Eamon R. Carroll

Maryja Panna w ujęciu autorów feministycznych

Salvatoris Mater 5/1, 141-159

2003

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Eamon R. Carroll OCD

Maryja Panna w ujęciu autorów feministycznych

SALVATORIS MATER
5(2003) nr 1, 141-159

W ostatnich dwóch lub trzech dekadach, a szczególnie w ostatnich kilku latach, zaroiło się od publikacji feministycznych*. Jak dotąd jednak rozwinął się niewielki dialog pomiędzy feministycznymi protagonistami praw kobiet a teologami zajmującymi się wyjątkową kobietą chrześcijaństwa, Matką Jezusa. Niniejsze sprawozdanie przedstawia wybrane poglądy feministyczne na temat Maryi Panny spośród prac autorów angielskojęzycznych.

Zrozumienie reprezentatywnych pozycji feministycznych na temat Maryi może pomóc uzgodnieniu poglądów w tej drażliwej sprawie. Wraz z moimi kolegami, o. Jamesem L. Heftem SM oraz dr Una M. Cadegan z Uniwersytetu w Dayton, mam nadzieję, *że wszyscy chrześcijanie docenią znaczenie zagadnień podniesionych przez chrześcijańskie feministki dla kościelnej tradycji odnoszącej się do Maryi i będą mieli dość wytrwałości i dyscypliny, aby podtrzymać dialog szacunku i wierności, który w określonym czasie przyniesie owoce całemu Kościołowi.* Otwarte, choć krytyczne spotkanie się z bieżącymi zagadnieniami ubogaca całą teologię, tak więc *otwarty, choć krytyczny dialog z feminizmem jest w stanie ożywić mariologię*[1].

Sformułowanie choćby roboczej definicji „feminizmu" jest zadaniem pierwszoplanowym. Teologowie feministycznymi zgadzają się, że *cała teologia feministyczna wyrosła ze świadomości, iż większość pozostałej teologii jest „męska" - i rzeczywiście, „teologia normalnie rozumiana to przedmiot męsko definiowany*[2]. Faktycznie, większość teologów to mężczyźni i ich podejście, co akcentują feministki, było i pozostaje niezmiennie i w sposób nieunikniony w „męskich kategoriach", skupiając się na intelektualizmie i abstrakcyjności; na systemach teoretycznych. Teolog mężczyzna widzi cały teologiczny fenomen męskimi oczyma, włączając męsko określoną rzeczywistość w liturgię, kierowanie Kościołem i interpretację Pisma świętego. Kobiety są wyłączone lub ograniczone do

---

* E.R. CARROL OCD, *The Virgin Mary and feminist writers*, w: *De cultu mariano saeculo XX*, vol. I, Città del Vaticano 1998, 261-279.

[1] *Mary of Nazareth, Feminism, and the Tradition*, „Thought" 65 (czerwiec) 1990, 169-189.

[2] E. STORKEY, *The Significance of Mary for Feminist Theology*, w: *Chosen by God. Mary in Evangelical Perspective*, red. D.F. WRIGHT, Marshall Pickering, London 1989, 184-199.

bycia pasywnymi odbiorczyniami prawd formułowanych przez mężczyzn. Równie nieuchronnie taka teologia pod męskim wpływem, niesie ze sobą straszny bagaż błędnych „kobiecych" stereotypów.

Feministyczni teologowie reprezentują różne poglądy: od tych całkowicie odrzucających chrześcijaństwo, a nawet monoteizm, aż po akceptujących chrześcijaństwo i katolicyzm oczyszczone z uprzedzeń patriarchalnych, które stopniowo obciążały je od czasów Jezusa. Wszystkie feministki zgadzają się, że chrześcijańska teologia jest obciążona winą seksizmu. *Kościół katolicki był i jest głównym uczestnikiem opresji kobiet i... nie był to przypadkowy rozwój historyczny, ale podstawowy problem systemowy samego katolicyzmu. W rzeczywistości Kościół rzymskokatolicki, jako instytucja społeczna, jest prawdopodobnie najbardziej patriarchalną strukturą zachodniego świata*[3].

Feministki, które nadal uznają Pismo święte (wydają się być w większości) i tak zauważają męskie podłoże zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu, choć Chrystus ukazał swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem, że Ewangelia jest Dobrą Nowiną także dla kobiet. Trzeba stanąć twarzą w twarz z powszechnym dualizmem, który Kościół przejął z filozofii greckiej, i który trzeba przezwyciężyć. Teologia nie może być ograniczona do historii biblijnych, jednakże jeszcze mniej do wynikających z nich tradycji i teologii systematycznej. Kobiety muszą zostać wyzwolone zarówno z Tradycji, jak i Pisma oraz poprowadzone do odkrycia swego doświadczenia jako kobiety. Tak określiła to jedna z autorek: „*Teologia feministyczna jest raczej* <u>*epizodalna*</u> (podkreślenie moje - E.R.C.) *niż systematyczna* [...]. *Wywodzi się z historii ludzkich* [...]. *Odkrywamy porywający zbiór mocy i wizji kobiet, tych już zrozumiałych i tych dopiero formułowanych, kobiet, które uczą się opowiadania sobie nawzajem swoich historii*[4].

Biorąc pod uwagę derywatywny charakter mariologii, pozycje przyjęte względem Chrystusa i Kościoła (chrystologii i eklezjologii) określają czyjś pogląd na Matkę Jezusa. Można rozróżnić rozmaite kategorie myśli feministycznej na temat Maryi. Jedna jest postchrześcijańska, której wielką przedstawicielką od dwudziestu lat jest Amerykanka Mary Daly. Drugi trend jest dalece krytyczny wobec chrześcijaństwa, a w szczególności katolicyzmu, jednakowoż bez całkowitego porzucania go, i otwiera się on na odnowioną religię, która słucha kobiet i bierze je poważnie.

[3] S. SCHNEIDERS, *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church*, Paulist Press, Mahwah, Nowy Jork 1991 (otwarty manifest feministyczny).

[4] E. STORKEY, *The Significance of Mary...*, 187 (autor cytuje Sussan Dowell i Lindę Hurrcombe).

Pogląd ten można określić „rewizjonistycznym", charakteryzujący się nadzieją, że stare symbole można zreinterpretować bez ich pejoratywnych patriarchalnych przywilejów. Podstawowym pytaniem jest to, jak wiele z tej tradycji da się jeszcze uratować i jak wiele z tych odziedziczonych symboli można jeszcze wykorzystać.

