania treści teologicznych na przykład za pomocą obrazów.

prawdę o Bogu, ale zmieniające się „świeckie” języki, będąc tworamii kultury, rzutują na refleksję teologiczną uprawianą za ich pomocą<sup>333</sup>. W drugą zaś stronę – język teologiczny pozbawiony krytycznego spojrzenia w kontekście zmieniającej się kultury (w tym języków w ich naturalnym użyciu w celach komunikacji czy też czysto opisowych) staje się językiem martwym, lub, co gorsza, prowadzi do błędnych przekonań na temat Boga i Jego stworzenia.

Propozycje zmian w języku teologicznym i duszpasterskim wysuwane w ramach teologii feministycznych poparte są szeroko rozumianym dążeniem do oddzielenia przekazu wiary od naleciałości patriarchalnej kultury. Jakkolwiek rozdzielenie teologii i kultury jako takie nie jest możliwe, to krytyczne podejście do używanego do opisu Objawienia języka ma poskutkować przybliżeniem się do głoszonej w nim prawdy, szczególnie prawdy o odkupieniu wszystkich ludzi, będących w równym stopniu *imago Dei*.

Założeniem w teologiach feministycznych jest to, że status kobiety w Kościele jest sprzężony zwrotnie z obrazem Boga konceptualizowanym przez teologię – patriarchalny język wpływa na postrzeganie kobiet. W związku z tym podejmuje się wysiłki w kierunku reinterpretacji Biblii i rewizji tradycyjnych sposobów mówienia o Bogu, co znajduje swój wyraz między innymi w feministycznej hermeneutyce biblijnej. Proponuje się język inkluzywny, a więc niedyskryminujący i obejmujący zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Jest to język horyzontalny – obecny w tekstach liturgicznych i tłumaczeniach Biblii oraz wertykalny – używany dla opisanii Boga.

Sölle w języku teologicznym widzi to, jak katastrofalne konsekwencje ma represja kobiet, stwierdza jednak zarazem, że poniżenie wszystkiego, co związane z kobiecością, jest najbardziej destruktywne dla tych, którzy się tego dopuszczają. Ten wewnętrzny atak w Kościele uważa za bardziej niszczący dla teologii niż zebrane razem wszystkie inne ataki pochodzące z zewnątrz, z zsekularyzowanego świata<sup>334</sup>. Krytykuje oczyszczony z emocji, neutralny „naukowy” język teologiczny, oderwany w jej opinii od ludzkiego doświadczenia. Zasadniczy dla teologii, która ma dotyczyć ludzi, jest język świadomy, zintegrowany i empatyczny, gdyż bez połączenia się z własnymi emocjami nie można trafić do innych<sup>335</sup>. Sölle postuluje w ten sposób „odzyskanie” emocji w dyskursie

---

<sup>333</sup> Por. P. TILlich, *Theology of Culture*, New York 1959, s. 5.

<sup>334</sup> Por. D. SÖLLE, *The Strength of the Weak...*, s. 83.

<sup>335</sup> Por. D. SÖLLE, *The Strength of the Weak...*, s. 84.

naukowym i przeciwstawia się utożsamieniu ich jedynie z kobiecym sposobem przeżywania rzeczywistości.

Daly w swoim najczęściej przytaczanym zdaniu stwierdziła: „jeśli Bóg jest męski, to męskie jest Bogiem”<sup>336</sup>. Ruether idąc tym tropem wykazuje, że język w jakim mówi się o Bogu nie jest równie ważny, jak rodzaje gramatyczne wyrażen używanych w codziennej mowie – określanie Boga jako mężczyzny jest o tyle bardziej problematyczne, że jednocześnie kreuje pewną ideologiczną stronniczość, rzutującą także na kształt rodziny i społeczeństwa, poprzez opieranie ich na patriarchalnych strukturach<sup>337</sup>. Przypomina także o analogicznym charakterze języka, które to założenie przyjmowała tradycyjna teologia, w związku z czym błędne byłoby rozumienie go dosłownie – wnioskuje więc, że także męskie metafory nie są dla opisanie Boga ani bardziej ani mniej stosowne, niż żeńskie<sup>338</sup>.

Johnson stwierdza, iż „zmiana struktur i zmiana języka idą ramię w ramię”<sup>339</sup>. Przytacza także myśl Marcii Falk, według której „martwe metafory tworzą silnych idoli”<sup>340</sup>. Wyróżnia podstawowe zasady-założenia dla każdego języka mówiącego o Bogu:

[1] rzeczywistość Boga jest tajemnicą pozostającą poza wszelkim obrazowaniem<sup>341</sup>;

[2] żadne wyrażenie w stosunku do Boga nie może być rozumiane dosłownie – nasze słowa i wyobrażenia są jak palec wskazujący na księżyc, nie jak sam księżyc<sup>342</sup>;

[3] za Tomaszem z Akwinu: konieczne jest wyrażenie prawdy o Bogu za pomocą licznych metafor, nie jednej, ponieważ żadna nie jest absolutna i adekwatna<sup>343</sup>.

Ramshaw podkreśla rolę przedstawicielek teologii feministycznej w podtrzymaniu języka religijnego, w tym liturgicznego, żywym – istnieje bowiem ryzyko,

---

<sup>336</sup> M. DALY, *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1985, s. 19: „if God is male, then the male is God”. Pierwsze wydanie – 1973 rok.

<sup>337</sup> Por. R.R. RUETHER, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 217.

<sup>338</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 67.

<sup>339</sup> E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 40: „Structural change and linguistic change go hand-in-hand”.

<sup>340</sup> M. FALK, *Notes on Composing New Blessings*, [w:] *Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality*, red. C. CHRIST, J. PLASKOW, San Francisco 1989, s. 132, cyt. za: E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 45: „Dead metaphors make strong idols”.

<sup>341</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Naming God She: The Theological Implications*, Philadelphia 2000, s. 6.

<sup>342</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Naming God She...*, s. 7. Johnson powołuje się w tym miejscu na metaforę Sallie McFague.

<sup>343</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Naming God She...*, s. 7, zob. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Contra Gentiles*, Poznań 2003, I, 31, 4: „Wynika stąd oczywista konieczność nadawania Bogu wielu nazw. Skoro bowiem sposobem naturalnym możemy Go poznać, jedynie dochodząc doń ze skutków Jego działania, to nazwy oznaczające Jego doskonałość muszą być różne, tak jak i w rzeczach znajdują się różne doskonałości”.

że używane w nim metafory staną się martwe. Język religijny przez swoją sprawczość w pewnym metaforycznym sensie uczestniczy w stwórczej mocy Boga, „zaczyna się w tętniącej życiem metaforze, bełkoczącej wizji, eksplodującej z uniesieniem, pielęgnującej ludzką wspólnotę”<sup>344</sup>. Język, który nigdy się nie zmienia, nie może oddychać Duchem Bożym<sup>345</sup>. Ramshaw widzi ryzyko „śmierci” chrześcijaństwa z dwóch potencjalnych powodów: pogrzebienia się w archaizmach i samookaleczenia<sup>346</sup>. Zbyt wiele metafor w języku religijnym uważa za definitywnie martwe – czyli takie, które już nie zaskakują – co tłumaczy tym, że świat, z którego zostały przeniesione, jest już dla nas obcy, bądź też zostały one „zabite” przez rozumienie ich w znaczeniu dosłownym, a więc już nie jako metafory. Zagrożeniem jest też używanie jedynie kilku metafor<sup>347</sup>. Dostrzega w związku z tym konieczność ciągłego „tłumaczenia” Ewangelii na aktualny język także w znaczeniu współczesnej filozofii<sup>348</sup> – język chrześcijan powinien opisywać wspaniałe miasto Boże, a nie stare ruiny religii<sup>349</sup>. Z drugiej strony konieczne jest zakorzenienie nowych propozycji językowych w Tradycji i zręczne balansowanie między tym, co można zreformować, a tym, co należy do depozytu wiary<sup>350</sup>. Mimo problematycznej terminologii widzi w doktrynie trynitarnej najlepszą obronę przeciwko klasycznemu, patriarchalnemu monoteizmowi, Bóg czczony przez Kościół nie jest bowiem męskim monarchą egzystującym poza światem, ale sam stanowi model relacji i porządku bez podporządkowania (*order without subordination*)<sup>351</sup>.

### 3.3. TEO-LOGIA OPRESJI – TEO-LOGIA WYZWOLENIA.

#### KRYTYKA DOTYCHCZASOWYCH FORM I PROPOZYCJA „NOWEGO” JĘZYKA W ZAKRESIE CHRYSOLOGII

Analizy języka chrystologicznego nie da się w tym przypadku oddzielić od całości języka teologicznego mówiącego o Bogu, jednak akcent położony zostanie tu na to, co najistotniejsze z punktu widzenia przekazywania nauki o Drugiej Osobie – Synu. Za

---

<sup>344</sup> G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 6: „Religious language begins in lively metaphor, babbling a vision, exploding with ecstasy, nurturing human community”.

<sup>345</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 131.

<sup>346</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 6.

<sup>347</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 99.

<sup>348</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 51.

<sup>349</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 109.

<sup>350</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 133.

<sup>351</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 84.

punkt wyjścia analizy propozycji języka teologicznego, ze szczególnym uwzględnieniem języka chrystologii-soteriologii, niech posłużą dogmat Chalcedoński głoszący iż:

jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie [ἄνθρωπότητι, *humanitate*], prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek [ἄνθρωπον, *hominem*], złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu”, przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia. Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania<sup>352</sup>.

W przytoczonym sformułowaniu dogmatycznym wyrażającym naukę Kościoła o naturach w Chrystusie i relacji między nimi, mowa o człowieczeństwie i ludzkiej naturze bez odniesienia do kwestii płci, co ukazuje intencję doktryny chrystologicznej jako z natury inkluzywnej<sup>353</sup>, a z drugiej strony, co nie zostało przyjęte, to nie zostało też zbawione<sup>354</sup>. Płeć Jezusa jest jednak zarazem faktem historycznym, jak i pełni konkretną funkcję w ramach antropologii teologicznej.

Sölle zadaje pytanie o możliwość ucieczki z więzienia ukonstytuowanego przez patriarchalny, wykluczający kobiety język<sup>355</sup>. Symbole mówiące o Bogu jako Ojcu i Matce mogą służyć wyzwoleniu nie dlatego, że łagodzą nieprzyjemne i opresyjne cechy właściwe patriarchatowi, ale ponieważ integrują nas z naturą i rodziną ludzką, a wówczas nazywanie Boga „Ojcem” nie będzie już kwestią społecznego wyzysku i fałszywej zależności<sup>356</sup>. Potencjalny język mówienia o Bogu nie zamyka się jednak w granicach języka wypływającego z naturalnych relacji rodzinnych<sup>357</sup>.

Moltmann-Wendel podnosi kwestię sofiologii jako najstarszej formy chrystologii i samopostrzegania się Jezusa jako Mądrości, powołuje się przy tym na zbieżności między opisami zawartymi w księgach mądrościowych Starego Testamentu i orędziem nowotestamentalnym<sup>358</sup>. Kobiety szukają tożsamości w chrześcijaństwie odkopując stare

---

<sup>352</sup> DSP, t. I, s. 222-223.

<sup>353</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 164-165.

<sup>354</sup> Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Epistola CI (Ad Cleodionum Presbyterum contra Apollinarium, epistola I)*, PG 37, kol. 181-183.

<sup>355</sup> Por. D. SÖLLE, *The Strength of the Weak...*, s. 101.

<sup>356</sup> Por. D. SÖLLE, *The Strength of the Weak...*, s. 117.

<sup>357</sup> Por. D. SÖLLE, *The Strength of the Weak...*, s. 102.

<sup>358</sup> Por. E. MOLTMANN-WENDEL, *Christ in Feminist Context...*, s. 107.



symbole, które mogą pomóc im znaleźć przestrzeń dla siebie w teologii lub zdetronizować hegemoniczną męskość i w jej miejscu umieścić model wspólnoty<sup>359</sup>.

Amerykańska teolożka Virginia Ramey Mollenkott (ur. 1932) porównała Mękę Chrystusa do bólów porodowych, a właściwie dostrzegła takie porównanie w omówionym już wcześniej zestawieniu następujących po sobie stwierdzeń Jezusa o godzinie rodzącej kobiety (por. J 16,21) i Jego własnej godzinie (por. J 17,1b)<sup>360</sup>.

Halkes postuluje albo całkowitą rezygnację z wyobrażeń Boga (co wydaje się być postulatem z gruntu utopijnym) albo nazywanie podwójnie, a więc męskie i żeńskie i poprzez to odcięcie się od jednostronności. Podkreśla też, że na kartach Nowego Testamentu Jezus jedynie trzy razy nazwany został mężczyzną<sup>361</sup> [ἀνὴρ oraz ἄρσην] (w Dz 2,22 oraz Ap 12,5 i 13). Halkes odwołuje się do biblijnych przykładów macierzyńskiego oblicza Boga (jak Mądrość i ptak gromadzący pisklęta)<sup>362</sup> oraz do metafor, jak to określa, od Anzelma z Canterbury do Juliany z Norwich, opisujących Jezusa w kategoriach macierzyńskich, a w kontekście eucharystycznym Krew Pańską jako mleko, w kontekście którego wspomina także Klemensa z Aleksandrii. Zauważa zawłaszczenie tych metafor przez mężczyzn, którzy odnosili je także do samych siebie, a także dysonans, gdyż z drugiej strony kobiecość i kobieca fizjologia budziły przecież lęk<sup>363</sup>. W utrwalonych w kulturze schematach ojcostwo ulega przeszacowaniu, a macierzyństwo pozostaje niedocenione<sup>364</sup>. W kontekście możliwości reprezentacji Boga Halkes pisze o różnicy płci jako czymś, czego z jednej strony nie chce podważać, a z drugiej strony zauważa przesadną koncentrację na tym właśnie wycinku rzeczywistości i jego konsekwencji w dyskursie społecznym i kościelnym<sup>365</sup>. W świetle wciąż aktualnej doktryny Kościoła katolickiego kobiety, według interpretacji Halkes, nie mogą reprezentować ani Oblubieńca-Jezusa, ani Oblubienicy-Kościół<sup>366</sup>.

Pogląd podobny do twierdzenia Halkes znaleźć można także u Ruether – według niej ograniczenie języka mówienia o Bogu do jednego normatywnego obrazu, poprzez jego jednostronność jest nadużyciem niezależnie od tego, której płci i jakiego kontekstu

---

<sup>359</sup> Por. E. MOLTMANN-WENDEL, *Christ in Feminist Context...*, s. 108.

<sup>360</sup> Por. V.R. MOLLENKOTT, *The Divine Feminine...*, s. 16-17.

