

Anna Maliszewska\*  
WT UŚ, Katowice

## „ŚWIAT TO CIAŁO BOGA”. GRANICE METAFORY Z PUNKTU WIDZENIA DOKTRYNY KATOLICKIEJ

„Świat to ciało Boga” jest metaforą rozwijaną na gruncie teologii feministycznej. Niniejszy tekst stara się zbadać tę metaforę przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego. W tym celu mierzy się z pytaniem o właściwe rozumienie relacji pomiędzy Bogiem a światem, rozumienie Wcielenia, natury człowieka. Artykuł próbuje również ukazać założenia, na jakich budowana jest metafora „świat to ciało Boga” oraz nazwać błędy, do jakich może prowadzić, nie zapominając przy tym o jej pozytywnych stronach.

*Wszechświat rozwija się w Bogu, który go całkowicie wypełnia. Istnieje zatem misterium, które trzeba podziwiać w liściu, w sścieżce, w rosie, w twarzy ubogiego. Idealem nie jest tylko przejście ze świata zewnętrznego do wewnętrznego, by odkryć działanie Boga w duszy, ale także wyjście na spotkanie z Nim we wszystkim.*

Franciszek, *Laudato si*, n. 233

Teologia od zawsze – poszukiwała i wciąż poszukuje nowych form wyrazu, aby przybliżyć wierzącemu człowiekowi Boskie misterium, aby wyrazić wiarę w kategoriach bliskich i zrozumiałych dla ludzi danej epoki i kultury. Nie inaczej jest we współczesnej teologii, która jest bardzo twórcza w tym zakresie. Trzeba jednak zauważyć, że obok propozycji niesłuchanie trafionych czy po prostu odświeżających zapomnianą lub marginalizowaną tradycję<sup>1</sup>, zdarzają się niestety

\* Dr Anna Maliszewska – adiunkt Katedry Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego; zainteresowania naukowe: teologia feministyczna, teologie wyzwolenia; e-mail: anna.m.maliszewska@gmail.com.

<sup>1</sup> Chodzi tu np. o metaforę „Boga-matki”, która obecna jest już w tradycji biblijnej, choć zawsze funkcjonowała na marginesie głównego nurtu teologicznego, preferującego określanie Boga jako Ojca. W polskiej literaturze teologicznej znajdujemy już dość sporo opracowań dotyczących takiego metaforyzowania. Zob. np. E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 1, s. 256–271; E. Adamiak, *Macierzyństwo w Bogu*, „Studia Bobolanum” 2004, nr 1, s. 45–60.

propozycje chybione<sup>2</sup>, które zaciemniają, a nawet zniekształcają wiarę Kościoła. W niniejszym tekście postaramy się poddać krytyce współczesną odsłonę<sup>3</sup> metafory „świat to ciało Boga”, aby przekonać się, czy jest ona właściwym sposobem opisywania prawdy o Bogu.

Metafora „świat to ciało Boga” rozwijana jest w obszarze teologii feministycznej, skoncentrowanej mocno wokół tematów związanych z cielesnością, a szczególnie płciowością i seksualnością człowieka<sup>4</sup>. Teologia feministyczna, blisko spokrewniona z ekoteologią, zainteresowana jest także dowartościowaniem całego świata naturalnego, który jako słabszy od człowieka jest często przez niego niesprawiedliwie traktowany<sup>5</sup>. Należy podkreślić, że postulaty – wyzwolenia kobiet oraz całego świata naturalnego – realizowane są przez teologię feministyczną już na poziomie symbolicznym, szczególnie poprzez kształtowanie języka, którym wyrażamy Bożą tajemnicę, co wynika z przekonania o kulturotwórczej roli języka<sup>6</sup>. Analizowana w niniejszym tekście metafora „świat to ciało Boga” spełnia właśnie taką podwójną funkcję: łączy cielesność (człowieka) ze sferą boskości (a przez to „uświęca” ją jako godną wyrażania prawdy o Bogu) oraz dowartościowuje cały naturalny świat, ukazując łączność człowieka z pozostałymi gatunkami (funkcjonującymi w ramach metafory jako współzależne członki ciała)<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Jako przykład można podać ukazywanie Jezusa jako klauna. Por. J. Adiprasetya, *Following Jesus the Clown*, „Theology Today January” 2013, vol. 69, no 4, s. 418–427. Na temat krytyki takiego porównania zob. A. Gomola, *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010, s. 256–257.

<sup>3</sup> Metafora taka pojawiała się już dużo wcześniej – poczynając od starożytności hinduskiej. Zob. B. J. Gawecki, *Filozofia rozwoju. Zarys stanowiska filozoficznego*, Warszawa 1967, s. 137–138.

<sup>4</sup> Metafora ta jest szczególnie rozwijana w pracach Sallie McFague (*The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993), Grace Jantzen (*God's World, God's Body*, Philadelphia 1984) oraz Rosemary R. Ruether (*Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco 1992).

<sup>5</sup> S. A. Ross, *The Physical and Social Context for Feminist Theology and Spirituality*, w: *Feminist Theology: Review of Literature*, „Theological Studies” 1995, vol. 56, s. 331–333. Wątki te – łączące sprawiedliwość społeczną z troską o naturalny świat jako o „słabszego” – przenikają już również do oficjalnego nauczania Kościoła. „Nie ma dwóch odrębnych kryzysów, jeden środowiskowy, a drugi społeczny, ale istnieje jeden złożony kryzys społeczno-ekologiczny. Wytyczne dotyczące rozwiązania wymagają zintegrowanego podejścia do walki z ubóstwem, aby przywrócić godność wykluczonym i jednocześnie zatroszczyć się o naturę” (Franciszek, *Laudato si*, n. 139). Zob. także nr 49, 78 tej encykliki.

<sup>6</sup> A. Gomola, *Bóg*, s. 74; por. A. Maliszewska, *Pierwsza Osoba Trójcy Świętej w teologii Elizabeth A. Johnson. Analiza „She Who Is...” na tle tendencji teologii feministycznej*, „Teologia w Polsce” 5 (2011), nr 1, s. 136.

<sup>7</sup> Na przykład Grace Jantzen stwierdza, że metafora świata jako ciała Boga pomaga nam budować szacunek do całego stworzenia, proekologiczną postawę, pomaga również dowartościować ludzkie ciało i ludzką seksualność; jeśli widzimy siebie jako fragment świata, który jest samo manifestacją Boga, jest właśnie ciałem Boga, nabieramy większego szacunku zarówno do siebie, jak i do reszty stworzenia. Zob. G. Jantzen, *God's World*, s. 156–157.

