

ŽENA – SLIKA BOŽJA

S. REBEKA ANIĆ, dipl. teolog

Priopćenje na temu »Žena-slika Božja« sačinila sam od dvije cijeline: od kratkog prikaza učenja o ženi kao slici Božjoj u zapadnoj teološkoj tradiciji i naznake učenja Ivana Pavla II o ženi kao slici Božjoj. U povijesnom se prikazu oslanjam na istraživanje Elisabeth Gössmann o ženi-slici Božjoj u zapadnoj teološkoj tradiciji u vremenu od ranog srednjeg vijeka do 18. st. te na istraživanje Theodora Schneidera o temi »muškarac i žena« u dogmatskim udžbenicima i radovima istaknutijih teologa 19. i 20. st.¹ Učenje Ivana Pavla II temeljim na Papinom tumačenju prvih triju glava Knjige postanka sadržanom u govovima održanim u generalnim audijencijama od rujna 1979. do travnja 1980. god.² te na njegovom učenju sadržanom u trećem poglavlju »Mulieris dignitatem« koje nosi naslov »Slika i prilika«.³

I. ŽENA-SLIKA BOŽJA U ZAPADNOJ TEOLOŠKOJ TRADICIJI

Elisabeth Gössmann upozorava da se u povijesti teologije o ženi kao slici Božjoj pisalo relativno mnogo. Ali ne kao o zasebnoj temi već u sklopu općeg učenja o čovjeku kao slici Božjoj. Različite teorije o čovjeku-slici Božjoj uzrokovale su i različita tumačenja žene kao slike Božje. Gössmann upozorava da možemo razlikovati dvije tradicije u odnosu na temu »Žena-slika Božja«. To su tradicija muškaraca i tradicija žena, tj. pisaca muškaraca i pisaca žena. Ona uočava da se te dvije tradicije javljaju gotovo paralelno ali da nemaju jednak utjecaj na tumačenje žene-slike Božje u školskoj teologiji.

¹ Elisabeth Gössmann, *Glanz und Last der Tradition. Ein theologischer Durchblick*; i Theodor Schneider, *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie? Thematische Einführung*, u: *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1989, *Questiones disputatae*; 121.

² Papini su govori na talijanskom jeziku izišli u obliku knjige kateheza pod naslovom »Uomo e donna lo creò« catechesi sull'amore umano, Citta Nuova Editrice, 1985, Roma. Tumačenje prvih triju glava knjige Postanka sadržano je u prvom poglavlju knjige pod naslovom »Il principio«. Ovo je poglavlje na hrvatskom jeziku izdano u obliku zasebne knjižice »Nije dobro da čovjek bude sam«, a na njemačkom jeziku pod nazivom »Mann und Frau schuf er«, *Grundfragen Menschlicher sexualität*, Verlag Neue Stadt, München 1981, 1 Auflage; 1982, 2 Auflage.

³ Ivan Pavao II, *Mulieris dignitatem*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 91.

Donosim kratki prikaz osobitosti jedne i druge tradicije u vremenu do 18. st., a potom ću iznijeti neke misli o ženi kao slici Božjoj koje se mogu naći u dogmatskim udžbenicima kao i u radovima nekih teologa 19. i 20. stoljeća.

1. Tradicija muškaraca o ženi-slici Božjoj

U tradiciji muškaraca Gössmann razlikuje tri osnovna pristupa tumačenju »slike Božje« općenito: trojstvenu analogiju, kristološku analogiju i analogiju sa stvaranjem. Svaki od ova tri osnovna pristupa tumačenja »slike Božje« ima svojstveno tumačenje žene kao slike Božje. Tako npr. *trojstvena analogija* priznaje ženi da je slika Božja ali ne u potpunosti. Tumačenje slike božje trojstvenom analogijom razvijali su osobito sv. Augustin i Grgur Niški.⁴ Prema Augustinu i njegovim srednjovjekovnim sljedbenicima, slika Božja bi bila utisnuta u ljudsku duhovnu dušu i očitovala bi se u tri moći duše. Tako bi se po Augustinu u ljudskoj supstanciji duše nazirala analogija prema Božjem biću sa tri osobe.⁵ Ova, u ljudsku duhovnu dušu utisnuta slika Božja, bila bi, po zastupnicima ovog mišljenja, zajednička obama spolovima. Naime, ona se odnosi na nutarnjeg čovjeka, nutarnju stvarnost u kojoj ne postoji nikakva razlika među spolovima. Spolnost su shvaćali čisto tjelesno. Međutim, postoji slika Božja koja je pridržana samo muškarcu. Kažu: slika božja na vani biva odražavana samo preko muškarca ili preko ljudskog para i to stoga što lik i tjelesna pojava žene nisu pogodni da sliku Božju utisnu u ljudsku duhovnu dušu očituju na vani.⁶