<sup>361</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, s. 71. W Biblii Tysiąclecia, wyd. V, słowo „mąż” zostaje powtórzone w wersecie 23, nie pada ono jednak powtórnie w oryginale greckim.

<sup>362</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, s. 41, 69.

<sup>363</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 43-44; zob. też C.J.M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, s. 74.

<sup>364</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 65.

<sup>365</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 123-124.

<sup>366</sup> Por. C.J.M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, s. 68.

kulturowego ono dotyczy. Takie zawężenia nazywa mocno i wprost idolatrią<sup>367</sup>. Zdaniem Ruether w Ewangelii nie eksponuje się dualizmu męskie – żeńskie, ale opozycja płci funkcjonuje w niej na takim samym poziomie, jak inne różnice dzielące ludzi, jak przykładowo klasa społeczna, narodowość czy religia. W związku z tym Ruether dochodzi do wniosku, że z teologicznego punktu widzenia męskość Jezusa nie ma ostatecznego znaczenia (*ultimate significance*), posiada jedynie znaczenie społeczne, symboliczne w ramach ówczesnej, patriarchalnej kultury<sup>368</sup>. Eksponowanie jej w Kościele jako ontologicznej konieczności Wcielenia Słowa pomimo tego, może prowadzić do poważnych błędów doktrynalnych przekładających się bezpośrednio na praktykę funkcjonowanie wspólnoty wiernych i kobiet w niej – przede wszystkim dlatego, że podaje się w ten sposób w wątpliwość fakt, że Zbawiciel reprezentuje także kobiety, z czym wiąże się także możliwość odwrotnej reprezentacji<sup>369</sup>. Jakkolwiek jest to kwestia najściślej związana z możliwością udzielania święceń kapłańskich kobietom, to jednak takie postawienie jej w swoich skutkach siłą rzeczy nie ogranicza się jedynie do tego sakramentu, ale rzutuje na całą antropologię teologiczną<sup>370</sup>. W praktyce więc wydawać mogłoby się, że odpowiedź na pytanie „Czy kobietę stworzono na obraz Boga?” nie jest twierdząca. Ruether zwraca uwagę, że kategoryczny zakaz ordynacji kobiet w Kościele katolickim argumentuje się między innymi koniecznością fizycznego podobieństwa między kapłanem a Chrystusem<sup>371</sup>. Zgłębiając prawo, w oparciu o które kapłan-mężczyzna może występować zarówno w roli Oblubieńca Kościoła, czyli Chrystusa, jak i jako część Kościoła, czyli Oblubienicy, Ruether dochodzi do wniosku, że w tym kluczu mężczyzna jako taki ma możliwość reprezentowania zarówno tego, co boskie (Chrystusa), jak i stworzonej części hierarchii (Kościoła), zaś kobiety mają możliwość reprezentowania tylko tej drugiej, stworzonej strony<sup>372</sup>, nie mogą reprezentować boskiej

---

<sup>367</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 66-67.

<sup>368</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 137.

<sup>369</sup> Por. R.R. RUETHER, *The Liberation of Christology from Patriarchy...*, s. 140.

<sup>370</sup> Szerzej zostanie to omówione w rozdziale IV.

<sup>371</sup> Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*, AAS 69 (1977), nr 5: „Kapłaństwo chrześcijańskie posiada więc charakter sakramentalny. Kapłan jest znakiem, którego nadprzyrodzona skuteczność wynika z przyjętych święceń; powinien to być znak wyraźny i łatwy do odczytania przez wiernych. Cała ekonomia sakramentalna opiera się na znakach naturalnych, bliskich psychice człowieka. *Znaki sakramentalne* – jak mówi św. Tomasz z Akwinu – *oznaczają coś przez podobieństwo naturalne*. To podobieństwo naturalne odnosi się zarówno do osób, jak i do rzeczy. Ponieważ w Eucharystii należy w sposób sakramentalny wyrazić działanie Chrystusa, dlatego trzeba pamiętać o tym, że nie byłoby tego podobieństwa naturalnego, jakie powinno zachodzić między Chrystusem i Jego kapłanem, gdyby nie był on mężczyzną; w takiej sytuacji trudno byłoby dostrzec w kapłanie obraz Chrystusa. Chrystus bowiem był i pozostaje mężczyzną”.

<sup>372</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 126.

transcendencji w całej jej pełni<sup>373</sup>. Prowadząc to wnioskowanie dalej ostatecznie wszystko sprowadza się do uznania mężczyzn bardziej do Boga podobnych i za bliższych Mu<sup>374</sup>. Skoro więc mężczyzna może reprezentować zarówno męskość, jak i kobiecość, to męskość, jako uniwersalna, jest wedle tej logiki człowieczeństwem *sensu stricto*, obejmującym także z natury partykularną kobiecość.

To wszystko prowadzi Ruether to postawienia w ramach chrystologii prowokacyjnego pytania „czy męski Zbawiciel może zbawić kobiety?”<sup>375</sup>. Nie jest ono związane z negowaniem historycznego faktu męskiej płci Chrystusa albo podawaniem w wątpliwość udziału kobiet w planie Zbawienia, ale ze, świadomym lub nie, automatycznym utożsamieniem męskości Jezusa z męskością Boga oraz z językiem z pomocą którego przekazywane są przez Kościół prawdy Objawienia. Problemem jest więc nie płeć, ale waga, jaką się do niej przywiązuje i w związku z tym wnioski, jakie się z niej wyciąga.

W kontekście tytułów chrystologicznych *Logos* i *Sofia* Ruether używa ich połączenia: *Logos-Sophia*<sup>376</sup>. Uznaje oba te tytuły za tożsame i wykazuje pełnienie przez nie tej samej kosmologicznej roli w Piśmie Świętym – tam, gdzie się pojawiają, są podstawą stworzenia, uwidaczniają umysł Boga i jedną z Nim ludzkość. Położenie nacisku na *Logos*, a więc słowo rodzaju męskiego, przekłamuje obecność w symbolice płci płynność, bo uznaje Syna Bożego za jednoznacznie męskiego, który z kolei jest obrazem Ojca<sup>377</sup>. Tworzy się przez to związek męskości historycznego Jezusa z domyślną męskością *Logosu* manifestującego domyślnie męskiego Boga<sup>378</sup>. Zdaniem Ruether nie ma żadnego usprawiedliwienia dla wyciągania takich wniosków z faktu wcielenia się Syna Bożego jako mężczyzny – Bóg Ojciec mógłby być równie dobrze tytułowany Matką, a Syn Córką, dlatego też metafory związane z rodzicielstwem powinny być częściowo zastąpione przez inne<sup>379</sup>. Ruether odwołuje się także do omówionych już fragmentów biblijnych, w których zaakcentowano macierzyńskie czy szerzej – kobiece – cechy Boga<sup>380</sup>. W odniesieniu do Boga w miejsce słowa *God* („Bóg”) proponuje tytuł *God/ess*, obejmujący obie płcie – męską i żeńską<sup>381</sup>.

---

<sup>373</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 61.

<sup>374</sup> Por. R.R. RUETHER, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 217.

<sup>375</sup> R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 116: „Can a Male Savior Save Women?”.

<sup>376</sup> Por. R.R. RUETHER, *The Liberation of Christology from Patriarchy...*, s. 141.

<sup>377</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 58.

<sup>378</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 117.

<sup>379</sup> Por. R.R. RUETHER, *The Liberation of Christology from Patriarchy...*, s. 146-147.

<sup>380</sup> Por. R.R. RUETHER, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 218.

<sup>381</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 46.

Ruether wskazuje na fakt, że pomimo dominacji czysto męskiej perspektywy w chrystologii, na przestrzeni wieków istniały także równoległe chrystologie androginiczne i duchowe (spirytualne). Te pierwsze widzą Chrystusa jako reprezentanta nowego człowieczeństwa, jednoczącego *męskie* i *żeńskie* – podstawy dla takiego rozumienia leżą w chrześcijańskim przekonaniu, że Chrystus zbawił całość ludzkiej natury, zgodnie z Gal 3,28: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”. Chrystologie androginiczne znaleźć można szczególnie w tradycji mistycznej<sup>382</sup>. Jako przykład przywołuje Julianę z Norwich<sup>383</sup>. Jest to intuicja, która stanowi osadzenie w tradycji dla współczesnej teologii feministycznej i rozwijanych w jej łonie koncepcji językowych.

Zdaniem Ruether należy jednak zarazem wystrzegać się tworzenia takich koncepcji androginiczności Boga, które traktowałyby Jego żeńskie oblicze jako zasadę podrzędną lub pośredniczącą, bo odtwarzałyby to podporządkowanie i ograniczenie kobiet w patriarchalnym społeczeństwie. Zawłaszczenie „żeńskie” oblicza Boga w ramach takiej hierarchii płci jest jej zdaniem jedynie wzmocnieniem stereotypów na poziomie języka mówiącego o Bogu<sup>384</sup>. Bóg jest zarówno męski i żeński, jak i nie jest ani taki, ani taki – jako Absolut i Pełnia jest ponad stworzonym podziałem na to, co „męskie” i „żeńskie”<sup>385</sup>.

Schüssler Fiorenza stwierdza oczywistą analogiczność wszelkiego języka mówiącego o Bogu, o którym nigdy nie da się mówić w absolutnie adekwatny sposób<sup>386</sup>. Zauważa domyślny nakaz przyjęcia męskiego języka mówienia o Bogu i utożsamienia męskości historycznego Jezusa z Objawieniem jako warunku bycia chrześcijaninem/chrześcijanką<sup>387</sup>, wręcz (pozorną rzecz jasna) naturalność takiego języka, który przecież jest wówczas odbiciem struktury społecznej, a nie rzeczywistości<sup>388</sup>. Proponuje zapis angielskiego słowa „Bóg” (*God*) jako *G-D* lub *G\*D*<sup>389</sup>. Według niej najwcześniejszą formą chrześcijańskiej teologii była sofiologia – najpierw interpretowano w jej ramach Jezusa jako wysłannika Mądrości, a potem już jako samą

---

<sup>382</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 127.

<sup>383</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 128.

<sup>384</sup> Por. R.R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, s. 61.

<sup>385</sup> Por. R.R. RUETHER, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 222.

<sup>386</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 177.

<sup>387</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 48.

<sup>388</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 177.

<sup>389</sup> Jest to zbieżne z zapisem stosowanym współcześnie przez niektórych Żydów. Sama Schüssler Fiorenza w ramach swoich badań naukowych nie unika zresztą tematu relacji chrześcijańsko-żydowskich.

Mądrość. Było to możliwe przede wszystkim dlatego, że Jezus sam siebie i swoją misję interpretował w tym właśnie duchu, o czym świadczyć może choćby Mt 12,32 i Łk 12,10 – wybaczone może być bluźnierstwo przeciwko człowiekowi-Jezusowi, ale nie przeciwko Jemu jako wysłannikowi Boskiej Mądrości<sup>390</sup>. Schüssler Fiorenza podkreśla ponadto, że ponowne odkrywanie w ramach teologii feministycznych chrystologii jako chrystologii Mądrości oraz akcentowanie Jej symboli, wizerunków i imion, mobilizuje do zmiany skostniałego, konwencjonalnego, maskulinistycznego języka, w jakim mówi się o Bogu – języka, który w Chrystusie został w sposób radykalny zakwestionowany. Celem tego krytycznego spojrzenia na język i praktycznej zmiany w nim jest przygotowanie ścieżek dla emancypacyjnej chrystologii<sup>391</sup>. Wszak sprawiedliwość, głoszona przez Mądrość, nie została nigdy w świecie zrealizowana, co stanowi zadanie, by tak odnowić tradycję mówiącą o Mądrości zapraszającej do stołu, aby oferowane przez Nią jedzenie i napoje stały się pożywieniem dla wzmocnienia w walce z przekształceniem *kyriarchii*<sup>392</sup>. Jednocześnie Schüssler Fiorenza przestrzega przed zamknięciem się w teologii feministycznej jedynie w ramach sofiologii – jest to tylko i aż punkt wyjścia dla dalszych poszukiwań bardziej adekwatnego języka mówienia o Bogu<sup>393</sup>. Sama interpretacja Jezusa jako Mądrości w teologii feministycznej wymaga uprzedniego wydobycia najistotniejszych elementów tej tradycji z ram tradycyjnego, kyriocentrycznego rozumienia<sup>394</sup>.

Johnson nie widzi problemu w używaniu w stosunku do Boga męskich metafor jako takich, ale w tym, że są one używane w sposób ekskluzywny (czyli wyłączający), dosłowny i patriarchalny<sup>395</sup>. Zauważa jednak, powołując się na Paula Tillicha, że język religijny jest obosieczny (*double-edged* – Tillich odnosił to sformułowanie szerzej, do symboli religijnych) – jakkolwiek element rzeczywistości użyty do opisu Boga zostaje w konsekwencji tego wyniesiony do poziomu świętości, co Tillich pokazuje na przykładzie metafory Boga jako Ojca<sup>396</sup>. Ostatecznie Johnson stwierdza, że dosłownie patriarchalny język mówienia o Bogu jest nie tylko opresyjny, ale także idolatryczny<sup>397</sup>. Jest ponadto przykładem nadmiernego eksponowania jednych elementów nauczania

---

<sup>390</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, s. 134.

<sup>391</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 162-163.

<sup>392</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 145.

<sup>393</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 144.

<sup>394</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 173.

<sup>395</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 33.

<sup>396</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 37; P. TILlich, *Teologia systematyczna*, t. I, Kęty 2004, s. 222.

<sup>397</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 40.

Jezusa kosztem innych<sup>398</sup>. Cytując Julianę z Norwich jako przeciwważny dla opisanego przykład macierzyńskiej symboliki używanej do opisu Boga i Jego dzieł, konkretnie Chrystusa jako prawdziwej Matki karmiącej ludzi swoim Ciałem na podobieństwo ziemskich matek<sup>399</sup>, pochopnie uznaje ją jednak za głos marginalny<sup>400</sup>, czego uzasadnienie stanowią inne źródła przedstawione w rozdziale II niniejszej rozprawy (jakkolwiek faktem jest, że owa „macierzyńska chrystologia” mimo mocnego osadzenia w tradycji teologicznej nigdy nie była jej głównym nurtem). Zagrożeniem związanym z rozszerzeniem języka teologicznego na kobiecą metaforę jest stereotypizacja rzeczywistości kobiet, poprzez charakteryzowanie Boga po prostu jako karmiącego czy sprawującego opiekę<sup>401</sup>. Johnson wyróżnia trzy możliwe drogi dla bardziej inkluzywnego języka mówiącego o Bogu – przypisywanie zasadniczo męskiemu Bogu „kobiecych” cech; odkrywanie „żeńskiego” wymiaru w Bogu, często upatrując realizacji ich w Duchu Świętym oraz drogę trzecią – równoprawne używanie pełni człowieczeństwa w jego żeńskiej i męskiej odsłonie, które w przeciwieństwie do dwóch pierwszych ma szansę osiągnięcia zamierzonego skutku, czyli podkreślenia godności kobiety i przekazania pełniejszej prawdy o misterium Boga<sup>402</sup>. Przytaczając znów poglądy Tillicha przypomina, że symbole, podobnie jak żyjące istoty, wzrastają i umierają – współcześnie znajdujemy się zdaniem Johnson na skrzyżowaniu umierania i zmartwychwstawania symboli<sup>403</sup>.