Niniejszy tekst nie będzie jednak rozpatrywał funkcjonalności owej metafory w kontekście celów teologii feministycznej czy ekoteologii. Wątki te są szeroko rozwijane nie tylko przez same teolożki feministyczne, ale również w ramach refleksji filozoficznej<sup>8</sup>. Postaramy się jednak ocenić możliwość użycia tej metafory z punktu widzenia jej zgodności z doktryną katolicką. Jako że metafora „świat to ciało Boga” chce wyrazić pewną prawdę o relacji Stwórcy i stworzenia, opierając się na doświadczeniu i konkretnym rozumieniu ludzkiej cielesności, zastanowimy się zatem, czy wizja człowieka, świata i Boga, jaka stoi za takim metaforyzowaniem, jest zgodna z rozumieniem tych rzeczywistości przez Urząd Nauczycielski Kościoła.

Od razu należy zaznaczyć, że nie będziemy zajmować się stanowiskami łatwo rozpoznawalnymi jako nieortodoksyjne, które jako model relacji Bóg–świat przyjmują panteizm<sup>9</sup> i w jego ramach sytuują metaforę „świat to ciało Boga”<sup>10</sup>. Skoncentrujemy się zatem na stanowisku „bardziej umiarkowanym” – reprezentowanym głównie przez Sallie McFague – które opisuje relację Boga i świata za pomocą modelu panenteizmu i na tej podstawie rozwija analizowaną metaforę<sup>11</sup>. Oczywiście również samo użycie modelu panenteizmu dla opisu relacji Bóg–świat w rozumieniu chrześcijańskim jest dyskusyjne i domagałoby się osobnej, szerszej refleksji. Na potrzeby niniejszego tekstu przyjmujemy – bez zbytecznego wchodzenia w szczegóły – że model panenteizmu może być uznany za ortodoksyjny pod warunkiem jasnego wyartykułowania różnicy pomiędzy Stwórcą a stworzeniem<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Zob. M. P. Levine, *Pantheism, Ethics and Ecology*, „Environmental Values” 1994, no 2, s. 121–138.

<sup>9</sup> Panteizm został potępiony przez Sobór Watykański I.

<sup>10</sup> Myślenie panteistyczne można z pewnością przypisać G. Jantzen. Por. M. P. Levine, *Pantheism*, s. 122.

<sup>11</sup> Nie chcąc tworzyć całościowej syntezy użycia metafory „świat jako ciało Boga” w teologii feministycznej oraz decydując na wstępie o wyborze podejścia bardziej ortodoksyjnego (opierającego się na modelu panenteizmu), odniesiemy się do propozycji McFague, której stanowisko określane jest jako najbardziej zgodne z doktryną w porównaniu z innymi autorkami rozwijającymi omawianą metaforę. Zob. G. Jantzen, *Feminism in the philosophy of religion*, w: *Companion Encyclopedia of Theology*, eds. P. Byrne, L. Houlden, London–New York 1995, s. 504. Początkowo propozycja McFague oceniana była jako ujęcie panteistyczne, sama autorka nie zgadzała się jednak z taką interpretacją, dlatego w jej późniejszych publikacjach można zauważyć coraz większe niuansowanie problemu relacji Stwórcy i stworzenia. Por. A. Case-Winters, *Toward a Theology of Nature: Preliminary Intuitions*, „Religiologiques” 1995, no 11, s. 252. W związku z pewną ewolucją poglądów McFague, czy może coraz większą precyzją w wyrażaniu swoich przekonań, naszą uwagę skupimy szczególnie na jej najnowszych tekstach, w których swoje stanowisko określa jako panenteizm. S. McFague, *The Body of God*, s. 150.

<sup>12</sup> Elizabeth A. Johnson – jedna z najznakomitszych przedstawicielek teologii feministycznej – została skrytykowana za przez Komisję Doktrynalną Episkopatu Stanów Zjednoczonych m.in. za stosowanie modelu panenteizmu. Teolożka w odpowiedzi na stawiane jej zarzuty odniosła się do stwierdzenia Karla Rahnera, który twierdzi, że panenteizm powinien być uważany za nieortodoksyjny jedynie, gdy zaprzecza prawdzie o stworzeniu oraz prowadzi do zlania

Warto również nadmienić, że stosowanie modelu panenteizmu nie zawsze łączy się z przyjęciem panteistycznej (procesualnej) ontologii, gdyż może on funkcjonować jedynie na poziomie językowym (metaforycznym), co przejawia się w opisywaniu relacji Bóg–świat za pomocą przyimka „w”<sup>13</sup>. Przykłady takiego metaforyzowania znaleźć możemy w najbardziej ortodoksyjnej tradycji kościelnej, jako przykład przywołajmy słynne porównanie Augustyna: „Przed oczyma ducha stawiałem sobie całe stworzenie [...]. Całe Twoje stworzenie wyobraziłem sobie jako wielką masę składającą się z różnych rodzajów ciał – niektóre z nich rzeczywiście były ciałami, a niektóre tylko w mojej wyobraźni zastępowały byty duchowe. Pojmowałem tę masę jako olbrzymią, nie mogąc oczywiście znać jej rozmiarów, lecz wyobrażając ją sobie jako dowolnie wielką, chociaż we wszystkich kierunkach ograniczoną. Ciebie zaś, Panie, pojmowałem jako ogarniającego ją ze wszystkich stron i przenikającego ją w każdej części, a zarazem pod każdym względem nieskończonego. Tak jakby rozlewało się wszędzie morze i nie było nic innego oprócz bezmiernego, nieskończonego morza, a gdzieś w jego obrębie byłaby gąbka, wielka, lecz jednak ograniczona, napełniana we wszystkich swoich częściach przez owo bezmierne morze. Tak sobie wyobrażałem napełnienie ograniczonego Twojego stworzenia Tobą bezgranicznym. Mówiłem sobie: oto Bóg i oto, co stworzył Bóg. Dobry jest Bóg i bezwzględnie lepszy od wszystkiego, co stworzył. Lecz dobrym będąc, stworzył dobra i w taki oto sposób ogarnia je i napełnia”<sup>14</sup>.

A zatem – według porównania Augustyna – całe stworzenie jest gąbką pływającą w niezmiernym oceanie, którym jest Bóg. I choć woda oceanu przenika gąbkę, gąbka nie rozplywa się w nim, stając się jego częścią, ale oba elementy zachowują swoją tożsamość. W ten sposób panenteizm zachowuje prawdę o Bożej immanencji, jak i o Bożej transcendencji – ocean-Bóg nadal jest sobą i „przekracza” gąbkę-świat. Wiemy jednak, że Augustynowa metafizyka kryjąca się za takim obrazem ma niewiele wspólnego z panteizmem ontologicznym, czyli współczesnym myśleniem procesualnym.

