

# Józef Majewski

---

## Mariologia wobec antropologicznych wyzwań współczesności

---

Salvatoris Mater 8/1/2, 311-336

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Mariologia i antropologia są ze sobą związane, od siebie zależne i przynależą do siebie. W historii nie zawsze wyraźnie uświadamiano sobie to przyporządkowanie i tę zależność, niemniej obie dziedziny zawsze i nieustannie wpływały na siebie i współdecydowały o stawianych przez siebie pytaniach i udzielanych odpowiedziach.

Nawet przepaść, jaką w przeszłości teologowie zwykli wykopywać między Maryją i wszystkimi innymi ludźmi, podkreślając Jej absolutną i nieporównywalną z nikim wyjątkowość i doskonałość, w rzeczy samej i paradoksalnie jest świadectwem głębokich związków między mariologią i antropologią. Przecież kiedy mówi się, że sytuacja Maryi nie jest taka jak innych ludzi, to jednocześnie mówi się coś o sytuacji tych innych – i na odwrót.

Dziś wyraźniej niż w przeszłości uświadamiamy sobie, że wyjątkowość Maryi nie tylko nie znosi tego, co wspólne Jej i wszystkim innym ludziom, ale również to, co wspólne,

Józef Majewski

ne, zakłada<sup>1</sup>. Klarownie wyrazili to w 1974 r. amerykańscy biskupi w liście pastoralnym o Maryi *Behold Your Mother. Woman of Faith*<sup>2</sup>: *To, co Kościół głosi o skutkach odkupienia w Maryi, w inny sposób i w innym czasie twierdzi również o każdym z nas. [...] Dzisiaj Maryja winna być widziana jako wskazująca na pełnię implikacji Wcielenia dla naszego rozumienia istoty ludzkiej*<sup>3</sup>.

## Mariologia wobec antropologicznych wyzwań współczesności

SALVATORIS MATER  
8(2006) nr 1-2, 311-336

Między mariologią i antropologią istnieje więc istotna wzajemna więź i sprzężenie zwrotne<sup>4</sup>. Tak było w przeszłości, tak też dzieje się

<sup>1</sup> Wyjątkowość udziału Maryi w zbawieniu, czy też – jak to się zwykle ujmuje w tradycyjnej teologii – Jej „doskonalszy udział”, rozumiem tu w sensie biblijnym, zaprezentowanym m.in. przez ks. T. Węclawskiego: *Według takiego [tradycyjnego] rozumienia „doskonale” to mniej więcej tyle, co „nieprzewyższone”. Ze coś jest nieprzewyższone, to wynika z otwartego lub ukrytego porównania „nieprzewyższonego” ze wszystkim, co zostało w nim i przez nie przewyższone i dystansowane. Tymczasem biblijne pojęcie doskonałości oparte jest nie na porównaniu, ale na nieporównywalności i zarazem wspólnocie pochodzących od Boga ludzkich powołań i odpowiadających im dzieł. Dlatego, jakkolwiek może to zabrzmieć niepokojąco, o każdym poszczególnym ludzkim powołaniu można powiedzieć, że jest wśród wszystkich innych nieprzewyższone, a o każdym odpowiadającym takiemu powołaniu dziele, że jest niezastąpione. T. WĘCŁAWSKI, *Maryja wobec woli Ojca w męce i śmierci Jezusa*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, 117-118.*

<sup>2</sup> „Behold Your Mother”: *Woman of faith*, „Catholic Mind” 72(1974) 26-64.

<sup>3</sup> TAMŻE, nr 111. *Kiedy mówimy o Maryi – pisał K. Rahner – angażujemy się w chrześcijańskie rozumienie ludzkiej sytuacji. Spotykamy tu słowo dotyczące nas, błogosławione i święte rozumienie naszego własnego życia.* K. RAHNER, *Mary:*

współcześnie, co oznacza m.in. tyle, że mariologia nie może być obojętna na antropologiczne wyzwania naszych czasów. Przemiany, jakie współcześnie dokonują się w dziedzinie antropologii, domagają się właściwej reakcji i odpowiedzi po stronie mariologii. Klarownie pisał o tym w 1974 r. Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*, który do zasadniczych przyczyn współczesnego kryzysu w oddawaniu czci Maryi zaliczył różnicę *pomiedzy niektórymi treściami tej czci a dzisiejszymi poglądami antropologicznymi i sytuacją psychologiczno-społeczną, gruntownie zmienioną, w jakiej żyją i działają ludzie naszych czasów*<sup>5</sup>. Mariologia winna nadążać za antropologicznymi przemianami współczesności. Wyzwania, przed jakimi staje, w szczególności sposób odnoszą się do nowego rozumienia miejsca i roli kobiety: *czy to we wspólnotce rodzinnej, w której prawa i postępowanie obyczajów słusznie przyznają jej równość z mężem i władzę w kierowaniu życiem rodzinnym; czy w dziedzinie politycznej, w której w wielu krajach zyskała możliwość włączania się w sprawy publiczne tak samo jak mężczyźni; czy w dziedzinie społecznej, gdzie rozwija ona swą działalność na różnych stanowiskach, z każdym dniem coraz bardziej wychodząc poza wąską wspólnotę rodzinną; czy w dziedzinie nauki, gdzie daje się jej nowe możliwości badania naukowego i sukcesu intelektualnego*<sup>6</sup>.

Antropologiczne wyzwania, przed jakimi staje dziś teologia/mariologia i Magisterium Kościoła, w szczególności sposób wiążą się z głębokimi antropologiczno-kulturowymi przemianami w odniesieniu do tzw. kwestii kobiecej, dokonującymi się w świecie demokratycznym. Niektóre aspekty tych przemian znalazły pozytywną recepcję w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego. Świadectwem tego jest *Marialis cultus*, ale również nauczanie Jana Pawła II, który tak ocenił np. historyczny proces emancypacji kobiet: *nie mogę – pisał w 1995 r. – nie wyrazić mego podziwu dla kobiet dobrej woli, które poświęciły się obronie swojej kobiecej godności, walcząc o podstawowe prawa społeczne, ekonomiczne i polityczne i które podjęły tę odważną inicjatywę w okresie, gdy ich*

---

*Mother od the Lord*, New York 1963, 30. T. Węclawski pisał: *jest to powołanie i dzieło [Maryi] obiektywnie wyjątkowe. Jest ono jednak zarazem właśnie w swej największej obiektywnej wartości wyprzedzającym obrazem i podobieństwem tego, co zbawienie dokonane w Jezusie czyni możliwym dla każdego*. T. WĘCŁAWSKI, *Maryja wobec woli Ojca...*, 118.

<sup>4</sup> Współcześnie na bazie tego związku i sprzężenia rozwijana jest różnokształtna mariologia symboliczna – pisałem o niej w artykule: *Ku symbolicznej reinterpretacji teologicznych orzeczeń o Maryi*, „*Salvatoris Mater*” 3(2001) nr 1, 313-346; por. J. MAJEWSKI, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005, 114-139 (rozdział: *Nowe perspektywy mariologii*); B. FORTE, *Maryja – ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, Warszawa 1999.

<sup>5</sup> MC 34.

<sup>6</sup> TAMŻE.

zaangażowanie było uważane za wykroczenie, oznakę braku kobiecości, objaw ekshibicjonizmu, a nawet grzech! [...] Trzeba w tym kierunku iść dalej!<sup>7</sup>

Jakkolwiek niektóre aspekty współczesnych przemian i tendencji antropologicznych spotkały się z pozytywną oceną w nauczaniu Magisterium Kościoła, to jednak inne natrafiają, szczególnie w ostatniej dekadzie, na poważną jego krytykę.

W 2004 r. Kongregacja Nauki Wiary w *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*<sup>8</sup>, streszczającym główne punkty antropologicznego nauczania współczesnego Urzędu Nauczycielskiego, wskazuje na dwie niepokojące tendencje w dzisiejszej antropologii, szczególnie w podejściu do „kwestii kobiecej”. W pierwszej kobieta widziana jest jako nieprzyjaciel mężczyzny, a relacje między mężczyznami i kobietami widzi się w kategoriach wrogości, walki, rywalizacji, mocy. W drugiej bagatelizuje się biologiczną różnicę między płcią męską i płcią kobiecą, co prowadzi do konstruowania takich wzorców kulturowego zachowania mężczyzn i kobiet, które ignorują porządek biologiczny. Obie te tendencje błędnie ujmują to, co męskie, i to, co kobiece, prowadząc do błędnego pojmowania społeczno-kulturowych ról mężczyzn i kobiet.

W niniejszym artykule patrzę „oczami” mariologii na kilka problemów wiążących się z wyzwaniem, jakie stawiają przed wiarą i teologią antropologiczne przemiany we współczesnej kulturze. Praktycznie ograniczam się do zagadnień związanych z kwestią kobiecą, bo właśnie ona w decydującym stopniu współokreśla teologiczną/mariologiczną i antropologiczną odpowiedź Kościoła i teologii. W ramach niniejszego artykułu w głównej mierze analizuję stanowisko Magisterium Ecclesiae – w odpowiedzi na apel Kongregacji Nauki Wiary, która w *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*, prezentując to stanowisko, zaprasza do dialogu. Refleksje tego dokumentu – czytamy we wstępie do niego – *chcą być punktem wyjścia w procesie pogłębienia tematyki wewnątrz Kościoła, jak również w podejmowaniu dialogu ze wszystkimi ludźmi, mężczyznami i kobietami dobrej woli, w szczerym poszukiwaniu prawdy i we wspólnym działaniu dla rozwijania relacji coraz bardziej autentycznych*<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> JAN PAWEŁ II, *List do kobiet* (29.06.1995), 6.

<sup>8</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (31.05.2004). O liście tym pisałem w artykule: *Refleksja nad listem Kongregacji Nauki Wiary*, „Teofil” (2006) nr 1, 69-72.

<sup>9</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety...*, 1. Wśród teologów stanowisko bliskie antropologicznemu nauczaniu Magisterium Kościoła prezentują m.in. H.U. von Balthasar, s. M.P. Allen (por. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution [750 BC- 1250 AD]*, Grand Rapids 1985); F. Martin (por. *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition* Grand Rapids 1994), M.M. Schumacher (por. *Women in Christ: Toward*

Zaczynam od prezentacji problematyki historycznej, bez której trudno w pełni zrozumieć wagę i sens antropologicznych pytań, jakie rodzi dzisiejsza kultura, i odpowiedzi, jakich na nie stara się udzielać teologia i Kościół. Wcześniej jednak jedna istotna uwaga o charakterze metodologicznym.