Vrednujući trojstvenu analogiju Gössmann kaže da ona ima svoje pozitivnosti i svoje negativnosti. Pozitivno je to što dijelom osigurava pravo žene na sliku Božju i time joj priznaje sposobnost za svetost, spoznavanje Boga, pomilovanje, opravdanje i život mio Bogu. Negativno je što ženi osporava sposobnost očitovanja slike Božje i tako se negativno odražava na društvenu ulogu žene.⁷ Osporavanje žene kao »slike Božje« sa stajališta *kristologije* prisutno je u Abelardovoj antropologiji koja se, bez pozivanja na njegovo ime, zadržala sve do 18. st. također i u protestantizmu. Abelard stavlja u paralelu Krista i muškarca. Pokušava harmonizirati Post 1,27 s tekstovima Novog zavjeta koji Isusa označuju kao stvarnu sliku Božju a čovjeka samo ukoliko se suobličuje Kristu. Kao što Sin potječe od Oca tako, po Abelardu, Adam potječe neposredno od Boga a Eva tek posredno. Evi stoga pripada samo daleka sličnost (similitudo) s Bogom.⁸

Gössmann smatra da je kristološka analogija imala negativan utjecaj na društveni položaj žene. Naime, poimanje žene kao slike muža koji je slika Boga, pridonosilo je udaljavanju žene iz javnog života. Kao primjer negativnog utje-

⁴ Oswald Loretz, *Der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen 2,12f)* (1964), u: *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, str. 120.

⁵ Opširnije o tome kod Gössmann, nav. čl., str. 34–36.

⁶ Po mišljenju Gössmann Augustin je do ovakvog shvaćanja došao tako što je (premda ne prvi) pokušao povezati Post 1,27 sa 1 Kor 11,7 gdje je žena opisana kao slava muža, nav. čl., str. 34.

⁷ Gössmann, nav. čl., str. 36

⁸ Gössmann, nav. čl., str. 36

caja ove teorije na društveni položaj žene, Gössmann navodi Gracijanov dekret prema kojemu žena mora zastirati glavu »jer nije slika Božja«.⁹

Od prijelaza prema 13. st. uz teoriju o kristolikosti muškarca javlja se i *antologija između jednog Boga kao stvoritelja i jednog čovjeka – muškarca kao počela čovječanstva*.¹⁰ Naime, protiv dualističko-manihejskih tendencija prvog stoljeća s pravom je zastupano jedno počelo Božjih stvorenja. Međutim, prijenosom misli na Post 1,27 tumačenje djeluje negativno. Dolazi do toga da se Post 1,27 ne tumači na temelju povezanosti spolova nego: kao što je Bog jedino počelo svega stvorenja, tako je i na početku čovječanstva jedan čovjek. Taj čovjek je muškarac a žena potječe od njega. Veza muškarca i žene u ovom slučaju biva slika Božjeg stvaralaštva.¹¹ Skolastici su u prilog ovom shvaćanju tumačili i jedinstvo materije kod stvaranja ljudi: Evino tijelo potječe od Adama što pokazuje da je on početak čovječanstva. To ga na osobit način čini sličnim Bogu stvoritelju.¹²

Navedene tri analogije u tumačenju slike Božje općenito, pa stoga i u tumačenju žene kao slike Božje, najčešće nisu prisutne u »čistom« obliku. Naime, pojedini pisci ih na različite načine povezuju. Tako npr. ALBERT VELIKI u svom govoru o ženi-slici Božjoj povezuje analogiju sa stvaranjem i trojstvenu analogiju. On ženu ne isključuje posve iz počela bitka čovječanstva, ali je po njemu ona to samo materijalno dok je muškarac naprotiv s potpunim učinkom, stvarno. S obzirom na trojstvenu analogiju, Albert priznaje ženi iste trojstvene moći duše kao i muškarcu ali prilikom očitovanja te moći kod muškarca bivaju jače zastupljene jer je muškarac više na sliku Božju nego žena.¹³

Kod Albertovog učenika TOME AKVINSKOG također postoji miješanje dviju analogija o slici Božjoj: trojstvene analogije i analogije sa stvaranjem. S obzirom na trojstvenu analogiju Toma ne pravi nikakvu razliku između duševnih moći spolova. Na pitanje u kojem smislu Pavao u 1 Kor 11,7 kaže da je muž slika i slava Boga a žena slava muža, Toma odgovara da se to može shvatiti tako da je slika Božja zajednička i muškarcu i ženi dok je slava Boga neposredno vlastita muškarcu.¹⁴ Toma je međutim, previše naglasio muškarca kao počelo bitka i to toliko da oduzima vrijednost ženskom ljudskom bivovanju i dopušta da posve proizlazi iz vrijednosti muškarca: »Jer muškarac je počelo i svrha žene kao što je Bog počelo i svrha svih stvorenja«.¹⁵

Opće je poznato da je vrhunac Tominih izjava o ženi zaključak da je muški spol plemenitiji nego ženski. Žena je »prikraćeni muškarac«. Treba, međutim, imati na umu da se tu ne radi o posebnoj »tominovskoj« nauci, nego o općem

⁹ Gössmann, nav. čl., str. 35

¹⁰ Gössmann, nav. čl., str. 14

¹¹ Gössmann, nav. čl., str. 39

¹² Gössmann, nav. čl., str. 38

¹³ Gössmann, nav. čl., str. 38

¹⁴ Franz Dander S. J., *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des H. Thomas von Aquin*, u: *Der Mensch...*, str. 210.