Johnson uznaje tradycyjną chrystologię za dziedzinę teologii, która została najbardziej poszkodowana pod względem dowartościowania w niej kobiecości i której najczęściej używa się do pogłębienia opresji kobiet. Problemem nie jest tu fakt, że Jezus wcielił się jako mężczyzna, ale sposób, w jaki ów fakt się interpretuje – to znaczy, gdy partykularny aspekt ludzkiej natury, w tym przypadku płeć, zostaje wywyższony jako uniwersalne *principium*<sup>404</sup>. Uczynienie z niej chrystologicznej zasady sprzeniewierza się powszechności Zbawienia<sup>405</sup>. To wszystko dzieje się pomimo faktu, że biblijny opis stworzenia nie wyrokuje, kto jest doskonalszym obrazem Boga, ale zgodnie z nim oboje – mężczyzna i kobieta – są *imago Dei* w takim samym stopniu i zarazem w takim samym

---

<sup>398</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 79.

<sup>399</sup> Por. JULIANA Z NORWICH, WD 60: „Matka może dać dziecku mleko do ssania, lecz nasza najdroższa Matka, Jezus, może karmić nas sobą i czyni to szczerze i z dobrocią przez święty sakrament, będący sam w sobie drogocennym pokarmem życia”.

<sup>400</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 34.

<sup>401</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 45.

<sup>402</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 47.

<sup>403</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 46.

<sup>404</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*

<sup>405</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 73.

stopniu nim nie są, a więc używana do opisu Boga metaforyka mogłaby odnosić się równie dobrze (i równie niewłaściwie) do obu płci<sup>406</sup>.

Historyczny Jezus jako mężczyzna uznany został za wcielony *Logos*, który był ontologicznym symbolem wiązany z racjonalnością, więc także z męskością, zgodnie z silnie dualistyczną antropologią obowiązującą w filozofii greckiej. Słowo wcielone staje się w takim rozumieniu związane z bytem ludzkim pojmowanym zgodnie z androcentryczną antropologią, postrzegającą mężczyznę jako człowieka samego w sobie, a kobietę jedynie jako jego pochodną<sup>407</sup>. Obecny w prologu Janowym *Logos* jest zaś ubocznym skutkiem całkowitej rezygnacji z symboliki żeńskiej w ramach chrystologii – wcześniej nie uważano za trudność wiązanie Chrystusa z *Sofią*, także w Jego ziemskim życiu. Zdaniem Johnson zastąpienie *Sofii Logosem* jest bezpośrednio związane ze wzrostem patriarchalnych tendencji w pierwotnym Kościele oraz odsunięciem kobiet od posług, w których wcześniej uczestniczyły<sup>408</sup>.

Późniejsza refleksja dogmatyczna, w myśl której zaczęto wyznawać, że Jezus jest „Bogiem z Boga”, poskutkowała przeniesieniem męskości historycznego Jezusa na byt Boga – nie stało się tak jednak z innymi szczegółami dotyczącymi ziemskiego życia Zbawiciela, takimi jak pochodzenie etniczne, narodowość, wiek czy status społeczno-ekonomiczny. Utożsamieniu płci Jezusa z płcią Boga i, co za tym idzie, uznanie męskich metafor za bardziej adekwatne, nie zapobiegł nawet dogmat chalcedoński, mówiący o dwóch naturach w Chrystusie „bez pomieszania i bez zmiany”. „Jako widzialny obraz niewidzialnego Boga ludzki mężczyzna Jezus bardzo mocno powiązał męskość i boskość”<sup>409</sup>. Johnson nazywa naiwnym Objawienie rozumiane w taki sposób, to znaczy bezpośrednio i dosłownie przenoszące ludzkie cechy – a w zasadzie jedną cechę, płć – z ziemskiego życia Jezusa na Boga, co skutkuje określonym obrazowaniem<sup>410</sup>. Finalnie w takich warunkach kobiety muszą wyabstrahować się ze swojej cielesności, podczas gdy dla mężczyzn utożsamienie się z tak pojmowanym Bogiem jest możliwe w całej swej pełni<sup>411</sup>.

---

<sup>406</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*

<sup>407</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Redeeming the Name of Christ*, [w:] *Freeing Theology. The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, red. C.M. LACUGNA, San Francisco 1993, s. 118.

<sup>408</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 98.

<sup>409</sup> E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 35: „As visible image of the invisible God, the human man Jesus is used to tie the knot between maleness and divinity very tightly”. Warto zauważyć, że użyty oryginalnie idiom „to tie the knot” oznacza wiązanie węzłem małżeńskim.

<sup>410</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*

<sup>411</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 38.

Alternatywą dla nakreślonego wyżej maskulinistycznego ujęcia i jego konsekwencji jest – tytułowe – mówienie o Bogu „Ta, Która Jest”<sup>412</sup>, a w chrystologii pojmowanie Chrystusa jako wcielonej *Sofii*. Sugeruje, że tego rodzaju „nowa” chrystologia umożliwia nie tylko zrelatywizowanie tej obowiązującej dotychczas, ale również przedstawienie Jezusa jako (w duchowym rozumieniu) zarazem męskiego i kobiecego<sup>413</sup>. Zwraca uwagę, że postać Mądrości, choć niewątpliwie kobieca, w swoim działaniu daleka jest od stereotypowej kobiecości proponowanej przez patriarchalną antropologię<sup>414</sup>. Związana z biblijną *Sofią* płynność symboliki płci i pojmowanie Jezusa jako wcielonej Mądrości ma moc przełamania androcentrycznego myślenia o Chrystusie skoncentrowanego na Jego męskości, jak również męskich metaforach *Logosu* i Syna oraz umożliwia inkluzywny język dla chrystologii<sup>415</sup>. Ostatecznie prowadzi to do sytuacji, w której płeć Zbawiciela przestaje być konstytutywnym elementem nauki o Wcieleniu<sup>416</sup>. Prócz *Sofii* Johnson przywołuje także inne obrazy biblijne, które mogłyby być równoważnie eksponowane – skoro przypowieść o dobrym pasterzu (por. Łk 15,1-7) występuje razem z przypowieścią o kobiecie szukającej zagubionej drachmy (por. Łk 15,8-10) i ich sens jest taki sam (Bóg poszukujący grzesznika), to dlaczego jedynie Dobry Pasterz stał się później tytułem Chrystusa?<sup>417</sup> Johnson przytacza w tym wątku także macierzyńskie porównanie się Jezusa, który jak ptak gromadzący swoje pisklęta chciał przygarnąć „dzieci Jerozolimy” (por. Mt 23,37; Łk 13,34)<sup>418</sup>. Odczytuje w tym kontekście także objawienie się Szawłowi, w którym Jezus przedstawia się „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz” (Dz 9,5), identyfikując się w ten sposób zarówno ze swoimi uczniami, jak i uczennicami<sup>419</sup>. Ostatecznie za bycie *imago Christi* uważa nie fizyczne podobieństwo, ale naśladowanie Jego „współczującego, wyzwalającego życia w świecie, przez moc Ducha”<sup>420</sup>.

Katolicka, brytyjska teolożka Mary Grey (ur. 1941) widząc problemy wynikającego z dotychczasowego rozumieniu Pasji Chrystusa postulowała

---

<sup>412</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 243.

<sup>413</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 165

<sup>414</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 87-88.

<sup>415</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 99.

<sup>416</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 165.

<sup>417</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...* Motyw dobrego pasterza jest motywem kulturowym starszym niż Ewangelia, w ikonografii przedstawiano w ten sposób Hermesa (był to tak zwany Κριοφόρος).

<sup>418</sup> Por. E.A. JOHNSON, *Consider Jesus...*

<sup>419</sup> Por. E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 73.

<sup>420</sup> E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 73: „The image of Christ does not lie in sexual similarity to the human man Jesus, but in coherence with the narrative shape of his compassionate, liberating life in the world, through the power of the Spirit”.



reinterpretację Krzyża w świetle, nie, jak dotychczas, nieadekwatnie podkreślanego cierpienia i przemocy, ale raczej nowego początku i stwórczego rodzenia<sup>421</sup>.

Hopkins zauważa w kontekście tytułu Mądrości – *Sofii* – iż, w przeciwieństwie do *Logosu*, który pojawia się w Nowym Testamencie jedynie trzykrotnie i wyłącznie w pismach Janowych, odwołania do niej są znacznie częstsze. Zakorzenie w tradycji teologicznej *Logosu* a nie *Sofii* uzasadnia nawiązując do opinii Ruether o utożsamieniu męskiego rodzaju gramatycznego tego rzeczownika z płcią Jezusa<sup>422</sup>. W Jezusie widzi wcielenie Mądrości w ciało mężczyzny, a w „ranach miłości i pragnieniu sprawiedliwości” wzór przekraczania różnic między mężczyznami i kobietami oraz kobietami i Bogiem<sup>423</sup>. Jezus – Baranek zabity, by ocalić nas od naszych grzechów oraz idealna żona i matka to dla niej dwa kulturowe, stereotypowe symbole służące opisaniu tego samego pragnienia bezpieczeństwa i bezwarunkowej miłości we współczesnych czasach społeczno-ekonomicznych i technologicznych przemian<sup>424</sup>.

Ramshaw zwraca uwagę na brak zrozumienia pełnego tła społeczno-kulturowego czasów biblijnych u tych, którzy uważają tytuł „Ojciec” za imię własne Boga<sup>425</sup>. Metafory – niezależnie od tego, czy jest to Pasterz, Sędzia, Wojownik czy Matka, są jedynie metaforami, mogą służyć w danym momencie, ale miłość Boga, w przeciwieństwie do miłości ludzi obdarzonych na ziemi tymi tytułami, jest nieskończona i przez to nigdy nie zawiedzie, nigdy też taka ograniczona metafora nie odda pełni tajemnicy Boga, która zawsze będzie dla nas zaskakująca. „Metafory zbijają nasz strach: każda metafora zbija inne metafory; ale ostatecznie, wszystkie metafory zbija Bóg”<sup>426</sup>. Wcielenie Chrystusa dało możliwość dalszego badania metafor Boskości, która cierpi, krwawi, nosi i karmi<sup>427</sup>. Odwołuje się tu do Juliany z Norwich i stwierdza, że w jej kategoriach Chrystus cierpiący, krwawiący i noszący swoich wiernych jest właśnie Matką ludzkości<sup>428</sup>. Popularność motywu Jezusa-Matki wśród męskich celibatariuszy widzi w większej łatwości zobaczenia się w roli dziecka karmionego piersią niż kochanka<sup>429</sup>. Zauważa także ciekawą zależność używania w języku pobożnościowym i duszpasterskim jedynie metafor

---

<sup>421</sup> Por. M. GREY, *Redeeming the Dream. Feminism, Redemption, and the Christian Tradition*, London 1989, s. 156, za: E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. 108.

<sup>422</sup> Por. J. M. HOPKINS, *Toward a Feminist Christology...*, s. 84.

<sup>423</sup> Por. J. M. HOPKINS, *Toward a Feminist Christology...*, s. 97.

<sup>424</sup> Por. J. M. HOPKINS, *Toward a Feminist Christology...*, s. 18.

<sup>425</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 87.

<sup>426</sup> G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 97: „The metaphors counter our terror: each metaphor counters the other metaphors; but finally, all metaphors are countered by God”.

<sup>427</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 98.

<sup>428</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 98, 106.

<sup>429</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 105.

związanych zasadniczo z kobiecym, a nie męskim ciałem mimo języka ogólnie maskulinistycznego<sup>430</sup>. Ramshaw wzywa do przywrócenia do życia metafor Boga jako Matki trzymającej nas w łonie miłosierdzia, rodzącej nas i nasze zbawienie, wychowującej nas Bożym życiem<sup>431</sup>, podobnie jednak jak w przypadku wszystkich metafor trzeba pamiętać tutaj nie tylko o związanych z nimi szansach, ale i zagrożeniach, w tym wypadku ograniczenia kobiecości do czysto pozytywnego, stereotypowo rozumianego macierzyństwa i pasywnego cierpienia<sup>432</sup>. Z drugiej strony Wcielenie niesie ze sobą ryzyko nadmiernej antropomorfizacji i traktowania dosłownie związanych z tym metafor, w tym przede wszystkim ograniczenia się do mężczyzn, co stwarza ryzyko, że nie „ocalą” one ani kobiet, ani mężczyzn, a w konsekwencji doprowadzą do ateizmu<sup>433</sup>. W feministycznej reformie języka, głównie liturgicznego, widzi zadanie na wiele lat – na nauczenie się, jak to określa, „nowej pieśni” – obejmującej usunięcia zaimka „On” w odniesieniu do Boga, uczynienie tytułów „Bóg” i „Chrystus” neutralnymi płciowo i ogólną rewizję słownictwa religijnego w świetle tradycji teologicznej. Co ciekawe odwołuje się tu do jednej z opowieści chasydów odnotowanych przez Martina Bubera, w której jeden z uczniów zmarłego magida tłumaczy jego codzienne wyprawy w pobliże stawu chęcią nauczenia się pieśni, którą żaby wielbią Boga<sup>434</sup>. Z czysto gramatycznego punktu widzenia postuluje używanie w odniesieniu do Boga czasowników, a nie rzeczowników, ze względu na większe możliwości tych pierwszych<sup>435</sup>.

Katolicka teolożka ze Stanów Zjednoczonych Jeannine Hill Fletcher stwierdza, iż Zbawienie niejako z definicji przekracza granice, zaś teologia powinna także dostrzec fakt, że istoty ludzkie nie funkcjonują w izolacji oraz odzwierciedlać i wzmacniać ludzką relacyjność<sup>436</sup>. Taka chrystologia może mieć swój załączek w refleksji nad ludzką kondycją – pierwszą i uprzywilejowaną relacją jest tu ta z szeroko rozumianą „matką” (*m/other*) – w życiu Jezusa to Maryja była tą, która nauczyła Go macierzyństwa<sup>437</sup>. Jezus w

---

<sup>430</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 107, 126.

<sup>431</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 105.

<sup>432</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 106.

