



Aneta Gawkowska
UNIWERSYTET WARSZAWSKI

TEOLOGIA CIAŁA, ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA, NOWY FEMINIZM

ABSTRACT

Theology of the body, theological anthropology, new feminism

The paper presents major theses of theological-philosophical anthropology of Pope John Paul II in his theology of the body published as *Man and Woman He Created Them*. Its social meaning was developed by G.J. McAleer in *Ecstatic Morality and Sexual Politics. A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*. Both books show the body as a medium of anthropological and metaphysical meaning. Moreover, both standpoints stress a special role of the woman in revealing this meaning through her bodily receptivity and relationality. This argument constituted the theology of body as the basis of the new feminism, which is shortly presented and analyzed here mainly in the writings of Michele M. Schumacher and Mary F. Rousseau.

Key words: theology, body, anthropology, new feminism, receptivity

Teologia ciała, jak można domniemywać, odczytując samą nazwę, to ujęcie problematyki cielesnej w perspektywie teologicznej. Najczęściej łączy się obecnie to pojęcie ze zbiorem rozważań o naturze relacji cielesnej kobiety i mężczyzny w świetle Objawienia ukazanego w Biblii¹. Rozważania te zostały wygłoszone przez Jana Pawła II podczas audyencji ogólnych w kilku seriach w latach 1979–1984, a wydane zostały pod tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* [2]. Argumentacja tam zawarta stanowiła w zasadzie kontynuację wcześniejszych dociekań Karola Wojtyły z zakresu etyki seksualnej, które opublikowane zostały jako *Miłość i odpowiedzialność* [3]. W obu tych publikacjach autor prezentuje swoją wizję antropologii teologiczno-filozoficznej, która wychodzi od pytania o Boski sens stworzenia ludzi podzielonych płciowo. Skrótowno przedstawiona odpowiedź na to pytanie może być następująca: Bóg dał ludziom płeć, by mogli jako istoty równe, różne i komplementarne jednoczyć się w osobowym (cielesno-duchowym) wzajemnym darze z siebie i niniejszym doświadczać w ułomny, ale dostępny im sposób części tajemnicy miłości obecnej wewnątrz Trójcy

Świętej. Ujmując to inaczej, pełne i wyłączone zjednoczenie dwojga osób, czyli małżeństwo, jest ikoną Trójjedynego Boga, który istnieje w ciągłej komunikacji miłości. Jest też ono obrazem (i sposobem doświadczania) miłości Jahwe do Izraela oraz, analogicznie, miłości Jezusa do Kościoła (czyli wszystkich ludzi dobrej woli). Jak pisze papież: „Ciało ludzkie, jego płciowość, jego męskość i kobiecość, jest w samej tajemnicy stworzenia nie tylko źródłem płodności i prokreacji, tak jak w całym porządku natury. Jest w tym ciele «od początku» zawarta właściwość «oblubieńcza», czyli zdolność wyrażania miłości, tej właśnie miłości, w której człowiek-osoba staje się darem, i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar” [2, s. 61]. Ciało traktuje się tu zatem jako nośnik znaczenia antropologicznego i metafizycznego. Jest ono wyrazem osoby i tworzywem wspólnoty² międzyosobowej, dzięki której osoba realizuje siebie w pełni. „W Rdz 4,1 «stając się jednym ciałem», mężczyzna i kobieta w szczególny sposób «doświadczają sensu swojego ciała». Są oni wówczas jakby jednym podmiotem aktu i przeżycia, a przecież w tej jedności pozostają dwoma real-

nie odrębnymi podmiotami” [2, s. 82]. Za pośrednictwem ciała małżonkowie doświadczają zatem (i niniejszym zbliżają nas wszystkich do zrozumienia) tego, czym jest bytowanie razem, czym jest więź, relacja w ogóle.