Jak zobaczymy, niektóre antropologiczno-mariologiczne aspekty refleksji współczesnego Magisterium Ecclesiae ściśle wiążą się z doktryną o święceniach kapłańskich zarezerwowanych tylko dla mężczyzn. Część niniejszego artykułu zajmuje się tymi aspektami.

Jedna z fundamentalnych zasad teologicznej interpretacji doktrynalnych orzeczeń Kościoła głosi, że, interpretując te orzeczenia, należy rozróżnić między samą prawdą, którą one deklarują, a teologiczną argumentacją, która służy uzasadnieniu tej prawdy. Tak więc jedną rzeczą jest doktryna (afirmacja doktrynalna), a inną teologiczna argumentacja, która ma ją wyjaśniać<sup>10</sup>.

Konsekwencje przedstawionej zasady hermeneutyki katolickiej są ważne: z faktu, że argumentacja może mieć te lub inne braki i niedomagania czy że ulega ona np. dezaktualizacji, nie wynika wcale, że braki i niedomagania ma sama doktryna czy też że ulega ona dezaktualizacji. Istotna i wiążąca dla wiary jest prawda afirmowana w orzeczeniu doktrynalnym, nie zaś argumentacja – ta nie należy do sedna orzeczenia, może podlegać korekcie i zmieniać się. Tak też tę sprawę – w kontekście doktryny o święceniach kapłańskich tylko dla mężczyzn – widziała Kongregacja Nauki Wiary, publikując w 1976 r. *Deklarację o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores”*. W oficjalnym komentarzu Kongregacji do tego dokumentu stwierdza się: [W Deklaracji] *widac*

---

*a New Feminism*, Grand Rapids 2004), D.L. Schlinder (por. *Heart of the World, Center of the Church: Communion Ecclesiology, Liberalism, and Liberation*, Grand Rapids) – wszyscy związani są z międzynarodowym periodykiem teologicznym „Communio” i tworzą w duchu tzw. nowego feminizmu, postulowanego przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae* (25.03.1995): *W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewyżczenia wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku (nr 99).*

<sup>10</sup> *It should be clear that any magisterial statement, however authoritative, a distinction must be made between the point of the affirmation and the supporting statements. [...] in documents of the Church, any skilled theologian must know how to distinguish between what the Church was intending to teach, and the statements introduced merely for the sake of clarification, persuasion, or edification. A. DULLES, *The Survival of Dogma*, New York 1971, 174-175; por. J. MAJEWSKI, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, red. E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI, t. I, Warszawa 2005, 155-156.*

bardzo wyraźne rozróżnienie między tym, co ten dokument potwierdza (nauczanie, które dokument z autorytetem proponuje w poprzedzających paragrafach), a teologiczną refleksją, jaka po tym następuje. [...] Dobrze wiadomo, że w uroczystym nauczaniu nieomylność dotyczy doktrynalnej afirmacji, a nie argumentów, które mają ją tłumaczyć. I tak doktrynalne rozdziały Soboru Trydenckiego zawierają pewne procesy rozumowania, które dzisiaj nie wydają się już dłużej do utrzymania<sup>11</sup>.

Analizy tej części niniejszego artykułu, które odnoszą się do sprawy święceń kapłańskich dotyczą – podkreślam – *tylko i wyłącznie argumentacji* na rzecz doktryny o święceniach kapłańskich zarezerwowanych dla mężczyzn, nie zaś prawdy, którą ta doktryna afirmuje.

## 1. Antropologia w perspektywie mariologii tradycyjnej

Dzieje oddziaływania mariologii na rozumienie tego, co kobiece, i tego, co męskie, a więc również na teoretyczne i praktyczne rozumienie powołań, zadań, ról i misji kobiet i mężczyzn w społeczeństwie (świeckim) i Kościele – są złożone<sup>12</sup>. Cokolwiek mówić – i jakkolwiek może to zabrzmieć niepokojąco – trudno nie przyjąć, że mariologia w przeszłości pod pewnymi aspektami oddziaływała negatywnie na rozumienie miejsca i roli kobiet, jak też, w innym sensie, mężczyzn w życiu społecznym/kościelnym. B. Forte, znany włoski teolog, a dziś arcybiskup Chietto-Vasto we Włoszech, pisał: *Z historycznego punktu widzenia zwraca się*

<sup>11</sup> Tak też sprawę widziała Kongregacja Nauki Wiary w komentarzu do swojego dokumentu *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego* „*Inter insigniores*” z 1976 r. („*L'Osservatore Romano*” z 27 stycznia 1977 r.; korzystam z wersji angielskiej, w: <http://www.ourladywarriors.org/teach/inteinsi.htm>) w rozdziale *Ministerialne kapłaństwo w świetle misterium Chrystusa* tego komentarza czytamy: *In the Declaration a very clear distinction will be seen between the document's affirmation of the datum (the teaching it proposes with authority in the preceding paragraphs) and the theological reflection that then follows. By this reflection the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith endeavors „to illustrate this norm by showing the profound fittingness” to be found „between the proper nature of the sacrament of Order, with its specific reference to the mystery of Christ and the fact that only men have been called to receive priestly ordination”. In itself such a quest is not without risk. However, it does not involve the Magisterium. It is well known that in solemn teaching infallibility affects the doctrinal affirmation, not the arguments intended to explain it. Thus the doctrinal chapters of the Council of Trent contain certain processes of reasoning that today no longer seem to hold. But this risk has never stopped the Magisterium from endeavoring at all times to clarify doctrine by analogies of faith. Today especially, and more than ever, it is impossible to be content with making statements, with appealing to the intellectual docility of Christians; faith seeks understanding, and it tries to distinguish the grounds for and the coherence of what it is taught.*

<sup>12</sup> Zob. E.J. JOHNSON, *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York-London 2003, 3-70.

uwagę na negatywny wpływ obrazu Maryi na wyobrażenie zbiorowej świadomości wszystkich czasów o kobiecie. Z wzoru dziewiczej pokory i milczenia czerpała pokarm kobieca bierność. Postać kobiety osiągnęła spełnienie w macierzyństwie Bożym przesłoniła inne możliwości kobiecej kreatywności. Przedstawianie nieosiągalnego wzoru oznaczało przesłanki dla szczególnie bolesnych upokorzeń kobiety. Na koniec, nawet wtedy, gdy wydawało się, że przez uwielbienie Maryi dokona się dowartościowanie kobiety – w rzeczywistości pozwalało to przedsiębiorczym mężczyznom na gloryfikację jednej tylko kobiety, by poniżyć wszystkie inne<sup>13</sup>. Z kolei K. Børresen, teolożka feministyczna, stwierdziła: *Figura Maryi jest konstrukcją patriarchalną: dziewica, żona, matka i dodatek do mężczyzny. Jej postać wciela istotny związek między kobiecością i podporządkowaniem ukształtowanym w ramach patriarchalnego porządku myślenia*<sup>14</sup>. Można dyskutować z radykalizmem konstatacji Børresen, niemniej jednak historia mariologii pokazuje – jak sądzę – że wiązała się ona i promowała antropologię w jakiejś mierze dyskryminującą kobiety.

### 1.1. *Aula diaboli*

Mariologia przez wieki bardziej lub mniej wyraźnie i bezpośrednio usprawiedliwiała antropologię, która przypisywała mężczyznom pierwszorzędną i dominującą rolę w społeczeństwie i Kościele, a dla kobiet rezerwowała rolę podrzędną i podporządkowaną, nie pozwalając im na pełne urzeczywistnianie się jako osób i pełną realizację ich powołań. Wiązało się to m.in. z mariologiczno-antropologicznym paradoksem: wynoszenie w życiu Kościoła, teologii i kulcie jednej kobiety – Maryi, Matki Boga – przyczyniało się do deprecjacji reszty kobiet. Za paradoksem tym kryje się założenie, że w sferze *zbawczej* Maryja w odniesieniu do kobiet funkcjonuje jako wyjątek od reguły, co nie pozwala na jakąkolwiek analogię między Nią a resztą kobiet. Założenie to wyraźnie doszło do głosu w tradycyjnym posługiwaniu się paralełą Ewa - Maryja, przy czym Ewa symbolizuje tu wszystkie kobiety wszystkich czasów, z wyjątkiem Maryi.

Maryja naprawiła to, co Ewa (każda kobieta) – poprzez swoje nieposłuszeństwo Bogu – zepsuła, sprowadzając na świat zło i śmierć, stała się bramą, przez którą na świat wszedł szatan. Tertulian pisał: *Kobieto, rodzisz w bólu i cierpieniu. Ty podlegasz swojemu mężowi i on jest Twoim panem. Zapomniałaś, że jesteś Ewą? Trwa ciągle jeszcze na tym świecie*

<sup>13</sup> B. FORTE, *Maryja – ikona Tajemnicy...*, 29.

<sup>14</sup> K. BØRRESEN, *Mary in Catholic Theology*, „Concilium” (1983) nr 8, 54-55.

wyrok Boga przeciwko twojej płci. A więc z konieczności żyjesz jako oskarżona. Ty jesteś komnatą diabła (aula diaboli)! Ty złamałaś pieczęć drzewa! Ty jako pierwsza opuściłaś prawo Boże! Ty ogarnęłaś tego, którego diabeł nie mógł tknąć! Ty tak sprawnie zwyciężyłaś męczyznę, obraz Boga! Twoja cena, śmierć kosztowała śmierć Syna Bożego!<sup>15</sup> Wyobrażenie kobiety jako *aula diaboli* czy jako „agentki diabła” mocno zadomowi się w literaturze patrystycznej, średniowiecznej, ale też późniejszej<sup>16</sup>.

Takie krytyczno-deprecjonujące spojrzenie na kobietę/kobiety ściśle wiązało się – po pierwsze – z poglądem, że kobieta w porównaniu z mężczyzną jest istotą gorszą, mniej doskonałą oraz – po drugie – z przekonaniem o istnieniu swoistej dychotomii powołań/ról społeczno-kościelnych kobiet i mężczyzn (tradycyjna antropologia dualistyczna).

