

Józef Majewski

Mariologia symboliczna w perspektywie teologiczno-feministycznej

Salvatoris Mater 5/4, 233-255

2003

Artykuł został 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.

W jednym z ostatnich numerów *Salvatoris Mater* ukazał się przekład artykułu zasłużonego amerykańskiego mariologa, Eamona R. Carrolla, *Maryja Panna w ujęciu autorów feministycznych*¹. Autor nie kryje, że zależy mu na dialogu z mariologią teologek i teologów uprawiających teologię z perspektywy feministycznej, bo tylko dialog może ostatecznie być owocny dla mariologii. Tekst ten zasadniczo też napisany jest w perspektywie dialogu, niemniej jednak skromny materiał źródłowy wykorzystany przez autora przy – jakby mimochodem – formułowanych uogólnieniach, chcąc nie chcąc, ukazuje uproszczony obraz mariologii feministycznej.

Carroll np. stwierdza: *Ogólnie powiedziałbym, że mało jest miejsca dla Maryi wśród feministek, włączając w to autorki katolickie*². Pomijając sprawę niejasności sensu przysłowka „mało”, można się dziwić, że autor decyduje się na uogólnienie w sytuacji, gdy oparł się na zaledwie kilku artykułach i książkach kilku autorek i autorów. Ostatecznie spod pióra Carrolla ukazuje się dość przygnębiający widok mariologii feministycznej, trawiącej czas raczej na krytyce „męskiej” mariologii, niż oferującej pozytywny wgląd w tajemnicę Maryi. Nie przecząc, że mariologia feministyczna poddaje (radykałnej) krytyce „męską” czy tradycyjną mariologię – wszak krytyka jest jednym z zasadniczych punktów metodologii feministycznej – w swoim artykule pragnę pokazać kilka aspektów pozytywnej propozycji mariologii feministycznej, umieszczając ją w szerszej perspektywie jednego z głównych nurtów współczesnej mariologii w ogóle – tj. mariologii symbolicznej.

Józef Majewski

Mariologia symboliczna w perspektywie teologiczno- feministycznej

SALVATORIS MATER
5(2003) nr 4, 233-255

1. Mariologia symboliczna

Współcześnie na drogi mariologii symbolicznej weszli tacy teologowie, jak Bruno Forte, Angelo Amato, Paul Evdokimov, Max

¹ E.R. CARROLL, *Maryja Panna w ujęciu autorów feministycznych*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 1, 141-159. Oryginalny tekst pochodzi z 1998 r.

² TAMŻE, 157.

Thurian, Leonardo Boff, Neal M. Flanagan, Walter Brennan i teo-
lożki feministyczne Patricia Noone, Elizabeth Schüssler Fiorenza,
Resemary Radford Ruether, Catharina Halkes, Elizabeth A. Johnson
czy Joan Ch. Engelsman. Ich mariologiczne drogi biegną w różnych
kierunkach, niemniej łączy je wspólne przekonanie, że symbolizm,
właściwie pojęty, nie rozdziela religii i rzeczywistości, nie lokuje wiary
i tego, co najbardziej właściwe człowiekowi w sferze subiektywizmu
i irrealizmu³. Gdyby rzeczywiście właśnie tak miały się sprawy
z symbolizmem, to właściwie całe chrześcijaństwo zanurzone byłoby
w subiektywizmie i irracjonalizmie, wszak nie sposób wyobrazić sobie
chrześcijaństwa bez symboli. Wiara aż mieni się od symbolicznych
obrazów: chleb i wino, krzyż, królestwo, niebo, światło i ciemność,
kamień węgielny, droga, pasterz i owce, baranek, winna latorośl,
brama, źródło, woda, gołębnica, kolory liturgiczne czy wąż. Sam Jezus
Chrystus jest żywym osobowym symbolem niewidzialnego Boga. Tak
naprawdę to, co najważniejsze w wierze, ma charakter symboliczny.
Język religijny jest przede wszystkim językiem symbolicznym!

Symbol nie przeciwstawia wiary historii, ale ustanawia szczególną
relację między tym, w co wierzymy – rzeczy niewidzialne – a tym, co
zanurzone jest w historii – rzeczy widzialne. Z natury symbolu wynika,
że nie może on obyć się bez historii, bez konkretnych historycznych
znaków, które odsyłają wiarę do ukrytego za tymi znakami głębszego
sensu, przekraczającego ten historyczny. To odsyłanie opiera się na
realnym – chociaż tajemniczym, nie dającym się w pełni wytłumaczyć,
jak podkreślają znawcy rzeczy – pokrewieństwie czy podobieństwie
między konkretnym znakiem a tym, na co on wskazuje.

Symbol nie jest ucieczką od rzeczywistości, ale szczególnym spo-
sobem jej ujęcia. Bez tej rzeczywistości „próżna” by była nasza wiara.
Angelo Amato pisał: *Symbol nie jest zatem ucieczką, ale głębokim
udziałem w rzeczywistości znajdującej się pośrodku*⁴.

Oczywiste jest, że język teologii – jako język religijny – ma
charakter symboliczny. Mariologia nie jest tu wyjątkiem! Stefano
de Fiores, kreśląc panoramę mariologii symbolicznej, pisał, że *język
symboliczny stosowany w mariologii jest uważany nie tylko za uży-
teczny, ale też za konieczny, ponieważ otwiera drogę ku lepszemu*

³ To podstawowy zarzut stawiany przez R. Laurentina w odniesieniu przynajmniej do pewnych nurtów mariologii symbolicznej – zob. jego książkę *Maryja – Matka Odkupiciela*, tł. T. Żeleźnik, Warszawa 1988, 24-25.

⁴ A. AMATO, *Problemi de ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia*, w: *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche*, red. E. PERETTO, Roma 1992, 430 – cyt. za S. DE FIORES, *Status epistemologiczny mariologii*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 1, 305.

zrozumieniu Maryi⁵. Myśl mariologiczna – stwierdza Catharina Halkes – należy bardziej do tematów symbolicznych niż do konceptualnego myślenia scholastycznego⁶. A Leonardo Boff dodaje: *Symbol i mit stanowią [...] uprawniony sposób transcendentnego znaczenia Maryi. Nie jest to duchowy archaizm, [...] ani jakiś upadek rozumu, który ulega groźbom fantazji, ani nie jest to jakaś chaotyczna aracionalność bezwiednego. Jest to inna droga zbliżania się do rzeczywistości i tajemnicy Maryi. [...] Jedynie one [symbole] wyrażają w sposób adekwatny to, co zdecydowanie ważne dla człowieka. Tak ma się sprawa mariologii symbolicznej*⁷.

Chociaż mariologia symboliczna wciąż znajduje się *in statu nascendi*, to już teraz można powiedzieć, że jest jedną z najciekawszych i najważniejszych propozycji mariologicznych. Otwiera ona przed mariologią możliwości nowego i odnowionego wglądu w tajemnicę Maryi i w tradycyjną doktrynę maryjną, wglądu głębiej uwzględniającego współczesne przemiany kulturowe i kościelne. Mariologia symboliczna zawiera w sobie również antidotum na słabości mariologii tradycyjnej. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że przyszłość mariologii w dużej mierze zależy od losów mariologii symbolicznej.

Wylicza się kilka głównych przyczyn współczesnego symbolicznego przewartościowania i przetasowania w mariologii. Po pierwsze, wskazuje się na współczesne ponowne odkrycie znaczenia i nośności symbolu w kulturze jako takiej. Długo panujący w naszej kulturze chłodny racjonalizm oświecenia okazał się nieadekwatny, za mało pojemny dla opisanego i zrozumienia całego rozległego bogactwa ludzkiego życia i rzeczywistości. To, z czym nie może poradzić sobie czysty i zimny rozum, daje się objąć ciepłem i rozległością symboli. *Wbrew oczywistemu myśleniu, które mniema, że jest całkowicie jasne dla siebie samego i sprowadza do owej jasności całą rzeczywistość, ponownie odkrywa się znaczenie tego, co ewokatywne, tego co łączy nieskończenie odległe (symbol, od syn-ballo – składać razem), bez pomijania różnic*⁸. Maryja tak jak każdy człowiek, tym bardziej jako Ta, która stała się Matką Boga, kryje w sobie jakąś niepojętą „nadwyżkę” znaczenia i sensu, która wymyka się jasnemu i klarownemu rozumowi, ale daje się objąć symbolom.

⁵ S. DE FIORES, *Status epistemologiczny...*, 305.

⁶ C. HALKES, *Mary in my Life*, w: C. HALKES, E. SCHILLEBEECKX, *Mary – Yesterday, Today, Tomorrow*, London 1993, 60.