Skrajną formę feminizmu można odnaleźć w tym, co zawiera „elementarz czarownicy", książka zredagowana przez Carol Christ i Judith Plaskow, *Womanspirit rising: A feminist reader in religion* w 1989 roku (*Narodziny kobiecego ducha. Wybór religijnych tekstów feministycznych*). Przedżydowskie i przedchrześcijańskie źródła przynoszą bogaty materiał o kobiecie jako „bogini". To matriarchalne i matrylinearne podejście, odnajdywane w wielu tak zwanych prehistorycznych kulturach, ustąpiło miejsca żydowskiemu patriarchatowi. Drugie studium Mary Condren, *The Serpent and the Goddess. Women, Religion and Power in Celtic Ireland* z 1989 r. (*Wąż i bogini. Kobiety, religia i władza w celtyckiej Irlandii*) śledzi zamianę starożytnej bogini religii celtycko-irlandzkiej, na Ojca-Boga chrześcijańskiej Trójcy kosztem właściwego miejsca i godności kobiet. Kulty węża, w osądzie Cendren, potraktowały paradoks życia i śmierci, tę tragedię komedii ludzkiej, o wiele bardziej satysfakcjonująco niż czy to starotestamentalny patriarchat, czy też hierarchia chrześcijańska, szczególnie z bezżennym duchowieństwem. Kobiety, nosicielki życia, były wielkimi przegranymi w tym historycznym rozwoju. Kościół i państwo współpracowały (i nadal tak czynią) w utrzymywaniu poddaństwa kobiet. Kapłani i wojownicy są oddani kultowi śmierci, poświęcenia w bitwie lub rytualnie we Mszy, upamiętniając oddanie swego życia przez Syna Bożego. Nie zaskakuje więc, że skrajne feministki uznają sprawowaną przez mężczyzn Eucharystię za nie do przyjęcia i praktykują alternatywne rytuały skupione na kobiecie.

Gdzie odnajduje swoje miejsce Maryja w tej smutnej historii? Weszła na miejsce starożytnych bogiń, jako podporządkowana kobieta, model nie do zrealizowania przez inne kobiety, ponieważ jest zarówno matką, jak i dziewicą. Męscy teologowie zamienili ją w kolejny instrument swego dominowania i straszenia kobiet. Sandra Schneiders pisze o feministycznych kobietach katolickich uświadamiając, że *czynione są ofiarami w posługiwaniu przez irracjonalny strach i nienawiść do kobiet, która została zaszczepiona w pełni męskiemu, bezżennemu duchowieństwu*[5].

[5] S. SCHNEIDERS, *Beyond Patching...*, 98.

Wziąwszy pod uwagę spójną tezę książki Condren (jej okładka niesie pochwalne komentarze znakomitych feministek: Mary Daly, Rosemary Ruether i Elisabeth Schuessler-Fiorenza) nie dziwi fakt, że Condren cytuje z bezkrytyczyną aprobatą Marinę Warner i Michaela Carrolla. Popularyzująca praca M. Warner, *Alone of all her sex: Myth and cult of the Virgin Mary* (*Jedyna z całego rodzaju: Mit i kult Najświętszej Panny*), opublikowana po raz pierwszy w 1976 r., a następnie i w tłumaczeniach, stała się prawdziwym podręcznikiem dla feministek, jak gdyby jej konsekwentna negacja była już ostatnim możliwym słowem. Należy zauważyć, że najnowszy niemiecki *Marienlexicon* sucho komentuje brak dokładności historycznej u Mariny Warner[6]. Przygotowała ona kronikę na łamach historii sztuki (co jest jej profesją) w zakresie kultu Dziewicy Maryi na przestrzeni wieków, podsumowując każdy rozdział swoją oceną, że w każdym z okresów Maryja była coraz wyżej podnoszona na piedestał - ku frustracji naśladujących Ją kobiet, szczególnie tych zanurzonych w trudach życia małżeńskiego, tzn. w podporządkowaniu mężowi i rodzeniu dzieci.

Michael Carroll z Kanady cytowany jest z taką samą aprobatą: *The Cult of Virgin Mary: Psychological origins* (*Kult Najświętszej Panny: Psychologiczne źródła*) wydana w 1986 roku[7]. Według Carrolla katolicka pobożność względem Najświętszej Panny jest zakorzeniona w represjonowanej seksualności - typowa interpretacja freudowska. Planem tej książki było *prześledzenie socjologicznych, psychologicznych i historycznych procesów, które dały początek (i w dalszym ciągu to robią) kultowi Maryi, takiemu jaki znamy dzisiaj*. Zasadą rządzącą jest tu *standardowa psychoanalityczna perspektywa wobec religijnych praktyk pobożnościowych Freuda*.

W poglądzie Carrolla, powtarzanym przez wiele feministek, Matka Jezusa stała się substytutem starożytnej bogini lub bogiń pierwotnej kultury matriarchalnej. Na przykład proletariaccy mężczyźni rzymskiego imperium w V wieku wnieśli w swoje chrześcijańskie

[6] *Marienlexicon*, t. 3, St. Ottilien 1991, 465. W swojej przedmowie M. Warner dziękuje mi za pomoc bibliograficzną. Moja własna recenzja ukazała się w „Catholic Historical Review" 76 (styczeń) 1978, 101-102. Joseph A. O'Hare, SJ. red. nacz. tygodnika „America" (25 XII 1976), 457 z zamierzoną ironią napisał o „wybornym dopasowaniu czasowym" gazety „New York Times" publikującej artykuł Mariny Warner w przeddzień święta Niepokalanego Poczęcia Maryi, *byłej próby katolickiej zobrazowania Najświętszej Panny jako symbolu jej seksualnej winy i frustracji.*

[7] Zrecenzowałem książkę Carrolla w „Catholic Historical Review" 76 (październik) 1990, 814. Opublikował on także inne książki idące po tej samej linii, np. *Catholic Cults and Devotions: A Psychological Inquiry* McGill-Queen's University Press, Kanada 1989.

życie *mocno represjonowane pragnienie matki*. W ich *ojcowsko-nieefektywnych rodzinach synowie poprzednio wyrażali pragnienie matki w kulcie Cybele, choć wrażliwość klasy średniej zagłuszała masochizm związany z Cybele. Niemniej jednak „ci przybysze otrzymali boginię, jakiej pragnęli", ponieważ w Efezie Kościół wykazał „wolę uczynienia Maryi o wiele bardziej znaczącą boginią niż była dotychczas"*[8].

Tego samego rodzaju, co odczytanie przez Carrolla rozwoju pobożności maryjnej w chrześcijaństwie, są jego poglądy na celibat: *dobrowolny celibat jest* [...] *formą masochizmu* [...], *symboliczną kastracją*, chrześcijańską odpowiedzią na kliki wykastrowanych kapłanów bogini Cybele. Poglądy Mariny Warner są podobne; z szacunkiem dla dziewictwa pisze: *Stan zakonnicy jest typową chrześcijańską zagadką, uciskającą i wyzwalającą jednocześnie, zbudowaną na pogardzie, choć z inspirującym szacunkiem dla płci kobiecej. Jest to, w swoim odniesieniu, lustrzany obraz samej Maryi Panny, wysublimowanego modelu dziewiczego życia*[9].

Typowym feministycznym zarzutem jest to, że tradycyjna mariologia czyni Maryję *środkiem utrzymywania kobiet w położeniu poddaństwa, ponieważ* [...] *z całą swoją chwałą, jest zawsze posłuszna, nie jest „wyświęcona", jest zapracowana, ale poddana; cierpliwa i cierpiąca pomocnica, która może pośredniczyć, ale nie decydować: idealna gospodyni księdza*. Innymi słowy, zalety wychwalane w Maryi są wartościami ograniczonymi, które *utrzymują kobiety w poddaniu mężczyznom zarówno w porządku społecznym, jak i teologicznym*[10].

