

Danuta Mastalska

Jaka duchowość maryjna dla kobiet?

Salvatoris Mater 12/1/2, 122-168

2010

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.

Zanim odpowiemy na postawione w temacie pytanie, zanim podejmiemy próbę określenia tego, co jest specyficznie kobiece – lub miałyby takie właśnie być – w duchowości maryjnej, wprawdzie zatrzymamy się nad tym, co rozumiemy pod pojęciem duchowości w ogóle, a w szczególności w określeniu jej jako chrześcijańskiej, a dopiero później maryjnej. Kolejność ta, jak i samo zamierzenie są niezbędne, jeśli nie chcemy się zagubić w rozmaitości ujęć i interpretacji, czy też, mówiąc wprost: by wiedzieć, o czym mówimy.

Jak wiadomo, pojęcie duchowości nie przynależy wyłącznie do chrześcijaństwa, lecz występuje w wielu kulturach czy też jest opisywane na gruncie rozmaitych teorii naukowych, nieosiągających w tym przedmiocie konsensusu. Nie ma tu potrzeby – dla naszego tematu – prezentowania całego spektrum poglądów, lecz zatrzymamy się tylko na tych, które zdają się wystarczająco określać przedmiot naszego zainteresowania, oraz tych, które w zasadniczy sposób różnią się od naszego pojęcia duchowości, jednakże funkcjonują we współczesnym rozumieniu zagadnienia i dlatego mogą wprowadzać w błąd. Nie chodzi tu również

o przedstawienie wszelkich możliwych aktualnych pojęć, ale jedynie tych, od których chcemy odróżnić nasz sposób rozumienia.

Mówiąc w dużym uproszczeniu, duchowość jest «funkcją» działania ducha – jest duchem w akcji. Dlatego nasze rozważania skupią się także na tym, czym jest duch człowieka i jaką rolę spełnia w ludzkim

Danuta Mastalska

Jaka duchowość maryjna dla kobiet?

SALVATORIS MATER
12(2010) nr 1-2, 122-168

bycie. Jako że duch ludzki istnieje w relacji do cielesności konkretnego człowieka, dlatego uzasadnione jest przyjrzenie się tejże relacji. Oczywiście również w tym przypadku chodzi zwłaszcza o uściślenie pojęć źródłowych, nie zaś o wyczerpującą prezentację związanych z nimi teorii.

1. Duch, dusza i ciało

Duch ludzki i duchowość człowieka nie istnieją w izolacji od całości bytu ludzkiego, z którym trwają w nieprzerwanej symbiozie, w nieprzerwanej aż do śmierci relacji, nie można więc potraktować ciała, duszy i ducha bez ich wzajemnego związku. Ale nawet i śmierć nie pozbawia ich całkowicie wzajemnej relacji, ona się tylko zmienia i przechodzi na wyższy poziom bytowania. Od strony martwego ciała biorąc, jest to relacja jakby w zawieszeniu, jednakże rzeczywista i przeobrażająca w łonie tajemnicy wieczności. Trwa jako zapodmiotowana w nieśmier-

telnym duchu tego konkretnego człowieka, którego ciało oczekuje zmartwychwstania. Ciało to – niezależnie od tego czy będziemy mówić o zmartwychwstaniu w śmierci czy też nie – zmartwychwstaje w tym właśnie duchu i w tym sensie «jego» mocą, tak jak w „jego” mocy trwa jego ziemskie życie i funkcjonowanie.

Duch nie tylko ożywia ciało, ale sprawia, że człowiek jest jednością i całością. Mimo że byt ludzki jest «złożony» z trzech warstw: fizycznej, psychicznej i duchowej, właśnie dzięki duchowi nie pozostają one w oderwaniu.

Filozofia i psychologia dopomagają teologii w rozumieniu ukonstytuowania bytu ludzkiego jako jedności fizyczno-psychiczno-duchowej. Ponadto, istnieje potrzeba – zwłaszcza w obrębie duchowości – odróżniania tego, co psychiczne, od tego, co duchowe, gdyż dochodzi niejednokrotnie do pomieszania pojęć i odczytywania tego, co duchowe, jako psychiczne, i na odwrót.

Z tego względu, że mamy mówić właśnie o duchowości, tym bardziej uzasadnione jest sięgnięcie do wspomnianych rozróżnień. W tym przypadku szczególnie przydatna wydaje się teoria V.E. Frankla (twórcy analizy egzystencjalnej i logoterapii), którą stworzył na styku psychologii, filozofii i teologii (sięgając często także do teologii katolickiej). Zwrócimy się także do myśli Evdokimova, teologa prawosławnego, który opisując duchowość kobiety, podejmuje istotne tematy antropologiczne w ogóle, i poza tym, że przedstawia wartościowe jej ujęcie, także z punktu widzenia teologii katolickiej, posługuje się niezwykle barwnym i obrazowym językiem pozwalającym często osiągnąć głębi danego zagadnienia. Niemniej, nie wszystko w tworzonym przez niego obrazie zasługuje na akceptację (co zostanie wskazane w dalszej części artykułu). Mimo że w niniejszym paragrafie oprzemy się przede wszystkim na wypowiedziach tych dwóch autorów, dopuścimy do głosu także innych.

Tym, co spaja ciało, duszę i ducha w jedność, jest osoba duchowa. Frankl przyrównuje ją do osi osobowej, wokół której „owijają” się wszystkie warstwy bytu. Nazywa osobę duchową – za M. Schelerem – centrum dyspozycyjnym egzystencji duchowej. Jest ona nosicielem aktów duchowych oraz ich ośrodkiem. Podkreśla też ontologiczną różnicę między egzystencją duchową człowieka a jego faktycznością psychofizyczną: *Osoba „ma” sferę psychofizyczną, podczas gdy „jest” czymś duchowym*¹.

Osoba duchowa jest zatem instancją, która zawiaduje sferą cielesno-psychiczną (pełniącą w stosunku do owej instancji rolę instrumentalną²),

¹ V.E. FRANKL, *Nieświadomiony Bóg*, tł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1978, 18-19.

² TENŻE, *Homo patiens*, tł. R. Czernecki, J. Morawski, PAX, Warszawa 1984, 219.

mimo że nie łamie działania jej naturalnych praw, lecz może ją sobie podporządkować – podobnie jak łaska nie niszczy natury.

Każda z warstw niższych w człowieku jest otwarta w kierunku warstwy wyższej, która może ją wznieść, całość zaś poddaje się kierownictwu osoby duchowej; to, co naturalne, jest zawsze gotowe do przyjęcia tego, co nadprzyrodzone³. Sfera psychofizyczna stanowi „materiał, budulec” dla osoby duchowej, a zarazem uwarunkowanie, w którym osoba egzystuje jako związana z konkretnym bytem ludzkim. Niemniej, jak podkreśla Frankl, temu faktycznemu uwarunkowaniu przeciwstawia się fakultatywne nieuwarunkowanie⁴. Człowiek *jest uwarunkowany „z dołu” przez czynnik psychofizyczny, ale jest utworzony i określony „z góry” przez ducha*⁵.

Podobnie mówi Evdokimov: *Człowiek jest zdeterminowany w dolnej warstwie egzystencji, ale w górnej jest wyzwolony. Ze środka ograniczonych możliwości wznosi się niczym nie ograniczony wymiar wertykalny*⁶. Frankl podkreśla, że człowiek może wykraczać poza własne uwarunkowania, transcendować siebie, aby stać się tym, kim naprawdę jest w swej istocie⁷. Jako osoba duchowa, człowiek dysponuje siłą oporu ducha, duchową wolnością, która może się przeciwstawić żądaniom faktyczności psychofizycznej. Dlatego jest odpowiedzialny za to, co wybiera⁸. Zatem może przekraczać uwarunkowania dzięki dominującej roli ducha: *Ciało i dusza są tym, co człowiek „ma” (...) tym zaś, co «jest» w stosunku do ciała i duszy, jest duch*⁹. Nie musi więc, wobec swych uwarunkowań, powtarzać: „tak” i „amen”¹⁰. Z każdą «koniecznością» jest związany w sposób wolny – może przekraczać granice konieczności, jest to na miarę jego możliwości¹¹.

Prawie tak samo widzi człowieka Evdokimov, jeszcze dobitniej akcentując prawdę, że człowiek przekracza siebie, własne człowieczeństwo, dzięki naznaczeniu go «pieczęcią Ducha». Przekraczając siebie, „rośnie” ku Chrystusowi¹². W ten też sposób staje się sobą: *Być sobą, to urzeczywistniać normatywną ideę Bożą o sobie, uwe wnętrzyć ją i uczynić s w o j ą w ł a s n ą, uzyskać „tożsamość dzięki łasce”*¹³.

³ TAMŻE, 246-247, 251.

⁴ TAMŻE, 155-156, 225.

⁵ TAMŻE, 265.

⁶ P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, tł. E. Wolicka, „W drodze”, Poznań 1991, 283.

⁷ V.E. FRANKL, *Homo patiens...*, 144, 155-157, 267, 275-278.

⁸ TAMŻE, 224-226.

⁹ TAMŻE, 228.

¹⁰ TENŻE, *Psychoterapia dla każdego*, tł. E. Misiołek, Warszawa 1978, 109.

¹¹ TENŻE, *Homo patiens...*, 267.

¹² P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 267. Mówi on również, że siła ciężenia materii w człowieku *jest skutkiem klęski nie dokonanego uduchowienia*. TAMŻE, 84.

¹³ TAMŻE, 283.

Niemal identycznie jak Frankl, który podkreśla, że już samo ciało człowieka jest nacechowane jego duchem¹⁴, Evdokimov zauważa – opierając się na nauce Ojców i myśli naukowej – że duch uduchawia cały byt ludzki, zarówno ciało, jak też psychikę¹⁵. Zaś osoba stanowi nie tylko dynamikę przekraczania przez człowieka ograniczeń natury psychofizycznej, ale jest też „sposobem bycia” i zasadą ujednostkowania oraz integracji bytu¹⁶. Byt ludzki odznacza się także otwartością i transcendencją, której zasadniczym aspektem jest skierowanie ku drugiemu. Na niższym poziomie jest to odniesienie do drugiego człowieka, dzięki któremu odkrywa i tworzy swą osobowość – na tej drodze jednak nie może człowiek osiągnąć pełnej prawdy o sobie. Może do niej dojść jedynie w spotkaniu z Boskim „Ty”, wznosząc się do poznania jego osoby przez Boga. W Bogu osoba ludzka odkrywa swe teandryczne ukonstytuowanie i prawdę bycia na obraz Boga, na obraz Chrystusa. W Nim doznaje przeobstwienia¹⁷. Osoba, która urzeczywistnia się w wolności, jest też nosicielką swego „obrazu przewodniego”, swej «sofii» zaprojektowanej przez Boga i jej powinnością jest „rozszyfrowanie” tego projektu. Evdokimov, wyjaśniając cel tego działania (opisuje go w zdaniach jakby wprost wyjętych z antropologii Frankla), pisze, że człowiek *powinien rozszyfrować sam siebie, odczytać siebie i w sposób wolny zawładnąć swoim własnym sensem, zbudować swoje przeznaczenie. Istnienie jest więc swego rodzaju napięciem w kierunku własnej prawdy, którą należy odkryć, by nią żyć*¹⁸. Pierwotną prawdą o człowieku jest jego zorientowanie na to, by stać się obrazem Boga – to konstytutywna zasada ludzkiego bytu¹⁹.

To, że człowiek został stworzony „na obraz”, oznacza przeobstwienie jego istoty, jego teandryczną inspirację (*in-spirare: tchnąć w...*), pierwotny, charyzmatyczny rys człowieczeństwa, bycie „z Jego rodu”, zdolność do przenikania w głąb życia Bożego²⁰. Ale «obraz» ten w człowieku, wprowadzający pokrewieństwo z Bogiem, to także zadanie stawiania się doskonałym, świętym, „bogiem dzięki łasce”, uczestnikiem Bożego życia, nieśmiertelności i prawości. Czyli że obiektywny obraz w nas domaga się subiektywnego podobieństwa – osobowego upodobnienia się do Boga²¹.

Evdokimov przestrzega jednak przed substancjalną koncepcją Bożego obrazu w człowieku: *Nie jest on bowiem w nas zdeponowany, niby*

¹⁴ V.E. FRANKL, *Homo patiens...*, 227.

¹⁵ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 51-52.

¹⁶ TAMŻE, 54-55.

¹⁷ TAMŻE, 56-57.

¹⁸ TAMŻE, 59.

¹⁹ TAMŻE, 66.

²⁰ TAMŻE, 68-69.

²¹ TAMŻE, 75.

jakaś część naszej istoty, lecz całość bytu ludzkiego jest stworzona, wyrzeźbiona „na obraz”²².

Podobnie Frankl podkreślał, że nie da się zlokalizować ducha w organizmie psychofizycznym. Duch go przenika, wsuwa się weń, lecz nie może być w nim wydzielony: *Duchowa osoba okazuje się czymś, co przez całe życie „znajduje się” poza sferą cielesności²³.* Istotnie, lokalizowanie ducha w cielesności oznaczałoby swego rodzaju jego reifikację, zmaterializowanie. Można by powiedzieć, że to w gruncie rzeczy osoba duchowa jest stworzona „na obraz” i stara się podporządkować mu, „podciągać” do niego sferę cielesną. Mimo że człowiek nie jest wewnętrznie podzielony, jego cielesność nie utożsamia się z duchem, ani nie jest jego źródłem: *To, co cielesne, jest conditio, ale nie causa duszy czy ducha²⁴.*

Jako stworzeni na obraz Boży, dążymy do zjednoczenia z „Oryginałem”²⁵ (dodajmy: tu właśnie znajduje się źródło, motyw i cel ludzkiej duchowości, który zaznacza się w określonym poszukiwaniu i dążeniu).

Po pierwotnym upadku w grzech – można by powiedzieć: po upadku w faktyczność psychofizyczną, w materię (w tę rzeczywistość, która obecnie narzuca się nam jako podstawowa i główna, a tym samym fałszuje nasze samorozumienie) – pośrednikiem, pomostem w naszym powrocie do prawdy naszego bytu jest Wcielony Syn Boży. Stworzeni właśnie na obraz Chrystusa przed założeniem świata (Rz 8, 29; Ef 1, 4-5; Kol 1, 15-17) jesteśmy zdolni zarówno do naśladowania Chrystusa, jak też do życia Jego Życiem²⁶. To On jest centrum i ośrodkiem naszego życia duchowego, a zarazem Głębią głębi naszego ducha.

Nie wszystko jednak w koncepcji Ewdokimova dotyczącej naszego bycia «na obraz» można przyjąć. Dotyczy to tej części jego antropologii, w której korzysta z Jungowskiego pojęcia archetypu. I w tym przypadku doszedł do rozbieżności nie tylko z tym, co mówi Frankl, ale nawet z własnym rozumieniem ducha, kiedy to wyjaśniał (o czym już była mowa), że obraz ten nie może być w nas zdeponowany, stać się częścią naszej istoty. A tak właśnie pojmował archetyp Jung, lokalizując go w psychice.

Być może Ewdokimov zasugerował się samym terminem «archetyp», którego używali Ojcowie na określenie Chrystusa jako «prototypu» człowieczeństwa – Obrazu, według którego człowiek został stworzony «przed założeniem świata». Jung zresztą odwołuje się m.in. do Chrystu-

²² TAMŻE, 72.

²³ V.E. FRANKL, *Homo patiens...*, 252.

²⁴ TAMŻE, 218.

²⁵ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 73.

²⁶ TAMŻE, 61.

sa jako Archetypu człowieczeństwa, jednakże to, że podpisuje się pod tym pojęciem, nie oznacza wcale, że Ojcowie mogliby podpisać się pod interpretacją tego terminu przez Junga.

Według Junga, archetyp jest strukturalną częścią nieświadomości kolektywnej (stanowiąc jej główną treść) i, obok zachowań popędowych, zapisuje się w psychice jako rezultat doświadczenia wielu pokoleń. W tym ujęciu Chrystus jest archetypem chrześcijańskim (przykładem efektu rozwoju chrześcijańskich wyobrażeń), podobnie jak w psychice buddystów funkcjonuje archetyp Buddy itd.

Zarówno sfera nieświadoma, jak i świadoma w człowieku, jak i jego „ja” – w ujęciu Junga – mieszczą się w jaźni, czyli posiadającej najszerszy (całościowy) zakres psychice (duszy) samej w sobie. „Ja”, które ma podłoże psychosomatyczne, jest tylko ujawnieniem się jaźni w obszarze świadomym.

Błąd Junga polega na sprowadzeniu «obrazu» (archetypu) do sfery psychicznej i na wywodzeniu ludzkiego «ja» ze sfery psychofizycznej. Tymczasem «ja» jest imieniem osoby duchowej, przejawem jej istnienia i działania.

Jung tworzy swą teorię w pewnej relacji do psychologizmu Freuda, który wyprowadza genezę ludzkiego ducha, w tym „ja”, ze sfery cielesnej, z popędowości²⁷. Redukcjonizm psychologizyczny Freuda polega na sprowadzeniu istoty człowieka do tej właśnie sfery, na twierdzeniu, że człowiek nie jest „niczym innym jak tylko” tym, do czego go właśnie sprowadził²⁸. W ten sposób psychologizm odcina byt ludzki od transcendencji (ściślej: od autotranscendencji i Transcendencji) i jest „psychologią bez ducha”.

Mimo że nie można odmówić Freudowi zasługi w odkryciu podświadomości (jak też w utworzeniu psychoanalizy, chociaż, niestety, jako nakierowanej wyłącznie na to, co popędowe; Frankl przeciwstawia jej analizę egzystencjalną – zorientowaną na egzystencję duchową), niemniej błędem jest sprowadzenie jej wyłącznie do cielesnej popędowości.

Jung poszerza rozumienie podświadomości, wskazując na istnienie także nieświadomości psychicznej. Według niego, jaźń psychiczna, zakotwiczona w podświadomej części psychiki (mimo że nie ogranicza się do niej), stanowi integracyjne centrum osoby. W jaźni odkrywa istotę człowieka, czyli *obraz, odcisk Archetypu*²⁹. Nie można odmówić także

²⁷ *Psychoanaliza twierdzi dokładnie tyle: ego wyciąga siebie za włosy z bagna i d – VE. FRANKL, Nieświadomiony Bóg...*, 54. Jeśli popędy mogły przekształcać się w wartości poskramiające popędy, wówczas byłoby tak, jak gdyby *rzeka sama z siebie zbudowała siłownię. Tak więc nie można wyobrazić sobie „ego” jako czegoś, co składa się z popędów: TENZE, Homo patiens...*, 36.

²⁸ TENZE, *Homo patiens...*, 8-9.

