

CEZARY SĘKALSKI

PŁEĆ A CHRZEŚCIJAŃSKIE ŻYCIE DUCHOWE

Płeć ma ogromne znaczenie dla duchowości chrześcijańskiej, ale mimo wielu prac na ten temat wciąż nie jest dość dobrze opisana jej rola w perspektywie duchowej¹. Pierwiastek męski i kobiecy to dwie kategorie, które mogą w znakomity sposób porządkować nasze patrzenie na duchowość. A napięcia i proporcje między nimi wielokrotnie w dziejach decydowały o historycznym kształcie danej duchowości. Dotyczy to tak celu, do jakiego zmierzają wszyscy adepci uprawianych duchowości, jak i doboru podstawowych czynników duchowego postępu.

I. MĘSKOŚĆ I KOBIECOŚĆ W FILOZOFIACH I RELIGIACH POZACHRZEŚCIJAŃSKICH

Choć na gruncie chrześcijańskim badania te stanowią pewną nowość², w innych religiach i filozofiach były obecne od wieków. Na przykład filozoficzna myśl wywodząca się z chińskiego taoizmu od dawna twierdzi, że całym światem rządzą dwie biegunowo przeciwne siły: żeńska *jin* oraz męska *jang*. Podobny wątek powraca także w wielu innych religiach, a wynikało to prawdopodobnie ze zwykłej obserwacji świata przyrody w jego wymiarze biologicznym, jak i psychologicznym, które były przetwarzane w swoistą metafizykę. Przykładowo, w mitologii greckiej mieliśmy męskiego Uranosa i kobietą Gaję. A skoro deklaracja

¹ Por. J.W. GOGOLA, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 81.

² Jako przejaw tego rodzaju poszukiwań można wymienić sztandarową pozycję: P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, a z bardziej współczesnych: J. ELDREDGE, *Dziki serce. Tęsknoty męskiej duszy*, Poznań 2003; J. i S. ELDREDGE, *Urzekająca. Odkrywanie tajemnicy kobiecej duszy*, Warszawa 2005, czy też G. DELLA CROCE, *Geniusz kobiecy. Duchowość kobiety od średniowiecza po dziś*, Kraków 2011.

soborowa *Nostra aetate* nie boi się wspomnieć o ziarnach prawdy ukrytych w innych religiach, i my nie powinniśmy się bać wydobyć ich na światło dzienne...

Według myślicieli chińskich, wszelkie procesy w przyrodzie zachodzą na drodze przenikania się, a niekiedy konfrontacji tych dwóch odmiennych sił, *jin* i *jang*. Przejawem pierwiastka żeńskiego są na przykład ziemia, księżyc, noc, zima, wilgoć, chłód, wnętrze, a męskiego – niebo, słońce, dzień, lato, suchość, ciepło, powierzchnia itp.³. Taki podział jest jeszcze bardziej wyrazisty, kiedy przyporządkujemy go do wymiarów psychologicznych i kulturowych. Tak więc *jin* jest kobieca, bierna, chroniąca, wrażliwa, współdziałająca, intuicyjna, syntetyzująca, natomiast *jang* jest męska, zaborcza, roszczeniowa, agresywna, rywalizująca, racjonalna, analityczna itd. Oczywiście, wspomnianych przeciwieństw nie można traktować sztywno i dogmatycznie. W rzeczywistości nie ma w przyrodzie czystych typów, niemniej wszyscy chyba zgodzimy się z tym, że statystycznie rzecz biorąc, mężczyźni przejawiają więcej elementów *jang* niż *jin*. Częściej niż kobiety są oni nastawieni na aktywność, zdobywanie, skuteczność działania, rywalizację. Przywiązują również większą wagę do inteligencji i rozumu – tych elementów, które warunkują skuteczność działania i osiąganie sukcesu. Z kolei dla większości kobiet ważniejszy jest pewien rodzaj pasywności nakierowany na przyjmowanie, bardziej sprawdzają się one w podtrzymywaniu relacji, co łączy się też z głębszą uczuciowością i większą zdolnością do empatii.

Tego typu obserwacje tym bardziej są dziś aktualne, iż współczesne badania genderowe często biegną w kierunku zgoła odwrotnym: zamiast ukazywać różnice, zdają się zaprzeczać prostemu faktowi, że płeć stanowi podstawę człowieczeństwa i w pewien sposób definiuje kształt jego realizacji. I choć kulturowy sposób jej wyrażania może być zmienny i nie należy się zbyt mocno bronić przed jej nowymi formami ekspresji, być może bardziej odpowiadającymi współczesnym potrzebom społecznym, jednak nie może to prowadzić do całkowitego zdekonstruowania tego, co w większości przypadków było uznawane za normatywne⁴.

³ Por. F. CAPRA, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, Warszawa 1987, s. 62 nn.

⁴ Por. G. KUBY, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Kraków 2013; za przykład takiej dekonstrukcji można przyjąć np. tekst Jacques'a Derridy *Różnica płci, różnica ontologiczna*, w którym autor analizuje myśl Martina Heideggera. Pisz tam m.in.: „Jeśli *Dasein* jest neutralny i nie jest człowiekiem rodzaju męskiego (*Mensch*), to po pierwsze można stąd wnosić, że nie poddaje się on binarnemu podziałowi, który w danym wypadku przychodzi nam do głowy w sposób najbardziej samoistny, to znaczy nie podlega zróżnicowaniu płci. I jeśli »bycie-tu« nie oznacza człowieka rodzaju męskiego (*Mensch*), to *a fortiori* nie wskazuje ani na »mężczyznę«, ani na »kobietę«”; <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article80> (dostęp: 11 czerwca 2016).

2. ŻEŃSKI I MĘSKI OBRAZ BOGA W STARYM TESTAMENCIE

Na początku wspomnieliśmy o taoizmie, ale pierwiastki kobiecej i męskiej możemy znaleźć także w obrazie Boga Starego Testamentu, a poprowadzić nas do tego może głębsza analiza dwóch hebrajskich słów: *hesed* i *rahamim*, których Izraelici używali na określenie Bożego miłosierdzia.