Boga i świata. Więcej na ten temat piszę w artykule: *Krytyka twórczości teologicznej Elizabeth A. Johnson przez Konferencję Episkopatu Stanów Zjednoczonych. Studium przypadku*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2015, t. 48, nr 1, s. 144–162.

<sup>13</sup> J. Wojtysiak, *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a i innych przedstawicieli „zwrotu panteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. 60, nr 4, s. 320. Zauważmy, że również zacytowany na wstępie artykułu fragment encykliki papieża Franciszka posługuje się taką metaforą przestrzenną.

<sup>14</sup> Augustyn, *Wyznania* VII, 5, Warszawa 1987, s. 138–139. Należy jednak nadmienić, że sam Augustyn odnosił się z dużą rezerwą do niektórych proponowanych przez siebie metafor przestrzennych. Zob. J. Wojtysiak, *Panenteizm*, s. 320, przypis 7.

## PRAWDA O WCIELENIU JAKO PODSTAWA METAFORY „ŚWIAT TO CIAŁO BOGA”?

Wspomniana już McFague – jedna z najważniejszych autorek rozwijających metaforę „świat to ciało Boga” – konstruując omawianą metaforę, powołuje się na centralną prawdę chrześcijaństwa<sup>15</sup>: Wcielenie. Stwierdza, że Bóg nie stał się człowiekiem w powodu kaprysu, ale dlatego, że wcielanie się wynika z Bożej natury<sup>16</sup>. Z takim sformułowaniem nie sposób się jednak zgodzić. Oczywiście nie podlega dyskusji, że Bóg nie działa pod wpływem „kaprysu” – jak określa to McFague, nie należy jednak od razu popadać w drugą skrajność, twierdząc, że wcielanie się należy do natury<sup>17</sup> Boga, co oznacza, że jest konieczne. Trzeba raczej powiedzieć, że Wcielenie – podobnie jak stworzenie – jest dobrowolnym aktem Boga, który nie czyni tego z konieczności (z natury). Nawet jeśli przyjąć, że Wcielenie było konieczne z powodu grzechu, to w związku z tym, że stworzenie nie było konieczne, Wcielenie (zbawienie) nie było konieczne nawet jako konsekwencja nie-koniecznego stworzenia. Można oczywiście stwierdzić, że Wcielenie wynika z natury Bożej w następujący sposób: Bóg jest miłością i dlatego chce przyjąć i przyjmuje ludzką naturę, a także że objawia Bożą naturę (objawia, kim Bóg jest), nigdy nie oznacza to jednak konieczności Wcielenia. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że McFague w innym miejscu wypowiada się w następujący sposób na temat Wcielenia: „Bóg jest wcielony, ale nie w sposób konieczny czy całkowicie. Raczej Bóg jest wcielony sakramentalnie: Bóg jest przekazywany, wyrażany w i przez wcielenie”<sup>18</sup>.

Problematyczny jest również fakt, że teolożka używa słowa „Bóg”, nie precyzując, czy chodzi jej o Drugą Osobę Trójcy Świętej, która rzeczywiście przyjęła ludzką naturę, czy o Boga jako Trójcę. W tym drugim wypadku jej stwierdzenie oznaczałoby, że wcieliła się natura, a nie osoba, co jest wprost herezją. W pracach McFague można również spotkać się ze stwierdzeniami, że „ciało Boga [...] jest

<sup>15</sup> Na temat tego, jak właściwie rozumieć centralność prawdy o wcieleniu Chrystusa, zob. R. Woźniak, *Przeszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 117–121.

<sup>16</sup> “God did not become human on a whim; rather, it is God’s nature to be embodied” (S. McFague, *The World as God’s Body*, „Concilium” 2 (2002), *The body and religion*, eds. R. Ammicht-Quinn, E. Tamez – czy to jest inna pozycja?, s. 50; S. McFague, *Is God In Charge? Creation and Providence*, w: *In Essentials of Christian Theology*, ed. W. C. Placher, Louisville 2003, s. 101–116).

<sup>17</sup> Użyte przez teolożkę słowo „natura” roboczo interpretujemy w kategoriach klasycznej metafizyki, w dalszej części artykułu podamy jednak w wątpliwość, czy używa ona tego słowa w takim rozumieniu.

<sup>18</sup> “God is embodied but not necessarily or totally. Rather, God is sacramentally embodied: God is mediated, expressed, in and through embodiment, but not necessarily or totally” (S. McFague, *Body of God*, s. 150).

również kosmicznym Chrystusem”<sup>19</sup>. W tym przypadku użycie słowa „również” wskazywałoby na to, że ciało Boga jest rzeczywistością szerszą niż ciało (kosmicznego) Chrystusa, a zatem, że mowa jest tutaj o Bogu nie tylko w odniesieniu do Drugiej Osoby Trójcy.

McFague stwierdza również, że skoro Bóg jest zawsze wcielony, chrześcijanie powinni postrzegać świat jako ciało Boga<sup>20</sup>. Takie zdanie nie może być jednak uznane za poprawne, gdyż nawet jeśli przyjmujemy, że autorka wypowiada się w nim na temat Drugiej Osoby Trójcy Świętej – która wcieliła się i na zawsze pozostaje wcielona – odwieczny Syn, przyjmując ludzką naturę, pozostaje człowiekiem na zawsze, ale nie jest nim zawsze, w znaczeniu odwiecznie. Stwierdzenie, że Bóg (Syn) jest zawsze wcielony, sugerowałoby odwieczne wcielenie, a tym samym wieczność świata, a więc orzekałoby brak różnicy pomiędzy Bogiem a światem – a zatem popadłoby w błąd zarzucany często panenteizmowi.

