

Bronisław Mierzwiński

Zakwestionowanie pojęcia Boga jako Ojca w XX wieku

Studia nad Rodziną 3/2 (5), 71-86

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Bronisław MIERZWIŃSKI

ZAKWESTIONOWANIE POJĘCIA BOGA JAKO OJCA W XX WIEKU¹

Na wstępie przypomnijmy, że określenie Boga jako Ojca ma charakter antropomorficzny; jest pojęciem analogicznym. Wszystko, co oddaje rzeczywistość ludzką w sposób adekwatny, gdy zostanie odniesione do Boga, staje się niewystarczające, ograniczone. Tak też jest z treścią pojęcia „ojciec”. Zresztą z określeń dotyczących rodzaju męskiego wśród ludzi: mężczyzna – mąż – ojciec, tylko ostatnie odnosimy do Boga. Pewien wyjątek od tej zasady stanowi alegoria biblijna, w której Bóg występuje jako oblubieniec, a Naród Wybrany jako oblubienica, zwłaszcza u proroka Ozeasza i w Księdze Pieśni nad Pieśniami (także Jeremiasz, Ezechiel i Izajasz). W tych alegoriach Bóg jest porównywany do małżonka czy narzeczonego. Prawda o ojcostwie Bożym należy do podstawowych prawd objawionych, stanowi centralną ideę biblijną. Prawda ta zarysowana w Starym Testamencie, ukazuje się z całą mocą i wyrazistością w Nowym Testamencie. Teologia podważyłaby swój fundament, gdyby abstrahowała od tej żywej prawdy.

1. Brak teologii Boga – Ojca

Pewną trudność w ujęciu ojcostwa Bożego stanowi brak wypracowanej teologii Boga – Ojca². Chrześcijaństwo, ze zrozumiałych względów, rozwinęło naukę o Wcielonym Synu Bożym, czy też o Duchu Świętym Poczycielu. Wypracowano obszernie traktaty z zakresu chrystologii i pneumatologii. Natomiast dla refleksji nad Bogiem Ojcem nie mamy ani osobnego traktatu, ani osobnej nazwy, bo przecież termin „patrologia” ma zupełnie inny sens³. Pierwszy wniosek, jaki się nasuwa, to istniejąca dysproporcja między bogactwem

¹ Tekst opublikowany w STV 1996, n. 1, s. 81-97.

² Jakimś szczęśliwym wyjątkiem jest niedawno wydana książka poświęcona pierwszej Osobie Trójcy Świętej w świetle problematyki ojcostwa: F.-X. Durrwell, *Le Père. Dieu et son mystère*, Paris 1987.

³ Cenne refleksje na ten temat przedstawia J. Galot. On też proponuje, by wprowadzić odrębny traktat o Bogu Ojcu i nazwać go *Patrylogia* (Pour une théologie du Père, *Pastoral et Famille* 1986, n. 108, s. 3).

objawienia Boga jako Ojca w Nowym Testamencie a ubóstwem refleksji teologicznej w tej dziedzinie.

Sama historia zbawienia częściowo tłumaczy nam ową dysproporcję. Wyśiłek doktrynalny skoncentrował się na osobie Chrystusa. To Syn, a nie Ojciec wcielił się, stał się człowiekiem. Można powiedzieć, że przez tajemnicę Wcielenia, Ojciec umieścił niejako swego Syna w pełnym świetle, w centrum uwagi ludzkości. Słowo, które stało się Ciałem (por. J 1,14) – stało się Bogiem widzialnym. Od chwili pojawienia się wśród ludzi, wiara zwraca się przede wszystkim ku Niemu. Dlatego też teologia, która zgłębia depozyt wiary, koncentruje się głównie na osobie Chrystusa. Refleksja, dotycząca Chrystusa, nie może pominąć Jego relacji z Ojcem. Sam Jezus podkreślił, że do poznania Ojca można dotrzeć tylko przez poznanie Syna: „Kto Mnie widzi, widzi też Ojca” (J 14,9)⁴. Jednakże teologia rozpatrywała relacje między Synem a Ojcem przede wszystkim po to, by naświetlić postać Jezusa Chrystusa.

Nasze czasy przyniosły pogłębienie refleksji na temat Ducha Świętego, której ukoronowaniem stała się encyklika Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem* z 18 maja 1986 r. Ukazuje ona na nowo specyficzną rolę Ducha Świętego w życiu Kościoła i świata.

Brak rozwiniętej teologii Ojca wpływa także z pewnego pomieszczenia między teologią Boga a teologią Ojca, czy też między objawieniem Boga a objawieniem Ojca⁵. Znaczna część egzegetów i teologów uważa, że nauka o Ojcu jest po prostu nauką o Bogu. Niektórzy utożsamiają teologię Ojca z teologią Boga Starego Testamentu. Jako taka nie wymaga już odrębnego wysiłku przy opracowywaniu doktryny nowotestamentowej. Jako nowy element ujęto objawienie Osoby Syna i Ducha Świętego. Ojciec wydawał się należeć do rzeczywistości uprzednio i wystarczająco poznanej. Trzeba było włączyć się w Osobę i naturę Wcielonego Syna, a następnie w dar Ducha Świętego, objawiający się w dziele zbawienia, a zwłaszcza w życiu Kościoła. Teologowie sądzą, że to, co dotąd powiedziano na temat Boga w ogóle, wystarczy w zupełności dla refleksji na temat pierwszej Osoby Trójcy Świętej.

Takiemu rozumieniu sprzyjała liturgia. Utożsamiała w wielu wypadkach pojęcie Ojca z pojęciem Boga. Szereg modlitw zwracało się z wezwaniem „Boże”, czy też „Wszechmogący, wieczny Boże” myśląc o Ojcu, bo równocześnie wzywano pośrednictwa Jezusa Chrystusa: „przez Pana naszego, Jezusa Chrystusa, który z Tobą żyje i króluje w jedności z Duchem Świętym przez wszystkie wieki wieków”. Mogło to prowadzić do wniosku, że określenia „Ojciec”, „Pan”, „Bóg” są synonimami, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwa-

⁴ Pismo św. cytujemy według tak zwanej Biblii Poznańskiej: Pismo Święte Staroego i Nowego Testamentu, t. 1-3, wyd. 1, Poznań 1973-1975.

⁵ Por. J. Galot, *Pour une théologie...*, art. cyt., s. 3.

gę, że w Starym Testamencie słowo *Jahwe* było zastępowane, na przykład przez *Adonai*⁶.

Nie jest to tylko kwestia minionych wieków. W świadomości wielu chrześcijan doby obecnej, pojęcie „Ojciec” nadal utożsamia się z pojęciem „Bóg”. Dlatego konieczność wypracowania teologii Boga Ojca, a w konsekwencji konieczność pogłębionej refleksji na temat ojcostwa Bożego nasuwa się z całą oczywistością.