²⁹ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 214.

Jungowi zasługi w zauważeniu w nieświadomości psychicznej człowieka elementu religijnego. Niestety, nie dostrzegł on istnienia również nieświadomości duchowej, którą odkrywa dopiero Frankl i wskazuje, że w nieświadomości duchowej istnieje ukryte odniesienie człowieka do ukrytego Boga³⁰. Mówi zatem o „transcendentnej nieświadomości”, która oznacza, że choćby nieświadomie, ale zawsze kierujemy się intencjonalnie ku Bogu. [...] I tego Boga właśnie nazywam Bogiem nieuświadomionym³¹.

To odniesienie do Boga może być przez nas stłumione w mroczkach podświadomości (Frankl stwierdza, że choroby psychiczne pochodzące ze stłumienia religijności są trudniejsze do wyleczenia niż wywodzące się ze stłumienia popędów). Niemniej, nie istnieje coś takiego, jak popęd religijny, jak chciał Jung i jego następcy³². Frankl przytacza zdanie jednego z następców Junga, H. Bänzigera: *Możemy mówić o popędzie religijnym, tak jak mówimy o popędzie płciowym czy popędzie agresji* [*Schweizerische Zeitschrift für Psychologie*, VI, 4(1947), 281, 282]. W gruncie rzeczy Jung wiąże religijność ze sferą «id» i odbiera jej znamię osobowych decyzji oraz odpowiedzialności, lecz przedstawia jako archetypowy (archaiczny) proces «w» człowieka³³.

Tak zatem dla Junga archetypy religijne są bezosobowymi obrazami kolektywnej nieświadomości, przejętymi z niej i obecnymi w nieświadomości indywidualnej, związanymi z faktycznością psychofizyczną³⁴.

Frankl przyznaje, że istnieją w naszej podświadomości tego typu zastane formy, lecz nie są nam przekazywane biologicznie, nie są wrodzone. Takie praobrazy religijne przejmujemy z tradycji naszych religii. *Ów świat obrazów nie jest więc nam wrodzony, lecz to my uradzamy się wewnątrz*³⁵.

Evdokimov bezkrytycznie akceptuje Jungowski archetyp, eksponując nawet jego rzekomą wartość, i zaznacza, że *Jung odkrywa w płaszczyźnie jednostkowej nieświadomości to, co przynależy do podświadomości zbiorowej. Archetypy indukcyjne, ślady wszystkich mitologii, których siedliskiem jest „psyche” jednostki, żyją w niej i stanowią ukryte źródło procesów korzeniowych według analogii*³⁶.

³⁰ VE. FRANKL, *Nieuświadomiony Bóg...*, 58.

³¹ TAMŻE, 57.

³² Jung, który początkowo współpracował z Freudem, stworzył odmienną niż on koncepcję *libido*: Freud wiązał je wyłącznie z popędowością seksualną, Jung natomiast pojmuje *libido* jako popędowość religijną. Zob. VE. FRANKL, *Homo patiens...*, 35-36.

³³ TENŻE, *Nieuświadomiony Bóg...*, 60.

³⁴ TAMŻE, 61.

³⁵ TAMŻE, 62.

³⁶ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 94.

Wypada tu od razu poczynić zastrzeżenie, że czym innym jest archetyp pojęty w tym właśnie znaczeniu, a czym innym teologiczne rozumienie Chrystusa jako Archetypu. „Dochodzi” On do nas w sferze ducha i na nim się odciska w sposób duchowy. Ten to duch człowieka zaznacza swe istnienie także w sferze psychofizycznej.

Niewątpliwie nie zgłębił Jungowskiego rozumienia archetypu Evdokimov i dlatego przyjął go bez zastrzeżeń, jak też zastosował w swych dociekaniach.

Człowiek rzeczywiście w całym sobie zawiera odcisk ducha i Ducha; cały jest bytem na obraz i podobieństwo. Jednakże obraz Chrystusa w nas żadną miarą nie pochodzi z psychiki, chociaż również w niej się zaznacza, i nie zastępuje jednostkowego ducha osoby ludzkiej, nie jest z nią „wymienny” – mimo że jest w ludzkim duchu „piętnem”, chrystycznym znamię. To znamię chrystyczne urealnia w nas Duch Chrystusa, który jest źródłem i oparciem dla naszego ducha i naszego osobowego „ja”. Nie jest to znamię o jakimkolwiek materialnym (fizycznym bądź psychicznym) podłożu, pochodzeniu.

Ale także nic dziwnego, że zarówno w obszarze cielesności, jak i psychiczności człowieka można odkryć ślady obecności, działania ducha i Ducha – ślady transcendencji bytu ludzkiego. Obecność odkryta w którejś z warstw niższych nie jest jednak tożsama ze źródłowością zlokalizowaną w nich. Pomyłka Freuda i Junga polegała głównie na takim utożsamieniu.

Zresztą obecności tej również nie można reifikować, ponieważ duch nie jest redukowalny ontycznie. Zaś transcendencja bytu ludzkiego oznacza jego zdolność przyjmowania, wewnętrzną pojemność i otwartość bytową – i w tą to otwartość „wsuwa” się transcendencja³⁷. Duch jest w nas inkarnowany, a nie „namacalny” i umiejscowiony statycznie – jest to obecność dynamiczna i dynamizująca, pociągająca i wyzwalająca „ku” obrazowi Bożemu w Chrystusie. Pozwalająca człowiekowi przekraczać to, co dane, i wznosić się („wędrować”) ku temu, co zadane – ku osiągnięciu prawdy swego bytu, pełni człowieczeństwa.

Nie można wywodzić ducha ze sfery fizycznej czy psychicznej, gdyż jest on innej natury, a trwa w „unii personalnej” z organizmem psychofizycznym³⁸ – zatem jest mu zapośredniczony przez osobę duchową, która nie jest „produktem” tegoż organizmu, ale należy do sfery ducha. Tak więc osoba i w ogóle duchowość człowieka nie jest czymś „wyprodukowanym” przez sferę psychofizyczną. Gdyby tak było, wystarczyłoby dostarczyć naszemu organizmowi odpowiednich składników, powiedzmy minerałów, podnieć wyobraźniowych, które dają narkotyki, czy impulsów elektronicznych, by manipulować religijnością, wiarą czy niewiarą

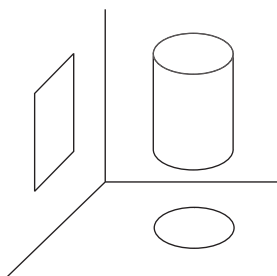
³⁷ V.E. FRANKL, *Homo patiens...*, 246.

ludzi. Tego, co swoiście ludzkie nie można sprowadzać do materii czy też z niej wyprowadzać. Duchowość nie jest produktem materii!

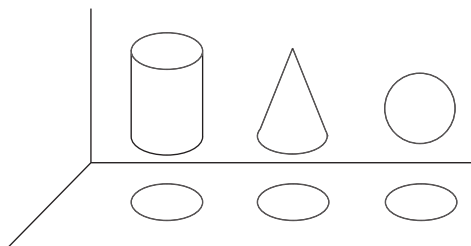
Ponadto, gdyby to jaźń – a więc psychika – stanowiła centrum życia osobowego, duchowego, wówczas także duch ludzki musiałby umierać wraz z ciałem (czy też wkrótce po nim, bo z chwilą śmierci psychiki). Jest to w oczywistej sprzeczności z prawdami wiary. Zarazem mamy tu do czynienia z wyraźnym redukcjonizmem ontycznym.

Frankl – w przeciwstawieniu redukcjonizmowi – przedstawia dwa prawa tzw. ontologii dymensionalnej. Ogólnie biorąc, ukazuje ona, że rzeczywistość, która bytuje na wyższym poziomie w stosunku do rzeczywistości niżej uszeregowanej ontycznie, tak jak to jest w przypadku, gdy trójwymiarowy przedmiot rzutowujemy na płaszczyznę dwuwymiarową, może w niej dawać podobne lub niezgodne z sobą odbicia. W ten to sposób:

1) ta sama rzecz (tu cylinder) rzutowana ze swego wymiaru na niższy daje sprzeczne odbicia:



2) różne rzeczy (tu cylinder, stożek i kula) rzutowane ze swego wymiaru na jeden i ten sam niższy, dają wprawdzie nie sprzeczne, lecz wieloznaczne³⁹ odbicia:



³⁸ TAMŻE, 256.

³⁹ Zapewne są one wieloznaczne w tym sensie, że nie można nic konkretnego powiedzieć o odbijanych przedmiotach, jednakże są one także jednoznaczne (jednoznacznie zafalszowane) przez swą jednowymiarowość.

Tak zatem wymiar duchowy człowieka rzutowany na płaszczyznę biologii i psychologii daje sprzeczne odbicia: w płaszczyźnie biologii daje fenomeny somatyczne, a w płaszczyźnie psychologii – fenomeny psychiczne⁴⁰.

Zapewne także wielowymiarowość, czy też „nadwymiarowość” ludzkiego ducha w stosunku do faktyczności psychofizycznej, a odczytywana właśnie na jej poziomie, daje w niej odbicia wieloznaczne – niedocierające do prawdy istnienia wymiaru duchowego – czy też jednoznacznie fałszywe, bo jednoznacznie odczytywane na podstawie samego odbicia w niższej płaszczyźnie. Psychologizm, który jest „ślepy” na sferę ludzkiego ducha, na duchowość, dokonuje swego rodzaju projekcji, rzutując to, co duchowe na płaszczyznę psychiczną. W rezultacie *każdy akt duchowy traci swoje intencjonalne odniesienie do przedmiotów transcendentnych – do przedmiotów t r a n s c e n d u j ą c y c h właśnie płaszczyznę psychiczną. Jednakże bez uwzględnienia p r z e d m i o t u intencji powstaje w miejsce stanu duchowego – stan psychiczny. Tam, gdzie istniała intencjonalność duchowa, mamy już z tą chwilą do czynienia tylko z faktami psychicznymi*⁴¹. W tej sytuacji dochodzi do wspomnianego właśnie zabiegu rzutowania wyższej bytowości na niższą i jak w przypadku odbić cylindra, kuli i stożka na dwuwymiarowej płaszczyźnie ztraca się ich odrębność, gdyż wszystkie przybierają kształt koła, tak również podobny rezultat uzyskuje psychologistyczna projekcja duchowości na płaszczyznę psychiczną⁴².

To, że całe ciało człowieka jest nacechowane jego duchem, nie oznacza, że duch nabiera cech cielesności – jest jedynie uwarunkowany cielesnie co do możliwości swego wyrazu. Frankl wyraża przekonanie, że kiedyś duch oładnie swoim organizmem do tego stopnia, że stanie się narzędziem wyrazu ducha⁴³.

Tego, co specyficznie ludzkie, nie można odnaleźć na płaszczyźnie biologii i psychologii, lecz w wyższym wymiarze⁴⁴: ducha. I w tym sensie można mówić, że człowiek jest istotą nieznaną: *jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy* (1 J 3, 2).

Zatem w opisywaniu ontycznego ukonstytuowania człowieka nie możemy zapominać o hierarchii bytu (hierarchia nie jest rozszczepieniem bytowym) – o niesprowadzalności wyższego wymiaru ontycznego do niższego, mimo że spotkamy w nim „odbicia” tego, co wyższe. One też są

⁴⁰ V.E. FRANKL, *Homo patiens...*, 145-147.

⁴¹ TAMŻE, 28.

⁴² TAMŻE. Frankl podaje przykład Bernadetty Soubirous, której doświadczenia duchowe byłyby, w psychologistycznej projekcji, tylko halucynacjami historyczki.

⁴³ TAMŻE, 237.

⁴⁴ TAMŻE.

wobec niego wieloznaczne. Nie wolno również lokalizować źródła tego, co wyżej ukonstytuowane, w niższym obszarze – to, co znajduje się na niższym poziomie bytowym (mimo że należy do całości), nie może być źródłem tego, co wyższe, nie może go „zrodzić”. Duch nie pochodzi ani z cielesności, ani z psychiki.

Powtórzmy jeszcze raz za Franklem: *Człowiek „ma” ciało i duszę – ale „jest” duchem*⁴⁵. I podobne zdanie: *Osoba „ma” sferę psychofizyczną, podczas gdy „jest” czymś duchowym*; jest nosicielem i ośrodkiem aktów duchowych – wokół niej koncentruje się to, co psychofizyczne⁴⁶. (Odróżnia to także człowieka od zwierzęcia, które „jest” ciałem i „jest” popędami⁴⁷).

Jako stworzeni na obraz Chrystusa, „odtworzamy” go także w naszym niez mieszanu ducha z ciałem (mimo że duch konkretnego człowieka istnieje tylko w ścisłej korelacji z ciałem). Wierzmy, że Chrystus był/jest prawdziwym człowiekiem – gdyby człowiek „był” ciałem, a nie tylko je „miał”, ciało Chrystusa byłoby *ciałem boskim* – zmieszonym z Bóstwem. Trzeba by było wówczas przyjąć albo Boską cielesność (jako jedną naturę), albo dwie Osoby w Chrystusie.

To duch sprawia, że ciało i psychiczność człowieka są „ludzkiemi”. Nie potrafimy analitycznie wydzielić ducha w ludzkim byciu ani wykazać empirycznie, skąd „dochodzi” do ciała duchowość, jednakże – jak zauważa Frankl – *na pewno nie z chromosomów*⁴⁸. Wiemy tylko, skąd pochodzą cielesne warunki dla zaistnienia osoby duchowej. Ona zaś pozostaje absolutnym *in-dividuum, in-suma bilei novum* i dlatego jest nieprzekazywalna i niepodzielna (Frankl nawiązuje tu do scholastycznej nauki o *principium individuationis*)⁴⁹.

Jako niepowtarzalna, indywidualna i niepodzielna nie może być nie tylko „wytwarzana” przez człowieka (lub kolektyw!), ale nawet przekazywana genetycznie, lecz za każdym razem stwarzana: *duchowa osoba stworzona jest przez „transcendencję”, to znaczy przez „nadsens”, przez absolut*⁵⁰. Natura (która także jest darem) stoi otworem dla nadnaturowy (nadprzyrodzoneości); jest miejscem, w którym „zagnieżdża” się cud: gdy osoba duchowa jest każdorazowo powoływana do życia⁵¹.

Istnienia osoby duchowej można doświadczyć w jej działaniu, zwłaszcza przez sumienie. Nie jest ono introjekcją obrazu ojca (jak chce Freudowska psychoanaliza), nie ma źródła psychologicznego ani

⁴⁵ TAMŻE, 227.

⁴⁶ TENŻE, *Nieświadomiony Bóg...*, 18-19.

⁴⁷ TENŻE, *Homo patiens...*, 279-280.

⁴⁸ TAMŻE, 238.

⁴⁹ TAMŻE, 236-237.

⁵⁰ TAMŻE, 240.

⁵¹ TAMŻE, 246-247.

psychogenetycznego, lecz ontologiczne⁵²: *Poza superego człowieka nie stoi ego nadczłowieka, lecz „Ty” Boga. Sumienie bowiem w żadnym razie nie mogłoby być nakazem w immanencji, gdyby nie było owego zaimka „Ty” przynależnego transcendencji*⁵³. Tak więc źródeł sumienia człowieka, jak i w ogóle jego ducha nie można upatrywać w fizyczności czy psychiczności.

Evdokimov, który słusznie stwierdza, że panseksualizm Freudowski owocuje fatalistycznym pesymizmem i rozgoryczeniem⁵⁴, niestety nie zauważa, że panpsychizm Jungowski również jest ujęciem fatalistycznym (w teorii Freuda „fatum” dla człowieka stanowi popęd seksualny; w ujęciu Junga, tym „fatum” jest archetyp wyjaśniany psychologizacyjnie, redukcjonistycznie). Pisząc, że *wszelka analiza duszy ludzkiej, wcześniej czy później musi wkroczyć na płaszczyznę nieredukowalną do poziomu empirycznego ani do samego psychizmu*⁵⁵, Evdokimov nie dostrzegł owego psychizmu w archetypie Jungowskim. Nie widząc go jednak, być może nie przejął go całkowicie. Trudno na przykład rozstrzygnąć, czy kiedy pisze: *Chrystus-Archetyp przetwarza człowieka, rzeźbiąc go na swój obraz*⁵⁶, uważa, że ten Archetyp Chrystusa dochodzi do człowieka za pośrednictwem podświadomości zbiorowej, a nie jest bezpośrednim „zobrazowaniem” Chrystusa w ludzkim duchu (i tą drogą dociera do psychiki – jednostkowej; psychika kolektywna – cóż by to był za twór?, albo raczej potwór⁵⁷). Evdokimov przecież wie, że Ojcowie nazywają Chrystusa Bosko-ludzkim Archetypem i *Chrystus urzeczywistnia tę postać, którą miał przed oczyma Bóg stwarzając człowieka i wpatrując się w oblicze swego Słowa – w Chrystusa – prototyp człowieczeństwa*⁵⁸.

Ten obraz jest jednocześnie dany i zadany – człowiek zmierza ku niemu, ku realizowaniu pełni swego człowieczeństwa na obraz człowieczeństwa Chrystusa. Realizacja ta dokonuje się w duchu (jak mówi Frankl – ducha nie można wychowywać, lecz realizować) na coraz głębszym (jeśli kto woli: wyższym) poziomie.

Przemierzanie drogi własnego człowieczeństwa ku pełni obrazu w Chrystusie – i zarazem rozwoju życia duchowego – nie jest procesem

⁵² TENŻE, *Nieświadomiony Bóg...*, 52.

⁵³ TAMŻE, 53.

⁵⁴ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 193.

⁵⁵ TAMŻE, 93.

⁵⁶ TAMŻE, 85.

⁵⁷ Jeśliby przyjąć istnienie zbiorowej podświadomości psychicznej, tym samym trzeba by przyjąć istnienie psychiki zbiorowej. Oba pojęcia są tak samo absurdalne. Zarówno psychika, jak i podświadomość istnieją wyłącznie w indywidualnym rozróżnieniu. To, że członkowie zbiorowości noszą w swej psychice (w świadomym i nieświadomym obszarze) podobne obrazy, wynika z tej samej kultury, religijności itp. – jak to już zostało powiedziane – jednakże nie dowodzi to żadnej kolektywizacji w tej materii.

⁵⁸ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 67.

jednostronnym, lecz dokonuje się w rzeczywistości spotkania między Bogiem a człowiekiem – zaś „miejszem” tego spotkania jest osoba duchowa. Na tej drodze człowiek dorasta do swej wewnętrznej prawdy jako synu w Synu.