Niektórzy utrzymują, że patriarchalne chrześcijaństwo przejęło boginię matkę i jej rytuały, ale uczyniło to redukując potencjalnie wyzwalający symbol Dziewicy Maryi, czyniąc Ją „sługą Pana". To, czego zaniedbano uczynić, i co trzeba zrobić, to *odczytać Maryję jako „uprawnioną ikonę dla feministek"*, odnajdując w Niej *jedną z podstawowych zasad feminizmu bogini - odkrycie boskości w sobie samej*[11].

Okolicznością blisko związaną z poglądami feministycznymi na Maryję jest ożywienie obrazów Boga. To przedsięwzięcie jest najbardziej widoczne w kampanii o „inkluzywny" język w liturgii, jak i wszędzie indziej. Grupa autorów z Andrew Greeley z USA dla przykładu, dostrzegła rolę Maryi jako wyrażającej kobiecy wymiar Boga. Feminiści argumentują, że prehistoryczni ludzie czcili postać żeńską. W judaizmie

[8] M. CARROLL, *The Cult of Virgin Mary*..., 85 i 112.
[9] M. WARNER, *Alone of all her sex*..., 77.
[10] R. HAUGHTONY, *The Recreation of the Eve*, Springfield 1985, 119.
[11] M.J. WEAVER, *New Catholic Women. A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority*, Harper, San Francisco 1985, 203.

zostało to zastąpione wyobrażeniem Boga jako mężczyzny, a w chrześcijaństwie Trójcą Świętą, z Pierwszą i Drugą Osobą jako mężczyznami oraz Trzecią nieokreśloną, chociaż niektórzy argumentują semantycznie, że Duch Święty był rozumiany jako żeński.

Siostra Elizabeth Johnson CSJ, moja była studentka na Katolickim Uniwersytecie Amerykańskim w Waszyngtonie, a obecnie profesor teologii na Uniwersytecie Fordham w Nowym Jorku, wymienia w artykule na temat niepoznawalności Boga trzy podejścia do kobiecego wymiaru Boga. Pierwsze jest podejściem „cech" charakteryzującym się przypisywaniem cech kobiecych Bogu Ojcu, drugie podejście opisuje ona jako „wymiarowe", gdzie Duch Święty jest przedstawiany jako kobiecy aspekt Boga. Odrzuca ona oba te sposoby na gruncie tego, że w obu wciąż dominuje zasada męska. Zamiast tego proponuje trzeci sposób, który *przedstawia Boga jednakowo, jako męskiego i kobiecego*. Siostra Johnson zachowuje język o Bogu jako osobowy, zauważając, że *osoby ludzkie są najbardziej tajemniczą i pociągającą rzeczywistością, jakiej doświadczamy*. I aby mówić o Bogu w terminach osobowych, potrzeba słów rodzajowych, chociaż Bóg jest poza płcią. Papież Jan Paweł I powiedział o Bogu „nasza Matka i Ojciec". Być może do Boga Stworzyciela można się zwrócić jako do „macierzyńskiego Ojca" i „ojcowskiej Matki"[12]. W dalszym ciągu pozostaje do dokładnego przeanalizowania problem, czy jej sugestia dostatecznie bierze pod uwagę męskość historycznego Jezusa i znaczące, uzupełniające się różnice pomiędzy męskimi i kobiecymi cechami z ich towarzyszącymi poziomami psychologicznymi i teologicznymi.

1. Maryja jako nowa Ewa

Prawie wszystkie bez wyjątku feministki uznają za błędne przedstawianie Maryi jako „nowej Ewy" argumentując, że to podejście było tak nadużywane, że jest nie do uratowania. Czują się urażone jego użyciem w maryjnym rozdziale na Soborze (*Lumen gentium*, 1964) i wszystkimi innymi zastosowaniami, jak na przykład we wspólnym liście pasterskim biskupów USA: *Behold your Mother: Woman of Faith* z 21 XI 1973 r. (*Oto Matka Twoja - Niewiasta wiary*) oraz *Redemptoris Mater* Jana Pawła II, jak również jego włą-

[12] E. JOHNSON, *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, „Theological Studies" 45(1984) 441-65, zwł. 460; szerzej i głębiej w jej książce: *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, Nowy Jork 1992.

czeniem w jedną z nowych czterdziestu sześciu maryjnych Mszy wotywnych (*Sancta Maria mulier nova*, nr 20). Ich argument jest taki, że Maryja jest promowana jako „nowa Ewa" na straszną niekorzyść nie tylko pierwszej Ewy, ale wszystkich jej córek.

Jest „jedyna z całej swej płci" - jak w wierszu Seduliusza (zm. po 404 r.), ale wszystkie jej siostry są tym samym naznaczone jako kusicielki, konsekwentne potomkinie swej wspólnej matki, pierwszej Ewy, która uległa łudzącemu wężowi szatanowi i zawiodła swego męża i całe swoje potomstwo w grzech i karę. Wielu chrześcijańskich pisarzy faktycznie użyło smutnej postaci Ewy, aby oczerniać kobiety - zwodniczo i łatwo jest mnożyć teksty dla uzyskania takiego efektu. To, co ważne i pilnie niezbędne, to rozpoznanie autentycznych początków złożonego, drażliwego tematu „nowej Ewy" i, bez upraszczania, porzucanie jego zastosowania względem Maryi, z powodu jego nadużyć.

Paralelizm pomiędzy żoną Adama i tą „nowa Ewą" jest zarówno porównaniem, jak i kontrastem. Ten drugi człon, nowa Ewa, jest porównywany zarówno korzystnie, jak i niekorzystnie do pierwszej Ewy. Biblijnie, nową Ewą jest Kościół, narodzony z przebitego boku nowego Adama, który zasnął w śmierci na krzyżu dla naszego zbawienia. Kościół jest oblubienicą Zbawiciela-Pana Młodego, wypełniającego znaczenie Ewy, tj. matki żyjących. Matka Kościół przynosi nowe dzieci do źródła chrztu. Jak wykazał Henri Barré, ta nowa Ewa-Kościół jest fundamentalnym spojrzeniem patrystycznej eklezjologii. Św. Paweł widzi w małżeństwie chrześcijan *sacramentum* związku pomiędzy Chrystusem i Jego oblubienicą Kościołem (Ef 5, 24-32). Z uzasadnionych powodów biskup pomocniczy Forth Wayne-South Bend w stanie Indiana John Sheets SJ wyraził zatroskanie faktem, że wstępna wersja listu pasterskiego biskupów USA dotyczącego troski o kobiety nie wspominała o oblubieńczej relacji Kościoła do Chrystusa. Kilka lat temu w recenzji książki o duchowości zgromadzenia zakonnic noszącego imię Najświętszej Maryi Panny bp Sheets zauważył, że nie było tam wzmianki o Maryi[13].