⁷ L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, Brescia 1981, 194 – cyt. za: B. FORTE, *Maryja – ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tł. B. Widła, Warszawa 1999, 21.

⁸ B. FORTE, *Maryja – ikona Tajemnicy...*, 19.

Druga przyczyna symbolicznego zwrotu w mariologii wiąże się z wynikami egzegetycznych badań mariologicznych tekstów Nowego Testamentu. Okazało się, że o historycznej Maryi – wbrew przekonaniom mariologii tradycyjnej, a i potocznej lekturze tych tekstów – wiemy dużo mniej, niż możemy bezpośrednio wyczytać z kart Ewangelii. Z drugiej zaś strony bibliści odkrywają nieznane wcześniej teologiczno-symboliczne zagęszczenie i bogactwo maryjnych fragmentów Ewangelii.

Uczeni spierają się ze sobą co do rozmiarów naszej pewnej historycznej wiedzy o Maryi – to kolejna przyczyna sporów i debat między biblistami. Niemniej tę najpewniejszą wiedzę można zamknąć w kilku punktach. Maryja była Żydówką żyjącą w I wieku n.e. w Palestynie, bardzo młodo poślubioną Józefowi, wnoszącą do małżeństwa „nieślubne” dziecko. Historycznie pewną informacją jest to, że była Matką Jezusa z Nazaretu, przy czym Jej ciążę uznawano za „nieprawowitą”. Maryja żyła w ubogim wiejskim środowisku Palestyny i można przypuszczać, że wiodła życie prostej, niewykształconej wieśniaczki. Trudno przyjąć, żeby towarzyszyła Jezusowi podczas Jego działalności publicznej. Historycznie wiarygodną tradycją jest ta, która ukazuje Maryję jako nierozumiejącą swojego Syna, Ona w jakiejś mierze nie pojmowała tego, co czynił i czego nauczał (por. tzw. antimariologiczne teksty Ewangelii: Mk 3, 20-35; Łk 2, 41-50). Dalej: Maryja należała do grona pierwotnej wspólnoty chrześcijan, wierzących w Jezusa jako Mesjasza (por. Dz 1, 14).

Z kolei do najważniejszej symboliki maryjnej odkrywanej dzisiaj w Ewangeliach zalicza się określenia: Maryja jako Córa Syjonu, Arka Przymierza, Maryja jako symbol ubogich Jahwe, jako symbol prawdziwego ucznia Jezusa Chrystusa czy jako symbol Kościoła. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat spośród rozlicznych propozycji maryjnej symboliki biblijnej najbardziej i najgłębiej sprawdziły się, dojrzały i ugruntowały dwie: Maryja jako symbol ucznia (kobiety i mężczyzny) Chrystusa i Maryja jako symbol Kościoła, a więc – ostatecznie – symbol odkupionego człowieka w podwójnej perspektywie, jednostkowej i społecznej.

2. Słabości mariologii tradycyjnej w świetle mariologii symbolicznej

Przedstawiciele mariologii symbolicznej widzą w niej szansę na przewyższenie błędów, braków i słabości tradycyjnej mariologii

przywilejów, z którą chciał się rozstać Sobór Watykański II, a która wciąż nie zamierza spasować, a nawet przybywa jej sił, czego przykładem są choćby mariologia ruchu *Vox Populi Mariae Madiatrici*, domagającego się ogłoszenia kolejnego (potrójnego) dogmatu maryjnego – Maryja Współodkupicielką, Wszechpośredniczą łask i Poczyszycielką⁹.

Wszystko to wcale nie oznacza, że tradycyjna mariologia przywilejów nie tworzyła symboli maryjnych. Wręcz przeciwnie, jej symboliczna płodność może zdumiewać. Problem w tym, że często generowała ona symbolikę maryjną wbrew logice symboliki mariologii nowotestamentowej i posługiwała się nią niezgodnie z naturą symbolu.

To, że mariologia tradycyjna tworzyła symbolikę maryjną pod prąd logice symboliki Nowego Testamentu, ściśle wiąże się z faktem, że najbujniej rozwijała się ona zwykle w czasach kryzysów samej teologii, szczególnie wtedy, gdy błędy wkradały się w rozumienie tajemnicy Chrystusa.

Kiedy – przykładowo – Chrystus w życiu Kościoła i teologii stawał się jedynie surowym Władcą, strasznym Sędzią czy oddalał się od ludzkości na niebotyczną odległość swojej nieskończonej i, jak sądzono, zimnej transcendencji, wtedy teologia i pobożność przenosiły na Maryję to, co Nowy Testament w gruncie rzeczy przypisuje Chrystusowi: łagodność, miłosierdzie, łaskawość, zmiłowanie, bliskość. Maryja stawała się Matką litości i miłosierdzia, Ucieczką grzeszników, Płaszczem zasłaniającym ludzi przed strzałami Bożego gniewu, Wszechpośredniczką, Poczyszycielką czy Współodkupicielką... Tym samym mariologia przywilejów, wbrew logice symboliki biblijnej, umieszczała Maryję po (lepiej!) stronie tego, co Boskie, a nie po stronie tego, co ludzkie, tj. w Kościele.

Z kolei – z perspektywy mariologii symbolicznej – tradycja maryjna swoją symbolikę wykorzystywała niezgodnie z naturą symbolu jako takiego. Wolfgang Beinert, uzasadniając konieczność mariologii symbolicznej, w taki sposób widzi ten błąd mariologii przywilejów: *Matka Chrystusa może być rozumiana wyłącznie w obszarze lin-*

⁹ Krytycznie na mariologię tego ruchu patrzą m.in.: K. KOWALIK, *Piąty dogmat?*, w: *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona Profesorowi dr. hab. Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu*, Lublin 1999, 83-100; B. KOCHNIEWICZ, *Piąty dogmat maryjny? Uwagi na marginesie nowej książki Marka Miravalle'a*, „*Salvatoris Mater*” 3(2001) nr 3, 312-324; J. MAJEWSKI, *Trynitarna struktura „piątego dogmatu maryjnego”*. *Rozważania na marginesie lektury książki Marka Miravalle'a Mary – Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*, „*Salvatoris Mater*” 2(2000) nr 3, 419-435.

gwistycznym hymnów i pieśni pochwalnych, to znaczy poprzez zastosowanie symboli, [...] bez ulegania pokusie przyjmowania wyrażań metaforycznych jako założeń do dedukcji logicznej, co miało miejsce w przypadku „teologii przywilejów”¹⁰. Przy czym – dodajmy – główny kierunek tej tradycyjnej dedukcji wyznaczały dwie zasady. Pierwsza: *Deus potuit, deuit, ergo fecit* – przesłanka pierwsza: Bóg mógł uczynić coś dla Maryi; przesłanka druga: godziło się, aby to coś Jej uczynił; wniosek: a zatem Bóg to uczynił. Druga zasada brzmiała: *de Mariam nunquam satis*, „o Maryi nigdy dosyć”. W ten sposób przedstawiciele tradycyjnej mariologii mogli właściwie bez ograniczeń, według swoich własnych projektów, tworzyć symbole – przywileje – maryjne, nie przejmując się zbytnio tym, że *istnieje logika Bożych zamiarów*, która *przekracza naszą logikę*¹¹, że Boże drogi nie muszą pokrywać się z ludzkimi drogami, że Boże plany nie muszą mieć wiele wspólnego z planami człowieka.

Tę niezgodność między ludzkimi rachubami a rachubami Boga wyraźnie widać – jak twierdzą krytycy – w negatywnym wpływie mariologii tradycyjnej na życie Kościoła, szczególnie w odniesieniu do rozumienia miejsca i roli mężczyzn i kobiet w Kościele.

Symboliczny charakter mariologii polega na tym, że jej symbole, wyrażając jakąś prawdę o samej Maryi, zarazem mówią coś istotnego o „czymś innym”. Taka jest natura każdego symbolu, który jest znakiem wskazującym coś innego. Symbolika maryjna, mówiąc o Maryi, wyraża – na idealnym poziomie – jakąś prawdę przede wszystkim o Kościele, wspólnocie mężczyzn i kobiet, którzy w wierze odpowiadają „tak” na Boże zbawienie. Tak ukazuje Maryję Ewangelia św. Łukasza: Maryja jest symbolem Kościoła. Gdy mówimy coś o Maryi, równocześnie mówimy coś o Kościele.

