

KS. IRENEUSZ MROCZKOWSKI

CHRZEŚCIJAŃSKA GODNOŚĆ KOBIETY

N. Échivard w swojej książce¹ twierdzi, że poeci wszystkich czasów wyrażali trzy podstawowe tajemnice odniesienia kobiety do mężczyzny. Kobieta w swoim ciele i duchu jest pięknem osobowym, darem małżeńskim i podstawowym pokarmem dla mężczyzny. Istotnie, można spotkać od Pieśni nad pieśniami po Eluarda, od Ronsarda po Aragona, od Beudelaire'a po Claudela porównania ciała kobiecego, połączonego z jej duszą, do giętkości trzciny i lian, traw prerii i pól zbóż, gron, owoców, jezior i gołębi. Kobieta jest zamkniętym ogrodem, żarem, płonąącym krzewem, wszystkimi kwiatami, najczęściej zaś różą. Jest wreszcie wodą i winem, chlebem, miodem, arką i domem, ziemią, w której są ziarna i korzenie.

Intuicje poetów nie są do odrzucenia, gdy reflektuje się nad chrześcijańskim obrazem kobiety. Wiadomo że metafora, obraz czy przenośnia zależy od doświadczeń i kształtów miłości, jaka ją wywołała, a nawet od warunków społecznych, w jakich żył autor. Tym bardziej więc warto zauważyć wspomniane trzy tajemnice odniesienia kobiety do mężczyzny: piękno osobowe, dar małżeński i podstawowy pokarm.

Jakość kobiecego sposobu realizacji człowieczeństwa związana jest z pytaniem o podstawę, cel i sens człowieka. Odpowiedzi filozofów, teologów, poetów i polityków wzajemnie na siebie wpływają, a wszystkie razem nie są wolne całkowicie od warunków społeczno-kulturalnych, wierzeń religijnych i poziomu cywilizacyjnego.

Niemniej byłoby dużym ryzykiem powiedzenie, iż patrzenie na kobietę i samookreślenie się jej przedstawia ciągłą linię wznoszącą w historii ludzkości. W Biblii i kulturze grecko-rzymskiej, w średniowieczu i dzisiaj obraz kobiety układa się z różnych twierdzeń, czasami sprzecznych, czasami uzupełniających się. Dzisiejsze ruchy feministyczne walcząc o równe prawa dla kobiet zacierają – przynajmniej niektóre – specyfikę powołania kobiecego, co prowadzi do skutków akurat przeciwnych tym, o które się walczy.

¹ *Kobieta, kim jesteś?* Poznań 1987 s. 43-44.

Zastanawiając się nad podstawowymi elementami chrześcijańskiego obrazu kobiety, nie można nie uwzględnić historycznych danych, jak też biblijnego opisu kobiety. List apostołski Jana Pawła II *Mulieris dignitatem* jest bezpośrednim impulsem tych rozważań. Wydaje się, że powinien on u nas wzbudzić większy odzew. Chociaż nie mamy krańcowego feminizmu, to przecież godność kobiety polskiej jest wciąż raczej zakłębieniem niż rzeczywistością. Ksiądz bp M. Jaworski, przewodniczący Podkomisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Kobiet, mówi, że "będąc wyczuleni na aktualną sytuację w świecie, staramy się jednocześnie szukać skutecznych rozwiązań dla spraw istotnych tu i teraz. Interesuje nas następujący krąg zagadnień: kobieta opiekunką poczętego życia, małego i starszego dziecka, praca zawodowa kobiet, duszpasterstwo kobiet samotnych i starszych, kobieta w życiu narodu"². Bez wątplenia społeczne problemy kobiet polskich są ogromne. Nie można jednak ich rozwiązać bez jasno określonego programu wychowania chrześcijańskiego, w którym położy się nacisk na godność osobową kobiety, specyficzność jej powołania i bogactwo duchowo-psychiczne.

I. PODSTAWOWE TYPY RELACJI KOBIETA - MĘŻCZYŻNA

Zanim przedstawimy naukę Biblii na temat kobiety, warto zwrócić uwagę na zasadnicze modele odniesień mężczyzny do kobiety. Mimo wielości czynników, które określały te odniesienia, można wyodrębnić trzy zasadnicze modele³.

Na pierwszym miejscu występuje podporządkowanie kobiety mężczyźnie. Klasyczna filozofia, stojąca w cieniu Arystotelesa, może być przykładem tego myślenia. Mężczyzna był istotą normatywną dla obrazu człowieka, kobieta zaś bytem duchowo i moralnie słabszym. Jej stosunek do mężczyzny przedstawiony był jako coś niedoskonałego wobec doskonałego.