Zwrot „nowa Ewa" był używany przez pisarzy patrystycznych i nie tylko, w stosunku do wielu kobiet obu Testamentów i także tych z historii chrześcijaństwa, które odwracały rolę Ewy z Edenu. Kobiety przy grobie Chrystusa są jednym z przykładów, pierwszymi zwiastunkami wielkanocnych wieści. W szczególności Maria Mag-

[13] Pisząc jako profesor teologii na uniwersytecie Creighton, John Sheets zrecenzował *Turning points in religous life*, red C. QUIGLEY, I.H.M. („Review for Religious" 47 [listopad-grudzień 1988] 947-949); książkę wydało Wydawnictwo Glazier of Wilmington, Delaware, w 1987 roku.

dalena jest teraz zwiastunką życia. Dla św. Ambrożego, Sara, żona Abrahama, anulowała karę Ewy przez swoje posłuszeństwo względem Bożej woli. Św. Augustyn widział święte Perpetuę i Felicytę jako przykłady kobiet pokonujących diabła, *który przez kobietę przyniósł wiele nieszczęść*. W VIII wieku Kosma Vestitor porównał Annę, żonę Joachima, do żony Adama. W historii biblijnej Łazarza, jego siostra Marta otrzymuje rolę nowej Ewy. Jak przedstawił H. Barré, *każda kobieta odnowiona łaską Chrystusa, w pierwszym rzędzie kobieta błogosławiona między wszystkimi innymi, ale w rzeczywistości każda chrześcijańska dusza, jest „nową Ewą", przeciwstawiając się i znosząc szkody uczynione przez pierwszą Ewę*[14]. Misterium Ewy, zarówno niewinnej, jak i grzesznej, dotyka *sacramentum* zbawienia.

Jedną ze skarg feministek jest zarzut, że Ewa dominowała nad Adamem za pomocą seksualnych sztuczek. Stąd myzogyniczni autorzy przeciwstawiali starożytnej Ewie dziewiczą postać Maryi. Chociaż nie ma żadnego przekonującego argumentu, że Stary czy Nowy Testament przyjmują negatywny pogląd na seksualność. Negatywna postawa względem ciała i płci nie może zwracać się ku Ewangeliom o poparcie: nie do Jezusa, który chodził na wesela (z pewnością w Kanie), i który korzystał rutynowo z przykładów z życia małżeńskiego, i nie do św. Pawła. Popieranie dziewictwa jako chrześcijańskiej opcji na życie nie odbywało się kosztem godności małżeństwa. Św. Paweł nie deprecjonuje życia małżeńskiego. Przykład Maryi nie ukazuje ani nieświadomości ani pogardy dla seksualności.

Jeśli w III i IV wieku, pod wpływem manicheizmu, niektórzy pisarze przejawiali pogardę dla ciała i dla seksualności, i tym samym wpłynęli na niektórych, aby wybrali dziewicze/bezżenne życie, bardziej zrównoważone rozumienie historii pokazuje pozytywne aspekty tematu „nowej Ewy". Precyzyjny termin „nowa Ewa" wydaje się nie pojawiać przed końcem IV wieku, ale temat ten znalazł się już w porównaniach Ewy i Maryi u św. Justyna w II wieku, i niektórzy uczeni doszukują się go w formie *implicite* w teologii „nowego Adama" znajdującej się w Piśmie świętym.

W pismach św. Ireneusza (koniec II wieku) rozumienie Maryi jako nowej Ewy jest częścią jego odpowiedzi na gnostyczne poniżanie kobiecości. Pojęcie Maryi jako zbawczej odpowiedzi w kontraście do pierwotnej Ewy znajduje się w obu ocalałych księgach Ire-

[14] Wykorzystuję w tym miejscu wiele materiału z mojego artykułu: *Mary as the New Eve: Notes on a Theme*, „Carmelus" 31(1984) 6-23. Cztery tomy „Études Mariales" Francuskiego Towarzystwa Mariologicznego zostały poświęcone nowej Ewie - 12-15(1954-57).

neusza, ze swobodą, która sugeruje, że nie potrzebowało to żadnej apologii lub rozszerzonego wyjaśnienia, Matka Jezusa jest wpleciona w soteriologię Ireneusza i teologię rekapitulacji oraz recyrkulacji, opierające się na nauce św. Pawle.

Gnostyckie niebezpieczeństwo dominuje nad myślą Ireneusza. Przed gnostycką herezją broni realności ciała Zbawiciela; umieszczony w historii, narodzony z Dziewicy, cierpiący i umierający, następnie wskrzeszony z martwych. *Pan, rozpoczynający od nowa tego człowieka Adama, pierwszego człowieka, powtórzył schemat swojego wcielenia, aby On, będąc narodzony z dziewicy, z woli i mądrości Boga, mógł skopiować wcielenie Adama i człowiek mógł być uczyniony, jak to zostało napisane na początku, na obraz i podobieństwo Boga.*

Tradycja dwóch Ew przeważała za czasów Ireneusza. Jedna pochodziła z gnozy żydowsko-chrześcijańskiej i czyniła Adama bezgrzesznym, a Ewę zasadą grzechu. Echa tego przetrwały w apokryficznym dialogu przy śmierci Adama, w którym obwinia on Ewę. W takiej dualistycznej interpretacji Adam lub duch jest zasadą prawdy, a Ewa lub ciało korzeniem kłamstwa, istnieje tu konflikt pomiędzy ciałem i duchem. Inna tradycja Ewy postrzega zarówno Adama, jak i Ewę jako dobre stworzenia Boga: Ewa ma udział w udoskonalonym akcie stworzenia, Adam jest *Urmensch*. Oboje początkowo są odziani w sprawiedliwość. Przeciw Tacjanowi Ireneusz pisze o odkupieniu zarówno Adama, jak i Ewy. Odwołuje się do rekapitulacyjnego dzieła Chrystusa i również do posłuszeństwa Maryi jako adwokata Ewy. Dla tego gnostyka, Ewa i szatan są identyczni: są oni „zasadą przeciwną Bogu, opierającą się procesowi stworzenia. „Prawowierna" Ewa, która ma pełny udział w chwale Adama jest odwrotnością satanicznej Ewy; jest dziewiczą *Urmutter*, matką wszystkich żyjących. Do gnostyckiej Ewy przynależy anty-Chryst; do Maryi, Dziewicy-Matki, przynależy Chrystus Odkupiciel: *Węzeł, który nieposłuszeństwo Ewy związało, został rozplątany przez posłuszeństwo Maryi. Co Dziewica Ewa szybko związała swoją odmową wiary, to Dziewica Maryja rozwiązała swą wiarą*[15].

Pośród tych, którzy podejmowali trudność kościelnego odwoływania się do Maryi jako nowej Ewy jest siostra Anne Carr ze szkoły teologicznej uniwersytetu w Chicago[16]. Podobnie jak inne feministki, uznaje błędność współczesnych dokumentów kościelnych w od-

[15] IRENEUSZ, *Adv. haereses*, ...