Kościół zatem, wpatrując się w Maryję, widzi jednocześnie siebie, jaki powinien być i jak powinien żyć. I wszystko byłoby bez zarzutu, gdyby nie możliwość odniesienia do Maryi symboliki niewłaściwej czy nie w pełni właściwej. W takim wypadku grozi Kościołowi, wspólnocie mężczyzn i kobiet, że – wzorując się na Maryi ukazanej w konkretnej symbolice – zacznie być i żyć w sposób nie w pełni właściwy czy niewłaściwy. Tak – w oczach współczesnej mariologii symbolicznej – ma się sprawa z częścią tradycyjnej symboliki maryjnej,

¹⁰ W. BEINERT (teologia systematyczna), *Maria/mariologia*, w: *Enciclopedia teologica*, red. P. EICHER, Brescia 199, 538 – cyt. za: S. DE FIORES, *Status epistemologiczny...*, 305.

¹¹ R. LAURENTIN, *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, tł. R. Siemieńska, Częstochowa 1989, 127.

która, mówiąc najbardziej ogólnie, nie zawsze wywierała właściwy wpływ na rozumienie miejsca i roli kobiet i mężczyzn w Kościele.

To spojrzenie na symbolikę maryjną od strony kobiety i współczesnej „rewaloryzacji kobiecości” (B. Forte) jest charakterystyczne praktycznie dla wszystkich przedstawicieli mariologii symbolicznej, stanowiąc zarazem jedno z najważniejszych kryteriów postulowanej odnowy mariologii. Mariologia, czyli teologiczna refleksja o tajemnicy kobiety, przez wieki była uprawiana prawie wyłącznie przez mężczyzn i siłą rzeczy była odpowiedzią na męskie pytania i doświadczenia religijne. Również to było przyczyną pewnych jednostronności mariologii tradycyjnej, które coraz wyraźniej dochodzą do głosu w mariologii uprawianej dziś i przez teologów mężczyzn, wrażliwych na problematykę kobiecą, i tym bardziej przez same kobiety teolożki. Mając to na uwadze, istotne znaczenie należy przypisać postulatowi Karla Rahnera, który przed laty, spoglądając w przyszłość mariologii, pisał: *Przed mariologią dzisiaj i w przyszłości wciąż stoi wiele do zrobienia, jeśli pragnie ona, by rzeczywiście obraz Maryi prawdziwie odpowiadał religijnej egzystencji kobiet jako takich. Jest to obraz, który prawdopodobnie może być autentycznie stworzony współcześnie tylko przez kobiety, przez kobiety uprawiające teologię*¹².

3. Symboliczna mariologia feministyczna

Powiedzmy na wstępie, że w Polsce mariologiczna twórczość przedstawicielek teologii feministycznej jest właściwie nieznana. Stąd łatwo u nas o ferowanie przeróżnych przesadnych opinii na jej temat. W 1992 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, podczas dorocznego Tygodnia Duchowości – popularnego nie tylko w kręgach studenckich – franciszkanin Antoni J. Nowak, znany lubelski teolog duchowości, ostro zgromił mariologiczne dokonania teolożek. Rok później ks. Nowak opublikował poszerzoną wersję swojego wystąpienia w formie książki *Kobieta – kapłanem?* Napisał w niej: *Teologia „feministyczna” nie interesuje się rolą Maryi, Bogarodzicy, w historii ekonomii zbawienia. Jej sformułowania dotyczące Maryi są wręcz obelżywe*¹³. Można przypuszczać, że słuchaczom gorącego przemówienia i czytelnikom książki ks. Nowaka nawet przez myśl nie przeszło, że mówca niewiele wie na temat mariologicznych do-

¹² K. RAHNER, *Mary and the Christian Image of Woman: w: Theological Investigation*, t. XIX, New York 1983, 217.

¹³ A.J. NOWAK, *Kobieta kapłanem?*, Lublin 1993, 22.

konań teolożek. W każdym razie w dwóch przypisach do akapitu, w którym „złoił skórę” teolożkom feministycznym, pojawiają się odnośniki do dzieł... dwóch mężczyzn: Hansa Ursa von Balthasara i św. Franciszka z Asyżu.

Jak zaraz zobaczymy, teologia feministyczna interesuje się rolą Maryi w dziejach zbawienia i nie formułuje pod Jej adresem „wręcz obelżywych” sformułowań¹⁴. Teologia ta przywiązuje szczególną wagę do Maryi choćby z tego względu, że symbolika, jaka została z Nią związana w historii chrześcijaństwa, należy do rzadkiej symboliki kobiecej oficjalnie funkcjonującej w teologii i życiu Kościoła. Niemniej teolożki feministyczne krytyce poddają mariologię tradycyjną, m.in. za to, że *m a r i o l o g i a* ta – nie zaś *Maryja* (!) – była owocem i zarazem usprawiedliwieniem dla patriarchalnej deformacji życia Kościoła.

W mariologii uprawianej przez teolożki o opcji feministycznej nie chodzi tylko i wyłącznie o to, by łatwiej odnajdywały się w niej same kobiety, ale także o odnowę mariologii jako takiej, z czego dobrze zdają sobie sprawę teologowie mężczyźni dostrzegający konieczność rewaloryzacji kobiecości we współczesnej mariologii. Stąd trudno się dziwić, że B. Forte w swoim głośnym dziele *Maryja – ikona tajemnicy* nie waha się formułować fundamentalnego zarzutu pod adresem mariologii tradycyjnej: *Z historycznego punktu widzenia zwraca uwagę negatywny wpływ obrazu Maryi na wyobrażenie zbiorowej świadomości wszystkich czasów o kobiecie. Z wzoru dziewiczej pokory i milczenia czerpała pokarm kobieca bierność. Postać kobiety osiągającej spełnienie w macierzyństwie Bożym przesłoniła inne możliwości kobiecej kreatywności. Przedstawianie nieosiągalnego wzoru oznaczało przesłanki dla szczególnie bolesnych upokorzeń kobiety. Na koniec, nawet wtedy, gdy wydawało się, że przez uwielbienie Maryi dokona się dowartościowanie kobiety – w rzeczywistości pozwalało to przedsiębiorczym mężczyznom na gloryfikację jednej tylko kobiety, by poniżyć wszystkie inne*¹⁵.

¹⁴ Dobry przegląd mariologii feministycznej, również mariologii symbolicznej, można znaleźć w: E. MAECKELBERGHE, *Desperately Seeking Mary. A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*, Kampen 1991 (autorka omawia mariologiczną myśl następujących teolożek: C. Halkes, R. Radford Ruether, E. Schüssler-Fiorenzy, E. Johnson, I. Gebary i M. Bingemer, M. Daly, C. Ochs, Ch. Mulak, M. Kassel, M. Werner, P. Shine Gold, B. Corrado Pope); E. ADAMIAK, *Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1994 (mps BG KUL; autorka przybliżyła mariologię M. Daly, R. Radford Ruether, E. Schüssler-Fiorenzy, E. Johnson, Ch. Mulack, E. Gössman, M. Werner).

¹⁵ B. FORTE, *Maryja – ikona Tajemnicy...*, 29.

Z taką oceną mariologii tradycyjnej w pełni zgadzają się również przedstawicielki symbolicznej mariologii feministycznej. Ale na tym ich zgoda właściwie się kończy. Dostrzegają one bowiem w mariologicznych propozycjach choćby takich teologów, jak wspomniani Bruno Forte, Paul Evdokimov, Max Thurian, Hans Urs von Balthasar czy Leonardo Boff, nie dość radykalną krytykę mariologii tradycyjnej i brak wyciągnięcia z tego właściwych konsekwencji dla życia Kościoła i teologii. Z perspektywy mariologii feministycznej teologowie ci, poddając mariologię tradycyjną zasadnej krytyce, w gruncie rzeczy nie są w stanie (w pełni) wyzwolić się z jej „sieci”.

Tak na przykład w ujęciu Forte, mariologia tradycyjna uzasadniała i usprawiedliwiała bierność kobiet i blokowała ich kreatywność inną od macierzyńskiej. Niemniej jednak z perspektywy mariologii feministycznej włoski teolog w rzeczywistości również uzasadnia kobiecą bierność i gloryfikuje macierzyństwo. Pisze on, cytując Thuriana, że *mówić o Maryi – to mówić o Kościele. Jedno i drugie łączy się w tym samym podstawowym powołaniu: macierzyństwie. [...] W Matce Boga Kościół rozpoznaje tym samym swój archetyp ludu ukształtowanego przez łaskę [...], powołanego, by rodzić synów [sic!] dla Boga, zwłaszcza przez oznaki troskliwości, akceptacji i przyjęcia, cierpliwości i wytrwałości w miłości*¹⁶. Komentując tego rodzaju sformułowania włoskiego teologa, i podobne u Evdokimova, Thuriana, Boffa i Balthasara, polska teolożka Elżbieta Adamiak stwierdza: *Forte postuluje równowagę między macierzyństwem Kościoła a macierzyństwem Maryi – oba widząc jednak w optyce wyidealizowanego obrazu kobiecości: akcentując z jednej strony bierność (otrzymywanie, przekazywanie życia – a więc nie dawanie go od siebie) [...]. Akcent pada na przyjmowanie czy bierność, niemożność dodania czegokolwiek do dzieła zbawienia. Przy czym strona dająca – zbawiająca – ukazywana jest w symbolach męskich, a przyjmująca – w kobiecych. Wynika stąd także brak jakichkolwiek konkretnych postulatów w odniesieniu do struktur kościelnych, które by mogły wynikać z takiej wizji Kościoła-Matki*¹⁷.