Nazwanie, zrozumienie i analiza relacji między jednostkami w ramach bytów społecznych to cel poszukiwań wszystkich społecznych nauk, a zwłaszcza socjologii i filozofii społecznej. Dodać należy banalną prawdę, że nie dysponujemy chyba dotąd w pełni satysfakcjonującą i wyjaśniającą tę kwestię teorią, mimo wielu ciekawych i odkrywczych prób opisu zagadnienia. W *Miłości i odpowiedzialności* Wojtyła proponował następującą koncepcję ujmującą chyba sedno międzyludzkich więzi: „[...] prawo «ekstazy» – wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować z drugim” [3, s. 112]. Wspólnota to zatem bycie nie tylko z drugim człowiekiem, ale bycie w jego wnętrzu, co akt seksualny obrazuje w sposób nadzwyczaj wyraźny. Obrazuje on jednak rzeczywistość, w której faktycznie cały czas pozostajemy sobą w sposób powiązany z innymi: jesteśmy jednostkami, ale jednocześnie żyjemy we wspólnotach. Komentując późniejsze katechezy dotyczące ludzkiej seksualności, kardynał Angelo Scola ujmuje to celnie, iż „[...] pojęcie osoby w rzeczywistości oznacza osobę we wspólności” [podkr. autora] [4, s. 57]. Co więcej, ta w chrześcijaństwie rozwinięta optyka człowieka w relacjach nie jest, jego zdaniem, do chrześcijaństwa ograniczona: „Uważam, że idea osoby we wspólności może być zaakceptowana także przez tych, którzy są poza chrześcijańskim *credo*, a nawet poza religią. Może też [...] sprawi, że przekaz o chrześcijańskiej idei osoby dotrze do współczesnych ludzi. A jeśli zostanie ona dobrze zrozumiana, może odegrać istotną rolę w budowaniu odpowiedzialnego społeczeństwa obywatelskiego” [4, s. 57–58]. Zaskakujące wydawać się może dość proste przełożenie znaczenia ludzkiej seksualności i osoby na odpowiedzialność obywatelską, ale w gruncie rzeczy przejście argumentacyjne jest chyba uzasadnione. Cieleśność wskazuje na sens zjednoczenia, osobowego oddania, ukazując więc głęboko społeczną naturę człowieka, a co za tym idzie, może posłużyć jako wska-

zówka tego, jak z natury jesteśmy za siebie wzajemnie odpowiedzialni. To prawdopodobnie dlatego byty społeczne określane były jako *ciała* społeczne bądź polityczne. Zespolenie członków ciała jednostkowego organizmu było dobrą analogią dla zespolonych członków społeczeństwa, zarówno w metaforyce biblijnej u św. Pawła, jak i, choć w innym wydaniu, w myśli społecznej pozytywizmu, ewolucjonizmu i socjologizmu. Seksualność została też dobitnie połączona z więziami ogólnoludzkimi w pracy współczesnej filozof polityki Mary Rouseau i księdza Charlesa Gallaghery (duszpasterza małżeństw) w ich wspólnej pracy pt. *Sex Is Holy* [Seks jest święty]: „W Trójcy nikt nie zatrzymuje niczego dla siebie. [...] Jezus oddaje nam Siebie w dokładnie taki sam sposób. A zatem ta gra miłosna powinna być trwałym stanem każdego chrześcijanina. Ale co to oznacza? Tylko tyle, że ekstaza, oddanie siebie, które osiąga szczyt w orgazmie, ma być odgrywane we wszystkich okolicznościach naszego życia – nie tylko w prywatnych chwilach miłosnych zbliżeń. Te prywatne chwile stanowią model tego, jak wszyscy powinniśmy kochać wszystkich przez cały czas” [tłum. A.G.] [5, s. 44].