<sup>433</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 98-99.

<sup>434</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 135 oraz M. BUBER, *Tales of the Hasidim. Book One: The Early Masters*, New York 1991, s. 111. Niestety w polskim wydaniu *Opowieści chasydów* (Poznań 1986) brak tego opowiadania.

<sup>435</sup> Por. G. RAMSHAW, *God beyond Gender...*, s. 126.

<sup>436</sup> Por. J. HILL FLETCHER, *Christology Between Identity and Difference: on Behalf of a World in Need*, [w:] *Frontiers in Catholic Feminist Theology: Shoulder to Shoulder*, red. S. ABRAHAM, E. PROCARIO-FOLEY, Minneapolis 2009, s. 80.

<sup>437</sup> Por. J. HILL FLETCHER, *Christology Between Identity and Difference...*, s. 81-82. Warto zwrócić uwagę na powracający motyw przejmowania cech dziecka od jego matki.

Ewangeliach, szczególnie w Łk 13,34, sam siebie widzi w roli matki – stało się to jednak po ukształtowaniu Go przez Maryję<sup>438</sup>. Hill Fletcher powołuje się na omówione fragmenty pism Anzelma z Canterbury, Bernarda z Clairvaux oraz Aelreda z Rievaulx, związane z metaforą Jezusa karmiącego mlekiem z własnych piersi<sup>439</sup>. Istotny jest jej zdaniem także fakt romantyzowania opieki sprawowanej przez matkę nad niemowlęciem – tylko dostrzegając realne wyrzeczenie można pojąć głębię obrazu Chrystusa jako karmiącej matki, której sposób ofiarowania to „dzień po dniu, co dwie lub trzy godziny – czasem częściej – bycie znów proszonym o danie czegoś, nawet, jeśli to boli i czasami wtedy, kiedy już nic nie zostało”<sup>440</sup> (choć oczywiście w porządku łaski nie można mówić o „wyczerpaniu się”).

\*\*\*

Podsumowując przedstawione w niniejszym rozdziale propozycje zmian w języku podjęte z perspektywy teologii feministycznej zakładającej równoprawną z mężczyznami podmiotowość kobiet nie tylko w bezpośrednim kontekście Zbawienia, ale także w praktyce funkcjonowania Kościoła, należałoby wyróżnić kilka wniosków:

[1] jakiegokolwiek niedostatki lub nadużycia języka religijnego rzutują negatywnie na sposób myślenia o Bogu i kształtowanie spojrzenia na człowieka, samą/samego siebie i drugą osobę odmiennej płci, szczególnie, gdy przemilcza się lub nawet nie podkreśla faktu niedoskonałości języka jako takiego – analizując niektóre wypowiedzi Magisterium, nie tylko te dotyczące poruszanej tu kwestii, można ulec błędnemu wrażeniu ostatecznego charakteru użytych tam sformułowań, metafor, i tym podobnych;

[2] nierozdzielność teologii i antropologii (jak również *teo-logii* i *antropo-logii*, czyli sposobów mówienia o Bogu i o człowieku), szczególnie w chrystologii, pozostając poza krytyczną, ciągłą refleksją prowadzić może do daleko posuniętych konsekwencji doktrynalnych, w tym przypadku zanegowania pełnego człowieczeństwa kobiet, czy podania w wątpliwość pełnoprawności zbawienia całego rodzaju ludzkiego przez Boga wcielonego w mężczyznę;

[3] zadaniem, jakie stawiane jest w ramach teologii feministycznej, przynajmniej w jej reformistycznym odłamie, nie jest zanegowanie istniejących różnic bądź odrzucenie całego tradycyjnego języka, ale takie zrewidowanie go, zarówno z perspektywy

---

<sup>438</sup> Por. J. HILL FLETCHER, *Christology Between Identity and Difference...*, s. 84.

<sup>439</sup> Por. J. HILL FLETCHER, *Christology Between Identity and Difference...*, s. 85.

<sup>440</sup> J. HILL FLETCHER, *Christology Between Identity and Difference...*, s. 87-88: „(...) day after day, every two or three hours – sometimes more frequently – being asked again to give even when it hurts and sometimes when there is nothing left to give”.

antropologii teologicznej, jak i języka teologicznego, by umożliwić Kościołowi bycie dla wszystkich autentyczną przestrzenią wyzwolenia, a nie opresji. Kwestią otwartą pozostaje także zdefiniowanie tej ostatniej i poprzez to wyznaczenie celu działania – jakie zmiany są konieczne dla pełnego wyzwolenia wszystkich członków i członkiń wspólnoty?

W kontekście teologii feministycznej zrodzić może się pytanie o jej podmiot – kim jest lub kim może być osoba identyfikująca się/identyfikowana jako teolożka feministyczna? Zasadniczo, ze względu na rolę doświadczenia i wagi osobistej perspektywy w refleksji teologiczno-praktycznej oraz możliwość bycia współuczestniczką własnej emancypacji przyjmuje się, że teologia feministyczna jako taka jest uprawiana przez same kobiety.

Na zakończenie niniejszego rozdziału, podsumowując kwestię teologii feministycznej i podnoszonych w jej ramach postulatów, szczególnie językowych, należy pokrótce przedstawić kwestię innego, bezpośredniego wiążącego się z kwestią kobiet nurtu w Kościele. Ogólna koncepcja tak zwanego „nowego feminizmu” według Jana Pawła II to docenienie kobiecości i fizycznie bądź duchowo rozumianego macierzyństwa oraz „geniuszu kobiecego” rozumianego jako ogólnie pojęte otwarcie na relacyjny wymiar stosunków międzyludzkich. Źródłem terminu jest tu przede wszystkim encyklika *Evangelium Vitae* z 1995 roku, w której pada on w kontekście ochrony życia<sup>441</sup>, jednak za prekursorkę podaje się czasem także Edytę Stein (świętą Teresę Benedyktę od Krzyża), zaś samo sformułowanie „nowy feminizm” było oryginalnie użyte już w latach 20. XX wieku w Anglii, dla rozróżnienia ruchu sufrażystek i „nowego” ruchu związanego z macierzyństwem i rodziną<sup>442</sup>. Nie ma tu miejsca na szczegółowe badanie kwestii tego postulowanego przez papieża-Polaka nurtu myślowego w Kościele, jednak trzeba podkreślić kilka kwestii: na poziomie terminologicznym mówienie o „nowym” feminizmie może prowadzić do błędnego wniosku, że przed nim istniał jeden „stary” feminizm, którego prawomocność należy, jeśli nie obalić, to przynajmniej zrewidować. Jest to jednak podejście błędne, ponieważ w momencie, na który datuje się pojęcie „nowego feminizmu”, ów „stary” feminizm od dawna nie był już monolitem (zakładając, że był takowym u samych swoich XIX-wiecznych źródeł), tym bardziej więc zasugerowany mu w *Evangelium Vitae* „maskulinizm” nie jest jego cechą konstytutywną.

---

<sup>441</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, AAS 87 (1995), nr 99.

<sup>442</sup> Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet...*, s. XXIII.

Ponadto, istotną cechą ruchów feministycznych, w tym nurtu teologii feministycznej, jest aktywna rola kobiet i ich perspektywy w tworzeniu go, jak wspomniano już powyżej *a propos* podmiotu teologii feministycznej. W tym przypadku, choć tak zwane „nowe feministki” w rozumieniu Jana Pawła II to kobiety, to sam postulat wyszedł przecież od mężczyzny, co stawia pod dużym znakiem zapytania możliwość określania nurtu mianem jakkolwiek pojmowanego feminizmu, w ustach krytyczek i krytyków jawi się raczej jako jego jawne zaprzeczenie i tym samym zawłaszczenie terminu – tutaj to nie kobiety kreują jakkolwiek rozumiane koncepcje na swój własny temat, ale podwójnie uprzywilejowany (jako mężczyzna i najwyższy hierarcha kościelny) wysuwa postulaty względem „innych” – kobiet – i podejmuje próbę definiowania ich istoty, praw i obowiązków.

Po trzecie – „nowy feminizm” *de facto* nie jest ruchem społecznym, nie dąży do żadnej realnej zmiany, raczej nawołuje do zaakceptowania zastanej sytuacji w Kościele bądź do zmian czysto symbolicznych, co z kolei stawia go w opozycji do teologii feministycznej, niezależnie od szczegółowych poglądów danej teolożki, gdyż wprowadzenie faktycznych zmian na rzecz kobiet jest jedną z podstaw istnienia tego nurtu. Można więc najogólniej stwierdzić, że choć zarówno teologia feministyczna jak i tak zwany „nowy feminizm” dotyczą kwestii kobiet w rzeczywistości kościelnej i nazwy obu odwołują się do dziedzictwa ruchu feministycznego, nie mają poza tym ze sobą wiele wspólnego.

## **Rozdział IV:**

### **Ocena i perspektywy zmian proponowanych w ramach teologii feministycznej**

Ostatni, czwarty rozdział niniejszej rozprawy, po uprzednim omówieniu kwestii kobiecej w Kościele, będzie podsumowaniem dotychczasowych rozważań, próbą oceny ortodoksji proponowanych współcześnie zmian akcentów w języku religijnym, w kontekście usankcjonowania ich tradycją kościelną, oraz przedstawieniem możliwości dalszej ewolucji języka teologicznego w tym zakresie z perspektywy teologii fundamentalnej.

#### **4.1. KONTEKST: ROLA KOBIEŃ W KOŚCIELE**

Jako kontekst i przestrzeń odniesienia<sup>443</sup> dla omawianej teologii feministycznej i wysuwanych w jej ramach postulatów niech posłużą współczesne – soborowe i posoborowe – dokumenty Kościoła katolickiego.

W czasach posoborowych wzmianki o roli kobiet w Kościele i społeczeństwie w dokumentach Magisterium pojawiają się choćby Encyklice o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris* Jana XXIII, w której papież pisze o udziale kobiet w życiu publicznym jako czymś (już) oczywistym, sugerując przy tym, że proces ten postępuje szybciej w narodach wyznających wiarę chrześcijańską<sup>444</sup>. Upatruje więc wyraźnie wyzwalającej roli chrześcijaństwa także w wymiarze życia społecznego i w odniesieniu do kobiet i ich pozycji. Nieco młodsza, soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* pozostając w jedności ideowej z powyższym ubolewa nad tymi wszystkimi przestrzeniami, w których prawa człowieka, w tym prawa kobiet, nie są w pełni przestrzegane, wymieniając tu wolny wybór małżonka, stanu życia czy dostęp do takiego wykształcenia i rozwoju kulturalnego, jaki umożliwia się mężczyznom<sup>445</sup>. Tak prezentuje się kwestia ogólnie rozumianego równouprawnienia

---

<sup>443</sup> Trudno mówić tu jedynie o „punkcie” odniesienia.

<sup>444</sup> Por. JAN XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, AAS 55 (1963), nr 41. Ciekawy jest wniosek Jana XXIII dotyczący związku chrześcijaństwa i emancypacji kobiet, która to zależność w ramach ruchu feministycznego często widziana bywa dokładnie odwrotnie.

<sup>445</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, AAS 58 (1966), nr 29.

kobiet. Jeśli chodzi o „uznanie” istnienia dyskursu feministycznego w teologii, to Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* nie tylko zauważa istnienie, ale i docenia rolę egzegezy feministycznej, która

zawiera wiele elementów pozytywnych. Dzięki niej kobiety biorą coraz bardziej czynny udział w badaniach egzegetycznych. Dostrzegły one, wyraźniej niż mężczyźni, obecność, znaczenie i rolę kobiety w Piśmie św., w historii początków chrześcijaństwa i w Kościele. Poszerzenie się horyzontów kultury nowoczesnej dzięki wyraźniejszemu uwydatnieniu godności kobiety i jej roli w społeczeństwie i w Kościele, doprowadziło do tego, że w tekstach biblijnych szuka się odpowiedzi na nowe pytania, co stwarza okazję do dokonywania coraz to nowych odkryć. Wrażliwość kobieca przyczynia się do zdemaskowania i skorygowania pewnych utartych już poglądów, w gruncie rzeczy jednak tendencyjnych i mających usprawiedliwiać dominację mężczyzny nad kobietą<sup>446</sup>.

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

Z drugiej strony w kontekście teologiczno-feministycznym nie można pominąć wydanej przez Kongregację Nauki Wiary Deklaracji o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*, omówionej już poniekąd w pracach cytowanych w rozdziale III. Wymowa tego dokumentu nie jest bowiem czysto dyscyplinarna, ale wzbudza kontrowersje ze względu na jej reperkusje antropologiczne, niezwiązane już bezpośrednio z samym kapłaństwem urzędowym. Można powiedzieć, że tytułowy problem jest w zasadzie jedynie punktem wyjścia, gdyż przytaczane argumenty otwierają pole dla znacznie szerszych rozważań. Teoretycznie chodzi bowiem o kapłaństwo, a właściwie brak możliwości przyjęcia święceń przez kobiety, jednak sposób argumentacji rzutuje na obszary niezwiązane już bezpośrednio z kapłaństwem urzędowym. *Inter insigniores* uznaje bowiem płeć Zbawiciela nie za przygodny aspekt Jego człowieczeństwa, ale za fakt ściśle związany z ekonomią Zbawienia, co przekłada się bezpośrednio na możliwość ordynowania wyłącznie mężczyzn – Chrystus jest więc jednocześnie „pierworodnym całego rodzaju ludzkiego”, ale ponieważ „Słowo stało się

---

<sup>446</sup> PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, 1993, I, E, 2.

ciałem jako mężczyzna”, to nie jest obojętnym, czy reprezentowany jest przez mężczyznę, czy przez kobietę<sup>447</sup>.

W kontekście omówionej już w rozdziale III krytyki powyższego stanowiska Kongregacji, trzeba zaznaczyć jednak także, że radykalne przesunięcie punktu ciężkości na przeciwny biegun, może poskutkować tendencjami doketystycznymi, negującymi jakąkolwiek wagę materii, a w tym przypadku ciała. Z jednej strony poglądy Kongregacji krytykowane są za absolutyzowanie płci i uczynienie z niej ostatecznego argumentu, z drugiej jednak kontrargumentacja w niektórych przypadkach neguje jakąkolwiek realną rolę płci, zrównując ją z cechami daleko mniej istotnymi, jak choćby poszczególne aspekty wyglądu. Zasadnicze z punktu widzenia podejmowanych tu badań stwierdzenie o nieprzypadkowości męskiej płci Jezusa i jej teologicznego znaczenia Kongregacja powtórzyła w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*<sup>448</sup>.