Ponadto McFague nie chce ograniczać Wcielenia jedynie do Wcielenia w Jezusa z Nazaretu. Pisze: „Skandal wyjątkowości jest absolutyzowany przez chrześcijaństwo i sprowadzany do jednej z centralnych doktryn, która głosi, że Bóg jest wcielony w jedno miejsce i tylko w jedno miejsce: w Jezusa z Nazaretu. On i on jedynie jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kor 1,15). Źródło, siła i cel wszechświata są znane dzięki i tylko dzięki cieśli z pierwszego wieku, żyjącemu w basenie Morza Śródziemnego. Stworzyciel i zbawiciel piętnastobilionowo-letniego wszechświata z jego setkami milionów galaktyk (i ich bilionami gwiazd i planet) jest dostępny tylko w trzydziestoletnim okresie czasu w jedynym istnieniu ludzkim na planecie Ziemia. Twierdzenie takie, kiedy osadzimy je w kontekście współczesnej nauki, wydaje się co najmniej wypaczone”<sup>21</sup>. Na podstawie tej wypowiedzi widać zatem jasno, iż – po pierwsze – teolożka błędnie rozumie doktrynę o Wcieleniu, zawężając czas Wcielenia do trzydziestu lat, oraz – po drugie – pragnie radykalnie przeformułować rozumienie Wcielenia: chce uznać Wcielenie Boga we wszystkie stworzenia<sup>22</sup>. Nadal nie wiemy jednak, czy chodzi o wcielenie Syna „we wszystko”, czy Boga-Trójcy. McFague w innym miejscu stwierdza również, że Wcielenie

<sup>19</sup> S. McFague, *The Scope of the Body: The Cosmic Christ*, w: *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, eds. R. S. Gottlieb, New York–London 2004, s. 262.

<sup>20</sup> “If God is always incarnate, Christians should attend to model of the world as God’s body” (S. McFague, *The World as*, s. 50).

<sup>21</sup> “The scandal of uniqueness is absolutized by Christianity into one of its central doctrines, which claims that God is embodied in one place and one place only: in the man Jesus of Nazareth. He and he alone is ‘the image of the invisible God’ (Col. 1:15). The source, power and goal of the universe is known through and only through a first-century Mediterranean carpenter. The creator and redeemer of the fifteen-billion-year history of the universe with its hundred billion galaxies (and their billions of stars and planets) is available only in a thirty-year span of one human being’s life on planet earth. The claim, when put in context of contemporary science, seems skewed, to say the least” (S. McFague, *The Body of God*, s. 159).

<sup>22</sup> S. McFague, *Life Abundant: Rethinking Ecology and Economy for a Planet in Peril*, Minneapolis 2001, s. 20.

Syna jest paradygmatyczne (*paradigmatic*), przykładowe, jest paradygmatem (przykładem) wcielenia Boga w całe stworzenie<sup>23</sup>. Autorka dużo miejsca w swojej twórczości poświęca obecności i działaniu Ducha w świecie<sup>24</sup>, nie wiadomo jednak, czy również Trzecia Osoba Trójcy jest „wcielona”, czy trzeba by raczej mówić o innym rodzaju obecności. McFague pisze o Wcieleniu w taki sposób, jakby poza wcieleniem Bóg nie mógł być obecny w świecie<sup>25</sup>, a zatem – zgodnie z jej logiką – skoro Duch obecny jest w świecie, jest też Wcielony. W kontekście trudności ze zrozumieniem myśli autorki o przypisywaniu Wcielenia konkretnym Osobom Trójcy nie dziwi zarzut modalizmu, jaki jest czasem stawiany jej trynitologii<sup>26</sup>.

Na marginesie dodajmy, że problematyczne jest również jednowymiarowe, jednokierunkowe postrzeganie Wcielenia – co czyni McFague – jedynie jako wejścia Boga w człowieka – Jezusa z Nazaretu, oprócz rozumienia Wcielenia jako przyjęcia człowieka – Jezusa z Nazaretu (a wraz z nim całego stworzenia) do Boga. Być może, przyjmując takie pełniejsze rozumienie Wcielenia, teolożka uniknęłaby paradoksu obecności Boga jedynie w „kawalku” świata i nieobecności w „reszcie”. Ponadto McFague nie bierze w ogóle pod uwagę możliwości, iż Wcielenie Boga (Syna) jedynie w Jezusa Nazaretu nie oznacza tym samym zupełnego braku Jego obecności poza Jezusem. Zgodnie z rozumieniem Kościoła katolickiego Syn obecny jest również w Eucharystii, w pozostałych sakramentach Kościoła, w członkach Kościoła, choć ta obecność jest innego typu niż we Wcieleniu. Dokumenty Magisterium Kościoła podkreślają również nieustanną obecność i działanie Ducha Świętego w świecie, a nawet w innych religiach<sup>27</sup>.

W kontekście przywołanych stwierdzeń amerykańskiej teolożki (przede wszystkim chodzi o stwierdzenie, że wcielanie się należy do natury Boga) można by również postawić pytanie, w jakim sensie używa ona terminu „natura” (*nature*) Boga. W teologii termin ten jest stosowany zasadniczo w ramach klasycznej metafizyki (np. dwie natury w Chrystusie, jedna natura Boga). Warto jednak zauważyć, że teologia feministyczna, korzystając często z teologii procesu<sup>28</sup>, może posługiwać się tym terminem również w znaczeniu procesualnym. W tym ujęciu Bóg posiada dwie natury: pierwotną (niezmienną, niedotkniętą przez świat) i wtórną

<sup>23</sup> S. McFague, *The Body of God*, 133, 162, 168. Co więcej, teolożka nazywa „Jezusolatrią” (budząc tym samym skojarzenia z idolatrią) pogląd, że Wcielenie Jezusa jest wyjątkowe i jedyne. Zob. S. McFague, *Life Abundant*, s. 159.

<sup>24</sup> Zob. np. S. McFague, *The Body of God*, s. 148–149.

<sup>25</sup> “Is that we never meet God unmediated or unembodied” (S. McFague, *Models of God*, s. 184; jest tak, że nigdy nie spotykamy Boga niezapśredniczonego albo niewcielonego).

<sup>26</sup> A.M. Hough, *God is Not “green”: A Re-examination of Eco-theology*, Leominster 1997, s. 124; M. Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids 1998, s. 194, przypis 15.

<sup>27</sup> Najdobitniej rozumienie wyjątkowości i jedyności Wcielenia Syna oraz równoczesnej obecności Ducha w świecie i ludzkiej historii ukazuje Deklaracja *Dominus Iesus*. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła Kongregacji Nauki Wiary.

<sup>28</sup> L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing feminist theology*, Sheffield 2001, s. 78–83.

(zaangażowaną w świat)<sup>29</sup>. Autorka nie precyzuje jednak, czy rzeczywiście swoje stwierdzenia sytuuje w ramach ontologii procesualnej, a tym samym nie pisze, czy w stwierdzeniu o wcielaniu się (jako przymocie Boskiej natury) ma na myśli naturę pierwotną, czy wtórną, choć w innym miejscu przyznaje, że inspirowa się filozofią procesu<sup>30</sup>. Jednocześnie McFague twierdzi, że teologia jest zawsze tylko metaforyczna i nie jest możliwe, aby stała się metafizyką: teologia „nigdy nie «awansuje» do systemu, do metafizyki, do pewnych i absolutnych twierdzeń. Ona jest zawsze tylko metaforą”<sup>31</sup>.