¹⁵ Gössmann, nav. čl., str. 38. U nastavku Gössmann upozorava da se ova rečenica bez imenovanja pravog autora pojavila višestruko u njemačkom protestantizmu 17. st. i da je glasila: »Vir enim est origo et principium ex quo mulier, et est finis propter quem producta est mulier«.

srednjovjekovnom učenju i da je za to citirani autoritet Aristotel.¹⁶ Prihvatanje Aristotela zastupljeno je kao zajedničko vlasništvo srednjovjekovne skolastike i kao temeljna postavka pojedinih škola. Stoga i postoji u srednjovjekovnoj skolastici prilično jedinstveno poimanje žene. Schneider upozorava da poimanje žene kao »nižeg bića« nije u skolastici rezultat teološkog istraživanja nego naravne filozofske spekulacije. Teolozi preuzimaju rezultate iz suvremene prirodne znanosti i naravne filozofije i unose ih u teološke spekulacije. Može se sa sigurnošću reći da je slika o ženi srednjovjekovnih teologa tim negativnija što se više približavaju suvremenoj prirodnoj znanosti i što su više pod utjecajem naravne filozofije.¹⁷

SVETI BONAVENTURA, unatoč tome što zastupa hijerarhiju spolova u Komentaru drugoj knjizi sentencija u učenju o stvaranju, razvija komplementarnu sliku o ljudima. On ne govori kao Toma o većem intelektu kod muškarca i neznatnom kod žene, nego o nasuprotnom davanju i primanju.¹⁸ U »De perfectione vitae ad sorores« sv. Bonaventura pozitivno vrednuje nježnost i slabe strane ženskog spola.¹⁹

Međutim, u učenju o istočnom-grijehu, pod utjecajem Augustina, Bonaventura stavlja u pozadinu svoju komplementarnu postavu i podilazi navodnom smanjenju ženske ljudskosti. Žena je podlegla iskušenju zato što je »minoris sapientiae, dibilioris constantiae, importunioris adhaerentiae«.²⁰ Ovo bez sumnje unosi protuslovlje u Bonaventurinu antropologiju spolova. To će protuslovlje biti prisutno u njegovim propovijedima ili pobožnim spisima. Bonaventura zna samo za žene pokvarene naravi (zle) i žene koje u punini prihvaćaju utjecaj milosti (dobre). Nije čudno da ovakvim polariziranjem ženskog ljudskog bića Bonaventura dalje prenosi uobičajeno više vrednovanje muškog u odnosu na ženski spol.²¹

2. Tradicija ženâ o ženi-slici Božjoj

Paralelno s tradicijom pisaca muškaraca o temi »Žena-slika Božja« postoji i tradicija žena. Prema mišljenju E. Gössmann ova tradicija ima korjene u dubokoj antici ali budući da taj period s obzirom na temu žene kao slike Božje još nije dovoljno istražen, ona o njemu ne piše.

Glavne oznake ove tradicije su:

- kao samo po sebi razumljivo zastupa mišljenje da je žena stvorena na sliku Božju jednako kao i muškarac;
- nema analogije, sa stvaranjem;
- vrednuje osjećaje i u »slici Božjoj« daje mjesto i ljudskom tijelu;
- zastupa mišljenje da vlastitosti koje se događaju u Bogu u ljudima postoje u polaritetu splova;

¹⁶ Schneider, nav. čl., str. 18

¹⁷ Schneider, nav. čl., str. 18

¹⁸ Gössmann, nav. čl., str. 50

¹⁹ Gössmann, nav. čl., str. 50

²⁰ Gössmann, nav. čl., str. 51

²¹ Gössmann, nav. čl., str. 51

- svjesna je analogije govora o Bogu;
- na temelju dokaza da je žena slika Božja jednako kao i muškarac pokušava izboriti društvenu jednakost žene s muškarcem.

Izlaganje žena imalo je različite tonove: od mirnog (Hildegard iz Bingena), preko borbenog (Kristina de Pizans) do ironičnog (Marie de Jars de Gournay). Međutim, ni jedan od tih načina nije uspio utjecati na mišljenje školske teologije.

HILDEGARD IZ BINGENA se pojavljuje u 14. st. Ona vrednuje tijelo za razliku od školske teologije koja samo u pojedinim slučajevima dopušta da tijelo bude nosilac slike Božje.²² U govoru o spolovima, Hildegard ne nastupa isključivo, više ih promatra u uzajamnosti što se pozitivno odražava i na njezino poimanje Boga. Jasno joj je, naime, da naš govor o Bogu može biti samo analogan. Ona npr. kaže da je odražavanje božanske pravednosti u ljudima »quasi virile«, a božanskog milosrđa »quasi femineum« i smatra da to proizlazi iz Post 1,27. Upotrebom riječi »quasi« ona se čuva polariziranja u Bogu i pokazuje da joj je jasno da ljudski govor o Bogu podliježe analogiji.²³

Za razliku od paralele Adam–Krist koja je razvijena u tradiciji muškaraca, Hildegard razvija paralelu žena–Krist, tj. Eva–Krist. Za Hildegard se paralela Eva–Krist sastoji u tome što žena rađa čovječanstvo, a Krist ga ponovno rađa i to ne kroz svoju božansku nego kroz svoju sadašnju, privremenu ljudsku prirodu koja je zbog svoje slabosti simbolizirana ženskošću. Tako pojmovima »rađanje« i »ponovno rađanje« biva povučena jasna paralela žena–Krist, a Kristovo se osloboditeljsko djelovanje pomiče u materinski kontekst.²⁴

KRISTINA DE PIZANS u »Lettre au Dieu d'Amour« 1399. god. poduzela je borbenu zaštitu žena protiv ženomrzačkih spisa pradavnog i svog doba. Prema njenom mišljenju, žena je stvorena na sliku Božju jednako kao i muškarac.²⁵