[16] A. CARR, *Mary in the Mystery of the Church: Vatican Council II, Mary According to Women*, red. C.F. JEGEN, Leaven Press, Kansas City, 1985, 5-32.

woływaniu się do Maryi jako nowej Ewy: *Lumen gentium*, *Marialis cultus*, *Redemptoris Mater* itp. Sobór Watykański II nawiązał do Ireneusza, Epifaniusza i Hieronima (aksjomat Hieronima: śmierć poprzez Ewę, życie poprzez Maryję). Chociaż sięga swymi korzeniami aż drugiego wieku porównanie Ewa-Maryja dowiodło paradoksu. Z jednej strony Maryja jest wywyższana jako doskonała kobieta, z drugiej strony wszystkie inne kobiety zostały utożsamione z pierwszą Ewą jako zmienne, niezawodne, moralnie gorsze istoty. Według siostry A. Carr ta dychotomia, w której mężczyźni podzielili kobietę, proponując dwa sprzeczne oddzielne jej symbole, nie rozpoczęła się wraz z chrześcijaństwem, chociaż chrześcijański wariant stał się wzorem Ewa-Maryja. Stąd chrześcijański mężczyzna zaprojektował cały swój szacunek na ideał Maryi nie-z-tego-świata, i tym samym uratował swoje sumienie z powodu niskiego stanu, który przyznał kobietom w patriarchalnym społeczeństwie. *Wywyższone miejsce przyznane Maryi jest przyznane w pewnym stopniu kosztem rodzaju kobiecego* (Donald Flanagan za A. Carr).

Według A. Carr Sobór zasygnalizował raczej niż rozwiązał feministyczną trudność z nową Ewą. „Matka żyjących" jest pozytywną nutą, chociaż stwierdzenie Hieronima („śmierć przez Ewę, życie przez Maryję") jest myzogyniczne. Carr pisze: *Z jednej strony, tekst ten podkreśla ludzką działalność lub pośrednictwo Maryi - ważny aspekt dla naszego zrozumienia Jej jako w pełni człowieka, nie jedynie pasywnego instrumentu - a z drugiej strony, nieposłuszeństwo i niewiara wszystkich zwykłych kobiet w Ewie*[17]. Ale, czy aby, siostro Carr, taki jest wniosek Soboru, że wszystkie zwykłe kobiety powinny podpadać pod niełaskę Ewy z *Księgi Rodzaju*? W rzeczywistości siostra Carr sama zwraca się ku bardziej optymistycznej ocenie: *Niemniej jednak, umieszczając Maryję po ludzkiej stronie bosko-ludzkiego związku w kontekście całego dokumentu, jest ona implicite umieszczona WRAZ z Ewą i z nami wszystkimi jako człowiek, jako aktywna odbiorczyni Bożego odkupienia w Chrystusie*[18]. Nie ma potrzeby umniejszać znaczenia jednej kobiety lub jednakowo wszystkich kobiet, żeby wyidealizować inną, Maryję. Siostra Carr wnioskuje, żeby porównanie Ewa-Maryja było mniej przeciwstawiające, a bardziej uzupełniające. Sugeruje podejście: jedna i druga a nie: jedna lub druga. To również posiada mocne korzenie patrystyczne i dobrze pasuje do pełnego spektrum nowej Ewy, obejmując nie tylko Maryję, ale wszystkie inne bojące się Boga kobiety i Matkę Kościół również.

[17] TAMŻE, 24.
[18] TAMŻE, 26.

Odnajduje ona także nadzieję w obecnym nacisku Kościoła na Maryję jako pielgrzymującą kobietę wiary i na Jej bycie uczennicą, w której dokonuje się stopniowy i bolesny proces wzrastania. Jej tekst ukazał się przed *Redemptoris Mater* z jego odniesieniami do nocy wiary Maryi wobec strasznej śmierci Jej Syna. Pisze ona: *Jedynie poprzez Jej wierność uczyniona została znakiem naszego ludzkiego przeznaczenia w chwale zmartwychwstania Jezusa*. Nie jest jednak tak, że uczniostwo Maryi zdobywa uznanie u wszystkich feministek. Trudno sobie wyobrazić surowsze odrzucenie uczniostwa Maryi niż poniższe zdania Mary Condren. Komentując scenę na Kalwarii i słowa Jezusa „Niewiasto, oto syn twój...", pisze: *W tym miejscu Ewangelia stawia kres wszelkiemu śladowi matrylinearności. W nowym chrześcijańskim porządku Maryja matka zostawi swój własny dom, ośrodek matko-scentralizowanego kosmosu, aby wejść w rzeczywistość uczniostwa, z powodu swego Syna. A jak skomentowała Simone de Beauvoir w The Second sex (1975 r.): „Po raz pierwszy w ludzkiej historii matka klęka przed swoim synem; w wolny sposób przyjmuje swoją niższość. To najwyższe męskie zwycięstwo, skonsumowane w kulcie Dziewicy - to rehabilitacja kobiety poprzez dokonanie jej klęski"*[19].

Koncepcja nowej Ewy jest połączona z rozumieniem Maryi jako archetypu Kościoła. Cały temat nowej Ewy wymaga głębszych studiów z powodu jego feministycznego znaczenia, jak również eklezjologicznego i mariologicznego. Amerykański luteranin, Jaroslav Pelikan, wezwał do pierwszorzędnego studium ekumenicznego dokonanego przez eksperta od patrystyki, który mógłby skorzystać z wielu dostępnych studiów drugorzędnych[20]. Katoliccy i protestanccy uczeni mogliby przebadać ten temat u przednicejskich autorów z korzyścią dla eklezjologii i chrystologii, jak również i dla mariologii. Ostatnio Johannes Quasten z Amerykańskiego Uniwersytetu Katolickiego wyraził wobec mnie nadzieję na pogłębione studium cyklu nowej Ewy.

W niedawno opublikowanym krótkim artykule „Mary, Eve and women" („Marian Update", nr 32, maj-czerwiec 1992), Walter Brennan OSM sugeruje rozwiązanie feministycznych trudności z nową Ewą. Drugie opowiadanie o stworzeniu w *Genesis* mówi o Ewie, że jej imię to „matka wszystkich żyjących", ponieważ „Ewa" jest transliteracją. Opowieść o stworzeniu używa imion jako symboli. Najpierw pojawia się mieszkaniec ziemi, Adam, i z tego stworzenia,

[19] M. CONDREN, *The Serpent and the Goddess. Women, Religion and Power in Celtic Ireland* 1989, 181.

[20] W przemówieniu Pelikana na Krajowym Tygodniu Liturgicznym w 1965 r. opublikowanym w „Proceedings" 26(1965) 36-37.

