

ANGELIKA MARIA MAŁEK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„CAN A MALE SAVIOR SAVE WOMEN?” ROLA JĘZYKA CHRYSOLOGICZNEGO WEDŁUG ROSEMARY RADFORD RUETHER

Wstęp

Rosemary Radford Ruether (urodzona w 1936 r.) jest teolożką katoliczką ze Stanów Zjednoczonych i zarazem jedną z pionerek współczesnej teologii feministycznej¹. Pomimo jej niewątpliwego wkładu w refleksję nad objawieniem i cenionej pozycji w środowisku żadna z publikacji jej autorstwa nie została dotychczas przetłumaczona na język polski². By zaradzić temu zaniedbaniu i choćby częściowo przybliżyć polskiemu czytelnikowi myśl tej badaczki, w niniejszym artykule zostaną przeanalizowane rozwijane przez Ruether koncepcje związane z językiem teologicznym. Dotyczą one przede wszystkim chrystologii (i zarazem soteriologii³) w optyce

¹ Co ciekawe, matka Ruether była katoliczką, ojciec zaś członkiem Kościoła episkopalnego, a więc – jak sama o sobie mówi – wychowała się w środowisku religijnym, ekumenicznym i humanistycznym. Ukończyła studia z filologii klasycznej i historii Rzymu, swój doktorat poświęciła zaś Grzegorzowi z Nazjanzu. Wykładała na Howard University School of Religion w Waszyngtonie, Garrett Evangelical Theological Seminary w Evanston oraz Pacific School of Religion w Graduate Theological Union w Berkeley. Ponadto jest doktorem *honoris causa* kilkunastu uniwersytetów. Więcej: zob. Hasło *Rosemary Radford Ruether*. W: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. Red. J. Majewski, J. Makowski. Warszawa 2003, s. 294–303.

² Nie licząc jej korespondencji z Thomasem Mertonem; zob. *W domu na całym świecie. Listy Tomasza Mertona i Rosemary Radford Ruether*. Red. M. Tardiff. Tłum. M. Golicka-Jabłońska. Warszawa 1997.

³ Gerhard Ludwig Müller zwraca uwagę na nieuzasadnione rozdzielanie chrystologii i soteriologii, który to pozorny podział utrzymuje się błędnie już od średniowiecza. Nie są to bowiem dwa odrębne traktaty, lecz spojrzenie na dwa aspekty jednej tajemnicy Chrystusa, które wzajemnie się uzasadniają i wyjaśniają. „Podstawowe pytanie chrystologiczne

wspomnianej już teologii feministycznej, a więc z perspektywy kobiet jako równoprawnych z mężczyznami podmiotów zbawienia. Zacytowane w tytule prowokacyjne pytanie o możliwość zbawienia kobiet przez męskiego Zbawiciela jest dla Ruether punktem wyjścia do refleksji nad miejscem kobiet w historii zbawienia i postawienia pytania: Jakie wnioski wyprowadza się w Kościele z faktu, że *Logos* wcielił się jako mężczyzna, co wynika z tego dla kobiet i czy jest to słuszna droga dla wspólnoty wierzących?

1. Wprowadzenie do teologii feministycznych

Prąd feministyczny w teologii rozwinął się i wciąż z różnym skutkiem rozwija się w łonie wielu wyznań chrześcijańskich⁴, przede wszystkim protestanckich, głównie w Stanach Zjednoczonych i w Europie Zachodniej. Podwaliną jego powstania było przeniesienie na grunt teologii i zaadaptowanie do jej potrzeb postulatów drugiej fali feminizmu oraz II Sobór Watykański, który w Kościele katolickim zapoczątkował pewne zmiany w interpretacji Biblii i rozumieniu relacji we wspólnocie, a z czysto praktycznego punktu widzenia umożliwił kobietom studiowanie teologii, dzięki czemu otrzymały one realną szansę formalnego współtworzenia tej dziedziny⁵.

Mianem wspomnianej wyżej „drugiej fali” określa się okres działalności ruchu kobiecego przypadający w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku, którego ogólnym celem była walka o szeroko rozumiane równouprawnienie kobiet i mężczyzn. Realizował się on w dwóch nurtach: liberalnym (postulującym równy dostęp do zatrudnienia i warunków pracy oraz płacy) i radykalnym (domagającym się z kolei całkowitej zmiany struktur społecznych i politycznych opartych na patriarchyzmie). Jednym z jego skutków było także wprowadzanie zmian w języku⁶.

brzni: 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*. Tłum. W. Szymona. Kraków 2015, s. 281.

