

Ryszard Szmydki

Współczesna teologia o kobiecie

Collectanea Theologica 57/4, 55-64

1987

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. RYSZARD SZMYDKI OMI, LUBLIN

WSPÓŁCZESNA TEOLOGIA O KOBIECIE

Pytanie, które stanowi punkt wyjścia dla refleksji teologicznej brzmi: co oznacza życie Kościoła? Jak należy je interpretować, uczynić zrozumiałym?¹ Życie eklezjalne jest jednak uwarunkowane sytuacją kulturową, społeczną i polityczną bezpośredniego środowiska. Stąd też procesy zmian w świecie mniej lub bardziej wyraźnie wpływają na kształt historycznej egzystencji Kościoła, stanowią wezwanie dla teologii, przynaglają do szukania wciąż pełniejszych odpowiedzi. I tak sprawa emancypacji kobiet czy promocji kobiety od lat pobudza wspólnotę Kościoła do pogłębionej refleksji. Jednocześnie coraz częściej skrajne nurty ruchów feministycznych kwestionują dziś niektóre prawdy głoszone przez chrześcijaństwo, odrzucają teologiczne argumentacje z przeszłości. W ramach tych ruchów podejmuje się ponadto nowe próby interpretacji przekazów Objawienia, wysuwa się postulaty konkretnych rozwiązań praktycznych. Wobec tej złożonej sytuacji, jak współczesna teologia ujmuje temat kobiety i jej miejsca w Kościele? Czy istnieją jakieś nowe formy rozwiązań tej nabrzmiałej polemiką kwestii? Na gruncie polskim pytania te nie padają zbyt często. Tym bardziej warto poświęcić im nieco uwagi. Dla lepszego zrozumienia współczesnych wypowiedzi na temat kobiety należy je najpierw osadzić w kontekście historycznym, wskazując na kilka charakterystycznych zjawisk naszego stulecia.

1. Uwarunkowania teologicznej refleksji o kobiecie

a. Ruchy feministyczne. W ostatnich dziesięcioleciach społeczeństwa kultury zachodniej przeżywają głębokie, nie zawsze pozytywne przeobrażenia. W dużej mierze dotyczą one sytuacji kobiet. Z jednej strony zaznaczył się wzrost procesu emancypacji kobiet i ich udziału w życiu politycznym. Z drugiej strony wzrasta np. liczba kobiet samotnych i pojawiają się nowe formy ich uzależnienia od mężczyzn. Stąd aktywność ruchów kobiecych nie tylko się wzmacnia, ale rodzą się radykalne nurty feministyczne, głoszące konieczność całkowitego uniezależnienia się kobiet od mężczyzn. Temu celowi miałyby służyć między innymi zniesienie instytucji rodziny i powszechne prawo przerywania ciąży.

¹ Z. Alszeghy-M. Flick, *Come si fa la teologia*, Roma 1978, 35.

b. Krytyka Kościoła. Przedmiotem ostrej krytyki ze strony skrajnego feminizmu stał się instytucjonalny Kościół, uważany za swoisty „bastion” męskiej dominacji nad kobietą. Wewnątrz wspólnoty eklezjalnej, wśród kobiet chrześcijańskich stopniowo dojrzało poczucie niesprawiedliwości i nieprzyznawania należnego im miejsca². Powołują się przy tym na dokumenty Soboru Watykańskiego II, który dowartościował każdą osobę ludzką i wyraźnie akcentował rolę świeckich w Kościele. W odczuciu krytykujących sobór nie rozstrzygnął jednak „kwestii kobiecej”. Stąd głośne wołanie, aby iść dalej, podjąć rzetelną refleksję teologiczną, zrewidować stanowiska z przeszłości, dopuścić kobiety do pełnego udziału w życiu kościelnym, nie wykluczając nawet posługi prezbiteratu. W tym kontekście, jako odpowiedź na tradycyjną teologię, stworzoną zasadniczo przez mężczyzn, pojawiła się teologia feministyczna³. Podjęła ona między innymi próbę krytycznej reinterpretacji kluczowych tekstów biblijnych mówiących o kobiecie i postawiła sobie za cel być kobiecym sposobem patrzenia na rzeczywistość oczyma wiary. Niewątpliwie stanowi ona wzbogacenie myśli teologicznej. Niemniej ciężący na tej twórczości duch polemiki zawęży niejednokrotnie jej kąt widzenia, a ostre sformułowania budzą obronne i polemiczne postawy strony krytykowanej, czyli męskich przedstawicieli teologii.