## 1.2. Mniej doskonała *imago Dei*

Pogląd, że płeć kobieca jest gorsza czy niższa od płci męskiej, dobrze ilustruje choćby twierdzenie wielu teologów i pisarzy kościelnych, iż chociaż kobieta została stworzona na obraz Boży, to jednak nie w taki sam sposób i nie w takiej samej mierze jak mężczyzna. Obraz ten w męczyźnie miałby być pod jakimś względem doskonalszy i pełniejszy<sup>17</sup>.

Według św. Augustyna obraz Boży dotyczy duszy człowieka. Na poziomie rzeczywistości wewnętrznej nie ma różnicy między *imago Dei* w mężczyźnie i kobiecie: w poznaniu Boga, łasce, usprawiedliwieniu, świętości. Niemniej jednak na poziomie ciała występuje podział ról: mężczyzna jest człowiekiem aktywnym i przeznaczonym do panowania, kobieta istotą bierną i podporządkowaną. Oznacza to, że na zewnątrz reprezentować obraz Boży może jedynie mężczyzna lub ludzka para, sama kobieta zaś nie może tego czynić. Biskup z Hippony pisał w *De Trinitate*: *Niewiasta wraz z mężem jest obrazem Boga w taki sposób, że cała natura ludzka stanowi jeden obraz. Natomiast jeśli na niewiastę patrzy się jako na pomoc dodaną mężczyźnie* [w nawiązaniu do Rdz 2,

<sup>15</sup> TERTULIAN, *De cultu feminarum*, I, 1, 1. Zob. A. BARING, J. CASHFORD, *The Myth of the Goddess: Evaluation of an Image*, London 1991, 514-546 (rozdział: *Eve in Christian Culture*); J. PHILLIPS, *Eve: The History of an Idea*, San Francisco 1985; E. ADAMIAK, „Przez kobietę śmierć, przez kobietę życie”. *Symbolika kobiety w chrześcijaństwie na przykładzie Ewy*, „Katedra” (2004) nr 5, 37-50.

<sup>16</sup> Por. M. STAROWIEYSKI, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, „W drodze” 15(1995) nr 3, 28; J. DELUMEAU, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986, 287-324 (rozdział: *Agenci szatana, III – Kobieta*).

<sup>17</sup> Takie rozumienie relacji między mężczyzną i kobietą w perspektywie *imago Dei* bardzo wyraźnie dochodzi do głosu w pracy protestanckiego teologa N. JASTRAMA, *Man as Male and Female: Created in the Image of God*, „Concordia Theological Quarterly” (2004) nr 1, 5-96 – w rozprawie tej znajdujemy dobry przegląd historii takiego stanowiska po stronie katolickiej i protestanckiej.



18 – dopowiedzenie J. M.] [...], *to w tym znaczeniu obrazem Boga nie jest. Natomiast w mężczyźnie, w tym, co jemu właściwe, obraz Boży jest tak doskonały i pełny, jak wtedy, gdy niewiasta jest uważana za jeden obraz z nim*<sup>18</sup>. Tak więc w oczach Augustyna mężczyzna i kobieta są równi sobie na poziomie duszy, ich nierówność zaś dotyczy poziomu ciała, gdzie występuje wyższość płci męskiej nad kobiecą. Powiązanie takiej hierarchii płci z nauką o obrazie Bożym doprowadziło do uznania pomniejszonego *imago Dei* w kobiecie. Jej podporządkowanie mężczyźnie czyni ją w istotnym punkcie niepodobną do Boga, nadrzędność mężczyzny – przeciwnie: czyni go do Boga podobnym.

Podobną drogą do Augustyna pójdzie w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu, który jednakże posłuży się innym uzasadnieniem. Akwinata rozróżnił dwa wymiary obrazu Bożego w człowieku – pierwszy odnosi się do mężczyzny i kobiety, drugi – tylko i wyłącznie do mężczyzny. Pisał: *Zarówno w mężczyźnie, jak i w kobiecie widnieje obraz Boga ze względu na to, w czym głównie ziszcza się treść obrazu, mianowicie ze względu na naturę myślącą. [...] Pod jakimś jednak ubocznym względem w taki sposób obraz Boga znajduje się w mężczyźnie, w jaki nie znajduje się w kobiecie: bo mianowicie mężczyzna jest początkiem (principium) i celem (finis) kobiety, tak jak Bóg jest początkiem i celem całego stworzenia*<sup>19</sup>. Drugi element obrazu Bożego, który odnosi się tylko i wyłącznie do mężczyzny, nabiera znaczenia politycznego i społecznego, służąc uzasadnieniu wykluczenia z tych sfer kobiet. Zdaniem Akwinaty niższość kobiety uzasadniona jest zatem już w akcie stworzenia: *Kobieta z natury jest podległa mężowi, gdyż z natury mężczyzna ma większe rozeznanie rozumu*<sup>20</sup>.

Niektórzy pisarze kościelni i teologowie wręcz uważali, że kobieta nie została stworzona na obraz Boży. W IV w. Ambrozjaster pisał: *Vir ad imaginem Dei factus est, non mulier*<sup>21</sup>, a jego pogląd przeniknął do De-

<sup>18</sup> AUGUSTYN, *De Trinitate*, XXI, 7, 10.

<sup>19</sup> STh I q. 93 a. 4 ad 1.

<sup>20</sup> STh I q. 92 s. 1 ad 2.

<sup>21</sup> PL 17, 239. Na temat poglądów Augustyna i Tomasza, jak i innych myślicieli chrześcijańskich zob.: K.E. BØRRESEN, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Mainz 1995; A.F. IDE, *Women as Priest, Bishop and Laity in the Early Church*, Mosquite 1984; A. ECKMANN, *Wielkość i godność kobiety według świętego Augustyna*, w: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, „Studia Antiquitatis Christianae” 14(1999) 32-42; E. GÖSSMAN, „Naturaliter femina est subiecta viro”. *Die Frau – ein verminderter Mann? Thomas von Aquin*, w: *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder*, red. R. JOST, U. KUBERA, Freiburg-Basel-Wien 1993, 37-56; M. LEISCH-KIESL, „Es ist immer die Eva, vor der wir uns in jeder Frau hüten müssen”. *Zum Frauenbild von Augustinus*, w: *Wie Theologen Frauen sehen...*, 22-36; TAZ, *Eva als andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter*, Köln-

krete Gracjana (1140-1150), który aż do początku XX w. był głównym źródłem prawa kościelnego: *Ten obraz Boga jest w mężczyźnie [Adam], stworzonym jako jedyny, jako źródło wszystkich innych istot ludzkich, otrzymał bowiem od Boga władzę rządzenia jako Jego zastępca, gdyż jest wizerunkiem jedynego Boga. Dlatego też kobieta nie została uczyniona na obraz Boga*<sup>22</sup>.

### 1.3. „Maryjna” drugorzędność kobiet

W tradycyjnej antropologii kobiecość i męskość tworzą dwa opozycyjne bieguny: Bóg w akcie stwórczym udziela mężczyźnie i kobiecie

---

Weimar-Wien 1992; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg-Basel-Wien 1989; E. ADAMIAK, *Nowy wiek i feminizm*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. BOLEWSKI, Kraków 2001, 87-105; TAŻ, „Przez kobietę śmierć, przez kobietę życie”..., 37-50.

<sup>22</sup> Cyt. za: J. DELUMEAU, *Strach w kulturze Zachodu*..., 293; por. J.-M. AUBERT, *La Femme. Antiféminisme et christianisme*, Paris 1973, 88-89. Pisarze starożytności chrześcijańskiej, podobnie jak późniejszych okresów – w duchu epok, w których żyli – prezentowali poglądy, które mają charakter antykobiecego czy mizoginistycznego, chociaż prawdą jest, że niekiedy potrafili przewycięzać w sobie tego ducha. M. Starowieyski, po przeanalizowaniu świadectw patrystycznych o kobiecie, dochodzi do wniosku: *Tak więc obraz tragicznej sytuacji kobiety w starożytności chrześcijańskiej nie jest tak czarny, jak by się wydawało na pierwszy rzut oka* – i dodaje: *Nie bez ironii stwierdza znakomity znawca antyku chrześcijańskiego, M. Simonetti, że częstość, gwałtowność, a nawet zjadliwość tych męskich ataków [Ojców Kościoła na kobiety – dopowiedzenie J. M.] świadczy o popłochu silnej części rodzaju ludzkiego wobec ciągle aktywnej i dynamicznej działalności słabych córek Ewy*. M. STAROWIEYSKI, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*..., 31. Rację ma E. Clark, teolożka feministyczna zajmująca się patrologią, że *najbardziej odpowiednim słowem, którym można opisać stosunek Ojców Kościoła do kobiet, jest ambiwalencja*. E. CLARK, *Sexual Politics in the Writings of John Chrysostom*, „*Anglican Theological Review*” 59(1977) 7. Niemniej jednak w historii Kościoła przeważały ich poglądy antykobiece. W tym kontekście nieprzekonująco brzmią próby osłabiania antykobiecego stanowiska Ojców Kościoła przez np. o. J. Saliję. Teolog ten, nie przecząc, że na stosunku Kościoła do kobiet swoje piętno wycisnęły kolejne epoki, sprzeciwia się poglądom, że Ojcowie Kościoła uważali kobietę za istotę niższą od mężczyzny. *Otóż – stwierdza Salij – praktycznie zawsze jest tak, że teksty przytaczane na dowód niechęci chrześcijaństwa wobec kobiet są albo wyrwane z kontekstu, albo zinterpretowane niezgodnie z autentyczną myślą, jaka jest w nich zawarta*. J. SALIJA, *Dlaczego kocham Kościół?*, Warszawa 2002, 97. Jako przykład równorzędnego traktowania kobiet i mężczyzn przez Ojców Kościoła o. Saliję przytacza m.in. taką wypowiedź Orygenesa: *Pismo Boże nie zna podziału na mężczyzn i kobiety wedle płci. Przed Bogiem nie ma żadnej różnicy płci: ludzie są dzieleni na kobiety i mężczyzn wedle różnic duchowych. Ileż istot płci żeńskiej zalicza się przed Bogiem do dzielnych mężów, a iluż mężczyzn uznano za słabe i ociężałe kobiety!* Dominikański teolog nie dostrzega jednak znaczącego faktu, że w zacytowanych słowach Orygenesa kryje się, znane w starożytności... nierówne traktowanie kobiet i mężczyzn: dzielność z istoty rzeczy jest cechą męską, którą mogą zdobyć niekiedy kobiety – one, jeśli upodobniają się do mężczyzn, nobilitują swój status. Słabość i ociężałość zaś jest cechą typowo kobiecą i niektórzy mężczyźni mogą upaść tak nisko, że stają się jak kobiety, przy czym takie zrównywanie się z kobietą dla mężczyzny oznacza degenerację i upadek!

odmiennych natur płciowych, które wyznaczają obojgu właściwe i odmienne im obszary możliwego powołania i realizacji swojego człowieczeństwa. W naturze mężczyzny zostały złożone przez Boga pewne – charakterystyczne dla niego – cechy i właściwości, do których zalicza się: racjonalność, abstrakcję, aktywność, panowanie, przewodzenie, dynamiczność, siłę itp. Z kolei w kobiecie zostały złożone: intuicja, wrażliwość, delikatność, bierność, czułość, opiekuńczość, troskliwość, receptywność itp. – ostatecznie kobiety są przede wszystkim dawczyniami i opiekunkami życia (macierzyństwo, wychowanie dzieci).