Pierwsze z nich nawiązywało bardziej do cech męskich, a opisywało postawę dobroci, miłości i łaski, która odwołuje się do zawartego przymierza i stara się być wierna zaciągniętym zobowiązaniom.

Przymierze to od strony Boga było darem i łaską dla Izraela. Jednakże w konsekwencji zawarcia Przymierza Bóg zobowiązywał się do jego wypełniania: w ten sposób *hesed* nabierał poniekąd treści prawnej. Obowiązek prawny ze strony Boga ustawał wówczas, gdy Izrael łamał zawarte z Nim przymierze, gdy nie dotrzymywał jego warunków. Ale właśnie wtedy *hesed*, przestając być zobowiązaniem prawnym, odsłaniał swoje głębsze oblicze: okazywał się tym, czym był od początku, to znaczy obdarowującą miłością potężniejszą niż zdrada i łaską mocniejszą niż grzech⁵.

Takie ujęcie miłosierdzia ma głęboki związek z miłością ojcowską, która na ogół stawia wymagania i domaga się od dziecka konsekwencji. Ojciec jest tym, który wprowadza dzieci w pewien porządek prawny, a także uczy je kontaktu ze światem zewnętrznym. To dlatego na przykład w starożytnej Grecji wychowaniem chłopców do siódmego roku życia zajmowały się matki, a później przechodzili oni pod ojcowską kuratelę.

Dla lepszego zilustrowania roli ojca i matki posłużę się przykładem, który opisywałem już wcześniej w innym miejscu. Była to

telefoniczna rozmowa kolegi z pracy z jego kilkulatnią córeczką, której kiedyś mimowolnie byłem świadkiem. Dziewczynka z przejęciem opowiadała swojemu tacie o tym, jak bawiła się w pokoju balonikiem, który w pewnym momencie poszybował w stronę okna i już go nie było. Dziecko było rozżalone z powodu tak bolesnej straty, a jego mama, chcąc załagodzić „traumę”, rzuciła, że może balonik poleciał do dziadziusia, który mieszka nieopodal. To spontaniczne skojarzenie miało pomóc dziewczynce zaakceptować stratę, bo skoro balonik poleciał do kochanej osoby, to może miało to jakiś sens. Mój kolega udzielił jednak swojemu dziecku zgoła innej, bardziej męskiej, realistycznej odpowiedzi. Powiedział bowiem, że trzeba było balonik przywiązać albo zamknąć okno i wtedy wszystko byłoby w porządku. Podszedł

⁵ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, przyp. 4.

więc do problemu w sposób bardziej techniczny i zaczął uczyć córeczkę, że świat ma swoje nieraz okrutne prawa i aby nie zderzać się z nimi boleśnie, należy uczyć się przewidywać skutki swoich działań i działać w taki sposób, aby ustrzec się od możliwych negatywnych konsekwencji. (...) Już sam ten przykład pokazuje, jak bardzo potrzebna była i matka, która odruchowo skoncentrowała się na emocjach dziecka i postarała się je załagodzić, jak i ojciec, który mimo że był współczujący, nie zatrzymał się jednak na samych emocjach córeczki, ale bardziej wskazał obiektywne przyczyny utraty balonika, jak również sposób zabezpieczenia się przed taką stratą na przyszłość⁶.

W pojęciu *rahamim* przeważają cechy kobiece (słowo *rehem* oznacza matczyne łono).

Z tej najgłębszej, pierwotnej bliskości, łączności i więzi, jaka łączy matkę z dzieckiem, wynika szczególny do tegoż dziecka stosunek, szczególna miłość. Można o niej powiedzieć, że jest całkowicie darmo dana, nie zasłużona, że w tej postaci stanowi ona jakąś wewnętrzną konieczność: przymus serca. Jest to jakby „kobieca” odmiana owej męskiej wierności sobie samemu, o jakiej mówi *hesed*. Na tym podłożu psychologicznym *rahamim* rodzi całą skalę uczuć, a wśród nich dobroć i tkliwość, cierpliwość i wyrozumiałość, czyli gotowość przebaczenia⁷.

Na gruncie biblijnym charakterystyczne jest to, że Boga od niepamiętnych czasów nazywano Ojcem. Jednak nie ograniczało Go to tylko do męskiego wymiaru, bowiem ów Ojciec miał również cechy kobiece. W stosunku do narodu wybranego przejawiał zarówno męski, wymagający *hesed*, jak i kobiecą, tkliwą *rahamim*. Świadczy o tym wiele cytatów biblijnych, w których do opisu Bożej miłości stosowane są obrazy kobiece. W Księdze Izajasza czytamy na przykład obietnicę: „Tak bowiem mówi Pan: Oto Ja skieruję do niej pokój jak rzekę i chwałę narodów – jak strumień wezbrany. Ich niemowlęta będą noszone na rękach i na kolanach będą pieszczone. Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę; w Jerozolimie doznacie pociechy” (Iz 66, 12–13). Porównanie Bożej łaskawości do matczynych pieszczot jest tu bardzo wymowne.

Również w Księdze Ozeasa odnajdujemy podobny przykład: „Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go”

⁶ C. SEKALSKI, *Tajemnica ojcostwa*, <http://apchor.pl/2013/06/25/Tajemnica-ojcostwa> (dostęp: 11 czerwca 2016).

⁷ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, przyp. 4.

(Oz 11, 4). Ciekawe jest również to, że hebrajskie słowo Ruah oznaczające Bóżeo Ducha jest jednocześnie rodzaju męskiego i żeńskiego.

Jezus w tradycję Bóżeo ojcostwa wniósł nowy koloryt emocjonalny, używając słowa *Abba* (Tatuś). Przed Nim nikt nie odważyłby się na taką swobodę i nonszalancę w odniesieniu do Jahwe. Dziś następuje wielka próba nowego zrozumienia biblijnego obrazu Boga i – jak stwierdzał ks. Tomasz Węcławski – nie tyle podważanie obrazu Boga jako Ojca, ile jego monarchicznej i władczej interpretacji, która choć „nie w pełni oddaje jego specyficznę chrześcijańską treść”⁸, to jednak była mocno obecna w przeszłości również w Kościele.