Angelo Amato definiuje duchowość chrześcijańską jako *zjednoczenie i zawierzenie całości ludzkiego istnienia w kontemplacji, działaniu i pełnym miłości oddaniu Bogu Trójcy, który objawił się przez i w Jezusie Chrystusie*⁵⁹.

Spotkanie, *koinonia*, zjednoczenie z Bogiem dokonuje się w miłości – zatem ma ona walor wspólnototwórczy – nie tylko jako podstawowa więź międzyludzka i zarazem główne przykazanie, ale i rdzeń więzi z Bogiem. Nic w tym dziwnego, skoro Bóg jest Miłością, Duch Święty jest Duchem Miłości, a z tego to Ducha „rodzi” się nasz duch, w Nim trwa i działa; bez Niego – umiera. To Duch Miłości rzeźbi w naszej duszy obraz Chrystusa i pomaga upodabniać się do Niego: *Dzięki łasce Bożej jestem tym, kim jestem* (1 Kor 15, 10).

2. Duchowość kobiety

Najczęściej to, co kobiece, opisuje się w odróżnieniu od tego, co męskie. Feministki uważają to za jeden z przejawów uciemnienia kobiet, skoro określa się kobietę jako „inną” od mężczyzny (jak gdyby przez samo to odróżnienie twierdziło się, że mężczyzna jest „bytem właściwym”, zaś kobieta jako „inna”, „niewłaściwym”, pomniejszonym). Tymczasem także kobiety postrzegają mężczyzn jako „innych” od siebie, co nie oznacza ich deprecjacji. I prawdą jest, że tak jak kobieta może siebie zrozumieć jako kobietę w spotkaniu z mężczyzną, tak samo mężczyzna odkrywa swą męską tożsamość w spotkaniu z kobietą. Ta odróżniająca ich „inność” nie dotyczy istoty i wartości człowieczeństwa samego w sobie, lecz różnicuje byt ludzki w sferze płciowości i jej oddziaływania. Różnica ta ma charakter drugorzędny w ukonstytuowaniu człowieka. Tym, co istotowo ludzkie w człowieku – o czym już była mowa – jest duch; bliżej sfery duchowej znajduje się sfera psychiczna, potem dopiero fizyczna (oczywiście rozróżnienie to ma znaczenie heurystyczne i nie oznacza podziału w człowieku).

Zróżnicowanie płciowe nie tylko nie jest odbieraniem czegoś stronie przeciwnej (płcie nie są „przeciwko” sobie, lecz wzajemnym, obustronnym „naprzeciw” - nie „przeciwko”, lecz „dla” drugiego). I jedna płć nie jest więcej warta od drugiej.

⁵⁹ A. AMATO, *Problem „duchowości maryjnej”. Wprowadzenie do dyskusji*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 212.

Evdokimov, który wyraziście rysuje różnicę między kobiecością a męskością, dochodzi jednak do przesady, gdy pisze: *rozgraniczenie męskości i kobiecości nie sprowadza się do problemu fizjologicznego ani psychologicznego, lecz dosięga poziomu ducha – przenika do tajemniczych podstaw konstytuujących byt ludzki jako całość*⁶⁰. Tymczasem to duch dosięga sfery psychofizycznej, a nie na odwrót (człowiek – jak to już cytowaliśmy za Franklem – jest uformowany „z dołu” - przez materię, czy raczej: w niej – lecz utworzony „z góry” przez ducha). Płeć sama z siebie nie tylko nie może dosięgnąć ducha, ale tym bardziej przenikać wewnątrz i to w sposób konstytuujący u podstaw byt ludzki. Nie można o nim mówić sensownie z pominięciem hierarchii bytu.

Mówiąc o duchowości kobiety, bierzemy pod uwagę specyfikę kobiecą, w której kobieta otwiera się na swego ducha, i w ogóle na „świat Ducha” przejawiającego się w tym jej specyficznym uwarunkowaniu: płci kobiecej. Duch bowiem w swej istocie jest kategorią ponadpłciową, nieróżnicującą się w kategoriach niższego rzędu (podobnie jak męskosc Chrystusa nie wprowadziła płci męskiej do rzeczywistości Jego Bóstwa). Pamiętajmy tu o prawach ontologii dymensjonalnej, czy po prostu ontologii. Wskazuje ona na bezzasadność ontologicznych orzeczeń na podstawie „istności” niższego rzędu. Oznacza to, że duch ludzki sam w sobie nie jest ani kobiecy ani męski. Takie są wyłącznie jego uwarunkowania, w których się przejawia w niższych warstwach bytu. Określenia: „duch kobiecy”, „duch męski” dotyczą więc konkretnych przejawów ludzkiego ducha w fizyczno-psychicznej rzeczywistości człowieka.

Podobnie, gdyby Duch Boży zechciał tchnąć ducha w kamień (z punktu widzenia Bożej wszechmocy jest to możliwe), ów duch nie stałby się duchem ‘skamieniałym’, lecz pozostałby duchem ożywiający kamień i tworzący w nim dyspozycje do własnego wyrazu. Tak też duch ludzki nie jest w kobiecie duchem „skobieciałym”, a w mężczyźnie „umężczyźnionym”, lecz bez zmian własnej natury, pozostaje wciąż „duchem duchowym”. Znajduje się w unii personalnej z rzeczywistością fizyczno-psychiczną ludzkiego bytu. Jak to już powiedziano – tak jak unia hipostatyczna w Chrystusie nie powoduje zmieszania Bóstwa z ciałem, tak też nie dochodzi do przemieszania bytowego między ciałem a duchem ludzkim. Unia personalna w człowieku gwarantuje to niez mieszanie, a zarazem jedność wewnętrzną człowieka w całości jego istnienia, egzystowania. To zaś egzystowanie przejawia się na rozmaity sposób – a w specyficznym ludzki, w duchowości człowieka. Zatem konkretnie w duchowości kobiety istnieje pierwszeństwo ducha nad płcią. Naruszenie tej hierarchii prowadzi do wypaczeń kobiecej duchowości (analogicznie w przypadku duchowości męskiej), czy nawet do jej zamierania.

⁶⁰ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 162.

Cel duchowości – zarówno kobiecej, jak i męskiej – jest ten sam: osiągnięcie pełni duchowego rozwoju, czy też ściślej: dojdzie do pełni swego ducha. Oznacza to jednocześnie osiągnięcie zbawienia, ponieważ zbawienie jest pełnym zjednoczeniem człowieka z Bogiem. Ale przecież nie chodzi o jakieś zewnętrzne zjednoczenie, lecz całkowicie wewnętrzne: jest ono zjednoczeniem (spełniającym się oczywiście w pełni duchowego rozwoju człowieka) naszego ducha z Duchem Bożym i w Nim. Duch Święty jest jednocześnie zasadą naszego zjednoczenia w wewnętrznej rzeczywistości naszego ducha (człowieczeństwa), jak i naszego osobowego zjednoczenia z Osobami Trójcy Świętej. Tak zatem *chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest wejściem w o s o b o w ą relację z Osobami Trójcy Świętej, a co za tym idzie, z całym światem duchów i społecznością świętych z Maryją na czele. [...] relacja osobowa wyraża się nie tyle w rozumieniu, czyli poznaniu dyskursywnym, co przede wszystkim w spotkaniu. [...] Chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest przede wszystkim spotkaniem, które najpełniej aktualizuje się przez miłość*⁶¹.

Ta wewnętrzna komunika z Trójcą Świętą nie pozostaje bez wpływu na nasze chrześcijańskie *status quo* i postępowanie: *W komunii z Trójcą Świętą rozszerza się niejako wewnętrzna „przestrzeń życiowa” człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje „według Ducha” i „dąży do tego, czego chce Duch”*⁶².

Taki jest sens istnienia człowieka i finalne przeznaczenie naszej duchowości – kobiecej czy męskiej. I nie istnieje żadne zróżnicowanie płciowe względem owego przeznaczenia, wobec tajemnicy zbawienia tak samo dostępnej dla kobiet, jak i mężczyzn: *ani mężczyźni, ani kobiecie nie przysługuje prawo pierwszeństwa do zbawienia. W obliczu sprawy podstawowej, sprawy zbawienia, w obliczu decyzji angażującej całe życie równość płci jest absolutna*⁶³. Potwierdzenie tej prawdy znajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II, który równie jasno ją wyraża, mówiąc o równości, równouprawnieniu mężczyzn i kobiet, którzy tak samo są *stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, zatem oboje też są podatni w równej mierze na udzielanie się Bożej prawdzie i miłości w Duchu Świętym. Oboje też doznają Jego zbawczych i uświęcających „nawiedzeń”! Fakt bycia mężczyzną lub kobietą nie wnosi tu żadnego ograniczenia*⁶⁴.

⁶¹ M. CHMIELEWSKI, *Duchowe i mistyczne doświadczenie Maryi zamieszkiwania w Niej Trójcy Świętej*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 3, 253.

⁶² TENZE, *Misterium Niepokalanego Poczęcia w duchowości katolickiej*, w: *Niepokalane Poczęcie i życie chrześcijańskie. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego Niepokalanów, 15-17 października 2004 roku*, red. D. Mastalska, Częstochowa-Niepokalanów 2005, 99.

⁶³ K. RAHNER, *O możliwości wiary dzisiaj*, tł. A. Morawska, „Znak”, Kraków 1965, 221.

⁶⁴ MD 16.

Niemniej, gdy mówimy o duchowości, a więc o sposobie przejawiania się ducha w konkretnej ludzkiej egzystencji, wówczas możemy się zastanawiać, co należy do specyfiki kobiecej duchowości (czyli do „ducha w akcji”, w działaniu; w sposobie czy też w stopniu jego aktualizacji w tym oto konkretnym bycie). Każdy dar łaski wymaga od nas przyjęcia i zinterioryzowania we właściwy nam sposób. Na duchowość danej jednostki wpływa nie tylko jej płeć (choć, być może, ta w sposób zasadniczy – wychodząc od materii człowieka), ale rozmaite czynniki, kształtujące jej osobowość, jak: temperament, uczucia, dyspozycje psychiczne, dziedziczenie, środowisko, wychowanie, relacje z ludźmi (zwłaszcza najbliższymi), doświadczenie, stan zdrowia, intelektu, wykształcenie, zawód... I są to dane podlegające zmianom. Wiele z nich składa się też na tzw. „charakter” (znaczeniowo bliski osobowości), który, podobnie jak osobowość, bywa rozmaicie kształtowany.

Wszystkie te cechy mają znaczenie dla duchowości człowieka. Każda z nich, jak też konkretna osobowość ma swoje zalety i wady. Także płeć, kobiety czy mężczyźni, ma swoje dobre i złe strony. To od tej konkretnej osoby zależy, które z nich mocniej i w jaki sposób wprzęgnie w rozwój swej osobowości, człowieczeństwa, a zarazem jakie znaczenie i miejsce przyzna im w swej duchowości.

Z kobiecą naturą – w odróżnieniu od męskiej – wiąże się większa wrażliwość nie tylko wewnętrzna, ale też na wrażenia zmysłowe, jak kolor, dźwięk, dotyk. Kobieta interesuje się bardziej ludźmi niż przedmiotami i łatwiej oraz szybciej nawiązuje kontakty interpersonalne; łatwiej dzieli się uczuciami, poszukuje spełnienia w miłości, oddaniu, wierności, zawierzeniu, jedności i wspólnotcie (postrzega świat w tych kategoriach). Cechą psychiki i biologii kobiety jest nastawienie na bezpośredniość relacji i doznań oraz zdolności intuicyjne. W odróżnieniu od mężczyzny, kobieta jest mniej skłonna do działań impulsywnych, nieprzemysłanych, lecz odznacza się większą rozważą i roztropnością, jak w ogóle refleksyjnością. I w tym sensie można by rzec, że kobieta jest „mądrzejsza” (w każdym razie, bezpodstawnie przypisywano jej w przeszłości mniejszy rozum, a większą słabość moralną). Niemniej, cechy te mogą także prowadzić do zbytnej ostrożności. Podobnie na korzyść kobiety przemawia też znacznie większe niż w przypadku mężczyzn opanowanie w dziedzinie popędu seksualnej, jednakże w praktyce spotykamy przecież rozwiązłe kobiety, jak i opanowanych mężczyzn. To jeszcze raz dowodzi, że człowiek jest istotą wolną i to osoba decyduje o tym, jak użyje swego „wyposażenia” biologicznego.

O naturze męskiej mówi się jako o nastawionej na świat przedmiotów, idei, teorii, porządku prawnego, instytucji. Ukierunkowanie na jeden cel,

działanie, pragmatykę, władzę, dominację, współzawodnictwo, ryzyko⁶⁵. Naturę męską cechują także m.in.: większe zdecydowanie woli, opanowanie emocji (ale i trudność w wyrażaniu uczuć), podejmowanie odpowiedzialności za innych, ceniienie rozumowych rozwiązań, męstwo.

Wszelkie dane organizmu psychofizycznego – o czym wielokrotnie mówiliśmy – stanowią uwarunkowanie dla osoby duchowej, ale nie jest to zdeterminowanie w postaci ciężącego nad nią „fatum”. Osoba duchowa podlega uwarunkowaniom, ale używa swej faktyczności w sposób wolny (nawet jeśli podda się dyktatowi ciała – może tak uczynić, choć nie musi).

Nic w człowieku nie działa automatycznie, także płeć, ani też nic nie działa w pojedynkę. Dlatego też żadna z płci nie determinuje bezwzględnie do specyficznie określonej duchowości i także same kobiety różnią się pod tym względem między sobą. Niemniej, można się doszukiwać wspólnych tendencji – pozytywnych i negatywnych.

Podstawowe kategorie płciowe związane z kobiecością to dziewictwo, macierzyństwo i oblubieństwo (choć jest ona wspólna obu płciom, jednak na swój sposób).

Dziewiczość kobieca usposabia w sposób wyraźny (i wydaje się być od strony psychofizycznej mocniej doświadczana niż dziewiczość męska) do ascezy w ogóle, powściągliwości i otwarcia na wewnętrzną prawdę własnego bytu, ale i drugiego człowieka, a także na Tego, który jest czystą Prawdą.

Dziewictwo także jest specjalną dyspozycją do przyjęcia i przeżycia pełnej prawdy macierzyństwa (pojętego biologicznie i duchowo), czyli tej kategorii, która stanowi szczyt spełnienia kobiecego powołania – i największą karierę życiową kobiety.

Macierzyństwo wraz z ojcostwem uczestniczy w rodzicielstwie samego Boga, jednak jest ono specjalnym darem z siebie kobiety, pochłaniając energie jej ciała i duszy⁶⁶. W nim ujawnia się zdolność kobiety do ofiary z siebie i obrony słabych⁶⁷. Macierzyństwo jednocześnie łączy się z wewnętrzną dyspozycją kobiety do szczególnego obcowania z tajemnicą życia i wyczulenia na człowieka⁶⁸. To nastawienie odciska się na całej osobowości kobiecej i jej duchowości. Łączy się z dyspozycją do tworzenia relacji, tak istotnych przecież w odniesieniu do Boga i ludzi. Oczywiście, w pierwszym rzędzie do swego dziecka. Dlatego uczucio-

⁶⁵ A. KAROŃ-OSTROWSKA, *Czy kobiety są bardziej pobożne?*, w: *Duchowość kobiecy*, red. J. AUGUSTYN, WAM, Kraków 2007, 134-136. Zobacz także: A. MOIR, D. JESSEL, *Płeć mózgu*, PIW, Warszawa 2003.

⁶⁶ MD 18.

⁶⁷ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 169.

⁶⁸ MD 18.

wość kobiety, jej psychika jest mu szczególnie przychylna – nastawiona na jego potrzeby, odznaczająca się wrażliwością, delikatnością, pewną „miękkością” i prostotą wyrazu uczuciowości.

Cechy te, włączane w duchowość kobiety, czynią ją podatną na nawiązanie głębokiej relacji z Bogiem, więzi miłości – gdyż miłość jest sednem tej relacji. Zwracają one także kobietę ku rozszerzaniu jej macierzyństwa na spotykanych ludzi i ułatwiają wypełnianie wobec nich również macierzyństwa duchowego – zwłaszcza przyczyniając się do pomocy im w nawiązaniu czy naprawieniu relacji z Bogiem i bliźnimi.

Z dziewictwem i macierzyństwem wiąże się oblubieńczość. Oznacza ona bezinteresowny dar z siebie kobiety – małżonkowi, dziecku, rodzinie, a w sensie najgłębszym: Bogu, odpowiadając na bezinteresowną miłość Tego, który *sam pierwszy nas umiłował* (1 J 4, 19).

Także duchowość męska realizuje się w wymiarze oblubieńczym (na swój sposób) i jest to po prostu najgłębszy rys duchowości całego Kościoła, odpowiadającego na miłość Oblubieńca-Chrystusa. Nasz kontakt z Bogiem, i więź z Nim, spełniają się bowiem w miłości.

Oblubieńczość względem Boga oznacza dla pojedynczych osób – mężczyzn i kobiet – jak też dla całego Kościoła postawę przede wszystkim receptywną, a więc bardziej zbliżoną do osobowościowego profilu kobiety i jej duchowości. Jednakże trzeba w tym miejscu od razu zaznaczyć, że receptywność, przyjmowanie od Boga Jego darów, w tym największego z nich: Jego Daru z Samego Siebie dla człowieka, nie oznacza bynajmniej bierności. Dar ten nie spada na człowieka w sposób zewnętrzny, bez udziału jego woli i zaangażowania, lecz jest aktywnym (w pełni dobrowolnym) przyjęciem.

W życiu duchowym większą wartość ma umiejętność przyjmowania tego, co Bóg daje, niż zdobywanie tego, cośmy sobie sami wybrali. Wartość tej postawy zasadza się nie tylko na posłuszeństwie wobec Boga, ale też na prawdzie, że Bóg lepiej wie, co jest dla nas dobre; co prowadzi nas do pełni zjednoczenia z Nim (a więc i pełni człowieczeństwa) i dlatego również owocuje najwyższym szczęściem i spełnieniem.

Chociaż kobieta zdaje się być w naturalny sposób bardziej do tej duchowej drogi usposobiona, jednak to nie przesądza o podążaniu nią każdej kobiety – a nawet większości z nich. Duchowość kobiety jest więc zawsze otwartą perspektywą i mimo naturalnych predyspozycji, nie realizuje się pod przymusem, w ramach wyimaginowanej „popędowości religijnej”.