c. „Teologia kobiety”. Kościół w swoim oficjalnym nauczaniu nigdy nie zaprzeczał podstawowej równości mężczyzny i kobiety, zarówno w stwórczym planie Bożym, jak i w ich wspólnym powołaniu chrześcijańskim. Nie zawsze jednak prawdę tę głośno i jednoznacznie wykladał. W obliczu znaku czasu, jakim było dążenie kobiet do emancypacji i równouprawnienia, teologia stosunkowo wcześniej podjęła temat roli i miejsca kobiety w Kościele. Pod koniec lat 50-ych naszego stulecia mnożyły się teologiczne rozprawy o kobiecie. Wówczas pojawiły się pierwsze próby całościowego ujęcia tematu w formie tzw. „teologii kobiety”⁴. Jej założenia i podstawy okazały się jednak zbyt kruche i w obliczu wzrastającej nowej świadomości kobiet nie wytrzymały krytyki. Teologii tej zarzucano indywidualistyczne i zbyt wąskie, to znaczy tylko funkcjonalne traktowanie kobiety, nieuzasadnione szafowanie argumentami psychologicznymi i biologicznymi przy jednoczesnym niedostatecznym zgłębieniu prawd objawionych⁵.

² Zob. J.-M. Aubert, *Antiféminisme et christianisme: la femme*, Paris 1975.

³ Zob. M. T. Van Lunen Chenu, *Le féminisme chrétien: phénomène inéluctable*, *Revue Nouvelle* 59 (1974) 69–79; H. Pissarek, *Feministische Theologie*, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 103 (1981) 289–308.

⁴ H. Rondet, *Eléments pour une théologie de la femme*, *Nouvelle Revue Théologique* 75 (1957) 915–940; A. M. Henry, *Pour une théologie de la féminité*, *Lumière et Vie* 7 (1959) nr 43, 100–128.

⁵ Zob. J. Vinatier, *Kobieta w Kościele*, Warszawa 1976, 14–15.

d. **Rozwój psychologii.** Psychologia od dłuższego czasu zajmowała ważne miejsce w refleksji wiary na temat kobiety. Szybki rozwój tej dyscypliny sprawia, że dziś zaprzestaje się opisywania kobiecości w kategoriach biologicznych instynktów, odchodzi się od uproszczonego przypisywania osobom określonej płci cech stałych. Płeć jawi się raczej jako sposób osobowego istnienia i wspaniała możliwość wchodzenia w międzyosobowe więzi⁶. Można powiedzieć, iż osiągnięcia tej nauki o człowieku niejako wytrąciły teologom z ręki tradycyjne argumentacje dotyczące kobiet i zmusiły do rzetelniejszego potraktowania źródeł biblijnych.

Wymienione wyżej wydarzenia i nowe sytuacje przyczyniły się do wypracowania bardziej integralnego, całościowego spojrzenia na kobietę w świetle wiary chrześcijańskiej. W pierwszym rzędzie podjęto wysiłek ponownej interpretacji biblijnej idei człowieka jako obrazu Bożego, widząc w tym szansę przewyciężenia zawężonego patrzenia na kobietę.