Wspomniane wcześniej dwa ujęcia miłosierdzia bardzo mocno łączą się z wezwaniem do świętości i doskonałości, które wypływają od tego samego podmiotu. Pojęcie *hesed*, które dotyczy wymiaru prawnych zobowiązań, odpowiada wezwaniu do doskonałości, a *rahamim* odnosi się do wezwania do świętości. Realizacja tych wezwań stanowi kres i cel życia chrześcijańskiego w teologii duchowości.

3. CEL ŻYCIA CHRZEŚCJAŃSKIEGO Z PERSPEKTYWY MĘSKIEJ I KOBIECEJ

Pojęcie świętości w Nowym Testamencie przejmuje zakres znaczeniowy ze Starego Testamentu, ale wzbogaca go o nowe wymiary teologiczne⁹.

W przeciwieństwie do ofiar i kultu starotestamentalnego, który oczyszczał Izraelitów tylko zewnątrznie (Hbr 9, 11–14; 10, 10), ofiara Chrystusa uświęca wiernych „w prawdzie” (J 17, 19), przekazując im rzeczywistą świętość. Chrześcijanie przez wiarę i chrzest, dający im „namaszczenie pochodzące od Świętego” (1 Kor 1, 30; Ef 5, 26; 1 J 2, 20), mają bowiem rzeczywisty udział w życiu Chrystusa zmartwychwstałego. Tak więc są oni „świętymi w Chrystusie” (1 Kor 1, 2; Flp 1, 1) dzięki Duchowi Świętemu, który mieszka w nich (1 Kor 3, 16nn; Ef 2, 22)¹⁰.

W takim ujęciu podstawą świętości chrześcijańskiej jest wybranie przez Chrystusa, czyli relacja (przewaga pierwiastka żeńskiego!), przyjęcie Jego daru Ducha Świętego (który sam jest osobową relacją przemieniającą człowieka od wewnątrz) oraz pielęgnowanie osobistej więzi z Jezusem, z czego w konsekwencji ma się zrodzić wierność Jego nakazom w osobistym postępowaniu.

⁸ T. WĘCŁAWSKI, *Obraz ojcostwa Bóżeo*, „Życie Duchowe” 36(2003), s. 18.

⁹ Por. C. SĘKALSKI, *W poszukiwaniu wewnętrznej przemiany. Rozwój duchowy w ćwiczeniach ignacjańskich*, Kraków 2013, s. 17.

¹⁰ J. DE VAULX, *Święty*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, s. 976.

Drugie ze wspomnianych pojęć, doskonałość, pojawia się w Nowym Testamencie w podobnym kontekście jak starotestamentowe wezwanie do świętości. Jezus mówi: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Tym sformułowaniem w pewien sposób przekracza dotychczasową tradycję¹¹. Żydzi bowiem pisali raczej o doskonałości Bożych dzieł i praw niż o doskonałości samego Boga. On sam jako Święty należał do zupełnie innego porządku bytowego, a więc nie podlegał żadnej „klasyfikacji” czy też ocenie. Jezus przekracza również zastane pojęcie dotyczące osiągnięcia doskonałości przez ludzi. Żydzi szukali jej w wierności Prawu, i choć

Ewangelia składa hołd tej doskonałości otwartej i pełnej oczekiwania (...), lecz kiedy praktyka Prawa zamyka się i znajduje upodobanie w samej sobie, staje się fałszywą doskonałością i jest przez Jezusa nieubłaganie piętnowana (np. Łk 18, 9–14; J 5, 44), co potem czyni także św. Paweł (por. Rz 10, 3 nn; Ga 3, 10)¹².

Bramą do doskonałości jest dla Jezusa pokora. Każdy, kto chce przyjąć Jego naukę, „musi się uznać za grzesznika (1 J 1, 8), zrezygnować z polegania na osobistych wartościach po to, by liczyć jedynie na łaskę Chrystusa (Flp 3, 7–11; 2 Kor 12, 9). Bez pokory i samozaparcia się nie można naśladować Jezusa (Łk 9, 23)”¹³. Miarą doskonałości jest dla Nazarejczyka miłość. „W tekście Łukaszkowym paralelnym do Mt 5, 48, zamiast »doskonały« czytamy »miłosierny« (Łk 6, 36). Zresztą kontekst w Ewangelii Mateusza mówi również o powszechnej miłości, o miłości obejmującej swym zasięgiem nawet nieprzyjaciół i prześladowców”¹⁴.

Podsumowując, można powiedzieć, że tak jak w małżeństwie mężczyzna i kobieta stają się jednym, tak świętość i doskonałość to dwie strony tego samego medalu w duchowości chrześcijańskiej. Winny one pozostawać w stosunku do siebie w odpowiedniej proporcji. Każde jej zachwianie bądź odwrócenie nieuchronnie prowadzi do wewnętrznej dysharmonii i destrukcji.

Pierwsza jest oczywiście świętość, którą moglibyśmy określić pragnieniem przynależności do Boga, co objawia się trwaniem w łasce uświęcającej. Każdy, kto chce służyć Bogu i dzielić z Nim wspólnotę, jest w pewien sposób święty. W Ewangelii takie ujęcie możemy znaleźć w kontekście rozmowy Jezusa na krzyżu z dobrym łotrem. Otwartość i dobra wola osądzonego zbrodniarza wystarczyły Jezusowi do tego, by dał temu człowiekowi obietnicę nieba. A przecież

¹¹ Por. A. VANHOYE, *Doskonałość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 218.

¹² Tamże, s. 218–219.

¹³ Tamże, s. 219.

¹⁴ Tamże.

poza szczerą skruchą daleko mu było z pewnością do aktualnej doskonałości moralnej... Takie ujęcie ujawniało się również w pierwotnym Kościele, kiedy mówiono o tzw. chrzcie krwi. Samo przyznanie się do Chrystusa w obliczu zagrożenia życia wystarczało pierwotnym chrześcijanom, by uznać danego człowieka za członka Kościoła, nawet jeśli nie był formalnie ochrzczony.