U podstaw takiego sposobu myślenia znajdował się biologiczny obraz kobiety oraz jednostronna ocena męskiej roli w prokreacji człowieka. Wystarczy zajrzeć do *Sumy teologicznej*, aby przekonać się, że św. Tomasz podobnie myślał⁴. W naturze pojedynczej kobieta jawiła się jako byt ułomny. Aktywna siła, zamknięta w nasieniu męskim, dąży do stworzenia bytu doskonałego, podobnego sobie. To, że czasem rodzi się kobieta, może zależeć od słabości mocy męskiej, niedyspozycji materii albo jakiejś przyczyny zewnętrznej. Nie przeszkadzało to św. Tomaszowi w twierdzeniu, że na po-

² Wywiad opublikowany w dwutygodniku wrocławskim "Nowe Życie" nr 6 z 13-26 III 1988. Fragmenty przedrukowano w "Przeglądzie Katolickim" nr 16 z 17 IV 1988 s. 7.

³ Por. K. L e h m a n. *Das Bild der Frau. Versuch einer antropologisch-theologischen Standortbestimmung.* "Berger Korrespondenz" 1987 nr 10 s. 483-485.

⁴ Por. STh. I q. 92 a. 1 ad 1.

ziomie natury powszechnej kobieta nie jest bytem niedoskonałym, ponieważ jest wyraźnie chciana w porządku rodzenia.

Święty Tomasz pragnął połączyć dwa twierdzenia. Z jednej strony, na płaszczyźnie natury powszechnej i duchowej, kobieta nie jest bytem gorszym od mężczyzny, ponieważ stworzona została na obraz Boży. Z drugiej strony, na płaszczyźnie natury indywidualnej i fizycznej, nie posiada owej *eminentia gradus*, uzdalniającej ją np. do sakramentu kapłaństwa.

Jeśli cofnęlibyśmy się do czasów Ojców Kościoła, znajdziemy tam wiele twierdzeń na temat kobiety, naznaczonych duchem prawa starozakonnego i oceniających ją negatywnie. Istnieją jednak teksty Grzegorza Wielkiego, św. Hipolita, św. Augustyna, św. Hieronima, gdzie mówi się o wierze i macierzyństwie kobiety oceniając ją pozytywnie⁵. Można więc żałować, że niektórzy pisarze chrześcijańscy przejmowali wiele uwarunkowanych historycznie, negatywnych twierdzeń na temat kobiety. Prowadziło to do krzywdzących ocen i niesprawiedliwych podziałów ról społecznych. Nie można jednak zapomnieć, że model podporządkowania kobiety mężczyźnie przybierał w chrześcijaństwie specyficzną interpretację, złagodzoną motywami ściśle religijnymi. Warto wreszcie zauważyć, że ten sposób myślenia o kobiecie ani nie narodził się w teologii, ani też nie był ograniczony do judeochrześcijaństwa. Wystarczy wspomnieć A. Schopenhauera, P. J. Möbiusa, O. Weininger'a czy Nietzschego, aby się przekonać, że nie w religijnym sposobie patrzenia na kobietę upatrywać należy powodów jej niedowartościowania.

Drugi model odniesienia kobiety do mężczyzny można opisać jako jedyną wartość oraz inność. Zwłaszcza od XVIII wieku pod wpływem romantyzmu i idealizmu stawia się kobietę na tej samej płaszczyźnie, co mężczyznę, ale inaczej się ją stylizuje. Kobiety są równe mężczyznom, ale inne niż oni. Owa inność wyraża się w szeregu cech kobiecej osobowości. Zestawiając ją z męskimi, można ułożyć następującą listę cech i wartości (na pierwszym miejscu cechy męskie)⁶: zewnątrz - wewnątrz; dal - bliskość; życie publiczne - dom; energia i wola - słabość, uległość; stałość - zmienność; samodzielność - zależność; odwaga - umiarkowanie; przemoc - miłość; rozum - uczucie; myślenie - odtwórczość; wiedza - religijność; honor - piękno.

W tym sposobie ujmowania cech męskich i kobiecych nie występuje wprawdzie wyraźne niedowartościowanie kobiety, mówi się nawet o jej równości i godności, ale specyfika cech kojarzonych z kobiecością układa się w zbiór wyraźnie jednostronny, podkreślający pasywność kobiety. Ze strony chrześcijańskiej taki sposób myślenia znalazł najbardziej mocny wyraz

⁵ Por. H. Van Der Meer. *Priestertum der Frau? Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung*. Freiburg-Basel-Wien 1969 s. 90-101.

⁶ Por. G. Böhme. *Anthropologie in pragmatischer Absicht*. Frankfurt 1985 s. 85.

w książce Gertrud von le Fort *La Femme éternelle* z 1934 r. Maryja jest ową "Kobietą wieczną" i jej obraz jako "błogostawionej między niewiastami" służy autorce do opisu religijnej i ludzkiej tajemnicy kobiety. Jej istotną cechą jest oddanie, symbolem zaś oddania – woalka. Wszystkie wielkie okoliczności życia kobiety są jakby zakryte. Woalka pozwala nam zrozumieć, dlaczego właśnie kobieta, a nie mężczyzna przygotowuje świat do objawienia wielkich tajemnic chrześcijaństwa.

