


Aleksander Gomola

Uniwersytet Jagielloński

 <https://orcid.org/0000-0002-3929-2210>

Język a płeć w wybranych aspektach dyskursu katolickiego

Streszczenie. Artykuł przedstawia rozumienie ról płciowych mężczyzn i kobiet w wybranych aspektach dyskursu katolickiego: Biblii, doktrynie, liturgii i mistyce. Dowodzi, że biblijna wizja ról mężczyzn i kobiet deprecjonująca kobiety jest ciągle obecna w doktrynie i liturgii katolicyzmu, a w średniowiecznym katolicyzmie Pieśń nad Pieśniami była podstawą „mistyki oblubieńczej” i tekstów mistycznych o konotacjach seksualnych. Biblijne rozumienie płci zarówno w wymiarze biologicznym, jak i społeczno-kulturowym jest nadal widoczne we współczesnym dyskursie katolickim w Polsce, czego dowodzą krytyczny stosunek hierarchii Kościoła do osób z grupy LGBT+ oraz inicjatywy katolików mężczyzn odwołujące się do metaforyki militarnej.

Słowa kluczowe: katolicyzm, Biblia, mistyka, teologia feministyczna, dyskryminacja kobiet

Language and gender in selected aspects of the Catholic discourse

Summary. The article explores the gender roles of men and women in selected aspects of the Catholic discourse: the Bible, doctrine, liturgy and mysticism. It demonstrates that the biblical vision of gender roles that depreciates women is still present in the doctrine and liturgy of Catholicism, while in medieval Catholic mysticism it was the basis of „spousal mysticism” resulting in texts with sexual connotations written by women. The biblical understanding of gender roles is still visible in the contemporary Catholic discourse in Poland, as evidenced by the critical attitude of the Church hierarchy towards the LGBT+ people and the current initiatives of Polish laymen referring to military imagery.

Keywords: Catholicism, Bible, mysticism, feminist theology, discrimination of women

1. Wstęp

Celem artykułu jest przedstawienie wizerunku oraz ról mężczyzn i kobiet w wybranych aspektach współczesnego dyskursu katolickiego ze szczególnym uwzględnieniem Kościoła w Polsce¹. Podkreślimy od razu, że chrześcijaństwo, a tym samym katolicyzm, jest religią języka, której podstawę i ostateczną sankcję stanowi Biblia, traktowana jako dokument normatywny dla doktryny, poglądów i zachowań wierzących. Również doktryna chrześcijańska kształtowała się w sporach i debatach teologicznych będących „do pewnego stopnia wprawkami w analizie językoznawczej” (Tanner 2015: 81), służących „wypracowaniu zgodnego stanowiska co do języka, za pomocą którego można wyrazić w postaci formalnych twierdzeń zasadnicze elementy wiary chrześcijańskiej” (Wilken 2015: 111–112). Także przynależność do chrześcijaństwa, zwłaszcza katolicyzmu, ma wymiar językowy, ponieważ wiąże się z akceptacją określonych pojęć i definicji teologicznych: *credo* oraz dogmatów². Podobnie liturgia katolicka opiera się na skodyfikowanym języku ksiąg liturgicznych. Mamy wreszcie w katolicyzmie język indywidualnego doświadczenia religijnego w postaci tekstów mistyków.

Korzystając z naszkicowanego podziału, możemy zatem wyróżnić na potrzeby artykułu następujące kategorie dyskursu katolickiego:

- Biblia (oryginał i tłumaczenia);
- doktryna (w tym antropologia i metafory Boga);
- liturgia (teksty liturgiczne);
- mistyka.

Proponuję poniżej krótką analizę wybranych aspektów relacji język – płeć w każdej z tych kategorii. Nie muszę dodawać, że należy traktować ją wyłącznie jako zasygnalizowanie problematyki wartej głębszego zbadania lub już częściowo zbadanej. Na końcu przedstawiam kilka aktualnych przykładów związanych z problematyką płci oraz ról płciowych we współczesnym Kościele katolickim.

2. Płeć a język Biblii

Powszechnie wiadomo, że teksty składające się na Biblię były tworzone w kulturze patriarchalnej niejednokrotnie deprecjonującej kobiety, sankcjonując ich niższą pozycję społeczną boskim autorytetem. Najbardziej widome przykłady takiej deprecjacji w Biblii hebrajskiej to podporządkowanie kobiety

¹ Przez *dyskurs* rozumiem komunikację językową w określonym kontekście społeczno-institutionalnym, w której można wyróżnić nadawców i odbiorców komunikatów językowych przyjmujących systematycznie określone role w sposób dobrowolny lub narzucany przez instytucję (van Dijk 2001: 23–24).

² Zob. np. dekret III Soboru Konstantynopolańskiego nakładający kary kościelne na tych, którzy zechcieliby wprowadzać „nowe wyrażenie, czyli nowo wynalezione pojęcie” dotyczące dogmatu o dwóch wolach w Chrystusie (*Breviarium Fidei* 2007: 112).

mężczyźnie (Rdz 2,4–25; 3,17) lub status bliski rzeczy (Wj 20,17)³ do tego stopnia, że współczesny czytelnik odbiera niektóre narracje dotyczące kobiet jako „teksty budzące grozę” (Trible 2002). Trzeba jednak zaznaczyć, że znajdziemy w Biblii pozytywne sylwetki kobiet, które odegrały kluczową rolę w narracji biblijnej, począwszy od takich postaci, jak Debora (Sdz 4,4–16) lub Judyta (Jdt 8–10) (zglądzenie przez nią Holofernesa to częsty motyw w malarstwie europejskim)⁴.