W podobnym znaczeniu świętość rozumiał również św. Paweł, gdy w swych listach zwracał się do świętych w Koryncie, Efezie czy Rzymie. Nie znaczyło to, że był naiwny i wszyscy oni według niego byli nienaganni moralnie. Nazywanie ich świętymi nie przeszkadzało mu wcale w piętnowaniu ich grzechów i niedoskonałości. Co więcej, wiedział, że świętość jest pierwszym i koniecznym warunkiem osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej. Ta ostatnia wyraża się w praktykowaniu miłości i cnoty, a więc mierzy się zachowaniami i postawami, które są zgodne z moralnością chrześcijańską.

W pojęciu świętości nacisk położony jest na relację i pragnienie przynależności. Udział w świętości Boga ma w sobie pewien rodzaj mistycznej pasywności, łączącej głębię wrażliwości i uczuć. Nawiązuje zatem bardziej do cech kobiecych, bo podkreśla potrzebę podtrzymywania osobowej relacji. Potwierdzenie tego można znaleźć, analizując duchowość wielu kobiet, które stały się prawdziwymi mistrzyniami życia duchowego. Za dobry przykład może nam tu posłużyć duchowość św. Teresy z Awili, która definiowała modlitwę jako przyjacielskie obcowanie z Bogiem, albo małą drogę św. Teresy od Dzieciątka Jezus, dla której krótszą ścieżką do Boga nie było osiągnięcie jakichś wyżyn moralnej nieskazitelności, ale poczucie bezradności i pełne uznanie własnej zależności od Boga.

Z kolei doskonałość łączy się bardziej z cechami męskimi, takimi jak aktywność, ekspansja, skuteczność, racjonalność. Za przykład duchowości, w której te elementy wychodzą na pierwszy plan, można uznać duchowość św. Ignacego Loyoli, dla którego bardzo istotne było doskonalenie się poprzez szkołę *Ćwiczeń duchowych*. Była ona szalenie dynamiczna, nastawiona na konkretne cele i miała prowadzić do pełnej doskonałości w relacji z Jezusem i w naśladowaniu Go. Wystarczy tylko wspomnieć o podstawowym narzędziu ascetycznym tej duchowości, jakim jest dwukrotny w ciągu dnia szczegółowy rachunek sumienia. Z innych modlitw św. Ignacy czasem udzielał dyspensy, z tego obowiązku nigdy.

Oczywiście, tu również należy unikać jednostronności i dogmatyzmu, bo tak u świętych kobiet, jak i u świętych mężczyzn można znaleźć zarówno elementy kobiece, jak i męskie. Chodzi nam tu tylko o ukazanie ogólnych tendencji i o dowód, że harmonijna całość duchowości domaga się obu tych pierwiastków w odpowiednich proporcjach.

4. ŚWIĘTOŚĆ CZY DOSKONAŁOŚĆ? W POSZUKIWANIU ODPOWIEDNIEJ PROPORCJI

Jeszcze kilkadziesiąt lat temu w Kościele nacisk kładziono bardziej na doskonałość niż na świętość. W nauczaniu wielu księży niejako przepustką do życia duchowego było przestrzeganie Dekalogu – rozumianego jako kodeks poprawności moralnej. O. Raniero Cantalamessa, kaznodzieja domu papieskiego, w jednej ze swoich książek napisał, że analiza kazań głoszonych w jednej z włoskich parafii pozwoliła mu stwierdzić, iż jej duszpasterze ciągle tkwią w Starym Testamencie.

Przykładem takiej deformacji doktrynalnej jest również to, że w pewnym okresie, jak zauważa François Varillon, „wyrażenie »łaska uświęcająca« także zbladło aż do utraty sensu. Święty w Piśmie to Bóg. W słownictwie chrześcijańskim uświęcić to ubóstwić. Niewielu wie o tym. Łaskę uświęcającą najczęściej się tłumaczy jako »łaskę udoskonalającą moralnie«, a nie »łaskę, która ubóstwia«”¹⁵. Takie moralizatorstwo nie mogło przynosić dobrych skutków, bowiem każdy, kto z powodu własnej słabości nie był w stanie wypełniać przykazań, mógł poczuć się z Kościoła wykluczony. Może właśnie dlatego w XX wieku Bóg przez św. Faustynę Kowalską przypomniał Kościołowi i światu o swoim Miłosierdziu...

Na przeciwnym krańcu duchowości nacisk położony jest na świętość, a więc na zawierzenie Chrystusowi. W tym kontekście św. Paweł mówił o zbawieniu przez wiarę, które przeciwstawiał próbie zbawienia się przez uczynki. Tylko przez zawierzenie można zbliżyć się do Boga i podążać Jego ścieżkami ku doskonałości. Samo zawierzenie jednak nie wystarczy, praca nad sobą i dążenie do doskonałości jest nieodzownym warunkiem zachowania duchowej równowagi. O tym właśnie mówił św. Jakub w swoim liście, stwierdzając, że „wiara bez uczynków jest martwa”.

Anzelm Grün, niemiecki benedyktyn, w swojej książce *O duchowości inaczej* wyróżnia w historii duchowości dwa nurty: duchowość autorytarną i nieautorytarną. Punktem wyjścia pierwszej z nich

są ideały, do których dążymy, i wyznaczone cele, które zamierzamy osiągnąć poprzez ascezę i modlitwę, przy czym ideały te budowane są na podstawie studiów Pisma Świętego, nauk moralnych Kościoła oraz naszych wyobrażeń o sobie. Oto podstawowe pytania duchowości autorytarnej: Jaki powinien być chrześcijanin? Co powinien czynić chrześcijanin? Jakie postawy powinien on ucieleśniać? Duchowość autorytarna wypływa z ludzkiej tęsknoty za tym, by stawać się ciągle lepszym, by wznosić się coraz wyżej,

¹⁵ F. VARILLION, *Krótki wykład wiary katolickiej*, Kraków 1999, s. 10.

by coraz bardziej zbliżać się do Boga. Ten typ duchowości reprezentowała przede wszystkim teologia moralna ostatnich trzech wieków oraz ascetyka, jakiej naucza się od czasów Oświecenia¹⁶.