Jak już wspomniano, opisywanie kobiety jako "ponadczasowej pełni żyjącego milczenia" było inspirowane w chrześcijaństwie życiem Maryi, pokornej strażniczki Tajemnicy Życia. Rodzi się tutaj jednak pytanie: Czy oddanie Maryi było biernością?

Trzeci sposób opisu kobiety przyniósł feminizm i może być nazwany "modelem abstrakcyjnej równości płci"⁷. Odrzuca się tutaj hierarchizację cech męskich i kobiecych oraz wszelkie mówienie o naturze kobiety. Różnorodność płciowa sprowadzona zostaje do absolutnej równości, co pociąga za sobą walkę o wyzwolenie od przymusu "biologicznej funkcji reprodukcji". Nowa moralność seksualna sankcjonuje prawo do rozwodu, przerywania ciąży i nowego traktowania macierzyństwa.

Swoiste apogeum teoretyczne tego sposobu patrzenia na kobietę osiągnęła Simone de Beauvoir w słynnej książce *Druga płeć*. Autorka pisze: "Nie przychodzi się na świat jako kobieta; kobietą się staje. Żaden biologiczny, psychiczny i gospodarczy los nie określa Formy, którą kobiecie byt ludzki przyjmuje w łonie społeczeństwa. Całość cywilizacji kształtuje ów pośredni produkt między mężczyzną i kastratem, a który określa się jako kobietę"⁸.

Ten krańcowy feminizm nie jest w tej chwili jedynym ruchem walczącym o prawa kobiet. Wśród nowej fali feministek pojawiają się też próby połączenia równości i różnorodności w traktowaniu kobiety. S. Lilar pisząc o *Drugiej płci* S. de Beauvoir zanotowała, że "w całym dziele wyczuwamy nieśmiałość, ale uparte żądanie ujęcia specyficzności kobiecej, skądinąd zanegowanej i potępionej"⁹.

Dla pełności charakterystyki możliwych modeli ujmujących relację kobieta – mężczyzna można dodać jeszcze dwa: matriarchat oraz model androgyniczny. Nad matriarchatem, gdzie dominujące znaczenie miała mieć kobieta, dyskusje toczą się do dzisiaj. Niektórzy przypisują mu cechy ustroju rodzinnego, gdzie pierwszeństwo kobiety ograniczało się jedynie do matrylineatu lub matrylokalnego typu rodziny. Matrylineat polegał na włączaniu dziecka do rodu matki, natomiast matrylokalny typ rodziny charakteryzował się zwyczajem włączania mężczyzny do lokalnej grupy, w której żyła żona.

⁷ Por. L e h m a n n, Jw. s. 484.

⁸ *Das andere Geschlecht*. Hamburg 1951 s. 265.

⁹ *Le Malentendu du Deuxième sexe*. P.U.F. 1969 s. 62.

Mit androgyniczny jest bardzo stary i został szeroko rozpowszechniony przez Platona w *Uczcie*. Wychodził z założenia, że istniała początkowa koegzystencja męskości i kobiecości oraz ich atrybutów. Oddzielenie biegunów męskości i kobiecości związane było z ziemską egzystencją kobiety i mężczyzny. Doskonałość człowieka, zarówno na początku stworzenia, jak i przy jego końcu, polegała na dążeniu do jedności pierwiastka męskiego z żeńskim. Ślady tego modelu można znaleźć w gnozie, u F. von Baadera, Sołowiewa, a także u romantyków. Bez wątplenia ma on znaczenie w psychologicznych rozważaniach C. G. Junga i E. Neumanna¹⁰. Warto tu dodać, że opowieść Arystofanesa w *Uczcie* Platona o powstaniu mężczyzny i kobiety z jednego tworu androgynicznego zasadniczo różni się w swej wymowie od opisu Rdz 2. Jeśli nawet udowodniłoby się, że autor natchniony znał mit androgyniczny, to trzeba przyznać, że nadał mu nowy wymiar¹¹, o którym będzie mowa dalej.

Podsumowując ten skrótowy zarys historii patrzenia na kobietę, trzeba zgodzić się z tymi, którzy uważają, że u podstaw wielu osądów był fakt biologiczny¹². Anatomia i fizjologia kobiety wyznaczyły jej rolę społeczną, a takie fakty, jak menstruacja, ciąża, poród im bardziej pogrążone były w tajemniczości, tym bardziej wzbudzały podziw lub agresję. Z nieznamości biologicznej roli kobiety w tajemnicy powstawania życia wpływało podkreślanie jej bierności, przenoszone zbyt łatwo na poziom społeczny. Nie trzeba zresztą w odległej przeszłości szukać śladów tych poglądów. Według teorii Freuda wpływ biologii na psychologię kobiety był jednoznaczny. To właśnie odkrycie przez dziewczynkę swojej różnicy anatomicznej w porównaniu z chłopcem odciskało się na jej osobowości¹³.