Z natury mężczyzny wynika, że jego „żywołem” jest życie publiczne – tu jest on najbardziej sobą (rządzenie, podejmowanie decyzji, administrowanie itd.). Z kolei „żywołem” kobiet jest życie prywatne, domowe, rodzinne, rodzenie dzieci (nade wszystko synów dla mężów) i troska o nie – tu kobiecym archetypem jest Maryja. Ona jest wyłącznym modelem zachowania dla kobiet, które tym samym winny naśladować Jej sposób życia. W tym kontekście podstawowe znaczenie przypisano służebności, dziewictwu i macierzyństwu Maryi, sprawiając, że ideał pełni kobiecej zamykał się w byciu służebnicą, dziewicą i matką, przy czym te trzy kategorie rozumiano w duchu podporządkowania, posłuszeństwa, zależności, pasywności i milczącej zgody na wolę mężczyzn w społeczności kościelnej i świeckiej.

Tradycja maryjna do uzasadnienia dychotomii/dualizmu ról męskich i żeńskich z natur mężczyzn i kobiet dodała kolejną rację, a to w powiązaniu z chrystologią. Mariologia poddała szczególnej interpretacji relację między Chrystusem i Maryją, uznając tę relację za model relacji między mężczyznami i kobietami w społeczności wierzących. Z faktu, że w relacji Chrystus - Maryja jedna strona to mężczyzna i nieskończony Bóg, a druga – tylko kobieta i skończony człowiek, miałyby wynikać, że w Kościele mężczyznom przypada rola pierwszorzędna, nadrzędna, aktywna, uprzywilejowana, a kobietom drugorzędna, podrzędna, podporządkowana, receptywna (w odniesieniu do mężczyzn).

## 2. Nowe antropologiczne perspektywy mariologii

Wiek XX, którego istotnym elementem stał się ruch emancypacji kobiet i ruch feministyczny, przynajmniej w naszym kręgu kulturowym, był świadkiem nowego postawienia tzw. kwestii kobiecej, kulturowej *rewaloryzacji kobiecości* (B. Forte) i przewyższania historycznych niesprawiedliwości wobec kobiet. Kobiety w wielu dziedzinach osiągnęły prawa, których im przez wieki odmawiano. Dziś w społeczeństwach

demokratycznych kobieta – na poziomie prawnym – zasadniczo jest „równa” mężczyźnie, chociaż nie zawsze znajduje to odzwierciedlenie na poziomie psychologicznym czy kulturowym.

Wobec zjawiska „rewaloryzacji kobiecości” czy „kwestii kobiecej” w nowej kulturowej sytuacji stanowisko musiało zająć także Magisterium Kościoła, co – w porządku zarówno antropologicznym, jak i mariologicznym – zaczęło się przede wszystkim na Soborze Watykańskim II. Zasadnicze zręby nowego stanowiska Urzędu Nauczycielskiego wypracował Jan Paweł II<sup>23</sup>.

## 2.1. Solidarność Ewy i Maryi

Na poziomie oficjalnym do lamusa historii poszły poglądy o naturalnej niższości kobiety w odniesieniu do mężczyzny czy o mniej doskonałym obrazie Bożym w kobiecie. *Człowiek* – pisał Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem* – *jest szczytem całego porządku stworzenia w świecie widzialnym; rodzaj ludzki, który bierze początek w powołaniu do istnienia mężczyzny i kobiety, wieńczy całe dzieło stworzenia; istotami ludzkimi są oboje, w równym stopniu mężczyzna i kobieta, oboje stworzeni na obraz Boga*<sup>24</sup>. Należy podkreślić, że motyw tej równości pojawia się w papieskim dokumencie niczym refren<sup>25</sup> – trudno tego faktu nie widzieć jako (przewyciężającej) aluzji do długiej tradycji nierównego traktowania *imago Dei* w kobiecie i mężczyźnie.

W nauczaniu Jana Pawła II, co istotne, nowego znaczenia – w porównaniu z tradycyjnym – nabiera paralela Ewa - Maryja. W *Mulieris dignitatem* papież, uznając tradycyjną jej wymowę, uzupełnił ją o nowy wątek: *Zestawienie Ewa - Maryja można odczytać również i w ten sposób, że Maryja podejmuje w sobie samej i ogarnia tę tajemnicę „nie-wiasty”, której początek stanowi Ewa – „matka wszystkich żyjących” (por. Rdz 3, 20)*<sup>26</sup>. Jan Paweł II zatem w tej paraleli widzi nie tylko prze-

<sup>23</sup> Do najważniejszych dokumentów, w których Jan Paweł II zajmował się „kwestią kobiecą”, ale przecież również w jakimś stopniu „kwestią męską”, można zaliczyć: List apostolski z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiet *Mulieris dignitatem* [(15.08.1988) dalej: MD], Encyklika o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła *Redemptoris Mater* [(07.12.1987) dalej: RM], Adhortacja apostolska o świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła *Redemptoris custos* (15.08.1989), Adhortacja o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici* (30.12.1988), List apostolski o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom *Ordinatio sacerdotalis* (22.05.1994), Adhortacja o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie *Vita consecrata* (25.03.1996), *List do kobiet* (29.06.1995).

<sup>24</sup> MD 6.

<sup>25</sup> Por. TAMŻE, 7, 13, 16.

<sup>26</sup> TAMŻE, 11.

ciwstawienie Ewy Maryi, ale też więź łącząca obie te kobiety-symbole, rodzaj solidarności kobiecej. Co znaczące, takie rozumienie bliskie jest teologii feministycznej, a jego źródło można znaleźć we wcześniejszych świadectwach tradycji, która jednak pozostała marginalna w odniesieniu do głównego nurtu interpretacyjnego. Przykładowo w średniowieczu Hildegarda z Bingen ukazywała Ewę i Maryję jako kobiety, które są związane długim łańcuchem matek i córek. W wizji średniowiecznej mistyczki Maryja jest szczęśliwszą córką Ewy, a Ewa – dzieło Boże – zarysem Maryi. Gdy tak patrzymy na Ewę, traktując ją jako symbol każdej kobiety, widzimy, że wszystkie kobiety nie oddalają się, ale zbliżają do Maryi, *skoro w Niej odkryć można zamysł Boga wobec pierwszej kobiety, a więc wszystkich kobiet, i skoro każda kobieta włączona jest w tę międzykobietą więź – łańcuch matek i córek*<sup>27</sup>. Jan Paweł II w maryjnej encyklice *Redemptoris Mater* pisał: *Kobiecość istotnie stanowi szczególną więź z Matką Odkupiciela*<sup>28</sup>.

## 2.2. Mariologiczny wymiar zwrotu w antropologii dualistycznej

Antropologia, jaką znajdujemy w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła po Soborze Watykańskim II, ma, owszem, charakter dualistyczny, niemniej jednak nie w sensie przeciwstawności, ale komplementarności – to, co męskie, i to, co kobiece, widzi się jako dwie rzeczywistości, które są odmienne i różne, ale równe, nawzajem się uzupełniające i dopełniające. Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem* pisał: *Orędzie biblijne i ewangeliczne strzeże prawdy o tej godności i o tym powołaniu, jakie wynikają ze swoistej odmienności i „oryginalności” osobowej mężczyzny i kobiety. [...] W zakresie tego, co „ludzkie”, co po prostu osobowe, „męskość” i „kobiecość” różnią się, ale jednocześnie dopełniają i wzajemnie tłumaczą*<sup>29</sup>. Z kolei w *Liście do kobiet* Jana Pawła II czytamy: *Kobieta jest dopełnieniem mężczyzny, tak jak mężczyzna jest dopełnieniem kobiety: kobieta i mężczyzna są komplementarni*<sup>30</sup>.

Jakkolwiek antropologia współczesnego nauczania Magisterium ma charakter dualistyczny, to jednak – w porównaniu z tą z przeszłości – dokonała się w niej zasadnicza zmiana. O ile w przeszłości antropologia dualistyczna, bazując na założeniu o różnych naturach mężczyzny

<sup>27</sup> E. ADAMIAK, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa 1999, 50.

<sup>28</sup> RM 46.

<sup>29</sup> MD 10, 25.

<sup>30</sup> JAN PAWEŁ II, *List do kobiet...*, 7.

i kobiety, dla realizacji ich specyficznych powołań wyznaczała różne obszary życia społecznego: życie publiczne/polityczne – dla mężczyzn, życie prywatne/domowe – dla kobiet, o tyle antropologia współczesnego Magisterium widzi możliwość realizacji i mężczyzn, i kobiet w jednym i tym samym obszarze *świeckiego* życia publicznego. Dzisiaj dobro życia zawodowego, społecznego, politycznego i publicznego wręcz domaga się komplementarnego współdziałania kobiet z mężczyznami. We współczesnym świecie to, co specyficznie kobiece, nie ogranicza już kobiet do samego życia prywatnego/domowego, ale jest otwarte na życie publiczne. Kobiety winny mieć możliwość realizacji swoich powołań na poziomie tego życia<sup>31</sup>.