Uczuciowość kobieca znajduje się jedynie na skraju wielkiego Oceanu Bożej Miłości, która chce się na nas przelać. Ale przecież można w całym życiu nigdy nie wykroczyć poza ten skraj. Ponadto, uczuciowość, gdy jest zbyt wyeksponowana, wyolbrzymiona może nawet stać się przeszkodą do wejścia w głąb relacji miłości z Bogiem. Bardziej niż w uczuciowo-

ści, miłość zakotwicza się w woli. Działania wypływające z woli są bardziej domeną męskiej duchowości niż kobiecej. Przeakcentowana uczuciowość prowadzi nawet do miałkości woli (podobnie jak przeakcentowana siła woli, wyzbyta uczuć, prowadzi do okrucieństwa niszczącego miłość).

Jeśli przyjrzymy się drodze duchowej św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa (oboje są doktorami Kościoła w dziedzinie duchowości!), odzwierciedlonej w ich dziełach, zauważymy, że św. Jan opisuje ją w sposób, który można nazwać męskim – wychodzi od wiedzy, dba o precyzję myśli, jest teologiem, stroni od uczuciowej wylewności. Natomiast dzieła św. Teresy to rzeka, nurt żywego doświadczenia i towarzyszącej mu uczuciowości. Jednakże to, co pisze Teresa, nie stosując naukowych rygorów, nawet jej biografia, staje się teologią. Z kolei poezje Jana świadczą o jego głębokich i subtelnym uczuciach. Oboje – każde na swój sposób – dochodzą do tych samych szczytów duchowych, do zjednoczenia z Bogiem w Miłości. Przychodzi moment w ich rozwoju duchowym, w którym oboje w niemal identycznych słowach wyrażają stan swego ducha i towarzyszące mu uczucia. Teresa pisze: *Ja tym umieram, że umrzeć nie mogę*⁶⁹, Jan natomiast: *Umieram, bo nie umieram*⁷⁰. Z kolei Teresa z mocą podkreśla znaczenie woli w drodze do Boga, mówi o „zdeteminowanej determinacji”, żelaznej konsekwencji.

Nie można zatem wnioskować o lepszym usytuowaniu którejkolwiek z płci wobec życia duchowego. W każdym przypadku chodzi o to, by rozwijać to, co zbliża do Boga, a porzucać to, co stanowi przeszkodę w drodze do Niego. Nie można twierdzić, że kobieta jest z natury bardziej religijna – jeśli mamy na myśli to, co stanowi istotę religijności – duchowość. Jeśli kobiecie łatwiej jest wykonać pierwszy krok ku duchowości dzięki potrzebie i łatwości ekspresji uczuć, większym poczuciu wspólnoty z drugim i skierowaniu ku wewnętrznym przeżyciom, to mężczyzna ma też swoją specyficzną drogę, na której łatwiej mu się odnaleźć.

Uczuciowość to jeszcze nie duchowość, i pobożność kobiety może łatwo zadowolić sposobność do wyrażania tylko uczuć (choć mają one swoje miejsce w życiu duchowym) lub wystrój kościoła, piękne ceremonie, śpiewy itp. – to wszystko dogadza jej zmysłowości, na której może się zatrzymać. Dlatego w duszpasterstwie kobiet trzeba uczyć przechodzenia od zewnętrznej ekspresji uczuć do poziomu duchowego. O to „wypłynięcie na głębiej” tak mocno apelował Jan Paweł II w *Rosarium Virginis Mariae*. Wołał wprost: *Oby ten mój apel nie popadł w zapomnienie*.

⁶⁹ TERESA OD JEZUSA, *Poezje*, 1 (*Tęsknota za życiem wiecznym*).

⁷⁰ JAN OD KRZYŻA, *Poezje*, IV (*Zyję nie żyjąc w sobie*).

nie niewysłuchany!⁷¹. Niestety, nie widać w duszpasterstwie większego przejęcia się nim.

Posłuszeństwo Bogu, które jest niezmiernie istotne w życiu duchowym, może się wydawać na pierwszy rzut oka bliższe duchowości kobiecej. To prawda, że kobieta łatwiej potrafi się podporządkować temu, co słuszne, bez eksponowania własnego „ja”, przejawia nawet potrzebę bycia w zależności – oczywiście nie chodzi tu o utratę tożsamości, ale odkrywania jej w ścisłej relacji z drugim. Jan E. Stets, na podstawie badań laboratoryjnych dotyczących kontroli tożsamości, stwierdziła że mężczyźni bardziej od kobiet są wyculeni na negatywną ocenę ich tożsamości przez nieznających nieznajomych. Stąd wyprowadziła wniosek, że ten wynik może stanowić odbicie różnych orientacji jaźni mężczyzn i kobiet. *Mężczyźni mają większą skłonność do niezależnego ja, co zwiększa prawdopodobieństwo reakcji na informację zwrotną od obcych. Kobiety natomiast skłaniają się raczej ku ja zależnemu, akcentującemu relacje osobiste, co z kolei uwarunkowuje je bardziej na brak weryfikacji w niedawno ukształtowanej relacji⁷².*

Bez wątpienia potrzeba zależności może być dobrze lub źle wykorzystana. Jednak religijność kobieca może się szybko zatrzymać na podporządkowaniu zewnętrznym zasadom kultycznym i poprawności tego rodzaju, nie przechodząc do momentu decyzji woli i konsekwencji w życiu duchowym; do przebudzenia duchowego i „wydania” się Chrystusowi w głębi swego ducha oraz poddania się Jego prowadzeniu.

Nie ma zatem podstaw twierdzenie o prymacie kobiety w sferze religijnej, w której jest ona rzekomo płcią silniejszą, a tym bardziej, że jest ona – zasadą religijną ludzkiej natury – dochodzącą do głosu przez kobietę⁷³, albo nawet, że *wszystkie stworzenia powinny zachowywać się w stosunku do Stwórcy na sposób „kobięcy”⁷⁴*. Zasadą religijną ludzkiej natury jest Duch Święty: *Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy* (Ga 5, 25). Święty Paweł podkreśla, że ciało dąży do czego innego niż duch człowieka. Wymienia cały katalog grzechów wywodzących się z ciała (sfery psychofizycznej, płci). Zatem zasada religijna wywodząca

⁷¹ RVM 43. Podobnie nie „zagospodarowano” duszpastersko duchowego ożywienia Polaków, pobudzonego odchodzeniem Jana Pawła II – niewiele pojedynczych inicjatyw i to wszystko. Lubimy pomniki i gesty, bo to mniej kosztuje. Wydaje się, że łaska miłosierdzia dana nam w tym odchodzeniu Jana Pawła II, nie została przyjęta. Pojedynczy wierny raczej tego nie dokona – trzeba mu pomóc, pokierować... – po to jest duszpasterstwo.

⁷² J.H. TURNER, J.E. STETS, *Socjologia emocji*, tł. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2009, 150-151.

⁷³ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 167, 171, 173.

⁷⁴ A. ŚTRUKELJ, *Mężczyzna i niewiasta w Bogu. Godność człowieka według Hansa Ursa von Balthasara*, „Communio”, 13(1993) nr 6, 97.

się z ciała, skoro z płci, mająca źródło w płci, w ciele mogłaby prowadzić jedynie do bałwochwalstwa (por. Ga 5, 19). Bez wątpienia, płeć nie czyni ducha płciowym, jak ciało nie czyni go cielesnym; wobec tego zasada religijna może być wyłącznie duchowa (a nie płciowo-kobieca; to w tej optyce szuka się archetypu czy istoty człowieczeństwa w psychice [Jung] czy w płciowości, w popędach [Freud]). I tę zasadę dopiero można w c i e ł a ć w religijność człowieka.

Apoteoza kobiecości – spotykana nie tylko u Ewdokimova – jest raczej męskim punktem widzenia, owszem, pełnym poetyczności, jednak na wyrost. Swoją drogą, nie wszystkie kobiety lubią słuchać komplementów.

Karl Rahner odrzuca, jako nieprawdziwe, następujące twierdzenia: 1) *Sama natura mężczyzny i kobiety determinuje (rzekomo) stopień ich podatności na religię chrześcijańską*; 2) *Chrześcijaństwo jest (rzekomo) specyficznie „kobiece”*⁷⁵.

Religia nie jest sprawą inklinacji czy jednej określonej zdolności ludzkiej, lecz rzeczywistością, która zagarnia całego człowieka, choć stosunek do Boga wyraża się inaczej u kobiety i mężczyzny, w innym „stylu”⁷⁶. Jak dalej podkreśla Rahner, „dar z siebie” nie jest czymś specyficznie kobiecym, ponieważ jest nim również służba, akcja, walka, dotrzymywanie zobowiązań moralnych, szacunek itd.⁷⁷.

Niewątpliwie, to prawda, jednakże tylko zewnętrzny aspekt służby, akcji, walki itd. nie jest w pełni darem z siebie. I mężczyźni łatwiej jest popaść w aktywizm, w szukanie siebie przez swe dzieła i związaną z tym pychę. Święty Paweł tłumaczy, że można się zdobywać na spektakularne bohaterstwo (jak np. wydanie ciała na spalenie) czy na zorientowaną narcystycznie hojność, a mimo to być „niczym”, „niczego nie zyskać” w swym człowieczeństwie i w zbliżaniu się do Boga. W tym wszystkim niezbędna jest miłość (to ona jest rdzeniem daru z siebie) jako motyw i kontekst działania (por. 1 Kor 13, 1-13).

Bezpodstawne byłoby twierdzenie, że mężczyzna jako mężczyzna nie jest zdolny do tego daru, mimo że w wyzwaniu go z siebie przeszkadzają mu typowo męskie wady (dążenie do dominacji, władzy, posiadania, znaczenia), i chociaż rzeczywiście kobietę bardziej skłania ku niemu jej macierzyństwo. Nie oznacza to jednak, że dopiero kobieta może udzielić mężczyźnie tej umiejętności, bo nie tylko nie jest ona jej wyłączną własnością, ale też kobieta nie jest jej źródłem. Mężczyzna także posiada tę zdolność i może ją w pełni wyzwolić, w pierwszym rzędzie przez opanowanie złych skłonności, które ją tłumią.

⁷⁵ K. RAHNER, *O możliwości wiary...*, 226.

⁷⁶ TAMŻE.

⁷⁷ TAMŻE, 227.

Z dzieł konkretnego mężczyzny (nawet jeśli są to dzieła w służbie Bożej) nie pozostanie w jego wnętrzu nic (i w tym sensie będą „garścią śmieci”), nie zawiąże się ściślejsza więź z Bogiem, jeśli nie będą one wypływać z miłości. W przypadku tego braku mogą go nawet od Boga oddalać, jako powód pychy i braku miłości do ludzi. Zwłaszcza zaś, jeśli pragnienie wyniesienia nad innych skłoni go do bezwzględnej walki z tymi, którzy mogliby zająć bardziej zaszczytne niż on stanowisko (nawet niekoniecznie konkurujące) i przyćmić blask jego chwały. Tym poważniejsze jeszcze konsekwencje sprowadza ślepe dążenie do „pierwszeństwa”, popychające do niszczenia dzieł Bożych dokonywanych przez innych. To już nie tylko otamowanie rozwoju duchowego, ale wprost zagrożenie dla zbawienia i demoniczne działanie. A wydaje się niezwykle trudne, niemal niemożliwe, by w takim przypadku dotarło do męskiej świadomości, że jedynie miłość ma najwyższą i wiecznotrwałą wartość (1 Kor 13, 13).

Istnieje potrzeba częstszego przypominania mężczyźnie, że Bóg poszukuje nas samych, a nie naszych dzieł. Nie tylko kobietę, ale i mężczyznę ma na uwadze Sobór Watykański II, gdy mówi: *Człowiek będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego* (por. Łk 17, 33)⁷⁸. Tak więc „zasada religijna” jest jedna tak dla kobiety, jak i mężczyzny i od ich wolności, wysiłku itd. zależy, na ile zechcą ją zinterioryzować.

Może za mało także akcentuje się prawdę, że w małżeństwie również mężczyzna jest „darem z siebie” dla kobiety, a także dla dzieci – chociaż w odmienny niż kobiecy sposób, jednak jest.

Rahner słusznie zwraca uwagę, że temat przyczyn współczesnych przeszkód do wiary i pobożności jest oddzielny od tematu związku płci z religijnością⁷⁹. Rzeczywiście, mieszając te dwa zagadnienia, a obserwując większe „sfeminizowanie” praktyk religijnych, można błędnie wnioskować o większej religijności kobiet, wynikającej rzekomo z płci. Przyczyn mniejszego udziału mężczyzn w praktykach religijnych upatruje Rahner w fakcie, że chrześcijaństwo *nabrało rzeczywiście oblicza upodabniającego je do religijności i pobożności typowo kobiecej*. Dlatego kobietom łatwiej o żarliwość. Mężczyznom trudno jest odnaleźć się w chrześcijaństwie w „stylu kobiecym”. Ta właśnie feminizacja chrześcijaństwa jest zjawiskiem niepożądanym⁸⁰ (a nie „religijną zasadą” dla wszystkich).

⁷⁸ GS 24.

⁷⁹ K. RAHNER, *O możliwości wiary...*, 227.

⁸⁰ TAMŻE, 228-229. Rahner wskazuje też na zjawisko odwrotne – na zbyt męskie chrześcijaństwo dla mężczyzn, którzy już nie są męscy (229). Islam, w którym kult jest sprawą męską, jest zarazem religią silną i ekspansywną (oczywiście nie chodzi tu o pochwalanie związanej z nim przemocy) – nie brak tam męstwa w sprawach religii

Uzdrowienia sytuacji nie znajdzie się w „kobiecej zasadzie religii”, ani też nie jest prawdą, że „kobieta zbawi świat”. On już został zbawiony – przez Chrystusa, i nie dlatego, że był On mężczyzną, ale że był (i jest) Bogiem-Człowiekiem. Nie płęć zbawia, lecz Bóg.

Rahner sugeruje, że kobieta dobrze się czuje w kategoriałnym wymiarze religijności – w jej elemencie zmysłowym, regułach, formułach, formułkach modlitewnych. Uważa, że mężczyzna jest bardziej wyczulony na transcendentalny aspekt pobożności i może go razić to, co bliższe jest kobiecej pobożności, jak też odpycha go wszelka antropomorfizacja Boga i to, co nosi znamiona zmysłowości czy „wulgarnego fanatyzmu”, który bierze formułę za samo rozwiązanie⁸¹.

Mimo że oba wymiary – kategoriałny i transcendentalny – mają rację bytu, jednak można pozostać tylko na poziomie kategoriałnym i nie być „wziętym” przez to, czemu on służy (podobnie jak można się zatrzymać na operowaniu głębokimi sformułowaniami teologicznymi, nie przyswajając ich sobie w sposób osobisty). Nie można identyfikować Boga i religii, gdyż On wszystko przerasta⁸².

Rozróżnienie na aspekt kategoriałny i transcendentalny religijności jest słuszne i ważne. Trudno jednak z całą oczywistością przypisać każdą z tych dwu kategorii jednej tylko płci (i Rahner nie stawia pewników).

Wydaje się, że rezerwa mężczyzn co do wyrażania uczuć religijnych może pochodzić nie tylko z braku zaufania do nich, ale i z naturalnej

i mężczyźni nie wstydzą się publicznego okazywania uczuć religijnych. Mężczyźni chrześcijanie częstokroć uważają, że to niemęskie. Chrześcijaństwo potrzebuje męskich mężczyzn, ale i męnych kobiet. (Por. R. HUREAUX, *Niebezpieczna cnota*, „Communio” XIX(1999) nr 5, 44). Męstwa potrzeba także samym duszpasterzom w podejmowaniu trudnych czy niepopularnych zadań. Potrzeba go również – a może zwłaszcza – tam, gdzie mniej dochodzi do głosu sens i cel podjętego powołania, a zwyciężają układy i rozmaite korzyści. Gdy zdarza się, że trzeba by bronić wierności Chrystusowi i wiary u samych jej „źródeł”. Czyż B. Białek nie bez powodu zapytuje: *Co mi po księdzu pozbawionym własnej indywidualności, konformiście, jakkolwiek niepozbawionym arogancji, niezdolnym do głębszych relacji, nieufnym wobec kobiet? Do czego potrzebny mi ksiądz taki sam jak ja? Właśnie dlatego dzisiaj, jak nigdy przedtem, ksiądz jest potrzebny mężczyznom, pozbawionym na ogół wyraźnej i silnej obecności ojca w historii swojego życia, potrzebującym jego wsparcia, autorytetu i wzorca odpowiedzialności. Pod warunkiem, że będzie zdolny odpowiedzieć na ich oczekiwania*, oraz zwraca się z apelem do księdza: *Jako mężczyzna dzisiejszy nie chcę, abys był podobny do mnie. Nie chcę też, abys okazywał mi swoją wyższość, a uchowaj Boże – przynależność do innej, lepszej kasty społecznej*. B. BIAŁEK, *Jakiego księdza potrzebują mężczyźni dzisiaj?*, „Zycie duchowe” 62(2010) nr 1, 89, 93. Biorąc pod uwagę opinię B. Białka, jak i moją własną, chcę dodać, że istnieje potrzeba odróżniania zdrowej, wynikającej z miłości do Chrystusa i Kościoła (a także braci w wierze – świeckich i duchownych) krytyki, od przypadków, gdy prowadzi się ją dla niej samej. I niesłuszną rzeczą jest orzekanie z góry o niestosownej postawie świeckich, skoro odważą się poddać krytyce to, co jej rzeczywiście wymaga.

⁸¹ K. RAHNER, *O możliwości wiary...*, 237.

⁸² TAMŻE, 234-235.

nieumiejętności, trudności pod tym względem. Dlatego wstydzą się tego rodzaju zachowań. Wstyd ten jednak bywa niejednokrotnie zwyczajnym tchórzostwem – jak zauważa Rahner. Wstydlivość w rzeczach religijnych nie zawsze wynika z onieśmienia pochodzącego z szacunku i zmysłu adoracji, lecz po prostu z „letniości”⁸³.

W pierwszym rzędzie to w innej uczuciowości (czy też w innym sposobie i potrzebie jej wyrażania) znajduje się zasadniczy powód innego podejścia kobiety i mężczyzny do form i praktyk pobożnych (choć ta męska rezerwa w stosunku do ujawniania uczuć w dużym stopniu pochodzi z kultury, która każe mężczyźnie tłumić uczucia, np. przez twierdzenie, że „mężczyzna nigdy nie płacze”. Uczucia uważa się za niemęskie. I ten fałszywy stereotyp trzeba przełamywać).