Wchodzimy tu niniejszym w kwestię społecznego znaczenia antropologii teologicznej: Jakie konsekwencje może mieć tak mocna emfaza położona na postrzeganie osoby jako obdarzonej naturą wspólnotową? Emfaza mocna, bo odwołująca się do Boskości Trójcy jako wzoru relacyjności. I emfaza mocna, bo postrzegającą wspólnotę jako byt duchowo-cieleśny, a nie wyłącznie świadomościowy. Antropologiczne i społeczne znaczenie teologii ciała zostało docenione i rozwinięte m.in. w książce Grahama J. McAleera pt. *Ecstatic Morality and Sexual Politics. A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body* [6]. Teoretyczna podstawa argumentacji McAleera jest podobna do wizji Jana Pawła II (którego teorię poddaje on analizie, ale też śmiało wychodzi poza nią ku własnym oryginalnym tezom). Dla McAleera ciało jest również nośnikiem osobowego i wspólnotowego znaczenia będącego odbiciem wzoru Boskiego. Co więcej, oba stanowiska zwracają szczególną uwagę na rolę kobiety w ukazywa-

niu pełni tego znaczenia, wychodząc od jej cielesnej receptywności i relacyjności (wobec mężczyzny i wobec dziecka). Z racji budowy jej ciała oraz zdolności do macierzyństwa, które jest w jej naturze (rozumianej nie tylko biologicznie, ale metafizycznie), kobieta ukazuje wyraźnie zalety i celowość postawy przyjmującej (nie biernej w negatywnym sensie tego słowa!) oraz postawy relacyjnej, czyli doceniającej wagę relacji jako środka i celu spełnienia człowieka. Zdaniem McAleera, natura ludzka osiąga swoje spełnienie w ekstazie rozumianej jako wychodzenie z siebie: przekraczanie własnej izolacji, aktywne kochanie drugiego. Właśnie: czy jest ono aktywne, czy może pasywne? Autor nie czyni nawet tego rozróżnienia. Ekstazy bytów polega według niego na ich otwartości na drugiego. McAleer odnosi to zarówno do bytów indywidualnych, jak i społecznych. Mówi on, że i człowiek, i wspólnota polityczna funkcjonuje zgodnie z *exstasis*, gdy otwiera się na innego, obcego, i go niniejszym akceptuje. Do tej akceptacji potrzebuje jednak głębszej podstawy: gotowości na taką miłość wobec tego drugiego, która pozwoli się zranić. Jednym słowem, warunkiem ekstazy, a więc wyjścia z siebie, jest u McAleera przyjęcie, recepcja drugiego wewnątrz swojej sfery. Postawa ekstazy to zatem postawa szeroko rozumianej gościnności, akceptacji. Oczywiście McAleer porusza się w klasycznym nurcie filozofii, gdzie akceptacja osoby nie musi, a czasem nawet nie może, iść w parze z akceptacją jej czynów, kategoria dobra osoby zaś nie zamyka się w wymiarze subiektywnym. Dlatego afirmacja dotyczyć ma tylko dobra, a miłość raniąca kochającego nie może być zranieniem, które jest efektem przymusu, i zranieniem, które rodzi zło. Tylko wolna decyzja o przyjęciu drugiego i przyjęciu łączącego się z miłością cierpienia, w świetle prawidłowo rozpoznanego dobra osób, gwarantować ma w tej optyce właściwą afirmację obu stron, nie zaś masochistyczne lub cierpiętnicze samozniszczenie idące w parze z degradacją tego, kogo się niewłaściwie akceptuje. Za wzór takiej postawy otwartości i akceptacji innego uznaje McAleer Matkę Boga, czyli tę, która odważyła się przyjąć

prawdziwie Innego – osobę łączącą człowieczeństwo i Boskość. Niniejszym Maryja jest u McAleera nie tylko wzorem postawy indywidualnej, ale i wzorem obywatela inkluzyjnego społeczeństwa: jest bowiem najlepszym przykładem okazywania akceptacji najdalej idącej; jest ucieleśnieniem gościnności jako podstawy życia społecznego [6, s. 141]. Odgrywa zatem istotną społeczno-polityczną rolę we współczesnej teorii i praktyce demokratycznych społeczeństw, których ideałem jest obywatelska inkluzja.