⁴ I nie tylko, istnieją bowiem także nurty feministyczne rozwijane w ramach judaizmu i islamu; zob. np. „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2, i artykuły zawarte w dziale *Teologia i gender*.

⁵ A. Gomola, *Osiągnięcia i słabości teologii feministycznej*. W: *Czym jest „nowy feminizm” Jana Pawła II?* Red. J. Kupczak, M. Zboralska. Kraków 2010, s. 13.

⁶ S. Kuźma-Markowska, *Hasło Druga fala*. W: *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*. Red. M. Rudaś-Grodzka [i in.]. Warszawa 2014, s. 97–99.

a. „Not the feminist theology but a feminist theology”⁷

Podobnie jak sam feminizm, także teologia feministyczna nie jest monolitem, lecz zbiorem różnych, często wykluczających się wzajemnie poglądów, dlatego też bardziej poprawne wydaje się mówienie o „teologiach feministycznych” (z wyjątkiem przypadków odnoszenia się do tej kwestii na tyle ogólnie, że danym stwierdzeniem obejmuje się całość tego prądu i nie dochodzi do błędnej generalizacji). Pomijając nakładającą się na to wspomnianą już wyżej różnicę denominacji, najbardziej adekwatny podział wyróżnia dwa podstawowe nurty: mniejszościowy nurt radykalny (inaczej zwany rewolucyjnym, gynocentrycznym, czyli stawiającym w centrum kobiecość) – nawołujący kobiety do opuszczenia Kościoła, w którym struktury patriarchalne są tak głęboko zakorzenione, że nie można ich już naprawić, a także większościowy nurt reformistyczny (reformujący), który postuluje różnego rodzaju praktyczne zmiany na rzecz kobiet prowadzące do równouprawnienia ich w łonie Kościoła. Ruether ze względu na głoszone przez nią poglądy, jak też życie osobiste, jako że należy do Kościoła katolickiego, wpisuje się prąd reformujący obok takich postaci, jak – by wymienić tylko te najbardziej znane i zasłużone teolożki – s. Elizabeth A. Johnson CSJ (urodzona w 1941 r.) bądź Elisabeth Schüssler Fiorenza (urodzona w 1938 r.).

b. Rola doświadczenia

W teologiach feministycznych i innych teologiach osadzonych w paradygmacie teologii wyzwolenia dużą wagę przywiązuje się do indywidualnego i zbiorowego doświadczenia ludzkiego, „punktu początkowego i końcowego koła hermeneutycznego”, obejmującego doświadczenie boskości, siebie, wspólnoty i świata⁸. W tym przypadku eksponuje się doświadczenie kobiet jako odrębne od kolektywnego doświadczenia mężczyzn, ale zarazem z nim równoprawne. Ruether przestrzega przed błędnym jego rozumieniem i krytykowaniem go za subiektywizm, podkreślając, że także uznawane za obiektywne źródła teologii (Pismo Święte i Tradycja) są świadectwem doświadczenia zbiorowego, które bazowało jednak bardziej na doświadczeniu męskim niż ogólnoludzkim (a więc za-

⁷ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston 1983, s. 20. Ta nieprzetłumaczalna na język polski gra słowna, zaczerpnięta z publikacji Ruether będącej podstawą dla niniejszej analizy, ma na celu pokazanie braku roszczeń do wypracowania ostatecznej teologii feministycznej, wskazuje na świadomość bycia głosem jednym z wielu, aktualnym w danym miejscu i czasie, ale nie definitywnym, ponadto odwołuje się do pluralizmu i wymiaru kontekstualnego nie tylko w ramach teologii feministycznej, ale i w innych teologiach emancypacyjnych.