2. Powrót do źródeł biblijnych

Wspomniana „teologia kobiety” jako pierwsza za punkt wyjścia obrała tekst Księgi Rodzaju opisujący stworzenie człowieka. Rodziła się ona w klimacie entuzjazmu badań odnowionej egzegezy katolickiej. H. Rondet, A. M. Henry, a nieco później J. Galot⁷ powołują się na ponownie odczytaną prawdę o człowieku stworzonym jako mężczyzna i niewiasta na obraz Boży, ukazując w jej świetle miejsce kobiety w planach zbawienia. Głoszą oni podstawową równość mężczyzny i kobiety, ich wspólne powołanie do świętości, podkreślają godność kobiety, wskazują jej wzór życia w Maryi. Myśliciele ci wydają się jednak pozostawać pod wpływem pewnych stereotypowych sądów dotyczących roli kobiety w społeczeństwie. W opisie znaczenia ludzkiej płciowości niewiele wykraczają poza teorie psychologiczne z lat 20-tych XX w. Ten sposób mówienia o kobiecie mimo wszystko zacieśniał ją do wymiaru kobiecości i macierzyństwa, jakby drugorzędnie traktując jej osobę i człowieczeństwo. Dlatego też ten typ teologii nie potrafił jednoznacznie rozwinąć głoszonej równości mężczyzny i kobiety w opisie ich wzajemnego odniesienia. Stąd być może bierze się również trudność głębszego i właściwego wyjaśniania prawdy o człowieku stworzonym jako mężczyzna i niewiasta na obraz Boga⁸.

⁶ Zob. M. Braun-Gałkowska, *Duszpasterskie aspekty psychologii kobiet*, w: *O sytuacji kobiet dziś*, Biuletyn Podkomisji Episkopatu d/s Duszpasterstwa Kobiet, Warszawa 1985, 41—50.

⁷ J. Galot, *Maria, immagine della donna*, *La Civiltà Cattolica* 125 (1974) 217—229; tenże, *Teologia della donna*, *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) 231—241.

⁸ Zob. E. Durlak, „*Teologia kobiety*” w *świecie Soboru Watykańskiego II. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Lublin 1985, 114—125 (mps. BKUL).

Pod koniec lat 70-ych szereg teologów podjęło się zadania pełniejszej interpretacji biblijnej idei obrazu Bożego z Księgi Rodzaju⁹. Właściwe odczytanie prawd antropologicznych tam zawartych potraktowali oni jako szansę prawidłowego mówienia teologicznego o kobiecie. Poczęli wskazywać, że ludzkie i chrześcijańskie znaczenie kobiecości można uchwycić jedynie w relacji do męskości. Mężczyzna i kobieta razem stanowią bowiem obraz Boży. Na plan pierwszy wysuwa się ich człowieczeństwo, a w stwórczym planie człowiek jawi się jako wspólnota osób. W biblijnym opowiadaniu o stworzeniu nie ma szczegółowych danych odnoszących się oddzielnie do mężczyzny lub do niewiasty. Ujmowani są tam jakby wspólnym spojrzeniem i występują razem. Nawet skutki grzechu dotyczą obojga i dotykając osobę jednej płci wpływają jednocześnie na osobę płci odmiennej. Jednym słowem mężczyzna i kobieta ukazani są jako osobowe „ja” — „ty”, wzajemnie dla siebie istniejące.

Ponowne poniekąd odkrycie prawdy, że jako mężczyzna i kobieta człowiek jest obrazem Boga, okazało się dalekosiężne w teologicznych skutkach. Między innymi pleć jawi się coraz wyraźniej jako wartość osobowa¹⁰. A możliwość teologicznie poprawnej refleksji o kobiecie widzi się dzisiaj w świetle stwórczej wzajemnej relacji mężczyzny i kobiety jako osób na obraz Boży ukształtowanych. Inaczej mówiąc, integralne rozumienie człowieka w jego komplementarności daje dopiero podstawę do szukania specyficznego znaczenia męskiego i kobiecego człowieczeństwa. W tym właśnie nurcie myślenia należy usytuować środowce katechezy Jana Pawła II o małżeństwie¹¹. Nauczanie papieskie jest ponownym, dogłębnym odczytywaniem stwórczych zamiarów Boga względem człowieka, mężczyzny i kobiety. Stanowi ono swoiste zwieńczenie teologicznych poszukiwań ostatniego okresu, charakteryzujących się zdecydowanym zwrotem do źródeł biblijnych. Nie będzie więc chyba błędem założenie, że to, co współczesna teologia ma istotnego do powiedzenia o kobiecie, bardzo jasno odzwierciedla się w wykładzie papieża.