Również w Nowym Testamencie znajdujemy dwa kluczowe pozytywne obrazy kobiet: towarzyszą Jezusowi przy jego śmierci (podczas gdy jego uczniowie uciekli); według wszystkich Ewangelii kanonicznych to właśnie one informują uczniów o pustym grobie. Ten pozytywny akcent należy traktować jednak jako zapis odsuniętej w cień tradycji ustnej, ponieważ już w najwcześniejszych tekstach Nowego Testamentu, które staną się podstawą doktryny, czyli listach Pawła (wcześniejszych od Ewangelii o kilkadziesiąt lat) znajdziemy passusy mówiące wyraźnie o podporządkowaniu kobiet mężczyznom (Ef 5,22–30; Kol 3,18–19) lub odbierające im głos podczas nabożeństw (1 Kor 14,34)⁵. Kwestia płci ujawnia się także w niektórych miejscach na poziomie socjolingwistycznym (stosowanie przez Pawła wyłącznie formy adresatywnej *bracia*) lub stylistycznym (*mężczyzna* jako metonimia *człowieka* w Liście Jakuba; *syn/synowi* jako metonimia *chrześcijanina* w Rz 8,14 i Ga 3,26; 4,7). Niejednokrotnie dyskryminacja przejawia się w samej formie konstrukcji tekstu⁶.

Ten dyskryminacyjny charakter Biblii został szczegółowo opisany przez teolożki⁷ feministyczne (np. Schüssler Fiorenza 1984; 1992; 1994; 2013). Co więcej, można zaryzykować twierdzenie, że to Biblia była w nowożytnej kulturze

³ Nic nie wskazuje dobitniej na taki status niż dwa epizody: 1) złożenie w ofierze całopalnej Bogu przez Jeftego własnej córki (Sdz 11,29–40), czego tekst biblijny wcale nie potępia, chociaż w Księdze Rodzaju Bóg zainterweniował w ostatniej chwili, gdy podobną ofiarę chciał złożyć Abraham ze swojego syna (Rdz 22); 2) propozycja Lota skierowana do agresywnych mężczyzn, mieszkańców Sodomy, z której wynika, że lepiej będzie, jeśli zostaną zgwałcone jego córki dziewice, aniżeli pogwałcone miałyby być prawo gościnności (Rdz 19,7–8).

⁴ Zob. więcej Habrajska 1994; Ohler 1996.

⁵ Powinniśmy jednak pamiętać, że język Biblii nie jest pierwotnym źródłem opisywanych w niej relacji międzypłciowych i społecznych, lecz jedynie odzwierciedla kulturę, w której powstawała, co nie zmienia faktu, że ze względu na jej boski autorytet usankcjonowała te relacje na wiele stuleci w chrześcijaństwie i kulturze zachodniej.

⁶ Zob. np. perykopę o cudzołożnicy (J 8,3–11), zaczynającą się od słów „Uczeni w Piśmie i faryzeusze przyprowadzili do Niego kobietę, którą pochwycono na cudzołóstwie” (dlaczego nie przyprowadzono mężczyzny?), lub opis rozmnożenia chleba w J 6,10–11 ignorujący obecność kobiet w tłumie nakarmionym przez Jezusa.

⁷ Wydaje się, że spór o feminatywy, którego nową odsłonę obserwujemy obecnie w polszczyźnie, w mniejszym stopniu dotyka form językowych dyskursu katolickiego, w którym przyjęły się wyrazy *teolożka* lub *ministrantka*, aczkolwiek Marek Łaziński zwraca uwagę, że językoznawcy w większości uważają je za potoczne i deprecjonujące, chociaż on sam jest innego zdania (Łaziński 2006: 257). Poza katolicyzmem szlak feminatywów odnoszących się do kobiet duchownych przecierają *biskupka*, *pastorka* (Badyda 2011). Warto wspomnieć interesujący, bo obecny od bardzo dawna, feminatyw *diakonisa*, będący przykładem formantu peryferyjnego (Waszakowa 1993: 218).

zachodniej pierwszym polem bitwy o język rozumiany jako narzędzie kontroli społecznej mężczyzn nad kobietami, ponieważ już w XIX wieku Elizabeth Stanton opublikowała krytyczne komentarze do ustępów biblijnych będących tradycyjnym źródłem argumentów dla zwolenników patriarchy (Gomola 2010b: 213). W drugiej połowie XX wieku obserwujemy dwutorowe działania mające neutralizować dominację męskiej perspektywy w języku Biblii. Są to feministyczna hermeneutyka tekstu biblijnego (Russell 2004; Gomola 2007) oraz nowe strategie tłumaczenia Biblii: w radykalnej formie przekładu feministycznego lub w łagodniejszej postaci stosowania w przekładzie w ograniczonym zakresie języka inkluzywnego, czyli niewykluczającego kobiet (Gomola 2010b). Te strategie wpisują się w nurt szeroko rozumianego przekładu feministycznego (von Flotow 2016; Simon 2010) i sytuują się na marginesie współczesnego przekładu biblijnego. Inaczej rzecz się ma z językiem inkluzywnym, czyli tłumaczeniem dającym pierwszeństwo normom socjolingwistycznym przyjętym w kulturze języka docelowego nawet za cenę wierności przekładu. Taki przekład jest obecnie standardowym rozwiązaniem w większości współczesnych angielskich przekładów Biblii i pojawił się w niektórych przekładach na język polski. W angielskich tłumaczeniach Biblii inkluzywizm uwidacznia się między innymi przez dodawanie do tekstu docelowego słów, których brak w oryginale, na przykład tłumaczenie formy adresatywnej *bracia* jako *brothers and sisters* (*bracia i siostry*) w listach Pawła lub zastępowanie rzeczownika *man*, będącego w przekładach angielskich tradycyjnym ekwiwalentem greckiego *anthrōpos*, formą *human being* lub zaimkiem *they* (Gomola 2016). Z kolei w Biblii Paulistów tłumacze oddają systematycznie greckie jednopłciowe *mężczyzna* (*anēr*) obupłciowo jako *człowiek* (Gomola 2016)⁸.