⁸ *Ibidem*, s. 12 [wszystkie cytaty w języku polskim z publikacji Ruether w tłum. własnym].

równym męskim, jak i kobiecym)⁹. Zwrócenie uwagi na kobiecą perspektywę i równouprawnienie jej ma więc teraz za zadanie wypełnienie obrazu refleksji nad objawieniem, który dotychczas był niepełny i przez to przekłamany¹⁰. Ruether dąży więc nie tylko do wyeksponowania doświadczenia kobiecego, ale także uświadamia wpływ doświadczenia ogólnoludzkiego na wszystkich etapach percepcji objawienia i przekazywania go dalej, bowiem symbol, który nie odpowiada doświadczeniu, staje się martwy¹¹, a więc przestaje odsyłać tam, dokąd powinien, czyli innymi słowy, nie spełnia już swojej funkcji.

2. Chrystologia feministyczna

Kim jest Jezus dla wierzących w Niego kobiet przełomu XX i XXI wieku, dla kobiet tu i teraz? Za punkt wyjścia poszukiwań odpowiedzi na to pytanie w refleksji Ruether niech posłuży dogmat chalcedoński, będący doktrynalną osią każdej ortodoksyjnej chrystologii. Głosi on, co następuje:

jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie [*ἀνθρωπότητι, 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 rozłączania¹².

W zacytowanym wyżej orzeczeniu soborowym, zawierającym doktrynę o dwóch naturach w Chrystusie, mowa jest jedynie o człowieczeństwie i naturze ludzkiej, bez odniesienia do kwestii płci, z jednej strony będącej historyczną oczywistością, z drugiej zaś – co zostanie rozwinięte dalej – także, a może nawet szczególnie dzisiaj pełniącej określoną funkcję w antropologii teologicznej. Zdaniem Ruether Ewangelia nie eksponuje dualizmu męskie – żeńskie, lecz traktuje opozycję płci na równi z innymi różnicami dzielącymi społeczeństwo, takimi jak klasa, narodowość czy re-

⁹ *Ibidem*, s. 12–13.

¹⁰ *Ibidem*, s. 18–19.

¹¹ *Ibidem*, s. 12–13.

¹² *Dokumenty soborów powszechnych*. T. 1. Red. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2002, s. 222–223.

ligia. Dochodzi więc do wniosku, że z teologicznego punktu widzenia męskość Jezusa nie ma ostatecznego znaczenia (*ultimate significance*), a jedynie znaczenie społeczne, symboliczne w ramach ówczesnej, patriarchalnej kultury¹³. Wchodzi w ten sposób w polemikę z oficjalnym stanowiskiem Kościoła katolickiego, wyrażonym w wydanej za pontyfikatu Pawła VI deklaracji o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores* z 1976 roku (a więc siedem lat przed opublikowaniem w 1983 r. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*), w którym Kongregacja Nauki Wiary stwierdza:

Słowo stało się ciałem jako mężczyzna. Rzeczywistość ta opiera się na fakcie, który nie zakładając wprawdzie wyższości mężczyzny nad kobietą, jest nieodłączny od ekonomii zbawienia. Jest on zgodny z powszechnym planem Bożym, jak sam Bóg to objawił, którego ośrodkiem jest misterium Przymierza¹⁴.

Choć stwierdzenie to pada w niniejszym dokumencie niejako przy okazji, w ramach uzasadnienia udzielania święceń kapłańskich jedynie mężczyznom, to samo w sobie stanowi głos w dyskusji nad celowością takiego, a nie innego przebiegu Wcielenia. Ruether jest przeciwna takiemu podejściu, gdyż eksponowanie płci Jezusa w dyskursie teologicznym jako

¹³ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk...*, s. 137.