## METAFORA „ŚWIAT TO CIAŁO BOGA” JAKO KONTYNUACJA PAWŁOWEJ IDEI KOŚCIOŁA JAKO CIAŁA CHRYSYSTUSA

Aleksander Gomola, omawiając w swojej książce – będącej jego opublikowaną dysertacją doktorską – propozycję Sallie McFague, twierdzi, że metafora „świat to ciało Boga” jest poszerzeniem biblijnej metafory „Kościół to ciało Chrystusa”, ponieważ opisuje relację Boga do całej rzeczywistości stworzonej, a nie tylko do chrześcijan (Kościoła)<sup>32</sup>. Między tymi metaforami zachodzą jednak – jak się wydaje – poważniejsze różnice. Jak pokazaliśmy przed chwilą, McFague zdaje się sugerować, że w metaforze „świat to ciało Boga” słowo „Bóg” odnosi się nie do Drugiej Osoby Trójcy Świętej, ale do natury boskiej (posługujemy się w tym momencie rozumieniem „natury” w ramach klasycznej metafizyki). A w metaforze Kościoła jako ciała Chrystusa chodzi konkretnie o Drugą Osobę Trójcy. Zatem znaczeniowemu „poszerzeniu” (czy zmianie) ulega zarówno pierwszy

<sup>29</sup> J. Wojtysiak, *Panenteizm*, s. 322; J. Dziadkowiec, *Racjonalność Boga w teologii procesu. Przyczynek do relacji nauka – wiara*, „Racjonalia” 2011, nr 1, s. 16–17; *Process Theism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/process-theism/> [dostęp: 8 IV 2016]. W języku angielskim dwie natury nazywane są *consequent nature* i *primordial nature*.

<sup>30</sup> S. McFague, *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature*, Minneapolis 1997, s. 2.

<sup>31</sup> „[Theology] never ‘advances’ to a system, to metaphysics, to certain or absolute claims. It is always just metaphor” (S. McFague, *A New Climate for Theology: God, World, and Global Warming*, Minneapolis 2008, s. 109). Można by zatem stwierdzić, że niniejszy tekst – chcąc oceniać „antymetafizyczną” twórczość McFague za pomocą kategorii metafizycznych – nie ma sensu. Jednocześnie, skoro dogmat zawsze opiera się na pewnej metafizyce (a dokładniej metafizyce klasycznej), chcąc ocenić jakąś propozycję teologiczną z punktu widzenia zgodności z doktryną, zawsze musimy się odwołać do metafizyki. Oczywiście jest, że metafizyki procesualnej (o ile taką w ogóle stosuje McFague) nie można oceniać pojęciami metafizyki klasycznej, bo poruszalibyśmy się wówczas na poziomie gier językowych, czego staramy się uniknąć. Nie jest to jednak łatwe, skoro McFague z jednej strony inspirowa się myśleniem procesualnym, z drugiej – używa pojęć kojarzonych (również) z metafizyką klasyczną, a ponadto traktuje całą teologię jedynie jako metaforę.

<sup>32</sup> A. Gomola, *Bóg*, s. 232; por. S. McFague, *The Ethic of God as Mother, Lover and Friend*, w: A. Loades, *Feminist Theology: A Reader*, Louisville–London 1990, s. 269; S. McFague, *The Body of God*, s. 35.



człon („świat” zamiast „Kościół”), jak i drugi człon metafory („Bóg” – w domyśle Trójca zamiast „Chrystus”). Zmiana drugiego członu ma jednak zasadnicze znaczenie. Druga Osoba Trójcy, przyjmując ludzką naturę, przyjęła ludzkie ciało i z tym ciałem złączyła się na zawsze. Dlatego mówienie o ciele Chrystusa ma podstawę właśnie we Wcieleniu. Analogicznie zatem mówimy o Kościele jako ciele Chrystusa, gdyż Kościół, karmiony ciałem Pana w Eucharystii i napełniony Duchem Świętym, realizuje w świecie misję Chrystusa – przedłuża Jego działanie, staje się Jego narzędziem. Kościół i jego sakramenty są rozumiane jako „przedłużenie” Wcielenia<sup>33</sup>.

W nieco innym sensie można również mówić o świecie jako o ciele Chrystusa: Chrystus, stając się człowiekiem, przyjął część stworzenia. Można nawet powiedzieć, że stał się częścią stworzenia, będąc jednocześnie jego Stworzycielem. Przez naturę ludzką zjednoczył się również z całym stworzonym światem. Choć nie przyjął żadnej innej natury poza ludzką, to właśnie przez nią „dotknął” wszystkiego, co stworzone<sup>34</sup>. Papież Franciszek pisze o tym w następujący sposób: „Jedna z Osób Trójcy Świętej weszła w stworzony wszechświat, łącząc z nim swój los aż po krzyż. Od początku świata, ale w sposób szczególnie od wcielenia, misterium Chrystusa tajemniczo działa w całej rzeczywistości naturalnej [...]”<sup>35</sup>.

Można zatem stwierdzić, że w teologii mamy do czynienia z różnym stopniem dosłowności wypowiedzi mówiących o ciele Chrystusa. Dosłowne<sup>36</sup> są wypowiedzi mówiące o ciele Jezusa przedpaschalnego – miał On rzeczywiście takie ciało, jak inni ludzie, jakiego jako ludzie możemy doświadczać. Mniej dosłowne jest mówienie o ciele popaschalnym Jezusa w tym znaczeniu, iż rzeczywiście Jezus posiada ciało, jednak jest to ciało uwielbione. Zachowuje ono tożsamość z ciałem przedpaschalnym, można powiedzieć, że nadal jest własnym ciałem Jezusa, ale nie jest identyczne z ciałem sprzed Zmartwychwstania. Słowo „ciało” nie oddaje w pełni tego, czym ono jest, potrzebuje dodatkowych określeń, takich jak: „chwa-

<sup>33</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, n. 8; Pius XII, *Mystici corporis Christi*, n. 68.

<sup>34</sup> „Racja soteriologiczna” Ojców Kościoła mówiąca, że co nie zostało przyjęte, nie zostało odkupione, implikuje myślenie o całości stworzenia jako przyjętej przez Chrystusa. Skoro zaś cały świat ma zostać odkupiony (por. Rz 8,19–22), musiał zostać przyjęty we Wcieleniu, co automatycznie nie zaprzecza wyjątkowości Wcielenia w naturę ludzką, choć czasem „racja soteriologiczna” jest stosowana jako argument za szerszym rozumieniem Wcielenia niż „jedynie” w naturę ludzką. Por. A. Linzey, *Teologia zwierząt*, Kraków 2010, s. 120–121.