Streszczający nauczanie Jana Pawła II *List o współdziałaniu mężczyzn i kobiety* Kongregacji Nauki Wiary, podkreślając, że macierzyństwo – jako rzeczywistość i biologiczna, i duchowa – jest fundamentalnym powołaniem kobiety i stanowi kluczowy element zrozumienia tożsamości kobiety, stwierdza, iż właśnie dlatego (!) kobieta ma do spełnienia niezastąpioną rolę nie tylko w życiu rodzinnym, ale także w życiu publicznym: *Oznacza to – czytamy w tym dokumencie – że kobiety winny być obecne w świecie pracy i w organizacjach społecznych, że kobiety winny mieć dostęp do odpowiedzialnych stanowisk, mając w ten sposób możliwość wpływania na politykę narodów i promowania nowych*

<sup>31</sup> Jeszcze w 1930 r. Pius XI w encyklice o małżeństwie chrześcijańskim *Casti connubii* autorytatywnie rozdzielał społeczne obszary realizacji powołań mężczyzn i kobiet: *Ci sami nauczyciele fałszu, którzy piśmem i słowem pomniejszają wspaniałą wartość małżeńskiej wiary i poczucia wstydu, bez skrupułu niszczą ufne i uczciwe podporządkowanie się żony mężowi. Wielu z nich w swej bezczelnej śmiałości twierdzi, że usłużność jednego z małżonków wobec drugiego jest sprzeczna z godnością ludzką, że wszystkie prawa obu małżonków są równe; a ponieważ „lamane” przez jedną ze stron żądaniem służebności, przeto, z właściwą im szaloną pychą głoszą przeprowadzenie lub powinność przeprowadzenia pewnej emancypacji kobiety. [...] Otóż nie taką ma być prawdziwa emancypacja kobiety i jej rozumna oraz godna wolność, która się należy dostojnemu stanowisku chrześcijańskiej kobiety i żony; jest to raczej zepsucie kobiecych talentów i godności matki, a zagłada całej rodziny, gdyż przez nią mąż zostaje pozbawiony żony, dzieci matki, a dom i domownicy troskliwej o wszystko strażniczki. Co więcej, ta fałszywie pojęta swoboda i niematuralna równość z mężem obraca się na zgubę samej niewiasty* (rozdział II, punkt 3). W myśl stanowiska Piusa XI życie publiczne, polityczne, społeczne i zawodowe zarezerwowane jest dla mężczyzn, kobiety zaś przeznaczone są do życia prywatnego i rodzinnego. Papież emancypację kobiet oceniał negatywnie, podobnie jak „równość” żony i męża, widząc w niej wroga małżeństwa, rodziny i kobiety. Tymczasem kilkadziesiąt lat później Jan Paweł II odszedł od takiego stawiania sprawy, dostrzegając uprawnioną możliwość publicznego zaangażowania kobiet: *Nie ulega wątpliwości, że równa godność i odpowiedzialność mężczyzny i kobiety usprawiedliwia w pełni dostęp kobiety do zadań publicznych. Z drugiej strony, prawdziwy awans kobiety domaga się także, by wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego i rodzinnego w odniesieniu do wszystkich innych zadań publicznych i wszystkich innych zawodów.* JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Familiaris consortio* (22.11.1981), 23.

rozwiązań problemów ekonomicznych i społecznych<sup>32</sup>. Takie stanowisko znajduje uzasadnienie i pogłębienie również w mariologicznej refleksji Magisterium Kościoła.

Jan Paweł II widzi Maryję jako wzór dla kobiet czy jako paradygmat kobiecości: *Biblijny paradygmat „niewiasty” znajduje swój punkt kulminacyjny w macierzyństwie Bogarodzicy*<sup>33</sup>. To w Maryi w sposób paradygmatyczny do głosu dochodzi to, co najbardziej znamienne dla natury kobiety: wrażliwość, ukierunkowanie na konkretnego człowieka, troskliwość, zwłaszcza o najbardziej potrzebujących<sup>34</sup>, *porządek miłości*<sup>35</sup>, odnajdywanie siebie poprzez *bezinteresowny dar z siebie*<sup>36</sup> czy macierzyństwo jako *szczególna część rodzicielstwa*<sup>37</sup>. Są to cechy i wartości, które we współczesnym świecie nie mogą pozostawać jedynie domeną życia domowo-rodzinnego, ale powinny służyć – w komplementarnym współdziałaniu z cechami i wartościami reprezentowanymi przez to, co męskie – uzdrawianiu życia publicznego, zawodowego, społecznego i politycznego.

Charakterystyczne, że przedstawione (i inne) aspekty nauczania Magisterium Kościoła, które można określić jako socjologiczne – miejsce i rola kobiet tylko *w świecie*, w świeckim życiu publicznym – spotykają się z pozytywną oceną przedstawicielek teologii feministycznej<sup>38</sup>. Ich krytyka dotyczy nie tyle socjologicznego, ile teologicznego wymiaru tego nauczania. Według miary magisterialno-teologicznej komplementarne współdziałanie mężczyzn i kobiet – podobne czy analogiczne do tego, które ma i może realizować się *w świecie* – nie może dotyczyć i nie dotyczy życia kościelnego, zasadniczo nie odnosi się do współdziałania mężczyzn i kobiet *w Kościele*. Trudno nie przyjąć – jak sądzę

<sup>32</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety...*, 13. 1 stycznia 1995 r. Jan Paweł II w Orędziu na XXVIII Światowy Dzień Pokoju stwierdził: *Gdy kobiety mają możliwość przekazywania pełni swoich darów całej społeczności, prowadzi to do korzystnego przekształcenia samoświadomości społeczeństwa i jego organizacji, tak że lepiej odzwierciedla ono zasadniczą jedność ludzkiej rodziny. [...] Wzrost obecności kobiet w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym na szczeblu lokalnym, krajowym i międzynarodowym jest zatem procesem dobroczynnym. Kobiety mają pełne prawo do czynnego udziału we wszystkich dziedzinach życia publicznego i to ich prawo domaga się potwierdzenia i ochrony także przy pomocy środków prawnych, tam gdzie jest to konieczne.*

<sup>33</sup> MD 19.

<sup>34</sup> Por. TAMŻE, 16, 18, 19, 21, 30; *List do kobiet...*, 9, 12.

<sup>35</sup> TAMŻE, 29.

<sup>36</sup> TAMŻE, 10.

<sup>37</sup> TAMŻE, 18, por. 19.

<sup>38</sup> Klarownie taką ocenę wyraziła m.in. znana brytyjska teolożka T. Beattie w artykule komentującym *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie: Feminism, Vatican-style*, „The Tablet” z 7 sierpnia 2004 r. – korzystam z wersji internetowej: <http://www.thetablet.co.uk/cgi-bin/register.cgi/tablet-00923>.

– że w teologiczno-feministycznej krytyce takiego stanowiska jest coś na rzeczy. Krytyka ta odnosi się w istocie do pewnego antropologicznego *novum* w nauczaniu Kościoła, które kryje w sobie wciąż nierozwiązane problemy.

### 3. Antropologiczno-mariologiczne pytania i problemy

W antropologicznym nauczaniu współczesnego Magisterium Kościoła zasadniczą rolę odgrywa teza o istotnej różnicy między tym, co męskie, i tym, co kobiece – tzw. różnica płci/płciowa, która ma charakter ontologiczny. W *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety* czytamy: *należy podkreślić wagę i sens różnicy płci jako rzeczywistości głęboko wpisanej w mężczyznę i kobietę: „Płciowość charakteryzuje mężczyznę i kobietę nie tylko na poziomie fizycznym, ale także na poziomie psychologicznym i duchowym, znacząc każde ich wyrażenie”*. Różnica ta nie może być zredukowana do samego i nic nieznaczącego faktu biologicznego, ale jest „podstawowym elementem osobowości, jej sposobem bycia, manifestowania siebie, komunikowania z innymi, czucia, wyrażania i przeżywania miłości ludzkiej”. [...] *Męskość i żeńskość są objawione jako przynależne ontologicznie stworzeniu*<sup>39</sup>. Problem jednak w tym – zauważa się – że twierdzenie o ontologicznej różnicy między płciami... nie było częścią dotychczasowej tradycji katolickiej<sup>40</sup>. W tradycji tej, owszem, znajdujemy ideę „różnicy płciowej”, ale nie w sensie istotnym, esencjalnym czy ontologicznym. *Ontologicznie* rozumiana „różnica płciowa” jest

<sup>39</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety...*, 8, 12.

<sup>40</sup> Tak np.: T. BEATTIE, *Feminism, Vatican-style...*; M.C. HILKERT OP, *Imago Dei: Does the Symbol Have a Future?*, <http://scu.edu/ignatiancenter/bannan/eventsandconferences/lectures/archives/hilkert.cfm>; S. SCHNEIDERS SIHM, *Women and the Word. The Gender of God in the New Testament and the Spirituality of Women*, New York 1986, 55; R. RADFORD RUETHER, *Feminist Theology and Spirituality*, w: *Christian Feminism: Visions of a New Humanity*, red. J. WEIDMAN, San Francisco 1984, 21; R. RADFORD RUETHER, *Distortion, Misrepresentation and Caricature: the Vatican's Letter to Women Is Confused about Scripture and Feminism (Response to the Vatican Declaration on Women)*, „Conscience” z 22 grudnia 2004 r. (korzystam z elektronicznej wersji tego artykułu, dostarczonego przez autorkę); P. WILSON-KASTNER, *Faith, Feminism and the Christ*, Philadelphia 1983, 90; E.A. JOHNSON CSJ, *She Who Is: The Mystery of God in the Feminist Theological Discourse*, New York 1992, 166-167; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *To Comfort or to Challenge: Feminist Theological Reflections*, w: *New Woman, New Church, New Priestly Ministry. Preceedings of the Second Conference on the Ordination of Roman Catholic Women – November 1978, Baltimore, USA*, w: [www.womenpriests.org/classic2/fiorenza3.htm](http://www.womenpriests.org/classic2/fiorenza3.htm); R.A. NORRIS, *The Ordination of Women and the „Maleness” of Christ*, „Anglican Theological Review” (1976) nr 6, 70.



stosunkowo nowym elementem w kulturze europejskiej<sup>41</sup>, a w nauczaniu Kościoła, wyraźnie pojawiła się w nim w wieku XX, w kontekście przede wszystkim debaty na temat urzędowego kapłaństwa kobiet.