Za spisateljice *RENE SANSE* Eva je, prije nego li je dovedena Adamu, krunidbeni dovršetak stvaranja i prasluka djevičanstva. U njoj se Božja slava i mudrost najviše zrcale.²⁶

MARIE DE JARS DE GOURNAY 1622. god. u spisu »Egalité des Hommes et des Femmes« ironijski oštro napada muško osporavanje žene kao slike Božje. Ona prigovara muškarcima da su svoju bradu zamijenili slikom Božjom tako da tko ne posjeduje istu takvu bradu, po njihovom mračnom mišljenju, također ne može biti ni Bogu sličan. Iz ovog »bradatog« sindroma ona izvlači

²² »Glossula vocabularum in Genesim«, Cl, 22307, rukopis sa ranim učenjem škole Anselma iz Laona, zna za mišljenje prema kojemu je također tijelo nosilac slike Božje. Ali dodaje da zastupnika ovog mišljenja ne treba slušati. Razlog odbacivanja Glossula navodi u činjenici da je sjetilni život u tijelu ljudi i životinja zajednički i stoga tijelo ne može biti nosilac slike Božje. I premda Richard Fishacre (+ 1248) također i tijelu priznaje ulogu u slici Božjoj, škole su uglavnom sliku Božju vezivale uz dušu. O tome više u: Ludwig Hödl, Frühscholastische Lehre v.d. Gottebenbildlichkeit d. Menschen, u: Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt, 1969, str. 195–196.

²³ Gössmann, nav. čl., str. 40

²⁴ Gössmann, nav. čl., str. 40

²⁵ Gössmann, nav. čl., str. 41

²⁶ Gössmann, nav. čl., str. 41

sasvim konkretne posljedice: jedini razlog zašto Crkva, osim krštenja, zabranjuje ženi dijeljenje sakramenata bio bi podržavanje muškog autoriteta nad ženskim spolom.²⁷

U 17. st. s protestantske strane o ženi-slici Božjoj razmišljala je ANNA MARIA VON SCHURMANN, prvoborkinja za prava žene da se može baviti svim znanstvenim poslovima. Njezino je tumačenje blisko flamanskoj i španjolskoj mistici. Nužno je, piše, da slika Božja bude oslobođena od svih pomračenja koja nastupaju kao posljedica grijeha. Oko toga se trebaju truditi svi ljudi. I to za nju predstavlja dokaz kako je opravdano i potrebno teološko stvaranje žena.²⁸

Sredinom 18. st. doktorica DOROTHEA CHRISTIANE LEPORIN pokušala je izazvati priznanje da je žena slika Božja i iz toga izvući nužne socijalne promjene. U 18. st. još razlikuju sliku Božju koja pripada obama spolovima i sliku Božju koja pripada samo muškarcu kao osobita sličnost muškarca Kristu koji je glava Crkve. Dorothea se poziva samo na sliku Božju koja je utisnuta u ljudsku dušu i koja pripada obama spolovima i iz toga izvlači zaključak o sposobnosti žene da spozna istinu i bavi se znanostima:

»Moći ljudske duše su dio slike Božje prema kojoj je čovjek stvoren. Prema slici Božjoj je ženski spol stvoren potpuno isto kao i muški... Stoga, tko ženskom spolu želi osporiti moći duše, taj bi morao isto tako tvrditi da ovaj spol ne bi bio stvoren na sliku Božju.«²⁹

Gössmann zaključuje da Leporin očito nije bila zainteresirana za politička prava žene. Da je bila, branila bi i »drugi dio« ljudske slike Božje, tj. sposobnost žene da sliku Božju utisnutu u ljudsku dušu očituje na vani.³⁰

Iz svega se može zaključiti da su žene svoje zahtjeve za poboljšanje konkretnog socijalnog položaja temeljile na pravu koje im pripada iz činjenice da su stvorene na sliku Božju. Kao i to da je sve do u novije vrijeme razvoj socijalnog bića žene bio priječen upravo osporavanjem ženi da je slika Božja. Zanimljivo je, međutim, da žene ni u kom slučaju nisu prihvatile predloženu doktrinu o vlastitom spolu nego su se na različite načine branile.

3. Žena-slika Božja u dogmatskim udžbenicima i misli nekih teologa 19. i 20. st.

Učenje o ženi kao ograničenoj slici Božjoj prisutno je i u nekim udžbenicima 19. i početak 20. stoljeća. Vremenskim približavanjem našem dobu tog učenja postupno nestaje. Gössmann kaže da još nije istraženo što je sve utjecalo da govor o ženi kao umanjenoj slici Božjoj nestane iz teoloških udžbenika i to tako da to tisućugodišnje učenje uopće ne bude spomenuto.³¹

Tako npr. M. J. SCHEEBEN³² u svom priručniku katoličke dogmatike povezujući Post 1,27 i 1 Kor 11,7 tvrdi da samo muškarac direktno i formalno može biti oslovljen kao »slika Božja«. Naime, muškarac dobiva ljudsku narav

²⁷ Gössmann, nav. čl., str. 41

²⁸ Gössmann, nav. čl., str. 42

²⁹ Gössmann, nav. čl., str. 42

³⁰ Gössmann, nav. čl., str. 43

³¹ Gössmann, nav. čl., str. 43

³² M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, 3. Buch (Freiburg 1978), str. 336.