Wraz z faktem biologicznym szedł stosunek seksualizmu kobiecego. Z jednej strony kobieta była identyfikowana z "narzędziem seksualnym", z drugiej patrzono na nią, jak na istotę bezcielesną. Piana pisze, że "to głęboko dwuznaczne stanowisko było motywowane z jednej strony społeczno-kulturalnym poniżaniem kobiety, z drugiej zaś negatywnym stosunkiem do natury i seksualizmu. Ten stosunek przejawiał się w niektórych poglądach filozoficzno-religijnych"¹⁴.

¹⁰ Por. G. Weiler. *Der entlegnete Mythos*. München 1985.

¹¹ Por. M. Adinolfi. *Il femminismo della Bibbia*. Romae 1981 s. 45-47.

¹² Por. G. Piana. *Le questione femminile. Prospettive teologico-etiche*. W: T. Goffi, G. Piana (Red.), *Corso di morale*. T. 2: *Diakonia. Etica della persona*. Brescia 1983 s. 369.

¹³ Por. K. Pospiszyl. *Psychologia kobiety*. Warszawa 1986 s. 17-30.

¹⁴ Zob. Jw. s. 370.

II. ODNIESIENIE JEZUSA CHRYSZTUSA DO KOBIEC

Na tle zarysowanych wyżej stanowisk warto przyjrzeć się odniesieniu Jezusa Chrystusa do kobiet. Wydaje się, że wśród licznych głosów na temat chrześcijańskiego traktowania kobiety wciąż za mało uwzględnia się naukę i zachowanie samego Jezusa Chrystusa. Konstruuje się czasami różne teorie, odpiera zarzuty, pomijając – niewątpliwie decydujące dla chrześcijaństwa – sugestie samego Chrystusa. Trzeba iść tutaj za przykładem Jana Pawła II, który w *Mulieris dignitatem* poświęcił odniesieniu Jezusa Chrystusa do kobiet cały rozdział piąty¹⁵.

Stanowisko Jezusa jest szczególnie pouczające na tle praktyki judaistycznej Jego czasów. Ważne jest podkreślenie owego kontekstu historycznego, bowiem tradycja starotestamentalna wobec kobiet jest dość złożona. Nie tutaj miejsce, aby ją przytaczać, ale warto wspomnieć, że obejmuje ona Księgę Rodzaju, Pieśń nad pieśniami, te aspekty prawa, które pozostawały w związku z powołaniem kobiety do macierzyństwa.

W Starym Testamencie spotykamy wiele przykładów kobiet, które jaśniały odwagą, zdolnością do ofiary, pobożnością¹⁶. Wystarczy tu przypomnieć pobożne kobiety hebrajskie, które sprzeciwiły się nakazowi Faraona (Wj 2, 1-10), a także Miriam, siostrę Mojżesza, Deborę (Sdz 4, 4-10), Huldę (2 Krl 22, 14-20), Judytę (Jdt 13, 1-10), Esterę (Est 4, 17 n.).

Stary Testament ukazuje też, że w codziennym życiu rodzinnym kobiety spełniały aktywną rolę i miały możność rozstrzygnięcia wielu spraw. [...] Widać w Starym Testamencie, że Objawienie zmierzało do poprawienia sytuacji kobiety. Zauważa się choćby w tekstach, które ukazują, że kobieta tak samo jak mężczyzna jest «partnerem» Boga. Hagar przeżyła na pustyni teofanię (Rdz 16, 7-15); Rebeka rozmawiała z Bogiem radząc się, co oznacza walka dzieci w jej łonie (Rdz 25, 22-23). Sara otrzymała od Boga także samo błogosławieństwo jak jej mąż Abraham; w wyniku tego błogosławieństwa stanie się matką ludów i królowie będą jej potomkami (Rdz 17, 16)¹⁷.

Mimo tych przykładów nie można mówić o praktycznej równości kobiet i mężczyzn w tradycji starotestamentalnej. Aubert podkreśla, że szczególnie w późnym judaizmie, za czasów Jezusa, sytuacja kobiety była zła¹⁸. Prawo wyraźnie stawiało ją na drugim planie. Praktycznie była wykluczona z publicznego życia religijnego; nie mogła przewodniczyć modlitwie przy stole, uczyć się Tory i właściwie nie obowiązywał jej odpoczynek szabatowy¹⁹. Jeśli kobiety składały śluby, ich ojcowie lub mężowie mogli je anu-

¹⁵ Zob. nn. 12-16.