J. Galot wymienia i omawia kilka argumentów przemawiających za koniecznością rozwoju teologii Boga – Ojca⁷. Najpierw, to postępowanie egzegezy (powieździelibyśmy raczej teologii biblijnej), ukazujący objawienie Ojca przez Chrystusa. Następnie rozwój chrystologii, zwłaszcza pod wpływem herezji redukujących synostwo Boże Chrystusa do takiej relacji, jaka istnieje między wszystkimi ludźmi a Bogiem. Inny bodziec, to narodziny i zamęt wprowadzony przez tak zwaną teologię feministyczną, o czym powiemy niżej. W końcu, szczególnym argumentem za rozwojem teologii Boga – Ojca jest konieczność nowego, pogłębionego spojrzenia w świetle wiary chrześcijańskiej na znaczenie rodzicielstwa, a zwłaszcza ojcostwa ludzkiego.

Wymowne są słowa, które podsumowują tę refleksję: „Tak więc nasuwa się myśl, że teologia Ojca stanowi coś więcej, niż tylko czystą spekulację, czy też dysputę akademicką. Ta teologia jest przeznaczona na to, by przynieść światło nie tylko w odniesieniu do tajemnicy Syna Wcielonego, lecz także w odniesieniu do życia ognisk rodzinnych, w odniesieniu do wartości ojcostwa. Teologia ta, z pewnością ma na celu badanie tego, co najgłębsze, najmniej dostrzegalne w Bogu, i choć można byłoby ją uważać za bardzo odległą od konkretnych problemów życia chrześcijańskiego, staje się ona konieczną, aby ponownie umieścić te problemy w istotnej perspektywie, w której najlepiej ukazują się sens wartości (...). Ojcostwo Boże ukazuje autentyczny sens i wartość ojcostwa ludzkiego”⁸.

2. Zakwestionowanie idei Ojcostwa Bożego

2.1. Problemy psychoanalizy

Nie sposób zaprzeczyć wielu ścisłym związkom, jakie istnieją między religią a psychoanalizą. Religia i psychoanaliza przypisują wyjątkową rolę postaci ojca, a także ojcostwu i synostwu. Upraszczając można powiedzieć, że po-

⁶ Wolno postawić pytanie, czy nadal liturgia nie sugeruje utożsamienia określeń „Ojciec” i „Bóg”. Weźmy dla przykładu początek prefacji IV Modlitwy Eucharystycznej: „Zaprawdę godne to jest, abyśmy Tobie składali dziękczynienie, i sprawiedliwe, abyśmy Ciebie wychwalali, Ojczy Świący, albowiem Ty jeden jesteś Bogiem żywym i prawdziwym (...)” albo modlitwę z czwartku siódmego tygodnia okresu wielkanocnego: „Wszchemogący Boże, niech Duch Świący przemieni nas (...)”.

⁷ J. Galot, *Pour une théologie...*, art. cyt., s. 45.

⁸ Tamże, s. 5.

stać ojca stała się kamieniem niezgody między psychoanalizą a religią, okazją do wzajemnych ataków, braku zrozumienia, skrajnych twierdzeń. Religia nie mogła pozostać obojętną na fakt, że stosunkowo młoda psychoanaliza podważyła prawdę o ojcostwie Bożym, która jest podstawowym elementem wiary, zwłaszcza dla wielkich religii monoteistycznych. Jednakże uzasadniona obrona przybierała niekiedy dość prymitywne, naiwne formy ośmieszania, kwestionowania, czy wręcz ignorowania psychoanalizy w swej całości i jej dorobku. Nieznajomość psychoanalizy, jej etapów rozwojowych, prowadziła też do szeregu uproszczeń, na przykład przypisywanie Freudowi tych twierdzeń, które znacznie później wysunęli ludzie o radykalnych, niekiedy anarchistycznych poglądach. Tym bardziej należy podkreślić wartość wysiłków, zmierzających do rzetelnej, obiektywnej analizy relacji między religią a psychoanalizą. W konkretnym punkcie tej relacji, to znaczy problematyce ojca i ojcostwa, wiele światła wniosły prace dominikanina francuskiego J. M. Pohiera – wybitnego teologa, mającego równocześnie bogate doświadczenie w dziedzinie psychoanalizy. Jego publikacje, choć nie są wolne od akcentów polemicznych, uporządkowały i nieco uspokoiły dyskusję między teologami a psychoanalitykami, precyzując szereg podstawowych pojęć⁹. Nie tylko religia może skorzystać z wypróbowanego dorobku psychoanalizy (na przykład oczyszczając ideę Boga z naleciałości ludzkich), lecz także psychoanaliza nie może ignorować religii, jej pozytywnego wpływu na jednostki i społeczeństwa. Psychoanaliza ubogaciłaby się studiując obiektywnie, bez uprzedzeń funkcję ojcostwa w religiach, które ukształtowały naszą kulturę.

2.1.1. Hipotezy Freuda w odniesieniu do ojcostwa Bożego

Z. Freud oparł swoje tezy na doświadczeniu poszczególnych przypadków w pracy klinicznej. Jednostkowe obserwacje zbyt szybko doprowadziły go do uogólnień, do twierdzeń, którym nadał charakter uniwersalny. Tak powstały jego wielkie mitologie, przypisujące religii charakter alienujący, odrzucające ojcostwo Boga (na przykład zabójstwo pierwotnego ojca w „Totem i tabu”, czy też zabójstwo dokonane przez Mojżesza dla ratowania Hebrajczyków w „Mojżesz i monoteizm”).

Freud twierdził, że problemy jednostki i społeczeństwa, cywilizacji i religii, moralności i sztuki da się sprowadzić do wspólnego mianownika, którym jest relacja do ojca. Według jednej z naczelnych tez Freuda, istnieje ścisła zależność między kompleksem ojca a wiarą w Boga w psychice i postawach ludzkich, a zwłaszcza w podświadomości.

⁹ Zwłaszcza książka stanowiąca zbiór wcześniejszych artykułów: *Au nom du Père... Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris 1972. Por. także: P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965 (dzieło podstawowe, tłumaczone na wiele języków); J. Ansaldi, *La paternité de Dieu, libération ou névrose*, Montpellier 1979.