Zacznijmy od sformułowania kilku zasad, na których opiera swoją „teologię ciała” Jan Paweł II:

1° Wszelkie mówienie o człowieku, a więc zarówno o mężczyźnie jak i o kobiecie, powinno uwzględniać całego człowieka i pełnię jego powołania. Podstawą zaś powołania jest godność osoby.

⁹ M. C. Horowitz, *The Image of God in Man — Is Women Included?*, *The Harvard Theological Review* 72 (1979) 175—206; F. Frost, *Homme et femme à l'image de Dieu. Signification humaine et chrétienne de la féminité*, *Mélanges de Science Religieuse* 38 (1981) 161—177; B. Schreiber, *L'uomo immagine di Dio: visione d'insieme*, w: *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, 499—548.

¹⁰ Zob. E. Durlak, *dz. cyt.*, 126—139.

¹¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981.

2° Aby zrozumieć znaczenie stworzenia człowieka jako mężczyzny i niewiasty, czyli faktu ludzkiej płciowości, należy sięgnąć do „początku”, do pierwotnego zamiaru Boga względem człowieka.

3° Obecna sytuacja historycznego człowieka nie odpowiada pierwotnym planom stwórczym, a stan grzeszności zniekształca podstawową relację międzyludzką, jaką stanowi wzajemne odniesienie mężczyzny i kobiety.

4° W Jezusie Chrystusie Bóg obdarował nas darem zbawienia i nowego człowieczeństwa. Dzięki tej łasce człowiek może w sposób nowy i pełny przeżywać również sens swojego ciała, czyli swej męskości lub kobiecości, oraz odbudowywać wzajemną relację mężczyzny i kobiety.

3. Człowieczeństwo kobiety

W nauczaniu Jana Pawła II kobieta jest rozpatrywana w świetle pierwotnej, stwórczej relacji do mężczyzny. Oboje natomiast zostają niejako osadzeni na fundamencie jednego, wspólnego człowieczeństwa. Jakie są istotne rysy tego człowieczeństwa? Według stwórczego początku opisanego w Księdze Rodzaju człowiek jest określony nade wszystko swoim odniesieniem do Boga. „Bóg stworzył człowieka na swój obraz” (Rdz 1, 27), ukształtował go zatem w niepowtarzalnej relacji do samego siebie. Dlatego człowiek wśród wszystkich innych zwierząt czuje się samotny. Pierwotne znaczenie samotności wynika „z samej natury człowieka, czyli z człowieczeństwa”¹², opartego na niepowtarzalnej więzi z Bogiem. Otóż człowiek od pierwszej chwili swego istnienia znalazł się w obliczu Boga, aby szukał swej istoty, swojej tożsamości. Otrzymał zadanie dokonania pierwszego samo-określenia. Wypełniając to zadanie człowiek najpierw stwierdza swoją odrębność w stosunku do wszystkich istot żyjących. Jest on inny od świata, posiada władzę poznania świata i dlatego jest sam. Człowiek stojący wobec Boga odkrywa siebie jako kogoś osobnego od całego świata istot żyjących — stwierdza papież — i tym samym poznaje siebie jako „o-sobę”.

Z tak ukształtowanym człowiekiem Bóg wchodzi w dialog — daje mu swoje przykazania. Bezpośrednio oznacza to zależność stworzonego człowieka od Stwórcy, ale pośrednio wyraża też zdolność wyboru, czyli wolność wpisaną w człowieczeństwo. Człowiek jest zatem zdolny do samostanowienia. Taki jest pełny sens stworzenia człowieka na obraz Boży, stworzenia go jako osoby, jako „partnera Absolutu”. Człowiek — wnioskuje Jan Paweł II — „poprzez swoje człowieczeństwo (...) jest ukształtowany w jedynej, wyłączonej i niepowtarzalnej relacji do samego Boga” (32). Stąd wszel-

¹² Tamże, 29; w dalszej części artykułu podane w nawiasach cyfry wskazują strony te same pozycji.

kie próby teologicznego mówienia o kobiecie nie tylko tej relacji przemilczeć nie mogą, ale od niej powinny zaczynać i na niej bazować.