direktno od Boga a žena tu istu narav dobiva drugotno, posredno od muškarca. Odnos muškarca prema ženi Scheeben vidi kao davanje i vladanje, kao odnos slike Božje prema stvorenju, dok odnos žene prema muškarcu opisuju kao primanje i podložnost. Žena kao žena, po njegovom mišljenju, nije slika Božja.³³

FRANZ DIEKAMP³⁴ također izvlači iz kombinacije Post 1,27 i 1 Kor 11, 7 tumačenje o ženi kao o oslabljenoj slici Božjoj. Diekamp priznaje da je razumna narav vlastita također i ženi, stoga je i ona slika Božja, ali je muškarac slika Božja u osobitom i punijem smislu. Muškarac je izvor žene (1 Kor 11,7: mulier ex viro) i njezin cilj (r. 9: mulier propter virum).³⁵

HERMAN SCHELL,³⁶ apologeta i sistematičar, premda naučava opću podređenost žene muškarcu, jasno odstupi od učenja da je žena ograničena slika Božja. On također dopušta da je čovjek ne samo po duhu nego i po tijelu slika Božja. Uči da su oba spola Božja slika ali ne u dvostrukom ponavljanju nego stoga što je kroz organsku dopunu predstavljena ljudska druževnost.³⁷

MICHAEL SCHMAUS³⁸ u svom izlaganju Post 2,18–25 razvija misao dalje: muškarac i žena su jedno od drugog različiti ali jedno drugo nadopunjavaju. Muškarcu nedostaje bez žene jedna ljudska vrijednost, ženi bez muškarca nedostaje jedna ljudska vrijednost. Pozivajući se na Post 1,26sl on odbija umanjeno vrednovanje žene kao slike Božje.³⁹

KARL RAHNER⁴⁰ upozorava da u posljednjem pitanju spasenja, u konačnoj odluci života nemaju prednosti ni muško ni žensko, spolovi su jednako vrijedni. Ali pred Bogom smo ipak muško i žensko jer je Bog stvorio čovjeka kao muško i žensko. I tu se poziva na Post 1,27. U nastavku kaže da spolna osebjnost nije samo jedan ograničeni sektor ljudskog postojanja nego iznutra upravlja život cijelog čovjeka u svim njegovim dimenzijama. Stoga opet svatko, kao muško i žensko, treba djelovati na svoje spasenje.⁴¹

KARL BARTH⁴² se može smatrati i na ovom području teološke antropologije pionirskim prvomisliocem i onim koji je bio poticaj i drugim teolozima u tumačenju Post 1,27. Naime, ukazao je na ispreplitanje »slike Božje« i dvospolnosti u tom tekstu. U svom tumačenju Barth se oslanja na govor Post 1,27. Tamošnji pluralni oblik (»Načinimo čovjeka«) doveo ga je do zaključka da je Bog u sebi jedan JA i jedan TI. U analogiji prema tom nutarnjem Božjem životu imamo i kod čovjeka jedan JA i jedan TI između muškarca i žene. Kao što se oslovljeno JA u Božjem biću drži prema od njega nagovorenom božan-

³³ Schneider, nav. čl., str. 18

³⁴ Franz Diekamp, Katholischen Dogmatik nach des heiligen Thomas, Bd 2 (Munster² 1818), 131.

³⁵ Schneider, nav. čl., str. 14.

³⁶ Herman Schell, Katholische Dogmatik, Bd 2 (Paderborn 18907) 277.

³⁷ Schneider, nav. čl., str. 16.

³⁸ M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd II/1 (München⁶ 1962); isti: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, Bd 1 (München 1969), 339–341.

³⁹ Schneider, nav. čl., str. 20.

⁴⁰ K. Rahner, Der Mann in der Kirche, u: Beiträge zur Pastoraltheologie (Innsbruck-Wien-München³ 1961), 282–306.

⁴¹ Schneider, nav. čl., str. 21

⁴² K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. III/1 (Zollikon-Zurich³ 1957) 220.

skom TI, tako se drži Bog prema od njega stvorenom čovjeku, tako se drži ljudskoj egzistenciji samo JA i TI, muškarac prema ženi. Na ovim mislima Karl Barth utemeljuje i uzajamnu odgovornost spolova.⁴³

KARL LEHMANN, biskup Mainza i predsjednik njemačke biskupske konferencije, piše da svećenički spis jasno sadrži svijest jednakog stvaranja muškarca i žene. Muškarac i žena su po Božjem naumu u svom stvorenskom dobru potpuno isti i to bez poricanja njihovih spolnih razlika. Žena je jednako vrijedna osoba kao i muškarac. Lehmann uči da se sve teorije o podčinjenosti i nadređenosti u odnosima između muškarca i žene razbijaju o ovu temeljnu izjavu sv. Pisma. Stoga poziva da Post 1,27 konačno bude protumačen u smislu da i žena i muškarac imaju isti udio u Božjoj slici. Biskup Lehmann upozorava da su mogući daljnji neporazumi ako do toga ne dođe.⁴⁴

II. UČENJE IVANA PAVLA II O ŽENI-SLICI BOŽJOJ

Ivan Pavao II izdao je apostolsko pismo »Mulieris dignitatem« – »O dostojanstvu žene«. Treće poglavlje apostolskog pisma nosi naslov »Slika i prilika«. Razumljivo je stoga da se, imajući u vidu učenje o ženi kao slici Božjoj u povijesti, nametnulo pitanje što i kako o ženi-slici Božjoj naučava Ivan Pavao II. Osobito i stoga što je i ovaj teološko-pastoralni tjedan upriličen povodom izdanja apostolskog pisma »Mulieris dignitatem«.