¹⁶ Por. J. M. Aubert. *La donna. Antifemminismo e cristianesimo*. Assisi 1978 s. 15; S. Amler. *La Sagesse de la femme*. W: M. Gilbert (Red.). *La Sagesse de l'Ancien Testament*. Louvain 1979 s. 112-116; J. Hourcade. *La femme dans L'Eglise. Etude anthropologique et théologique des ministères féminins*. Paris 1986 s. 149-158.

¹⁷ M. Filipiak. *Problematyka społeczna w Biblii*. Warszawa 1985 s. 110, 111.

¹⁸ Zob. jw. s. 15-20.

¹⁹ Por. Oepke. *Gyne*. TWNT I 782.

lować. W synagogach były wydzielone miejsca dla kobiet, na ogół nie w częściach centralnych tych przybytków kultu.

Prawnie kobieta była zrównana z dziećmi. Mąż mógł nie liczyć się z jej zobowiązaniami, a w sądzie – poza wyjątkowymi wypadkami – jej świadectwo nie miało znaczenia. Szacunek uzyskiwała kobieta poprzez małżeństwo i macierzyństwo. Trzeba wyraźnie podkreślić wagę małżeństwa hebrajskiego w porównaniu np. ze światem greckim. Szacunek, jaki dzieci powinny okazywać rodzicom, dotyczył również matki (Kpł 19, 3). Niemniej w małżeństwie mąż był panem żony, a ta zobowiązana była do posłuszeństwa. Brak równości między kobietą i mężczyzną przejawiał się w wypadku rozwodu. Przepis z Pwp 24,1 mówiący o motywie rozwodu – gdy mężczyzna znajdzie w kobiecie coś odrażającego – był bardzo szeroki i często wykorzystywany na niekorzyść żony.

W świetle tej praktyki odniesienie Jezusa do kobiet jest wyjątkowe. Na kartach Ewangelii spotykamy wiele kobiet, do których Jezus odnosi się w sposób naturalny, z szacunkiem i miłością. Zanim przypomnimy niektóre z nich trzeba podkreślić główną optykę Jezusowego odniesienia. Nie wyraża się ona miarą społeczno-kulturowych wyzwoleń, ale nakierowana jest na odkupieńczy sens życia kobiety.

Nie znaczy to, że stanowisko Jezusa nie owocuje zmianami społecznymi i kulturalnymi, niemniej Jezus najpierw "dawał poznać, że «tajemnice Królestwa» znane mu są do końca. On też «wiedział, co w człowieku się kryje» (J 2, 25), w jego wnętrzu, w jego «sercu». Był świadkiem odwiecznego zamysłu Boga w stosunku do człowieka, którego Bóg stworzył na swój obraz i podobieństwo, jako mężczyznę i kobietę. Był też do głębi świadom następstw grzechu, owej «tajemnicy nieprawości», która działała w sercach ludzkich jako gorzki owoc zaćmienia tego Bożego obrazu»²⁰.

Nie tyle więc bariery czy ograniczenia społeczno-kulturalne określały propozycje Jezusa, ile raczej Dobra Nowina o królestwie Bożym, powołanie się na stworzenie człowieka przez Boga i świadomość istnienia grzechu. Przypomnienie tego niemal hermeneutycznego założenia jest ważne, bowiem dzisiejsze dyskusje feministyczne w Kościele zbyt często powołują się na bariery społeczno-kulturowe, które występowały w czasach Jezusa. One jedynie miałyby być przyczyną niepowołania kobiet do grona dwunastu.

Liczba kobiet spotykanych na kartach Ewangelii jest duża²¹. Spotykamy je w przypowieściach, w których Jezus mówił o Królestwie Bożym. Trzeba tu wymienić przypowieść o zagubionej drachmie (Łk 15, 8-10), o kwasie chlebowym (Mt 13, 33), o pannach rozsądnych i nierozsądnych (Mt

²⁰ *Mulieris dignitatem* n. 12.

²¹ Por. A d l n o f f l, jw. s. 118-172; A u b e r t, jw. s. 21-30; H o u r c a d e, jw. s. 158-178; *Mulieris dignitatem* nn. 13-16.

25, 1-13), o wdowie, która stała się przykładem wielkoduszności (Łk 21, 1-4).

Wobec kobiet chorych i cierpiących Jezus objawia swą moc uzdrawiania. Tak było z teściową Szymona (Mk 1, 30), z kobietą cierpiącą na "upływ krwi" (Mk 5, 25-34) czy też tą, która "miała ducha niemocy; była pochylona i w żaden sposób nie mogła się wyprostować" (Łk 13, 11). Córkę Jaira Jezus przywrócił do życia (Mk 5, 41), podobnie jak wysłuchał płaczu wdowy z Naim, która odzyskała jedyne dziecko (Łk 7, 13).