¹⁴ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*, nr 5. „Acta Apostolicae Sedis” [dalej AAS] 1977, t. 69, s. 98–116. Zasadniczą z punktu widzenia niniejszego opracowania myśl o nieprzypadkowości męskiej płci Jezusa i jej teologicznym znaczeniu Kongregacja Nauki Wiary powtórzyła w Liście do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie, nr 3, 9–10 (AAS 2004, t. 96, s. 671–687). Ostatnią do tej pory wypowiedzią Magisterium dotyczącą problemu święceń kobiet jest wydany przez tę kongregację Dekret ogólny w sprawie przestępstwa, jakim jest usiłowanie udzielenia kobiecie święceń kapłańskich (AAS 2008, t. 100, s. 403), w którym nakłada się zarówno na potencjalnych szafarzy, jak i na kobiety usiłujące otrzymać święcenia ekskomunikę wiążącą mocą samego prawa (*latae sententiae*), zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej. Brakuje jednak w tym bardzo krótkim, z założenia dyscyplinującym dokumencie jakichkolwiek odniesień antropologicznych, jakie znajdują się we wcześniejszej przywoływanych. Sama kwestia święceń kobiet, jakkolwiek obecna w pracach teolożek feministycznych, nie jest jednak jej zasadniczym ani tym bardziej jedynym postulatem, jak można by wnioskować z niektórych komentarzy krytycznych wobec teologii feministycznej, ponadto postulat ten był głoszony, jeszcze zanim stała się ona wyraźnym prądem teologicznym w Kościele katolickim. Warto zauważyć także trudności na polu dialogu ekumenicznego związane z ordynacją kobiet w części Kościołów tradycji anglikańskiej i protestanckich. Podsumowując ten wątek, trzeba zaznaczyć, że jest to kwestia bardzo szeroka, której dokładne omówienie wymagałoby osobnego opracowania, zwłaszcza z uwagi na kontrowersyjną rangę nauczania zawartego w teoretycznie zamykającym dyskusję na ten temat Liście apostolskim o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom *Ordinatio sacerdotalis* Jana Pawła II z 1994 r. (AAS 1994, t. 86, s. 545–548).

ontologicznej konieczności wcielenia Słowa może prowadzić i prowadzi do błędów doktrynalnych, przekładających się z teorii bezpośrednio na praktykę funkcjonowania Kościoła i roli kobiet w nim. Dzieje się to przede wszystkim przez podawanie w ten sposób w wątpliwość faktu, że Zbawiciel reprezentuje także kobiety, i w związku z tym możliwości również odwrotnej reprezentacji, czyli reprezentowania Jego przez kobiety¹⁵.

Jak stwierdzono już powyżej, teologia feministyczna opiera się na proklamacji pełnego człowieczeństwa kobiet: „cokolwiek zaprzecza, umniejsza lub zniekształca pełne człowieczeństwo kobiet, uznaje się zatem za niezawodne”, co implikuje, że „nie odzwierciedla to boskości i autentycznej z nią relacji ani prawdziwej natury rzeczy bądź też bycia przesłaniem lub dziełem prawdziwego Odkupiciela lub wspólnoty Odkupienia”¹⁶. Pytanie, czy można powiedzieć, że kobietę stworzono na obraz Boga, brzmi prowokacyjnie, lecz w praktyce wydawać by się mogło, że odpowiedź na nie jest przecząca. Ruether zwraca uwagę na to, że kategoryczny zakaz ordynacji kobiet w Kościele katolickim uzasadnia się argumentami takimi jak m.in. konieczność fizycznego podobieństwa między kapłanem a Chrystusem, co wyrażono w cytowanym już *Inter insigniores*:

Kapłan jest znakiem, którego nadprzyrodzona skuteczność wynika z przyjętych Świąceń; 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 mężczyzną¹⁷.

Analizując kwestię reprezentacji, gdzie kapłan może występować zarówno w roli Oblubieńca Kościoła, jak i jako część Kościoła w roli oblubienicy Chrystusa, Ruether wyprowadza wniosek, że w związku z tym mężczyzna jako taki ma możliwość reprezentowania jednocześnie tego, co boskie, i stworzonej części hierarchii, kobiety zaś mogą reprezentować

¹⁵ R.R. Ruether, *The Liberation of Christology from Patriarchy*. W: *Feminist Theology: A Reader*. Red. A. Loades. Louisville – London 1990, s. 140.

¹⁶ Eadem, *Sexism and God-Talk...*, s. 18–19.

¹⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Inter insigniores*, nr 5.

tylko ową drugą, stworzoną stronę¹⁸, lecz nie mogą reprezentować boskiej transcendencji w całej jej pełni¹⁹. Ostatecznie zaś w takim ujęciu wszystko sprowadza się do uznania mężczyzn za bliższych Bogu i bardziej do Niego podobnych²⁰. Rozumowanie to można by poprowadzić jeszcze dalej: skoro mężczyzna może reprezentować zarówno męskość, jak i kobiecość, to męskość jako uniwersalna jest człowieczeństwem *sensu stricto*, obejmującym także z natury partykularną kobiecość.