Z kolei druga z wymienionych przez tego autora duchowości zakłada, iż

Bóg przemawia do nas nie tylko poprzez Biblię i Kościół, lecz przede wszystkim poprzez nas samych, poprzez nasze myśli i uczucia, poprzez nasze ciało, nasze marzenia, poprzez nasze rzekome słabości, a zwłaszcza przez nasz ból. Duchowość tę praktykowali przede wszystkim mnisi; dawni mnisi rozpoczynali swe praktyki religijne od bliższego poznania własnych namiętności i w ogóle od samopoznania, aby w ten sposób rozpoznać i spotkać Boga prawdziwego. (...) Wznoszenie się ku Bogu zakłada zanurzenie się w naszą „wewnętrzność”, w głębinę podświadomości. Duchowość nieautorytarna nie traktuje drogi prowadzącej do Boga jako jednokierunkowej uliczki, którą postępuje się ku Niemu; droga do Boga wiedzie bowiem raczej poprzez bezdroża i manowce, poprzez niepowodzenia i rozzarowania sobą. To nie moje cnoty otwierają mnie na Boga, lecz moje słabości, moja niemoc, a nawet moje grzechy¹⁷.

Już na pierwszy rzut oka widać, że powyższe dwa nurty nie są niczym innym niż duchowościami kładącymi nacisk albo na świętość, albo na doskonałość. Określenia „autorytarna” i „nieautorytarna” nie są tu najszcześniejsze, bowiem sugerują, że tylko jeden z wymienionych nurtów jest prawidłowy, tymczasem oba są konieczne w odpowiednich proporcjach – o czym zresztą pisze w swojej książce sam Grün. Może zresztą jest to problem tłumaczenia z języka niemieckiego, bo w języku polskim przymiotnik „autorytarny” ma na ogół negatywne konotacje, zwłaszcza w psychologii. Autorytarny przełożony to ktoś, kto narzuca swoje zdanie bez próby wypracowania kompromisu i często bez próby zrozumienia motywacji podwładnego. Stąd mówienie o „duchowości autorytarnej” może sugerować, że ma ona więcej wspólnego z jakimś chorym perfekcjonizmem niż z autentyczną duchowością. Grün to zresztą zdaje się sugerować, gdy pisze:

Współczesna psychologia podchodzi (...) dość sceptycznie do tego rodzaju duchowości, twierdząc, iż grozi ona niebezpieczeństwem wewnętrznego rozdarcia człowieka. Ten, kto identyfikuje się z ideałami, często tłumi w sobie to,

¹⁶ A. GRÜN, *O duchowości inaczej*, Kraków 1996, s. 5–6.

¹⁷ Tamże, s. 5.

co tym ideałom nie odpowiada. Powoduje to wewnętrzne rozdarcie człowieka i jego chorobę¹⁸.

To, co Grün nazywa duchowością autorytarną, nie jest zatem wcale autentyczną duchowością, lecz jej wynaturzeniem. Natomiast dążenie do ideału, jeśli zawiera uprzedzające pragnienie przynależności do Boga i opiera się nie na perfekcjonistycznej chęci samozbawienia przez uczynki, ale na zawierzeniu, jest jak najbardziej słuszne.

Z kolei to, co Grün nazywa duchowością nieautorytarną, kładzie nacisk na świętość, rozumianą jako przynależność do Boga ze wszystkim, co człowiek w sobie niesie, także ze swoim grzechem i słabością. Dla kogoś, kto zawiera swoje życie Bogu, cała jego historia zaczyna być świętą historią zbawienia i nawet jego upadki i niepowodzenia stają się „błogosławioną winą”, z której można wyciągać wnioski i nieustannie się nawracać.

Do wspomnianych celów wiodą określone środki i można pokusić się o stwierdzenie, że do doskonałości zmierza się ścieżkami ascezy, natomiast świętość jest domeną mistyki. Jeszcze do niedawna w teologii duchowości obie te rzeczywistości często widziano jako następujące po sobie. Według tego myślenia, początkujący winni bardziej przykładać się do praktyk ascetycznych, a doświadczenia mistyczne mogłyby pojawić się na dalszych etapach bardziej zaawansowanego życia duchowego. Doświadczenia wielu świętych przeczą jednak takiemu ujęciu, bo często właśnie na początku drogi doświadczali oni misterium Chrystusa i to potem skłaniało ich do podjęcia wielu wyrzeczeń, aby odpowiedzieć na tak wielki dar Bożej miłości. Ascezie można przypisać przewagę męskiego pierwiastka w duchowości, a misticie przewagę żeńskiego. Z kolei pełna i wszechstronna duchowość winna zawierać zarówno elementy ascetyczne, jak i mistyczne. Z tym, że tych ostatnich nie należy rozumieć jako poszukiwania jakichś nadnaturalnych fenomenów czy przeżyć, lecz jako pogłębianie osobistej relacji z Bogiem, a takowa oprócz naszych wysiłków zakłada także możliwość jakiejś odpowiedzi ze strony Boga, która winna być rozeznawana.

5. ANIMUS I ANIMA W KONCEPCJI JUNGA

O konieczności integracji w każdej osobie pierwiastków męskich i kobiecych pisał również Carl Gustav Jung¹⁹. I choć podchodził on do tego tematu z pozycji psychologa i psychoanalityka, to jednak jego teoria w dużym stopniu uwzględniła wymiar duchowy człowieka i dla duchowości może być twórczą inspiracją.

¹⁸ Tamże, s. 6.

¹⁹ Por. A. GRÜN, *W połowie drogi*, Tyniec 2002, s. 75–77.