Jeżeli o człowieczeństwie stanowi najpierw to, co niewidzialne (relacja do Boga, świadomość, wolność), to jednocześnie człowiek jest kimś widzialnym, jest ciałem. Więcej, jest osobą poprzez swoje ciało. Znaczy to, iż wyodrębniając się od wszystkich innych istot żyjących równocześnie przynależy do świata widzialnego. Dlatego też otrzymał zadanie uprawiania i czynienia sobie ziemi poddaną. Ale, co najważniejsze, bycie osobą poprzez ciało oznacza, że cielesność wchodzi w niepowtarzalną i wyłączną relację człowieka do Boga. Papież powiada: „podobieństwo człowieka do Boga obejmuje również całą jego cielesność, jego męskość—kobiecość, jego nagość” (67). Dlatego też mężczyzna jako mężczyzna i kobieta w całej swej kobiecości pozostają w tym fundamentalnym odniesieniu do Boga. Tym samym wszelkie teologiczne rozważania o kobiecie, które nie sięgają do źródeł człowieczeństwa wydają się skazane na niepowodzenie. W tajemnicy stworzenia bowiem kobieta zanim zostanie żoną i matką jawi się nade wszystko jako siostra mężczyzny we wspólnym człowieczeństwie. Oboje zaś są ukształtowani w nie mającej podobnych relacji do samego Boga. Relacja ta stanowi fundament ich człowieczeństwa, ich istnienia oraz ich wzajemnej więzi. Odkrycie do końca istoty człowieczeństwa, a w tym zrozumienie pełnego sensu cielesności, wymaga jednak bliższego rozważenia stwórczej dwoistości człowieczeństwa, jako męskości i kobiecości.

4. Kobieta w relacji do mężczyzny

Na podstawie wnikliwej analizy drugiego opisu stworzenia Jan Paweł II stwierdza, że pełny sens samotności człowieka wynika nie tylko z jego natury, ale właściwie dopiero z wzajemnego odniesienia mężczyzny i niewiasty. Gdy Bóg mówi: „Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” (Rdz 2, 18), odnosi się to bezpośrednio do decyzji stworzenia kobiety. I tak pogrążony we śnie „człowiek” budzi się „mężczyzną” i „niewiastą” (37). Definitywnie człowiek zostaje zatem stworzony jako mężczyzna i kobieta, jako „jedność dwojga” (39). Na gruncie tego samego człowieczeństwa wyrasta niejako męskość i kobiecość człowieka stworzonego na obraz Boży. Tym samym okazuje się, że człowiek został stworzony nie tylko w niepowtarzalnej relacji do Boga, ale także w szczególnej relacji do osoby ludzkiej odmiennej płci. Potwierdzeniem tego byłoby między innymi pierwotne wzruszenie mężczyzny na widok kobiety, które papież określa jako „wzruszenie człowieczeństwem kobiety, a zarazem kobiecością drugiego człowieka” (39).

Jeżeli mielibyśmy skupić teraz naszą refleksję na kobiecie, to trzeba zaznaczyć, że to samo tylko w odpowiednim przedstawieniu

należy twierdzić o mężczyźnie. Rozważania te dotyczą bowiem sensu ludzkiej płciowości. Z katechez papieskich wynika, że kobiecość oznacza określony, zewnętrzny kształt człowieczeństwa, dopełniający męski sposób bycia ciałem i zarazem bycia człowiekiem. Tak samo również i męskość. Kobiecość ukazuje się więc najpierw jako pewna zdolność oraz gotowość przekraczania granicy samotności i otwarcia się w stronę istoty sobie podobnej, czyli mężczyzny. W znaczeniu podstawowym kobiecość oznaczałaby zatem powołanie do istnienia w komunii osób z mężczyzną, albowiem „kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości”, w doświadczeniu „komplementarnego poczucia sensu ciała” (42). Komunia osób jeszcze niekoniecznie musi oznaczać tu wspólnotę małżeńską.