3. Płeć a język doktryny

Doktryna to kolejny obszar dyskursu katolickiego, na którym wyraźnie uzewnętrznia się czynnik płci, ponieważ od początku chrześcijaństwa jest tworzona i sankcjonowana przez hierarchię składającą się wyłącznie z mężczyzn. Robin Lakoff nazwałaby prawdopodobnie taki stan rzeczy przykładem męskiej więzi (*male bonding*) (Lakoff 2004: 97), służącej kontroli instytucji w formie

⁸ Biblia Paulistów to najnowszy zaaprobowany przez Kościół katolicki polski przekład Biblii, w którym tego rodzaju zmiany są wprowadzane bez informowania o nich czytelnika i wydaje się, że celem takiej strategii jest usunięcie męskiej perspektywy obecnej w wersji oryginalnej i uczynienie tekstu neutralnym płciowo. Można zatem powiedzieć, że chociaż oficjalnie Kościół katolicki w Polsce sprzeciwia się inicjatywom dotyczącym zmiany form językowych mającym eliminować dyskryminację płciową przez język, widząc w tym przejaw „ideologii gender”, to równocześnie – świadom, jak się wydaje, toczących się procesów społecznych, w tym współczesnego statusu kobiet – wprowadza takie zmiany kuchennymi drzwiami. Zob. więcej Gomola 2009.

nauczania i dokumentów przyjmowanych na soborach i synodach⁹. A ponieważ katolicyzm nie dopuszcza ordynacji kobiet¹⁰, pozostają one biernymi odbiorcami doktryny, bez możliwości modyfikacji jej treści i języka z mocą autorytetu osoby duchownej.

Bardzo dobitnie wyraziła to Mary McAleese, była prezydent Irlandii, ale równocześnie posiadaczka stopnia doktora prawa kanonicznego uzyskanego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, pisząc, że wszystkie inicjatywy hierarchii katolickiej po II Soborze Watykańskim mające dopuścić w katolicyzmie do głosu kobiety to działania pozorowane i w istocie Kościół to wciąż ostoja patriarchalizmu (McAleese 2018).

Pozbawieniu kobiet prawa głosu w kwestiach doktryny towarzyszy wizja antropologiczna propagująca określone role społeczne dla każdej płci (Leszczyńska, Zych 2011; Szwed 2015). Jej ramy oraz język wywiedzione są z Biblii i powielają przez całe stulecia jej patriarchalny punkt widzenia (Adamiak 2001: 96–100)¹¹, czego przykładem może być potępienie już od początków historii Kościoła zamiłowania kobiet do ozdób i strojów bez słów podobnej krytyki pod adresem mężczyzn (Baron 2011: 25–26). Ponadto z czasem język doktryny związał nauczanie Biblii z myślą grecką, przedstawiając mężczyznę jako płeć dominującą ze względu na jego inherentne cechy¹². Ta wizja antropologiczna kulturowana jest w doktrynie praktycznie do XIX wieku i dopiero wiek XX przynosi tutaj zmiany polegające na odrzuceniu starożytnych poglądów biologicznych, jednak bez kwestionowania biblijnego przekazu dotyczącego ról mężczyzn i kobiet. Dowodem tego w polskim dyskursie katolickim jest oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski z połowy 2020 roku dotyczące ewentualnego wypowiedzenia przez Polskę Konwencji Stambulskiej, w którym biskupi zaakcentowali tradycyjną biblijną rolę kobiety jako matki, odnosząc się krytycznie do zwalczania w ramach Konwencji społecznie skonstruowanych ról, zachowań, działań i atrybutów, „które dane społeczeństwo uznaje za odpowiednie dla kobiet lub mężczyzn”, i przedkładając nad nie role kobiet i mężczyzn zgodne „z wolą samego Stwórcy” (Prezydium Konferencji Episkopatu Polski 2020). Wspomniana M. McAleese podsumowuje dosadnie obowiązującą wciąż w doktrynie katolickiej antropologię pisząc, że „Kościół katolicki jest od

⁹ W katolicyzmie kobiety po raz pierwszy zostały dopuszczone do uczestnictwa w soborze powszechnym podczas II Soboru Watykańskiego dopiero od trzeciej sesji i wyłącznie jako audytoriki (Petry Mroczkowska 2008). To się nie zmieniło od pół wieku i nadal mogą uczestniczyć w soborze i synodach wyłącznie z głosem doradczym (Adamczyk 2006: 192).

¹⁰ Większość Kościołów protestanckich dopuszcza dzisiaj ordynację kobiet (Adamiak 2001: 104–109).

¹¹ Zaznaczmy jednak, że kobietom dyskryminowanym w świecie grecko-rzymskim chrześcijaństwo stwarzało możliwość podniesienia swego statusu (o równości płci pisze Paweł: Ga 3,28) oraz realizacji siebie przez aktywne uczestnictwo w życiu nowej religii (Wipszycka 1994: 281–299).

¹² Tę antropologię streszcza w *Sumie teologicznej* Tomasz z Akwinu, powtarzając za Arystotelesem, że kobieta jest bytem „niedoszłym i niewydarzonym” i „podlega mężowi, gdyż z natury mężczyzna ma większe rozeznanie rozumu” (I, q. 92, a. 1; Tomasz z Akwinu 1980: 44).

dawna głównym globalnym nosicielem wirusa mizoginii. Nigdy nie szukał na nią lekarstwa, chociaż lekarstwo to jest dostępne za darmo i nazywa się »równość« (McAleese 2018, tłum. A.G.).