śmiertelnego i uczynionego z gliny, pochodzą dwie płcie. To mit małżeństwa, tych dwoje staje się jednym ciałem, ponieważ tak zostali stworzeni. Pierwsze opowiadanie o stworzeniu jest podobne: człowiek jest zarówno męski, jak kobiecy i w obojgu odpowiada obrazowi (om) Boga. *Rozdzielają się ze wstępnej jedności.* Przy rozdzieleniu płci w drugim opowiadaniu są równymi symbolami „człowieka z gliny" i „matki żyjących". Oboje są od Boga; znajdują szczęście jedno poprzez drugie. *Ten osobowy „Adam" potrzebował swej pierwotnej jedności z „Ewą", która jest jego „przyboczną", „towarzyszką", ale nie „pomocnicą". Grzech nie jest winą Ewy, nawet nie winą węża. Wąż reprezentuje drogę Babilonu lub nie-Boga: „jest to zawsze słabość wszystkich ludzi, którzy woleliby raczej być jak Bóg aniżeli samymi sobą".*

W nowym stworzeniu Jezus jest nowym Adamem, jak mówi Paweł. Duchowa śmierć (grzech) przyszła przez jednego człowieka, tak samo duchowe życie przychodzi przez jednego człowieka, Jezusa (*List do Rzymian*). Piękno wszystkich obrazów Boga, męskich i żeńskich, zawarte jest we wskrzeszonym Panu, jako pierwotnym - niepodzielonym Adamie. Maryja jest związana z nowym Adamem, wskrzeszonym Chrystusem. *Jest ona świeżym początkiem, Dziewicza Matka Jezusa i wszystkich żyjących życiem Ducha z nowego stworzenia. Umożliwia ona człowieczeństwu Jezusa czynić nowe stworzenie w Duchu.* Zgodnie z poglądem Brennana rabini błędnie zrozumieli symbole *Genesis*, a pierwsi chrześcijanie poszli w ślad za nimi. Kobiety nie są nieposłusznymi, słabymi córkami Ewy, lecz równymi ludzkimi osobami. *W Maryi kobieta jest modelem dla wszystkich ludzi w nowym stworzeniu.*

2. Maryja jako Dziewica

W różnym stopniu feministki czują się urażone nauczaniem Kościoła na temat dziewictwa Maryi. Czyniony jest często zarzut, że Kościół pierwotny głosił ideał dziewictwa, aby promować dominację mężczyzn nad kobietami, a Dziewica Maryja stała się instrumentem tej dominacji. Jedną z najbardziej wpływowych feministek, której nazwisko pojawia się częściej niż jakiekolwiek inne w literaturze, w cytatach z jej pism i jako popierającej inne feministki, jest Rosemary Radford Ruether. Utrzymuje ona, że od kiedy męscy celibatariusze dzierżą władzę w Kościele, *dziewice są zmarginalizowane jako pokorne sługi sterowane przez męski celibat*[21].

[21] R. RUETHER, *Sexism and God-Talk*, Beacon, Boston, 1983, 144.

Inne jednakże bronią dziewictwa przed zarzutem nieuniknionego poddaństwa, interpretując je jako *obraz kobiety, której moc osobowego centrum wzbiera, kobiety, która symbolizuje niezależność tożsamości kobiety* (Siostra Elisabeth Johnson)[22]. Na zarzut, że dziewictwo było narzędziem utrzymywania kobiet w poddaństwie względem mężczyzn, szczególnie bezżennemu duchowieństwu, można odpowiedzieć coś wręcz przeciwnego. Prezbiteriańska duchowna Rebecca Weaver, przemawiała na międzynarodowej konferencji Ekumenicznego Towarzystwa Najświętszej Maryi Panny w Liverpoolu (w 1989 r.) na temat: *The Empowerment of Women in Prudentius' Poetry* (*Uprawnienie kobiet w poezji Prudencjusza*). Ukazała, jak wybór zaangażowanego dziewictwa dawał kobietom niezależność, jaką skądinąd się nie cieszyły. Odnosiło się to także do średniowiecza[23].

Rosemary Ruether jest czasami określana jako „umiarkowana" feministka, przygotowana raczej na rewizję niż odrzucenie swego chrześcijańskiego i katolickiego dziedzictwa. Lecz rewizja, którą popiera, jest tak radykalną transformacją, że już nie daje się identyfikować z chrześcijaństwem lub katolicyzmem. Niedawna książka *The christology of Rosemary Radford Reuther: A critical introduction* autorstwa Mary Hembrow Snyder, wydana w 1988 r., przygotowana z aprobatą Ruether, dalece wyjaśnia negatywną pozycję Ruether względem Maryi Panny. Ruether udostępniła Snyder swój niepublikowany rękopis z 1971 r.: *Messiah of Israel and the cosmic Christ* (*Mesjasz Izraela i kosmiczny Chrystus*). Odrzuca tradycyjne doktryny chrystologiczne: bagatelizuje Efez (odrodzenie Diany) i krytycznie odrzuca Chalcedon. Jej Jezus jest nie-mesjańską postacią, którą naśladowcy błędnie zrozumieli i zamienili w instrument opresji w patriarchalnym społeczeństwie zarówno Kościoła, jak i państwa. Jeśli identyfikował się jako oczekiwany Mesjasz, to było to ambiwalentne. Wszelka oryginalnie żydowska myśl mesjańska musiała być w kategoriach królewskich, politycznych. Stąd odrzucić Jezusa jako Mesjasza było w rzeczywistości znakiem wierności żydowskim nadziejom mesjańskim. Po śmierci Jezusa uczniowie głosili, że był Mesjaszem, choć w nieoczekiwanej formie, i przyjdzie ponownie w chwale. To zakłócenie idei mesjańskich trwało i prowadziło do antysemityzmu, także do represjonowania kobiet, *wszystko wyprowadzono z religijnego imperializmu, który utrzymuje, że Mesjasz już przyszedł w Jezusie*[24].

[22] E.A. JOHNSON, *The Marian Tradition and the Reality of Women*, „Horizons", styczeń 1985, 122.

[23] R. WEAVER, *The Power of Chastity for Mary and Her Sisters: „The Empowerment of Women in Poetry of Prudentius"*, w: *Mary in Doctrine and Devotion*, red. A. STACPOOLE, Columbia Press, Dublin 1990, 42-57.

[24] M. SNYDER, *The Christology of Rosemary Radford Ruether...*; to podsumowujące

Cóż zatem pozostaje z chrześcijańskiego twierdzenia o wyjątkowości Jezusa i wiary chrześcijańskiej, że „Jezus jest jedyną drogą do Boga?". Odpowiedzią Ruether jest, że stwierdzenie „Jezus jest Chrystusem" oznacza *trwające możliwości właściwe dla bycia człowiekiem*, ale nie jest wyznaniem wiary w wyjątkowość Jezusa Chrystusa. Pójście za jej interpretacją, uważa Ruether, zamieni chrystologię w rzeczywiste posłanie o historycznym Jezusie i tym samym rozwinie androgyniczną chrystologię i ducha chrystologii, który nie skupia się na męskości Chrystusa. M. Snyder gratuluje wysiłków Ruether *w celu wyzwolenia ludzi z zabobonnego ucisku Kościoła chrześcijańskiego*[25].

Można zdecydowanie sprzeciwiać się uciskowi, który ma miejsce w imię religii, ale ataki na życie i myśl chrześcijańską w ciągu wieków ujawniają, że interpretacja Jezusa przez Ruether nie może posłużyć za bazę dla prawdziwie chrześcijańskiej duchowości.