*Od czasu św. Augustyna* – nie bez racji pisała T. Beattie, teolożka z Wysp Brytyjskich – *Kościół Zachodu zawsze rozumiał różnicę płci jako wieczny wymiar ludzkiej egzystencji, ale jednocześnie tradycyjnie nauczał, że różnica między mężczyznami i kobietami ma charakter stopnia, nie zaś istoty*<sup>42</sup>. Ujmując rzecz konkretnie, w przeszłości przyczyną, dla której Chrystus stał się mężczyzną, było nie to, że męskie ciało *ontologicznie* różni się od ciała kobiecego, ale to, że jest doskonalszą wersją tego samego, tej samej rzeczywistości. Współcześnie Magisterium Kościoła odeszło od takiego hierarchicznego ujmowania różnicy płci, opowiadając się za antropologią komplementarnościową: płeć męska i płeć kobieca są równe, chociaż różne.

### 3.1. Problem różnicy płci

Hierarchiczne rozumienie różnicy płci kryje w sobie założenie, że kobiety z natury i z woli Boga są istotami gorszymi czy niższymi od mężczyzn, gdy tymczasem ujęcie ontologiczne/esencjalistyczne pragnie przezwyciężyć takie dyskryminujące kobiety spojrzenie. W Kościele nie ma miejsca na dyskryminację kobiet.

Zasadniczo zmiana, jaka dokonała się w rozumieniu różnicy płciowej, wiąże się, między innymi, z koniecznością wypracowania nowego – niedyskryminującego kobiety – uzasadnienia dla tradycyjnej doktryny o święceniach kapłańskich zarezerwowanych tylko dla mężczyzn. Uzasadnienie to, opierając się na twierdzeniu o ontologicznej różnicy płci, na poziomie teologicznym odwołuje się do oblubieńczego symbolizmu opisującego relację zachodzącą między Chrystusem i Kościołem. Chrystus, jako mężczyzna, jest Oblubieńcem a Kościół – jako rodzaju żeńskiego, *Ecclesia* – Oblubienicą. Tym samym ci, którzy działają w Kościele *in persona Christi*, tj. sakramentalnie uobecniają Chrystusa, muszą być, jak On, mężczyznami. W tym miejscu w nauczaniu Magisterium pojawia się istotny wątek mariologiczny.

<sup>41</sup> T. Laqueur, historyk z Uniwersytetu Kalifornijskiego, wykazuje, że esencjalne rozumienie różnicy płci pojawiło się w późnej fazie XVIII w., w wyniku kulturowych przemian w rozumieniu relacji między płciami. Wcześniej powszechnie płeć ujmowano nie ontologicznie, ale socjologicznie, uzasadniając w ten sposób właściwy porządek społeczny, a – teologiczno-metaforycznie – dla ukazania relacji między Bogiem i ludzkością. T. LAQUEUR, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge-London 1992, 8.

<sup>42</sup> T. BEATTIE, *Feminism, Vatican-style...*

W tradycji teologicznej Maryja jest ukazywana jako uosobienie, personifikacja Kościoła, jego symbol: *Maria Ecclesia*. Taki symboliczno-eklezyjalny obraz Maryi istotnie wiąże się z faktem, że jest Ona kobietą. *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, nawiązując do (prorockich) starotestamentowych obrazów ukazujących Boga jako Małżonka/Oblubienca a Izrael jako Małżonkę/Oblubienicę, stwierdza: *W Nowym Testamencie wszystkie te figury znajdują swoje wypełnienie. Z jednej strony Maryja, jako wybrana córka Syjonu, w swej żeńskości koronuje i przemienia kondycję Izraela/Małżonki, w oczekiwaniu dnia jej zbawienia. Z drugiej zaś, męskość Syna pozwala na rozpoznanie jak Jezus przyjmuje w swej osobie wszystko to, co symbolizm starotestamentalny przypisał miłości Boga do swojego ludu, wyrażony jako miłość małżonka do jego małżonki. Figury Jezusa i Maryi, Jego Matki, nie tylko zapewniają kontynuację Starego Testamentu z Nowym, ale go przewyższają, jako że wraz z Jezusem Chrystusem objawia się – jak mówi św. Ireneusz – „wszelka nowość”<sup>43</sup>. Symboliczno-eklezyjalne spojrzenie na Maryję potwierdza esencjalistyczne rozumienie różnicy płci.*

Antropologia esencjalistyczna służy uzasadnieniu tradycyjnej doktryny o wykluczeniu kobiety ze święceń kapłańskich, ale w taki sposób, by uniknąć „raf” dyskryminujących kobiety, od czego nie była wolna starsza antropologia dualistyczna. Czy jednak esencjalistyczne rozumienie różnicy płci omija wszystkie takie „rafy”? Teolożki feministyczne twierdzą, że nie. Wskazują (m.in.) na istnienie w „argumentie z symboliki oblubieńczej” znaczącej asymetrii w traktowaniu tego, co męskie, i tego, co kobiece, asymetrii, która – wbrew intencjom tych, którzy posługują się tym argumentem – teologicznie nie eliminuje czy nie osłabia, ale wzmacnia tendencje męskocentryczne w Kościele.

Asymetria ta polega na tym, że Oblubienca – *męskiego* Chrystusa – mogą symbolizować tylko i wyłącznie mężczyźni, natomiast Oblubienicę – *kobiety* Kościół (*Ecclesia*) – nie tylko kobiety, ale i mężczyźni, wszak i kobiety, i mężczyźni tworzą-reprezentują Kościół. Symbolicznie mężczyźni reprezentują zarówno Oblubienca, jak i Oblubienicę, natomiast kobiety tylko Oblubienicę. Jeśli męskość może reprezentować to, co kobiece (Oblubienica, *Ecclesia*), ale kobiecość nie może reprezentować tego, co męskie (Oblubienca, Chrystusa), to oznacza to, że męskość z natury jest uniwersalna, kobiecość zaś partykularna, męskość jest ekskluzywana, kobiecość zaś inkluzywana. Kobiecość – symbolicznie – jest osiągalna dla mężczyzn, ale męskość nie jest osiągalna – symbolicznie

<sup>43</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety...*, 10.

– dla kobiet. Mamy tu zatem do czynienia z zasadniczą nierównowagą płci, a takie stawianie sprawy, pisze T. Beattie, nie dziwi: *Ciało kobiece zawsze symbolizowało cielesną słabość i brak pobożności [...], a dążenie do świętości w pewnym stopniu polegało na poskramianiu ciała, które wiązano z kobiecością. [Dokonująca się współcześnie] Zmiana polega na tym, że kobieta już dłużej nie jest w stanie transcendować swojej własnej cielesności, choćby [jak w przeszłości] poprzez upodobnienie się do męskości<sup>44</sup>, wszak podczas gdy kobiecość pozostaje inkluzywna, symbolizm męskości rozumie się ekskluzywnie. Tak więc dalej męskość symbolizuje Boga, a kobiecość stworzenie, niemniej jednak teraz kobiety zostały całkowicie ograniczone do sfery stworzoneści i odmówiono im jakiegokolwiek możliwości dostępu do symbolizacji swojej własnej wyjątkowej relacji do Boga jako stworzonych na obraz Boży, choćby poprzez naśladowanie męskości<sup>45</sup>. Innymi słowy – konkluduje Beattie – pogląd o teologiczno-sakramentalnym znaczeniu męskości i o asymetrii symboliki oblubieńczej, chcąc nie chcąc, prowadzi do absolutyzacji teologicznej tendencji ku androcentryzmowi<sup>46</sup>.*

Z twierdzenia, że do symbolicznego reprezentowania Chrystusa uzdalnia tylko i wyłącznie płeć męska – tzw. podobieństwo naturalne<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Chodzi o ideę mężczyzny jako *vir perfectus*, „człowiek doskonały” – w przeszłości popularny, m.in. wśród Ojców Kościoła, był pogląd, że dla kobiet droga ku doskonałości i świętości wiedzie poprzez wyrzeczenie się kobiecości i stanie się jak mężczyzna. Mężczyzna, owszem, mógł stać się jak kobieta, niemniej świadczyło to o jego upadku i zepsuciu. Zob. przypis 17 w niniejszym artykule.

<sup>45</sup> T. BEATTIE, *Feminism, Vatican-style...*

<sup>46</sup> TAMŻE.

<sup>47</sup> Pojęcie „podobieństwa naturalnego” pojawia się w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego* (1976): *Kapłaństwo sakramentalne posiada [...] charakter sakramentalny. Kapłan jest znakiem, którego nadprzyrodzona skuteczność wynika z przyjętych Święceń; powinien to być znak wyraźny i łatwy do odczytania przez wiernych. Cała ekonomia sakramentalna opiera się na znakach naturalnych, bliskich psychice człowieka. „Znaki sakramentalne – mówi św. Tomasz z Akwinu – oznaczają coś przez podobieństwo naturalne”. To podobieństwo naturalne odnosi się zarówno do osób, jak i rzeczy. Ponieważ w Eucharystii należy w sposób sakramentalny wyrazić działanie Chrystusa, dlatego trzeba pamiętać, że nie byłoby tego podobieństwa naturalnego, jakie powinno zachodzić między Chrystusem i Jego kapłanem, gdyby nie był on mężczyzną; w takiej sytuacji trudno byłoby dostrzec w kapłanie obraz Chrystusa. Chrystus bowiem był i pozostaje mężczyzną. [...] Nigdy nie należy pomijać milczeniem faktu, że Chrystus jest mężczyzną. Z tej jednak racji, nie chcąc negować znaczenia wspomnianej wyżej symboliki ekonomii zbawienia, trzeba przyjąć, że w tych czynnościach, które wymagają Święceń i w których jest reprezentowany sam Chrystus, twórca Przymierza, Oblubieniec i Głowa Kościoła, dokonujący dzieła zbawienia, co w sposób najwyraźniejszy ma miejsce w sprawowaniu Eucharystii, wszędzie tam w Jego zastępstwie (takie jest bowiem pierwotne znaczenie słowa „osoba”) powinien działać mężczyzna. Przyznanie tej roli mężczyźnie nie wypływa bynajmniej z jakiejś wyższości jego osoby, a więc nie dotyczy hierarchii wartości, lecz wynika jedynie z rzeczywistej różnorodności funkcji i posług (nr 5).*

– zdaniem teologek feministycznych, wynika, po pierwsze, iż podobieństwo kobiety do Chrystusa (*imago Christi*) pod istotnym, bo symboliczno-sakramentalnym względem nie dorównuje podobieństwu mężczyzny do Niego. Nierównowaga ta jest tutaj ewidentna. Teologia feministyczna pyta jednak, czy takie stawianie sprawy w pełni oddaje sprawiedliwość głębokości chrzcielnej przemiany, której skutki św. Paweł opisuje w taki sposób: *nie ma już Żyda ani poganina, nie ma niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3, 28).