Taka mariologia symboliczna – przy całym wysiłku wymienionych teologów, by uwolnić mariologię z elementów dyskryminujących kobiety – dalej pozostawia to, co kobiece, w sferze bierności i przede wszystkim macierzyństwa. Ostatecznie można powiedzieć, że teologiczno-feministyczna krytyka mariologii tradycyjnej w jakimś

¹⁶ TAMŻE, 209-210.

¹⁷ Wypowiedź nieopublikowana – maszynopis w archiwum autora.

sensie odnosi się również do mariologii symbolicznej głównych jej męskich przedstawicieli.

Zdaniem amerykańskiej zakonnicy Elizabeth Johnson mariologia tradycyjna wpisuje się w historyczny proces patriarchalizacji struktur chrześcijaństwa. Jest ona ważnym elementem odzwierciedlającym dominującą rolę mężczyzn, a podrzędną rolę kobiet we wspólnocie Kościoła. Amerykańska zakonnica, zbierając w jedno krytyczne opracowanie głosu mariologii feministycznej, wyróżnia trzy aspekty tej mariologii, które – nabudowane na błędnych założeniach teologicznych – usprawiedliwiały niesprawiedliwy dla kobiet porządek w Kościele¹⁸.

Po pierwsze, tradycja maryjna była i – bardziej lub mniej wyraźnie – wciąż jest wewnętrznie powiązana z ponizaniem kobiet jako grupy. Sytuacja ta ma charakter paradoksalny: wynoszenie w życiu Kościoła, teologii i kulcie jednej kobiety – Maryi – przyczynia się do deprecjacji reszty kobiet. U źródła tego paradoksu kryje się zasadnicze założenie, że w sferze zbawczej Maryja nie jest wzorem ukazującym zdolności i możliwości odkupionej ludzkości, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, ale funkcjonuje jako wielki wyjątek od reguły. Wyjątkowość Maryi nie pozwala na jakąkolwiek analogię między Nią a resztą kobiet. Założenie to bardzo wyraźnie dochodzi do głosu w tradycyjnym posługiwaniu się paralełą Ewa - Maryja, przy czym Ewa symbolizuje tu wszystkie kobiety wszystkich czasów. Pierwsza kobieta poprzez swoje nieposłuszeństwo Bogu sprowadziła na świat zło i śmierć, stała się bramą, przez którą na świat wszedł szatan. Ewa, czyli każda kobieta, jest – jak mówił Tertulian – „bramą diabła”. Z kolei druga Ewa, Maryja, poprzez swoje posłuszeństwo sprowadziła na świat zbawienie. Tomasz z Akwinu wyprowadził z takiej antropologii „logiczny” wniosek: „kobieta to nieudany mężczyzna”. Jako taka kobieta tylko warunkowo – w istotnym odniesieniu do mężczyzny – może być uważana za stworzoną na obraz i podobieństwo Boże. Czyż można się dziwić, że kobietom przypisywano w społeczności (świeckiej i kościelnej) rolę gorszą niż mężczyznom i całkowicie zależną od nich?

Po drugie, tradycja maryjna uzasadnia dychotomię ról pełnionych przez kobiety i mężczyzn w Kościele. U podstaw takiego kościelnego podziału leży fałszywe założenie, że relacja między Jezusem Chrystusem i Maryją winna być modelem relacji między mężczyznami

¹⁸ Zob. E. JOHNSON, *The Marian Tradition and the Reality of Woman*, „Horizons” 12(1985) nr 1, 116-135; TAZ, *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York-London 2003, szczególnie 47-70, 95-113.

i kobietami w społeczności wierzących. Z faktu, że w relacji Chrystus–Maryja jedna strona to mężczyzna i nieskończony Bóg, a druga – „tylko” kobieta i skończony człowiek, nieuchronnie wynika, że w Kościele mężczyznom przypada rola pierwszorzędną, nadrzędną i uprzywilejowaną – bliższa Boga – a kobietom drugorzędna, podrzędna i gorsza – dalsza Boga. W społeczności kształtowanej według tego modelu mężczyźni są aktywni, kobiety – pasywne, mężczyźni inicjują, kobiety odpowiadają, mężczyźni przeznaczeni są do sfery publicznej, kobiety do sfery prywatnej, mężczyźni sprawują władzę, kobiety są im podporządkowane.

Po trzecie, tradycja maryjna zawęży ideał kobiecego spełnienia i kobiecej pełni. Ten negatywny skutek opiera się na założeniu, że w pewnej perspektywie – wyznaczonej przez mężczyzn – Maryja jest wyłącznym modelem zachowania dla kobiet, które tym samym winny naśladować Jej sposób życia, i to w jego szczegółach. W tym kontekście podstawowe znaczenie przypisano służebności, dziewictwu i macierzyństwu Maryi, sprawiając, że ideał pełni kobiecej zamykał się w byciu służebnicą, dziewicą i matką, przy czym, tym trzem kategoriom nadano specyficzne znaczenie. Służebność Maryi – w odniesieniu do kobiet – spowodowano do podporządkowania, posłuszeństwa, zależności, pasywności, receptywności i milczącej zgody na wolę mężczyzn w społeczności kościelnej i świeckiej. Dziewictwo Maryi, interpretowane jako nieposługiwanie się seksualnością, na długo – z jednej strony – zostało utożsamione z podejrzliwością wobec ludzkiego ciała i seksualności, a – z drugiej – urosło do takiej rangi, że stało się ideałem świętości kobiet. W rezultacie kobiety, które korzystały ze swojej seksualności, miały niewielkie szanse na osiągnięcie (oficjalnie uznanej) świętości, czego wyraźnym świadectwem jest lista kanonizowanych świętych, na której absolutną większość w dziejach Kościoła stanowili mężczyźni*.

Chociaż w Ewangelii św. Łukasza Maryja jest zaliczona do ewangelicznych „błogosławionych”, dlatego że słuchała słowa Bożego

* Według statystyk, w latach 500–1200 tylko 15% wśród oficjalnie uznanych świętych stanowiły kobiety. Między X a XIX w. 87% kanonizowanych to mężczyźni, a 13% - kobiety. W pierwszych osiemdziesięciu latach proporcje nieznacznie się zmieniły: 75% mężczyzn i 25% kobiet. Według innych badań do roku 1950 wśród oficjalnie wyniesionych na ołtarze było 16,3% kobiet. Na liście obecnie obowiązującego kalendarza liturgicznego tylko 17% stanowią kobiety. Jeśli chodzi o stan tych kobiet (badania objęły również świętych czczonych w Kościele w Niemczech), to 55,3% to dziewice i zakonnice, 44,7% - żony, przy czym w tej drugiej grupie znajdują się władczynie i królowe, wdowy założycielki zakonów, męczennice i matki, tyle, że tych ostatnich mamy tylko 2 (na 40 kobiet) – św. Anna, matka Maryi, i św. Monika, matka św. Augustyna.

i je wypełniała, nie zaś z powodu samego macierzyństwa, to jednak w dziejach chrześcijaństwa właśnie macierzyństwo stało się racją bytu kobiet, które nie poświęcały się dziewictwu. Tym samym głównym powołaniem kobiet miało stać się przede wszystkim życie domowe, rodzenie dzieci (szczególnie – jak wiadomo – synów dla mężów!), ich wychowywanie, doglądanie gospodarstwa itp. Sfery życia zawodowego i publicznego miały być żywiołami tylko mężczyzn.