W refleksji Freuda, dwa elementy mają szczególne znaczenie: kompleks Edypa oraz totem i tabu¹⁰. Kompleksem Edypa nazwał Freud sytuację chłopca, który wybiera matkę za przedmiot swojego pożądania i zajmuje w związku z tym dwuznaczną postawę wobec ojca. Określenie „kompleks Edypa” powstało na podstawie opowiadania, zaczerpniętego z mitologii greckiej, o legendarnym królu tebańskim Edypie, który zabił swego ojca i poślubił matkę. Samo pojęcie „kompleks” w całości kształci nauki Freuda, oznacza pewien zbiór treści, płynących z wyobrażeń czy sytuacji, które – w wyniku specjalnych doświadczeń zdobytych w ciągu dzieciństwa – przybrały charakter silnego ładunku emocjonalnego i rozciągnęły swój wpływ, świadomy lub nieświadomy, na całość życia psychicznego. Można wyróżnić następujące relacje w kompleksie Edypa: relacja dziecka do ojca, z jednej strony pojętego jako model, z którym dziecko chce się utożsamić, z drugiej jako rywal, napawający strachem (lęk przed kastracją). Następnie relacja dziecka do matki, istoty przynoszącej ulgę, opiekę, ukojenie, ale także istoty całkowicie uzależniającej i przynoszącej frustrację. Mówiąc o dziecku, Freud ma na myśli przede wszystkim chłopca. Rozwój psychoanalizy wykaże, że analogiczne zjawisko występuje u dziewczynki („kompleks Elektry”).

Drugi element stanowią totem i tabu. Tak zresztą zatytułował Freud swoją książkę (1912). Według niego pierwotni ludzie żyli w hordach, zdominowanych przez jakiegoś patriarchę-tyrana, który przywłaszczał sobie wyłączność życia seksualnego z kobietami danej hordy. Freud, idąc za nauką Darwina, przyjął następującą teorię: wszechmocny ojciec, zazdrosny o swój przywilej, wygania synów, aby nie dopuścić ich do połączenia się z kobietami, które uważa za swoją własność. Przychodzi jednak chwila, gdy synowie pod wpływem pożądania seksualnego, zabijają i zjadają swego ojca, by zdobyć jego żony. Jak na ironię, szybko uświadamiają sobie, że trzeba wynaleźć sposób, aby pożądanie seksualne nie zniszczyło struktur społecznych. Wprowadzają powszechną zasadę małżeństwa spoza grupy, znaną jako absolutny zakaz kazirodztwa (*interdit d'inceste*), określony jako tabu. Ojciec niejako odżywa w totemie, staje się przedmiotem miłości i uwielbienia. Uczta biesiadna przypomina zabójstwo z kanibalizmem i utwierdza w świadomości zakaz – tabu, otrzymany od ojca i wcielony w życie. Powstaje podwójny obraz ojca: znieprawidzony – ojciec hordy; ukochany ojciec – symbolizowany przez ucztę totemiczną. Ta historia powtarza się w każdym człowieku, w symbolicznym zabójstwie ojca, które pociąga jednak za sobą zakorzenienie w podświadomości

¹⁰ Por. D. Stein, *Le meurtre du père et Dieu le Père dans l'oeuvre de Freud*, Concilium 1981, n. 163, s. 23-34; J. C. Sagne, *De l'illusion au symbole. La reconnaissance du père*, *Lumière et Vie* 20 (1971) s. 38-58; A. Ple, *Freud et la religion*, Paris 1968; M. Rijk, *Le rôle du père dans la culture contemporaine*, Concilium 1971, n. 64, s. 143-160.

autorytetu ojcowskiego, jego zakazu. Zdaniem Freuda, w ten sposób powstała ludzkość, zarówno od strony jednostek, jak i narodów. Co więcej, kult symbolicznego totemu dał początek religii, ujmującej Boga jako Ojca – Ojca transcendentnego, którego nie można już osiągnąć i którego autorytet polega przede wszystkim na zakazach i nakazach.

W chrześcijaństwie – według Freuda – Chrystus Brat uwalnia ludzi, swoich braci, od ich winy, pochodzącej z grzechu pierworodnego, oddając za nich swoje życie. Fakt ofiarowania swego życia dowodzi, że grzech pierworodny polegał na zabójstwie: życie za życie. Jeśli to jest Syn, który wynagradza, to za nic innego, jak za zabójstwo Ojca. Chrześcijaństwo równocześnie ukazuje, jak Syn zajmuje miejsce Ojca: „sam staje się bogiem obok ojca, a właściwie w miejsce ojca” [por. „Totem i tabu” (1912); „Mojżesz i monoteizm” (1939)].

Podsumowując poglądy Freuda na religię – z pewnym uproszczeniem – można powiedzieć, że według niego „religia stanowi powszechną nerwicę obsesyjną ludzkości”¹¹, z dwóch przynajmniej powodów:¹²

1. Pozwala ona na pojednanie się z figurą ojca. Podświadomość nacechowana jest kompleksem Edypa, to znaczy pragnieniem usunięcia ojca, aby zdobyć na własność matkę. To pragnienie stanowi źródło lęku i poczucia winy. Przenosząc figurę ojca na Boga i oddając jej cześć, wierzący ma nadzieję na znalezienie spokoju i odsunięcie zagrażającej zemsty.
2. Dziecko wychodzi z kompleksu Edypa akceptując nałożone mu ograniczenia. Ograniczenia i ich akceptacja drogo kosztują psychikę człowieka. Dla znalezienia rekompensaty człowiek zwraca się ku bogu jako ojcu, spodziewając się od niego różnych dóbr, uzdrowienia, nieśmiertelności, nagrody. Tak rodzi się religia, oparta na wyimaginowanej, ubóstwionej postaci ojca. Taka religia daje nierealne poczucie bezpieczeństwa, prowadzi do nieprzyjęcia rzeczywistości, lecz do ucieczki przed nią; jest po prostu złudzeniem.

2.1.2. Późniejsze teorie

W optyce zarysowanej przez Freuda znalazły się także teorie, których twórcami byli: K. Marks, F. Nietzsche, H. Marcuse, J. P. Sartre i inni. Można je sprowadzić do wspólnego, podstawowego twierdzenia: człowiek unicestwia siebie, przyjmując istnienie Boga jako Ojca.

Poglądy Freuda, modyfikowane zresztą przez jego uczniów i następców, doczekały się spokojnej i rzeczowej oceny w ramach samej psychoanalizy, a także ze strony psychologii religii i teologii fundamentalnej. Podstawą re-

¹¹ L'avenir d'une illusion (1927), Paris 1971, s. 61.

¹² Por. J. Ansaldi, Paternité de Dieu: réflexion théologique et spirituelle, w: Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Paris 1984, t. 12, kol. 430.

fleksji na temat Boga jako Ojca pozostanie zawsze Objawienie, odczytane przez egzegezę i teologię biblijną. Biblijny symbol „Ojca” nie zawiera w sobie żadnych elementów kompleksu Edypa. Dzieci tego Ojca, którym jest Bóg, są z Nim związane poprzez wolny wybór, który określamy mianem wiary, a nie przez zniewalającą więź seksualną, którą Freud odnajduje we wszystkich relacjach między rodzicami a dziećmi¹³.