Sama kwestia święceń kobiet, jakkolwiek z wielu powodów obecna w pracach teolożek feministycznych, nie jest jednak ani jej zasadniczym, ani tym bardziej jedynym postulatem, w przeciwieństwie do tego, co można byłoby wywnioskować z wielu krytycznych względem teologii feministycznej komentarzy, ponadto postulat ten głoszony był jeszcze przed tym, jak teologia feministyczna stała się wyraźnym prądem w łonie Kościoła katolickiego<sup>449</sup>. Jest to kwestia istotna w wymiarze doktrynalnym – omówionego już problemu *imago Christi* oraz, bardziej oczywistego, praktycznego wymiaru relacji w tak – w jakimś sensie niesymetrycznie – skonstruowanej wspólnocie. Z pewnością jednym z istotnych aspektów jest przyjęta w danej refleksji postawa względem klerykalizmu – na ile brak możliwości święceń realnie traktowany jest jako dyskryminacja w stosunku do tych, którzy są do nich uprawnieni<sup>450</sup>. Podsumowując ten wątek trzeba zaznaczyć, że jest on z całą pewnością kwestią wykraczającą poza przyjęte w niniejszej rozprawie ramy i w związku z tym wymagającą ewentualnego osobnego opracowania – szczególnie z uwagi na kontrowersyjną rangę nauczania zawartego w

---

<sup>447</sup> Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Inter insigniores*, nr 5.

<sup>448</sup> Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, AAS 96 (2004), nr 3, 9-10. Ostatnią na ten moment wypowiedzią Magisterium dotyczącą problemu święceń kobiet jest wydany przez Kongregację *Dekret ogólny w sprawie przestępstwa, jakim jest usiłowanie udzielenia kobiecie święceń kapłańskich*, AAS 100 (2008), w którym nakłada się na potencjalnych szafarzy i święcone kobiety ekskomunikę wiążącą mocą samego prawa (*latae sententiae*) zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej, brak jednak w tym bardzo krótkim i z założenia dyscyplinującym dokumencie odniesień antropologicznych analogicznych do przywoływanych wcześniej.

<sup>449</sup> Warte zauważenia są także związane z ordynacją kobiet w części Kościołów tradycji anglikańskiej i protestanckich trudności na polu dialogu ekumenicznego.

<sup>450</sup> Nie jest to bowiem wyłącznie kwestia kobiet.



teoretycznie zamykającym dyskusję na ten temat Liście apostołskim o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom *Ordinatio sacerdotalis*<sup>451</sup>.

## 4.2. PROBLEM ORTODOKSYJNOŚCI FEMINISTYCZNYCH PROPOZYCJI JĘZYKOWYCH

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

*Credo* nicejsko-konstantynopolitańskie sankcjonuje terminy „ojciec” – „syn” w charakterze opisujących relacje Osób Trójcy. *Katechizm Kościoła Katolickiego* w określeniu „Ojciec” widzi przede wszystkim dwa aspekty – wyrażenie prawdy o tym, że Bóg jest początkiem wszystkiego oraz, że zarazem obejmuje swoją miłością wszystkie dzieci. Ta „ojcowska tkliwość” może być także wyrażona w obrazie macierzyństwa, finalnie zaś Bóg nie posiadając płci przekracza oba te pojęcia, opierające się przecież na skończonym – ludzkim – rodzicielstwie<sup>452</sup>. Z drugiej strony, dalej *Katechizm* uznaje wyjątkowość Bożego ojcostwa w relacji do Syna<sup>453</sup>. Podejście to z jednej strony relatywizuje pojęcia „ojciec” i „matka”, gdy są one używane w odniesieniu do Stwórcy, z drugiej jednak, zgodnie z przekazem Ewangelii, dostrzega istotną rolę tego pierwszego tytułu w opisie relacji Pierwszej i Drugiej Osoby.

Jan Paweł I w trakcie swojego jakże krótkiego pontyfikatu, podczas audiencji generalnej porównał wiarę w Boga i wiarę Bogu do zaufania, którym obdarzył własną matkę zapewniającą go, że czuwała nad nim, gdy w dzieciństwie chorował, odwołując się przy tym także do miłości Boga przekraczającej w Księdze Izajasza nawet miłość matki (por. Iz 49,15)<sup>454</sup>. Jego znacznie bardziej znany następca i imiennik – Jan Paweł II – odwołuje się do omówionego już wcześniej źródłosłowu słowa *rahamim* i związanego z nim macierzyńskiego wymiaru Bożego miłosierdzia w swojej encyklice *Dives in misericordia*<sup>455</sup>.

---

<sup>451</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, List apostołski o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom *Ordinatio sacerdotalis*, AAS 86 (1994).

<sup>452</sup> Por. KKK 239.

<sup>453</sup> Por. KKK 240.

<sup>454</sup> Por. JAN PAWEŁ I, *To Live the Faith*, Audiencja generalna 13 września, „L'Osservatore Romano” (wydanie tygodniowe w języku angielskim), 21.09.1978, s. 1.

<sup>455</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika o Bożym Miłosierdziu *Dives in Misericordia*, AAS 72 (1980), nr 4.

Przytaczany przez Johnson Hans Urs von Balthasar zauważył w ziemskim życiu Jezusa pełnię wymagającą dopełnienia, ponieważ dotyczącą tylko mężczyzny, nie kobiety, z drugiej strony pozbawioną doświadczenia starzenia się i samej starości<sup>456</sup>. Odnosi się więc do faktu, że Wcielenie niejako z założenia oznacza pewne ograniczenie w ziemskim wymiarze życia człowieka – wymaga tego skończoność ludzkiego bytu. Podobne założenie związane z ograniczeniem człowieczeństwa Jezusa w jego ziemskim wymiarze przyjął Edward Schillebeeckx, przytaczany z kolei przez Schüssler Fiorenzę. Stwierdził on, iż miłość Boga odpowiada zarówno miłości ojcowskiej, jak i macierzyńskiej, jednak odzwierciedleniem tego macierzyńskiego wymiaru Bożej miłości jest Maryja, gdyż Jezus wcielony jako mężczyzna nie mógłby go uzewnętrznić<sup>457</sup>. Pojawia się więc tutaj znów kwestia z jednej strony samoograniczenia Wcielonego, z drugiej przejęcia przez Maryję aspektów Bożego macierzyństwa w pobożności i teologii, albo raczej przypisanie Jej macierzyńskich cech Boga. To przeniesienie, które w refleksji teologiczno-feministycznej uznawane jest zasadniczo za negatywne, tu występuje jako poniekąd pozytywny skutek, mimo że „wymuszony” takim a nie innym przebiegiem Wcielenia Syna.

Metz jako kryterium poprawności mówienia o Bogu podał konieczność posiadania przezeń źródła w języku modlitwy – mówienie o Bogu rodzi się z mówienia do Boga, nigdy odwrotnie<sup>458</sup>. Czy proponowane wyżej koncepcje można uznać za spełniające to kryterium? Na poziomie odwołania do źródeł omówionych w rozdziale II z pewnością tak, jak można zauważyć wiele z cytowanych tam pism to zapisy modlitw i objawień prywatnych. Jeśli chodzi zaś o nawiązujące do nich współczesne prace teologiczne, to trudno jednoznacznie rozstrzygnąć tę kwestię, pozostaje więc przyjąć, że w świetle widocznej ciągłości tradycji językowej w tym zakresie, również dzisiaj możemy mówić o modlitwie jako punkcie wyjścia dla proponowanego tu języka, tym bardziej biorąc pod uwagę jego jeszcze dawniejsze, biblijne podstawy.

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

---

<sup>456</sup> Por. H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, s. 293; E.A. JOHNSON, *She Who Is...*, s. 164.

<sup>457</sup> Por. E. SCHILLEBEECKX, *Mary, Mother of the Redemption*, New York 1964, s. 113-114, za: E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet...*, s. 194.

<sup>458</sup> Por. J.B. METZ, *Teologia wobec cierpienia...*, s. 72.

[1] zachodzi tu zgodność rodzajnika rzeczownika i płci Jezusa – niezręczne Jego zdaniem byłoby mówienie o Mądrości jako Pani (por. zwłaszcza Mdr 8,2-4), która wcieliła się w mężczyznę;

[2] judaizm hellenistyczny z Mądrością utożsamiał Torę – użycie słowa *Sofia* mogłoby sugerować, że „Tora była Bogiem i stała się ciałem”;

[3] użycie przez Jana słowa *Logos* zostało poprzedzone przez inne, wcześniej powstałe pisma Nowego Testamentu<sup>459</sup>.

Nowością chrześcijaństwa w stosunku do judaizmu było za Jezusem konsekwentne nazywanie Boga Ojcem (co nie znaczy oczywiście, że w Starym Testamencie brak takowych analogii) – jednak to, co w I wieku miało pewien charakter emancypacyjny, wcale nie musi mieć i niekoniecznie ma go teraz, gdy osiąga raczej efekt odwrotny od wówczas zamierzonego. Staje się bowiem coraz bardziej symbolem opresji, który przypomina kobietom o wciąż istniejącym patriarchalnym porządku świata. Być może analogicznym do tamtego przełomem w spojrzeniu na Boga byłoby współcześnie nazywanie Go Matką – przy zastrzeżeniu, że nie rozwiąże to wszystkich problemów i stać się może opresją podobną do tej związanej z patriarchalnym obrazem Boga, bo rodzicielstwo jest tylko jednym z wielu ludzkich doświadczeń mogących służyć do wyobrażenia Boga. Rozwiązaniem jest być może ani nie walka, ani przełączanie się, ale dopełnienie<sup>460</sup>. Takie wnioski wysunęła biblistka Carolyn Osiek RSCJ. Ojciec – *pater familias* kultury antycznej – był w zasadzie panem życia i śmierci swojej rodziny, paradoksalnie w nauczaniu Jezusa ojcu nadane zostały cechy takie jak czułość i troskliwość (por. choćby przypowieść o synu marnotrawnym – Łk 15,11-32). Jezus, jak każdy inny człowiek, używał do opisu Boga języka analogicznego do swojego ludzkiego doświadczenia w kulturze, w ramach której funkcjonował – w związku z tym, zdaniem Osiek, użył tytułu „ojciec” nie tylko by oddać pełną miłości, intymną zażyłość z Nim, ale jednocześnie uznać Jego absolutną dominację nad własnym życiem<sup>461</sup>.

Idąc duchem Jezusowego sposobu mówienia o Bogu i do Boga, istotny będzie nie sam wybrany tytuł, którym obdarzony zostanie przez ludzi Bóg, ale to, co za tym tytułem kryje się tu i teraz – jakie jest osobiste i kolektywne tło dla danego sposobu nazywania i

---

<sup>459</sup> Por. G. O'COLLINS, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, Kraków 2008, s. 38-39. Więcej o tytułach *Logos* i *Sofia* w teologii feministycznej zob. A.M. MAŁEK, „*Logos*” i „*Sofia*” jako tytuły Chrystusa w świetle teologii feministycznej, [w:] *Logos – filozofia słowa. Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*, red. K. ANDRUCZYK, E. GORLEWSKA, K. KOROTKICH, Białystok 2017, s. 193-205.

<sup>460</sup> Por. C. OSIEK, *Images of God...*

<sup>461</sup> Por. C. OSIEK, *Images of God...*

z czego ono wynika, jaką prawdę chce wyrazić, lub do jakich przekłamań prowadzi, gdy używa się go w sposób nieumiejętny.

#### 4.3. KONSEKWENCJE ZMIAN JĘZYKOWYCH DLA GŁÓWNEGO NURTU WSPÓŁCZESNEJ CHRYSOLOGII FUNDAMENTALNEJ I TEOLOGII W OGÓLE

Język teologiczny jest jednym z podstawowych obszarów badań podejmowanych w ramach teologii fundamentalnej. Stanowi *medium* dla podejmowanej refleksji teologicznej, ale przede wszystkim w pierwszej kolejności jest środkiem przekazu treści Objawienia. Badania teologiczno-fundamentalne nad językiem religijnym (w tym językiem teologicznym), podobnie jak samą teologię fundamentalną, można rozpatrywać w kategorii „przejścia” od *profanum* do *sacrum* – teologia fundamentalna wychodzi do świata, a konsekwencją tego wyjścia *ku*, jest też w jakimś stopniu przyswojenie jego części, kultury i języka, by uzasadnienie naszej nadziei (por. 1 P 3,15) miało szansę zostać przez ów świat przyjęte jako własne. Niewątpliwie celem postulowanym w ramach ortodoksyjnych teologii feministycznych nie jest stworzenie konkurencyjnej teologii, alternatywnej względem głównego jej nurtu (przyjmując roboczo w uproszczeniu istnienie pewnego teologicznego *mainstreamu*), ale włączenie jej doń jako istotnej perspektywy.

W przeciwieństwie do tradycji, kiedy użycie metafor odwołujących się do macierzyństwa w chrystologii nie było „zarezerwowane” dla kobiet (choć niewątpliwie da się zauważyć, że źródła omawiane w rozdziale II pochodziły w znaczącej części właśnie od nich), współcześnie jest to w zasadzie cecha charakterystyczna teologii feministycznej będącej, jak już wspomniano, niejako z założenia uprawianą przez kobiety. Z innej strony propozycje zmiany używanych metafor na inne – w tym przypadku neutralne płciowo – nie występują jedynie w ramach teologii feministycznej, ale choćby w propozycjach wysnuwanych przez amerykańskiego teologa katolickiego Davida Tracy<sup>462</sup>.

---

<sup>462</sup> Zob. D. TRACY, *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, New York 1983; *On Naming the Present, God, Hermeneutics, and Church*, New York 1994; *Religious Language as Limit Language*, „Theology Digest” 1977, nr 22, s. 291-307; *God, Dialogue and Solidarity: A Theologians’ Refrain*, „Christian Century” 1990, nr 107, s. 900-904; *Literary Theory and Return of the Forms for Naming and Thinking God in Theology*, „Journal of Religion” 1994, nr 74, s. 302-317; *The Hidden God: The Divine Other of Liberation*, „Cross Currents” 1996, nr 46, s. 5-16; *The Impact of Feminist Theologies on Roman Catholic Theology*, „Concilium” 1996, nr 1, s. 90-91; *The Post-Modern Re-Naming God as Incomprehensible and Hidden*, „Cross Currents” 2000-2001, nr 50, s. 273-293.