Jung uważał, że każda cecha charakteru, którą człowiek na co dzień rozwija i doskonali, aby móc odnaleźć swoje miejsce w społeczeństwie i w świecie, pociąga za sobą rozwój jej przeciwieństwa w nieświadomości. Ponieważ z powodu uwarunkowań biologicznych i kulturowych kobiety i mężczyźni na ogół mają przypisane odmienne role społeczne, w ich nieświadomości rozwijają się cechy charakterystyczne dla płci przeciwnej. Na określenie pierwiastka męskiego obecnego w nieświadomości kobiety Jung używał pojęcia „animus”. Miał on dopełniać psychikę kobiety o męskie cechy osobowości, między innymi takie jak rozumowanie i wnioskowanie. Kontakt ze swoim animusem kobieta miała nawiązywać najpierw poprzez kontakt z własnym ojcem, a dalej poprzez kontakty z innymi mężczyznami, zwłaszcza z mężem. Zresztą wybór życiowego partnera często wiązał się zdaniem Junga właśnie z poszukiwaniem przez kobietę takich cech męskich, których potrzebuje ona do rozwoju własnej osobowości.

Pierwsza część życia zwykle wymaga od kobiety rozwijania na poziomie świadomości przede wszystkim cech kobiecych, w ten sposób animus zostaje stłumiony i zepchnięty do podświadomości. Skutkuje to często problemami w relacjach.

Animus skłania kobietę-intelektualistkę do podejmowania argumentowania i rozumowania, które powinno być krytyczne i logiczne, chociaż w istocie chodzi o to, aby jakiś mało znaczący i słaby punkt uczynić bezsensownie głównym problemem. Albo jakaś sama w sobie klarowna dyskusja staje się rozpaczliwie zagmatwana na skutek przytaczania zupełnie obcych wypaczonych punktów widzenia. Nie zdając sobie z tego sprawy, kobiety te dążą do tego, by tylko rozgniewać mężczyznę, przez co potem bardziej poddają się animusowi²⁰.

Anomalie te zwykle są przewyciężane w drugiej połowie życia, kiedy to kobieta nabiera cech męskich i w twórczy sposób integruje je w swojej kobiecej osobowości. Jung zauważył, że „jest bardzo wiele kobiet, u których dopiero po czterdziestce budzi się społeczna odpowiedzialność i społeczna świadomość. (...) Obserwuje się kobiety, które w tych samych latach życia rozwinęły niezwykłą męskość i siłę rozumu, a serce i uczucia zepchnęły na drugi plan”²¹.

W integracji animusa u kobiety ważną funkcję pełni religia. Przy czym „dla kobiety ważne są przede wszystkim aspekty ascetyczne i moralne wymagania, one bowiem pozwalają na przejście z pozycji bezpiecznego i ochranianego

²⁰ C.G. JUNG, *Gesammelte Werke*, t. 8, Olten 1976, s. 229, cyt. za: A. GRÜN, *W połowie drogi*, s. 61. [Jest już opublikowane polskie wydanie owego tomu prac Junga: *Dynamika nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2014 – przyp. red.]

²¹ C.G. JUNG, *Gesammelte Werke*, t. 8, s. 454–455, cyt. za: A. GRÜN, *W połowie drogi*, s. 59.

macierzyństwa do zaangażowania się, odpowiedzialności i czynu”²². A zatem w świetle tego, co zostało omówione wcześniej, można przypuścić, że w pierwszej połowie życia dla kobiet bardziej naturalne było dążenie do świętości, a więc przynależności i trwania przy Bogu, natomiast w drugiej akcent przeniesie się na pragnienie doskonałości, która jest bardziej nakierowana na konkretne efekty.

Przykładów kobiet, które w drugiej połowie życia potrafiły zintegrować w sobie animusa, jest wiele, choćby św. Teresa z Awili, u której dopiero po czterdziestce, po nawróceniu, ujawnił się ogromny zmysł organizatorki i reformatorki Karmelu. Można by zaryzykować stwierdzenie, że w jej przypadku w tak twórczym rozwoju animusa dopomógł również kontakt z jej kierownikami duchowymi, a więc z mężczyznami.

W małżeństwie to wzajemne dopełnianie się dokonuje się w sposób bardziej naturalny. Stanisław Grygiel pisze:

W przestrzeni różnicy seksualnej mężczyzna, widząc siebie w świetle kobiety, a kobieta w świetle mężczyzny, zaczynają rozumieć siebie nawzajem. Dostrzegają, że jedno jest dla drugiego. Różnica seksualna otwiera człowieka na osobową inność drugiego człowieka, dzięki czemu umacnia się jego wiara, że Inność, jakiej jest pragnieniem, jest możliwa. W przestrzeni różnicy seksualnej dzieje się ekstatyczne, osobowe istnienie człowieka, a więc jego życie duchowe, kierujące go ku Inności Boga²³.

I zaraz potem dodaje: „Dlatego celibatariusz musi kontemplować małżeństwo, musi widzieć siebie w świetle osoby odmiennej płci, jeśli nie ma zapomnieć, że jego celibat antycypuje małżeństwo człowieka z Bogiem”²⁴.

Z kolei według Junga w nieświadomości mężczyzny archetyp kobiecości stanowi anima. Jest ona zwykle dziedziczona od praprzodków, a jej funkcją jest pomaganie mężczyźnie w przystosowaniu. Zawiera między innymi takie elementy, jak: „uczuciowość, miękkość, serdeczne przywiązanie do drugiego człowieka, bogactwo zainteresowań oraz twórczość”²⁵. Anima jest rzutowana-projektowana przez mężczyznę na różne kobiety (matkę, siostrę) i szczególnie mocno ujawnia się w relacji z ukochaną. „Projekcja zawsze powoduje fascynację. (...) Zakochanie się młodych ludzi, z towarzyszącymi silnymi emocjami, jest zawsze związane z projekcją”²⁶.

²² A. GRÜN, *W połowie drogi*, s. 65.

²³ S. GRYGIEL, *Niech mi się stanie wolność*, „Życie Duchowe” 29(2002), s. 51.

²⁴ Tamże.

²⁵ A. GRÜN, *W połowie drogi*, s. 76.

²⁶ Tamże, s. 61.