W odniesieniu do problemu Boga jako Ojca, wysiłek teologów i filozofów chrześcijańskich pozwolił na właściwe usytuowanie zagadnień podniesionych przez Freuda i całą psychoanalizę¹⁴.

Najpierw trzeba podkreślić, że psychoanaliza ogranicza się do pojedynczych przypadków. Uogólnienia są niedopuszczalne. Stwierdzając u danej osoby anomalie w postawach religijnych, nie można wyrokować na tej podstawie o pobożności drugiej osoby.

Rozróżnienia Freuda powinny w zasadzie nie tyle skłaniać do odrzucenia figury ojca, ile do właściwego jej usytuowania. „Ojciec wyimaginowany”, projekcja ludzkich pożądań, różni się od „ojca symbolicznego”, którym jest Bóg. To Ktoś odrębny, realnie istniejący, Ktoś, „kto mówi i pozwala mówić, kto kocha i pozwala kochać, kto uwalnia i wpisuje wierzącego w przygodę uwalniania ludzi”¹⁵.

Wiara chrześcijańska stanowi odbicie życia ludzkiego. Relacje między dziećmi a ojcem nie dadzą się zamknąć w utartych szablona. Charakter tych relacji zależy od postępu na drodze z dzieciństwa do dojrzałości. Ludzki obraz Boga może zawierać elementy bałwochwalcze. Wzrastanie w wierze zakłada oczyszczanie swej idei Boga jako Ojca z tych właśnie elementów. Chodzi przede wszystkim o to, by kochać Go bezinteresownie, ze względu na to, że jest Ojcem, a nie ze względu na to, co można od Niego uzyskać.

Ostatnia wreszcie refleksja: niechęć, a nawet wrogość do psychoanalizy może prowadzić do odrzucenia podświadomości i jej znaczenia. Nie wolno

¹³ Por. R. Hamerton-Kelly, *Dieu le Père dans la Bible et dans l'expérience de Jésus*, Concilium 1981, n. 163, s. 143. Po tym, jakże słusznym stwierdzeniu, autor występując z zaskakującą wprost propozycją: Jeśli treść symbolu „Ojciec” objawiona przez Jezusa tak bardzo odbiega od współczesnego symbolu ojca (stworzonego przez Freuda), to liturgia chrześcijańska winna zrezygnować z tego symbolu i wynalźć dla określenia Boga inny symbol, uwolniony od aspektów zniewolenia, patriarchalizmu, antyfeminizmu. Jest to zdumiewające uproszczenie. Powstaje bowiem pytanie, czy stosując taką metodę „oczyszczania” liturgii, zostałaby w niej jeszcze jakikolwiek symbol. Rezygnując w imię niedopuszczalnego konformizmu z centralnego pojęcia Nowego Testamentu w odniesieniu do Boga, jakim jest pojęcie „Ojciec”, liturgia zatraciłaby swój charakter nie tylko chrześcijański, ale i religijny.

¹⁴ Por. O. Haendler, *Unbewusste Projektionen auf das christliche Gott – Vaterbild und ihre Seelsorgerliche Behandlung*, w: *Vorträge über das Vaterproblem in Psychotherapie, Religion und Gesellschaft*, Stuttgart 1954, s. 187-212; J. M. Pohier, *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris 1972, s. 106-146; J. Ansaldi, art. cyt., kol. 429-432.

¹⁵ Tamże, kol. 431.

utożsamiać podświadomości z tragedią czy grzechem. Podświadomość świadczy o tym, że jest się człowiekiem, a nie Bogiem. Tylko Bóg nie ma podświadomości; stanowi bowiem jedno ze swoim Logosem – Słowem, w Miłości odwiecznej.

„Wiara chrześcijańska zwracać się będzie zawsze w imię Ojca... Syn, którym jest Chrystus, jest Synem *par excellence*, ponieważ odsyła lepiej niż ktokolwiek inny do Ojca, który Go posłał, chrześcijanin będzie synem Ojca, dzieckiem Boga; każda modlitwa będzie zanoszona w imię Ojca, a Kościół zostanie posłany, aby chrzcić narody w to samo imię. Jeśli chrześcijanie zerwali w dramatyczny sposób z Żydami, to dlatego, że nie ulekli się nazwać tego Ojca imieniem, które odczytali w obliczu i imieniu samego Syna, Słowa istniejącego w imię Ojca – i to w podwójnym sensie: ponieważ Syn jest Słowem, które Ojciec mówi o sobie i o świecie oraz dlatego, że Syn jest Słowem, które świat wypowiada o Ojcu i o sobie... To, co Freud pragnie odrzucić, jako idola, jest w pełnym sensie obrazem, centralnym ujęciem chrześcijaństwa: Bóg jest Ojcem, a człowiek staje się w pełni człowiekiem, będąc synem (tego Ojca) i żyjąc jako syn¹⁶.

2.2. Tendencje „teologii feministycznej”

Pojęcie feminizmu łączy się ściśle z ruchem emancypacyjnym kobiet, stanowiącym, w pewnym sensie, rewolucję XX w. Szczególnym, niekiedy skrajnym wyrazem emancypacyjnych dążeń kobiet stał się *Women's Liberation Movement* – Ruch Wyzwolenia Kobiet. Narodził się on w Stanach Zjednoczonych, w latach siedemdziesiątych i dość szybko dotarł do Europy Zachodniej. Ten właśnie Ruch doprowadził do rozkwitu feminizmu¹⁷. Przedstawiciele feminizmu określają go jako Ruch, który walczy o wyzwolenie kobiety spod dominacji mężczyzny, o sprawiedliwość i równość kobiet i mężczyzn we wszystkich dziedzinach życia, a więc także w sferze życia religijnego.

Feminizm przyczynił się do powstania tak zwanej teologii feministycznej, bardzo modnej w ostatnich latach na Zachodzie, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie. Często łączy się teologię feministyczną z teologią wyzwolenia. Zajmujemy się teologią feministyczną z tej racji, że wielu jej

¹⁶ J. M. Pohier, *Au nom du Père...*, dz. cyt., s. 24-25.