Ivan Pavao II ne piše posebno o ženi kao slici Božjoj. »Slika Božja« u njegovom učenju je *čovjek*. Teološka definicija čovjeka prema Post 1,26–27 glasi: »Na sliku Božju on ga stvori«. Papa dodaje da se ta bitna istina o čovjeku odnosi kako na muškarca tako i na ženu. Pri tom se poziva na Post 1,27c: »Muško i žensko stvori ih«.⁴⁵

U »Mulieris dignitatem« Ivan Pavao II piše da ljudski rod »počinje pozivom na egzistenciju muškarca i žene« te da su oboje »jednako muškarac i žena, oboje su stvoreni na sliku Božju.«⁴⁶ U govorima o ljubavi i braku će reći:

»Prikaz stvaranja čovjeka u prvoj glavi izravno tvrdi da je čovjek od početka stvoren na sliku Božju ukoliko je muško i žensko.«⁴⁷

Papa uči da je »slika Božja« zajednički izvor, početak iz kojega svi ljudi, svi muževi i žene, crpe svoje dostojanstvo ali i svoj poziv.⁴⁸ Upravo stoga što su stvoreni na sliku Božju, svaki pojedini čovjek, jednako muškarac i žena, sposoban je spoznati i ljubiti Boga.⁴⁹ Razumnost je svojstvo koje čovjek posjeduje na temelju svoje sličnosti s Bogom i zahvaljujući toj vlastitosti, muževi i žene mogu vladati ostalim živim bićima:

⁴³ Schneider, nav. čl., str. 22–23.

⁴⁴ Karl Lehmann, *Der Mensch als Mann und Frau: Bild Gottes, u: Gott schuf den Menschen als Mann und Frau*, Salzburger Hochschulwochen 1988, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, str. 17.

⁴⁵ I. Pavao II, *Nije dobro da čovjek bude sam*, Biblioteka »Majka«, br. 1, Zagreb, 1980, str. 12–13.

⁴⁶ MD, III, 6

⁴⁷ Nav. dj., str. 35.

⁴⁸ MD III, 6

⁴⁹ MD III, 7

»Stvoritelj je 'gospodstvo' zemlje povjerio ljudskom rodu, svim ljudima, svim muševima i ženama...«⁵⁰

Ivan Pavao II gotovo neizostavno svaki put kad upotrijebi imenicu »čovjek« dodaje i poblizu oznaku »muško i žensko«. Čovjek je bitno muško i žensko. Međutim, postoji još jedna stvarnost zbog koje je potrebno svratiti pozornost na terminologiju Ivana Pavla II. Naime, u govorima Papa iznosi da postoji stvarnost koja se odnosi na čovjeka prije nego se čovjek razlikuje na muško i žensko. Ta stvarnost jest *osama, osamljenost čovjeka*. Osama je za Papu osnovni antropološki problem koji prethodi razlikovanju muškarca i žene.⁵¹ On naglašava da se ne radi o osami muškarca prije stvaranja žene, nego da se *osamljenost odnosi na čovjeka, muškarca i ženu*. Problem osame pogađa 'a-dama jer

»se prvi čovjek ('adam), (...) tek nakon stvaranja prve žene definira kao 'muškarac' ('iš). Tako, dakle, kad Bog-Jahve izgovara riječi o samoći, primjenjuje ih na osamljenost 'čovjeka' kao takvog, a ne samo na osamljenost muškarca.«⁵²

Osama je, po Papinom mišljenju, bitna jer u njoj čovjek stječe osobnu svijest o samom sebi, spoznaje svoju osobnost i ujedno se otvara bliskom biću. U tom procesu osame, razlikovanja i otvaranja sudjeluju jednako i muškarac i žena. Papa naglašava da je za uzajamnost i zajedništvo bilo potrebno sve što je sudjelovalo u utvrđivanju jedne i druge osamljenosti, tj. i samosvijest i samoodređenje:

»Zajedništvo osoba moglo se oblikovati samo na osnovi 'dvostruke osamljenosti' muškarca i žene, odnosno kao susret njihove 'različitosti' od svijeta živih bića.«⁵³

U tom smislu Ivan Pavao II tumači i Adamov san. Sadržaj Adamovog sna bi bilo »jedno drugo ja«, također osobno i jednako dovedeno u stanje izvorne osamljenosti. I time bi se lomio krug osamljenosti čovjeka kao osobe jer se prvi čovjek budi iz sna kao »muško i žensko.«⁵⁴

Ivan Pavao II, dakle, izričito uči da je čovjek, tj. i muškarac i žena, slika Božja. Dapače, piše:

»možemo zaključiti da čovjek nije postao slika i sličnost Božja samo po svojoj ljudskosti nego također zajedništvom osoba koju muškarac i žena tvore od samog početka.«⁵⁵

Govor o čovjeku-slici Božjoj sadržan je i proširen u Papinom učenju o osobi i zajedništvu osoba.