Ostatecznie można powiedzieć – konkluduje s. Johnson – że służebność, dziewictwo i macierzyństwo, rzeczywistości, które same w sobie są wartościowe i dobre, w „trybach” tradycji maryjnej – rozwijającej się w granicach świata androcentrycznego – stały się narzędziem podporządkowywania kobiet mężczyznom i redukcji bogactwa możliwych powołań kobiet. Maryja w tradycyjnej mariologii stała się symbolem – z jednej strony – poniżenia kobiet, a – z drugiej – kobiecym ideałem pasywności, posłuszeństwa, służebności, aseksualnego dziewictwa i całkowitego zaabsorbowania gospodarstwem domowym. Dzisiaj taki symbol nie może mieć większej nośności wśród kobiet, fałszując ich obraz i rozumienie ich miejsca w Kościele i społeczności, a tym samym obraz, miejsce i rolę mężczyzn, oraz blokując odnowę struktur i życia Kościoła¹⁹.

W 1974 r. konieczność „przemeblowania” w mariologii w świetle nowego rozumienia kobiecości dostrzegł Paweł VI w głośnej adhortacji o odnowie kultu maryjnego *Marialis cultus*. Papież, formułując zasadę antropologiczną odnowy mariologii (nr 36-37), postuluje znalezienie nowego paradygmatu mariologicznego spojrzenia na kobiety, tak by postać Maryi, jako nazbyt archaiczna, nie ulotniła się z życia i religijności współczesnych kobiet. Stąd konieczność oczyszczenia tego, co jest istotnie ewangeliczne w postaci Maryi, z kulturowych naleciałości przeszłości, a co nie odpowiada współczesnemu rozumieniu kobiety. Taka „oczyszczona” Maryja – w oczach Pawła VI – jawi się jako kobieta prowadząca dialog z Bogiem, czynnie i w sposób wolny zgadzająca się na wcielenie, wolna i odważna, całkowicie poświęcona miłości Boga. Maryja jest *dzielną niewiastą, która doświadczyła ubóstwa i cierpień*.

¹⁹ PAWEŁ VI w maryjnej adhortacji o Maryi – *Marialis cultus* (1974) – wskazał na niepokojące zjawisko dystansowania się wielu kobiet wobec mariologii i pobożności maryjnej: *Dostrzega się bowiem, iż trudno jest włączyć obraz Dziewicy – jaki wylania się z pewnego typu pobożnej literatury – w dzisiejsze warunki życia kobiet [...]. Następnym tego u niektórych jest pewna niechęć do kultu oddawanego Dziewicy oraz trudności w wyborze Maryi Nazaretańskiej jako wzoru* (nr 34). Papież z iście pasterską delikatnością i roztropnością mówi tu jedynie o pewnego rodzaju literaturze mariologicznej, ale po prawdzie jego ocena odnosi się przecież do lwiej części mariologii tradycyjnej w ogóle.

Ona nie była ani kobietą biernie dźwigającą sprawy i koleje życia, ani kobietą ulegającą jakiegś wyobcowanej religijności.

Chociaż postulat Papieża jest bliski mariologii feministycznej, to jednak teolożki poddały go krytyce. *Nie wystarczy – pisała s. Johnson – zastąpić jednych cnót innymi, bardziej pasującymi do naszego dzisiejszego systemu wartości, i zaproponować taką nową Maryję jako godną naśladowania. Należy natomiast ukazać i poprawić podstawowe struktury, które podtrzymywały jednoczesną gloryfikację Maryi i podporządkowanie kobiet, czyli należy ukazać źródło postaw, które generowały taki paradygmat. W tradycji maryjnej nazbyt głęboko tkwią uprzedzenia, by prosta strategia odnowionej listy cnót Maryi rozwiązała problem²⁰.*

Odnowa mariologii musi dokonać się u samych podstaw teologii i życia Kościoła jako jeden z elementów złożonego i wieloaspektowego procesu depatriarchalizacji jego struktur. Mariologia ma tu wiele do zrobienia, ale sama nie wystarczy. Wysiłek odnowy mariologii musi iść w parze z odnową przede wszystkim samej teologii i antropologii teologicznej, z którymi mariologia w historii Kościoła silnie się związała, stając się swoistym wyrazem i egzemplifikacją tradycyjnej teologii i antropologii. W końcu w mariologii przecinały się ich główne promienie, tezy i ustalenia.

4. Teologia w trybach symbolicznej mariologii feministycznej

W mariologii tradycyjnej – można by rzec – mumifikacji podlegały i patriarchalny obraz Boga, i patriarchalna antropologia. Mariologia stoi dziś przed zadaniem oczyszczenia się z tego patriarchalnego obrazu Boga i patriarchalnej antropologii oraz jednocześnie przed zadaniem dokonania resymbolizacji maryjnej, poszukiwania nowych symbolów maryjnych, które będą zdolne z całą mocą przemówić do nas dzisiaj, wyrazić i nazwać nasze pragnienia, podtrzymać nadzieje oraz ukazać nam wzór podejmowania walki na rzecz poprawy świata, by stawał się bardziej sprawiedliwy, dobry i piękny. Owoce tego procesu oczyszczenia okazały się nad wyraz zaskakujące.

Współcześnie wielu teologów i wiele teolożek dowodzi, że ukazany w Nowym Testamencie ścisły związek Maryi ze zbawiającym Bogiem i pogłębiający się w historii proces patriarchalizacji obrazu

²⁰ J. JOHNSON, *The Marian tradition...*, 121.

Boga – legły u podstaw jednej z zasadniczych form symbolicznego posłużenia się postacią Maryi w Kościele. Maryja symbolicznie „przejmowała” na siebie wszystkie takie cechy Boga, jak miłosierdzie, miłość, łagodność, współcierpienie, współczucie, ciepło, bliskość, zrozumienie dla grzeszników czy troska, a więc cechy, które zwykle łączy się z matką.

O ile Pismo święte nie wahało się ukazywać Boga w kobiecomacierzyńskich obrazach, wręcz jako Matkę²¹, o tyle obrazy te nie znalazły miejsca w języku teologii, nie licząc kilku marginalnych nurtów mistyki. Nie oznacza to jednak, że wraz z usunięciem kobiecomacierzyńskiego języka w odniesieniu do Boga anihilacji uległo samo doświadczenie wiary odkrywające w Nim kobiecomacierzyńskie oblicze. Wielu teologów uważa dziś, że doświadczenie to – jako niezbywalna część doświadczenia Boga – w istocie znalazło wyraz w historycznym rozwoju mariologii.

Innymi słowy, odkrywane przez wiarę w Bogu cechy kobiecomacierzyńskie zostały przeniesione na Maryję. Elisabeth Schüssler Fiorenza pisała: *Można [...] powiedzieć, że – z powodu dynamiki rozwoju stopniowej patriarchalizacji obrazu Boga – Maryja stała się „drugim obliczem”, chrześcijańskim „obliczem” Boga*²². Jeszcze

²¹ Biblia przedstawia Boga, nadając Mu w przeważającej mierze męskie atrybuty. Niemniej jednak autorzy Pisma świętego niekiedy nie „ustrzegli się” również nadawać Bogu rysów kobiecych. Odkrycie tych rysów, długo w tradycyjnej teologii zapomnianych, przemilczanych, niedostrzeganych czy marginalizowanych, zawdzięczamy dziś przede wszystkim teologii feministycznej. Echo tych dokonania słychać nawet w nauczaniu Jana Pawła II: *Na różnych miejscach Pisma Świętego (zwłaszcza w Starym Testamencie) znajdujemy porównania, które przypisują Bogu cechy „męskie”, albo też „kobiece” (Mulieris dignitatem, nr 8)*. Szczególnie widać to w tradycji prorockiej – u Izajasza (42, 14; 46, 3-4; 49, 14-15; 66, 13), Ozeasza (11, 1-9; 13, 8) i Jeremiasza (3, 4-19). Nowy Testament znacznie rzadziej posługuje się w odniesieniu do Boga metaforą kobiecą. U Łukasza i Mateusza sam Jezus przypisuje sobie rysy żeńskie, przyrównując się do samicy ptaka, zbierającego pod skrzydła swe pisklęta (Łk 13, 34-35; Mt 23, 37-39). W ujęciu autorów nowotestamentowych zasadniczą rolę w rozwoju chrystologii odegrała postać Mądrości Bożej. Szczególnie widać to u Jana i Pawła. Paweł wręcz nazywa Jezusa „Mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24. 30). Jan i Paweł odnoszą do Niego to, co o Mądrości Bożej mówią księgi mądrościowe. Przykładowo Chrystus, jak Mądrość, jest pierwotnym wszelkiego stworzenia (Kol 1, 15) i odbłaskiem chwały i odbiciem istoty Boga (Hbr 1, 3). Obraz Chrystusa prologu Ewangelii Jana prawie w całości skomponowany jest z cytatów z ksiąg mądrościowych. Chrystus jest wcieleniem... Mądrości Bożej. Według Ewangelii Łukasza sam Jezus nie wahał się ukazać Boga jako... kobietę. W przypowieści o gospodyni, która, zgubivszy drachmę, zapala światło i szuka jej, a gdy ją znajduje, raduje się i zaprasza przyjaciółki i sąsiadki, by uczestniczyły w tej radości, owa kobieta symbolizuje samego Boga (15, 8-10). Niestety – podkreślają przedstawicielki teologii feministycznej – fakt, że sam Jezus odnosił do Boga metaforę kobiecą, nie miał żadnego wpływu na późniejsze losy teologii.