Szczególny jest stosunek Jezusa do kobiet, które opinia publiczna nazywała jawno-grzesznicami. Trzeba przypomnieć Samarytankę (J 7, 27), jawno-grzesznicę, która weszła do domu faryzeusza, by namaścić olejkiem stopy Jezusa (Łk 7, 13), oraz kobietę schwytaną na cudzołóstwie (J 8, 3-11). Jan Paweł II pisze, że wobec tych kobiet "«Chrystus jest Tym, który wie, co w człowieku się kryje» (J 2,25), w mężczyźnie i w kobiecie. Zna godność człowieka, jego cenę w oczach Boga. On sam, Chrystus, jest ostatecznym potwierdzeniem tej ceny. Wszystko, co mówi i co czyni, znajduje swoje definitywne wypełnienie w paschalnej tajemnicy Odkupienia. [...] Każda z nich [kobiet - I. M.] jest przeto tym «jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego». Każda dziedziczy od «początku» godność osoby właśnie jako kobieta"²².

Inną grupą kobiet występującą w Ewangelii są te, z którymi Jezus rozmawia na tematy religijne. Najbardziej uderzającym przykładem jest Samarytanka, która raz pouczona, głosi Ewangelię mieszkańcom Samarii. Na tematy religijne rozmawia też Jezus z Marią i Martą. Chwali Marię, która "przysłuchiwała się mowie" Jezusa, a rozmowa z Martą przed uzdrowieniem Łazarza jest jedną z najdonioślejszych w Ewangelii. Nic więc dziwnego, że u stóp Krzyża znalazły się przede wszystkim kobiety. One przez to, że "wiele umiłowały", potrafiły nie tylko zrozumieć naukę Jezusa, ale i dochować Mu wierności w godzinie próby.

Wrażliwość kobiet sprawiła, że pierwsze były przy grobie Jezusa i pierwsze usłyszały: "Nie ma Go tu... zmartwychwstał, jak powiedział" (Mt 28,6). Szczególną rolę odgrała tu Maria Magdalena, która pierwsza dała świadectwo o Jezusie zmartwychwstałym wobec Apostołów. To świadectwo ma szczególną wymowę, ponieważ - jak wcześniej mówiliśmy - u Żydów kobieta nie mogła być świadkiem. Trzeba podkreślić związek obecności kobiet przy trzech istotnych momentach historii Jezusa: przy śmierci, grobie i zmartwychwstaniu. Grób staje się miejscem epifanii Boga, który zwyciężył śmierć. U początków nowego świata, który powstał wraz z chrześcijaństwem, była obecna kobieta. Ma to ogromne znaczenie przy określeniu jej miejsca w Kościele.

²² *Mulieris dignitatem* n. 13.

Można więc na zakończenie tej krótkiej charakterystyki odniesienia Jezusa do kobiet powiedzieć, że w społeczeństwie, w którym kobieta była wyraźnie na drugim planie, Jezus żadnym słowem ani gestem nie potwierdzał panujących zwyczajów. Rozmawiał publicznie z kobietami, uzdrawiał je, bronił ich godności nawet wtedy, gdy grzeszyły. Miały one swój udział w życiu religijnym, a niektóre nawet towarzyszyły Mu, gdy wędrował z Apostołami przez ziemię palestyńską. Jeśli dodamy do tego Jego naukę na temat nierozzerwalności małżeństwa i godności kobiety niezamężnej, trzeba przyznać, iż odniesienie Chrystusa do kobiet "potwierdza i przybliża w Duchu Świętym prawdę o «równości» obojga - mężczyzny i kobiety. Trzeba mówić o zasadniczym «równouprawnieniu»: skoro oboje, kobieta tak samo jak mężczyzna, są stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, zatem oboje też są podatni w równej mierze na udzielanie się Bożej prawdzie i miłości w Duchu Świętym. Oboje też doznają jego zbawczych i uświęcających «nawiedzeń»"²³.

III. CHRZEŚCIJAŃSKA ANTROPOLOGIA KOBIETY

W świetle wypowiedzi i praktyki Jezusa Chrystusa powstaje pytanie, który z wcześniej przytoczonych modeli antropologicznych w odniesieniu do kobiety byłby prawdziwy. Oczywiście pełna odpowiedź na to pytanie wymagałaby dużego studium antropologiczno-teologicznego. Tutaj zarysujemy tylko szkic ewentualnej odpowiedzi.