¹⁷ Istnieje obfita literatura na temat feminizmu we wszystkich jego postaciach. Świetne studium historyczne i socjologiczne Ruchu Wyzwolenia Kobiet stanowi publikacja: R. Ballorain, *Le nouveau féminisme américain*, Paris 1972. Specjalistką od zagadnienia feminizmu jest C. Halkes, prowadząca badania na temat: „Feminizm a chrześcijaństwo” na uniwersytecie katolickim w Nijmegen. Papiież Paweł VI wygłosił przemówienie poświęcone zasadom autentycznego feminizmu 30 maja 1965 r. we Włoskim Ośrodku Kobiety. Por. także artykuły: A. Navarro, *El feminismo y la familia*, w: *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Pamplona 1980, s. 481-492 oraz M. T. van Lunen-Chenu, *Le féminisme devant la société et l'Église*, w: *Faith and Society*, Gembloux 1978, s. 141-154.

przedstawiciele, czy raczej przedstawicielki, kwestionuje przyznawanie Bogu atrybutów rodzaju męskiego, a zwłaszcza podważa ideę Boga jako Ojca. Podstawą do zapoznania się z teologią feministyczną i jej tendencjami są prace pani profesor uniwersytetu katolickiego w Nijmegen C. Halkes, zwłaszcza jej książka, której tytuł w języku niemieckim brzmi: *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*¹⁸.

Sama zresztą C. Halkes choć z dużym krytycyzmem i odcięciem się od skrajnych pozycji, w znacznej mierze opiera się na poglądach feministek z USA. Wiele z nich odznacza się radykalizmem i agresywnością w stosunku do całego, dotychczasowego przedstawiania głównych elementów chrześcijaństwa: Biblii, tradycji, Kościoła i jego struktur, uprawianej dotąd teologii¹⁹. Jest rzeczą znamioną, że wszelkie ataki teologii feministycznej i feminizmu w swej całości, wymierzone w ojcostwo Boże, łączą się ściśle z atakami wymierzonymi w męzczyznę, męża, ojca i na odwrót: podważając „tradycyjną” rolę męczyzny, podważa się atrybuty Boże, a zwłaszcza Jego ojcostwo. Dostrzegając, że chrześcijaństwo jest integralnie związane z ideą ojcostwa Bożego, niektóre feministki – jak M. Daly – odrzucają całkowicie religię chrześcijańską.

Nawet uważna lektura publikacji przedstawicielki teologii feministycznej, nie pozwala na podanie jasnej, jednolitej definicji tejże teologii²⁰. Łatwiej wydobyc pewne cechy, przymioty, elementy składowe teologii feministycznej, niż jej istotę. Autorzy licznych artykułów i książek na ten temat raczej

¹⁸ Trzecie wydanie ukazało się w Gütersloh w 1982 r. Przedstawieniu i ocenie teologii feministycznej jest poświęconych wiele publikacji, między innymi: E. Schüssler Fiorenza, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, *Theological Studies* 36 (1975), s. 605-626; D. Buidingh, *Wenn Frauen aus Wort kommen. Stimmen zur feministischen Theologie*, Gelnhausen 1979; C. Halkes, *La théologie féministe. Bilan d'une période de transition*, *Concilium* 1980 n. 154, s. 129-142; E. Gossmann, *Die streitbaren Schwestern. Was will feministische Theologie*, Freiburg i. Br. 1981; H. Moll, „Feministische Theologie” – eine Herausforderung, *Münchener Theologische Zeitschrift* 34 (1983) s. 118-128; cały zeszyt czasopisma *Der Evangelische Erzieher* 34 (1982), n. 6 „Feministische Theologie”. Charakter podręcznikowy ma zbiorowa publikacja: *Feministische Theologie – Praxis. Ein Werkstattbuch*, Bad Boll 1981.

¹⁹ C. Halkes podkreśla, że szczególnie wiele zawdzięcza następującym feministkom amerykańskim, uprawiającym teologię: R.R. Ruether, M. Daly, L. Russell, N. Morton, E. Schüssler Fiorenza, N. Foley. Wśród nich R.R. Ruether i L. Russell należą do tak zwanego kierunku umiarkowanego, który pragnie pozostać w tradycji judéo-chrześcijańskiej, natomiast M. Daly reprezentuje skrajny, radykalny kierunek teologii feministycznej, który mity, symbol i obrazy stawia ponad współczesną teologię i filozofię oraz odrzuca chrześcijaństwo.

²⁰ Być może że żądanie jasnej, precyzyjnej definicji teologii feministycznej od jej przedstawicielki jest jeszcze jednym dowodem męskiego, wypaczonego spojrzenia na teologię, które wszystko uporządkowało, podzieliło, sklasyfikowało. Trudno jednak dyskutować nad czymś bez uściślenia podstawowych pojęć. R. Hamerton-Kelly zarzuca wręcz brak kompetencji przedstawicielkom teologii feministycznej: w niewralgicznym punkcie, jakim jest rzetelna, naukowa krytyka tekstu biblijnego, brak im solidnego zaplecza nauk biblijnych (*Dieu le Père...*, dz. cyt., s. 142).

mówią o tym, czym teologia feministyczna nie chce być, z czym walczy, aniżeli czym jest i co pozytywnego proponuje. Może jest to jeszcze zbyt „świeże” zjawisko, by wyrobić sobie pełną, obiektywną ocenę.

W niniejszym artykule pragniemy zasygnalizować jedynie niektóre założenia teologii feministycznej, nie wchodząc w szczegółową analizę krytyczną²¹. Istotnym elementem dla naszej refleksji jest zakwestionowanie pojęcia Boga jako Ojca przez teologię feministyczną.

2.2.1. Założenia „teologii feministycznej”

Teologia feministyczna ma być wyrazem protestu przeciw tradycyjnej teologii, która przez wieki całe koncentrowała się jednostronnie na mężczyźnie. Główni reprezentanci tej klasycznej teologii, Augustyn i Tomasz z Akwinu, wywarli istotny wpływ na teologię katolicką. Ich błąd polegał na tym, że oparli się na Piśmie Świętym, gloryfikującym patriarchy, ulegli atmosferze kultury androcentrycznej i wpływom kościoła hierarchicznego. Antropologia chrześcijańska zwracała większą uwagę na relację między człowiekiem a Bogiem niż między mężczyzną a kobietą. Chociaż w porządku łaski czyniła kobietę równą mężczyźnie, to jednak w porządku stworzenia podporządkowała kobietę mężczyźnie. Zarówno Pismo Święte jak i cała teologia, mają swoje korzenie w kulturze przesyconej patriachatem i „seksizmem”²². Dlatego Biblia i teologia posługują się językiem i obrazami odzwierciedlającymi seksizm, to znaczy nieustannie akcentują wyższość i dominację mężczyzny nad kobietą, i określają Boga przede wszystkim przy pomocy atrybutów męskich. Tak to mężczyzna pisał – zarówno w sferze religijnej, jak i pozareligijnej – swoje dzieje, nie troszcząc się zupełnie o kobietę, jej godność i aspiracje. Najwyższy czas, aby kobieta opierając się na swych korzeniach i własnej tradycji, „przepisała” w sposób zupełnie odmienny, całą tradycję chrześcijańską i całą teologię, aby napisała ją jako swoje dzieje²³. Chrześcijaństwo bowiem, zdominowane przez mężczyznę, było nie tylko źródłem prawdy, ale równocześnie kłam-

²¹ W trosce o wierność przedstawienia, opieramy się na dwóch czołowych wspomnianych już reprezentantkach teologii feministycznej: E. Schüssler-Fiorenza (Feminist Theology, Theological Studies 36(1975), s. 605-626) oraz C. Halkes (głównie: La théologie féministe. Bilan d'une période de transition, Concilium 1980, n. 154, s. 129-142).