Koncentracja na rozwoju cech męskich w pierwszej połowie życia sprawia, że mężczyzna tłumi w sobie pierwiastki kobiece. „Jeśli mężczyzna akcentuje tylko swoją męskość, wtedy anima cofa się do nieświadomości i przejawia się potem pod postacią »humorków« i gwałtownych afektów”²⁷. Druga połowa życia również mężczyźnie stwarza szansę na pojednanie się ze swoją animą. Nie jest to jednak łatwe, bo wymaga od niego świadomego rozwoju cech kobiecych. O ile zintegrowanie własnego cienia, którym jest cały bagaż negatywnych emocji oddziałujących na człowieka z podświadomości, Jung określa umiejętnością czeladnika, o tyle zintegrowanie animy jest dla niego domeną mistrza²⁸.

W procesie tym również w przypadku mężczyzny religia pełni ważną funkcję, choć odmienną od tej, jaką pełniła u kobiety.

Religia udziela mężczyźnie takiego schronienia, jakiego on poszukuje u matki, wyprowadza go jednak równocześnie z infantylnego powiązania z matką. (...) Religia pozwala na doświadczenie wszystkich owocnych i twórczych sił animy, co jest potrzebne dla jego witalności. Przez pozabawienie się sił płynących z animy traci człowiek na żywotności, plastyczności i człowieczeństwie²⁹.

Tak w przypadku mężczyzn, jak i kobiet ogromną rolę w integracji animy i animusa odgrywa wspólnota. Funkcję tę nade wszystko spełnia wspólnota małżeńska, ale również każda inna wspólnota, która z jednej strony stawia określone wymagania, a z drugiej jest miejscem doświadczenia akceptacji i bezpieczeństwa.

W małżeństwie zwykle ujawnia się też często konflikt między animusem i animą małżonków. Oba te pierwiastki, jeśli nie są świadomie zintegrowane, mogą nastroczać wielu problemów. Jung w jednym z wywiadów konstatuje: „Mężczyzna zdecydowanie występuje przeciwko niemu [animusowi żony], albowiem animus zawsze dopina swego, wywołuje afekty i humory jego animy – anima i animus działają sobie na nerwy”³⁰. I zaraz dodaje, że wystarczy posłuchać rozmowy męża i żony w sytuacji nacechowanej niejaką dozą emocjonalności, aby usłyszeć „wspaniałe argumenty męskiej animy: mężczyzna będzie mówił jak kobieta, a kobieta będzie przemawiała jako żywo po męsku, przedstawiając precyzyjne opinie i popisując się swoją wszechwiedzą”³¹. Na pytanie zatrokanego dziennikarza, czy możemy mieć cień nadziei na poprawę stosunków

²⁷ Tamże, s. 60.

²⁸ Por. tamże, s. 61.

²⁹ Tamże, s. 63, 64.

³⁰ C.G. JUNG, *Wywiady dla Stephena Blacka*, w: tenże, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, Warszawa 1999, s. 274.

³¹ Tamże.

między mężczyzną i kobietą oraz czy osiągną oni porozumienie, Jung odpowiada: „To jedna z głównych przyczyn, dla których stworzyłem coś w rodzaju psychologii relacji – na przykład relacji małżeńskiej – opisując, w jakiej mierze powinno panować między małżonkami obopólne zrozumienie, a w jakiej będą ulegać praktycznym nieporozumieniom”³². Pewien rodzaj napięcia i nieporozumień w małżeństwie wydaje się zatem nieunikniony, a jego brak może niekiedy, paradoksalnie, stanowić rzeczowy problem.

W innej wypowiedzi Jung opowiada o małżonkach, którzy przyszedli do niego na terapię, bo byli... „za bardzo dopasowani do siebie – panujący między nimi stan idealnej harmonii wykluczał jakiegokolwiek napięcia w ich stosunkach osobistych. Tak się ze sobą zgadzali, że do niczego nie mogło dojść między nimi – była to sytuacja równie niewygodna, co jej przeciwieństwo: stan całkowitego niedostosowania”³³.

Na koniec swojej opowieści Jung konstatuje:

Gdyby mężczyzna i kobieta byli identyczni, doszłoby do stagnacji. Ziemia stałaby się jałowa. Kiedy grunt jest płaski, nie ma przepływu wody – woda nie ma dokąd płynąć, zastyga więc w bezruchu, tworząc bajoro. Jeśli ma dojść do wytworzenia energii, muszą pojawić się przeciwieństwa – jakaś góra i jakiś dół – musi powstać różnica poziomów, a im większy będzie rozróżnienie, tym szybszy będzie przepływ wody³⁴.

Tak więc odmienność, zróżnicowanie płciowe przekłada się na ogromny potencjał rozwojowy tak w wymiarze psychologicznym, jak i duchowym.

Badania psychologów potwierdzają, że rozwijanie w sobie cech płci przeciwnej – zwłaszcza w przypadku mężczyzn – jest cechą charakterystyczną dla osób kreatywnych. Stwierdzono, że oprócz innych zmiennych osobowościowych u tych ludzi

układ zainteresowań odzwierciedla zarówno męską, jak i żeńską stronę natury – typ androgyniczny. Twórcy mężczyźni są zdolni zaakceptować żeńskie aspekty swej osobowości, nie odczuwając jakiegoś konfliktu płci, dzięki czemu są bardziej otwarci na emocje i uczucia, a także cechuje ich większa wrażliwość estetyczna (Hammer, 1964)³⁵.

³² Tamże.

³³ C.G. JUNG, *Mężczyźni, kobiety i Bóg*, w: tenże, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, s. 258.

³⁴ Tamże.

³⁵ P. ZIMBARDO, F.L. RUCH, *Psychologia i życie*, Warszawa 1996, s. 213.

W przypadku kobiet rzecz wygląda nieco inaczej, co dowodzi, że natura jest bardziej skomplikowana, niżby się to niektórym wydawało, i symetryczne przyporządkowanie cech przeciwnych danej płci nie wystarczy, by tę komplikację opisać.