Jezus jako wyzwalające Słowo Boga manifestuje zdaniem Ruether „kenozę patriarchy”, zapowiada wyzwolone człowieczeństwo i wychodzi nam naprzeciw z wezwaniem do wypełnienia wciąż niekompletnych sfer ludzkiego wyzwolenia²¹. Nie bez znaczenia wydaje się użycie w tym kontekście terminu „kenoza”, zarezerwowanego dla uniżenia się Syna Bożego poprzez Jego wcielenie. Tutaj mocą Słowa ma nastąpić obalenie dotychczasowej patriarchalnej struktury społecznej i kościelnej.

Ruether wskazuje na fakt, że mimo zdominowania chrystologii przez perspektywę maskulinistyczną na przestrzeni wieków istniały także równoległe do głównego prądu chrystologie androgeniczne i duchowe (spirytualne). Pierwsze z nich widziały Chrystusa jako reprezentanta nowego człowieczeństwa, który jednoczy w sobie to, co męskie i to, co żeńskie. Podstawy takiego rozumienia leżą w chrześcijańskim przekonaniu, że Chrystus zbawił całość ludzkiej natury, jak mówi o tym św. Paweł w Liście do Galatów: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzn ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Chrystologie androgeniczne można znaleźć głównie w tradycji mistycznej, jako przykład Ruether przywołuje tu średniowieczną angielską wizjonerkę, Julianę z Norwich²². Przypominając te dawne świadectwa, chce wskazać

¹⁸ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk...*, s. 126.

¹⁹ *Ibidem*, s. 61.

²⁰ Eadem, *Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute*. „Concilium” 1981, nr 3, s. 217.

²¹ Eadem, *Sexism and God-Talk...*, s. 137–138.

²² *Ibidem*, s. 127–128. Mowa o *Objawieniach Bożej Miłości* będących zapisem wizji, jakich miała doznać Juliana, kiedy to Jezus objawił się jej jako Matka (Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej Miłości*. Tłum. A. Gomola. Poznań 2007). Motyw ten w teologii średniowiecznej szerzej omawia m.in. Caroline Walker Bynum w swojej książce *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, w rozdz. *Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in the Twelfth Century Cistercian Writing* (Los Angeles – London 1982, s. 110–169). Na temat chrystologii Juliany: zob. też A. Małek, „Objawienia Bożej Miłości” Juliany z Norwich – macierzyński Bóg i apokatastaza. W: *Ortodoksja. Ortopraksja. Między teoretycznym a praktycznym wymiarem teologii*. Red. eadem, Ł. Rzepka. Kraków 2016, s. 83–96. Autorka niniejszego opracowania jest w trakcie przygotowywania rozprawy doktorskiej (dla której przewód został otwarty w marcu 2018 r.), związanej bezpośrednio z powiązaniem między wspomnianym motywem w przeszłości i współcześnie: *Macierzyńska symbolika*

na wcześniejsze istnienie pewnej intuicji, której współczesnym przejawem są teologie feministyczne.

3. Język chrystologii feministycznej

Język jest narzędziem umożliwiającym przekaz objawienia i w konsekwencji także narzędziem tworzenia teologii jako refleksji nad nim. Jednak jako rzeczywistość stworzona i skończona jest z natury ograniczony, co okazuje się szczególnie dotkliwie, gdy przychodzi za jego pomocą nazwać to, co Nienazywalne. Z braku innych możliwości nie pozostaje jednak nic innego jak tylko ciągłe udoskonalanie tego narzędzia. Należy brać przy tym pod uwagę zachodzące w nim zmiany, warunkowane przez daną kulturę i określony kontekst historyczny, oraz, starając się dostrzegać niebezpieczeństwa czyhające przy utożsamianiu kultury z objawieniem, kształtować go w kierunku możliwie najbardziej inkluzywnym. Teologie feministyczne bez wątplenia mają charakter kontekstualny, dlatego też konieczność ciągłej aktualizacji i przystosowania wydaje się w nich szczególnie istotna. Niemniej wzięwszy pod uwagę założenia językoznawstwa kognitywnego, w którym język ściśle wiąże się z procesami poznawczymi zachodzącymi w umyśle człowieka, kwestia kształtowania rzeczywistości i bycia kształtowaną przez język jest dla teologii feministycznych równie istotna, co kontekst²³.