<sup>35</sup> Franciszek, *Laudato si*, n. 99.

<sup>36</sup> „Dosłowne” nie oznacza tutaj, że takie czy inne słowa są w stanie w pełni wypowiedzieć boską rzeczywistość. Również stwierdzenie, że Syn (Bóg) ma ciało, należy rozumieć analogicznie. Zasadę, iż wszystkie wypowiedzi dotyczące Boga są bardziej lub mniej analogiczne, sformułował Sobór Laterański IV: „pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy” (Sobór Laterański IV, *Konstytucja „O błędzie opata Joachima”* 2,7, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 229).

lebne”, „duchowe”, „niezniszczalne”, „niebieskie” (por. 1 Kor 15,42–44). Mniej więcej na tym samym poziomie dosłowności należałoby umieścić stwierdzenie, że konsekrowana w Eucharystii hostia jest Ciałem Jezusa.

Z kolei stwierdzenie, że „Kościół jest ciałem Chrystusa”, jest jakby zawieszona pomiędzy dosłownością a metaforą. Nie można powiedzieć, że Kościół jest po prostu ciałem Jezusa, gdyż wtedy w owe ciało (a ostatecznie w Boga!) wprowadzilibyśmy grzech, nie jest to jednak jedynie metafora, bo członkowie Kościoła karmieni Ciałem Pana są w Niego przekształceni, w nich obecny jest Chrystus<sup>37</sup>. Jeszcze bardziej metaforyczne jest mówienie o obecności Jezusa w świecie. Wróćmy teraz jednak do poglądów omawianej autorki.

Poza przytoczonymi poglądami McFague na temat Wcielenia warto zauważyć, że wypowiada się ona także bardzo nieprecyzyjne na temat ciała Chrystusa. Pisze na przykład: „Zmartwychwstały Chrystus jest kosmicznym Chrystusem, uwolnionym od ciała Jezusa z Nazaretu, by być obecnym w i dla każdego ciała”<sup>38</sup>. Co oznacza owo uwolnienie? Czy Chrystus zmartwychwstały nie jest już Jezusem z Nazaretu? Czy „rozpływa się” w świecie, przyjmując ciała stworzeń? Ciało Zmartwychwstałego z pewnością jest uwolnione od pewnych ograniczeń doczesnego, ziemskiego ciała, pozostaje jednak przecież nadal własnym ciałem Jezusa z Nazaretu.

Czy możliwe jest jednak mówienie o ciele Boga w odniesieniu nie do Syna, ale do Trójcy? Czy w tym przypadku prawda o Wcieleniu ma znaczenie? A zatem należałoby zapytać: jakie znaczenie ma Wcielenie Drugiej Osoby Boskiej dla pozostałych Osób? Czy doświadczenie posiadania ciała przez Syna jest w jakiś sposób „dzielone” z pozostałymi Osobami? Tego typu pytania stawiane są w przypadku próby przypisania Bogu cierpiętności: czy cierpienie Syna wpływa(ło) w jakiś sposób na Ojca i Ducha? W przypadku cierpienia zadowalająca wydaje się odpowiedź, iż pozostałe Osoby w pewien sposób dzieliły owo doświadczenie, choć cierpiała (tylko) Druga Osoba Trójcy<sup>39</sup>. W przypadku naszego pytania wydaje się, że analogiczna odpowiedź również będzie właściwa: ciało posiada Syn, cielesność Syna – poprzez perichorezę trynitarną – „dotyczy” w pewien sposób Ojca i Ducha, choć nie jest to ciało ani Ojca, ani Ducha, lecz jedynie Syna.

Gdybyśmy jednak odrzucili taki sposób rozumowania, twierdząc, że Ojciec i Duch „nie mają nic wspólnego” z ciałem Syna, czy oznaczałoby to koniecz-

<sup>37</sup> Warto przypomnieć, że w eklezjologii patrystycznej, chcąc odróżnić Kościół rozumiany jako ciało Chrystusa od Ciała Eucharystycznego, Kościół nazywano prawdziwym Ciałem Chrystusa, a konsekrowaną Hostię Ciałem misteryjnym lub mistycznym. Później, w wyniku sporów o rzeczywistą obecność Jezusa w Eucharystii, Ciało Eucharystyczne przejęło przymiotnik prawdziwe, a Kościół zaczął być nazywany Ciałem mistycznym. Zob. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 316.

<sup>38</sup> S. McFague, *The Scope of the Body*, s. 262; też, *Body of God*, s. 179.

<sup>39</sup> Na ten temat zob. G. Strzelczyk, *O cierpieniu Boga. Głos w dyskusji*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. Bartoszek, Katowice 2006, s. 166–180.

ność odrzucenia metafory „świat jako ciało Boga”? Wydaje się, że niekoniecznie, gdyż tradycja teologiczna wypełniona jest metaforami<sup>40</sup> przypisującymi Bogu (lub poszczególnym Osobom Trójcy) cielesność czy odnoszącymi się w jakiś sposób do cielesności. Jako przykład można podać określenie „Ojciec” odnoszone do Pierwszej Osoby Trójcy. Budzące cielesne skojarzenia jest również sformułowanie „Ojciec rodzi Syna”. Ciekawym przykładem mówiącym o „ciele Trójcy” jest wypowiedź Cypriana: „gdzie Trzech, to jest Ojciec, Syn i Duch, tam i Kościół, który stanowi ciało dla tych Trzech” (*O chrzcie* 15,1; 6,2). Choć chrześcijaństwo zawsze pojmowało naturę Boga na sposób duchowy, jednak Pismo Święte wypełnione jest antropomorficznymi obrazami Boga<sup>41</sup>. Bóg jest duchem<sup>42</sup>, a każde z porównań ma wyrazić pewną prawdę (czy może lepiej powiedzieć: aspekt prawdy) o Nim w dostępnym dla ludzi języku. Ludzki język jest zaś językiem odnoszącym się do rzeczywistości doczesnej, więc materialnej/cielesnej i może być stosowany do Boga jedynie w sposób analogiczny. Nie ma zatem metafor „na miarę Boga”, każda z nich, próbując powiedzieć coś o Bogu, jest w pewnym sensie równocześnie „kłamstwem” na Jego temat<sup>43</sup>. Zasadnicze pytanie leży zatem gdzie indziej. Trzeba zapytać, czy metafora „świat jako ciało Boga” mówi coś istotnego o Bogu (i świecie)? Czy bardziej rozjaśnia, czy zaciemnia tajemnicę Boga (i świata)? Jak rozumieć taką metaforę? Czy w takiej metaforze, poza niewątpliwym wyakcentowaniem bliskości Boga i świata (zaznaczmy, że jest to dużym atutem tego porównania), zachowana jest również różnica Stwórcy i stworzenia?