Po drugie – z twierdzenia o „podobieństwie naturalnym” z Chrystusem, które urzeczywistnia się tylko w przypadku mężczyzny, zdaje się wynikać, że w Chrystusie męskość idzie przed człowieczeństwem. Zwracając się do Chrystusa, napotykamy najpierw Jego męskość, a dopiero potem człowieczeństwo. Dochodzi tu wyraźnie do głosu chrystologiczny, a w konsekwencji eklezjologiczny prymat męskości nad kobiecością. Tymczasem – stwierdza s. S. Schneiders – *teologiczna tradycja w rzeczywistości zawsze utrzymywała, że męskość Jezusa teologicznie, chrystologicznie, soteriologicznie i sakramentalnie jest bez znaczenia*<sup>48</sup>. Zdaniem amerykańskiej teolożki-zakonnicy, pogląd o naturalnym podobieństwie do Chrystusa jedynie mężczyzn trudno pogodzić z centralnym teologicznym twierdzeniem o wcieleniu, głoszonym przez Ojców Kościoła: *Co nie zostało przyjęte, nie zostało uzdrowione* [zbawione] (to gar asprolepton atherapeuton)<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> S. SCHNEIDERS, *Women and the Word...*, 3-4. Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *To Comfort or to Challenge...*; Patrolog R.A. Norris stwierdził wręcz: *The argument [against the ordination of women on the grounds that male sex is required for likeness to Christ] is virtually unprecedented. It does not in fact state any of the traditional grounds on which ordination to the presbyterate or episcopate has been denied to woman. To accept this argument and its practical consequences, therefore, is not to maintain tradition but to alter it by altering its meaning.* R.A. NORRIS, *The Ordination of Women and the „Maleness” of Christ*, „Anglican Theological Review” 6(1976) 70.

<sup>49</sup> GRZEGORZ Z. NAZJANZU, *Epistola*, 101. W tym kontekście teologia feministyczna wręcz pyta: *Can a Male Saviour Save Women?* Jak rozumieć w tym kontekście istotną dla teologii formułę Ojców Kościoła uzasadniającą zbawcze znaczenie wcielenia Syna Bożego: „Co nie zostało przyjęte, nie zostało odkupione”? Jeżeli tak zasadnicze znaczenie przypisuje się przyjęciu przez Chrystusa płci męskiej, to czy nie prowadzi to w konsekwencji do wniosku, że to, co kobiecie (co nie zostało przyjęte przez Syna Bożego we wcieleniu), nie mogło być zbawione? Skoro Chrystus przyjął jedną z płci, czy to znaczy, że nie odkupił drugiej? Czy w konsekwencji nie prowadzi to do wykluczenia kobiet z możliwości uczestniczenia w zbawieniu? Por. np. R. RADFORD RUETHER, *Christology and Feminism: Can a Male Saviour Save Women?*, w: TAZ, *To Change the World*, New York 1981, 45-56.

### 3.2. Problem modelu seksualności polimorficznej

List Kongregacji Nauki Wiary o współdziałaniu mężczyzny i kobiety – jak wspomniano już na wstępie – krytycznie ustosunkowuje się do dwóch tendencji we współczesnej antropologii. Pierwsza widzi relację między kobietą i mężczyzną na zasadzie chorej walki i rywalizacji płci, druga tworzy wzorce społeczno-kulturowego zachowania mężczyzn i kobiet (tzw. płć kulturowa czy rodzajowa, ang. *gender*) na bazie ignorowania biologicznej różnicy między mężczyznami i kobietami (tzw. płć biologiczna, ang. *sex*). W konsekwencji obie tendencje są pożywką dla ideologii, które kwestionują klasyczne rozumienie rodziny, z jej naturalną dwu-rodzicielską strukturą matki i ojca, oraz na równi traktują heteroseksualizm i homoseksualizm.

W obu tych tendencjach – podkreśla dokument – minimalizuje się znaczenie „płci biologicznej” (*sex*) i w radykalny sposób podporządkowuje się ją „płci kulturowej” (*gender*), promując *nowy model seksualności polimorficznej (un modello nuovo di sessualità polimorfa<sup>50</sup>)*, w którym „płć kulturowa” nie musi mieć żadnego związku z „płcią biologiczną”. *Według tej perspektywy antropologicznej – czytamy w liście – natura ludzka w sobie nie posiada właściwości w sposób absolutny: każda osoba może i powinna modelować się według swego upodobania, ponieważ każda jest wolna od jakiegokolwiek wcześniejszego ustanowienia połączonego z ich istotną konstytucją<sup>51</sup>*. List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety prezentuje antropologię, która ma przewyciężyć model seksualności polimorficznej, ale czy wszystko w tej propozycji brzmi przekonująco?

Istotą seksualności polimorficznej jest uniezależnienie płci kulturowej od płci biologicznej, *gender* od *sex*. Płć kulturowa konkretnego mężczyzny czy konkretnej kobiety (czyli kulturowe funkcje, działania, powołania i zachowania mężczyzn i kobiet) jest traktowana jako niezależna od jego czy jej płci biologicznej, jako w żaden sposób nie determinowana przez fakt, że ktoś biologicznie jest mężczyzną czy kobietą. Czyż jednak wspomniana wyżej symbolika oblubieńczo-eklezyjalna, interpretowana w ramach antropologii esencjalistycznej, w której mężczyzna (płć biologiczna) symbolicznie reprezentuje kobiecy Kościół/Oblubienicę/Maryję (płć kulturowa), nie jest przykładem braku jakiegokolwiek zależności *gender* od *sex*? Jeśli biologiczny mężczyzna może pełnić czysto kulturowo-duchową funkcję kobiecą, to oznacza to, że kobiece *gender*

<sup>50</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety...*, 2.

<sup>51</sup> TAMŻE, 3.

nie pozostaje w żadnym koniecznym związku z kobiecym *sex*, z kobiecą płcią biologiczną. Teoretycznie można sobie nawet wyobrazić wspólnotę kościelną składającą się tylko z mężczyzn, którzy i tak symbolicznie będą uobecniać Oblubienicę/Maryję/kobięcy Kościół. *Trudno wyobrazić sobie bardziej polimorficzny model niż wspólnotę mężczyzn i kobiet utworzoną jako Oblubienica Chrystusa, tak że kobieca Oblubienica jest zbiorowością obu płci (a wręcz w ogóle nie potrzebującą kobiet, jak na przykład w czasie Mszy sprawowanej we wspólnocie złożonej z samych mężczyzn), podczas gdy Oblubieniec jest istotnie i biologicznie męski*<sup>52</sup>.

### 3.3. Pytanie o obraz Maryi

W nauczaniu współczesnego Magisterium Kościoła kobiety mogą i powinny brać aktywny udział w życiu zawodowym, społecznym, politycznym, publicznym. To, co kryje w sobie natura kobiety, to, co niesie ze sobą kobiecość, jawi się tu wręcz jako nadzieja na uleczenie chorób, błędów, braków i zagrożeń współczesnego życia publicznego. Mary Ann Glendon, przewodnicząca delegacji Stolicy Apostolskiej na Światową Konferencję ONZ poświęconą kobiecie w Pekinie w 1995 r., trafnie wyraziła wymowę nauczania Jana Pawła II o kobiecie: *Drogie kobiety, wiem, że jesteście zajęte, ale znowu będziecie musiały ocalić naszą cywilizację. Jeszcze raz*<sup>53</sup>. Taka – powiedzielibyśmy – dynamiczna wizja kobiety odniesiona jest zatem do jej miejsca i roli *w świecie*. Inaczej ma się jednak sprawa z wizją kobiety, jej roli i miejsca *w Kościele* – zasadniczo rezerwuje się dla niej rolę bierną. Istotne znaczenie pełni tu *argumentum ex Maria*, który bardzo wyraźnie doszedł do głosu w *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety* Kongregacji Nauki Wiary.

*Maryja* – czytamy w liście – *ukazuje się Kościołowi jako zwierciadło, w którym jest On zaproszony do rozpoznania swej tożsamości oraz dyspozycji serca, intencji i czynów, których Bóg od niego oczekuje*<sup>54</sup>. W postawie Maryi Kościół i każdy wierzący, zarówno kobiety, jak i mężczyźni, odkrywają fundament tożsamości życia chrześcijańskiego. [Niemniej jednak] *Chociaż owo nastawienie powinno być typowym dla każdego ochrzczonego, w rzeczywistości charakteryzuje kobietę ze szczególną intensywnością i naturalnością. W ten sposób kobiety mają do spełnienia rolę o najwyższej wadze w życiu eklezjalnym, przypominając ową dyspozycję wszystkim ochrzczoneym i w swoisty i jedyny sposób przyczyniając się do*

<sup>52</sup> T. BEATTIE, *Feminism, Vatican-style...*

<sup>53</sup> Cyt. za: E. ADAMIAK, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa 1999, 54.

<sup>54</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety...*, 15.

ukazywania prawdziwego oblicza Kościoła, oblubienicy Chrystusa i matki wierzących<sup>55</sup>. Co jednak w postawie Maryi w szczególnie intensywny i naturalny sposób wzorczo odnosi się do kobiet? List wskazuje tu na następujące cechy: *zdolność słuchania, przyjmowania, pokory, wierności, uwielbienia i oczekiwania*<sup>56</sup> – jakkolwiek rozumieć te zdolności czy cechy, w istocie mają one charakter bierny, pasywny, podporządkowany. Nowotestamentowy obraz Maryi, owszem, zawiera takie cechy, ale przecież jest to tylko część prawdy o Maryi Nowego Testamentu. W końcu znajdujemy w nim i takie cechy, które mają niewiele wspólnego z biernością czy pasywnością, raczej z aktywnością i dynamizmem.