Wymienione dotąd przeze mnie argumenty i implikacje teologii ciała sugerują pewne powody, dla których to właśnie teologia ciała stała się podstawą tzw. nowego feminizmu, czyli feminizmu inspirowanego katolicką teologią kobiety. (Wspomnieć tu należy, że prekursorką katolickiego feminizmu była Edyta Stein. Jej poglądy wyraźnie inspirowały późniejszego papieża, który ją wyniósł na ołtarze). Jest to nurt feminizmu, który czerpie inspirację z tez o receptywności i relacyjności jako cechach koniecznych do spełnienia się każdego człowieka i dobrego funkcjonowania społeczeństwa, ale cechach wyraźnie ukazanych w naturze kobiecej i wnoszonych dla dobra społeczeństwa często przez kobiety. Relacje osobowe są przez nowe feministki widziane jako szczególnie bliskie kobiecemu doświadczeniu, gdyż to kobiety już w konstrukcji swego ciała odkrywają jego charakter relacyjny nie tylko wobec mężczyzny, ale także wobec dziecka, które przebywa lub przynajmniej może przebywać w niej przez dziewięć miesięcy. Sygnały płynące z ciała nie są traktowane tu jako determinujące kobietę z pominięciem jej wolności. Postrzegane są raczej w perspektywie przednowożytnej, a więc jako wyraz obdarowania, a nie zniewolenia. Są tym samym wskazówką co do osobowej celowości zawartej w naturze. Marguerite Léna wyjaśnia nowofeministyczne podejście do natury i tożsamości płciowej w następujących słowach: „Nie zrozumiemy [...] ani nie doświadczymy swojej tożsamości płciowej inaczej niż poprzez własną decyzję jej przyjęcia i uszanowania, w nas samych i w innych, jako daru i jako wezwania, to znaczy przeżywając na

sposób etyczny to, co jest nam ofiarowane na sposób biologiczny” [7, s. 378]. Rousseau natomiast pisze: „Kobiety cieszą się powstającą w nich psychiczną bliskością osób, w każdej sytuacji; bliskością, która jest zakorzeniona w naszej możliwości fizycznej bliskości doświadczanej podczas ciąży. Godność kobiety umiejscowiona jest zatem w naszej wyłącznie kobiecej, małżeńskiej i macierzyńskiej zdolności wspierania nowego życia w innych osobach. Dzięki temu wrodzonemu, wrażliwemu macierzyńskiemu wglądowi w indywidualność osób, często jakby instynktownie wiemy, jak pielęgnować ich umiejętność kochania” [tłum. A.G.] [8, s. 23]. Wspomniana już Léna zaś twierdzi, że wrażliwość kobiet nie powinna się wyczerpywać tylko w kobietach, ale raczej zarażać mężczyzn. „Często to dzięki kobiecie, którą czasami określa się mianem «bytu dla innych», mężczyzna sam z kolei uświadamia sobie to samo powołanie do «bycia dla innych», o którym stara się zapomnieć w swych próbach bycia samowystarczalnym” [7, s. 383]. Ten nowofeministyczny nacisk położony na uznanie wartości kobiecych w społeczeństwie (a właściwie wartości ludzkich, ale uwyrażnionych przez kobiety) oraz akcent wskazujący na atrakcyjność współpracy między kobietami i mężczyznami w realizacji tych wartości wydobyty jest w publikacji Janne Haaland Matlary. W swojej książce *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości* daje ona do zrozumienia, że kobiecy punkt widzenia w domu, rodzinie, polityce i pracy zawodowej właściwie ustawia proporcje wtedy, gdy centralne miejsce przyznaje osobie ludzkiej i koncentruje się na wspólnej z mężczyznami trosce o ludzkie dobro [9]. Nic zatem dziwnego, że kolejna reprezentantka nowego feminizmu, s. Prudence Allen, twierdzi, że nurt ten wyrasta na podstawach personalistycznego *humanizmu* [10, s. 428–429], który godność człowieka: mężczyzny i kobiety, traktuje jako daną i niezbywalną, a osobę ludzką postrzega jako głęboko relacyjną, a zatem nie tylko potrzebującą relacji z powodów biologicznych, ale też z potrzeby metafizycznego spełnienia swojego *telos* polegającego na oddaniu siebie innym. Nowe feministki

właśnie tak klasycznie wspólnotowo widzą człowieka jako zanurzonego we wspólnotach i realizującego się dynamicznie w sieciach relacji [por. m.in. 11, s. 101, 117–119].