²² E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Feminist Spirituality, Christian Identity, and*

wyraźniej widzi to s. Johnson, która, nawiązując do wyników badań takich teologów jak Hugon Rahner, Jean Daniélou, Jarosław Pelikan, Edward Schillebeckx, Yves Congar, Ernesto Cardenal, Andrew Greeley czy John Macquarrie, pisze: *Zadziwiająco wielu uczonych w różnych badaniach stwierdza, że jedną z najważniejszych przyczyn dynamicznego historycznego rozwoju maryjnego fenomenu jest symboliczna moc tkwiąca w tej postaci, która, ściśle jako żeńska reprezentacja, nosi w sobie obrazy tego, co boskie, a co skądinąd zostało wykluczone z głównego nurtu chrześcijańskiej percepcji Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego. Innymi słowy – żeńskie obrazy Boga, jak się wykazuje, konieczne do pełnego wyrażenia tajemnicy Boga, a wyparte z oficjalnych formuł, przeszły na osobę tej kobiety. Maryja stała się ikoną Boga*²³.

Można by zatem powiedzieć, że w doświadczeniu wiary nic nie ginie. To, co prawdziwe i słuszne, co w niezwykły sposób należy do wiary, choć może zniknąć z jednego obszaru chrześcijańskiej duchowości i teologii, odnajdzie jednak swoje miejsce w innym, wciąż stanowiąc integralny składnik wiary, decydując w jakiejś istotnej mierze o właściwej jej równowadze.

Zgodnie z przedstawionym poglądem mariologia przechowała w swoim „łonie” – w historii Kościoła i teologii – kobieco-macierzyńskie cechy Boga. Niejako uratowała je dla wiary. W historii chrześcijaństwa Maryja stała się symbolicznym „wcieleniem” kobiecości i macierzyństwa Boga. Teologowie i teolożki mówią o wielu obszarach życia wiary, w jakich tak rozumiane symboliczno-maryjne „wcielenie” kobieco-macierzyńskich cech Boga się dokonało. Tu ograniczmy się do jednego charakterystycznego przykładu: przeciwstawianie sobie w teologii i pobożności obrazu miłosiernej Maryi Matki i obrazu sprawiedliwego Boga.

W teologii tego przeciwstawienia Bóg miał cechy – powiedzielibyśmy – typowo „męskie”: jawił się jako absolutnie transcendentny, daleki, władczy, wszechpotężny, karzący, sprawiedliwy, budzący strach i grozę, mściwy, surowy... Maryja w tej teologii odznaczała się przymiotami przeciwstawnymi: miłosierna, łaskawa, przebacząca, łagodna, tkliwa, wrażliwa, czuła, bliska, współczująca, bezpieczna ucieczka grzeszników. Schüssler Fiorenza pisze: *Im bardziej Bóg stawał się pełnym majestatu władcą i surowym sędzią, tym bardziej ludzie zwracali się do figury i kultu Maryi*²⁴.

Catholic Vision, w: *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York 1989, 138.

²³ E. JOHNSON, *Mary and the Female Face of God*, „Theological Studies” 50(1989) 500.

²⁴ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Feminist Spirituality...*, 138.

Przeciwstawianie łagodnej i miłosiernej Maryi Matki surowemu i sprawiedliwemu Bogu ma swoje długie dzieje w teologii i kulcie maryjnym, niemniej jednak dzisiaj takie stawianie sprawy jest nie do przyjęcia²⁵. Mariologia – twierdzi teologia feministyczna – może w istotnym stopniu przyczynić się do odnowy teologii, poprzez „oddanie” tajemnicy Boga tego, co w ciągu wieków „wcieliło się” w Maryję. Mariologia feministyczna może wnieść i wnosi swój wkład w proces depatriarchalizacji obrazu Boga, w proces przywracania Bogu cech kobiecych i macierzyńskich. Jeśli jednak to, co kobiece, rzeczywiście jest godne wyrażać tajemnicę Boskości Boga, to jednocześnie rzuca to nowe światło na rozumienie roli i miejsca kobiet w społeczności wierzących. W końcu w historii teologii i Kościoła właśnie fakt, iż tylko to, co męskie, było godne tego, co Boskie, decydował o patriarchalnej strukturze i porządku Kościoła.

S. Johnson w jednej z publikacji sama przyznaje, że teologia przywracania Bogu tego, co Boskiego przechował w mariologii tradycyjnej symbol Maryi, spotyka się z krytyką nie tylko przeciwników kobieco-macierzyńskiej wizji Boga czy zwolenników mariologii tradycyjnej, ale również teologów i teolożek, którzy w zasadzie z nią się zgadzają. Ci ostatni postulują złagodzenie jej krytyki, widząc w niej niejaki zagrożenie dla tradycyjnej pobożności ludowej, dodając, że funkcjonowanie Maryi jako kobiecego oblicza Boga ma do spełnienia pozytywną funkcję dopóty, dopóki język oficjalnej teologii odnosi do Boga wyłącznie męskie obrazy. *Być może – odpowiada amerykańska teolożka – mają oni rację. Lecz nawet jeśli tak jest, to przecież wciąż mamy tu do czynienia z kompensacją. Dalej argumentuję, że boskie kobiece obrazy, które nałożyły się na obraz Maryi, ponieważ androcentryczna doktryna Boga nie pozwoliła im zbliżyć się do Niego, winny powrócić do boskiej rzeczywistości, gdzie jest ich miejsce, wszak taka jest ostatecznie tajemnica Boga, który jest Matką miłosierdzia, naszym życiem, słodyczą i nadzieją²⁶.*

5. Antropologia w trybach symbolicznej mariologii feministycznej

Mariologia przywilejów oddzielała Maryję od Kościoła czy też świata ludzi i umieszczała Ją po stronie Boga czy też rzeczywistości Boskiej. Mariologia ta dużo więcej miała do powiedzenia na temat

²⁵ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, 137-140.

²⁶ J. JOHNSON, *Forging Theology: A Conversation with Colleagues*, w: *Things New*

tę, czym Maryja różni się od reszty ludzi, niż w czym jest nam podobna. Natomiast mariologia symboliczna, mówiąc najogólniej, kroczy w przeciwnym kierunku. Jej chodzi o „ściągnięcie” Maryi z nieba na ziemię, o pokazanie tego, co Maryja i reszta ludzi mają ze sobą wspólnego, a tym samym, że ma Ona nam wiele do powiedzenia o tym, jak możemy żyć. Takie spojrzenie wynika z logiki maryjnej symboliki Ewangelii, gdzie Maryja ukazana jest przede wszystkim jako symbol Kościoła, wspólnoty kobiet i mężczyzn, oraz jako symbol prawdziwego/ej ucznia/uczennicy Chrystusa. Logika ewangelicznej symboliki maryjnej winna stać się logiką mariologii w ogóle: w Maryi widzimy, co to znaczy być Kościołem i co to znaczy być uczniem/uczennicą Jezusa.

Kiedy mówimy, że Maryja jest symbolem Kościoła i ucznia/uczennicy Chrystusa, to oznacza to, że jest Ona symbolem dla całej wspólnoty wierzących. Takie spojrzenie na Maryję ściśle też wiąże się z faktem, że Sobór Watykański II zrezygnował, nie bez poważnych oporów ze strony wielu biskupów, z opublikowania osobnego dokumentu o Maryi, a umieścił go w konstytucji o Kościele (mariologia eklezjotypiczna). Jest to zarazem spojrzenie bliskie nauczaniu Pawła VI i Jana Pawła II. Ewangelicki teolog Ulrich Wilckens trafnie określił maryjną encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris Mater* jako *eklezjologię [...] w formie mariologii*²⁷. Symbolikę Maryja-Kościół znajdziemy u Ojców Kościoła: Ireneusza, Ambrożego czy Efrema, a nawet u Marcina Lutera.

Niestety – twierdzi teologia feministyczna – teologia i Kościół, jak również sami mężczyźni przedstawiciele mariologii symbolicznej wciąż nie wyprowadzili z prawdy, że Maryja jest symbolem Kościoła i ucznia/uczennicy Chrystusa, narzucających się wniosków dla życia i struktur Kościoła. Jedną z najważniejszych konsekwencji symboliki Maryja-Kościół jest to, że sprzeciwia się ona – opierającej się na relacji Chrystus–Maryja – dychotomizacji natury i ról kobiet i mężczyzn w odkupionej wspólnocie.