Nie całkiem jednak można się zgodzić ze zdaniem Rahnera, jakoby mężczyzna bardziej od kobiety poszukiwał transcendentnego wymiaru religijności. On go tylko poszukuje inaczej. Właśnie bardziej przy zaspokojeniu wymagań rozumu. Jeśli u mężczyzny w punkcie wyjścia jest rozum, a u kobiety uczucie, to nie podważa prawdy, że oboje potrzebują i poszukują transcendentnego wymiaru religijności. Zresztą, w tym poszukiwaniu uczucie jest korzystniejszą sytuacją wyjściową. Chrześcijaństwo nie jest bowiem uzasadnianą teorią (mimo że teologia odgrywa w nim ważną rolę; ale może być przecież i niewierzący teolog czy student teologii innowierca), ale chodzi w nim zwłaszcza o osobisty związek z „Przedmiotem” religii, z Bogiem – a ten szybciej, głębiej i skuteczniej nawiązuje się poprzez uczucie, niż wychodząc od chłodnego rozumu.

Ze względu na swą uczuciową wrażliwość, zwrócenie ku wnętrzu i ku tajemnicy życia kobieta uchodzi za osobę bardziej kontemplatywną. A czymże innym jest kontemplacja, jeśli nie głębokim i osobistym kontaktem z Transcendencją – z Bogiem? Kontemplacja tylko intelektualna (podobnie jak estetyczna) nie gwarantuje osobistego związku z Bogiem – chociaż jest sprzyjającym usposobieniem. Nie można też tworzyć sztucznego podziału na wyłącznie intelektualną drogę do Boga mężczyzn, a uczuciową kobiet⁸⁴.

Podstawową sprawą wobec przeróżnych okoliczności życia duchowego, tak kobiet jak i mężczyzn, jest ich rozeznawanie i odpowiednie kształtowanie, kierowanie nimi dla jego rozwoju. I wydobywanie z głębi ducha tych rzeczywistości, które są mało widoczne na zewnątrz. Jest to niezwykle ważne i odpowiedzialne zadanie duszpasterstwa. Nie można pozostawiać sprawy „na żywioł”, oceniając tylko powierzchowną „przydatność” kogoś do duchowości, np. mówiąc: „oni już tacy są”, zatem

⁸³ TAMŻE.

⁸⁴ Wskazówką mógłby tu być chociażby fakt, że tak wiele kobiet podejmuje studia teologiczne, a jeśli ostatnio spada ich liczba, to ze względu na brak perspektyw zawodowych.

nie można niczego więcej od nich oczekiwać. Prawda o tym, jaki jest człowiek, znajduje się w jego ukrytym wnętrzu i trzeba ją stamtąd wydobyć. Świecki człowiek potrzebuje pomocy pod tym względem (zresztą i duchowny „nie należy z pustego”).

Zadaniem duszpasterstwa jest pomoc w wydobywaniu transcendentnego wymiaru pobożności, a nie np. podtrzymywanie form opartych na naturalnych skłonnościach, czy zadowalanie się tylko jej aspektem kategorialnym – odpowiedzialne duszpasterstwo nie jest pójściem na łatwiznę. Duchowość to subtelny kwiat, który trzeba troskliwie i odpowiednio pielęgnować. Zatem wpieryw potrzeba duszpasterskiego trudu, niejako wiosennego obudzenia głęboko kiełkującej rośliny. Dlatego wcześniej taka roślina musi zakwitnąć w samym duszpasterzu – nie może w nim być „ziemią nieznaną” i nieuprawianą, jak gdyby „ziemią niczyją”.

Jak słusznie zauważa Rahner, duszpasterz w swym trudnym zadaniu nie może być zdany na własną improwizację⁸⁵. Zwłaszcza jeśli chodzi o umiejętność kształtowania duchowości świeckich (a nie samej religijności, przy której wiara nie ostoi się wobec przeróżnych prób), potrzebne jest odpowiednie przygotowanie seminaryjne. Także własna religijność alumnów (późniejszych duszpasterzy), bez wprowadzania ich w praktykę „wypływania na głębię”, pozostanie na poziomie zewnętrznej uczuciowości i obrzędowości (może się przerodzić w rutynę i wprawę w „robieniu religii”). Zapewne ukierunkowanie pracy zmierzającej do pogłębienia duchowego alumnów i przygotowanie ich do posługi kierownictwa duchowego, i potem czuwanie nad tą odpowiedzialną pracą duchownych, należy do pasterzy diecezji. Chodzi tu nie tylko o ich troskę o formację seminaryjną (wypracowanie form i metod tej formacji), ale też podjęcie nowych wyzwań do odnowy i stosownych poszukiwań. *Seminaria duchowne też są inne niż w przeszłości. Zmarły niedawno ks. prof. Adam Szafrąński zwykł nazywać je „technikami duchowlanymi”. Zuracał w ten sposób uwagę, że kształci się tam, owszem, bardzo sprawnych „zawodowców”, ale niestety bywa, że kosztem kształtowania świadków wiary. Inaczej mówiąc, „brani z ludu” księża są tacy sami jak lud, ponieważ nawet miejsca ich formacji pozostają takie same jak inne miejsca kształcące inne powołania czy nuczające innych zawodów*⁸⁶. To od formacji seminaryjnej zależy przyszłość chrześcijaństwa i jego jakość. Bez zmian systemowych, troski biskupów, nic się w tej mierze nie zmieni.

Dobrze uformowany kapłan będzie odpowiednio głosił wiernym słowo, które będzie przemawiało do ducha i budziło go. Nie wystarczy,

⁸⁵ K. RAHNER, *O możliwości wiary...*, 233. Improwizacja nawet najgorliwszego kapłana jest narażona na pomyłki, a przede wszystkim ma ograniczone pole oddziaływania. Tymczasem potrzebne jest „przeformułowanie” całego duszpasterstwa.

⁸⁶ B. BIAŁEK, *Jakiego księdza potrzebują...*, 87.

że kazanie jest „zgrabnie” napisane – to mają być jakby „słowa Boże”, docierające w głąb. Chrześcijaństwo pilnie potrzebuje mistagogów!⁸⁷.

Chrześcijaństwo szczególnie dziś potrzebuje też nowych form pobożności – pogłębionych! Inaczej nie przetrwa ono w naszej szerokości geograficznej, wobec zwalczających je prądów i liberalizującego się społeczeństwa. W sytuacji, gdy współczesny człowiek jest także na różne sposoby i coraz częściej pytany o motywy swej wiary, jeśli chce odpowiedzieć, szuka uzasadnienia – nie tylko „teoretycznego”.

Pogłębienia duchowego potrzebują zarówno mężczyźni, jak i kobiety. I jest porażką duszpasterstwa, jeśli chrześcijanie stają się uczestnikami medytacji transcendentálnych czy szukają głębi duchowej w sektach. Dlaczego nie znaleźli jej w Kościele? Czy wolno zakopywać Skarb chrześcijaństwa? Pytanie to jest tym bardziej ważne teraz, gdy mamy do czynienia z postępującą islamizacją Europy i coraz większą aktywnością u nas Świadków Jehowy. Nie mówiąc już o zmianach mentalnych, które następują u nas w błyskawicznym tempie. Czy nie daje do myślenia fakt powiększającej się u nas liczby zdemoralizowanych właśnie kobiet? Albo czy nie ma znaczenia obecnie 50-procentowy spadek powołań do zakonów kobiecych (więcej mężczyzn puka do furt klasztornych). Czy wolno w tej sytuacji czekać z założonymi rękami? Bez wątplenia nie wystarcza dziś metoda duszpasterstwa w znacznej mierze nastawiona na „administrowanie chrześcijaństwa”; istnieje wielka potrzeba wiązania w przepowiadaniu chrześcijaństwa z życiem, żywego chrześcijaństwa – właśnie przepowiadania Dobrej Nowiny.

Istotnym wymaganiem pogłębienia duchowego jest nie tylko „metoda” rozwijania więzi z Bogiem, ale też zakotwiczenie go w treściach wiary. Związek duchowości z doktryną – i na odwrót – jest niezbędny. Człowiek, by mógł pokochać Boga, potrzebuje Go poznać. Nie będzie Go kochał, jeśli ta miłość ma się opierać tylko na takim wymaganiu Kościoła. Potrzebuje wiedzieć, Kogo ma kochać, jaki jest ten Bóg. Dopiero wtedy możliwe jest zakochanie się w Nim i związek oblubieńczy.

Sama zachęta czy „metoda” kontemplacji byłaby pusta, gdyby nie było jej treści – znajomości Boga. A już na pewno w punkcie wyjścia znajduje się podstawowe odróżnienie Boga chrześcijan od innych religii. Chrześcijanin powinien wiedzieć także, dlaczego nie jest wszystko jedno, w „którego” Boga wierzy⁸⁸.

⁸⁷ I jest u nas niejeden charyzmatyczny pod tym względem duchowny. Dlaczego nie poprosić takich mistagogów o pomoc w przygotowaniu, a w pierw – w formowaniu, alumnów? Przede wszystkim chodzi o wprowadzanie alumnów w medytację, kontemplację, w zażyłość z Bogiem.

⁸⁸ Pamiętam, gdy podczas mojego dłuższego pobytu w szpitalu leżąc na sąsiednim łóżku kobieta chora na białaczkę, mająca świadomość nieuchronnie zbliżającego się odejścia, popadała w coraz większe zwątpienie. Nie mogła się już modlić, choć była

Często spotyka się opinię, zwłaszcza ludzi świeckich, że dogmatyka jest czymś suchym, sztywnym i z tego powodu nienadającym się na temat kazań. Prawdopodobnie kojarzą dogmatykę z „niestrawnymi” formułkami katechizmowymi, które trzeba było wkuwać na pamięć podczas katechizacji. Nawet najpiękniejszą treść można przekazywać w sposób suchy i zanudzający - bezdusznie. A przecież Chrystus, wydając Apostołom polecenie nauczania, przekazał im swego Ducha. Wszelkie więc nauczanie w Kościele ma być w mocy Ducha, inaczej będzie drętwe i nieinteresujące. Jest to bardziej podstawowe kryterium w kształtowaniu duchowości niż rozróżnienie duszpasterstwa na męskie czy kobiece.

Ważny jest też sposób odczytywania słowa Bożego podczas Mszy – by czytający nie gasił obecnego w słowie Ducha Bożego bezbarwnym, mdłym czy byle jakim czytaniem. Dotyczy to zwłaszcza przypadków, gdy powierza się czytania nienadającym się czy nieprzygotowanym do tego lektorom lub, tym bardziej, przypadkowym osobom „wyrwanym” z ławki – nie można tak postępować ze względu na szacunek dla samego słowa Bożego, jak też, by nie zaprzepaścić duchowego pożytku wiernych. Biblia jest bowiem „złotą zasadą” nie tylko teologii, ale i duchowości.

Ponadto, chociaż katechizacja dzieci i młodzieży jest potrzebna i ważna, to przecież Chrystus nauczał dorosłych – i zasadniczo do nich powinno być kierowane nauczanie (i to oni idą służyć Świadców Jehowy czy innych głosicieli). Jeśli wiara dorosłego ma przetrwać, nie może pozostać na infantylnym poziomie. Zresztą i tak potrzebuje ciąglego podsycaenia – nie można tego w duszpasterstwie raz na zawsze „załatwić” - jak odrobionego zadania. Dlatego tak ważne jest odpowiednie niedzielne słowo skierowane do dorosłych⁸⁹. Choć nie wystarczy ogra-

to wcześniej osoba religijna – rolniczka, niewykształcona, więc mogłoby się здаwać, że mało wymagająca co do znajomości treści wiary. Swoje porzucenie modlitwy uzasadniała przede wszystkim tym, że nie wie, który Bóg jest prawdziwy, a poza tym, nie wiadomo czy w ogóle istnieje (w podtekście znajdowała się rezygnacja wewnętrzna wobec choroby, smutek z powodu zbliżającej się śmierci i potrzeba odpowiedzenia sobie na pytanie: co dalej...?). Próbowałam jej powoli tłumaczyć... I nawet nie chodzi o moje przygotowanie do tej roli, bo to w tej kobiecie była „nienasycona przestrzeń” – słuchała otwartym sercem. Powróciła do modlitwy. Krzepiła się zwłaszcza jednym wypowiedzianym przeze mnie zdaniem, które potem niekiedy na głos powtarzała. Czasem w ciągu dnia „widziałam”, jak rozmyśla i uśmiecha się... To nie bajka. Ale też nie cud. W prawdzie o Bogu tkwi wielka moc wiary! Zaś to, co ujawnia się w sytuacjach granicznych, nie jest przecież ich wytworem, lecz rezultatem wcześniejszego poziomu wiary. Wiara, która nie ma stosownej podbudowy, jest po prostu słaba. Coś tu wobec niej zostało zaniedbane...

⁸⁹ W trosce o dobro słuchających, lepiej, by kazania pisali ci, którzy potrafią to dobrze zrobić, a inni odczytywali. Nie chodzi jednak o odczytanie bez własnego wkładu i zaangażowania – wcześniejszego przyswojenia go sobie przynajmniej częściowo na pamięć i wysiłek wygłoszenia go „z ducha”. Nawet w tym przypadku owocuje wyrobienie modlitewne głoszącego, ale ważna jest również dykcja, odpowiednia interpretacja – zatem chodzi o takie przygotowanie jeszcze w seminarium. Czyż

niczyć się do niedzielnego kazania. Duszpasterstwo winno wypracować nowe przyciągające dorosłych formy ich ewangelizacji, czy angażujące w życie Kościoła⁹⁰. Dorosły w kontakcie z Kościołem nie może odnosić wrażenia, że chrześcijaństwo to określona suma praktyk religijnych, że jest on stowarzyszeniem mającym na celu krzewienie moralności i zaspokajanie potrzeb religijnych⁹¹, ale ma wyraźnie widzieć, że Kościół *stanowi świętą wspólnotę istot wybranych i powołanych przez Boga do prowadzenia życia nowego i niebiańskiego człowieka*⁹², ponieważ *Kościół nie jest celem, lecz środkiem. Jest środkiem do królestwa Boga, do uświęcenia świata, do odkupienia, wyzwalającego wszystko, co ziemskie*⁹³. Wydaje się, że szczególnie dziś potrzeba duszpasterzom takiego zrozumienia i nastawienia. Przytoczmy jeszcze raz zdanie Rahnera: *Nie trzeba sprawiać wrażenia, że służy się sprawie religii, bo jest się księdzem, lecz że jest się księdzem z powodu oddania bez reszty tej sprawie, czy mówiąc ściślej – Bogu żywemu*⁹⁴.

Jeśli mówimy o duchowości, czyli szczytach życia religijnego, nie możemy pominąć fundamentów, na których ona się opiera: szczyty nie są zawieszane w powietrzu, lecz osadzone na solidnych podstawach. Od nich trzeba wyjść, by dopiero potem móc się „wznosić”.

Kształtowanie duchowości wiernych nie jest wyjęte spod odpowiedzialności duszpasterskiej. Duchowość nie jest też rzeczywistością hipotetyczną i obojętną dla ludzkiego zbawienia – przeciwnie, w niej bije jego serce. Do podstawowych zadań duszpasterskich należy uczenie treści wiary i przekładania ich na osobiste odniesienie do Boga – a jest to zarazem najskuteczniejsze nauczanie zasad chrześcijańskiego życia. Chodzi o wprowadzanie w życie wiary, a więc i modlitwy. Jest to zarazem

nie było wyraźnie widoczne, jak zdolności aktorskie Jana Pawła II dopomagały mu w skutecznym głoszeniu Dobrej Nowiny? Nie każdy kapłan musi mieć talent aktorski, jednak sporo można wypracować i warto zaprosić do współpracy zawodowych aktorów. Bez wątplenia monotony „kaznodziejski ton” (jakaś odziedziczona maniera) potrafi uśpić nawet w czasie dobrego kazania. Sprawą podstawową jednak pozostaje fakt, czy kaznodzieja żyje treściami, które głosi. *Objawia się to zwłaszcza w języku kapłańskich kazań. Im bardziej „kaznodziejska mowa”, niezrozumiale sformułowania jakby z seminaryjnych podręczników, stylistyczne figury, tym bardziej zięje od kapłana pustką, brakiem modlitwy i osobistego doświadczenia wiary. Ksiądz, który zaprzestął modlitwy, zaprzestął troski o swój duchowy rozwój.* B. BIAŁEK, *Jakiego księdza potrzebują...*, 91.

⁹⁰ I nie chodzi w tym przypadku np. o Akcję Katolicką itp. – to inne zagadnienie. Duszpasterze zaś mogliby wygospodarować sporo czasu na stosowne zaangażowanie duszpasterskie dzięki możliwości zatrudnienia świeckich katechetów, którym można powierzyć w całości katechizację dzieci i młodzieży gimnazjalnej, a może także, w niektórych przypadkach, starszej.

⁹¹ Zob. K. RAHNER, *O możliwości wiary...*, 232, 243.

⁹² TAMŻE, 243.

⁹³ TAMŻE, 240.

⁹⁴ TAMŻE, 238.

droga do utrzymania, jak i odnowienia współczesnego chrześcijaństwa – kobiet i mężczyzn: *Dzisiejsi mężczyźni oczekują, że to księża nauczą ich modlitwy.[...] Tylko księża mogą jeszcze wzbudzić w mężczyznach potrzebę modlitwy, nauczyć prostych modlitw na „codzienne” okazje, choćby „modlitwy serca”, pokazać Bożą obecność w szarej, zwyczajnej codzienności. Kapłani jednak rzadko rozmawiają z mężczyznami o modlitwie – poza ogólnymi pochukiwaniem i wezwaniem. Może dlatego, że sami zatracają jej umiejętność*⁹⁵. W takiej sytuacji nie będzie można mówić ani o duchowości mężczyzn i kobiet, ani o ich wierze – oczywiście także o duchowości maryjnej. To nie kobieta, lecz duchowość ma moc utrzymania chrześcijaństwa przy życiu – konkretnie przejawiająca się w duchowości kobiety i mężczyzny.

Nie tylko przypisywanie możliwości wprowadzenia chrześcijaństwa przez płć – w tym przypadku kobiecej – jest pozbawioną podstaw przesadą, ale tym bardziej jest nią swego rodzaju nakładanie kobiecości na Osobę Ducha Świętego. Podobnie takie mówienie o Bogu, jak gdyby potrzebował On niejako uczyć się macierzyńskiej czułości (i innych przejawów macierzyństwa) od kobiety-matki. Przytacza się nawet na poparcie tej tezy cytaty, zwłaszcza ze Starego Testamentu (np. Iz 66, 13), mówiące o czułości, trosce Boga o człowieka, którym opiekuje się „jak” matka. To „jak” wskazuje jedynie na analogię, której autor natchniony użył, by nam ułatwić zrozumienie, że „czułość” i troska Boga jest największą z możliwych. Nie jest ona jednak w sensie dosłownym ludzką czułością itp., przynależną płci kobiecej, a nawet nie tylko ludzkiej matce. Boże „rodzenie” ma charakter duchowy, bez męskich czy kobiecych cech; także Jego ojcostwo nie jest męskie⁹⁶.