Celem postulatów podnoszonych przez teolożki feministyczne jest zmiana perspektywy teologicznej i eklezjalnej na taką, która w pełni uwzględnia także kobiety, ich osobiste i kolektywne doświadczenie oraz fakt bycia *imago Dei* i *imago Christi*, a w konsekwencji pozwalającą poprzez to na przybliżenie się do tajemnicy Boga, będącego ponad podziałem na płcie i wszelkimi metaforami. Autorki te nie dążą więc (przynajmniej w ramach teologii ortodoksyjnej, a więc reprezentowanych przez przedstawicielki omawianego nurtu reformującego) do zastąpienia jednej wizji inną, ale do przyjęcia równorzędności obu perspektyw – dotychczasowej *mainstreamowej*, zasadniczo męskiej optyki oraz kobiecej, obecnej od zawsze choć nie zawsze docenianej na równi z tą pierwszą. Jak wiadomo, na co zwraca uwagę choćby Aleksander Gomola, w przeszłości nie tylko patriarchyzm, ale także jednoznacznie już potępione niewolnictwo czy dyskredytowanie osób pracujących fizycznie było uzasadniane przez odwoływanie się do Biblii<sup>463</sup>. Opierało się to wówczas na utożsamieniu warunków historycznych i kulturowych powstania ksiąg natchnionych z samym Objawieniem. Dalszą konsekwencją badań nad Objawieniem i sposobem jego wyrażania za pomocą ludzkich języków i metafor, a także oddzielenia go, na ile to możliwe, od tła kulturowego, będzie także uświadomienie sobie przez teologów istnienia tej problematyki na wielu innych polach, nie tylko w kwestii kobiet, na której skoncentrowano się w niniejszym opracowaniu.

\*\*\*

Niniejsza praca miała na celu nie tylko pokazanie, jak w *refleksji nad Objawieniem* „nowe” zawsze przeplata się ze „starym”, ale także, na wybranym przykładzie macierzyńskiej symboliki w teologii a zwłaszcza chrystologii, pokazanie roli języka w ogóle, języka w Kościele i tego najbardziej szczególnego języka używanego do opisu rzeczywistości boskiej.

Jak zaznaczył Jacques Dupuis: „nie było nigdy, nawet w Nowym Testamencie, jednej jedynej chrystologii”<sup>464</sup>. Henri de Lubac z kolei porównał umysł pragnący zbliżyć się do tajemnicy Boga do pływaka, który może utrzymać się na powierzchni wody jedynie za pomocą ciągłych ruchów i który każdym uderzeniem wyznacza nową ścieżkę, nie mogąc przy tym ani na moment się zatrzymać, by nie zatonać<sup>465</sup>. Obie te intuicje wskazują

---

<sup>463</sup> Por. A. GOMOLA, *Czy teologia feministyczna jest zawsze teologią chrześcijańską?*, „Przegląd Powszechny” nr 5, <http://www.przegląd powszechny.pl/2010/05/10/czy-teologia-feministyczna-jest-zawsze-teologia-chrzescijanska/> (dostęp: 20.03.2017).

<sup>464</sup> J. DUPUIS, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 23.

<sup>465</sup> Por. H. DE LUBAC, *The Discovery of God*, Grand Rapids 1996, s. 119.

na tok rozumowania z jednej strony otwierający na poszukiwania, z drugiej niepozwalający się nigdy w nich zatrzymać. Powyższe badania, choć prowadzone w kontekście teologii katolickiej, pozostają nie bez wymiaru ekumenicznego – część źródeł analizowanych w rozdziale II należy do wspólnego dla wszystkich chrześcijan dziedzictwa pozostawionego przez Ojców Kościoła, zaś propozycje omawiane w rozdziale III pochodzą od przedstawicielek różnych wyznań, co w przypadku chrystologii nie tylko jest możliwe, ale wręcz pożądane, bo samo w sobie stanowi ubogacenie rozważań teologicznych, niezależnie od ich szczegółowego przedmiotu<sup>466</sup>.

---

<sup>466</sup> Ekumeniczny wymiar teologii feministycznej podkreśliła zresztą między innymi Halkes, por. C.J.M. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, s. 161.

## Zakończenie

Główny wniosek, którym można podsumować podjęte tu badania w najbardziej ogólny sposób brzmi następująco: nowy w teologii nie jest język, rozumiany jako użyte metafory, ale znaczenie, jakie się ich użyciu przypisuje oraz ich potencjał. Uświadomienie sobie tego faktu może być istotne nie tylko dla wątku poruszonego tutaj – (nie)nowości języka teologii feministycznej, ale także dla badań językowych podejmowanych w ramach innych obszarów współczesnej teologii i, oczywiście, nie tylko teologii, ale również innych dyscyplin. Z perspektywy teologii fundamentalnej istotna będzie świadomość tego, że poprawna teologia i ugruntowana na jej fundamencie apologia nie istnieje bez rozpoznania i zaakceptowania jako rzeczywistości zastanego kontekstu, a w konsekwencji, dostosowania doń formy przekazu orędzia Ewangelii. Omówione tu macierzyńskie metafory obecne w chrystologii już u samych początków Kościoła, ożywiane współcześnie na nowo w propozycjach wysuwanych w teologiach feministycznych, stanowią przykład niezniszczalności nie tylko samych tych metafor, ale i wagi języka teologicznego opartego na bezpośrednich, bliskich relacjach międzyludzkich, osadzonych zawsze w szerszej strukturze społeczeństwa i panującej w nim kultury. Cel napisania rozprawy, postawiony we wstępie, można uznać więc za osiągnięty.

Na gruncie polskim badania obszaru teologii feministycznej wydają się być szczególnie istotne z uwagi na przełamywanie sztucznych, wynikających z nieporozumień barier, które wiążą się ze słabym rozpowszechnieniem teologii feministycznej, która, niezależnie od stosunku do jej postulatów, jest już niewątpliwie perspektywą mocno ugruntowaną w światowej teologii. Niestety, jak można było zauważyć, prace powstałe w ramach teologii feministycznych nie są tłumaczone na język polski<sup>467</sup>, tym bardziej wydaje się więc istotne popularyzowanie jej dorobku bez wynikających z uprzedzeń lub niewiedzy nadużyć intelektualnych obecnych w wielu istniejących już pomniejszych polskich opracowaniach na jej temat<sup>468</sup>. Te nadużycia wynikają prawdopodobnie z jednoznacznego (błédnego jak zobaczyć można choćby na przykładzie omówionych publikacji) uznania ruchów feministycznych za z gruntu

---

<sup>467</sup> Z małym wyjątkiem jednego rozdziału, zob. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1995, rozdz. I: *Kościół kobiet. Hermeneutyczny środek feministycznej interpretacji Biblii*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2, s. 197-216.

<sup>468</sup> Z ważnym wyjątkiem przede wszystkim wydanego doktoratu Elżbiety Adamiak, por. E. ADAMIAK, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997 (rozprawa ta została obroniona już trzy lata wcześniej).

sprzeczne z orędziem chrześcijańskim, oraz, sięgając głębiej, zasadniczo jednoznacznego potępienia teologii wyzwolenia w polskiej teologii jako marksistowskiej „herezji”.

Podjęte tu rozważania, u swych źródeł teologiczno-fundamentalne, posiadają wielopoziomowo rozumiany wymiar dialogiczny, poprzedzony pokazaniem niezbędnej w dialogu wspólnej płaszczyzny. Jest to dialog „nowego” – w cudzysłowie, bo nowe nie jest pozbawione źródła – ze „starym” – bo to, co prawdziwe, nigdy się nie starzeje, co zresztą jest tu najbardziej oczywiste i wielokrotnie zostało już wyjaśnione. Jest to także dialog teologii akademickiej i „nieprofesjonalnej” (tu w jakimś sensie – dialog mówienia świadomego z nieświadomym). Jest to również dialog ekumeniczny, sprowadzony nie do najmniejszego wspólnego mianownika, ale największego – Chrystusa. Inny wymiar to dialog teologii i filozofii – szczególnie chrystologii i filozofii feministycznej. Jest to także dialog tradycji, tej pisanej małą literą, i reformy, albo raczej tych przywiązanych do zastanego stanu rzeczy i tych pragnących zmiany – dialog osób w ramach wewnętrznej jedności Kościoła, a jednocześnie nieoderwany od dialogu ekumenicznego i w ostateczności także międzyreligijnego, czy też między Kościołem i świeckim społeczeństwem. Ostatecznie i co najważniejsze jest to dialog z samym Bogiem i próba lepszego poznania Go, *theo-logia*.

Kościół widziany jako prawdziwe Ciało Chrystusa, „światło świata” (por. Mt 5,14) stanowić powinien wzór relacji międzyludzkich jako obrazu relacji z Bogiem. Zobowiązany jest burzyć mury tam, gdzie realnie one istnieją i zapobiegać wnoszeniu nowych, w poszanowaniu zasady dialogu, która, oprócz wspomnianej wspólnej płaszczyzny, obliguje obie strony do stanięcia w prawdzie w stosunku do siebie, także poprzez podjęte próby naprawy tego, co w historii było niesprawiedliwością i co wbrew wyzwajacemu orędziu Jezusa prowadziło do przemocy, a w teologii i w Kościele do wypaczeń. Niektóre z tych nadużyć można byłoby wprost nazwać herezją – jest tak wszędzie tam, gdzie komukolwiek odmawia się jego/jej bycia *imago Dei* (por. Rdz 1,27).

Adrienne Rich w jednym ze swoich poematów porównała działalność feministyczną do pracy wydobywczej, a to ze względu na wyciąganie na światło dzienne skarbów ukrytych głęboko w ziemi, czyli zapomnianych tradycji kulturowych – podobnie dzieje się jej zdaniem tutaj, i, jak można zauważyć po lekturze niniejszego opracowania, dotyczy to także teologii feministycznej<sup>469</sup>. Nowe wyzwania stanowią więc także impuls

---

<sup>469</sup> Por. A. RICH, *Natural Resources*, [w:] A. RICH, *The Dream of a Common Language*, New York 1978, s. 60-67.



do zbadania tego, co leży u źródeł naszej tożsamości – jak ojciec z przypowieści, który wybiera ze skarbca swojej rodziny rzeczy nowe i stare (por. Mt 13,52).

Wybrane motto niniejszej pracy i podjętej w niej refleksji to stwierdzenie Metza, iż wiara chrześcijan to nie tylko śpiew, lecz także krzyk. Śpiew jako forma wyrażenia miłości do Boga i ludzi do siebie nawzajem wydaje się być czymś naturalnym, wręcz oczywistym. Czy to samo możemy rzeczywiście powiedzieć o krzyku? Choć Bóg sam o sobie mówi, że zakrzyknie jak rodząca kobieta (por. Iz 42,14, a w kontekście omówionych tu tak szeroko metafor można przywołać także Mk 15,37 i Mt 27,50), protest dotąd nie był i nadal nie zawsze jest uznawany za równoprawne wyznanie wiary. Czy jednak, na podstawie choćby przedłożonego tu opracowania, nie powinien zostać za takie uznany? Przykład teologów i teolożek wyzwolenia opowiadających się po stronie ostatnich na ziemi, ale pierwszych w Królestwie (por. Mt 20,16) wskazuje kierunek przejścia od śpiewu do krzyku (modlitwy uwielbienia do protestu) i odwrotnie – od krzyku do śpiewu. Nie jest możliwe bycie braćmi i siostrami jedynie w wymiarze czysto duchownym, jeśli we wszystkich sferach poza nią powszechne *braterstwo* i *siostrzeństwo* pozostaje nie tylko niemożliwą do osiągnięcia utopią, ale raczej, zwłaszcza dla uprzywilejowanych, czasem wręcz dystopią, zbędnym naruszeniem zastanego porządku eklezjalno-społecznego, obowiązującego w nim układu sił i relacji zależności. Można powiedzieć więcej – samo oddzielenie postrzegania bliźnich w wymiarze duchowym od innych wymiarów jest błędem pociągającym za sobą coraz poważniejsze konsekwencje na wielu poziomach (ko)egzystencji jednostek i grup. Związany z tym rozdwojeniem krzyk wykluczonych i razem z wykluczonymi może być i często jest nie tylko przejawem własnej bezsilności i solidaryzowania się z tymi, którzy jej doświadczają, ale także aktem zaufania Bogu, który w przeciwieństwie do ludzi wszystko może (por. Łk 1,37) i wyzwala nie tylko w świecie przyszłym, ale już *tu i teraz* (por. Łk 1,51-55), o czym wciąż zbyt często zdarza się nam zapominać.

Ewangelicznymi świadkami „wiary, która jest krzykiem”, oddolnej chrystologii oddalonych<sup>470</sup> możemy nazwać Syrofenicjanę, zwaną też Kananejką (por. Mk 7,24-30; Mt 15,21-28), proszących o uzdrowienie niewidomych (por. Mk 10,46-52; Mt 9,27-31; 20,29-34; Łk 18,35-43) czy trędowatego (por. Mk 1,40-45; Mt 8,1-4; Łk 5,12-16) – różnie rozumianych wykluczonych. Wyrazem takiej wiary jest także bez wątpienia teologia wyzwolenia – także wtedy, kiedy powstaje poza akademickim dyskursem i jawnym

---

<sup>470</sup> Zob. Ł. RZEPKA, *Chrystologia oddalonych. Performatywność wcielonego Słowa*, [w:] *Imago Dei – imago Christi. Na obraz Boży*, red. A. MAŁEK, Ł. RZEPKA, Kraków 2018, s. 11-30.

włączeniem się w ten prąd myślowy, więcej, kiedy nawet tworzący ją na własny lub cudzy użytek chrześcijanin/chrześcijanka nie jest świadomy tej istniejącej już tradycji, kiedy jego refleksja, choć na pozór oderwana od innych, dzięki *sensus fidei* pozostaje w łączności z pozostałymi. Jak pokazały omówione średniowieczne źródła, w jednym szeregu nie tylko teologów, ale i Doktorów Kościoła stanąć może zarówno Bonawentura – kardynał i profesor, jak i niepiśmienna Katarzyna ze Sieny.

## Bibliografia

### Wstęp

METZ J.B., *Teologia wobec cierpienia*, Kraków 2008.

### Rozdział I

CASSIRER E., *Problem języka a początki nowożytnej filozofii*, [w:] E. CASSIRER, *Symbol i język*, Poznań 2004, s. 67-76.

CASSIRER E., *Język i budowa świata przedmiotowego*, [w:] E. CASSIRER, *Symbol i język...*, s. 77-104.

*Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I i II, red. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2002-2003.

GADAMER H.G., *Człowiek i język*, [w:] H.G. GADAMER, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 1979, s. 47-56.

HEIDEGGER M., *Zasada racji*, Kraków 2001.

HEIDEGGER M., *List o „humanizmie”*, [w:] M. HEIDEGGER, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 129-168.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

KÖVECSÉS Z., *Metaphor. A Practical Introduction*, Oxford 2010.

KŁOCZOWSKI J.A., *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak” 1995, nr 12, s. 5-17.

KRĄPIEC M.A., *Język*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. V, red. S. BAFIA, A. MARYNIARCZYK, Lublin 2004, s. 330-345.