Maryja jest symbolem Kościoła całego, a więc i kobiet, i mężczyzn. Nie tylko kobiet, ale również mężczyzn! Takie ujęcie rzuca nowe światło na tradycyjny podział męskich i kobiecych ról w Kościele. Kluczem do właściwego ich zrozumienia nie jest, jak przyjmowała teologia/mariologia tradycyjna, relacja Chrystus-Maryja, ale symbol Maryi, symbol kobiecy. W ten sposób mariologia symboliczna wnosi

and Old. Essays in the Theology of Elizabeth A. Johnson, red. PH. ZAGANO, T.W. TILLEY, New York 1999, 120.

²⁷ U. WILCKENS, *Ewangelische Zustimmung und Kirche*, „Una Sancta” 42(1987) 226.

korektę do tradycyjnej dualistycznej antropologii teologicznej, która po stronie tego, co męskie – Chrystus – umieszczała aktywność, inicjatywę, dynamiczność, niezależność, zdolność do kierowania i spełnianie się w sferze publicznej, po stronie kobiecej zaś – Maryja – pozostawiając bierność, przyjmowanie, receptywność, zależność, posłuszeństwo i spełnianie się w sferze prywatnej. Maryja jako symbol Kościoła, mężczyzn i kobiet, od wewnątrz rozsądza tradycyjną antropologię dualistyczną, która mężczyznom przypisywała nadrzędną i kierowniczą rolę w społeczności wierzących, a kobietom rolę podporządkowaną i zależną. Jeżeli to, co kobiece – Maryja – jest symbolem całego Kościoła, zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn, to pod znakiem zapytania stawia to tradycyjne rozumienie „natur” kobiet i mężczyzn, a w konsekwencji – tradycyjny podział męskich i kobiecych ról w Kościele.

Jak bardzo postać Maryi odbiega od rozumienia kobiecości w kategoriach antropologii tradycyjnej, najwyraźniej widać w wyśpiewywanym przez Maryję – w Ewangelii Łukasza – hymnie *Magnificat*, pieśni, której treść nie ma wiele wspólnego z podporządkowaniem czy zależnością. Jeżeli można tu mówić o jakiejś zależności czy podporządkowaniu, to na pewno nie chodzi o zależność kobiety od mężczyzny czy podporządkowanie kobiety mężczyźnie, ale o dobrowolną i wolną zależność kobiety od samego Boga i dobrowolne i wolne podporządkowanie się kobiety samemu Bogu. Z zależności tej i podporządkowania wyłania się obraz Maryi jako kobiety niezależnej i samodzielnej.

Wyśpiewując „rewolucyjną” pieśń wyzwolenia ubogich i uciskanych, Maryja staje się symbolem potężnej prorockiej mocy, która zwiastuje sprawiedliwość nowej ery odkupienia. W ujęciu Łukasza – podkreśla teologia feministyczna, która idzie tu ramię w ramię z teologią wyzwolenia – Maryja jawi się nie jako skoncentrowana na macierzyństwie i prywatności, ale na sprawach społecznych i politycznych. Zresztą, we wszystkich maryjnych fragmentach swojej Ewangelii Łukasz wysławia nie jej biologiczne macierzyństwo, ale mocną i zdecydowaną wiarę, gotową do radykalnego angażowania się po stronie tych, którzy potrzebują wyzwolenia.

Magnificat rzuca nowe światło na służebność Maryi (*oto ja, służebnica Pańska* – Łk 1, 38) – Jej służebność nie jest biernością, ale aktywnym udziałem w zbawieniu, opowiedzeniem się po stronie ubogich i głodnych, kontynuowaniem w świecie zbawienia, które stało się Jej udziałem. *W zaufaniu i wierze w Mesjasza* – pisze C. Halkes – *Maryja jest par excellence personifikacją Kościoła [...], ale*

*tylko jeśli ten obraz widzimy w całej radykalności i jego najgłębszych konsekwencjach: w analizie władzy i przemianie do służby. Tak jak Bóg ogłosił się dla służby w Chrystusie i tak jak Chrystus ogłosił się dla wyzwolenia swojego ludu, tak Maryja będzie kontynuować Boże dzieło wyzwolenia w świecie*²⁸. W *Magnificat* staje przed nami – jak lubią mówić teolożki feministyczne – kobieta napełniona nie tylko łaską, ale politycznymi opcjami.

Dla mariologii symbolicznej, szczególnie w ujęciu teologii feministycznej i teologii wyzwolenia, taki dynamiczny i niezależny, nie zaś bierny i podporządkowany obraz Maryi wyłania się z lektury również innych maryjnych tekstów Ewangelii.

Marek ukazuje Maryję jako udającą się z braćmi i siostrami Jezusa, by zabrać Go do domu, bo sądzą, że oszalał (Mk 21-31). W Łukaszczej scenie zwiastowania widzimy młodą kobietę, która – zanim podejmie radykalną, zmieniającą jej całe życie decyzję – stawia Bogu swoje własne pytania, bez szukania porady u poślubionego Józefa czy męskich władz religijnych (por. Łk 1, 26-38). Z kolei po podjęciu tej radykalnej decyzji Maryja samotnie udaje się, by szukać towarzystwa innej kobiety – Elżbiety – która w starszym wieku zaszła w ciążę. Obie w spotkaniu tym stają się prorokiniami (por. Łk 1, 39-45), przy czym charakterystyczne jest, że w scenie tej nie słychać głosu żadnego mężczyzny. W Janowym opowiadaniu o weselu w Kanie Galilejskiej Maryja sugeruje Jezusowi działanie na rzecz świętujących zaślubiny (por. J 2, 1-11).

Teologiczno-feministyczna lektura maryjnych tekstów Ewangelii pozwala na odnowione rozumienie dziewictwa i macierzyństwa Maryi, które przestają być wyrazem Jej absolutnej wyjątkowości wśród kobiet i nieosiągalnych dla nich ideałów, rodzących frustrację i niszczących ich życie duchowe.

Dziewictwo nie musi być rozumiane jako powstrzymywanie się od współżycia seksualnego, czy tym bardziej podejrzliwe traktowanie lub odrzucanie własnej seksualności. Ewangeliczny obraz Maryi ukazuje dziewictwo w innym świetle – jako wyraz osobowej niezależności i autonomii. Charakterystyczne, że w Ewangeliach Maryja nigdy nie jest ukazana jako podporządkowana Józefowi czy kontroli jakiegokolwiek mężczyzny. Dokonuje Ona wolnego – twarzą w twarz jedynie z Bogiem – wyboru dziewictwa, które w symboliczny sposób oznacza, że była Ona całkowicie otwarta na transcendencję, w pełni wolna dla Boga, skierowana na Niego.

²⁸ C. HALKES, *Mary in my Life...*, 65.

W macierzyństwie Maryi dokonuje się również przewartościowanie samego macierzyństwa. Jest ono wyrazem autentycznego daru, twórczości i płodności, które zdolne są dać życie nowej osobie. *Feministyczna wizja* – pisze s. Johnson – *sprzeciwia się pogładowi, według którego macierzyństwo to ekskluzywna czy nawet konieczna podstawowa życiowa rola kobiet, ujmowana na kształt biologicznego determinizmu. [...] Wolny wybór przez Maryję macierzyństwa jawi się jako inny aspekt Jej kreatywnego bycia kobietą, w czym jest Ona solidarna z innymi kobietami. Bycie matką otwiera przed kobietą kreatywnością przestrzeń relacyjności*²⁹.

W mariologii/antropologii tradycyjnej fakt, że Maryja jako jedyna kobieta na świecie była zdolna być jednocześnie dziewicą i matką, sprawiał, że jawiła się Ona jako nieosiągalny – ale z punktu widzenia patriarchalnej duchowości – konieczny ideał dla kobiet. W istocie rzeczy kobietom pisane było „wieczne” niespełnienie – przecież nie można być jednocześnie dziewicą i matką. Proponowana przez teologię feministyczną i teologię wyzwolenia reinterpretacja dziewictwa i macierzyństwa Maryi w kategoriach niezależności i autonomii oraz kobiecej kreatywności i relacyjności „ściąga” ideał Maryi na ziemię, czyni go osiągalnym dla kobiet, nie dyskredytując jego wartości. Relacyjność i autonomia nie wykluczają się, co też od strony mariologii uzasadnia możliwość harmonijnego łączenia w kobiecym życiu „domu” i „kariery”, sfery życia prywatnego i sfery życia publicznego.