Kolejnym elementem doktryny, gdzie dochodzi do głosu czynnik płci, jest katolicka mariologia, w której – jak twierdzą teolożki feministyczne – figura Maryi jest konstrukcją patriarchalną: dziewicą, żoną, matką i dodatkiem do mężczyzny oraz bronią w arsenale męskiego szowinizmu i skutecznym narzędziem ujarzmania kobiet (Majewski 2005: 121). Taki wzorzec kobiecości był i jest promowany właśnie za pomocą języka doktryny, a „opanowana przez mężczyzn teologia i praktyka duszpasterska uczyniły z Maryi ekran, na który projektują oni swoje życzenia i idee związane z tym, co było dla nich idealnie kobiece” (Halkes 1993: 79)¹³.

Elementem języka doktryny katolicyzmu warunkowanym płcią są także konceptualizacje Boga, gdyż zostały wywiedzione z Biblii i dominują w nich metafory męskie, takie jak Jego wyobrażenie jako ojca, króla, pasterza, sędziego itp. (Gomola 2010a: 125–179). Przeciwwagą dla nich mogłyby być konceptualizacje żeńskie lub neutralne płciowo proponowane przez teologię feministyczną (Johnson 1992). Większość z nich ma również oparcie w tekstach biblijnych i koresponduje z ludzkim doświadczeniem (Mollenkott 1994), stanowiąc interesującą propozycję poszerzenia języka współczesnego katolicyzmu (Gomola 2010a: 183–254), ponieważ jednak kobiety przez brak święceń nie mogą być autorkami dyskursu doktrynalnego, nie mają możliwości propagowania takich metafor z mocą autorytetu religijnego ani eliminować dyskryminacji płci w doktrynie¹⁴.

4. Płeć a język liturgii

Joseph Ratzinger jeszcze jako kardynał podkreślał, że w katolicyzmie „sprawa języka [liturgii] nie jest sprawą drugorzędną” (Ratzinger, Messori 1986: 103). To oczywiste, ponieważ liturgia kontroluje i podtrzymuje dyskurs katolicyzmu przez systematyczne, wspólnotowe akty zrytualizowanej komunikacji językowej oparte na stałych formach językowych (teksty liturgiczne) uzupełnianych o formy o stosunkowo dowolnej treści informacyjnej i perswazyjno-nakazowej (homilie, listy pasterskie). Liturgia katolicka wyraźnie rozgranicza role duchowieństwa

¹³ Świadom bez wątpienia nieprzystawalności takiej doktrynalnej wizji kobiety do oczekiwań współczesnych wyemancypowanych kobiet w wielu krajach świata, Jan Paweł II wykonał rodzaj „ucieczki do przodu” i zaczął w swoim nauczaniu głosić „nowy feminizm” (List apostolski *Mulieris dignitatem* i inne elementy nauczania; Adamiak 2001: 103). Ta modyfikacja nauczania została przyjęta krytycznie przez niektóre katolickie teolożki feministyczne oceniające ten zabieg jako głoszenie tych samych treści innym językiem (Maliszewska 2020).

¹⁴ Żeńskie metafory Boga pojawiają się czasami w wypowiedziach hierarchów. Na przykład Jan Paweł I w jednym z przemówień stwierdził, że „Bóg jest naszym ojcem, a jeszcze bardziej Bóg jest naszą matką” (Gomola 2010a: 190), ponieważ jednak takie metafory nie są promowane systematycznie, nie mają szans na przedostanie się do głównego nurtu dyskursu.

i świeckich¹⁵. Kobiety jako wykluczone z duchowieństwa nie mogą przewodzić liturgii, a jeśli są dopuszczane do niektórych ról liturgicznych, ich status jest formalnie niższy niż status świeckich mężczyzn, ponieważ w Kościele katolickim kobieta może być na przykład lektorem tylko na zasadzie okazjonalnego pełnienia funkcji, a nie stałej posługi (Krakowiak 2006)¹⁶. Również teksty liturgiczne, zwłaszcza obrzędy mszy świętej, „należą do najbardziej androcentrycznych ze wszystkich rodzajów tekstów” (Stypa 2011: 219), co uwidacznia się zarówno we wspomnianych wyżej męskich konceptualizacjach Boga stanowiących ich stały element, jak i w formułach przewidzianych dla wiernych. Na przykład w akcie pokutnym obowiązującą formą czasownika jest forma męska¹⁷ (aczkolwiek jest to jedyny – jak się wydaje – przykład dyskryminacji językowej w oficjalnym polskim tekście liturgicznym)¹⁸. Jeśli chodzi o formy adresatywne (*bracia i siostry / siostry i bracia*) w homiliach i listach pasterskich, w latach 80. XX wieku dominuje forma *bracia i siostry* (Kozłowska 1994: 141) i jedno z (ograniczonych) badań potwierdza, jak się zdaje, tę dominację także w pierwszej dekadzie XXI wieku (Wiewiór 2012). Można jednak zaryzykować twierdzenie, że i w tym wypadku normy językowe Kościoła zaczynają się dostosowywać do świeckich norm socjolingwistycznych, ponieważ wszystkie dostępne obecnie listy pasterskie na oficjalnej stronie internetowej Konferencji Episkopatu Polski otwiera forma *siostry i bracia*¹⁹. Ten ułkon w stronę kobiet nie zmienia faktu, iż przypisana im bierna rola w dyskursie liturgicznym powoduje, że nie mają możliwości kontrolowania ani reakcji na to, co im się komunikuje (na przykład podczas homilii), ani doboru treści biblijnych (na przykład czytań z Biblii w trakcie mszy świętej)²⁰.