²² Kluczowym pojęciem feminizmu i teologii feministycznej stał się termin, utworzony w USA: „seksizm”; nie sposób go przetłumaczyć na język polski. Seksizm miałby oznaczać przeakcentowanie znaczenia różnicy seksualnej między mężczyzną a kobietą, uznanie dla płci męskiej, a pogardę dla płci żeńskiej i absolutną dominację płci męskiej nad żeńską. Chodzi więc o pewnego rodzaju rasizm seksualny, według terminologii współczesnej.

²³ E. Schüssler-Fiorenza wykorzystuje tu grę słów w języku angielskim. Patriarchy, seksizm, androcentryzm powodowały, że mężczyzna pisał historię jako swoje dzieje: „his-story”. Teraz kobieta powinna przepisać tę „męską” historię jako swoje dzieje: „her-story” (Feminist Theology, Theological Studies 36(1975), s. 611).

stwa, represji i przemocy. Dlatego feministki nie domagają się już jedynie dopuszczenia i wycinkowego włączenia do instytucji hierarchicznych Kościoła i teologii, opanowanych przez mężczyzn, ale żądają radykalnej zmiany tych instytucji i ich struktur. Nie jest to jednak łatwe, biorąc pod uwagę, że teologia takich sław, jak Barth i Rahner niewiele odbiega pod względem dominacji mężczyzny od teologii pisarzy starotestamentowych czy św. Augustyna. „Dzisiejsi usytuowani teologowie nie muszą borykać się z problemami społecznymi, klasowymi czy rasowymi, ponieważ właśnie jako mężczyźni należą do klubu «oldboyów» i nigdy nie byli ani biedni, ani prześladowani”²⁴.

Teologia feministyczna zdecydowanie przeciwstawia się teologii opartej na prawie naturalnym, które arbitralnie ustaliło role mężczyzny i kobiety na mocy aktu stworzenia. Przeciwstawia się także wielowiekowej kulturze, która umocniła tenże model, wypływający z „fikcyjnego” prawa naturalnego. Zrywa z dotychczasowymi obrazami i symbolami typu androcentrycznego w Biblii, tradycji chrześcijańskiej i teologii i pragnie je zastąpić nowymi obrazami i symbolami, które mają zaskakiwać, a nawet prowokować.

„Teologia feministyczna jest teologią całości: chce usunąć wszelką szkodliwą dychotomię między ciałem i duchem, ziemią i niebem, kobietą i mężczyzną, człowiekiem i Bogiem, Wschodem i Zachodem, naturą i historią, nie po to, by wszystko zniwelować, lecz po to, by utrzymać razem rzeczywistości, które odwołują się do siebie, w jedności wpływającej z procesu polaryzacji”²⁵.

Na poparcie swego argumentu, feministki powołują się z predylekcją na atakowanego skądinąd św. Pawła: „Nie istnieje odtąd Żyd ani Grek, nie istnieje niewolnik ani wolny, nie istnieje mężczyzna i kobieta – wy wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie” (Gal 3,28).

Teologia feministyczna uważa się za teologię wyzwolenia. Dzięki wiekowym doświadczeniom różnorodnych cierpień, kobiety same muszą się wyzwolić od ucisku psychicznego i seksualnego, procesu infantylizacji i poniżenia, wykluczenia kobiety z różnych dziedzin życia przez seksizm panujący w Kościele i społeczeństwie. W tym celu trzeba odrzucić wszelki kompromis, trzeba podjąć walkę „na całego”. Przy tak rewolucyjnych poglądach trudno się dziwić, że zarówno feminizm, jak i teologia feministyczna, nie ukrywają swojej sympatii do socjalizmu i marksizmu. C. Halkes stwierdza wyraźnie: „Patriarchat i kapitalizm zazębiają się ze sobą i umacniają się wzajemnie. Stąd wypływa wniosek, że feminizm (w obliczu patriarchatu) i socjalizm (w obliczu kapitalizmu) potrzebują się nawzajem, jeśli chce się

²⁴ Tamże, s. 613; w tych słowach złośliwość i demagogia idą w parze.

²⁵ N. Morton, *Toward a Whole Theology*, w: *Sexism in the 1970*, Geneva 1975, cyt. przez: C. Halkes, *La théologie féministe. Bilan d'une période de transition*, Concilium 1980, n. 154, s. 134.

osiągnąć, pewnego dnia, nową wolność ludzką, dostępną dla wszystkich”²⁶. Feministki często podkreślają, opierając się na poglądach H. Marcuse, ścisłą paralelę i konieczność wzajemnej współpracy między feminizmem a marksizmem. W ten sposób feminizm, a zwłaszcza Ruch Wyzwolenia Kobiet ukazuje się jako kobiecy element rewolucyjny przy budowie nowego społeczeństwa, postulowanego przez teoretyków marksizmu. Wpływa stąd prosty wniosek, że najpierw trzeba całkowicie zniszczyć dotychczasowe struktury społeczne i kościelne.

Przy realizacji wytyczonego dzieła feminizm liczy na pomoc wszystkich kobiet, które doznały rozczarowania i frustracji ze strony różnych kościołów. Trzeba tym kobietom pomóc w odczytaniu sygnałów i znaków pełnego wyzwolenia. Teologia feministyczna odwołuje się chętnie do pojęcia znaków czasu, lansowanego przez II Sobór Watykański, ale swoiście interpretowanego. Równocześnie apeluje do tych „sfrustrowanych kobiet” o utworzenie nowej, jednej wspólnoty kościelnej – w imię specyficznej wizji ekumenizmu – w której one nareszcie poczują się dobrze.

2.2.2. Idea Boga w teologii feministycznej

Od samego początku swego istnienia teologia feministyczna postawiła sobie jako jedno z głównych zadań radykalną zmianę obrazu, koncepcji Boga. Punktem szczególnie atakowanym stała się idea ojcostwa Bożego. Ze skrajnie ostrą krytyką wystąpiła M. Daly w swej książce: *Beyond God the Father* („Poza Bogiem Ojcem” – Boston 1973), której nowe wydanie zostało poprzedzone znamiennej przedmową, określoną jako „post-christian”. Myśl przewodnią tej pracy stanowi zdanie: *If God is male the male is God* (trudno to oddać po polsku; w sensie przybliżonym: „jeśli Bóg jest mężczyzną, to mężczyzna jest Bogiem”). Zdanie to stało się hasłem wywoławczym do podważenia idei ojcostwa Bożego. Według teologii feministycznej obraz Boga jako Ojca w świecie patriarchalnym zakorzenił się tak głęboko w wyobraźni ludzkiej, że uświęcił stosunki panujące w społeczeństwie patriarchalnym. Co więcej, doprowadził on do zalegalizowania, a nawet uświęcenia faktu dominacji mężczyzn nad kobietami, jako realizacji zamiaru Bożego i porządku ustalonego przez Boga.