Przypisywanie Mu tego rodzaju cech jest nieuprawnionym rzutowaniem ludzkiej rzeczywistości „wąskowymiarowej” nawet nie na drugi, trzeci itd., wymiar ponad nią, ale na Rzeczywistość Pełnowymiarową. Bóg nie jest wyolbrzymionym obrazem człowieka.

Zachowując wspomnianą wyżej zasadę rozumowania, moglibyśmy także, biorąc pod uwagę zastosowaną w Biblii analogię Bożej troski do troskliwości orła niosącego na skrzydłach orlęta (Wj 19, 4) czy ptaka ochraniającego pisklęta pod skrzydłami (Mt 23, 37), twierdzić, że Bóg jest Istotą upierzoną. Przecież skrzydła ptaka spełniają tu macierzyńskopłciową funkcję. Wyizolowana od skrzydeł płć nie okazałaby troski pisklątom.

To nie jest droga dochodzenia do prawdy o istocie Boga. Jeśli język Biblii odnosi do Boga zarówno zaimek „On” (najczęściej) jak i „Ona”,

⁹⁵ B. BIAŁEK, *Jakiego księdza potrzebują...*, 92.

⁹⁶ MD 8.

tym samym wskazuje, że żadna z płci Go nie określa. Mówiąc o Bogu, musimy posługiwać się językiem przystosowanym do opisywania naszej rzeczywistości, ponieważ nie operujemy jakimś „nad-językiem”, czy „językiem” Bożym. Nie jest jednak bez znaczenia, że Chrystus obdarzył Boga imieniem „Ojciec”, jak też, że Druga Osoba Boża przyjęła męskie ciało. Czy nie jest to być może wskazówka, że to, co męskie, bliższe jest opisywaniu prawdy o Bogu? Niemniej Bóg pozostaje ponadpłciowy, jak i w ogóle ponadmaterialny.

Rahner mówi podobnie jak Frankl: *posługujemy się doświadczeniami świata niższego ontologicznie (w tym wypadku świata biologii) jako zespołem porównań i modeli do wyrażania rzeczywistości przynależnych do porządku wyższego, chociaż pojęcia zapożyczone z tego niższego świata mogą być tylko „nakładane” na ów wyższy porządek*⁹⁷.

Zatem Bóg nie jest matką w ludzkim sensie, a Jego Ojcostwo także nie suponuje cech ludzkiej płciowości. Nie potrafimy określić, czym w istocie jest Boże Ojcostwo, ale przez analogię posługujemy się obrazem ludzkiego ojcostwa – mając w świadomości granice tej analogii. *W rzeczywistości nie Bóg jest obrazem ojca, lecz ojciec jest obrazem Boga. Dla nas ojciec jest pierwowzorem wszystkiego, co Boskie, a raczej dokładnie na odwrót: Bóg jest pierwowzorem wszystkiego, co ojcowskie. Tylko ontogenetycznie, biologicznie, biograficznie ojciec jest pierwszy, ale ontologicznie Bóg jest pierwszy (...) mój cielesny ojciec, który mnie cielesnie zrodził, jest jakby tylko przypadkowym reprezentantem Tego, Kto wszystko zrodził*⁹⁸.

Podobnie cechy płci kobiecej, macierzyństwo ludzkie, choć jego obrazy znajdują się w naszym sposobie wyrażania się o Bogu, nie odnoszą się do istoty Bożej. Także Evdokimov podkreśla, że nie można mówić o obecności „elementu kobiecego” w Bogu⁹⁹.

Z perspektywy dociekań teologicznych nie może zniknąć ontologiczna różnica między Bogiem a człowiekiem, a więc i prawa ontologii dymensjonalnej, czy po prostu ontologii. Nawet Chrystus nie wnosi do istoty Bóstwa cech płciowych, czy w ogóle ludzkich. Unia hipostatyczna w Chrystusie nie wprowadza ontologicznego przemieszania między Bóstwem a człowieczeństwem. Teraz zaś poznajemy Boga „jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13, 12), przez zasłonę...

Teologia odcina się od antropomorficznych obrazów Boga, jednakże w wypowiedziach niektórych teologów zasada ta nie jest w pełni czytelna. Dotyczy to także jakiegoś doszukiwania się płci w Bogu. Owszem,

⁹⁷ K. RAHNER, *O możliwości wiary...*, 223.

⁹⁸ V.E. FRANKL, *Nieuświadomiony Bóg...*, 54.

⁹⁹ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 237.

mówienie o Bogu jako Ojcu czy Matce jest w pełni uprawnione – ale jako analogia, której nie można traktować jako orzeczenia o Bogu i tym bardziej nie jest uprawnione wyciąganie z niej daleko idących wniosków, obecnych w tym przypadku w obrębie istnienia i funkcjonowania ludzkiego bytu.

Bóg na nasz obraz byłby pomniejszony do niemożliwych granic; tego rodzaju obraz stałby się karykaturą, obliczem bożka, którym człowiek czyni sam siebie. Przepaść bytowa między Bogiem a człowiekiem w takim przypadku nie tylko jak gdyby przestaje istnieć, ale wypiętrza swe dno. Prawda o człowieku stworzonym na Boży obraz jest o wiele głębsza i piękniejsza niż tania apoteoza kobiecości (czy męskości).

Płeć odgrywa ważną rolę w całości bytu ludzkiego, a więc i w jego odniesieniu do Boga, jednak nie stanowi istoty tego odniesienia. Jeśli chodzi o rozwój życia duchowego, zależy on bardziej od tzw. „organizmu duchowego”¹⁰⁰ niż płciowych czy osobowościowych specyfikacji (mimo że Bóg „nie zbawia nas bez nas”, zatem zbawienie nie oznacza pominięcia naszej osobowości i płciowości).

W kolejnym paragrafie, dotyczącym pobożności maryjnej, przyjrzemy się w sposób szczególny tym cechom kobiecości, które sprzyjają rozwojowi życia duchowego.

3. Duchowość maryjna kobiet

Zanim będzie można powiedzieć coś sensownego na temat duchowości maryjnej kobiet, wpieryw wypada się zatrzymać nad samym określeniem duchowości jako maryjnej. Na początku, jak w każdej dziedzinie teologii, trzeba się zwrócić do biblijnego fundamentu duchowości i nie tracić go z oczu. Wybitny biblista J. Kudasiewicz zwraca uwagę, że pobożność (zatem i duchowość) maryjna, gdyby nie była oparta na źródłach biblijnych, zeszlaby na manowce. Nie może się ona stać pobożnością „oddolną” (dewocją), wyprowadzoną z podświadomości, pragnień i tęsknot, lecz ze źródeł objawionych – ma być pobożnością „odgórną”¹⁰¹.

Zastrzeżenie to ma również znaczenie w odniesieniu do Jungowskich archetypów przejętych przez Evdokimova w jego mariologii i antropologii. Przecież owe archetypy zostały wyprowadzone właśnie z podświadomości (i to w dodatku zbiorowej). To nie jest uprawniona

¹⁰⁰ Zob. M. CHMIELEWSKI, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, 20, 74-75, 82.

¹⁰¹ J. KUDASIEWICZ, *Biblijna droga pobożności maryjnej. Z Księdzem Profesorem Józefem Kudasiewiczem rozmawia Danuta Mastalska*, „Jedność”, Kielce 2002, 16.

droga w opisywaniu duchowości chrześcijańskiej – w tym maryjnej. Uwaga ta jest uzasadniona także z tego powodu, że piękny i sugestywny sposób mówienia o Maryi przez Evdokimova ma przyciągającą moc – także dla teologów katolickich. Niemniej, co trzeba tu podkreślić, rezerwa w stosunku do mariologii Evdokimova dotyczy przede wszystkim tych treści, które wprost opierają się na Jungowskim archetypie, bądź do niego nawiązują.

Trafnie i precyzyjnie ujmuje duchowość maryjną A. Amato: *Duchowość maryjna to duchowość chrześcijańska, zaakceptowana i przeżywana w miłości, działaniu i oddaniu Trójjedynemu Bogu. Jej cechą zasadniczą jest jasny i trwały związek – biblijnie umotywowany – który przeżywa chrześcijanin w swym życiu wiary w stosunku do Maryi, Matki Jezusa, która staje się jego nauczycielką, wzorem i skuteczną pomocą. Życie chrześcijańskie staje się przeniknięte cnotami, postawami i przykładem Maryi i od Niej otrzymuje wsparcie, opiekę i wskazania*. Amato podkreśla, że duchowość maryjna nie jest stawianiem Maryi w centrum uwagi, a marginalizowaniem Jezusa i Trójcy Świętej¹⁰². Zatem w przypadku, gdy do tego dochodzi, nie jest to już zdrowa pobożność maryjna¹⁰³ – ześlizguje się w dewocję maryjną czy nawet w mariolatrię. *Zdrowa duchowość maryjna nie jest powierzchownym dewocjonizmem ani pustym intymizmem, lecz jest otwarciem na misterium Chrystusa, wewnętrznym upodobnieniem do Niego i współpracą z Nim w misji Kościoła, za przykładem i przy macierzyńskiej pomocy Maryi*¹⁰⁴. Jest skierowana na skuteczną obecność Maryi w procesie upodabniania nas do Chrystusa, zawierzeniem, oddaniem się Ojcu i życiem według Ducha, obfitującym w Jego dary i owoce. Ta właśnie trynitarna duchowość jest przeżywana na wzór Maryi i przy Jej pomocy. Oznacza ona zatem także odnowę tego obrazu, w mężczyźnie i kobiecie, na który zostali stworzeni, jak też jest duchowością nowego serca na wzór Serca Jezusa, cywilizacją Bożej miłości i tworzeniem kultury życia bogatej w cnoty macierzyńskie¹⁰⁵.

W duchowości maryjnej jakby odtwarzamy rysy Maryi w Jej odniesieniu do Boga i ludzi. W Niej widzimy najdoskonalszy przykład w pełni zrealizowanej duchowości chrześcijańskiej, skierowanej na Chrystusa i Trójcę Świętą: *Kościół uważa Ją za najznakomitszy wzór i świadectwo*

¹⁰² A. AMATO, *Problem „duchowości maryjnej”...*, 223.

¹⁰³ Na temat poprawności i niewłaściwości w przepowiadaniu maryjnym, zob. W. SIWAK, *Przepowiadanie maryjne w duszpasterstwie parafialnym. Sugestie dogmatyka*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 2, 137-164.

¹⁰⁴ A. AMATO, *Problem „duchowości maryjnej”...*, 221.

¹⁰⁵ TAMŻE, 224-231.

*wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem*¹⁰⁶. Teologowie duchowości podkreślają, że Maryja osiągnęła szczyty doświadczenia mistycznego, nieznane największym mistykom, aktualizującego się \w habitualnej nieprzerwanej kontemplacji, bliskiej oglądania Boga „twarzą w Twarz”. Pozdrowienie Anielskie „Łaski pełna” (Łk 1, 28) wskazuje na najwyższy stopień zjednoczenia Maryi z Trójcą Świętą¹⁰⁷.

Od Maryi uczymy się, jak ma wyglądać nasz stosunek do Chrystusa i Trójcy Świętej. Nie poprzestajemy jednak na samym przyglądaniu się Maryi, lecz jednocześnie próbujemy wejść z Nią w osobistą relację i nie tylko „tak jak Maryja”, ale wraz z Nią iść za Chrystusem. Nasza modlitewna prośba zwrócona do Maryi, by nam w tej drodze pomagała, łączy się zwłaszcza z próbą identyfikacji z duchem Maryi. Jest to swoiste wejście w ducha Maryi, „osięgnięcie” i dostrojenie do niego własnego serca. Jan Paweł II mówi o takiej relacji do ducha Maryi podczas odmawiania różańca (ale zasada ta odnosi się do duchowości maryjnej w ogóle), w którym przeżywamy tajemnice Chrystusa „sercem Maryi”¹⁰⁸, w Jej „szkole” uczymy się kontemplacji Oblicza Chrystusa¹⁰⁹.

Zatem cel duchowości maryjnej jest jeden i ten sam, jak duchowości chrześcijańskiej – upodobnienie do Chrystusa i wejście w głęboką relację z Trójcą Świętą. Czyli potrzebna jest duchowość naśladowania Maryi: „jak” Maryja, w duchu Maryi – duchu pokory, czystości, wiary, nadziei, miłości i wszystkich Jej cnót¹¹⁰.

Jan Paweł II odnosi w sposób szczególny do kobiet maryjny wymiar życia chrześcijańskiego, gdyż one przeżywają wyjątkową więź z Matką Odkupiciela. W Maryi kobieta odkrywa tajemnicę swej godności i realizowania siebie. Maryja pozwala dostrzec takie wartości kobiece, jak: *całkowitą ofiarę miłości, moc, która potrafi znieść największe cierpienia, bezgraniczną wierność, niestrudzoną aktywność, umiejętność łączenia unikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty*¹¹¹.

Identyfikacja z Maryją jest czytelniejsza „dla” i bliższa kobietom, z racji ich kobiecej egzystencji, a zwłaszcza macierzyństwa, którego tajemnicę noszą, nawet jeśli pozostają bezdziejne (ciało i psychika kobiety są nastawione na macierzyństwo), chociaż identyfikacja ta dotyczy przede wszystkim ducha Maryi, w którym to jest Maryja wzorem i typem duchowości ucznia Chrystusa. I w tym uniwersalnym wzorze duchowości

¹⁰⁶ MC 16.

¹⁰⁷ M. CHMIELEWSKI, *Misterium Niepokalanego Poczęcia...*, 101.

¹⁰⁸ RM 12.

¹⁰⁹ TAMŻE, 1. 15.

¹¹⁰ S. NOWAK, *Polska droga maryjna*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, 311.

¹¹¹ RM 46.

chrześcijańskiej, jest nim Maryja także dla kobiet. Przyjrzyjmy się jednak, w jaki sposób to, co uniwersalne, ujawnia się w Kobiecie-Maryi i pozostaje bliższe kobiecej duchowości. Nasze spojrzenie skierujemy zatem na centralne tajemnice życia Maryi, w których kobiety mogą oglądać swą własną tożsamość oraz drogę do urzeczywistnienia w sobie obrazu Chrystusa.

W tym miejscu warto zauważyć, że zastrzeżenia, które wysuwają feministki pod adresem proponowanego kobietom do naśladowania wzoru Maryi (jako anachronicznego wobec dzisiejszej sytuacji kobiet), nie są zasadne, gdyż nie proponuje się żadnej z nich naśladowania zewnętrznych układów społecznych, kulturowych itd., lecz postawy duchowej, która jest zawsze aktualna. Chociaż Maryja przewyższa kobiety w stopniu doskonałości zrealizowanych w Niej tajemnic czy w ogóle doskonałości Jej kobiecego bytu, to jest jak najbardziej odpowiednim „modelem” dla ich duchowości chrystocentrycznej i trynitarnej. Maryja jest wzorczym „zwierciadłem duchowości”. W Niej „przeglądamy się”, konfrontując z Jej duchowością naszą własną (tu: duchowość kobiet) i pytając, na ile jesteśmy do Niej podobni. *Nie chodzi tu oczywiście o podobieństwo sytuacji społecznej, która była wówczas inna, np. szczególne poddanie kobiety (dule, sługa, niewolnica), ale o podobieństwo w Jej relacjach z Bogiem, Jezusem Chrystusem, Jej Boskim Synem i Duchem Świętym. Ten rys „wzorczonego zwierciadła” jest zawsze aktualny. Trzeba umieć odróżnić zmienne uwarunkowania społeczne od niezmiennych elementów teologii*¹¹².

Jako Niepokalana była Maryja w najdoskonalszej relacji z Trójcą Świętą – żaden grzech jej nie przyćmił. Wspomnieliśmy już o habitualnym stanie łaski w „Łaski Pełnej”. Nie oznacza on, że Maryja doskonale obdarowana przez Boga nie miała już nic do zrobienia – każdy dar jest zarazem wezwaniem i zobowiązaniem, wymaga osobowej odpowiedzi, zaś *im doskonalszy dar, tym większe moralno-ascetyczne zobowiązanie do interioryzacji. To, że inicjatywa życia duchowego należy wyłącznie do Trójcy Boskich Osób, nie znosi potrzeby wysiłku ascetycznego. (...) asceza ma na celu nie tyle przewyciężenie skutków grzechu dla zdobycia zbawienia, co raczej pełniejsze otwieranie się na łaskę Bożą antycypującą stan życia zbawionych w niebie*¹¹³.

¹¹² J. KUDASIEWICZ, *Biblijna droga...*, 53.

¹¹³ M. CHMIELEWSKI, *Dogmat niepokalanego poczęcia: inspiracje dla chrześcijańskiej duchowości*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150 rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej, Licheń, 17-20 maja 2004 r.*, red. J. KUMALA MIC, Licheń 2004, 342; por. TENZE, *Misterium Niepokalanego Poczęcia w duchowości katolickiej*, w: *Niepokalane Poczęcie i życie chrześcijańskie. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego, Niepokalanów, 15-17 października 2004 roku*, red. D. MASTALSKA, Częstochowa-Niepokalanów 2005, 100-101.

Nie tylko Niepokalana, ale także każdy człowiek został obdarzony życiem duchowym w Duchu Świętym – chociaż Ona w stopniu najdoskonalszym. Także my mamy się stawać ikoną Ducha Świętego. Nie jest uzasadnione twierdzenie, że doskonałość Niepokalanej nie może być modelem naszej doskonałości. Biblia przedstawia jeszcze doskonalszy wzór doskonałości do naśladowania przez człowieka: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5, 48). Jest oczywiste, że człowiek nie może osiągnąć stopnia Bożej doskonałości, i także stopnia doskonałości Niepokalanej. Owo „jak” oznacza kierunek, a nie punkt dojścia.

Istnieje psychologiczno-pedagogiczna zasada, że to, co względnie najlepsze, osiąga się przez dążenie do tego, co bezwzględnie najlepsze. Tylko wtedy człowiek „dosięga” maksimum swych możliwości, jeśli dąży do tego, co go przewyższa. Człowiek kreowany według wzoru człowieka, nie mógłby nim się stać: *inventio hominis odbywa się przez naśladowanie Boga – imitatio Dei*¹¹⁴.