Tako Papa u »*Mulieris dignitatem*« piše: »Čovjek je osoba: jednako to vrijedi za muškarca kao i za ženu(...) Oboje su od početka osobe, drukčiji su od živih bića koja ih okružuju.«⁵⁶

Za ženu Papa izričito piše: »Žena je drukčija osoba iste ljudske naravi.«⁵⁷ U čemu se sastoji »drukčijost« žene Ivan Pavao II ne navodi.

⁵⁰ MD III, 6

⁵¹ Nav. dj., str. 21–22

⁵² Nav. dj., str. 21

⁵³ Nav. dj., str. 35

⁵⁴ Nav. dj., str. 33

⁵⁵ Nav. dj., str. 36

⁵⁶ MD III, 6

⁵⁷ MD III, 6

Muškarac i žena su kao osobe »stvoreni na sliku i priliku osobnog Boga«. ⁵⁸ Boga koji je Trojstvo. Papa naime uči da je čovjek od početka ne samo slika u kojoj se zrcali osamljenost jedne Osobe koja upravlja svijetom, nego također i bitno, on je slika neistraživog božanskog zajedništva osoba. Stoga »biti na sliku Boga znači biti u odnosu s drugom osobom«. Naglašava

»Radi se o obostranoj potrebi odnosa: muža prema ženi i žene prema mužu. (...) Čovjek ne može egzistirati sam; može postojati samo kao 'jedinstvo u dvoje', dakle u odnosu prema drugoj ljudskoj osobi.«⁵⁹

Zajedništvo muškarca i žene Ivan Pavao II tumači kao odraz zajedništva osoba u Bogu. Otac, Sin i Duh Sveti su jedan Bog po jedinstvu Božanske naravi a postoje kao osobe po nedokučivim božanskim odnosima. To znači

»također da su muž i žena kao 'dvoje u jednom' u zajedničkoj ljudskoj naravi pozvani da žive zajedništvo ljubavi i tako u svijetu odražuju zajedništvo ljubavi koje je u Bogu i u kojem se tri božanske Osobe ljube u intimi otajstva božanskog života.«⁶⁰

Odnos među osobama muškarca i žene na sliku odnosa osoba u Bogu imao bi biti odnos uzajamnosti:

»Po 'jedinstvu njih dvoje' su muž i žena pozvani od početka ne samo ili da budu 'jedan uz drugog' da budu 'jedan s drugim' nego su pozvani da budu 'jedan za drugoga'.«⁶¹

Stoga:

»Reći da je čovjek stvoren na sliku i priliku Boga, znači isto kao reći da je čovjek pozvan da bude 'za' druge, da bude 'dar' (...) Taj poziv vrijedi za svakog čovjeka, muža ili ženu, koji se želi ostvariti u svojoj posebnoj vlastitosti.«⁶²

Odnos sebedarja i izmjene koji bi imao vladati među osobama stvorenim na sliku Božju Ivan Pavao II označava kao *zaručnički odnos*:

»Geneza, kao u nekoj skici, nudi spoznaju o zaruničkom značenju odnosa među osobama, na temelju koje će se zatim razvijati istina o majčinstvu i o djevičanstvu kao dvije dimenzije poziva žene u svjetlu Božje objave.«⁶³

Zaručnički odnos koji označava međusobno darivanje, međusobno biti »za« drugog trebao bi se, po mišljenju Ivana Pavla II, prije svega ostvariti u braku:

Tekst Post 2,18–25 upućuje na to da je brak prva i u izvjesnoj mjeri temeljna dimenzija tog poziva.«⁶⁴

Ali:

»Svakako nije jedina. Cijela se ljudska povijest na zemlji odvija u okvirima toga poziva. Na temelju načela da u međusobnom zajedništvu budu jedan 'za' drugoga, odvija se u povijesti integracija onoga što je 'muško' i što je 'žensko'. (...) Tom je istinom također obilježena povijest spasenja.«⁶⁵

U govorima također piše:

»Prisutnost ženskog elementa uz muški i zajedno s njime, ima značenje obogaćivanja za čovjeka u svim vidovima njegove povijesti, također povijesti spasenja.«⁶⁶

⁵⁸ MD III, 6

⁵⁹ MD III, 7

⁶⁰ MD III, 7

⁶¹ MD III, 7

⁶² MD III, 7

⁶³ MD III, 7

⁶⁴ MD III, 7

⁶⁵ MD III, 7

⁶⁶ Nav. dj., str. 39.

Temeljnu jednakost koju otkriva u dostojanstvu i pozivu muškarca i žene u Post 1,27 Ivan Pavao II otkriva i u tumačenju Post 2, 18–25. Dapače, uči da se ova dva izvještaja ne suprostavljaju već se nadopunjuju. Piše:

»Tekst u Post 2,18–25 pomaže razumijevanju izričaja zgusnutog teksta iz Post 1,27–28 te ako ih uspoređujući čitamo pomaže još dubljem shvaćanju u njima sadržane temeljne istine o čovjeku koji je stvoren na sliku Božju kao muškarac i žena.«⁶⁷

Isto tako:

»Antropološka definicija čovjeka koja se nalazi u jahvističkom tekstu sa svoje se strane približava onome što izražava teološka definicija čovjeka koju nalazimo u prvom izvještaju o stvaranju (»načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična – Post 1,26).«⁶⁸

U nastavku donosim neke pojedinosti Papinog tumačenja Post 2,18–25.