KUCHARSKA-DREISS E., *Teolingwistyka – próba popularyzacji terminu*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji Gniezno 15-17 kwietnia 2002*, red. S. MIKOŁAJCZAK, T. WĘCŁAWSKI, Poznań 2004, s. 23-30.

METZ J.B., *Teologia wobec cierpienia*, Kraków 2008.

NOPPEN J.-P. VAN, *Metaphern und Religion*, [w:] *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, red. J.-P. VAN NOPPEN, Frankfurt am Main 1988, s. 7-51.

RICOEUR P., *Praca i słowo*, [w:] P. RICOEUR, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Warszawa 1991, s. 86-110.

RICOEUR P., *Obraz Boga i epopeja człowieka*, [w:] P. RICOEUR, *Podług nadziei...*, s. 142-161.

RICOEUR P., *Metafora i symbol*, [w:] P. RICOEUR, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989, s. 123-155.

*Ubogi*, [w:] *Słownik Języka Polskiego PWN*,  
<https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/ubogi;747.html> (dostęp: 09.05.2020).

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, AAS 58 (1966).

TABAKOWSKA E., *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*, Kraków 1995.

WĘCŁAWSKI T., *Funkcja sakralna wypowiedzi religijnej. Aspekt teologiczny*, [w:] *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. PRZYBYLSKA, W. PRZYCZYNA, Tarnów 2014, s. 7-20.

WITTGENSTEIN L., *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2005.

WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2000.

## **Rozdział II**

### **Źródła:**

ADAM Z PERSEIGNE, *Epistola VII*, PL 211, kol. 600-603.

ADAM Z PERSEIGNE, *Epistola XVI*, PL 211, kol. 631-641.

AELRED Z RIEVAULX, *Speculum charitatis*, PL 195, kol. 501-620.

AELRED Z RIEVAULX, *De vita eremitica, ad sororem liber*, PL 32, kol. 1451-1474.

ANIELA Z FOLIGNO, *Objawienia, listy i pouczenia*, Poznań 2018.

ANIELA Z FOLIGNO, *Zapiski*, Poznań 2016.

ANONIM, *The Ancren Riwe. A Treatise on the Rules and Duties of Monastic Life*, London 1853.

ANZELM Z CANTERBURY, *Meditatio XIII, de Christo*, PL 158, kol. 773-779.

ANZELM Z CANTERBURY, *Meditatio XV, de praeteritorum beneficiorum Christi memoria, de praesentium experientia, et expectatione futurorum*, PL 158, kol. 784-792.

ANZELM Z CANTERBURY, *Oratio LXV ad Sanctum Paulum Apostolum*, PL 158, kol. 975-985.

ANZELM Z CANTERBURY, *Oratio LXVII ad Sanctum Joannem Evangelistam*, PL 158, kol. 985-988.

ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion, Proslogion*, Kęty 2007.

ARYSTOTELES, *Metafizyka*, t. I, Lublin 1996.

ARYSTOTELES, *Zoologia. Historia Animalium*, Warszawa 1982.

ATANAZY, *Λογος εις απογραφην της αγιας Μαριας, και εις τον Ιωσηφ*, PG 28, kol. 943-958.

AUGUSTYN, *In Johannis Evangelium Tractatus XV*, PL 35, kol. 1510-1522.

AUGUSTYN, *In Johannis Evangelium Tractatus XVI*, PL 35, kol. 1522-1527.

- AUGUSTYN, *In Johannis Evangelium Tractatus XVIII*, PL 35, kol. 1535-1543.
- AUGUSTYN, *Drugie objaśnienie Psalmu 21*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36*, Warszawa 1986, s. 166-179.
- AUGUSTYN, *Drugie objaśnienie Psalmu 30. Kazanie I*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36...*, s. 236-248.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 33. Kazanie I*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36...*, s. 322-331.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 58. Kazanie I*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 58-77*, Warszawa 1986, s. 3-20.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 62*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 58-77...*, s. 73-88.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 88. Kazanie II*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102*, Warszawa 1986, s. 150-162.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 90. Kazanie II*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102...*, s. 185-199.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 101. Kazanie I*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102...*, s. 346-361.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 109*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, Warszawa 1986, s. 143-164.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 117*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123...*, s. 206-213.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 119*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123...*, s. 344-356.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 130*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150*, Warszawa 1986, s. 71-86.
- AUGUSTYN, *Objaśnienie Psalmu 144*, [w:] AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150...*, s. 282-301.
- AUGUSTYN, *Problemy ewangeliczne*, [w:] AUGUSTYN, *O kazaniu Pana na Górze. Do Symplicjana o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*, Warszawa 1989, s. 193-266.
- AUGUSTYN, *Wyznania*, Kraków 2009.
- BEDA CZCIGODNY, *Explanatio Apocalypsis*, PL 93, kol. 129-206.
- BERNARD Z CLAIRVAUX, *Epistola CXLIV*, PL 182, kol. 300-302.
- BERNARD Z CLAIRVAUX, *Epistola CCLVIII*, PL 182, kol. 466-467.

- BERNARD Z CLAIRVAUX, *Epistola CCCXXII*, PL 182, kol. 527-528.
- BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermo IX in Cantica Canticorum*, PL 183, kol. 815-819.
- BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermo XXIII in Cantica Canticorum*, PL 183, kol. 884-894.
- BONAWENTURA, *Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej*, [w:] BONAWENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 32-80.
- BONAWENTURA, *Do sióstr o doskonałości życia*, [w:] BONAWENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne...*, s. 113-141.
- BONAWENTURA, *Mistyczny krzew winny czyli traktat o Męce Pańskiej*, [w:] BONAWENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne...*, s. 162-188.
- CROSSLEY-HOLLAND N., *Richard Rolle de Hampole, 1300-1349: Vie et œuvres suivies du Tractatus super Apocalypsim. Texte critique avec traduction et commentaire*, Paris 1968.
- De b. Alda seu Aldobrandesca, vidva Senensi Tertii Ordinis Humiliatorum*, [w:] *Acta Sanctorum Aprilis*, t. III, 1675, s. 466-472.
- Die Offenbarungen der Katharina Tucher*, red. U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP, Tübingen 1998.
- Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, red. F.W.E. ROTH, Brünn 1884, cyt. za: ELIASS C., *Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Kassel 1995.
- Dzieje Piotra*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. II: *Apostołowie*, cz. 1: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, red. M. STAROWIEYSKI, Kraków 2007, s. 523.
- FILON Z ALEKSANDRII, *O pijaństwie*, [w:] FILON Z ALEKSANDRII, *Pisma*, t. II: *O gigantach; O niezmienności Boga; O rolnictwie; O uprawie roślin; O pijaństwie; O trzeźwości*, Kraków 1994, s. 117-154.
- Fizjolog*, Warszawa 2003.
- GERTRUDA Z HELFTY, *Ćwiczenia*, Kraków 1999.
- GERTRUDA Z HELFTY, *Gebet zur Seitenwunde Christi*, [w:] *Gebetbuch der heiligen Schwestern Mechtildis und Gertrudis*, Regensburg 1847, s. 220-221.
- GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. I i II, Kraków 2001 i 2007.
- GRZEGORZ Z NAREKU, *Commentary on the Song of Songs (In canticum canticorum)*, „*Studia Orientalia Christiana Collectanea*”, 1.
- GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilia I*, [w:] GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, Kraków 2007, s. 23-37.

- GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilia VI*, [w:] GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad pieśniami...*, s. 99-111.
- GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilia VII*, [w:] GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad pieśniami...*, s. 112-132.
- GUERYK Z IGNY, *In Ramis Palmarum sermo IV*, SC 202, s. 202-215.
- GUERYK Z IGNY, *Sermo secundus in solemnitate apostolorum Petri et Pauli*, SC 202, s. 380-395.
- HÉLINAND Z FROIDMONT, *Sermo VI in Purificatione Beate Mariae I*, PL 212, kol. 529-535.
- HÉLINAND Z FROIDMONT, *Sermo XIV in Ascensione Domini I*, PL 212, kol. 591-595.
- HILDEGARDA Z BINGEN, *Liber divinorum operum, Corpus Christianorum. Continuatio Medievals*, t. XCII, red. A. DEROLEZ, P. DRONKE, Turnholtii 1996.
- HINKMAR Z REIMS, *De praedestinatione Dei et libero arbitrio, posterior dissertatio*, PL 125, kol. 65-474.
- HIPOLIT ZW. RZYMSKIM, *O Antychryście*, Kraków 2000.
- IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.
- JAKUB Z MEDIOLANU, *Stimulus Amoris* (wersja krótsza), s. 71-72, cyt. za: KARNES M., *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*, Chicago-London 2011.
- JAN CHRYZOSTOM, *Katecheza III*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Katechezy chrzcielne. Homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni, oraz do neofitów*, Lublin 1993, s. 53-61.
- JAN CHRYZOSTOM, *Katecheza VI*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Katechezy chrzcielne...*, s. 87-96.
- JAN CHRYZOSTOM, *Homilia L*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, t. II: *Homilie 41-90*, Kraków 2003, s. 102-110.
- JAN CHRYZOSTOM, *Homilia LXXVI*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza...*, s. 391-401.
- JAN CHRYZOSTOM, *In Psalmum L homilia*, [w:] JAN CHRYZOSTOM, *Opera omnia*, t. V, Parisiis 1836, s. 703 (Editio parisiana altera, emendata et aucta), s. 690-707.
- JULIANA Z NORWICH, *Objawienia Bożej Miłości*, Poznań 2007.
- KATARZYNA ZE SIENY, *Dialog o Bożej Opatrzności czyli Księga Boskiej Nauki*, Poznań 1987.
- KATARZYNA ZE SIENY, *CXXXVIII Do królowej Neapolu*, [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy*, Poznań 2016, s. 148-152.

- KATARZYNA ZE SIENY, *CIX Do nuncjusza apostolskiego*, [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy...*, s. 173-179.
- KATARZYNA ZE SIENY, *CVIII Do Giovanny i Franciszki w Sienie* [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy...*, s. 180-183.
- KATARZYNA ZE SIENY, *CCLXX Do Grzegorza XI*, [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy...*, s. 299-303.
- KATARZYNA ZE SIENY, *CCLIX Do Tomasza z Alviano*, [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy...*, s. 381-390.
- KATARZYNA ZE SIENY, *CCCXIII Do hrabiego Fondi*, [w:] KATARZYNA ZE SIENY, *Listy...*, s. 435-443.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, Kraków-Ząbki 1995.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wychowawca*, Toruń 2012.
- LIBERIUSZ J., *Na dzień chwalebnego Narodzenia Pana naszego Chrystusa Jezusa*, [w:] *Kazania maryjne*, red. R. MAZURKIEWICZ, K. PANUŚ, Kraków 2014, s. 227-242.
- MALGORZATA Z OINGT, *Pagina meditationum*, [w:] *The Writings of Margaret of Oingt, Medieval Prioress and Mystic (D. 1310)*, red. R. BLUMENFELD-KOSINSKI, Cambridge 1997.
- MECHTYLDA Z HACKEBORN, *Liber Specialis Gratiae*, Pictavii-Parisiis 1877.
- MECHTYLDA Z MAGDEBURGA, *Strumień światła boskości*, t. I i II, Kraków 2004.
- MNICH Z FARNE, *Meditation addressed to Christ Crucified*, [w:] *The Meditations of a Fourteenth-Century Monk*, red. H. FARMER, London 1961, s. 33-117.
- Oda 35.*, [w:] *Muza chrześcijańska*, t. I: *Poezja armeńska, syryjska i etiopska*, red. M. STAROWIEYSKI, Kraków 1985, s. 182-183.
- Oden Salomos*, red. M. LATTKE, Freiburg-Basel-Wien i in. 1995.
- Oeuvres de Marguerite d'Oingt, prieure de Poiteins*, red. E. PHILIPON, Lyon 1877.
- ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, [w:] ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, s. 7-189.
- ORYGENES, *I homilia o Pieśni nad pieśniami*, [w:] ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami...*, s. 195-209.
- ORYGENES, *Homilia XVIII do Księgi Jeremiasza*, [w:] ORYGENES, *Homilie o Księdze Jeremiasza; Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, Warszawa 1983, s. 150-163.



ORYGENES, *Fragmenty*, [w:] ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, Kraków 2003, s. 563-641.

RAJMUND Z KAPUI, *Żywot Świętej Katarzyny ze Sieny*, Poznań 2010.

RYSZARD ROLLE, *Comment on the first verses of the Canticle of Canticles*, cyt. za: BOENIG R., *The God-as-Mother Theme in Richard Rolle's Biblical Commentaries*, „Mystics Quarterly” 1984, t. X, nr 4, s. 172.

RYSZARD ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA, *Explicatio in Cantica Canticorum*, PL 196, kol. 405-524.

THOMAS DE CANTIMPRÉ, *The Life of Lutgard of Aywières*, Saskatoon 1987.

WILHELM Z SAINT THIERRY, *Expositio super Cantica Canticorum*, SC 82.

WILHELM Z SAINT THIERRY, *Meditatio IV*, PL 180, kol. 215-218.

WILHELM Z SAINT THIERRY, *Meditatio VIII*, PL 180, kol. 229-232.

WILHELM Z SAINT THIERRY, *Meditatio X*, PL 180, kol. 235-237.

Z „Ód Salomona, Oda 19”, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty, narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. STAROWIEYSKI, Kraków 2003, s. 154-155.

#### **Opracowania:**

BETZ J., *Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 1984, t. CVI, nr 1, s. 1-26, nr 2, s. 167-185.

BLEDSON J., *Feminine Images of Jesus: Later Medieval Christology and the Devaluation of the Feminine*, „Intermountain West Journal of Religious Studies” 2011, t. III, nr 1, s. 34-58.

BORKOWSKA M., *Wstęp*, [w:] GERTRUDA Z HELFTY, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. I, Kraków 2001, s. 11-29.

BYNUM C.W., „...And Woman His Humanity”. *Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages*, [w:] *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, red. C.W. BYNUM, S. HARRELL, P. RICHMAN, Boston 1986.

BYNUM C.W., *Fast, Feast, and Flesh. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, [w:] *Food and Culture. A Reader*, red. C. COUNIHAN, P. VAN ESTERIK, New York-London 1997, s. 138-158.

BYNUM C.W., *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Los Angeles-London 1982.