¹⁵ Niemniej wydaje się, że w polskim dyskursie katolickim zabieranie głosu przez świeckiego mężczyznę w prezbiterium w trakcie czynności liturgicznych lub w powiązaniu z nimi jest bardziej tolerowane niż zabieranie w takich samych okolicznościach głosu przez kobietę. Polscy biskupi przez wiele lat przymykali oko na wypowiedzi polityków mężczyzn stojących w prezbiterium po, a nawet podczas mszy świętej, natomiast potępili zdecydowanie takie praktyki już kilka godzin po tym, gdy na Jasnej Górze z prezbiterium po mszy wypowiedziała się w czerwcu 2020 roku wicepremier Jadwiga Emilewicz (*Rzecznik Episkopatu* 2020).

¹⁶ Ograniczenia dostępu kobiet do ołtarza dotyczą także ministrantury. Jeszcze w 1980 roku Jan Paweł II wydał instrukcję zabraniającą dziewczynkom pełnienia funkcji ministrantek i zakaz ten uchylono dopiero w 1992 roku, pozostawiając jednak prawo ostatecznej decyzji lokalnemu biskupowi. Połowa biskupów w Polsce nie wydała na to zgody (Podgórska 2020: 28–31).

¹⁷ „Spowiadam się [...] że bardzo zgrzeszyłem” (*Mszal rzymski dla diecezji polskich* 1986: 5*), aczkolwiek, jak zauważa Stypa, wynika to z oficjalnego tłumaczenia mszału z języka łacińskiego (Stypa 2011: 223).

¹⁸ Formuła „Panie, nie jestem godzien” z obrzędów komunii (*Mszal rzymski dla diecezji polskich* 1986: 375*) jest cytatem słów setnika z Ewangelii Mateusza (Mt 8,8). Nie omawiam problematyki „język – płeć” w tłumaczeniach tekstów liturgicznych z łaciny na inne języki, aczkolwiek te kwestie stały się przedmiotem kontrowersji w innych językach, w tym angielskim (Majewski 2005: 189–213).

¹⁹ Konferencja Episkopatu Polski 2020. Ostateczne ustalenie częstotliwości stosowania obu form jest trudne bez szeroko zakrojonych badań, które, być może, nie mają już tak wielkiego znaczenia, gdyż formy adresatywne są używane w kazaniach coraz rzadziej (Ostafiński 2011: 200).

²⁰ Reakcją na to są dowartościowujące kobiety propozycje nowych tekstów liturgicznych i nowych form liturgii tak zwanego „Kościoła kobiet” w katolicyzmie amerykańskim (Gomola 2018).

5. Płeć a język mistyki

Nie sposób omówić w tym miejscu w miarę wyczerpująco zależności między płcią a językiem mistyki w dyskursie katolickim ze względu na bogactwo i zróżnicowanie powstałych w ciągu dwudziestu wieków tekstów i dlatego przedstawiam poniżej tylko kilka obserwacji.

Zacznijmy od tego, że inherentną częścią języka mistyki każdej religii jest język erotyki (Kołakowski 1987: 66–101), którego najbardziej wyrazistym przykładem w tradycji chrześcijańskiej jest język „mystyki oblubieńczej” (Götz 2004). Jej podstawą jest sięgająca początków Kościoła alegoryczna interpretacja Pieśni nad Pieśniami jako zjednoczenia mistycznego będącego złączeniem duszy pojmowanej jako oblubienica z Bogiem/Chrystusem pojmowanym jako Oblubieniec (McGinn, McGinn Ferris 2009: 25). Tego rodzaju metaforyka daje ogromną przewagę heteroseksualnym kobietom (Young 2001: 96)²¹ i dlatego w dojrzałym średniowieczu pojawia się „mystyka kobiet” odznaczająca się zmysłowością oraz afektywnością (Górecka 2005: 228), do tego stopnia zakorzeniona w cielesności, że zjednoczenie duchowe z Chrystusem upodabnia się w tekstach takich mistyczek, jak Mechtylda z Magdeburga (McGowin 2011) lub Hadewijch (Duda 2020: 72), do stosunku seksualnego. Innym elementem takiego języka jest metaforyka ciąży: mistyczka nosi w duszy Jezusa tak jak Maryja i karmi go sobą (Bynum 1987: 157), a w wyniku medytacji i przeżywania świąt Bożego Narodzenia mogą pojawiać się symptomatyczne objawy ciąży urojonej (Jakubek-Raczkowska 2014: 168). Odmienne językowo są średniowieczne teksty mistyków, na przykład mistyków nadreńskich²². W języku późniejszej tradycji mistycznej katolicyzmu czynnik płci nie traci na znaczeniu, gdyż nadal konceptualizowana w kategoriach żeńskich dusza łączy się z pojmowanym na sposób męski Bogiem, jak poświadczają teksty Teresy z Ávili i Jana od Krzyża. Co więcej, gdy Bernini tworzy swoje wyobrażenie mistycznej ekstazy Teresy, jeszcze wyraźniej łączy doświadczenie mistyczne z ludzką płciowością, w rezultacie czego Teresa mistyczka staje się uosobieniem lacanowskiego *jouissance* (Nobus 2015) i ogólnie kobiecości (Slade 1995: 133–144).

Z tego, co napisano wyżej, wynika, że mistyka jest tą formą dyskursu katolickiego, w której słychać wyraźnie głos kobiet i czasami bywa on

²¹ Podobnego zdania jest Thomas Fudge, kiedy pisze, że „dla mistyczki Jezus – przynajmniej podświadomie – musiał być akceptowalnym przedmiotem seksualnym” (Fudge 2016: 169).