Ivan Pavao II isključuje mogućnost postojanja razlike između Adama i Eve stoga što je Adam stvoren »prvi« a tek potom Eva. To što Adam spava dok Bog stvara Evu potvrđuje da se stvaranje Eve događa isključivo Božjom snagom i nakanom. Žena je stoga stvorena neposredno od Boga kao i muškarac.⁶⁹

Zanimljivo je i Papino tumačenje imenovanja žene, odnosno muškarca. Biblija imenuje ženu prema muškarcu. Papa tumači da se muškarac određuje u odnosu na ženu i to ilustrira tekstem po kojem se žena imenuje u odnosu prema muškarcu.⁷⁰ U bilješci upozorava na namjeru biblijskog pisca da na temelju sličnosti i sazvučja riječi 'iš i iššah naglasi zajedništvo muškarca i žene.⁷¹

I činjenicu da je žena stvorena od »rebra« Ivan Pavao II tumači u smislu istorodnosti i jednakosti muškarca i žene. Ta se jednakost odnosi prije svega na tijelo ali također i na jednakost ljudskosti. Papa uči da se tjelesnost javlja kao zajedničko svojstvo muškarca i žene. Činjenica da je čovjek tijelo dublje ulazi u sastav osobnosti od činjenice da je po tjelesnom sastavu muško i žensko. Muškost i ženskost su:

»Dva različita utjelovljenja, dva načina kako se može biti tijelo onog ljudskog bića koje je stvoreno na sliku Božju.«⁷²

Ivan Pavao II vrednuje tijelo i u odnosu na sliku Božju. Uči da je slika Božja nevidljivi dar Božji u čovjeku. Slika Božja koja je utisnuta u čovjeka biva u svijetu vidljiva preko tijela:

»Čovjek koga je Bog stvorio kao 'muškarca' i ženu' daje božansku sliku utisnutu u tijelo 'od početka'. Muškarac i žena tvore gotovo dva različita načina ljudskog tijela u jedinstvu te slike.«⁷³

Kao nosilac slike Božje tijelo je sakrament. To vrijedi jednako za tijelo muškarca i za tijelo žene. Papa također kaže:

»Čovjek se u svom tijelu muškarca ili žene osjeća subjektom svetosti.«⁷⁴

⁶⁷ MD III, 7

⁶⁸ Nav. dj., str. 26

⁶⁹ Nav. dj., str. 92–93, bilješka 13.

⁷⁰ Nav. dj., str. 21

⁷¹ Nav. dj., str. 92, bilješka 5

⁷² Nav. dj., str. 31–32

⁷³ Nav. dj., str. 51

⁷⁴ Nav. dj., str. 74

Činjenicu dakle, da je žena stvorena od rebra treba tumačiti u odnosu na jednakost tijela, ali je također treba tumačiti i u odnosu na »jednakost« ljudskosti muškarca i žene. Papa piše:

»Kad je prvi čovjek vidjevši ženu uskliknuo: 'Gle kosti od mojih kostiju...' (Post 2,20) utvrđuje jednostavno ljudsku jednakost obojega. Uskliknuvši tako, kao da kaže: evo tijela koje izražava osobu.«⁷⁵

I dalje:

»Na taj je način on iznutra prihvaća; prihvaća je onakvu kakvu ju je Stvoritelj htio zbog 'nje same', kako je stvorena u tajni slike Božje po svojoj ženskosti, i obratno, ona prihvaća njega na isti način, onakvog kakvog ga je Stvoritelj htio zbog 'njega samog' stvorenog po njegovoj muškosti.«⁷⁶

Prema učenju Ivana Pavla II u rađanju sudjeluju jednako i muškarac i žena. Oboje pri tom svaki put, takoreći preuzimaju sliku Božju iz misterija stvaranja i dalje je prenose pomoću »Jahve Boga«. ⁷⁷ Bogosličnost muškarca i žene kao supružnika i roditelja ujedno prelazi na njihovo potomstvo. Time i »vladalaštvo« koje je Bog povjerio prvim ljudima i koje proizlazi iz činjenice da je čovjek »slika Božja«, prelazi na sve ljude, sve muževe i žene.⁷⁸

Ivan Pavao II progovara i o analogiji ljudskog govora o Bogu. On upozorava da tu stvarnost trebamo imati na umu osobito onda kad na različitim mjestima Sv. pisma »nalazimo usporedbe koje Bogu pridaju 'muške' ili 'ženske' vlastitosti.«⁷⁹ U tim usporedbama Papa vidi potvrdu da su oboje, muškarac i žena, stvoreni na sliku Božju ali da stalno treba imati na umu da biblijska objava uz potvrdu sličnosti čovjeka s Bogom potvrđuje i bitnu »nesličnost« koja odvaja sva stvorenja od Stvoritelja. Stoga, premda Bogu možemo pridavati vlastitosti i oca i majke jer su i muškarac i žena stvoreni na sliku Božju, ipak Boga ne možemo svoditi na ljudske kategorije; on ne prestaje za čovjeka biti bitno »drukčiji«, »sasvim drugi«.⁸⁰

⁷⁵ Nav. dj., str. 54

⁷⁶ Nav. dj., str. 58

⁷⁷ Nav. dj., str. 82

⁷⁸ MD III, 6

⁷⁹ MD III, 8

⁸⁰ MD III, 8