Według biblijnego rozumienia płci kobiecość następnie jest tą właściwością, która pozwala kobiecie „stać się jednym ciałem z mężczyzną i poddać swoje człowieczeństwo błogosławieństwu płodności” (42). Przy czym papież przestrzega, aby nie ograniczać płciowości ludzkiej do poziomu seksualizmu, do „tajemniczej siły ludzkiej somatyki, działającej jakby na prawach instynktu” (43). Płeć na poziomie człowieka oznacza możliwość przekraczania wciąż na nowo granicy samotności. Zdolność przekraczania wyraża się natomiast poprzez osobową konstytucję ciała. Inaczej mówiąc, kobiecość pozostaje w ścisłym związku z osobą kobiety i wyraża osobę. Stąd w planie Bożym płeć łączy się z wyborem, tym samym także z wolnością. Oznacza to, że kobiecość jest raczej jakimś ucieleśnionym powołaniem do jedności, w której mężczyzna i kobieta stają się jednym ciałem. Nie może być zatem rozumiana w kategoriach naturalnego przymusu. Kobieta nie zostaje zdeterminowana do bycia żoną. Kiedy dokonuje takiego wyboru, kobiecość pomaga i uzdolnia do odnalezienia się w komunii osób z mężczyzną. Dzięki temu odkrywa ona jednoczące poczucie sensu swego ciała w jego kobiecości.

Kobiecość oznacza dalej powołanie do macierzyństwa, podobnie jak męskość do ojcostwa. W rzeczywistości zachodzi swoista determinacja kobiety przez jej ciało i płeć, która sprawia, że „tajemnica kobiecości odsłania się do końca poprzez macierzyństwo” (73). Kobiecość w pewnej tylko mierze uwidocznia się na zewnątrz. Dopiero macierzyństwo odsłania kobiecość od wewnątrz jako „szczególną potencjalność całego ustroju kobiecego służącego poczęciu i zrodzeniu człowieka za sprawą mężczyzny” (73). Jednak i w tym punkcie za papieżem należy dodać, że kobieta świadoma „prokreacyjnych możliwości swego ciała i płci, jest równocześnie wolna od przymusu swego ciała i płci” (55). Znaczy to, iż kobieta, nawet jeśli nie zostanie matką, posiada możliwość przeżywania w pełni swej kobiecości oraz możliwość rozwoju osobowego, który jest związany z istnieniem w wymiarze daru.

5. Ku wzajemnemu obdarowaniu

Wykładana przez Jana Pawła II „teologia ciała” pozwala nam iść dalej w określaniu istotnego znaczenia ludzkiej płciowości. Otwiera to dalszą perspektywę teologicznego mówienia o kobiecie. Kobieta „stworzona z miłości, czyli obdarowana w swym istnieniu kobiecością, jest wolna wolnością daru” (56). Jej kobiecość jest nie tylko źródłem płodności i macierzyństwa, ale w jej ciele od początku została zawarta właściwość oblubieńcza, „czyli zdolność wyrażania miłości, w której człowiek-osoba staje się darem” (56). Istotą osoby jest właśnie istnienie w relacji wzajemnego daru. Ciało ludzkie uzewnętrznia i zarazem umożliwia owo „bycie dla” drugiej osoby. Ciało wyraża kobiecość dla męskości i męskość dla kobiecości, a tym samym ujawnia wzajemność i powołanie do komunii osób. Jednym słowem odsłania istotę komplementarności. Zgodnie ze stwórczym planem Boga komplementarność ta dotyczy nie tyle płaszczyzny fizjologicznej, ile raczej sfery osobowej. W stopniu „nieporównanie doskonalszym człowiek jest bowiem dla człowieka, a osoba jest otwarta i potrzebuje daru drugiej osoby, aniżeli płeć jedna jest dla drugiej płci”¹⁸. Niemniej płciowość odgrywa tu istotną rolę. Istnienie drugiej osoby płci odmiennej stwarza właśnie konkretną możliwość bytowania w relacji wzajemnego daru. Kobiecość staje się możliwością „bycia dla” kogoś, przekraczania siebie w drugim, obdarowywania go oraz przyjmowania daru drugiej osoby poprzez przyjęcie daru ciała. Widzimy wyraźnie, że nie sposób oddzielać płciowości od osoby. Takie oddzielanie burzy antropologię teologiczną. Stąd też liczne rozważania na temat kobiety, ograniczające się do szczegółowych analiz samej kobiecości przy jednoczesnym jakby pomijaniu jej osobowego bytu, zostały skazane na bezskazanie.