## DUALIZM ANTROPOLOGICZNY W MIEJSCE DUALIZMU BÓG–ŚWIAT

McFague, tłumacząc rozumienie różnicy między Bogiem a światem w ramach omawianej metafory, pisze następująco: „Jeśli Bóg jest w takiej relacji do świata, jak my do naszych ciał, Bóg i świat nie są ze sobą identyczni”<sup>44</sup>. Taka wypowiedź teolożki zdaje się pokazywać, że mamy tu do czynienia z leżącą u podstaw owej metafory dualistyczną koncepcją człowieka<sup>45</sup>, rozdzielającą ciało od świadomego

<sup>40</sup> W przypadku stwierdzeń odnoszących się do ciała Boga Trójcy poruszamy się właściwie na poziomie czysto metaforycznym. „Właściwie”, gdyż nie możemy równocześnie zapominać o rzeczywistym Wcieleniu Drugiej Osoby Trójcy.

<sup>41</sup> Por. K. Bardski, *Bóg jako sprawiedliwy sędzia w symbolicznej ikonosferze biblijnej starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, „*Verbum Vitae*” 2014, nr 26, s. 144.

<sup>42</sup> Nawet mówienie o tym, że „Bóg jest duchem”, jest w pewien sposób analogiczne i nieprecyzyjne.

<sup>43</sup> Por. przywołaną w przypisie 34 wypowiedź Soboru Laterańskiego IV.

<sup>44</sup> S. McFague, *The Scope of the Body*, s. 53.

<sup>45</sup> Por. A. Gomola, *Bóg*, s. 232; A. Case-Winters, *Toward a Theology*, s. 252. Doszłoby tu zatem do sytuacji paradoksalnej, gdyż dążeniem teologii feministycznej jest przewyżczenie różnego typu dualizmów (ciało-dusza, kobiet-mężczyzna, kultura-natura, Bóg-świat). Por. A. Case-Winters, *Toward a Theology*, s. 250.

„ja”, które – jak się wydaje – można by utożsamić po prostu z duszą<sup>46</sup>. Jednak w innym miejscu teolożka podkreśla – w duchu antropologii integralnej – że pomiędzy ciałem, duszą i umysłem zachodzi łączność oraz że człowiek nie tylko posiada ciało, ale jest ciałem<sup>47</sup>.

Bez względu na to, czy McFague opiera się na dualistycznej, czy integralnej antropologii, na podstawie tego, co zostało przedstawione, możemy dostrzec problem z użyciem metafory „świat to ciało Boga”, a mówiąc ściślej, problem z zachowaniem różnicy pomiędzy Stwórcą i stworzeniem przy równoczesnym stosowaniu integralnej antropologii. Jeśli Bóg i świat są do siebie jak ciało i dusza (rozumiane integralnie), to różnica pomiędzy nimi zostaje zatarta, jeśli z kolei chcemy utrzymać różnicę – rozrywamy człowieka na duszę i ciało, dochodząc do dualistycznej antropologii. Zatem chcąc przewyciężyć jeden dualizm (świat–Bóg), wpadamy w inny (ciało–dusza).

Oczywiście w kontekście dążenia do przewyciężenia dualizmu Bóg–świat, czemu również służyć ma omawiana metafora, trzeba w ogóle zadać pytanie: czy należy ów dualizm przewyciężać? Z pewnością odpowiedź na tak postawione pytanie domagałaby się szerszej odpowiedzi, jednak zasygnalizujemy tu kilka podstawowych intuicji. Po pierwsze, należy stwierdzić, że między Stwórcą a stworzeniem zachodzi nieskończona różnica. Nie oznacza to jednak automatycznie, że mamy tu do czynienia z dualizmem dobra i zła: Bóg jest dobry, świat jest zły. Nie jest tak, gdyż świat nosi ślady swego Stwórcy, jest stworzony przez Niego jako bardzo (!) dobry. Po drugie, Bóg, w Osobie Syna, zjednoczył się ze światem, przyjął go „do Siebie” (poprzez przyjęcie ludzkiej natury). Przyjęcie to jednak nie doprowadziło do zlania Boga i świata (zmieszania natur w Chrystusie). Pokazało zaś, że pomiędzy Bogiem a światem nie ma „konkurencji”, że Bóg i Jego stworzenie – mówimy to szczególnie w odniesieniu do człowieka – nie są rywalami.

Warto nadmienić, że autorka – choć jak sama twierdzi – chce zachować różnicę pomiędzy Bogiem a stworzeniem, rozumie tę różnicę inaczej, niż przedstawia ją nauczanie Kościoła katolickiego. Mianowicie teolożka akt stworzenia rozumie w duchu emanacjonizmu i odrzuca stworzenie *ex nihilo* (jako niebiblijne), uważając, że twierdzenie o stworzeniu „z niczego” prowadzi do dualizmu Bóg–świat<sup>48</sup>. A zatem nawet, jeśli w odczuciu McFague różnica między Stwórcą a stworzeniem zostaje przez nią zachowana, jej stanowisko jest nie do przyjęcia z punktu widzenia doktryny katolickiej.

<sup>46</sup> *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* w pkt 3 charakteryzuje duszę jako duchowe, świadome i wolne „ludzie ja”. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_1\\_35.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_1_35.html) [dostęp: 3 II 2016].

<sup>47</sup> S. McFague, *The Body of God*, s. 16.

<sup>48</sup> Tamże, s. 151. Ponadto McFague próbuje zachować transcendencję Boga (tym samym różnicę pomiędzy Bogiem a światem) poprzez podkreślanie, że Bóg i świat podejmują autonomiczne działania. S. McFague, *The Body of God*, s. 145–148.

Jak wykazaliśmy, w przypadku metafory „świat to ciało Boga” problematyczne staje się ukazanie na jej podstawie właściwej relacji Boga do stworzenia. Jest to z pewnością ogromny defekt takiego obrazowania, który – gdybyśmy chcieli używać takiej metafory – należy jasno artykułować. Metafora ta ma jednak na celu nie tylko podkreślenie bliskości Boga do świata, a zatem opowiedzenia czegoś o tym, jak ma się Stwórca do swojego stworzenia, ale ma na celu również ukazanie ścisłej zależności pomiędzy wszystkimi członkami owego ciała. Podobny cel ma zresztą metafora Kościoła jako ciała Chrystusa – z jednej strony podkreśla ona bliskość Chrystusa i Kościoła, z drugiej zaś ukazuje współzależność wszystkich wierzących między sobą.