Teologia feministyczna przyznaje, że Jezus z Nazaretu umocnił jeszcze ten starotestamentowy obraz Boga jako Ojca, ale fakt ten interpretuje na swój sposób. Na przykład w słowach Chrystusa: „nikogo na ziemi nie nazywajcie ojcem, bo macie tylko jednego Ojca – w niebie” (Mt 23,9), C. Halkes widzi głęboką krytykę dominacji człowieka nad człowiekiem, mężczyzny nad kobietą, zwłaszcza na łonie Kościoła. Wyprowadza z tego zupełnie zaskakujący wniosek: „jak długo będziemy akceptowali w naszych kościołach świętych

²⁶ Tamże, s. 133.

ojców, walebných ojców, ojców spowiedników i ojców soborowych, nie będziemy mieli do czynienia z żadnym słowem biblijnym²⁷.

Przedmiotem ataków teologii feministycznej jest nie tylko obraz Boga jako Ojca, lecz także „charakter męski” Ojca i Syna (rodzi się natychmiast pytanie: a co z Duchem Świętym?), to znaczy przydzielanie Osobom Boskim atrybutów typu męskiego. Owszem, jako teologowie, feministki zdają sobie sprawę, że Bóg będąc duchem przekracza wszelkie ludzkie kategorie rodzaju i płciowości²⁸. Mówiąc o Bogu, używamy języka analogii, posługujemy się antropomorfizmami. Właśnie ten fakt daje podstawę do następnej krytyki ze strony teologii feministycznej: dlaczego analogie i antropomorfizmy w odniesieniu do Boga mają niemal wyłącznie charakter męski, „andromorficzny”. Według M. Daly te obrazy rodzaju męskiego, które odnosimy do Boga, wywyższają mężczyzn, a eliminują czy też poniżają kobiety. Trzeba więc byłoby zmienić radykalnie cały język Biblii, tradycji chrześcijańskiej i teologii. M. Daly woli wybrać inną drogę: całkowitego odrzucenia religii żydowskiej i chrześcijańskiej, proponując nie określone bliżej „postchrześcijaństwo”. Trudno powiedzieć, na czym miałyby polegać ta nowa religia, skoro jej inicjatorka odrzuca nawet słowo „Bóg”, które kojarzy się jej z nekrofiliją systemu patriarchalnego²⁹.

Inne reprezentantki teologii feministycznej przejawiają mniej radykalne tendencje. R. Ruether doszukuje się w Biblii różnych warstw uswięcenia patriarchatu. Stary Testament uczynił z prawa, na mocy którego kobiety były własnością mężczyzn, prawdę pochodzącą z Objawienia. W Nowym Testamencie nastąpiła zmiana orientacji: wyższość mężczyzny wynika z porządku natury, opiera się na prawie naturalnym, stanowi analogię do panowania Boga nad stworzeniem i Chrystusa nad Kościołem.

Przedstawiając powyższe poglądy, C. Halkes w pełni się z nimi solidaryzuje i wyciąga z nich wnioski praktyczne. Według niej te schematy, które ujmują mężczyznę w kategoriach potęgi, a kobietę w kategoriach poddania, są zakodowane w obrazie Boga jako Ojca. Utkwiły one tak mocno w wyobraźni ludzkiej, że przybrały charakter Objawienia, którego nie wolno zmienić. Dlatego też kobieta nie może sama z siebie nadać sensu własnej osobie, własnej rzeczywistości cielesnej, własnej płciowości. Uważa się ją za niezdolną do podjęcia w Kościele i liturgii funkcji służebnej czy sakramentalnej. Dlatego też nauka Kościoła, w odniesieniu do płciowości i małżeństwa, jest dwuznaczna i abstrakcyjna³⁰.

²⁷ C. Halkes, *Pourquoi la théologie féministe proteste-t-elle contre Dieu le Père*, Concilium 1981, n. 163, s. 155.

²⁸ Por. H. Schrey, *Ist Gott ein Mann? Zur Forderung einer feministischen Theologie*, *Theologische Rundschau* 44 (1979), s. 227-238.

²⁹ Por. w książce: *Gyn – ccology*, Boston 1978, s. XI.

³⁰ Por. *La théologie féministe et Dieu le Père...*, dz. cyt., s. 155.

Według teologii feministycznej, trzeba więc podjąć się nowej interpretacji Biblii, przyjmując jako zasadę, że znajdujące się w niej elementy „seksizmu” nie pochodzą z Objawienia, lecz są wymysłem ludzkim (czytaj: mężczyzn). Trzeba „oczyścić” Biblię z wyrażen faworyzujących czy gloryfikujących pierwiastek męski. Należy także gruntownie zmienić tradycję i teologię chrześcijańską, by uwolnić ją z charakteru „wyłącznie męskiego”. Tego typu operacja winna objąć również całą liturgię i modlitwy, usuwając z nich symbole i wyrażenia świadczące o „seksizmie”. W konsekwencji, chrześcijaństwo powinno wymazać ideę Boga jako Ojca i wszelkie atrybuty rodzaju męskiego, przypisywane Bogu.

Byłoby rzeczą zbyteczną wdawanie się w szczegółową polemikę z poglądami, reprezentowanymi przez różne odcienie teologii feministycznej. Ważniejszym zadaniem staje się naszkicowanie syntezy teologicznej w odniesieniu do ojcostwa Bożego i ludzkiego oraz spojrzenie na powołanie mężczyzny i jego relacje do kobiety w świetle wiary. Autentyczna teologia tym różni się od religioznawstwa, że zakłada wiarę: *fides quaerens intellectum*. Jeśli człowieka – zarówno kobiety, jak i mężczyzny – nie sposób zrozumieć do końca bez Boga, to tym bardziej nie sposób wnikać w tajemnicę Boga – Ojca, Syna i Ducha Świętego bez Objawienia Bożego, bez światła wiary. Jeśli chodzi zaś o autentyczną i ostateczną interpretację Pisma Świętego czy całości Objawienia, znajduje się ona w kompetencji Magisterium Kościoła.