Wizja klasycznie wspólnotowa człowieka to wizja przyjaźni jako warunku spełnienia osoby ludzkiej. Tym zajęła się wspomniana wcześniej Rousseau. Pisała, że przyjaźń wymaga wyjścia poza pojęcia w kierunku osoby, która jest moim drugim ja, ale nie jest mną; jest człowiekiem jak ja, ale jest też różna od innych osób, bo niepowtarzalna i niezastępowalna. Tylko przez połączenie tych dwóch składników tworzy się więź przyjaźni: tylko rozpoznając kogoś jako istotę niepowtarzalną w swojej konkretności, a jednocześnie podobną do mnie w swoim człowieczeństwie, mogę prawdziwie kochać go ze względu na niego samego, jak pisze o naturze wspólnotowych powiązań Rousseau w swojej książce *Community. The Tie That Binds* [12, s. 30–31]. Jak argumentuje ona dalej, jest to prawdziwy altruizm, prawdziwe transcendowanie siebie, bo kocha się drugiego tylko ze względu na drugiego. Altruizm jednak taki, który nie jest sprzeczny z właściwą miłością siebie, bo tylko dzięki temu wyjściu ku drugiemu leczymy swoją ontologiczną samotność (choć pragnienie wyleczenia siebie z samotności nie może być tu nadrzędną motywacją działania, a zyskuje swoje zaspokojenie zawsze jako efekt uboczny naszego zapomnienia o sobie). Logiczną konsekwencją takiego altruizmu jest oddanie życia za drugiego, nawet jeśli oddajemy je po trochu każdego dnia, po prostu zwracając na niego troskliwą uwagę [12, s. 24–25, 58, 71, 102]. Rousseau przedstawia miłość jako identyfikację z konkretną drugą osobą; identyfikację, która bierze się z życzenia jej dobra (rozpoznanego w świetle obiektywnie istniejących standardów wywiedzionych z prawdy i naszej subiektywnej szczerości). W takim ujęciu sprawy, więź tworzy się z intencji jednej osoby, powstaje w momencie jej decyzji wyjścia ku drugiemu. Wspólnota jest więc rzeczywistością zasadniczo wewnętrzną. Nie jest nawet owocem miłości osób, ale samą ich miłością, a nawet pragnieniem tej miłości [12, s. 104–106, 111–112, 153–156]. Odczytując powyższe argumenty

Rousseau w świetle tego, co cytowałam wcześniej na temat wyjątkowo klarownej relacyjności ukazanej w naturze kobiecej, można wyciągnąć dwa wnioski: po pierwsze, wyraźnie kobieca i naturalna relacyjność konieczna jest, by możliwy stał się w późnonowoczesnych czasach powrót do klasycznego ideału przyjaźni, dzięki któremu trwają społeczne więzi (więzi czysto rynkowe do tego nie wystarczą, jak celnie zauważa w jednej ze swoich publikacji Alasdair MacIntyre [13, s. 116–118]), a po drugie, uważam, że tak dobitny, choć słuszny nacisk położony przez Rousseau na wspólnotę jako rzeczywistość wewnętrzną domaga się zewnętrznego (może istotowo bardziej „męskiego”?) dopełnienia w postaci czynów. Jednym słowem, postawa wspólnoty, intencja przyjaźni to konieczny początek i podstawa, która z konieczności (o ile podstawa jest mocno ugruntowana) uzewnętrznia się w czynach, a o potrzebie czynów, jak sądzę, przypominają w rzeczywistości społecznej części mężczyźni.