Niepokalana jako wzór duchowości kobiet pobudza je do rozwoju złożonych w nich zdolności do bezpośrednich i otwartych związków z innymi oraz zrozumienia znaczenia osobistej ascezy w relacji miłości z ludźmi i z Bogiem, jak też w uzyskiwaniu dobra dla drugich. Inspiruje kobiety w dążeniu ku Bogu z podobną do Jej własnej determinacją i „wydaniem” się Mu w Trójcy Osób. Aby wzrastały w pogłębiającej się oblubieńczej miłości Boga i wierności jej jako priorytetowym wyborze na całe życie. Aby i one, w możliwym dla siebie stopniu, stawały się „dziewiczymi oblubienicami”, którymi cieszy się Boski Oblubieniec w ich wzajemnej miłości¹¹⁵. Uwidacznia im ścisły związek między tą miłością, wiernością, ascezą, z którą zwracają się ku Bogu a Jego odpowiedzią miłości; czy też – znaczenie własnej odpowiedzi miłości na miłość Boga (są to tylko dwie strony tej samej rzeczywistości i tajemnicy). Niepokalana przedstawia im realny przykład miłości zwróconej całkowicie ku Trójcy Osób. Miłowała Ona Ojca i Syna w Duchu Świętym, gdyż była właśnie jedynym stworzeniem, które w pełni odpowiedziało na wewnętrzne poruszenia Ducha Miłości. I w tymże Duchu dochodziła do wyżyn duchowego zjednoczenia z Trójcą Świętą – osiągała szczyty życia

¹¹⁴ VE. FRANKL, *Homo patiens...*, 104. Frankl podaje przykład instruktorów lotnictwa, którzy podwyższają poprzeczkę lotów swoim uczniom, aby mogli oni „dolecieć” do swych możliwości poniżej. Mówi także: *Otóż, jeśli biorę człowieka za takiego, jaki jest, wyrządzam mu krzywdę, jeśli zaś biorę go za takiego, jaki powinien być, sprawiam, że staje się taki, jaki może być.* TENZE, *Nieświadomy Bóg...*, 111.

¹¹⁵ Por. PAMI, *Matka Pana. Ramięc – obecność – nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, [Watykan 2000], „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 3, 343.

mistycznego. M. Chmielewski podkreśla, że misterium Niepokalanego Poczęcia dotyka *samego nerwu chrześcijańskiej duchowości, jaką jest relacja człowieka do Osób Boskiej Trójcy*¹¹⁶.

W owej integralnej¹¹⁷, „niepokalanej”, dziewiczo czystej i prawdziwej, a zarazem pełnej odpowiedzi Bogu na Jego miłość na wzór Maryi¹¹⁸ duchowość kobiet podąża ku zjednoczeniu z Bogiem, jednocześnie wciąż bardziej upodabniając się do obrazu Umiłowanego – Chrystusa, który znajduje się w centrum chrześcijańskiej duchowości¹¹⁹.

Właśnie Niepokalana w sposób szczególny została stworzona „przed założeniem świata” na obraz Chrystusa i w ciągu swego życia uosabiała „uderzające” podobieństwo do Niego; najdoskonalej odtwarzała w sobie „regulę antropologiczną” ustanowioną przez Boga, a zapodmiotowaną w Maryi w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia¹²⁰.

To upodabnianie się do Umiłowanego-Chrystusa uzyskiwała w doskonałym zjednoczeniu z Nim – w byciu darem dla Niego. Zdolność ta jest złożona w każdej kobiecie (choć nie tylko w niej, jednak w swoisty sposób i mimo że nie w tym stopniu, jak w Niepokalanej).

Jan Paweł II widzi tę zdolność kobiety do bycia darem dla drugiego (by być miłowaną i miłować) jako wrodzoną oblubieńczą dyspozycję jej osobowości. *Oddaje więc siebie Boskiemu Oblubieńcowi, a to osobowe oddanie zmierza ku zjednoczeniu, które ma charakter czysto duchowy: przez działanie Ducha Świętego staje się „jednym duchem” z Chrystusem Oblubieńcem (por. 1 Kor 6, 17)*¹²¹. Ta zaś kobieca zdolność zajaśniała w sposób niezwykły w Niepokalanej, która pomaga kobietom dostrzec i realizować ich powołanie do oblubieńczości w identyfikacji niejako z Niepokalaną.

W ten sposób Niepokalana odkrywa przed kobietami prawdziwe piękno egzystencji kobiecej, pociągając je ku duchowości Niepokalanego Poczęcia. Jest dla kobiet, noszących w swych sercach pragnienie „bycia piękną”, szansą na odnalezienie się ich na „drodze nadprzyrodzonego piękna”¹²² – rozbudzenia w nich tego właśnie pragnienia dzięki kontemplacji ikony Kobiety, która jest „tota pulchra”.

¹¹⁶ M. CHMIELEWSKI, *Dogmat niepokalanego poczęcia...*, 345.

¹¹⁷ Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Niepokalane poczęcie Maryi ikona zbawienia i chwały Bożej*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 4, 295.

¹¹⁸ Por. D. MASTALSKA, *Maryja rozmiłowana w Ojcu*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 4, 11-29.

¹¹⁹ Por. M. CHMIELEWSKI, *Dogmat niepokalanego poczęcia...*, 344.

¹²⁰ Por. TAMŻE, 351; W. ŁASZEWSKI, *Karl Rahner i jego antropologiczna próba rozumienia niepokalanego poczęcia*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 1, 217.

¹²¹ MD 20.

¹²² Por. PAMI, *Matka Pana...*, 337.

Oblubieńcza dyspozycja kobiety koresponduje z jej wewnętrznym ukierunkowaniem na pragnienie jedności i wspólnoty, które otwiera je na zażyłość z Osobami Trójcy Przenajświętszej i skłania do poszukiwania zjednoczenia z Nimi, a tym samym – głębin duchowości.

Duchowa oblubieńczość Niepokalanej w pełni uwidacznia się w wydarzeniu Zwiastowania. Maryja, aby „ogłosić” się służebnicą Pańską, nie potrzebuje żadnego namysłu (Jej namysł i pytanie dotyczą innej kwestii). I Bóg przez archanioła Gabriela nie potrzebuje w tym momencie „przywoływać” Jej do posłuszeństwa, ani nawet nie zamierza – miłość istnieje tylko w wolności. I „fiat” Maryi wyraża Jej najwyższą wolność ducha¹²³. Jej dobrowolne duchowe oddanie znajduje się u szczytu otwartości duszy na Boga; w miłosnym przyjmowaniu Jego darów i Jego Samego. Duchowość Niepokalanej jest już duchowością „fiat” (Łk 1, 38), zanim jeszcze zostanie ono przez Nią wypowiedziane. Duchowość zawierzenia jest w Maryi tą – i pełną – rzeczywistością, która umożliwia Jej natychmiastową zgodę na propozycję nie do ogarnięcia rozumem i nieprzewidywalną egzystencjalnie – Maryja żadną miarą nie może w tym momencie znać w pełni wszystkich wymiarów mającej dokonać się w Niej tajemnicy, ani tego wszystkiego, co w związku z tym wydarzy się w Jej przyszłości. I nie musi tego wiedzieć – zawierzenie Umiłowanemu Bogu w pełni Jej wystarcza.

Maryja nie musi także pytać o to, jak Bóg zachowa się w Jej przyszłości – Bóg przyszłości jest przecież także Bogiem przeszłości Maryi i całego ludu. Ona Go zna – jako Boga miłującego, wiernego, troskliwego, jako Boga zbawienia. Pojmuje, że oto znalazła się w centrum dzieła zbawczego przez swe macierzyństwo. Jak zauważa Jan Paweł II, Wcielenie (macierzyństwo Maryi) jest zarazem szczytem Jej zjednoczenia z Bogiem, zaś nazwa „*Theotókos*” – *Matka Boża* – stała się imieniem własnym tego zjednoczenia¹²⁴. W to zjednoczenie włącza się zarówno wymiar duchowy, jak i psychofizyczny Maryi – one są właśnie na tyle z sobą „uzgodnione” i scalone, zintegrowane, że mogą się stać darem dla Boga w pełni bytowo-osobowej odpowiedzi i zaangażowania. Maryja, posiadając siebie, stała się zdolna do przyjęcia Bożego Daru, do odpowiedzi na Jego Dar z Siebie. Wydarzenie Wcielenia zapoczątkowuje w Matce Pana proces przeobóstwienia¹²⁵ i wprowadza duchowość maryjną w krąg oddziaływania tej tajemnicy. Macierzyństwo kobiet jest „terenem”

¹²³ Por. P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 61.

¹²⁴ MD 4.

¹²⁵ Por. M. CHMIELEWSKI, *Niepokalane poczęcie jako model doświadczenia mistycznego*, „*Salvatoris Mater*” 6(2004) nr 4, 315.

podatnym na promieniowanie tej tajemnicy i egzystencjalne otwarcie na przebóstwiający działanie łaski Bożej. W ten sposób duchowość maryjna kobiet staje się szansą wzrastania ich w zażyłości z Bogiem, a tym samym dojrzewania w człowieczeństwie.

Zarzuty feministyczne, które upatrują w macierzyństwie Maryi narzędziowego Jej potraktowania przez Boga i zlekceważenia Jej wolności, zupełnie nie liczą się ze świadectwem Ewangelii i w gruncie rzeczy ujawniają swe antropopatyczne spojrzenie na Boga¹²⁶. Nie zauważają również podstawowego faktu, że to sam Bóg (i to jako pierwszy) zaofiarował Siebie swemu stworzeniu – w Bożej miłości i wolności: nie zawahał się jej „utracić”, przyjmując ludzkie ograniczenia, „ograniczyć” w ten sposób swą, i to aż Boską, wolność.

Tym właśnie Bogiem jest urzeczona Maryja, kiedy wysławia Go w *Magnificat*. Jej pełne zachwyty zapatrzenie w Boga w sposób naturalny wydobywa z serca Maryi słowa uwielbienia i wdzięczności, ale także pragnienie podobania się i służenia Mu bez żadnych ograniczeń – to swego rodzaju asceza podejmowana z motywu miłości i zachwyty Bogiem (bez poszukiwania metod czy technik ascetycznych). Jest to droga bliska kobiecemu sercu – Evdokimov mówi tu o takich właściwościach kobiecych, jak wewnętrzna czystość i bezpośrednia intuicja piękna¹²⁷ czy też o mistycznej wrażliwości kobiet¹²⁸.

Wręcz mistyczne doświadczenie Maryi w tajemnicy Zwiastowania, i stanowiące dla Niej nową treść, zostaje wydobyte z głębi ducha i wyrażone w słowach *Magnificat* podczas spotkania z Elżbietą: *Pomimo pewnego czasu, który upłynął od zwiastowania, i niewątpliwie różnych zdarzeń związanych z wyprawą w góry do św. Elżbiety, Maryja zdaje się wciąż pozostawać jakby w stanie zachwyty, a może nawet ekstazy. Nieco później św. Łukasz dwukrotnie zaznaczy, że Maryja wszystkie te sprawy „rozważała i zachowywała w swym sercu” (por. Łk 2, 19. 51). Do Niej też odnoszą się słowa Jezusa błogosławiące tych, którzy „słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28). To jednoznacznie określa Jej nie tylko medytacyjne, ale wprost kontemplatywne odniesienie do*

¹²⁶ Por. J. KUDASIEWICZ, *Biblijna droga...*, 127-128. Ponadto to konsekwentne podważanie macierzyńskiego aspektu *Magnificat* wynika z feministycznej deprecjacji samego macierzyństwa. To głównie przeciw niemu jest skierowane ostrze feministycznej krytyki, dlatego nie mieści się w jej optyce dostrzeżenie wysławiania przez Maryję w *Magnificat* Boga za dar macierzyństwa, a tym bardziej przede wszystkim za ten dar. Jak słusznie zauważa D. Kowalczyk, skrajne ruchy feministyczne *w gruncie rzeczy degradują kobietę, gdyż negują różne konstytutywne elementy kobiecości*: D. KOWALCZYK SJ, *Czy Kościół lubi kobiety?*, „Życie duchowe” 12(2006) nr 45, 41.

¹²⁷ Por. P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 236.

¹²⁸ TAMŻE, 270.

otrzymanego doświadczenia mistycznego¹²⁹. Dlatego *Magnificat* wyraża treści mistyczne, jest owocem kontemplacji¹³⁰. O ekstazie serca Maryi ujawniającej się w *Magnificat* mówi też Jan Paweł II, wskazując, że w wyśpiewanych przez Maryję słowach *jaśnieje promień tajemnicy Boga, chwała niewypowiedzianej Jego świętości, odwieczna miłość, która w dzieje człowieka wkracza jako nieodwołalny dar*¹³¹. Dar ten przyzywa przyjęcia go na wzór Maryi – do takiego przyjęcia przywołuje duchowość maryjna.

Maryja w doświadczeniu duchowym Zwiastowania, które ogniskuje się wokół Jej Bożego macierzyństwa, rozpoznaje „cechy” zbawczego działania Boga wobec człowieka i „rysy” Jego Samego. *Magnificat* jakby „wynurza” się z tajemnicy Bożego macierzyństwa i to w jego kontekście może być prawidłowo interpretowany. Ma on wydźwięk historiozbowczy, którego nie można sprowadzać do jakiegokolwiek odmiany zbawienia społecznego, kulturowego itp. Zbawienie Boże jest rzeczywiście zbawieniem totalnym, obejmującym całą rzeczywistość ludzkiego istnienia, a więc oznacza zwycięstwo nad wszelkim złem dokonywanym przez człowieka. Jest oczywiste, że np. relacja bogacz-nędzarz (i to wyzyskiwany przez tamtego) nie przetrwa w społeczności zbawionych. Warunki i układy społeczne przestaną istnieć. Jezus nie walczył wprost z niesprawiedliwością społeczną i polityczną, ale toczył bój o wnętrze człowieka. Pozostawił też dobitny komentarz do tej postawy (wskazując na nią jako na chrześcijański sposób życia), w przypowieściach o zakwasie i soli (Łk 13, 21; Mt 5, 13-14; 13, 33).

Mimo że *Magnificat* jest także sprzeciwem wobec wszelkiej niesprawiedliwości społecznej, jednak w żadnym razie nie jest „manifestem socjalistycznym”, także w jego feministycznej odmianie. *Słowa „Magnificat” wyrażają zwycięstwo u samego korzenia nad grzechem, który legł u początku dziejów człowieka: mężczyzny i kobiety, był to zaś grzech niewiary, niedowierzania Bogu*¹³². Maryja w *Magnificat*, jak w ogóle duchowość maryjna, przywołuje do zawierzenia Bogu. Jego duchowość jest duchowością radości i błogosławieństw ewangelicznych. I macierzyństwo Boże Maryi jest m.in. także „nagrodą” czy też „rezultatem” życia duchowością błogosławieństw. Bóg pozostaje wierny zbawczym obietnicom wobec tych, którzy Go słuchają.

¹²⁹ M. CHMIELEWSKI, *Niepokalane poczęcie jako model...*, 311.

¹³⁰ Zob. TENŻE, *Duchowe i mistyczne...*, 264.

¹³¹ RM 36.

¹³² TAMŻE 37.

Kobiety zapatrzone w Maryję śpiewającą *Magnificat* przejmują od Niej ducha wdzięczności Bogu za dar macierzyństwa i za wszelkie inne dary. Uczą się od Niej kultu oddawanego Bogu w „Duchu i Prawdzie” – i to w sposób szczególny przez doświadczenie tajemnicy macierzyństwa. Stawia je ona wobec Boga Ojca, który jest Życiem i stwarza życie. Także wobec Boga Ducha, który tchnie życie ducha i napęnia macierzyńskie serce pieśnią chwały Boga. Nie jest to zatem powierzchowna dewocja, lecz duchowość maryjna czerpiąca wprost z Bożego Ducha. Jak też duchowość maryjna czyni kobiety, na wzór Matki Życia, orędowniczkami i szerzycielkami kultury życia.

Duchowość *Magnificat* to także służba innym – Maryja nie tylko wyśpiewuje hymn uwielbienia Boga przed Elżbietą, ale równocześnie ofiaruje jej konkretną pomoc. Duch służby wyklucza niesprawiedliwość i przemoc.

Maryja jest świadoma historiozbawczego wymiaru swojego macierzyństwa wobec Syna Bożego i podejmuje je z myślą i miłością do Boga i ludzi, ale też przedłuża je w duchowym macierzyństwie względem wszystkich, którym przez wieki na różnorodny sposób służy¹³³. Jej służba od początku nie miała nic wspólnego z biernym poddaństwem. Przez swe posłuszeństwo Maryja już wówczas antycypowała i urealniała w sobie obraz Syna posłusznego Ojcu, w którego posłuszeństwo wciąż głębiej wchodziła przez wydarzenia Ich wspólnego życia – nawet w obliczu ciemności wiary podtrzymywała swe posłuszne zawierzenie Synowi i wraz z Nim Ojcu. Tak też zyskiwała coraz większe podobieństwo do Chrystusa.

Takiej to duchowości zawierzenia uczy Maryja wszystkich chrześcijan, w tym kobiety. Jednakże można się w nim dopatrzeć rysu swoiście kobiecego. Kobiece zawierzenie wiąże się w jakimś stopniu z tendencją do oparcia w „silniejszym od siebie” i w autorytecie ojcowskim – w ramach relacji miłości. Duchowość maryjna dopomaga osobowości kobiecej w poszukiwaniu Ojca i w Nim odkrywaniu własnej tożsamości (jak Maryja, która określała siebie w relacji do Ojca – o czym dobitnie świadczy *Magnificat*), zawierzeniu Mu i współpracy z Nim na sposób kobiecy. Zwłaszcza jeśli chodzi o tajemnicę kobiecego macierzyństwa. Przecież ono ma również znaczenie współpracy kobiety z Ojcem całego stworzenia oraz znamię soteriologiczne, gdyż jest wydawaniem na świat

¹³³ Na temat duchowego macierzyństwa Maryi w porządku łaski w społeczności Kościoła, zob. D. MASTALSKA, *Świętych obcowanie a macierzyństwo duchowe Maryji*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 1, red. K. GÓŹDŹ, Wyd. KUL, Lublin 2009, 731-740.

istot przeznaczonych do zbawienia (oczywiście nie w sensie determinacji). W ten sposób macierzyństwo kobiety zostaje *wprowadzone w porządek tego Przymierza, jakie Bóg zawarł z człowiekiem w Jezusie Chrystusie. I odtąd za każdym razem, ilekroć macierzyństwo kobiety powtarza się w dziejach człowieka na ziemi, pozostaje ono już na zawsze w relacji do Przymierza, jakie Bóg zawarł z rodzajem ludzkim za pośrednictwem Bogarodzicy*¹³⁴.