²² Upraszczam tu jednak zagadnienie, ponieważ w mistyce średniowiecznej obserwujemy ogólnie feminizację ciała w tekstach mistycznych, w tym ciała Chrystusa (Dailey 2012: 272), i także duchowni są przedstawiani jako będący w ciąży i rodzący Jezusa (Bynum 1987: 278). To by wskazywało, że początków tego, co Kościół katolicki nazywa dzisiaj „ideologią gender”, należałoby szukać w tekstach stanowiących element jego własnej tradycji...

donośniejszy od głosu mężczyzn²³. Męska hierarchia Kościoła może co prawda uznać niektóre teksty za nieortodoksyjne, wykluczając je z dyskursu²⁴, oraz promować inne, jednak w ostateczności liczy się *vox populi*, czego dowodem jest chociażby we współczesnym dyskursie katolickim popularność *Dzienniczka* siostry Faustyny Kowalskiej.

6. Aktualność problemu

Płeć jest wciąż istotnym czynnikiem we współczesnym polskim dyskursie katolickim w każdej z omawianych wyżej form. We wrześniu 2020 roku jedno z polskich stowarzyszeń narodowo-katolickich zamieściło w Warszawie billboard z cytatem biblijnym potępiającym, jak można mniemać, zacieranie między płciami różnic dotyczących ról społecznych i stroju²⁵. Odzwierciedleniem tej biblijnej wizji płci w połączeniu z doktryną katolicką są także krytyczne wypowiedzi niektórych polskich biskupów w stosunku do osób z grupy LGBT+ („tęczowa zaraza”²⁶ itp.), z których może wynikać, że takie osoby to „wrogowie” Kościoła. Częściową przyczyną takich wypowiedzi może być fakt, iż w antropologii katolickiej nie tylko nie dopuszcza się nie-normatywnych zachowań seksualnych, ale nawet nie uwzględnia złożoności kwestii tożsamości płciowej, na co wskazują współczesna biologia i psychologia (Prusak 2020).

Innymi egzemplifikacjami tradycyjnej antropologii katolicyzmu są zyskujące na popularności w polskim dyskursie katolickim adresowane do mężczyzn propozycje zaangażowania religijnego przez przyłączenie się do *Żołnierzy Chrystusa* lub *Wojowników Maryi* (*Żołnierze Chrystusa* 2020; *Wojownicy Maryi* 2020). Takiej metaforyce sprzyja nie tylko historia katolicyzmu (np. zakony rycerskie), lecz wiele ustępów biblijnych odwołujących się do dosłownie rozumianej walki dla Boga i w imię Boga (Biblia hebrajska, zwłaszcza psalmy) lub opisujących w kategoriach militarnych dążenie do świętości (walka duchowa: Ef 6,10–20). W rezultacie proponuje się polskim katolikom formację duchowo-intelektualną w otocze atrakcyjnej dla mężczyzn (obrzędy pasowania mieczem na „wojownika Maryi”, składanie przysięgi, zachęta do utrzymywania sprawności fizycznej, struktury lokalne dowodzone przez liderów, „sznyt” manifestujący się przez ubiór lub nazewnictwo w rodzaju *Sily specjalne świętego Michała Archanioła* itp.). A ponieważ, jak wspomniano wyżej,

²³ Trudno o jednoznaczne szacunki, ponieważ ustalenie samej liczby mistyków i mistyczek, którzy pozostawili po sobie pisma, nie jest tożsame z ustaleniem ich popularności i znaczenia w dyskursie.

²⁴ Jak się stało z tekstami Franciszki Kozłowskiej, bardzo podobnymi w treści do późniejszego *Dzienniczka* Faustyny Kowalskiej (Maciejowski 2010).

²⁵ „Kobieta nie będzie nosiła ubioru mężczyzny ani mężczyzna ubioru kobiety; gdyż każdy, kto tak postępuje, obrzydły jest dla Pana, Boga swego” Pwt 22,5 (*Spodnie nie dla kobiety* 2020). Należy jednak dodać, że wielu polskich biblistów katolickich wskazało na anachroniczność takiej argumentacji.

²⁶ *Arcybiskup Jędraszewski o tęczowej zarazie* 2019.

jednym ze zdefiniowanych obecnie „wrogów” w dyskursie katolickim są, jak się zdaje, przedstawiciele społeczności LGBT+ niekryjący się ze swoją orientacją seksualną, niewykluczone, że *Żołnierze Chrystusa* lub *Wojownicy Maryi* za swą misję uznają właśnie walkę z takim wrogiem, która bardzo łatwo może przybrać formę fizyczną²⁷.

I wreszcie w ostatnich latach opinia publiczna dowiedziała się, że przywódcy niektórych świeckich wspólnot katolickich we Francji i innych krajach wykorzystywali seksualnie kobiety, twierdząc, że mniej lub bardziej zaawansowane kontakty seksualne to forma uświęconej tradycją „mistyki oblubieńczej” (Duda 2020). To kolejny, tym razem budzący grozę przykład ścisłego powiązania płci z mistyką, lub – jak w tym wypadku – z pseudomistyką.

7. Podsumowanie

Przedstawiona wyżej analiza dowodzi, że płeć odgrywała i odgrywa istotną rolę w każdej z wyróżnionych kategorii dyskursu katolickiego, przede wszystkim za sprawą Biblii. Biblia jako fundament tożsamości katolicyzmu promuje patriarchalną wizję ról społecznych mężczyzn i kobiet; ponieważ Kościół nie może zmienić Biblii, a równocześnie dyskurs katolicki musi uwzględniać emancypację kobiet, obserwujemy próby zneutralizowania i modyfikacji nieakceptowalnych elementów przekazu biblijnego przez odpowiednią hermeneutykę i strategie tłumaczeniowe (język inkluzywny). W przypadku zakorzenionej w Biblii doktryny, zwłaszcza antropologii i mariologii, teolożki feministyczne pokazały, jak bardzo odzwierciedla ona męski punkt widzenia; równocześnie brak możliwości ordynacji kobiet sprawia, że mają one nikły wpływ na formułowanie i komunikowanie treści doktrynalnych. W dyskursie liturgicznym bierność kobiet jako osób świeckich ma dla nich bardziej negatywne skutki niż dla mężczyzn, ponieważ teksty liturgiczne i niejednokrotnie homilie są formą transmisji treści biblijnych i doktrynalnych. We wszystkich trzech formach dyskursu kobiety stanowią zatem „grupę zagłuszaną” (Kramarae 2007). W przypadku mistyki wpływ Biblii ujawnia się przez „mystykę oblubieńczą” preferującą heteroseksualne kobiety i owocującą w średniowieczu tekstami o silnych konotacjach seksualnych. Także krytyczny stosunek polskich hierarchów do osób z grupy LGBT+ oraz wspomniane inicjatywy katolików mężczyzn odwołujące się do metaforyki militarnej dowodzą, że we współczesnym polskim dyskursie katolickim przyjmuje się tradycyjne, biblijne rozumienie płci zarówno w wymiarze biologicznym, jak i społeczno-kulturowym.