Argumenty powyższe to rozważania na bazie natury, tymczasem nowy feminizm inspiruje się przecież również wymiarem teologicznym, wprawdzie nie tyle koniecznym, ile jeszcze jaśniej ukazującym podstawy pewnych twierdzeń. Nowy feminizm po prostu próbuje iść dalej i głębiej niż w ramach wymiaru naturalnego, choć na nim początkowo bazuje. Jak zatem streścić można kobiecy aspekt antropologii *teologicznej* w nowym feminizmie? Michele M. Schumacher ujmuje to następująco: „[K]obiety są ikonami Kościoła, ponieważ – w odróżnieniu od mężczyzn – jedynie one są w stanie wejść w oblubieńczą relację *jako oblubienice*, a zatem również jako matki. Jedynie one mogą w ten sposób dawać siebie: pozwalają, by umiłowany *dosłownie w nie wszedł*. Jedynie one mogą w ten sposób przyjąć nasienie tej relacji: żywią i chronią jego owoc³ w swoim osobowym ciele. Z racji tych możliwości są one *obrazami* – każda z nich we własnym osobowym ciele – *tego, czym każdy człowiek jest przed Bogiem*: stworzeniem przeznaczonym do zjednoczenia z Bogiem, a zatem jak gdyby «wyposażonym» w pewną zdolność przyjęcia Go. Mowa o przyjmowaniu z pokorą, z jaką On

decyduje się dawać siebie: jako małe dziecko w Betlejem, jako skrwawiona ofiara Kalwarii i jako chleb życia ofiarowywany rękami Jego szafarzy – i poprzez te ręce” [podkr. autorki] [14, s. 311]. A zatem, jak wynika z rozumowania Schumacher, kobieta poprzez doświadczenie jej ciała wskazuje na receptywność, a ta z kolei pokazuje istotny aspekt człowieczeństwa w relacji do Boga. W tym sensie kobiecość symbolizuje ludzkość jako taką w wymiarze jej powołania do aktywnego przyjmowania daru od Darczyńcy. Za tym przyjęciem idzie, zdaniem Schumacher, świadoma odpowiedź w postaci miłości do Boga i do ludzi. Pisze ona, że „[...] właściwa kobietom wrażliwość na osobę faktycznie może wyczulić je na Boską osobę Chrystusa, który jest również pełnią Bożego objawienia. Z drugiej strony, ta wrażliwość na słowo Boga objawione w Chrystusie może jeszcze bardziej wyczulić kobiety na człowieka, zwłaszcza na ubogich i potrzebujących, z którymi Chrystus utożsamia się w szczególny sposób (zob. Mt 25,40; Dz 9,4). Przyjąć Jego jedyne oznacza przyjąć innych; być oblubienicą Chrystusa oznacza być matką dusz, karmić wiarę innych we własnym «łonie». Jak Kościół, obecny w swoich świętych, niesie nas w sobie, aż dotrzemy do pełni życia – do miary naszej wielkości według Pełni Chrystusa (zob. Ef 4,13) – tak i my również jesteśmy wezwani do niesienia innych, do bycia «matkami» w Matce. Równocześnie zbawieni i zbawcy, przyjmujący łaskę i pośrednicy łaski, jak Matka-Kościół dajemy na mocy otrzymanego daru i otrzymujemy na mocy receptywności, która jest dana” [15, s. 275].

Podobna gra wymiany darów to motyw, do którego wyraźnie nawiązuje też wspomniana wcześniej Rousseau, dlatego na koniec wracam do jej argumentacji, znów odwołując się wyłącznie do wymiaru znaczenia naturalnego wpisanego w ciało, które człowiek jako wolny i świadomy podmiot podejmuje i którym posługuje się, wyrażając siebie. Rousseau znajduje po raz kolejny głębię znaku zawartego w akcie seksualnym. Jej zdaniem, ma on ucieleśniać i dobrze obrazować właściwe relacje międzyludzkie oraz wykazywać atrakcyjność jednoczes-