Tylko jedna pełna książka pisarki feministycznej o Maryi jest mi znana. Jej autorką jest Rosemary Ruether: *Mary- the feminine face of the Church* (*Maryja - kobiece oblicze Kościoła*) wydana przez Westminster Press w 1977 r. Ukazała się ona uprzednio jako seria artykułów w czasopismie prezbiteriańskim „Enquiry: Bible stories for the laity", jak zaznaczono w przedmowie, a podpisana została po prostu: „Zjednoczone Kobiety Prezbiteriańskie. Krajowy Komitet Wykonawczy, Zjednoczony Kościół Prezbiteriański, USA". Przedmowa prezentuje książkę jako znaczący wkład w nasze rozumienie mariologii jako żywotnej doktryny dla współczesnego Kościoła. Przedmowa idzie dalej: *poza przyjęciem tradycji i zrozumieniem Pisma świętego, praca ta daje nam migawkę prawdziwie kobiecego oblicza Kościoła.*

Jak napisał jeden z recenzentów (R.K. Weber w „Spirituality Today", czerwiec 1978), książka Ruether jest niefortunna i niewiele pomaga ekumenizmowi. Biorąc pod uwagę jej tezy chrystologiczne, jej poglądy na Matkę Jezusa nie są zaskakujące. W 1965 r. napisała: *Nie mogę grać przedstawiciela katolicyzmu w protestanckim świecie, ponieważ już nie myślę o protestantach w kategorii „oni", lecz raczej jako o innym aspekcie katolickiego „my"*[26]. Prezbiterianin lub inny protestant sięgając po tę książkę, nie znajdzie w niej przedstawienia odbijającego wiernie i dokładnie katolicką wiarę, ani doktryny i pobożności związanej z Matką Jezusa. Publikacja ta szkodzi ekumenizmowi. W rzeczywistości jest kolejną salwą w stałych atakach

zdanie pochodzi z recenzji Johna P.Galvina, zamieszczonej w: „Spirituality Today" 42 (Jesień) 1990, 267-270.

[25] TAMŻE, 67.

[26] TAMŻE, 105.

autorki na to, co uważa za „starożytną kolumnę zwaną Kościołem rzymskokatolickim", twierdzę patriarchatu, znajdującą się w rozpaczliwej konieczności reform, od korzeni aż po gałęzie.

Dwie główne części książki *Mary - the feminine face of the Church* to: „Maryja w Biblii" i „Maryja w Kościele". Dla części pierwszej scenerię przygotowuje pierwszy rozdział: „Maryja i starożytna bogini", z kończącym (szóstym) rozdziałem „Maryja i kobiecość Boga", po uwagach na temat Maryi i Izraela, występują inne: Maryja-mądrość Boga, Maryja-Matka Jezusa oraz Maryja i misja Jezusa. Część drugą rozpoczyna rozdział „Maryja-nowa Ewa i Wieczna Dziewica"; autorka odrzuca oba tytuły. Pozostałe rozdziały to: „Maryja-Matka Boża!" (znak wykrzyknienia warto zauważyć), „Maryja - Łaska i Dobroć", „Maryja a protestanci", „Maryja i problemy współczesnej kultury" i wreszcie „Maryja a humanizacja Kościoła".

Według Ruether, Maryja z Ewangelii wciąż nie rozumiała swego Syna i Jego misji. Upomniała Go, kiedy rodzina próbowała Go pochwycić, odtrącił Ją w Kanie. Chociaż Dzieje Apostolskie umieszczają Ją wraz z wierzącymi przed Pięćdziesiątnicą, nawet to posiada wątpliwą wartość. I dalej: *Wydawałoby się, że dokładna historia relacji matki Jezusa i braci do późniejszego chrześcijaństwa zawierała zarówno wrogość w trakcie życia Jezusa, jak i stwarzający podziały wpływ wewnątrz Kościoła po jego śmierci*[27].

Centralną kobiecą postacią Ewangelii nie jest Maryja, lecz Maria Magdalena (nie mylić z grzeszną kobietą z Łk 7, 36nn) wierna zarówno przy krzyżu, jak i przy grobie oraz *ta, która otrzymała najwyższe objawienie znaczenia zmartwychwstania*. Patriarchalny Kościół zastąpił Marię Magdalenę Maryją, matką, jako „kobietą, która go kochała", tym samym zastępując *niebezpiecznie niekonwencjonalny model roli, konwencjonalnym modelem roli i relacji*. Według Ruether, biblijne *„fakty" „zmuszają nas do postawienia znaku zapytania przy tradycji Maryi, matki Jezusa, jako kobiety, która najlepiej reprezentuje „ten kościół"*[28].

Na temat Efezu pisze: *definicja Maryi jako matki Boga była otwierającym kluczem dla jej kultu jako substytutu bogini matki.* [..] *Nie przypadkowe jest, że ogłoszenie tego tytułu na Soborze Efeskim miało miejsce pośród scen fanatycznego entuzjazmu* [...] *ze strony miasta, które niegdyś dawało entuzjastyczne wsparcie innej dziewiczej matce, wielkiej Artemidzie Efeskiej*[29].

[27] R. RUETHER, *Mary - the Feminine Face of the Church*, Westminster Press, Philadephia 1977, 38.
[28] TAMŻE, 41.
[29] TAMŻE, 60-61.

Rosemary Ruether wszędzie woła donośnym głosem w imieniu ludzi uciśnionych. Żywo protestowała przeciw antysemityzmowi, a także walczyła o prawa Palestyńczyków w Izraelu. Szczególnym przedmiotem jej obrony są kobiety, zwłaszcza te biedne. Niefortunne jest, że postrzega Kościół, zwłaszcza Kościół katolicki, jako dominującego patriarchalnego wroga osiągnięcia ludzkiej wolności nauczanej i przedstawionej przez samego Jezusa, choć i Jego nauczanie zostało błędnie zinterpretowane równie szybko co Nowy Testament.

Według Ruether Ewangelie dają się ostatecznie ocalić. Pomimo nakładki patriarchalnej interpretacji już w momencie ich kompilowania, wciąż możemy wykryć autentyczne nauczanie Jezusa, a także pozytywne elementy o Matce Jezusa. W swej książce *Sexism and God-talk*, (*Seksizm i rozmowa z Bogiem*) szósty rozdział to: *Mariologia jako symboliczna eklezjologia: represja czy wyzwolenie?* Odpowiedź na to retoryczne pytanie brzmi „represja", ponieważ „męska bezżenna kultura" wywyższyła Maryję i *Mater Ecclesia* prawie do statusu boskiego, i tym samym oszkalowała oraz zdemonizowała seksualne i macierzyńskie role prawdziwych kobiet[30].

Męska mariologia „składa ofiarę z kobiecej seksualności za grzech i śmierć". Aczkolwiek istnieją tu możliwości reformatorskie, np. w *Maginifcat* u św. Łukasza: *Łaska Boża nad Maryją, boska przychylność, przez którą będzie nosiła mesjańskie dziecko, postrzegana jest jako wyraz rewolucyjnej transformacji niesprawiedliwego porządku społecznego; Bóg rozproszył opresorów....* [...]. *Poród Maryi może stać się symbolem tego Kościoła, nowej wierzącej wspólnoty, ponieważ wyraził to wolnym aktem wiary.* [...] *Musimy wyjść poza typologię Chrystusa i Kościoła jako dominującego męskiego pierwiastka i poddanego - żeńskiego*[31].