Człowiek zgodnie z pierwotnym planem Stwórcy spełnia się osobowo „bytując z kimś, a jeszcze głębiej, jeszcze gruntowniej: bytując dla kogoś” (53), stwierdza papież. Człowiek odnajduje siebie jedynie poprzez bezinteresowny dar z siebie samego, ze swojego życia. A właśnie w ludzkim ciele została zawarta zdolność darowania siebie w miłości, czyli „właściwość oblubieńcza” (56). W oparciu o tę właściwość, dzięki męskości i kobiecości, mężczyzna i kobieta mogą pozostawać w relacji bezinteresownego daru, wzajemnie siebie obdarowywać, tworząc komunie osób. Ale czy nie oznacza to, że oblubieńczy sens ciała realizuje się jedynie w małżeństwie? Czy niewiasta w swej kobiecości może odnaleźć siebie w pełni jedynie w małżeństwie i macierzyństwie? „W tajemnicy stworzenia mężczyzna i kobieta zostali w szczególny sposób dani sobie przez Stwórcę”, „oboje zostali stworzeni dla małżeństwa”,

¹⁸ M. A. Krąpiec, *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: Jan Paweł II, *dz. cyt.*, 151.

aby stawać się jednym ciałem (65—66). Z pewnością małżeństwo i rodzicielstwo stanowi zatem podstawową formę bycia wzajemnie dla siebie darem, a więc i osobowego spełniania się. Niemniej papież kilkakrotnie przypomina, że warunkiem i fundamentem oblubieńczego sensu ciała jest pierwotna niewinność, wolność „początku” oraz „zakorzenienie w miłości” (59). Otóż ofiarowana nam w łasce odkupienia wolność i możliwość zakorzenienia w miłości poprzez wszczęcie w Chrystusa sprawia, że nie tylko w małżeństwie spełnia się oblubieńczy sens ciała. Bycie dla kogoś, bezinteresowne darowanie siebie może spełniać się przykładowo w życiu zakonnym. Wątek ten Jan Paweł II rozwija w swojej adhortacji *Redemptionis donum*, podkreślając, że dzięki darowi odkupienia ponownie został przywrócony oblubieńczy sens ciała. Dlatego ów kształt człowieczeństwa, jakim jest kobiecość i męskość może się spełniać i istotnie spełnia się nade wszystko poprzez bezinteresowny dar siebie drugiemu w darze swego ciała, to znaczy swojego życia, aż do jego utraty. Dar ten osiąga swój cel w tworzeniu komunii osób, rodzącej się z wymiany daru: przyjęcia daru drugiej osoby i wzajemnego obdarowania.

W oparciu o naszkicowane tutaj nauczanie Jana Pawła II można pokusić się o wyciągnięcie kilku wniosków końcowych, do jakich współczesna teologia dochodzi w rozważaniu tzw. kwestii kobiecej.

1. O kobiecie nie sposób mówić indywidualistycznie, oddzielnie, ale jedynie w świetle stwórczej, odwiecznej relacji mężczyzna—kobieta. W tej perspektywie kobiecość nade wszystko wyraża osobę i jest związana z wolnością i wyborem. Ponadto staje się rzeczą oczywistą, że „ofiarność”, gotowość „bycia dla kogoś” nie stanowią naturalnych cech kobiecości, ale wynikają z dobrowolnej postawy odkupionego człowieka, zarówno mężczyzny jak i kobiety.

2. Mariologia nie może stanowić głównego teologicznego źródła rozumienia kobiety czy kobiecości. Maryja Dziewica i Matka w pierwszym rzędzie jest wzorem życia dla każdego chrześcijanina, bez względu na płeć.