Kobiety mogą czerpać z tej maryjnej duchowości Przymierza nie tylko przez właściwe rozpoznanie swej roli macierzyńskiej, i w związku z nią odniesienia do dziecka, ale też uczyć się sposobu dialogowania z Bogiem na temat tajemnicy zaistnienia swego dziecka, jak i jego różnorodnych potrzeb, zwłaszcza wiary. Dlatego matka staje się pierwszą nauczycielką wiary i duchowości dla swego dziecka¹³⁵, troszcząc się także później o jego zbawienie. Swe macierzyństwo duchowe względem niego winna opierać na duchowym macierzyństwie Maryi – w sensie odworowywania i jego duchowej mocy (wzywając pomocy Maryi) – oraz uczyć się od Maryi rozszerzania duchowej opieki na tych, którzy nie są dziećmi z jej ciała; być na Jej wzór „macierzyńskimi” bez względu na stan: dziewiczy czy małżeński (płodny czy nie). Evdokimov mówi nawet o „macierzyńskim charyzmacie” kobiet, powtarzając za św. Serafinem z Sarowa, że ewangeliczne panny głupie zatrzymują się na dziewictwie bezpłodnym, nie-macierzyńskim, pozbawionym charyzmatu¹³⁶. Duchowość maryjna może wzmocnić w kobietach ich macierzyński charyzmat i sposób walki o człowieka oraz życia w duchu wdzięczności Bogu za dar macierzyństwa i radowania się w Nim.

Duchowość maryjna kobiet to również wejście w macierzyńską ofiarę serca na wzór Maryi, to zgoda na usamodzielnienie się dzieci i pozostawanie w cieniu ich zadań, jak też ofiarowywanie bólu związanego z dziećmi w intencji ich potrzeb, zwłaszcza potrzeby zbawienia. Tę ofiarę serca przenoszą także na potrzeby innych osób, które Bóg im postawi na drodze, a które będą wymagały szczególnej pomocy. W ten sposób kobiety uczą się od Maryi „dopełniania braku udreń Chrystusa”

¹³⁴ MD 19.

¹³⁵ H.U. von Balthasar tak opisuje tę rolę matki wobec dziecka: *Dziecko zdobywa świadomość samego siebie dzięki miłości swej matki, przez jej uśmiech serdeczny. Horyzont Bytu nieskończonego otwiera się dla niego właśnie w tym spotkaniu (z matką) i ukazuje mu cztery rzeczy: 1) że jest ono kimś „jednym” w miłości ze swą matką, chociaż nie jest matką, 2) że miłość ta jest „dobra” i dlatego cały Byt jest dobry, 3) że miłość ta jest „prawdziwa” i że w konsekwencji także Byt jest prawdziwy, 4) że miłość ta wywołuje radość, i dlatego cały Byt jest piękny*: H. U. VON BALTHASAR, *Próba podsumowania mojej myśli*, „Communio”, 13(1993) nr 6, 126.

¹³⁶ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 239.

(por. Kol 1, 15), gdyż do Niej w pełni odnoszą się te słowa. Ona bowiem uzyskała podobieństwo do obrazu cierpiącego Chrystusa – przyjęła je w takiej samej jak On postawie duchowej i ten rys wyraźnie zaznacza się na duchowej ikonie Maryi¹³⁷. Stojącą pod krzyżem cierpiącą Matkę Chrystus czyni Matką Kościoła. Dlatego też paschalny rys odciska się również na duchowości maryjnej. Aktualizuje się on w paschalnej postawie „przetwarzania” życiowych doświadczeń bólu, cierpienia i śmierci na ofiarę serca – na wzór serca Maryi – ofiarę intencjonalnie zwróconą ku cierpiącemu Zbawicielowi i wypraszeniu dóbr zbawienia dla innych. Jest to zatem jednocześnie duchowość otwarta na nadzieję zbawienia¹³⁸.

W sposób szczególny w tych cierpieniach chrześcijańskich kobiet, których przyczyną są ich dzieci, lgną one do drugiej kobiety-matki, która łatwiej je zrozumie – najbardziej zaś do Bolesnej Matki Jezusa i u Niej szukają pomocy¹³⁹. A. Rybicki zastanawia się: *Być może tajemnica cierpienia jest jakąś wyjątkową sferą w życiu człowieka, gdzie owa kobiecość może się wyrazić i jest szczególnie potrzebna*¹⁴⁰. Autor ten zauważa również, że Maryja spod krzyża daje wskazówkę dotyczącą życia duchowego, ponieważ do niego także odnosi się krzyż, zaś w osobliwy sposób wiąże się on z „mysterium iniquitatis”. Maryja pomaga w zmaganiach ze złem – to Jej macierzyńska misja miłości¹⁴¹, jak i duchowości maryjnej kobiet.

Chociaż wsparcie to, jak i wskazanie, jest skierowane do wszystkich, jednak stanowi szczególniejsze odniesienie do każdej matki bolejącej z powodu zła dotykającego jej dziecko. Tajemnica Krzyża jest więc istotnym elementem duchowości maryjnej kobiet – nie cierpiętnictwo i uzalanie się nad sobą, lecz mężne podjęcie walki ze złem wraz z Maryją stojącą pod zwycięskim Krzyżem Chrystusa.

Jeśli Bogarodzica stanęła pod krzyżem Syna *nie bez postanowienia Bożego*¹⁴², jak uczy Sobór Watykański II, to nie może to nie mieć przełożenia na duchowość maryjną kobiet. Oznacza to m.in., że nie jest właściwą postawą duchowej ucieczki przed cierpieniem w świat uczuć i swego rodzaju uchylanie się przed zobaczeniem w prawdzie sytuacji

¹³⁷ Zob. też. D. MASTALSKA, *Niepokalane poczęcie a cierpienie Maryi*, w: *Tota pulchra...*, 309-336.

¹³⁸ Por. A. AMATO, *Problem „duchowości maryjnej”...*, 231-232.

¹³⁹ Zob. S. NOWAK, *Polska droga maryjna...*, 315.

¹⁴⁰ A. RYBICKI, *Compassio Mariae w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie polskiej średniowiecznej literatury i sztuki*, Wyd. KUL, Lublin 2009, 129.

¹⁴¹ TAMŻE, 342.

¹⁴² LG 58.

wewnętrznej dzieci, lecz podjęcie wobec nich trudnych emocjonalnie i psychicznie zadań. To także zgoda na przyjęcie postanowień Boga względem ich dziecka – tych oznaczających postawienie im stanowczych wymagań, jak też w przypadku, gdy usłyszy głos Bożego powołania.

To duchowość oddawania Bogu na sposób kobiecy wszystkiego (nie tylko dziecka, ale „wszystkiego najukochańszego”), czego On oczekuje – w sposób dyskretny, może milczący, ale zdecydowany i odważny. J. Kumala podkreśla, że duchowość maryjna kobiet – w czerpaniu z macierzyństwa Maryi – nie może się ograniczać do wymiaru psychologicznego i ludzkiego doświadczenia w tym sensie, że skupionego na patrzeniu na Maryję jako Opiekunkę. W rozumieniu biblijnym Maryja to Matka i zarazem Nauczycielka, która wymaga. Ważny jest aspekt naśladowania Maryi¹⁴³, uczenia się trudnego i odpowiedzialnego macierzyństwa, „w duchu Maryi”.

Duchowość maryjna kobiet jest przede wszystkim próbą „osięgnięcia serca Maryi”¹⁴⁴, by jak Ona zwracać się swym duchem ku Bogu w Trójcy Osób i „przy sercu Maryi” podejmować Boże wezwania. *Jej wzorczność istotowa i funkcjonalna przenika wszystkie aspekty życia duchowego*¹⁴⁵. To także nieustanne trwanie w gotowości na przyjęcie Ducha Chrystusa i w Nim miłowanie Kościoła oraz angażowanie się w jego duchowe życie i misję.

Maryja w duchowości komunii i posługiwania według otrzymanych charyzmatów¹⁴⁶ jest co prawda nauczycielką duchowości dla wszystkich chrześcijan, jednak duchowość ta w sensie osobowościowym jest bliższa kobietom, u których „egzystencjalne zrozumienie” dla wartości komunii oraz służby jest wyraźne. Zatem i ten rys duchowości maryjnej wzmacniany i rozwijany w życiu duchowym kobiet przyczyni się do ich dojrzałości duchowej ujawniającej się w relacji do Osób Boskiej Trójcy, Kościoła i bliźnich – w głębi duchowego odniesienia i w stosownym zaangażowaniu.

Wreszcie – Maryja Wniebowzięta, która *poświadcza zamysł Boży względem stworzenia: doskonałą jedność tego, co ludzkie, z tym, co boskie w pierwszej przeobstwionej istocie ludzkiej* (...) jest żywym dogmatem, prawdą w pełni urzeczywistnionego

¹⁴³ Por. *Jaka Maryja dla polskich kobiet dzisiaj?*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 4, 271-272.

¹⁴⁴ Por. RVM 2; D. MASTALSKA, *Różaniec drogą do modlitwy mistycznej*, w: *Różaniec i kontemplacja*, red. J. KUMALA MIC, Licheń 2003, 123.

¹⁴⁵ M. CHMIELEWSKI, *Dogmat niepokalanego poczęcia...*, 339.

¹⁴⁶ Zob. TAMŻE, 347.

stworzenia¹⁴⁷. Odsłania ostateczne przeznaczenie człowieka w osiągniętej pełni człowieczeństwa, domyka obraz ludzkiego stworzenia i powołania w Chrystusie.

Ona to zwraca wzrok na niebo, na przeznaczenie i spełnienie, do którego dążymy. Kobiece serce przeniknięte jest głęboką tęsknotą, którą duchowość maryjna skierowuje na ten właśnie cel. Wniebowzięta jako znak tej „nadziei i pociechy”¹⁴⁸, i maryjna duchowość wniebowzięcia, może ożywić, zdynamizować i dodawać odwagi kobietom w dążeniu do świętości. Jest bowiem *znakiem, objawieniem, uosobieniem, zapowiedzią ostatecznej pociechy*. Zatem otwiera tęsknotę kobiecego serca na radość przyszłego spotkania z Panem¹⁴⁹. Uczy Go oczekiwać z gorliwością „mądrych panien”. Pomaga kobietom (oczywiście, nie tylko im) już dziś odczuwać „smak wiecznej radości” – uchwycić coś z zachwytu Wniebowziętej Bogiem, niebem, życiem wiecznym... *Chrystus celebrowe niebieską liturgię, ale na czele ludu, kapłaństwa powszechnego, stoi „Théotokos”, ponieważ Ona wyraża ze swej istoty i w swoim „esse” samą rzeczywistość Królestwa: świętość na wieki – in aeternum – wiekiuste objawienie i oblubieńczą pieśń: „Sanctus”*¹⁵⁰.

Duchowość maryjna kobiet „docierająca” do nich drogą typowo kobiecych cech i zdolności złożonych w kobiecym byciu przez Stwórcę, zasługuje oczywiście nie na samo zauważenie, ale i na odpowiednie rozwijanie. Te walory kobiece, odnalezione w duchowości maryjnej, stanowią szansę wzrastania duchowego, wzmacniania zażyłości z Bogiem i podążania drogami zbawienia.

Pielęgnowanie wartościowych kobiecych cech jest ważne także z tego powodu, że współcześnie obserwuje się zjawisko wzrastającej maskulinizacji kobiet – i to takiego stylu bycia, który odwzorowuje nie zalety, lecz to, co złe w zachowaniu wielu mężczyzn. To droga odchodzenia nie tylko od duchowości, ale wprost od Boga. Duchowość maryjna dzisiejszym, zagubionym kobietom wskazuje na drogę wyjścia – na w pełni dobrą, najlepszą, drogę dla nich. *Kobieta, która kontem-*

¹⁴⁷ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 230, 231.

¹⁴⁸ LG 68; RM 42.

¹⁴⁹ Zob. J. KUMALA, *Maryja znakiem nadziei i pociechy*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 4, 98.

¹⁵⁰ P. EVDOKIMOV, *Kobieta...*, 234.

pluje wniebowziętą Dziewicę, widzi w Niej odzyskanie swojej godności, uświęcenie swojego ciała będącego przedmiotem tysiąca profanacji, potwierdzenie wartości kobiecej cielesności zintegrowanej w łonie tajemnicy Boga: kontemplacja połączona z radością współuczestnictwa, ponieważ wie ona, że dar udzielony Maryi przez Boga jest przeznaczony także dla wszystkich kobiet, Jej siostr¹⁵¹.

Kobiety, kontemplując we Wniebowziętej tę Kobietę, która *w całości swego bytu jest przemieniona w Chrystusa*¹⁵², odnajdują drogi realizacji swej własnej tożsamości w Chrystusie. Kobieta-Maryja otwiera przed nimi horyzonty nie wymaginowane, lecz najzupełniej rzeczywiste, które mają one przed sobą do osiągnięcia także na kobiecy sposób.

Duchowość maryjna kobiet – będąca oczywiście duchowością, a nie tylko powierzchowną pobożnością – stanowi szansę, chrześcijańskie oparcie dla tych kobiet, które trwają wciąż, lub jeszcze, przy chrześcijaństwie, bądź też ponownie zwrócą się kiedyś ku niemu.

Oczywiście duchowość maryjna kobiet to w pierwszym rzędzie rozwijanie pozytywnych walorów kobiecych i włączanie ich w pracę nad rozwojem ducha, ale też nie może się ona obyć bez przeciwstawiania się negatywnym tendencjom związanym z kobiecością. Dlatego trzeba czuwać, by nie utknęła ona w sentymentalizmie, czułościowości i w ten sposób nie stała się formą ucieczki od problemów życia, a zwłaszcza próbą ułatwienia sobie drogi duchowej, z pominięciem trudnych wymagań. Jeśli to ma być rzeczywiście duchowość, nie może właśnie być tylko sposobnością do wyrażania uczuć i „wielomówność”. Podobnie, w związku z większą zmysłową wrażliwością kobiet na dotyk, kolor, dźwięk, należy strzec się zatrzymania pobożności maryjnej na tego rodzaju doznaniach i nie dopuszczać do „przeładowania” pod tym względem np. w wystroju świątyni, czy formach pobożnych itp. – w ogóle unikać brzydoty i banału w duchowości/pobożności przeciwieństwo na wzór „Całej Pięknej”¹⁵³.

Na koniec trzeba jeszcze raz zaznaczyć, że omówiono tutaj zagadnienie duchowości maryjnej tylko w aspekcie wartości typowo kobiecych, w których jednak duchowość ta się nie wyczerpuje. Podobnie można by przyrzeć się miejscu różnych walorów osobowościowych kobiet (które jednak nie wynikają z płci) w ich duchowości maryjnej, a więc charakteru, wykształcenia, wychowania (w tym religijnego!), zdolności, doświadczenia itd. I w tym przypadku różnicowanie byłoby znacznie większe. Niemniej znajomość pewnych cech związanych z płcią ma sens i znaczenie w duchowym prowadzeniu kobiet – zwłaszcza w duchowości maryjnej.

¹⁵¹ PAMI, *Matka Pana...*, 360.

¹⁵² TAMŻE, 326.

¹⁵³ Por. TAMŻE, 393.

Quale spiritualità mariana per le donne?

(Riassunto)

La spiritualità mariana “arriva” alle donne tramite la specificità del femminile in quanto voluta da Dio Creatore. Ciò si deve non soltanto notare, ma anche studiare per poter meglio capire e pure sviluppare. Queste qualità di donne, trovate nell’ambito della spiritualità mariana, aiutano alla crescita spirituale, rafforzano l’intimità con Dio sul cammino della salvezza.

Promuovere preziose caratteristiche delle donne è importante anche per questo motivo che il fenomeno contemporaneo osservato svela la mascolinizzazione crescente di donne - ed è un tale stile di vita, che imita tutto ciò che è sbagliato nel comportamento di molti uomini. In questo modo non solo si allontana dalla spiritualità, ma direttamente anche da Dio. La spiritualità mariana di oggi, indica alle donne una via d’uscita buona e sicura. Una donna che contempla la Vergine Assunta vede riconquistare la sua dignità e la santità del corpo che è oggetto di migliaia di dissacrazione, la conferma del valore della carne una donna integrata nel grembo materno del mistero di Dio: è la contemplazione combinata con la gioia di partecipazione, perché sa che il dono fatto a Maria da Dio è per anche per tutte le donne, le sue sorelle.

Le donne, contemplando in Assunta quella Donna che in tutto il suo essere è trasformata in Cristo, possono ritrovare le vie per realizzare la propria identità in Cristo. Donna-Maria apre orizzonti non immaginari, ma molto reale, che sono davanti a loro per raggiungerli in modo al femminile.

La spiritualità mariana di donne - che è in realtà la spiritualità, non solo una religiosità superficiale - è una possibilità, il sostegno cristiano per le donne che sono ancora fedeli a Cristo, o ancora una volta si rivolgono a lui.

Naturalmente, la spiritualità mariana delle donne è una priorità per sviluppare i valori positivi di donne e coinvolgendoli in azioni per lo sviluppo dello spirito, ma non può fare a meno di contrastare le tendenze negative associate alla femminilità. Pertanto, è necessario stare attenti a non farlo bloccato nel sentimentalismo, sentimentale, e quindi non diventare una forma di fuga dai problemi della vita, soprattutto il tentativo di facilitare il cammino spirituale, senza richiedere requisiti.

Se è per essere veramente spiritualità, non può essere semplicemente l’unica possibilità di esprimere i loro sentimenti. Allo stesso modo, in relazione alla maggiore sensibilità delle donne alla sensuale, al tocco, colore, suono, deve stare in guardia contro una devozione mariana a questo tipo di sensazioni e non permettere di “sovraccarico” in questo senso, per esempio, all’interno del tempio, e le forme delle pratiche spirituali, in generale evitare la bruttezza e la banalità nella spiritualità / pietà.

Questo articolo è stato un tentativo di individuare ciò che è specificamente femminile - o sarebbe presente solo essere - alla spiritualità mariana. In precedenza, tuttavia, si fermò in che cosa intendiamo la spiritualità in generale (così come l’interazione di corpo, anima e spirito), in particolare in una sua identificazione come cristiana, e poi mariana.

Nella spiritualità mariana avviene la riproduzione dell’immagine di Maria nelle sue relazioni con Dio e gli uomini. In lei vediamo il più perfetto esempio di una spiritualità cristiana pienamente realizzata, diretta verso Cristo e la Santissima Trinità.

Da maria impariamo quale deve essere il nostro rapporto co Cristo e la Santissima Trinità. Però non si fermiamo a guardare Maria, ma cerchiamo di entrare in un rapporto personale con Lei e con Lei andare verso Cristo.

Giovanni Paolo II riferisce proprio alle donne la dimensione mariana della vita cristiana, perché le donne stanno vivendo un rapporto unico con la Madre del Redentore.

Il nostro sguardo abbiamo rivolto ai misteri centrali della vita di Maria, in particolare al mistero della maternità, dove le donne possono vedere la propria identità e il modo di realizzare in sé l'immagine di Cristo.