Ruether podjęła kwestię języka teologicznego przede wszystkim w swojej zapewne najważniejszej, wzmiankowanej już wyżej książce *Sexism and God-Talk*. Szczególnie interesujące wydają się tu aspekty związane z chrystologią, gdyż to w jej ramach stawia się dość prowokacyjne, przywołane w tytule niniejszego opracowania pytanie: „Czy męski Zbawiciel może zbawić kobiety?”. Wbrew pozorom nie jest ono jednak związane z negowaniem historycznego faktu męskiej płci Chrystusa ani z wykluczeniem kobiet z planu zbawienia, lecz po pierwsze, z automatycznym (świadomym lub nie) utożsamieniem męskości Jezusa z męskością Boga, po drugie zaś, ze sposobem przekazywania przez Kościół prawd objawienia, czyli szeroko pojętym językiem teologii, w tym zwłaszcza z językiem duszpasterskim. Analizy języka chrystologicznego nie da się, przynajmniej w tym przypadku, oddzielić od języka teologicznego mówiącego o Bogu w o g ó l e, jednak akcent kładzie się tu na to, co najistotniejsze z punktu widzenia przekazywania nauki o drugiej Osobie Boskiej.

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

²³ W kwestii języka teologii feministycznej z punktu widzenia językoznawstwa kognitywnego: zob. A. Gomola, *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*. Tarnów 2010.

Ruether uważa, że język mówienia o Bogu nie jest sprawą tej samej wagi, co rodzaj gramatyczny wyrażen stosowanych na co dzień. Mówienie o Bogu jako o mężczyźnie jest o tyle bardziej problematyczne, że w tym drugim przypadku kreuje się jednocześnie pewną ideologiczną stronniczość, rzutuującą także na kształt rodziny i społeczeństwa poprzez opieranie ich na strukturach patriarchalnych²⁴. Teolożka ta przypomina także, że tradycyjna teologia z założenia uznawała język mówienia o Bogu za analogiczny i błędne byłoby rozumienie go dosłownie. Wyprowadza więc z tego wnioski, że także męskie charakterystyki nie są dla opisu Boga bardziej ani mniej stosowne niż żeńskie²⁵.

Przechodząc do biblijnych tytułów chrystologicznych: *Sofia* (Σοφία, Mądrość – głównie Prz 8, 22–36, Łk 11, 49 w kontekście Mt 23, 34) i *Logos* (Λόγος, Słowo – przede wszystkim J 1, 1–18), Ruether zgodnie z tradycją uznaje starotestamentową *Sofię* za tożsamą z *Logosem* i wskazuje na pełnienie przez oba tytuły tej samej kosmologicznej funkcji: we fragmentach Pisma Świętego, w których się pojawiają, są podstawą stworzenia, odzwierciedlają umysł Boga i dążą do pojednania z Nim ludzkości. Mimo to silniej akcentuje się tytuł *Logos*, będący w grece słowem rodzaju męskiego, a który to, gdy identyfikuje się go z płcią historycznego Jezusa, przesłania płynność symboliki płci przez uznanie Syna Bożego za jednoznacznie męskiego, będącego z kolei obrazem (męskiego) Ojca²⁶. Innymi słowy, powoduje to powiązanie męskiej płci historycznego Jezusa i (domyślnej) męskości *Logosu* jako manifestacji (w domyśle) męskiego Boga²⁷. Zdaniem Ruether nie ma żadnego usprawiedliwienia dla wyciągania takich wniosków z faktu, że Jezus wcielił się jako mężczyzna. Bóg Ojciec mógłby być równie dobrze tytułowany Matką, a Syn Córką, dlatego też owe związane z rodzicielstwem metafory powinny być częściowo zastąpione przez inne²⁸. Odwołuje się także do fragmentów biblijnych, w których podkreślono macierzyńskie, czy też szerzej: kobiece cechy Boga²⁹.

²⁴ R.R. Ruether, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 217.

²⁵ Eadem, *Sexism and God-Talk...*, s. 67.

²⁶ *Ibidem*, s. 58. Gerald O'Collins przedstawił argumenty za użyciem w Prologu Ewangelii według św. Jana tytułu *Logos*, a nie bliskoznacznej *Sofii*, z których najważniejsze to: 1) zachodzi tu zgodność rodzaju rzeczownika i płci Jezusa – niezręczne 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. G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*. Tłum. K. Franek, K. Chrzanowska. Mysterion. Kraków 2008, s. 38–39.