Przedstawicielki teologii feministycznej wykazują w wielu wypadkach brak solidnego zaplecza nauk biblijnych, niezbędnych dla poprawnej analizy i krytyki Ksiąg Pisma Świętego³¹. Przede wszystkim jednak teologia feministyczna zupełnie zatarła granicę, jeśli chodzi o Biblię, pomiędzy tym, co stanowi szatę literacką, wypływającą z kultury epoki Autora natchnionego a tym, co należy do prawd objawionych przez Boga, co stanowi depozyt wiary. Prawda o ojcostwie Bożym nie jest wyrazem jakiegoś seksizmu chrześcijańskiego, lecz należy do centralnych prawd objawionych już w Starym Testamencie, ukazanych w pełni przez Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego.

Nie wolno ignorować czy lekceważyć ruchu feministycznego i zrodzonej przez niego teologii feministycznej, bo znalazł on szerokie echo wśród wielu chrześcijan. Jednakże uleganie presji tego ruchu prowadzi do sytuacji absurdalnych, jak na przykład wydanie przez amerykańską Narodową Radę Kościołów (skupiającą 32 Kościoły protestanckie i prawosławne) Biblii, w której Jezus już nie jest określany jako „Syn Boży”, lecz jako „Dziecko Boże”, a Bogu odjęto imiona (określenia) rodzaju męskiego³².

³¹ Taką opinię wyraża R. Hamerton-Kelly, znający dobrze teologię feministyczną (por. Dieu le Père dans la Bible et dans l'expérience de Jésus, Concilium 1981, n. 163, s. 142).

³² Por. W. Neuer, Mann und Frau in christlicher Sicht. 2. Aufl., Giessen 1982, s. 14.

Z drugiej strony trzeba uznać, że feminizm i teologia feministyczna przyniosły pewne pozytywne elementy³³, jak choćby zainteresowanie świata problemami kobiety, walka z dyskryminacją kobiet, lepsze ukazanie specyficznej roli kobiety we wszystkich dziedzinach życia, a przede wszystkim pełniejsze naświetlenie relacji między kobietą a mężczyzną. Chrześcijaństwo zaś zostało zdopingowane do pogłębienia refleksji na temat powołania kobiety w świetle wiary, do analizy rzeczywistej sytuacji kobiety w Kościele i ukazania nowych możliwości w tej dziedzinie.

Szczególną wartość mają dokumenty Jana Pawła II poświęcone problematyce kobiety, zwłaszcza *Mulieris dignitatem* (15.08.1988) oraz *List do kobiet* (29.06.1995). w encyklice *Evangelium vitae* Papież apeluje o stworzenie „nowego feminizmu”: „W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami «nowego feminizmu», który nie ulega pokusie naśladowania modeli «maskulinizmu», ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewycięzania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku”³⁴.

Fr. Bronisław Mierzwinski – *Mise en doute de l'idée de Dieu comme Père au XX-ème siècle*

La notion de Dieu comme Père a le caractère antropomorphe; c'est une analogie théologique. Elle joue pourtant un rôle essentiel dans le christianisme. La vérité que Dieu est le Père de Jésus Christ et notre Père se trouve au centre du Nouveau Testament.

La doctrine chrétienne a développé la réflexion sur le Verbe incarné et aussi sur le Saint Esprit mais non sur Dieu le Père. Certains théologiens identifient l'enseignement sur Dieu en général avec celui sur Dieu le Père. La liturgie semble nous conduire par le même chemin. Jean Galot dit qu'il faudrait combler cette lacune et approfondir la réflexion théologique sur la première Personne de la Trinité (cf. *Pour une théologie du Père*, Pastorale et Famille 1986, n. 108). Cette théologie pourrait nous aider à mieux comprendre le sens profond de la paternité.

Deux courants différents l'un de l'autre ont mis en doute ou voir même rejeté l'idée de Dieu comme père. Ce sont la doctrine de Freud, développée par ses élèves, et certaines tendances dans le mouvement féministe surtout la théologie féministe.

³³ Taką opinię wyrażają między innymi A. Laurent: *Féminin-masculin. Le nouvel équilibre*, Paris 1975; głośny teolog prawosławny P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris 1978 (zwłaszcza s. 177-186: *Le féminisme, ses mensonges et ses vérités*); W. A. Visser t'Hooft, *La paternité de Dieu dans un monde émancipé*, Genève 1984.

³⁴ EV, 99.

Personne aujourd'hui ne peut nier l'importance de la contribution de Freud dans la compréhension de la psychique humaine, surtout dans le domaine du subconscient. Mais, en ce qui concerne la paternité, Freud y a apporté une grave atteinte. Dans ses oeuvres *Totem et tabu* (1912), *Moïse et le monothéisme* (1939), il attribue à la religion le caractère alienant et rejette surtout l'idée de Dieu comme père. D'après lui les grandes religions monothéistes, le christianisme en premier, sont fondées sur une idée fautive, imaginaire d'un père divinisé. Les théories de Freud ont plusieurs points communs avec les idées de Marks, Nietzsche, Marcuse et Sartre. Elles s'expriment dans l'affirmation: l'homme s'annéantit lui-même en acceptant l'existence de Dieu comme père.

A ce refus catégorique de la paternité de Dieu, les psychologues et les théologiens ont répondu d'une façon scientifique et claire. On peut trouver un excellent résumé de cette réponse dans le livre de J. M. Pohier *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques* (Paris 1972).

Une représentante et en même temps spécialiste de la théologie féministe est C. Halkes qui conduisait les recherches sur le thème: *Féminisme et christianisme* à l'Université catholique de Nijmegen. La théologie féministe, dans sa majorité, met en cause les attributs masculins par lesquels on s'adresse à Dieu et va jusqu'à la négation de l'idée de Dieu comme père. Cela va de pair avec les violentes attaques contre l'homme au masculin, le mari et le père. Vu que la religion chrétienne repose sur la vérité que Dieu est notre père, certaines féministes comme M. Daly rejettent le christianisme. Sans aller si loin sous l'influence de la théologie féministe, Conseil National des Églises chrétiennes aux États Unis (à laquelle n'appartient pas l'Église catholique) „a nettoyé” une nouvelle édition de la Bible de tous les éléments masculins. On les a remplacés par de nouveaux symboles images et expressions qui choquent.

Jésus n'est plus le Fils de Dieu mais „l'enfant de Dieu”. Il ne semble pas utile de discuter avec toutes les thèses de la théologie féministe. Il suffit de rappeler que ni la Bible ni la foi chrétienne n'ont rien avoir avec ce qu'on appelle le sexisme. Le fait que Dieu est notre père constitue le noyau de la Bonne Nouvelle proclamée par le Christ.

Jean Paul II dans l'encyclique *Evangelium vitae* parle de la nécessité de créer un nouveau féminisme qui serait capable de reconnaître le génie de la femme dans tous les domaines de la vie actuelle (cf. EV, 99).