Z punktu widzenia mariologii symbolicznej w ogóle – nie tylko z punktu widzenia mariologii symbolicznej – mariologia i antropologia teologiczna są ze sobą ściśle powiązane. Związek ten należy odkryć również w przypadku dwóch ostatnich dogmatów maryjnych: niepokalane poczęcie Maryi (1854 r.) i Jej wniebowzięcie (1950 r.). O ile mariologia przywilejów, która „zrodziła” te dogmaty, widziała w nich prawdę o absolutnej wyjątkowości Maryi wśród rodzaju ludzkiego, o tyle mariologia symboliczna uważa, że ich zawartość jest nie tylko mariologiczna, ale i – z istoty rzeczy – antropologiczna: one wyrażają prawdę o każdym człowieku.

Mariologia symboliczna proponuje nowy – symboliczny – klucz również do interpretacji teologicznych doktrynalnych orzeczeń o Maryi, w tym przede wszystkim Jej niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia. Angelo Amato pisał w tym kontekście: *Dogmaty maryjne przedstawiają się przede wszystkim jako pełnoprawne i jasne wyrażenia wiary* o Maryi, niemniej jednak równocześnie odkrywamy w nich

²⁹ J. JOHNSON, *The Marian Tradition...*, 134.

wzorcową antropologię chrześcijańską. I dalej: *Stąd pojawia się pilna potrzeba potwierdzenia realnej i osobowej zawartości symboli mariologicznych. W języku stosowanym w dwóch ostatnich dogmatach maryjnych, typu antropologiczno-eschatologicznego, w pierwszym rzędzie znajdują się stwierdzenia odnoszące się do Maryi i to do Niej samej. Dopiero w drugiej kolejności rozciągają się one na całą ludzkość, której skutecznym symbolem jest Maryja*³⁰.

Można zatem powiedzieć, że orzeczenia doktrynalne o Maryi mają strukturę symboliczną: odnosząc się bezpośrednio do Niej, osiągają swoje zamierzone teologiczne znaczenie, kiedy ostatecznie interpretowane są jako orzeczenia o Kościele, wspólnocie wierzących uczniów, której Maryja jest członkiem i w której uczestniczy. Doktrynalna mowa o Maryi staje się mową o każdym wierzącym, czyli odkupionym człowieku, i Kościele, czyli wspólnocie odkupionych ludzi. W perspektywie symbolicznej dogmaty o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi ze swojej istoty, odnosząc się do sytuacji początku i końca Jej ziemskiego życia, wyrażają jakąś prawdę – na poziomie antropologicznym – o początku i końcu życia każdego człowieka i wszystkich ludzi oraz – na poziomie eklezjologicznym – prawdę o Kościele. Przyjrzyjmy się najpierw symbolicznej zawartości dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi.

W świetle symbolicznej reinterpretacji niepokalanego poczęcia, można powiedzieć, że dogmat ten – na poziomie antropologicznym – poprzez swój sens pierwotny, wyrażający prawdę, że Maryja od początku swojego życia została napełniona zbawczą miłością Boga, wskazuje na sens ukryty: opisana właśnie zbawcza sytuacja początku Maryi staje się udziałem każdego poczynającego się człowieka! Każdy człowiek poczyną się w niepokalany sposób! Od momentu poczęcia człowiek równocześnie znajduje się w sytuacji grzechu pierwotnego i odkupieńczej łaski Jezusa Chrystusa. Łaska ta nie może być rozumiana jako udzielona wtórnie w stosunku do tego grzechu. Symbolicznie reinterpretowana doktryna o niepokalanym poczęciu Maryi wyraża fundamentalną prawdę o ludzkiej egzystencji: od pierwszej chwili życia znajdujemy się w obszarze udzielającego się zbawczo Chrystusa, którego moc miłości jest większa od mocy grzechu pierwotnego.

Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi kryje również prawdę o Kościele, wspólnocie wierzących. Dogmat ten mówi, że Kościół od samego początku – jak Maryja – *jest*

³⁰ A. AMATO, *Problemi di ermeneutica...*, 430-431.

nieskalany (św. Ambroży). Kościół – jak Maryja – jest „napelniony łaską” od swojego poczęcia, od swojego prapoczątku. Jego uwikłanie w grzech nie jest w stanie dotknąć i zniweczyć tego początku z „czystej” łaski Boga.

W świetle symbolicznej interpretacji dogmat ten wyraża istotną prawdę o końcu ziemskiej egzystencji każdego człowieka oraz wskazuje na istotny aspekt rzeczywistości Kościoła. W. Beinert w książce *Drogi i bezdroża mariologii* pisze: *Każdy człowiek, który umiera w Chrystusie, doświadcza tego samego, co dogmat [o Wniebowzięciu] orzeka o Maryi*³¹.

Symboliczne rozumienie dogmatu o wniebowzięciu Maryi odkrywa w nim równie głęboką prawdę eklezjologiczną. Maryja, osiągając pełnię swojego zbawienia, staje się symbolem wspólnoty w pełni odkupionych. W Maryi Kościół ostatecznie i na zawsze osiągnął swój cel.

6. Zakończenie

Na początku lat osiemdziesiątych XX w. kard. Joseph Ratzinger mówił o głębokim kryzysie mariologii, do czego miało się przyczynić zwycięstwo mariologii eklezjotypicznej, włączającej Maryję do Kościoła. *W rzeczywistości – twierdził kardynał – zwycięstwo eklezjocentrycznej mariologii prowadziło do upadku mariologii w ogóle*³². Bez wątplenia takie pesymistyczne wrażenie można było odnieść jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, szczególnie w zetknięciu się z mariologią niemiecką. Niemniej jednak dalsze dzieje mariologii pokazują, że nie tyle był to upadek, ile stan powolnego i mozolnego rozpoznawania nowej sytuacji, jaka wytworzyła się po Soborze Watykańskim II. Czas poświęcony rozpoznaniu i namysłowi ostatecznie wydał dorodne owoce – mariologię, która skutecznie omija błędy i słabości tradycyjnej mariologii przywilejów, szeroko otwiera się na współczesne przemiany kulturowe i wiąże się z całością teologii, służąc zarówno jej, jak i swojemu oczyszczeniu.

Mariologia symboliczna, oczywiście, nie powiedziała jeszcze swojego ostatniego słowa. Sporo przed nią do zrobienia, a i ona ma swoje pułapki. Grozi jej choćby niebezpieczeństwo swoistej idealizacji historycznego Kościoła. Skoro Kościół jest jak Maryja, niepokalana,

³¹ W. BEINERT, *Drogi i bezdroża...*, 85.

³² J. RATZINGER, *Mariologia i pobożność maryjna w odniesieniu do wiary i teologii*, w: J. RATZINGER, H.U.VON BALTHASAR, R. GRABER, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tł. J. Adamska, W. Łaszewski, Warszawa 1991, 16.

bez grzechu i wniebowzięta, to komuś nagle może się wydawać, że Kościół nie potrzebuje już oczyszczenia i nawrócenia, jest (tylko) święty i nieskalany.

Pod jednym względem mariologia symboliczna, szczególnie w wydaniu feministycznym, pozostaje daleko w tyle za tradycyjną mariologią przywilejów. Ta druga wypracowała w ciągu wieków liturgiczne i paraliturgiczne formy wyrazu, oraz rozliczne formy pobożności maryjnej. To z nich, jak się zdaje, bierze się moc – również dzisiejsza – tej mariologii, pomimo jej „grzechów”. „Po co komu droga, która nie prowadzi do świątyni...” – mówi starsza kobieta w zakończeniu słynnego filmu *Pokuta*, gruzińskiego reżysera Tangiza Abuładze. Przez analogię można powiedzieć: jeśli odnawiająca się mariologia, w tym mariologia symboliczna, nie znajdzie właściwych dla siebie liturgicznych, paraliturgicznych i pobożnościowych form wyrazu, to – owszem – może będzie teologicznie głęboka, oczyszczająca i poprawna, a nawet egzystencjalnie inspirująca, niemniej jednak i mimo wszystko okaże się nieprzydatna. Można by zapytać: „Po co komu mariologia, która nie prowadzi do świątyni, liturgii, paraliturgii i pobożności?” W pytaniu tym kryje się wielkie wyzwanie i zadanie nie tylko dla mariologii symbolicznej, ale i dla Kościoła.

Dr Józef Majewski
Gdański Instytut Teologiczny (Gdańsk)

ul. Ks. Sychty 24/11
PL - 80-276 Gdańsk
e-mail: jozef.majewski@wiesz.com.pl