²⁷ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk...*, s. 117.

²⁸ Eadem, *The Liberation of Christology from Patriarchy...*, s. 146–147.

²⁹ Eadem, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 218.

Według Ruether należy jednak zarazem wystrzegać się tworzenia takich koncepcji androginiczności Boga, które traktowałyby Jego żeńską stronę jako podrzędną lub pośredniczącą zasadę, co odtwarzałoby podporządkowanie i ograniczenie kobiet w społeczeństwie patriarchalnym³⁰. Zawłaszczenie „żeńskiego” oblicza Boga w ramach takiej hierarchii płci jest jej zdaniem po prostu wzmocnieniem stereotypów na poziomie języka mówiącego o Bogu³¹. Bóg bowiem tak samo jest 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”³².

4. Krytyka

Koncepcje Ruether, jakkolwiek same w sobie stanowiące cenny wkład w refleksję teologiczną, wzbudzają jednak pewne zastrzeżenia, obok których, chcąc pozostać rzetelnym, nie powinno się przejść obojętnie.

Przede wszystkim kontrowersyjna jest kwestia założonej przez Ruether przygodności płci Jezusa i zrównanie tego kryterium z innymi cechami charakteryzującymi i zarazem różnicującymi ludzi oraz związana z tym rozbieżność z aktualnym nauczaniem Magisterium Kościoła katolickiego wyrażonym w omówionym wyżej fragmencie dokumentu Kongregacji Nauki Wiary. Trudno wyrokować jednoznacznie w sprawie miejsca płci Zbawiciela w historii zbawienia, jednak co do zrównania płci samej w sobie z takimi kryteriami, jak pochodzenie, klasa, narodowość czy religia, trzeba stwierdzić, że w zależności od kontekstu to lub inne kryterium może się wysunąć na pierwszy plan. „To, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione” (*Nam quod assumptum non est, curationis est expertis*), stwierdził w swojej słynnej i często przytaczanej formule Grzegorz z Nazjanzu³³. (Prze)akcentowanie w tym kontekście różnicy płci może doprowadzić, jeśli nie do wyłączenia kobiet ze zbawienia, to do zbędnego poszukiwania innego sposobu, w jaki miałyby się ono stać ich udziałem, poniekąd wręcz także do ograniczenia nie wprost powszechnej roli jedyne Pośrednika. Nie zmienia to jednak faktu, że założenie z góry przygodności przyjęcia przez Słowo ciała mężczyzny wydaje się nieuzasadnionym uproszczeniem.

Ponadto wątpliwości budzi relatywizowanie tytułu „Ojciec” jako podstawowego i najważniejszego tytułu pierwszej Osoby Trójcy, a także analogicznie tytułu „Syn” dla drugiej Osoby. Zastrzeżenie jest o tyle poważ-

³⁰ Eadem, *Sexism and God-Talk...*, s. 61.

³¹ *Ibidem*.

³² Eadem, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 222.

³³ Gregorii Theologi, *Epistola CI (Ad Cledonium Presbyterum contra Apollinarium, epistola I)*. W: idem, *Opera quae exstant omnia*. „Patrologia Graeca”, t. 37, k. 181–183.

ne, że źródłem dlań nie jest jedynie Tradycja (lub tradycja), lecz sam tekst Ewangelii i nauczanie Jezusa, w którym Bóg pojawia się wyłącznie jako Jego Ojciec i Ojciec ludzi³⁴. Z jednej strony można uznać to za dostosowanie się do patriarchalnej kultury, z drugiej zaś, ze względu na biblijną rangę przeciwnego argumentu, trudno jednak przyjąć taką opcję (jakkolwiek samą w sobie możliwą) za niepodważalnie i bezwarunkowo słuszną.