Przede wszystkim wypada zauważyć, że teologiczna antropologia kobiety może być budowana podwójną metodą. Pierwsza z nich zaczyna od psychologicznych i socjologicznych danych, korzysta z filozoficznych uogólnień, które konfrontuje z biblijno-teologicznymi twierdzeniami. Druga natomiast rozpoczyna "od góry", a więc od nauki o Trójcy Świętej, chrystologii i mariologii, wyciągając stąd wnioski antropologiczno-teologiczne na temat kobiety. U. Ruh twierdzi, że tą właśnie drogą poszedł Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem*, korzystając po części ze szlaków przetartych przez H. U. von Balthasara²⁴.

Nie wchodząc tutaj w ocenę metody Papieża, która wydaje się być specyficzna dla Jana Pawła II, należy - naszym zdaniem - wyodrębnić elementy jednej i drugiej drogi. Na płaszczyźnie psychologiczno-społecznej we wszystkich opracowaniach na temat kobiety pojawiają się rozważania na temat znaczenia płciowości, macierzyństwa oraz roli czynników kulturalnych

²³ Tamże n. 16.

²⁴ *Als Mann und Frau schuf er Sie. Theologische Bemühungen um das Bild der Frau. "Herder Korrespondenz" 42: 1988 nr 12 s. 577.*

i społecznych w życiu kobiety. Rozważania biblijno-teologiczne niosą natomiast pojęcie godności kobiety, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, przypominają rolę Maryi w historii zbawienia i opierają się na czynach i słowach Chrystusa. Czasami odnosi się wrażenie, że dotychczasowe opracowania oparte tylko na tzw. naukowych danych grzeszą swoistym fragmentaryzmem, uzasadnionym częściowym przecież tylko wyjaśnieniem płciowości, stosunku kobiety do mężczyzny czy jej roli społecznej. Wiele natomiast opracowań teologicznych satysfakcjonuje się ogólnymi stwierdzeniami, które są tak samo prawdziwe jak i dopuszczające wielość interpretacji praktycznych.

Pierwszym stwierdzeniem chrześcijańskiej antropologii kobiety jest wniosek z Księgi Rodzaju o równości kobiety i mężczyzny w człowieczeństwie. Oboje zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, oboje są istotami panującymi nad innymi stworzeniami w świecie, są rozumni i wolni. Kobieta i mężczyzna posiadają tą samą godność. Kobieta nie jest drugim wydaniem człowieczeństwa, nie została stworzona na obraz mężczyzny, ale Boga. "Niewiasta jest drugim «ja» we wspólnym człowieczeństwie"²⁵. Tekst Rdz 2, 8-25 nie jest w żaden sposób sprzeczny z Rdz 1, 27; przygotowuje raczej do zrozumienia równości kobiety i mężczyzny.

Kobieta jako osoba transcenduje wszystkie role społeczne, które się jej przypisuje, także rolę matki, małżonki, przyjaciółki czy partnerki mężczyzny²⁶. Podkreślmy tu, że tak rozumiana godność osobowa kobiety opiera się na jej odniesieniu do Boga i bez tego odniesienia trudno jest ją utrzymać. Z drugiej strony świadomość, że kobieta posiada godność równą mężczyźnie, musi się w pełni ucieleśnić w życiu politycznym, społecznym, gospodarczym i religijnym.

Stwierdzając równość kobiety i mężczyzny w ich człowieczeństwie, nie trzeba pomijać płciowości kobiety, która wiąże się z jej cielesnością. Wydaje się, że im więcej teologia zajmuje się ciałem człowieka, tym większą ma szansę właściwego uchwycenia tego elementu antropologii kobiety. Człowiek nie jest jednoseksualną istotą, a cielesność nie pozostaje obojętna dla realizacji godności kobiety²⁷. Kobiecość jawi się jako zdolność i gotowość do przekraczania granicy samotności i odnajduje siebie w obliczu męskości. To rozumienie płciowości przekracza poziom seksualizmu i instynktu, bowiem płeć na poziomie człowieka łączy się z wyborem, a więc wolnością. Tu także trzeba umieścić powołanie kobiety do macierzyństwa, bowiem ono odsłania "do końca" tajemnicę kobiety. Zrozumienie płciowości kobiecej wskazuje, że jest ona osobą w specyficzny sposób. Nie jest ona mniej osobą od męż-

²⁵ *Mulieris dignitatem* n. 6.

²⁶ Por. Lehmann, *Jw.* s. 486.

²⁷ Por. Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*. Lublin 1981 s. 64-73.

czynny, ale zawsze jest na swój sposób osobą. Naturalnie ma to ogromne konsekwencje w wartościowaniu cielesności i płciowości kobiety.