- BYNUM C.W., *The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg*, [w:] C.W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, s. 79-117.
- BYNUM C.W., *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages*, [w:] C.W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption...*, s. 181-238.
- CABASSUT A., *Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion à 'Jésus Notre Mère'*, „Revue d'ascétique et de mystique” 1949, t. XXV, s. 234-245.
- FARMER H., *Introduction*, [w:] *The Mediations of a Fourteenth-Century Monk*, red. H. FARMER, London 1961, s. 1-29.
- GEITZ E.R., *Gender and the Nicene Creed*, New York 2004.
- GOODICH M., *Bartholomaeus Anglicus on Child-rearing*, „History of Childhood Quarterly: The Journal of Psychohistory” 1975, t. III, nr 1, s. 75-84.
- GOSSAI H., *Divine Evaluation and the Quest for a Suitable Companionship*, „Cross Currents” 2003, t. LII, nr 4, s. 543-552.
- HOROWITZ M.C., *The Image of God in Man: Is Woman Included?*, „The Harvard Theological Review” 1979, t. LXXII, nr 3-4, s. 175-206.
- KLASSEN R., *Ezer and Exodus*, „Direction” 2006, t. XXXV, nr 1, s. 18-32.
- KOWALCZYK M., *Cztery mistyczki, dwa imiona i jeden klasztor*, „Studia Warmińskie” 2009, t. XLVI, s. 295-305.
- MAŁEK A.M., *Miłosierdzie względem ubogich w nauczaniu Jana Chryzostoma i aktualność jego przesłania dzisiaj*, [w:] *Miłosierdzie. Próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, red. P. SAWA, Katowice 2018, s. 42-56.
- MCCARTHY S., *Champion and Defender: the Other Side of the Word*, „The Ecumenical Review” 2008, t. LX, nr 4, s. 385-393.
- MCLAUGHLIN M.M., *Survivors and Surrogates: Children and Parents from the Ninth to the Thirteenth Centuries*, [w:] *The History of Childhood*, red. L. DEMAUSE, New York 1974, s. 101-181.
- MCNAMARA J.A., *Sexual Equality and the Cult of Virginity in Early Christian Thought*, „Feminist Studies” 1976, t. 3, nr 3-4, s. 145-158.
- MERTON T., *What Are these Wounds? The Life of a Cistercian Mystic Saint Lutgarde of Aywières*, Mahwah 2015.
- MOLLENKOTT V.R., *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, Eugene 2014.

OSIEK C., *Images of God: Breaking Boundaries*, „Spirituality Today” 1988, nr 4, s. 333-334, <http://www.domcentral.org/library/spir2day/884044osiek.html> (dostęp: 05.05.2019).

PAGELS E.H., *Ewangelie gnostyckie*, Wrocław 2007.

PENNIMAN J.D., *Fed to Perfection: Mother's Milk, Roman Family Values, and the Transformation of the Soul in Gregory of Nyssa*, „Church History” 2015, t. LXXXIV, nr 3, s. 495-530.

RUETHER R.R., *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1993.

STRAMARA JR. D.F., *Praying – with the Saints – to God our Mother*, Eugene 2012.

SWIDLER L., *Biblical Affirmations of Woman*, Philadelphia 1979.

WILFONG M.M., *Expository Articles*, „Interpretation” 1988, t. XLII, nr 1, s. 58-63.

### **Rozdział III**

BUBER M., *Tales of the Hasidim. Book One: The Early Masters*, New York 1991.

CADY STANTON E., *The Woman's Bible*, b.m.w. 1895-1898.

*Contextus*, [w:] *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. KORPANTY, Warszawa 2001, s. 144.

DALY M., *Beyond God the Father. Toward a philosophy of Women's Liberation*, Boston 1985.

BEAUVOIR S. DE, *Druga płeć*, Warszawa 2017.

*Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, red. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2002.

FALK M., *Notes on Composing New Blessings*, [w:] *Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality*, red. C. CHRIST, J. PLASKOW, San Francisco 1989.

GOMOLA A., *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010.

GOMOLA A., *Osiągnięcia i słabości teologii feministycznej*, [w:] *Czym jest „nowy feminizm” Jana Pawła II?*, red. J. KUPCZAK, M. ZBORALSKA, Kraków 2010, s. 13-24.

GREY M., *Redeeming the Dream. Feminism, Redemption, and the Christian Tradition*, London 1989.

GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Epistola CI (Ad Cledonium Presbyterum contra Apollinarium, epistola I)*, PG 37, kol. 175-194.

GUTIÉRREZ G., *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976.

HALKES C.J.M., *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1987.

HALKES C.J.M., *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie*, Gütersloh 1985.

- HILL FLETCHER J., *Christology Between Identity and Difference: on Behalf of a World in Need*, [w:] *Frontiers in Catholic Feminist Theology: Shoulder to Shoulder*, red. S. ABRAHAM, E. PROCARIO-FOLEY, Minneapolis 2009, s. 79-96.
- HOPKINS J.M., *Towards a Feminist Christology: Jesus of Nazareth, European Women, and the Christological Crisis*, Kampen b.d.w.
- JAN XXIII, Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle zasad nauki chrześcijańskiej *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961).
- JAN PAWEŁ II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, AAS 87 (1995).
- JOHNSON E.A., *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology*, New York 1990, s. 97-114, <http://www.womenpriests.org/classic2/johnson3.asp> (dostęp: 05.12.2017).
- JOHNSON E.A., *Naming God She: The Theological Implications*, Philadelphia 2000.
- JOHNSON E.A., *Redeeming the Name of Christ*, [w:] *Freeing Theology. The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, red. C.M. LACUGNA, San Francisco 1993, s. 115-137.
- JOHNSON E.A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1994.
- KŁOCZOWSKI J.A., *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak” 1995, nr 12, s. 5-17.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*, AAS 69 (1977).
- KRASUSKA K., *Interseksyjność*, [w:] *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. M. RUDAŚ-GRODZKA I IN., Warszawa 2014, s. 213-216.
- KUŹMA-MARKOWSKA S., *Pierwsza fala*, [w:] *Encyklopedia gender...*, s. 378-381.
- KUŹMA-MARKOWSKA S., *Druga fala*, [w:] *Encyklopedia gender...*, s. 97-100.
- MAŁEK A.M., *Protofeminizm u kwaków*, [w:] *Kobiecość na przestrzeni wieków*, t. II, red. E. STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO, W. MARKOWSKI, Olsztyn 2018, s. 107-116.
- MOLTMANN-WENDEL E., *Christ in Feminist Context*, [w:] *Christ and Context: The Confrontation between Gospel and Culture*, red. H. REGAN, A.J. TORRANCE, London-New York 2016, s. 105-116.
- MORTON N., *Preaching the Word*, [w:] *Sexist Religion and Women in the Church*, red. A.L. HAGEMAN, New York 1974, s. 29-46.
- MORTON N., *The Rising Women Consciousness in a Male Language Structure*, [w:] *Women and the Word: Toward a Whole Theology*, red. J. CROSBY, J. MICHAELS, Berkeley 1972, s. 43-52.
- MÜLLER G.L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.

- OXFAM, *Reward Work, Not Wealth*, s. 36, [https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file\\_attachments/bp-reward-work-not-wealth-220118-en.pdf](https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file_attachments/bp-reward-work-not-wealth-220118-en.pdf) (dostęp: 14.02.2018).
- PISSAREK-HUDELIST H., *Feministische Theologie – eine Herausforderung? (Schluß)*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 1981, t. CIII, nr 4, s. 400-425.
- PITTL S., *Geschichtliche Realität und Kreuz. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuría*, Regensburg 2018.
- „Praktyka teoretyczna” 2013, nr 2.
- RAMSHAW G., *God Beyond Gender. Feminist Christian God-Language*, Minneapolis 1995.
- RUETHER R.R., *Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute*, „Concilium” 1981, t. XVII, nr 3, s. 217-223.
- RUETHER R.R., *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1993.
- RUETHER R.R., *Sexism and Misogyny in the Christian Tradition: Liberating Alternatives*, „Buddhist-Christian Studies” 2014, t. XXXIV, s. 83-94.
- RUETHER R.R., *The Liberation of Christology from Patriarchy*, [w:] *Feminist Theology. A Reader*, red. A. LOADES, Louisville-London 1990, s. 138-148.
- SCHÜSSLER FIORENZA E., *Feminist Theology as a Critical Theory of Liberation*, „Theological Studies” 1975, t. XXXVI, nr 4, s. 605-626.
- SCHÜSSLER FIORENZA E., *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London 1994.
- SCHÜSSLER FIORENZA E., *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, London-New Delhi-New York 2015.
- SKURCZYŃSKI Ł.P., „W obronie kobiet”: *Marie Dentièrre (1490/1495–1561) jako prekursorka teologii feministycznej w czasach reformacji*, [w:] *Kobiety niepokorne. Reformatorki – buntowniczkini – rewolucjonistkini. Herstorie*, red. I. DESPERAK, I.B. KUŹMA, Łódź 2016, s. 165-174.
- SMITH J.E., *The Holy Bible containing the Old and New Testaments; translated literally from the original tongues*, Hartford 1876.
- SOBRINO J., *Einleitung*, [w:] *Mysterium Liberationis*, t. I, red. J. SOBRINO, I. ELLACURÍA, Luzern 1995.
- SÖLLE D., *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Philadelphia 1984.
- TILLICH P., *Theology of Culture*, New York 1959.

- TILLICH P., *Teologia systematyczna*, t. I, Kęty 2004.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa Contra Gentiles*, Poznań 2003.
- VUOLA E., *Limits of Liberation. Praxis as Method in Latin American Liberation Theology and Feminist Theology*, Helsinki 1997.
- Rozdział IV**
- BALTHASAR H.U. VON, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.
- LUBAC H. DE, *The Discovery of God*, Grand Rapids 1996.
- DUPUIS J., *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999.
- GOMOLA A., *Czy teologia feministyczna jest zawsze teologią chrześcijańską?*, „Przegląd Powszechny” nr 5, <http://www.przegladpowszechny.pl/2010/05/10/czy-teologia-feministyczna-jest-zawsze-teologia-chrzescijanska/> (dostęp: 20.03.2017).
- HALKES C.J.M., *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie*, Gütersloh 1985.
- JAN XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, AAS 55 (1963).
- JAN PAWEŁ I, *To Live the Faith*, Audiencja generalna 13 września, „L'Osservatore Romano” (wydanie tygodniowe w języku angielskim), 21.09.1978, s. 1.
- JAN PAWEŁ II, Encyklika o Bożym Miłosierdziu *Dives in Misericordia*, AAS 72 (1980).
- JAN PAWEŁ II, List apostolski o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom *Ordinatio sacerdotalis*, AAS 86 (1994).
- JOHNSON E.A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1994.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*, AAS 69 (1977).
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Dekret ogólny w sprawie przestępstwa, jakim jest usiłowanie udzielenia kobiecie święceń kapłańskich*, AAS 100 (2008).
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, AAS 96 (2004).
- MAŁEK A.M., „Logos” i „Sofia” jako tytuły Chrystusa w świetle teologii feministycznej, [w:] *Logos – filozofia słowa. Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*, red. K. ANDRUCZYK, E. GORLEWSKA, K. KOROTKICH, Białystok 2017, s. 193-205.
- METZ J.B., *Teologia wobec cierpienia*, Kraków 2008.

O'COLLINS G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, Kraków 2008.

OSIEK C., *Images of God: Breaking Boundaries*, „Spirituality Today” 1988, nr 4, s. 333-334, <http://www.domcentral.org/library/spir2day/884044osiek.html> (dostęp: 05.05.2019).

PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, 1993.

SCHILLEBEECKX E., *Mary, Mother of the Redemption*, New York 1964.

SCHÜSSLER FIORENZA E., *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, London-New Delhi-New York 2015.

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

TRACY D., *God, Dialogue and Solidarity: A Theologians's Refrain*, „Christian Century” 1990, nr 107, s. 900-904.

TRACY D., *Literary Theory and Return of the Forms for Naming and Thinking God in Theology*, „Journal of Religion” 1994, nr 74, s. 302-317.

TRACY D., *On Naming the Present, God, Hermeneutics, and Church*, New York 1994.

TRACY D., *Religious Language as Limit Language*, „Theology Digest” 1977, nr 22, s. 291-307.

TRACY D., *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, New York 1983.

TRACY D., *The Hidden God: The Divine Other of Liberation*, „Cross Currents” 1996, nr 46, s. 5-16.

TRACY D., *The Impact of Feminist Theologies on Roman Catholic Theology*, „Concilium” 1996, nr 1, s. 90-91.

TRACY D., *The Post-Modern Re-Naming God as Incomprehensible and Hidden*, „Cross Currents” 2000-2001, nr 50, s. 273-293.

### **Zakończenie**

ADAMIAK E., *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997.

RICH A., *Natural Resources*, [w:] A. RICH, *The Dream of a Common Language*, New York 1978, s. 60-67.

RZEPKA Ł., *Chrystologia oddalonych. Performatywność wcielonego Słowa*, [w:] *Imago Dei – imago Christi. Na obraz Boży*, red. A. MAŁEK, Ł. RZEPKA, Kraków 2018, s. 11-30.

SCHÜSSLER FIORENZA E., *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1995, rozdz. I: *Kościół kobiet. Hermeneutyczny środek feministycznej interpretacji Biblii*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2, s. 197-216.



## Spis treści

Wykaz skrótów .....	3
Wstęp .....	5
Rozdział I: Teo-logia: wprowadzenie .....	8
1.1. Objawienie i język.....	8
1.2. Założenia teoretyczne językoznawstwa kognitywnego .....	15
Rozdział II: „Jak niewiasta karmi dziecię własną krwią i własnym mlekiem, tak i Chrystus stale żywi własną krwią tych, których zrodził”. Macierzyński Zbawiciel starożytności i średniowiecza.....	20
2.1. Jezus rodzący .....	24
2.2. Jezus karmiący .....	28
2.3. Jezus opiekujący się .....	45
2.4. Jezus Matką ludzkiej natury .....	54
Rozdział III: „Ta, Która Jest”. Kobiety Bóg teologii feministycznych .....	61
3.1. Geneza teologii feministycznych .....	63
3.2. Główne założenia teologii feministycznych jako teologii emancypacyjnych, kontekstualnych i lingwistycznych .....	64
3.2.1. Wymiar emancypacyjny .....	65
3.2.2. Wymiar kontekstualny.....	74
3.2.3. Wymiar lingwistyczny.....	76
3.3. Teo-logia opresji – teo-logia wyzwolenia. Krytyka dotychczasowych form i propozycja „nowego” języka w zakresie chrystologii .....	79
Rozdział IV: Ocena i perspektywy zmian proponowanych w ramach teologii feministycznej.....	94
4.1. Kontekst: rola kobiet w Kościele .....	94
4.2. Problem ortodoksyjności feministycznych propozycji językowych.....	97
4.3. Konsekwencje zmian językowych dla głównego nurtu współczesnej chrystologii fundamentalnej i teologii w ogóle.....	100
Zakończenie .....	103
Bibliografia .....	107
Spis treści.....	121