Podsumowanie i wnioski

Ruether podkreśla, że ważnym elementem ziemskiej misji Jezusa była rewolucyjna Dobra Nowina także, albo nawet przede wszystkim kierowana do biednych i wykluczonych – „pierwszych w Królestwie Bożym”³⁵. Oczywiście, mówiąc o wykluczonych, nie ma na myśli jedynie kobiet, jednak ostatecznie stwierdza, że tak wielka waga przywiązywana do płci Jezusa nie pasuje do Dobrej Nowiny³⁶. Według niej 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 stworzonego³⁷. Zacytowane w tytule pytanie o możliwość zbawienia kobiet przez męskiego Zbawiciela, jak zarysowano to powyżej, dotyczy nie tyle płci samej w sobie, ile raczej sposobu mówienia o niej i uwagi, jaką się jej poświęca: dopiero wyniesiona na piedestał staje się potencjalnym źródłem problemów. W związku z tym należy walczyć o takie mówienie o Chrystusie, by zarówno jako Bóg, jak i jako człowiek był On bliski w równym stopniu wszystkim ludziom bez wyjątku. Ruether niestereotypowo dba tu również o drugą stronę, gdyż przestrzega także kobiety przed takim afirmowaniem siebie jako *imago Dei*, które dyskredytowałoby człowieczeństwo mężczyzn i czyniło je winnymi „grzechu seksizmu”. Według niej należy poszukiwać takiej koncepcji człowieczeństwa, która zawierałaby w sobie przedstawicieli obu płci, wszystkich grup społecznych i etnicznych, gdyż „każda zasada religii lub społeczeństwa marginalizująca jedną grupę ludzi jako mniej ludzką uwłacza nam wszystkim”³⁸. W rozwijanej przez siebie teologii Ruether prezentuje się więc nie tylko jako teolożka feministyczna, ale – w szerszym sensie – jako teolożka wyzwolenia, której teologia dąży do przygarnięcia przez Kościół wszystkich

³⁴ Warto zauważyć to rozdzielenie, które najwyraźniej jest widoczne w popaschalnej zapowiedzi Jezusa: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego” (J 20, 17).

³⁵ R.R. Ruether, *The Liberation of Christology from Patriarchy...*, s. 142.

³⁶ *Ibidem*, s. 147.

³⁷ Eadem, *Das weibliche Wesen Gottes...*, s. 222.

³⁸ Eadem, *Sexism and God-Talk...*, s. 20.

tych, którzy „źle się mają” (por. Mt 9, 12) i poprzez przyjęcie ich doświadczenia takim, jakim ono jest, budowanie prawdziwej wspólnoty wiernych.

Podsumowując wnioski wypływające z nakreślonej wyżej teologiczno-lingwistycznej refleksji Ruether, trzeba zauważyć, że język, w jakim uprawia się teologię, a w tym przypadku chrystologię, ma bezpośrednie przełożenie z teorii na praktykę. Nie ma „niewinnego” języka religijnego, który zaczyna się i kończy na akademickich dywagacjach teologów, bez reperkusji w świecie poza uniwersytetem, lecz każdy ma swój określony wpływ na praktyczne funkcjonowanie Kościoła we wszystkich jego wymiarach, poczynwszy od podstawowego, duszpasterskiego, aż do kształtu katolickiego, czy patrząc jeszcze szerzej – chrześcijańskiego społeczeństwa. Zadaniem teologów jest więc między innymi takie kształtowanie języka religijnego (nie tylko dotyczącego teologii akademickiej, lecz także, a może nawet bardziej języka duszpasterskiego), aby zamiast narzędziem opresji stawał się on środkiem wyzwalającej wszystkich *praxis* wiary.

Słowa kluczowe:

teologia feministyczna, Rosemary Radford Ruether, język teologiczny, chrystologia, język chrystologiczny

“Can a Male Savior Save Women?": The Meaning of Christological Language by Rosemary Radford Ruether

Abstract

Rosemary Radford Ruether (born in 1936) is an American Catholic theologian, who is one of the pioneers of feminist theology. In her most important book *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (1983) she wrote about the problem of the theological language. Especially interesting are here Christological aspects, where Ruether asks: “Can a Male Saviour Save Women?”. It doesn't mean, that she wants to negate Jesus' historical sex, but, first, it's about recognizing maleness of Jesus as maleness of God, and, second, it's about the theological language, which is used in the Church. Ruether's idea is that male sex of Jesus is just one of many accidentally characteristics. Treating it as necessary for the Incarnation can simply lead to dogmatic mistakes. These mistakes have further, practical consequences, especially for women. Ruether shows the opportunities of change for women in the Church by changes in the Christological language.

Keywords:

feminist theology, Rosemary Radford Ruether, theological language, Christology, Christological language