Można by oczekiwać, że twórcze kobiety akceptowałyby męskie cechy swej osobowości, lecz nieliczne dostępne badania w pełni potwierdzają ten pogląd. Zgodnie z wynikami badań Rawenny Nelson (1967) nad twórczymi matematyczkami, kobiety te różniły się od mniej twórczych tym, że akceptując męskie cechy, zachowały swą kobiecość i były często mniej, a nie więcej „męskie”. Być może, pewne cechy tradycyjnie uważane za „męskie” raczej hamują twórczość, niż jej sprzyjają³⁶.

* * *

Wydaje się, że przed teologią duchowości nadal stoi zadanie pogłębionej refleksji nad specyfiką płci w duchowości chrześcijańskiej. Prace na ten temat mogą z jednej strony uczynić spojrzenie na życie duchowe bardziej dynamicznym i zróżnicowanym, a z drugiej przybliżyć je do konkretnego człowieka, który w przeważającej mierze czuje się albo kobietą, albo mężczyzną. Autor żywi nadzieję, że powyższe rozważania mogą być skromnym przyczynkiem do inspiracji w kierunku dalszych tego typu teologicznych poszukiwań.

³⁶ Tamże, s. 213–214.

RIASSUNTO

CEZARY SEKALSKI

La dimensione sessuale e la vita spirituale cristiana

L'influenza che ha nella vita spirituale la differenza sessuale dell'uomo viene descritta poco nella spiritualità cristiana. Questo è un difetto che urge essere sanato, tanto più che alcuni studi odierni sul gender sembrano ignorare le differenze sessuali umane.

Nella storia delle religioni e della filosofia le note di femminilità e mascolinità appaiono, ad esempio, nel Taoismo cinese, però si possono trovare anche nell'Antico Testamento esaminando l'immagine di Dio-Jahvè. Seppur venga chiamato Padre, numerosi testi biblici mostrano anche la sua dimensione materna. Lo indica, in particolare, il concetto della divina misericordia che, nella lingua ebraica, racchiude sia la prospettiva maschile che quella femminile.

Nel cristianesimo, anche gli obiettivi della vita spirituale cristiana, quali la santità e la perfezione, si possono trattare da un punto di vista sia maschile sia femminile. La prima – *santità* – secondo l'impostazione biblica, significa soprattutto appartenenza a Dio; la seconda – *perfezione* – è più un compito morale e costituisce un impegno ed una risposta concreta al dono dell'amore. Possiamo dire che la prima è più relazionale e dunque femminile e la seconda è piuttosto maschile per il suo riferimento al comportamento morale.

Una vita spirituale vera dovrebbe includere una sorta di equilibrio tra questi due elementi, tra la dimensione ascetica (che conduce alla perfezione) e quella mistica (indirizzata ad un particolare vicinanza con il Santo). In verità, prima, molti autori identificavano l'inizio della crescita spirituale con gli sforzi ascetici e la fase mistica come un risultato raggiunto grazie alla purificazione; oggi tuttavia, sempre più frequentemente si vedono gli elementi mistici già all'inizio del cammino spirituale, perché la vicinanza al mistero di Cristo è la vera fonte e la forza che sostiene ogni sforzo interiore del cristiano.

Un peculiare contributo alla descrizione dello sviluppo umano sulla base psicologica, lo ha portato Karl Gustav Jung, che descrisse la maturità di un uomo di mezza età come la capacità di equilibrare, in se stesso, sia l'elemento maschile che quello femminile. Anche se l'autore, nelle sue ricerche, non si riferisce direttamente alla spiritualità cristiana, tuttavia le sue riflessioni antropologiche possono essere un interessante complemento ed ispirazione per l'analisi dell'elemento maschile e femminile anche nella spiritualità cristiana.

ABSTRACT

CEZARY SĘKALSKI

Gender and Christian Spiritual Life

The question of how sexual diversity may influence the spiritual life has not been discussed too widely in Christian spirituality. It is a gap which needs to be filled all the more urgently since gender studies today, instead of stressing sexual differences, sometimes seem rather to point to the ways in which such differences can be obliterated or balanced in the cultural context.

In the history of religion and philosophy the motifs of femininity and masculinity appear, for instance, in Chinese Taoism. They can also be found in the Old Testament, if we examine the image of the God Yahweh, who was called Father but many biblical texts show His maternal features as well. This idea of a mother-father God is exemplified in a special way in the concept of God's mercy which in Hebrew includes both the male perspective, *hesed* as staying true to previous commitments, and the female perspective, *rahamim* as closely related to the selfless love of a mother who cares for her child not because of its merits but its weakness and helplessness.

In Christianity, the goals of the spiritual life, namely sanctity and perfection, can also be considered from a male and female perspective. The female perspective would mean, most of all, the reality of belonging to God, a close relationship in which we welcome the gratuitous gift leading to divinization. The male perspective is more mission-oriented and moral in its character; it focuses on an obligation, a concrete response to the gift of love. We can say that the perspective based on a relationship is more feminine, and the one which evokes moral ability rather masculine.

The spiritual life, as such, should include a specific balance between these two factors. Such a balance would be manifested both within the dimension of asceticism (leading to perfection) and that of mysticism (directed towards a special intimacy with the Holy One.) Although many authors in the past saw in asceticism the starting point for the development of the spiritual life, and described mysticism as an effect of the purification thus achieved, today it is more commonly thought that even at the outset of the spiritual journey there can be mystical phenomena since it is the proximity to the mystery of Christ that constitutes the actual source and strength of every inner endeavor of a Christian.

A particular contribution to the description of our development in the sphere of psychology was made by Carl Gustav Jung. To him, the maturity of a middle-aged man was the ability to balance within himself the male and

the female elements. Even though in his studies he does not refer directly to Christian spirituality, his anthropological reflections may be considered an interesting insight to our understanding of the feminine and masculine within spirituality. All the more so since it was precisely in religion that he saw an element supporting the integration of the male and female elements in a person undergoing midlife crisis.

Słowa klucze: płeć, chrześcijańskie życie duchowe, kobiecość, męskość, *hesed*, *rahamim*, świętość, doskonałość, asceza, mistyka

Keywords: gender, Christian spiritual life, femininity, masculinity, *hesed*, *rahamim*, sanctity, perfection, asceticism, mysticism