Trzecim elementem chrześcijańskiej antropologii kobiety jest relacja kobiety do mężczyzny i mężczyzny do kobiety. Podkreśliliśmy wyżej właściwą kobiecie godność osoby. Trzeba nie mniej mocno wyakcentować, iż nie jest ona czymś zamkniętym, autonomicznym, przeznaczonym do narcystycznie rozumianej samorealizacji. W cielesności kobiety zawarta jest zdolność wyrażania miłości. Odsłania ona istotę komplementarności między kobietą i mężczyzną. Kobiecość staje się możliwością bycia dla mężczyzny, przekraczania siebie w nim. «W jedności dwojga» mężczyzna i kobieta są «od początku» wezwani do tego, aby bytować wzajemnie «jedno dla drugiego» [...]. Całe dzieje człowieka na ziemi urzeczywistniają się w ramach tego wezwania. Na zasadzie wzajemnego bycia «dla» drugiego, w międzyludzkiej «komunii» osób rozwija się w tych dziejach zamierzona przez Stwórcę integracja w samym człowieczeństwie tego, co «męskie» i tego, co «kobiece»²⁸. We wzajemnej komunii mężczyzny i kobiety odbija się podobieństwo do wewnętrznego życia Bożego. Bóg, którego poznaliśmy przez Jezusa Chrystusa, jest jednością Trójcy. A więc fakt stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety na obraz i podobieństwo Boga nie oznacza tylko, że każde z nich osobno – jako był wolny i rozumny – jest podobny do Boga. Oznacza też, że ich jedność we wspólnym człowieczeństwie, ich wspólnota miłości jest odzwierciedleniem miłości Trójcy Świętej. Tutaj też znajduje się podstawa całego *ethosu* ludzkiego, który znajduje wyraz w przykazaniu miłości²⁹.

Zarysowane trzy podstawowe elementy chrześcijańskiej antropologii kobiety pozwalają ocenić podane wcześniej modele odniesienia kobiety do mężczyzny. Bez wątplenia chrześcijański sposób myślenia wyklucza podporządkowanie kobiety mężczyźnie, jak też totalną równość, pojętą w duchu krańcowego feminizmu. Próba opisanego właściwego modelu poprzez jednakową godność przy różnicach w realizacji osobowej nie tyle powinna prowadzić do wyliczania cech kobiecych i męskich, ile raczej powinna uwzględniać godność osobową kobiety oraz warunki jej realizacji w życiu społecznym, gospodarczym i religijnym.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia mówienie o partnerstwie kobiety i mężczyzny jest niewystarczające, o ile nie uwzględni się osobowego i cielesnego momentu spotkania. Podejrzanym jest też wszelkiego rodzaju mówienie o samorealizacji kobiety, jeśli miałyby oznaczać jej izolację. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie można oddzielać płciowości od miłości, seksualizmu od macierzyństwa, prokreacji od rodziny, partnerstwa od miłości, kobiecości od męskości.

²⁸ *Mulieris dignitatem* n. 7.

²⁹ Tamże.

Warto na koniec zaznaczyć pewną zbieżność elementów chrześcijańskiej wizji kobiety z trzema – wymienionymi na początku – poetyckimi ujęciami tajemnicy kobiety. Poeci mówią o kobiecie jako pięknie osobowym, darze małżeńskim i podstawowym pokarmie; chrześcijańska antropologia – natomiast o godności osoby kobiety, osobowym sensie płciowości-cieleśności i harmonii małżeńskiej. Przyjmując całą różnorodność sposobów dochodzenia do tych stwierdzeń, ich swoista zbieżność świadczy o prawdziwości intuicji poetyckich i realizmie twierdzeń teologicznych. Wszyscy stoją bowiem wobec tajemnicy, za którą trzeba tak dziękować, jak to czyni Jan Paweł II pod koniec *Mulieris dignitatem*: "Kościół dziękuje więc za wszystkie kobiety [...]; tak jak zostały pomyślane przez Boga w całym pięknie i bogactwie ich kobiecości; tak jak zostały objęte przez Jego odwieczną miłość; tak jak – razem z mężczyzną – są pielgrzymami na tej ziemi [...]; tak jak razem z mężczyzną podejmują wspólną odpowiedzialność za losy ludzkości"³⁰.

THE CHRISTIAN DIGNITY OF WOMEN

S u m m a r y

After *Mulieris dignitatem* and *Christifideles laici* we can afford to look at the main elements of the Christian anthropology of woman without simplifications. The author first discusses three historical models of the relations between women and men, i. e. subordination of women, distinction on equal terms, and abstract equality of the sexes. Then he considers Christ's attitude to women, which was orientated not so much towards women's social or cultural liberation as towards bringing out the redemptive sense of a woman's life.

Christian anthropology, which is based on Biblical, cultural and psychological premises, states three major points regarding women: the equality of men and women, the need to include sexuality in the account of woman as a person, and a woman's ability to open herself lovingly towards a man. This rules out both woman's subordination to man and a levelling of differences undertaken in the spirit of extreme feminism. From a Christian viewpoint, it is impossible to separate sex from love, sexuality from maternity, procreation from family, partnership from love, femininity from masculinity.

³⁰ Zob. n. 31.