nego brania i dawania: „Różnice ukazane w czasie aktu seksualnego nie są przejawem, tak słusznie nienawidzonych przez feministki, stereotypów męskiej siły i kontroli oraz kobiecej słabości i pasywności. Ale stereotypy nie są tworzone całkowicie bezpodstawnie. Mają one swoje źródło w ludzkim doświadczeniu, choć w jakiś sposób wypaczonym i skarykaturowanym. A zatem, jak obrazuje to akt miłosny, mężczyźni i kobiety nie są rywalami w walce o władzę, ale są partnerami – partnerami komplementarnymi. [...] Orgazm jest najważniejszym punktem wzajemnej miłości, w której osoby składają siebie w darze. Ale to składanie siebie w darze jest różne dla małżonka i małżonki, różne na sposoby, które nie są trywialne i które nie mogą być przeoczone. Kluczowa różnica jest między męską inicjatywą a kobiecą receptywnością. [...] Ale jego inicjatywa nie jest agresywna czy opresywna. [...] A jej receptywność nie jest pasywna ani poniżająca” [tłum. A.G.] [8, s. 19–20]. Innymi słowy, przyjmowanie nie jest w niczym gorsze od dawania i na odwrót. Myślę, że chodzi tu nawet o coś więcej: miłosna zależność nie jest gorsza od niezależności ani tej drugiej nie likwiduje. Po trzecie wreszcie, podległość i poddanie nie są sprzeczne z równością. To ostatnie wydaje się absurdem lub co najmniej paradoksem w świetle naszej ograniczonej ludzkiej logiki. Tymczasem może nas do uchwycenia istoty tego, moim zdaniem, tylko naturalnego paradoksu przybliżyć wymiar metanaturalny. Wzajemna wymiana darów jest jak spełnienie wezwania św. Pawła z Listu do Efezjan: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5, 21). Analizując miłość mężczyzny i kobiety, Karol Wojtyła pisze w *Miłości i odpowiedzialności*, że oddawanie siebie i przyjmowanie daru drugiej osoby muszą być wzajemne. Wprawdzie oddanie męskie i kobiece różnią się psychologicznie, ale ontologicznie mają razem stanowić „całokształt wzajemnego oddania” [3, s. 91]. Poddanie kobiety rozumie on nie inaczej jak *pełne oddanie* [2, s. 348]. Oddanie, które jest wzorcowe dla ludzkiego oddania innym i ostatecznie Bogu. To zatem, kto poddaje się jako pierwszy, albo nie ma

znaczenia, albo nawet stanowi godny pochwały i naśladowania przykład. Tak jak poddaństwo Chrystusa wobec Jego Ojca nie odbierało mu statusu osoby Mu równej, tak nawet poddaństwo kobiet, właściwie rozumiane, może stanowić ich powód do chwały. Tego nie przyjmie żadna tradycyjna feministka. Wyraźnie nie mówią tego nawet nowe feministki, może z obawy przed wyklęciem przez nowożytną mentalność obsesyjnie równościową, a może z innych powodów, które trudno mi zidentyfikować. Zbliżają się jednak one do podobnych twierdzeń, gdy ukazują atrakcyjność sprawowania władzy jako służby (czy to przez mężczyzn, czy przez kobiety) [por. 16, s. 345; 17, s. 365], atrakcyjność cechy, jaką jest kobieca słabość [18] i atrakcyjność poddania się komuś, kto nas obdarowuje sobą.

Zwięźle podsumowuje sens zawarty również, choć nie tylko, w cielesnym zróżnicowaniu mężczyzny i kobiety Schumacher: „Istotnie, ukazanie mężczyźnie jego własnej męskości przez kobietę za pośrednictwem jej kobiecości stanowi najbardziej podstawowe sakramentalne znaczenie kobiecej wcielonej osoby. Wobec tego znaczenie to jest podobne, w uzupełniający się sposób, do roli męskości w ukazywaniu znaczenia kobiecości. I męskość, i kobiecość ukazują odmiennemu płciowemu drugiemu człowiekowi «ekstacyjną» naturę ludzkiego istnienia, powołanie do realizowania się przez stawanie się darem dla innych” [14, s. 313]. Autorka pisze to, powołując się na argumentację teologii ciała zawartą głównie w pismach Jana Pawła II i odwołując się do kilku innych komentatorów i analityków tej problematyki. Wydaje mi się, że nowy feminizm oparty jest tak mocno na podstawie teologii ciała czy teologii różnicy płci (w tym oczywiście różnicy cielesnej), gdyż jego zwolenniczki i zwolennicy zgadzają się z kluczowym zdaniem z wywodów Jana Pawła II na ten temat; zdaniem, które podsumowuje miłosny sens ludzkiej egzystencji: „Życie ludzkie z natury jest «koedukacyjne», a godność jego (czy też go-dziwość) zależy w każdym momencie historii, a także w każdym punkcie długości i szerokości geograficznej od tego, «kim» ona będzie dla niego, a on dla niej” [2, s. 174–175].