²⁷ *Wojownicy Maryi* przysięgają między innymi „bronić Kościoła katolickiego i najwyższych wartości życia chrześcijańskiego” (*Wojownicy Maryi* 2017).

Literatura

- Adamczyk J., 2006, *Możliwość udziału kobiet w ministerialnej postudze Kościoła*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20, s. 179–200.
- Adamiak E., 2001, *Kobieta w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Próba syntezy teologicznej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 11, s. 91–114.
- Arcybiskup Jędraszewski o tęczowej zarazie, 2019, <https://tvn24.pl/polska/arcybiskup-marek-jedraszewski-teczowa-zaraza-zamiast-czerwonej-ra957818-2308295> (dostęp 18.09.2020).
- Badyda E., 2011, *Kobieta ksiądz i co dalej? O problemach językowych związanych z ordynowaniem kobiet na duchownych*, „Poradnik Językowy” 3, s. 30–43.
- Baron A., 2011, *Kobieta w świadectwach Kościoła starożytnego*, w: Ł. Kamykowski, Z.J. Kijas, A. Napiórkowski (red.), *Kobieta w Kościele: materiały z sesji ekumenicznej zorganizowanej przez Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Oddział Krakowski Polskiej Rady Ekumenicznej, 18 listopada 2008 roku*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe, s. 9–53.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, 2007, oprac. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Bynum W.C., 1987, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Dailey P., 2012, *The Body and Its Senses*, w: A. Hollywood, P.Z. Beckman (red.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 264–276.
- Dijk T. van, 2001, *Badania nad dyskursem*, w: T. van Dijk (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 9–44.
- Duda S., 2020, *Mistyczne wodzenie na pokuszenie*, „Więź” 3, s. 65–80.
- Flotow L. von, 2016, *Translation and Gender. Translating in the Era of Feminism*, London: Routledge.
- Fudge T., 2016, *Medieval Religion and Its Anxieties. History and Mystery in Other Middle Ages*, London: Palgrave Macmillan.
- Gomola A., 2007, *Czy Biblia mówi to, co mówi? Feministyczna interpretacja tekstu biblijnego Elisabeth Schüssler Fiorenzy*, „Er(r)Go. Teoria – Literatura – Kultura” 14, s. 43–51.
- Gomola A., 2009, *Język inkluzywny w angielskich i polskich przekładach Biblii: moda, fanaberia, potrzeba?*, w: S. Koziara, W. Przyczyna (red.), *Polszczyzna biblijna – między tradycją a współczesnością*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, s. 167–181.
- Gomola A., 2010a, *Bóg Kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Gomola A., 2010b, *Myśl feministyczna w przekładach Biblii*, „Przekładaniec” 2 (24), s. 212–227.

- Gomola A., 2016, *Aspects of gender neutral language in selected English and Polish translations of the New Testament*, „Open Theology” 2 (1), s. 621–635.
- Gomola A., 2018, *Propozycje liturgiczne Kościoła kobiet (Women Church): Analiza językoznawcza*, w: B. Drabik, W. Przyczyna (red.), *Język w liturgii*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, s. 439–450.
- Górecka M., 2005, *Średniowieczna mistyka kobiet jako osobliwy fenomen kulturowy średniowiecza*, „Roczniki Humanistyczne” 4, s. 227–240.
- Götz I.L., 2004, *Sex and mysticism*, „CrossCurrents” 54, s. 7–22.
- Habrajska G., 1994, *Obraz kobiety w Biblii*, w: J. Anusiewicz, K. Handke (red.), „Język a Kultura” t. 9, s. 45–74.
- Halkes C., 1993, *Magnificat. Pieśń Protestu*, „Więź” 1, s. 78–81.
- Jakubek-Raczkowska M., 2014, „*Amoris sagittae et spicula*”. *Cieleśne aspekty mistyki bł. Doroty z Mątów – próba reinterpretacji*, „Studia Elbląskie” 15, s. 165–187.
- Johnson E.A., 1992, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad.
- Kołakowski L., 1987, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przekł. T. Baszniak, M. Panufnik, Londyn: Aneks.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2020, <https://episkopat.pl/dokumenty/#-1455586207642-3be64013-5c40> (dostęp 18.09.2020).
- Koziara S., 1994, *Status i funkcja form adresatywnych w języku współczesnych kazania*, w: W. Przyczyna (red.), *Fenomen Kazania*, Kraków: Homo Dei, s. 136–145.
- Krakowiak C., 2006, *Lektor w historii i we współczesnych dokumentach Kościoła. Kobieta lektor*, „Anamnesis” 46, s. 59–73.
- Kramarae C., 2007, *Teoria zagłuszonej grupy*, w: E. Griffin (red.), *Podstawy komunikacji społecznej*, przekł. O. i W. Kubińscy, M. Kacmąjor, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 499–509.
- Lakoff R., 2004, *Language and Woman's Place. Text and Commentaries*, Oxford: Oxford University Press.
- Leszczyńska K., Zych Ł., 2011, *Wzory kobiecości w dyskursie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce*, w: K. Slany (red.), *Kalejdoskop genderowy. W drodze do poznania płci społeczno-kulturowej w Polsce*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 201–216.
- Łaziński M., 2006, *O panach i paniach. Polskie rzeczowniki tytułowe i ich asymetria rodzajowo-płciowa*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maciejowski J., 2010, *Meandry mistyki: między herezją a ortodoksją*, „Znak” 661, s. 61–70.
- Majewski J., 2005, *Teologia na rozdrożach*, Kraków: Znak.
- Majewski J., 2014, *Watykańska strażniczka ortodoksji a teologia. O kilku problemach Kościoła na przełomie XX i XXI wieku*, „Znak” 705, s. 15–25.
- Maliszewska A., 2020, „*Nowy feminizm*” Jana Pawła II. *Krytyczna ocena z perspektywy katolicko-feministycznej*, „Studia Bobolanum” 1 (31), s. 71–97.