3. Określenie miejsca i roli kobiety w społeczeństwie i w kościele nie może dokonywać się w oparciu o dawne argumentacje psychologiczne. Należy raczej szukać teologicznego fundamentu poprzez zgłębianie objawionej prawdy o człowieku stworzonym jako mężczyzna i kobieta na obraz Boży. Przy czym bardzo pomocne mogą się okazać nowsze osiągnięcia nauk psychologicznych.

4. Wszelkie mówienie o uzupełnianiu się płci wydaje się zbyt statyczne. Dzisiaj wzajemną relację mężczyzny i kobiety ujmujemy się raczej w kategoriach współpracy, współdziałania i współodpowiedzialności rodzicielskiej. Celem tego współdziałania jest budowanie najgłębszej formy komunikacji, która polega na wzajemnym obdarzaniu się osób i budowaniu osobowej komunii.

DIE HEUTIGE THEOLOGIE DER FRAU

Der Artikel ist eine Antwort auf die Frage, welche Richtung die das Thema der Frau aufnehmende heutige Theologie einschlägt. Die Wandlungen auf diesem Gebiet der theologischen Reflexion sind u.a. durch feministische Bewegungen, die Kritik des Standpunktes der Kirche und der sog. „Theologie der Frau“ sowie durch die schnelle Entwicklung der Psychologie bedingt. Der Beginn einer neuen theologischen Sicht der Frau bestand in der Rückkehr zu den biblischen Quellen und in vertieften Untersuchungen zum Gedanken des nach dem Bilde Gottes als Mann und Frau erschaffenen Menschen. Dieses in den siebziger Jahren begonnene Denken fand in Johannes Paul II. Ehekatechesen seine Zusammenfassung. Im weiteren Verlauf des Artikels stellt der Autor die Hauptlinien der Unterweisung des Papstes vor. Zuerst bespricht er die Menschlichkeit der Frau, deren wesentliches Fundament in ihrer unwiederholbaren Beziehung zu Gott besteht. Die Leiblichkeit bzw. Fraulichkeit ist in dieser Beziehung erhalten. Daher ist die Frau zuerst die Schwester des Mannes im gemeinsamen Menschesein. Auf dem Boden eben dieses Menschseins erwächst gleichsam die Fraulichkeit und die Mütterlichkeit des nach dem Bilde Gottes erschaffenen Menschen. Deshalb muss die Geschlechtlichkeit und in diesem Falle die Fraulichkeit als die äussere Gestalt der Menschlichkeit anerkannt werden, als eine gewisse Fähigkeit und Bereitschaft zur Überschreitung der Grenze der Einsamkeit und zur Öffnung auf den Mann hin. Die Fraulichkeit funktioniert nicht nach dem Instinktprinzip, da der durch Christus erlöste Mensch letztendlich vom Zwang seines Geschlechts frei ist. In einer solchen Erfassung des Themas sieht man dem Autor zufolge deutlich, dass die Frau und der Mann dank ihrer Leiblichkeit und damit auch dank ihrer Geschlechtlichkeit in der Dimension eines Geschenks leben, sich einander beschenken, ihr Leben verlieren und es im anderen wiederfinden können. Darin besteht die Verwirklichung der menschlichen Person im christlichen Sinne.

Schlussfolgerungen: 1. Theologisch von der Frau sprechen kann man nicht isoliert, vereinzelt, sondern immer nur im Lichte ihres Verhältnisses zu Gott und gleichzeitig ihrer schöpferischen, ewigen Beziehung zum Manne. In dieser Perspektive bringt die Fraulichkeit vor allem die Person zum Ausdruck und ist verbunden mit Freiheit und Wahl. 2. Maria ist in erster Linie ein Muster christlichen Lebens für jeden Menschen, unabhängig vom Geschlecht. 3. Unter dem Einfluss der Psychologie vollzieht sich heute eine Abkehr vom statischen Verständnis der Geschlechter und ihrer Ergänzung, und das Verhältnis von Mann und Frau drückt sich in den dynamischen Kategorien der Zusammenarbeit und Mitverantwortung aus. Das Ziel dieser Zusammenarbeit besteht im Erbauen einer personalen Gemeinschaft.