PRZYPISY

1. Celowo użyłam tu słowa „najczęściej”, bo teologią ciała (czy teologiami ciała) zajmowali się też inni autorzy oprócz Jana Pawła II, choć to właśnie jego wersja potraktowania tego problemu, jak się wydaje, uzyskała tę nazwę prawie na wyłączność. Na temat różnych ujęć por. [1].

2. Papież używa nawet mocniejszego słowa „komunia”, odróżniając je od słowa „wspólnota”, ale wydaje mi się, że na potrzeby niniejszej refleksji możemy tę subtelną różnicę pominać, stosując oba terminy zamiennie. Ścisła międzyosobowa komunია realizuje się bowiem wyłącznie między małżonkami, zaś moje rozważania dotyczą wspólnoty jako rzeczywistości, na której atrakcyjność zwrócić ma naszą uwagę rzeczywistość cielesno-duchowej komunii osób, a którą to wspólnotowość realizować według ludzkiej natury mają rzekomo wszyscy ludzie.

3. [Przypis Schumacher:] „Dla uściślenia mogłabym dodać, że ten owoc jest również jak najbardziej ich własnym owocem”.

BIBLIOGRAFIA

[1] Ashley B., *Theologies of the Body. Humanist and Christian*, Pope John Center, Braintree 1995. [2] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1986. [3] Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin 1982. [4] Reale G., Scola A., współpraca A. Torno, *Dialog o wartości człowieka*, tłum. E.I. Zieliński, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2009. [5] Rousseau M., Gallagher Ch., *Sex Is Holy. Element*, Rockport, Massachusetts 1991. [6] McAleer G.J., *Ecstatic Morality and Sexual Politics. A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*, Fordham University Press, New York 2005. [7] Léna M., *Twórcze zróżnicowanie. Edukacja kobiet*, [w:] Schumacher M.M. (red.), *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. M. Romanek,

Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, 371–385. [8] Rousseau M., Pope John Paul II's Teaching on Women, [w:] McInerney R. (red.), *The Catholic Woman*, Ignatius Press, San Francisco 1990, 11–31. [9] Matlary J.H., *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości*, tłum. M. Ratajczak, W drodze, Poznań 2000. [10] Allen P., *Czy feminizm może być humanizmem?*, [w:] Schumacher M.M. (red.), *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, 386–429.

[11] Schumacher M.M., *Natura natury w nowym i dawnym feminizmie. Od dualizmu do komplementarnej jedności*, [w:] Schumacher M.M. (red.), *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, 97–138. [12] Rousseau M.F., *Community. The Tie That Binds*, University Press of America, Lanham 1991. [13] MacIntyre A., *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999. [14] Schumacher M.M., *Jedność dwojga. Ku sakramentalności ciała według nowego feminizmu*, [w:] Schumacher M.M. (red.), *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, 277–315. [15] Schumacher M.M., *Doświadczenie feministyczne a doświadczenie wiary*, [w:] Schumacher M.M. (red.), *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, 238–276. [16] Fox-Genovese E., *Równość i zróżnicowanie. Praktyczne problemy nowego feminizmu*, [w:] Schumacher M.M. (red.), *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, 337–354. [17] Elshtain J.B., *Równość etyczna w nowym feminizmie*, [w:] Schumacher M.M. (red.), *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, 355–370. [18] von Hildebrand A., *Przywilej bycia kobietą*, tłum. Z. Dunian, W. Paluchowski, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 2008.