- McAleese M., 2018, *The time is now for change in the Catholic Church*, <https://voicesoffaith.org/conversations-1/2018/3/23/mary-mcaleese-opening-key-note-international-womens-day-2018> (dostęp 8.10.2020).
- McGinn B., McGinn Ferris P., 2009, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, przekł. E.E. Nowakowska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- McGowin H.E., 2011, *Eroticism and Pain in Mechthild of Magdeburg's 'The Flowing Light'*, „New Blackfriars” 92 (1041), s. 607–622.
- Mollenkott V., 1994, *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, New York: Crossroad.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, 1986, Poznań–Warszawa: Pallotinum.
- Nobus D., 2015, *The Sculptural Iconography of Feminine Jouissance. Lacan's Reading of Bernini's Saint Teresa in Ecstasy*, „The Comparatist” 39, s. 22–46.
- Ohler A., 1996, *Postacie kobiet w Biblii*, przekł. H. Podgórn, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ostafiński W., 2011, *Waga pierwszego zdania, czyli jak zaczynać kazanie*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 2 (58), s. 193–212.
- Petry Mroczkowska J., 2008, *Kobiety na II Soborze Watykańskim*, „Znak” 642, s. 90–98.
- Podgórska J., 2020, *Rycerki czy kusicielki*, „Polityka” 4, s. 28–30.
- Prezydium Konferencji Episkopatu Polski, 2020, *Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Konwencji Stambulskiej*, <https://episkopat.pl/prezydium-episkopatu-ws-konwencji-stambulskiej-malzenstwo-to-trwaly-zwiazek-kobiety-i-mezczyzny-2/> (dostęp 18.09.2020).
- Prusak J., 2020, *Obrona zamiast dialogu*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/obrona-zamiast-dialogu-164649> (dostęp 18.09.2020).
- Ratzinger J., Messori V., 1986, *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, przekł. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków: Znak.
- Russell L.M. (red.), 2004, *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford: Blackwell.
- Rzecznik Episkopatu: ambony kościelne służą wyłącznie do głoszenia Słowa Bożego*, 2020, <https://www.niedziela.pl/artukul/54867/Rzecznik-Episkopatu-ambony-koscielne> (dostęp 18.09.2020).
- Schüssler Fiorenza E., 1984, *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza E., 1992, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza E., 1994, *Searching the Scriptures*, London: S.C.M. Press.
- Schüssler Fiorenza E., 2013, *Kościół Kobiet. Hermeneutyczny Środek Feministycznej Interpretacji Biblii*, „Praktyka Teoretyczna” 8 (2), s. 197–217.
- Simon S., 2010, *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*, London–New York: Routledge.
- Slade C., 1995, *St. Teresa of Avila. Author of a Heroic Life*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.

- Spodnie nie dla kobiety*, 2020, <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,-26283908,kobieta-nie-bedzie-nosila-ubioru-mezczyzny-katolicko-narodowa.html> (dostęp 18.09.2020).
- Stypa H., 2011, *Bracia i siostry – rytuały językowe na przykładzie mszy świętej*, w: M. Cieszkowski, J. Szczepaniak (red.), *Język, rytuał, płéć*, Bydgoszcz: Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, s. 85–97.
- Szwed A., 2015, *Ta druga: obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Tanner N., 2015, *Krótką historia Kościoła katolickiego. Nowe spojrzenie*, przekł. A. Gomola, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tomasz z Akwinu, 1980, *Człowiek. Cz. 2. 1. 85–102*, przekł. S. Bełch, London: Veritas.
- Trible P., 2002, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, London: SCM.
- Waszakowa K., 1993, *Słowotwórstwo współczesnego języka polskiego. Rzeczowniki z formantami paradygmatycznymi*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wiewiór S., 2012, *Zwroty adresatywne współczesnych kazań*, „Język–Szkoła–Religia” 7 (2), s. 89–97.
- Wilken R.L., 2015, *Pierwsze tysiąc lat. Historia chrześcijaństwa*, przekł. A. Gomola, Kraków: Wydawnictwo M.
- Wipszycka E., 1994, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa: PIW.
- Wojownicy Maryi*, 2017, <https://www.facebook.com/WMaryi/posts/d41d-8cd9/425973114429562/> (dostęp 18.09.2020).
- Wojownicy Maryi*, 2020, <http://www.wojownicymaryi.pl/> (dostęp 18.09.2020).
- Young F., 2001, *Sexuality and Devotion: Mystical Readings of the Song of Songs*, „Theology & Sexuality” 14, s. 80–96.
- Żołnierze Chrystusa*, 2020, <https://xn--ch-vva.pl/> (dostęp 18.09.2020).