Pomimo trudności w uchwyceniu właściwej relacji stworzenia i Boga na podstawie metafory „świat to ciało Boga”, być może warto jednak zachować ją ze względu na siłę, z jaką ukazuje wzajemną zależność wszystkiego, co stworzone. Podobnie jak w organizmie, w świecie naturalnym poszczególne członki – gatunki nie są w stanie żyć bez pozostałych. Nawet jeśli niektórym z nich przysługuje zupełnie wyjątkowe miejsce, jak mózgowi w organizmie ludzkim czy człowiekowi w świecie naturalnym, żaden z nich nie jest samowystarczalny. Ukazywanie tak silnej zależności człowieka od reszty stworzonego świata może z pewnością przyczynić się do głębszej solidarności człowieka ze światem naturalnym i troski o niego, a także do uświadomienia ludziom, że wszystkie stworzenia są wobec siebie braćmi i siostrami, gdyż posiadają tego samego Ojca<sup>49</sup>. W tym miejscu warto jeszcze raz przytoczyć myśl papieża Franciszka, który pisze o łączności człowieka z resztą stworzenia w następujący sposób: „[...] nie jesteśmy odłączeni od innych stworzeń, tworząc z innymi istotami wszechświata wspólną powszechną komunię. Człowiek wierzący nie podziwia świata z zewnątrz, lecz od wewnątrz, uznając powiązania, przez które Ojciec nas zjednoczył ze wszystkimi bytami”<sup>50</sup>. Świat jest więc „ciałem”, które jest przedmiotem troski Boga – w tym sensie jest Jego ciałem. Świat jest ciałem, które należy do Boga.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamiak E., *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater” 1999, nr 1.
- Adamiak E., *Macierzyństwo w Bogu*, „Studia Bobolanum” 2004, nr 1.
- Adiprasetya J., *Following Jesus the Clown*, „Theology Today January” 2013, vol. 69, no. 4.
- Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987.

<sup>49</sup> „Istnieje solidarność między wszystkimi stworzeniami, wynikająca z faktu, że wszystkie one mają tego samego Stwórcę i wszystkie są skierowane ku Jego chwale” (KKK, n. 344). Por. A. Linzey, *Teologia*, s. 29.

<sup>50</sup> Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, n. 220.

- Bardski K., *Bóg jako sprawiedliwy sędzia w symbolicznej ikonosferze biblijnej starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, „*Verbum Vitae*” 2014, nr 26.
- Case-Winters A., *Toward a Theology of Nature: Preliminary Intuitions*, „*Religiologiques*” 1995, no 11.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006.
- Dziadkowiec J., *Racjonalność Boga w teologii procesu. Przyczynek do relacji nauka–wiarą*, „*Racjonalia*” 2011, nr 1.
- Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, 2015.
- Gawecki B. J., *Filozofia rozwoju. Zarys stanowiska filozoficznego*, Warszawa 1967.
- Gomola A., *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010.
- Hough A. M., *God is Not „green”: A Re-examination of Eco-theology*, Leominster 1997.
- Isherwood L., McEwan D., *Introducing feminist theology*, Sheffield 2001.
- Jantzen G., *God’s World, God’s Body*, Philadelphia 1984.
- Jantzen G., *Feminism in the philosophy of religion*, w: *Companion Encyclopedia of Theology*, eds. P. Byrne, L. Houlden, London–New York 1995.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, 1992.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, 2000.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_1\\_35.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_1_35.html) [dostęp: 3 II 2016].
- Levine M. P., *Pantheism, Ethics and Ecology*, „*Environmental Values*” 1994, no 2.
- Linzey A., *Teologia zwierząt*, Kraków 2010.
- Maliszewska A., *Pierwsza Osoba Trójcy Świętej w teologii Elizabeth A. Johnson. Analiza „She Who Is...” na tle tendencji teologii feministycznej*, „*Teologia w Polsce*” 5 (2011), nr 1.
- Maliszewska A., *Krytyka twórczości teologicznej Elizabeth A. Johnson przez Konferencję Episkopatu Stanów Zjednoczonych. Studium przypadku*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 2015, t. 48, nr 1.
- McFague S., *The Ethic of God as Mother, Lover and Friend*, w: A. Loades, *Feminist Theology: A Reader*, Louisville–London 1990.
- McFague S., *The Body of God*, Minneapolis 1993.
- McFague S., *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature*, Minneapolis 1997.
- McFague S., *Life Abundant: Rethinking Ecology and Economy for a Planet in Peril*, Minneapolis 2001.
- McFague S., *The World as God’s Body*, „*Concilium*” 2002, nr 2: *The Body and Religion*, eds. R. Ammicht-Quinn, E. Tamez.
- McFague S., *Is God In Charge? Creation and Providence*, w: *In Essentials of Christian Theology*, ed. W. C. Placher, Louisville 2003.
- McFague S., *The Scope of the Body: The Cosmic Christ*, w: *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, ed. R. S. Gottlieb, New York–London 2004.

- McFague S., *A New Climate for Theology: God, World, and Global Warming*, Minneapolis 2008.
- Pius XII, *Encyklika „Mystici corporis Christi”*, 1943.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Ross S. A., *The Physical and Social Context for Feminist Theology and Spirituality*, w: *Feminist Theology: Review of Literature*, „Theological Studies” 1995, vol. 56.
- Ruether R. R., *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco 1992.
- Sobór Laterański IV, *Konstytucja „O błędzie opata Joachima” 2,7*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 1964.
- Strzelczyk G., *O cierpieniu Boga. Głos w dyskusji*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. Bartoszek, Katowice 2006.
- Volf M., *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids 1998.
- Wojtysiak J., *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. 60, nr 4.
- Woźniak R., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007.
- [b.a.] *Process Theism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/process-theism/> [dostęp: 8 IV 2016].

## “WORLD IS GOD’S BODY”. LIMITS OF THE METAPHOR FROM THE PERSPECTIVE OF CATHOLIC DOCTRINE

### Abstract

“World is God’s body” is a metaphor developed in feminist theology. This paper tries to examine this metaphor by the lens of catholic church teaching. For this purpose poses a question of proper relation between God and world, of incarnation and human nature. The article tries to show the assumptions on which the metaphor “world is God’s body” is built and to name errors which it can produce while not forgetting about its positive sites.

**Keywords:** God’s body, panentheism, feminist theology

**Słowa kluczowe:** ciało Boga, panenteizm, teologia feministyczna