3. Podsumowanie

Nie ma jednej odpowiedzi na pytanie: jak feministki postrzegają Maryję Matkę Jezusa? Te, które odrzucają Bóstwo Chrystusa, najwyraźniej nie przyjmują tytułu lub prawdy o „Matce Bożej." Te, które postrzegają Kościół chrześcijański, w szczególności Kościół katolicki, jako nieuleczalnie patriarchalny, znajdują w Maryi kolejny instrument podporządkowania jej sióstr. Feministki, które mogą sięgnąć do nauczania i czynów samego Jezusa, opisanych w Ewan-

[30] R. RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, 145.
[31] TAMŻE, 157.

geliach, czują, że chrześcijaństwo wciąż może zostać wyratowane ze swego androcentrycznego nastawienia i wnieść wkład w autentyczną kobiecą rasę. Z tej perspektywy pozycja Maryi jest pozytywna: jest Matką Bożą, wiecznie Dziewicą. Wszyscy ludzie, mężczyźni i kobiety jednakowo, mogą odnaleźć inspirację w połączeniu Maryi z planami Syna i Jej zaangażowaniu w zbawcze dzieło Syna. Uczniowska postawa Dziewicy Maryi jest pomocnym, wręcz koniecznym aspektem do wyakcentowania.

Ogólnie powiedziałbym, że mało jest miejsca dla Maryi pośród feministek, włączając w to autorki katolickie. Istnieją tu rzucające się w oczy wyjątki, np. artykuły s. Elizabeth Johnson na temat Maryi Panny i w pewnym stopniu również s. Anne Carr i Rosemary Haughton[32]. Ale amerykańska zakonnica Sandra Schneiders pisze: *Rola Maryi nie ma znaczenia dla kobiet, ponieważ jest ona „czy to wyjątkowa dla Niej samej, czy też uniwersalna dla wszystkich chrześcijan"*[33]. Elizabeth Schuessler-Fiorenza stwierdza: *„można pytać, czy mit Maryi może dać kobiecie nową wizję równości i pełni, albowiem mit ten prawie nigdy nie funkcjonował jako symbol lub usprawiedliwienie równości kobiet i kierownictwa w Kościele* [...] *oraz społeczeństwie, nawet choć zawiera on elementy, które mogłyby to uczynić*[34]. Z drugiej strony utrzymuje, że *Maria z Magdalii była prawdziwie wyzwoloną kobietą.*

W swej książce *The Mary dimension* (*Wymiar Maryi*) z 1985 r., Rita Crowley Turner z Anglii przeanalizowała problemy feministyczne i zaapelowała o głębsze zrozumienie Maryi w nadziei przekonania feministek, aby postrzegały dobro w Kościele poprzez Maryję. Może się tak stać *jeśli Kościół będzie w stanie wykorzystać Maryję, by dostrzec dobro w kobietach i wyciągnąć rękę do feministek.* Cytuje z aprobatą inną angielską autorkę, Rosemary Haughton (*The passionate God*, London 1980) w zakresie definicji niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia: kiedy stało się koniecznym, *aby znaleźć język dla wyrażenia immanencji całej ludzkości w Chrystusie, to wła-*

[32] Pośród jej artykułów na ten temat s. Elizabeth A. Johnson, zob. *Reconstructing a Theology of Mary*, w: *Mary Woman of Nazareth: Biblical and Theological Perspectives*, red. D. DONNELLY, Paulist, Mahwah, NJ, 1989. Interesującym przykładem „hermenutyki feministycznej" jest praca Janice Capel Anderson, *Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives*, „Journal of Religion" (Chicago, kwiecień 1987). Zobacz moją recenzję w artykule: *Mary in the Apostolic Church: Work in progress*, w: *Mary in doctrine and devotion...*, 154-156.

[33] S. SCHEINDERS, *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, „Biblical Theology Bulletin" 12 (kwiecień), 37.

[34] E. SCHUESSLER-FIORENZA, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, w: *Woman: New Dimensions*, red. W. J. BURGHARDT, Paulist, Mahwah, NJ 1977, 44-45.

śnie Maryja stała się tym językiem. Wizerunki Kościoła są wizerunkami Maryi, a wizerunki Maryi są wizerunkami Kościoła.

Dwie autorki z Brazylii, Maria Claire Bingemer, kobieta zamężna, oraz Ivone Gebara, zakonnica, napisały książkę: *Mary: Mother of God, Mother of the poor* (*Matka Boga, Matka ubogich*) w 1989 r. Na podstawie tego, że „Maryja żyje w świecie" rozwijają mocno pozytywny obraz Matki Jezusa. W swoim końcowym rozdziale „Maryja i Boże cuda pośród ubogich" piszą o wspólnotach podstawowych i o *Magnificat* Maryi jako pieśni tych ludzi: *To poprzez Maryję Kościół zawsze będzie walczył, żeby być nawracanym każdego dnia, tak aby być coraz bardziej sługą Pana, w którym cudowne rzeczy zostały uczynione*[35].

Kończę słowami angielskiej feministki z kościoła metodystycznego, Elaine Storkey. Wraz z większością protestantów nie utrzymuje ona, że Maryja pozostała „zawsze dziewicą", lecz mocno trzyma się dziewiczego poczęcia Jezusa i wypowiada następującą refleksję na temat Maryi z Biblii: *Teologia Maryi oparta na tekście biblijnym daje o wiele więcej wolności niż ta oparta na ideologizacji kościelnej... Powiedziano nam, że Chrystus był Jej poddany; czytamy jak On Ją afirmuje, kocha i słucha; w jednym momencie nawet uznając Jej odrzucenie Jego własnej decyzji i dokonując cudu. To troska o Maryję zajmuje myśli Chrystusa umierającego na krzyżu, zaangażowanie w Maryję, które prowadzi Go nawet do poczynienia emocjonalnych i praktycznych zabiegów względem Niej. A Maryja także jest pośród grupy najwcześniejszych świadków, samych kobiet, którym przekazano dobrą nowinę o zmartwychwstaniu, aby się nią podzieliły z innymi. To, co ujrzeliśmy w relacji Chrystusa do Maryi, to było coś z godności, miłości i afirmacji, jaką Chrystus daje wszystkim kobietom* [...]. *Dziewicze narodziny nie mają związku ze złem kobiecej seksualności, ale mają wiele z zasadniczym rozumieniem Dzieciątka Jezus; zarówno w pełni człowieka, jak i Boga*[36].

Eamon R. Carroll, OCD

Tł. Mariusz Karandysz

1036 W. Loyola Ave., Apt. 3-E
Chicago, IL 60626-5233

[35] I. GEBARA, M.C. BRINGERNER, *Maria mãe de Deus e mãe de pobres: un ensaio a partir de mullier e da América latina*, Petropolis 1987.

[36] E. STORKEY, *The Significance of Mary...*

La Vergine Maria secondo gli autori feministi

(Riassunto)

Oggi si osserva la moltiplicazione delle diverse pubblicazioni della letteratura feminista, però manca il dialogo tra la teologia feminista, compresa in modo molto largo, e la mariologia.

L'autore ci dà una rassegna delle pubblicazioni feministe che riguardano la Vergine Maria e brevemente esprime la sua posizione al riguardo delle tesi espressi dai feministi. Si tratta prima di tutto dei temi: Maria come nuova Eva e Maria come Vergine.