Dynamizm czy aktywność Maryi chyba najwyraźniej dochodzi do głosu w wyśpiewywanym przez Nią – w Ewangelii św. Łukasza – hymnie *Magnificat*. Zaiste, niewiele tu pasywności. Jeżeli można tu mówić o jakiejś zależności czy podporządkowaniu, to na pewno nie chodzi o zależność kobiety od mężczyzny czy podporządkowanie kobiety mężczyźnie, ale o dobrowolną i wolną zależność kobiety od samego Boga i dobrowolne i wolne podporządkowanie się kobiety samemu Bogu. Z zależności tej i podporządkowania wyłania się obraz Maryi jako kobiety niezależnej i samodzielnej. Wyśpiewując „rewolucyjną” pieśń wyzwolenia ubogich i uciskanych, Maryja staje się symbolem potężnej prorockiej mocy, która zwiastuje sprawiedliwość nowej ery odkupienia. W ujęciu Łukasza Maryja jawi się jako skoncentrowana na sprawach jak najbardziej społeczno-wspólnotowych, wręcz politycznych. We wszystkich maryjnych fragmentach swojej Ewangelii Łukasz wysławia nie Jej biologiczne macierzyństwo, ale mocną i zdecydowaną wiarę, gotową do radykalnego angażowania się po stronie tych, którzy potrzebują wyzwolenia.

*Magnificat* rzuca nowe światło na służebność Maryi (*oto ja, służebnica Pańska*). Jej służebność nie jest biernością, ale aktywnym udziałem w zbawieniu, opowiedzeniem się po stronie ubogich i głodnych, kontynuowaniem w świecie zbawienia, które stało się Jej udziałem. W zaufaniu i wierze w Mesjasza Maryja jest *par excellence* personifikacją Kościoła, ale tylko jeśli ten obraz widzimy w całej radykalności i jego najgłębszych konsekwencjach: w analizie władzy i przemianie do służby. Tak jak Bóg ogołocił się dla służby w Chrystusie i tak jak Chrystus ogołocił się dla wyzwolenia swojego ludu, tak Maryja będzie kontynuować Boże dzieło wyzwolenia w świecie. W *Magnificat* staje przed nami *kobieta pełna łaski i politycznych opcji*<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> TAMŻE.

<sup>56</sup> TAMŻE.

<sup>57</sup> E. JOHNSON, *W poszukiwaniu rzeczywistej Maryi*, tł. J. Majewski, „Tygodnik Powszechny” z 9 grudnia 2001, 11.

W Łukaszewej scenie zwiastowania widzimy młodą kobietę, która – zanim podejmie radykalną, zmieniającą całe Jej życie decyzję – stawia Bogu swoje własne pytania, bez szukania porady u mężczyzn (Łk 1, 26-38), jak to było wówczas w zwyczaju w judaizmie. Z kolei po podjęciu tej radykalnej decyzji Maryja samotnie udaje się, by szukać towarzystwa innej kobiety – Elżbiety – która w starszym wieku zaszła w ciążę. Obie w spotkaniu tym stają się prorokiniami (Łk 1, 39-45), przy czym charakterystyczne jest, że w scenie tej nie słychać głosu żadnego mężczyzny. W Janowym opowiadaniu o weselu w Kanie Galilejskiej Maryja przyczynia się do działania Jezusa na rzecz świętujących zaślubiny (J 2, 1-11).

Ewangeliczny obraz Maryi ukazuje wybrane przez Nią dziewictwo jako wyraz osobowej niezależności i autonomii. Charakterystyczne, że w Ewangeliach Maryja nigdy nie jest ukazana jako podporządkowana Józefowi czy kontroli jakiegokolwiek mężczyzny. Dokonuje Ona wolnego – twarzą w twarz jedynie z Bogiem – wyboru dziewictwa, które w symboliczny sposób oznacza, że była całkowicie otwarta na transcendencję, w pełni wolna dla Boga.

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

Nowy Testament ukazuje Maryję, w której postawie – na drogach zbawczego działania Boga – w jedno spletają się aktywność i bierność, dynamiczność i receptywność, niezależność i podporządkowanie, autonomia i zależność czy prorockie słowo i słuchanie. Taka Maryja jest wzorem dla Kościoła, jego tożsamości i misji, i dla każdego wierzącego-mężczyzny, w rozumieniu jego tożsamości, miejsca i roli w Kościele. Taka też Maryja, nie tylko bierna i receptywna, ale też dynamiczna i aktywna, jest wzorem dla każdej wierzącej-kobiety, w rozumieniu jej tożsamości, roli i miejsca we wspólnocie zbawienia. Rezerwowanie dla kobiet – w Kościele – z wzorczej postawy Matki Jezusa tylko czy przede wszystkim bierności-receptywności-podporządkowania-zależności-słuchania nie oddaje pełni nowotestamentowego obrazu Maryi<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Charakterystyczne i znaczące, że w *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* zabrakło miejsca na przywołanie adhortacji Pawła VI *Mariialis cultus* (1974 r.), w której papież proponuje obraz Maryi – przynajmniej jako



## 4. Zakończenie

Mariologia zajmuje istotne miejsce w stanowisku, jakie wobec antropologicznych wyzwań współczesności zajmuje Magisterium Kościoła, zarówno w pozytywnym, jak i krytycznym na nie spojrzeniu. Głębokie zmiany, jakie dokonują się dzisiaj w antropologii, szczególnie w odpowiedzi na kwestię kobiecą w kontekście społeczno-politycznego systemu demokracji, znajdują swoje odzwierciedlenie w teologii maryjnej, która sama zmienia swoje oblicze.

Antropologiczno-mariologiczne stanowisko Magisterium jest dzisiaj *in statu nascendi*, w konsekwencji nie wszystko tu jasne, klarowne czy dopracowane do końca. W toczącej się dyskusji wokół tego stanowiska nie brak – jak widzieliśmy – krytycznych pytań i problemów, formułowanych nie tylko przez teologię feministyczną. Z mariologicznego punktu widzenia podstawowy problem, jaki rodzi to nauczanie, wiąże się z niejaką jednostronnością w prezentacji obrazu Maryi i ze znaczącą nierównowagą, jaka kryje się w proponowanym kobietom maryjnym wzorcu.

---

wzoru dla kobiet – o rysach bardziej „dynamicznych/aktywnych” niż „biernych/pasywnych”: *Maryja może być uważana za wzór tego, czego oczekują ludzie naszych czasów. [...] Kobieta dzisiejsza, która słusznie chce mieć udział w decyzjach społeczeństwa, z największą radością ducha będzie przypatrywać się Maryi. Ona bowiem, dopuszczona jakby do dialogu z Bogiem, stosownie do świadomości swego szczególnego zadania, czynnie i w sposób wolny zgadza się nie na jakąś przypadkową sprawę, lecz na „wydarzenie wieków” [...]. Następnie będzie rozważać, że Maryja, wybrawszy dla siebie stan dziewictwa [...] bynajmniej nie wzgardziła dobrami i godnością małżeństwa, że w rzeczywistości postąpiła w sposób wolny i odważny, by całkowicie się poświęcić miłości Boga. Z radosnym podziwem pozna, że Maryja z Nazaretu – bez wątplenia całkowicie posłuszna woli Bożej – nie była ani kobietą biernie dźwigającą sprawy i koleje życia, ani kobietą ulegającą jakiejś wyobcowanej religijności. Była raczej tą, która odważnie obwieściła, że Bóg jest obroncą ludzi słabych i uciśnionych i że składa z tronu mocarzy świata (Łk 1, 51-53). Nadto pozna, że Maryja, która „zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana”, może być uważana za tę dzielną niewiastę, która doświadczyła ubóstwa i cierpień, pośpiesznej ucieczki i wygnania (por. Mt 2, 13-23). [...] Wreszcie, Maryja nie ukazuje się im jako Matka troszcząca się tylko o swego jedyneho, Boskiego Syna, lecz jako niewiasta, za sprawą której zrodziła się wiara społeczności apostołskiej w Chrystusa (por. J 2, 1-12) i której macierzyńskie posłannictwo, stawszy się powszechnym na Górze Kalwarii, rozciągnęło się na wszystkich ludzi. Przytoczyliśmy przykłady, z których jasno wynika, że Najświętsza Dziewica bynajmniej nie zawodzi wielu i to poważnych oczekiwań dzisiejszych ludzi. Co więcej, daje im wzór doskonałego ucznia Chrystusowego, który jest twórcą państwa ziemskiego i przemijającego, a zarazem zdąża do niebieskiego i wiecznego; ucznia, który jest rzecznikiem sprawiedliwości wyzwalającej uciśnionych i miłości przychodzącej z pomocą potrzebującym, a zwłaszcza czynnym świadkiem miłości budującej Chrystusa w duszach ludzkich. MC 37.*

Obraz Maryi, jaki znajdujemy w *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*, zanadto – jak sądzę – podkreśla bierno-receptywne rysy Jej postawy. Nowy Testament jednak – co starałem się pokazać – cechy te łączy w jedno z cechami dynamiczno-aktywnymi. Jeśli jednak maryjny wzór dla Kościoła, mężczyzn i – szczególnie – kobiet, będziemy widzieć w jego pełni, włącznie z jego „dynamizmem”, to czy możliwe jest, aby nic nie zmieniło się w Kościele w odniesieniu do rozumienia miejsca i roli kobiet i mężczyzn? A jeśli coś powinno się zmienić, to w którą stronę – na poziomie teoretycznym i praktycznym – winny iść te zmiany?

Wspomniana znacząca nierównowaga w proponowanym kobietom maryjnym wzorcu polega na tym, że dopuszcza on aktywny udział kobiet w życiu publicznym zasadniczo tylko *w świecie*, w społeczności świeckiej. W Kościele sfera publiczna – kierowanie Kościołem, podejmowanie istotnych decyzji w odniesieniu do życia liturgicznego, prawnokanonicznego i doktrynalnego – bezpośrednio zarezerwowana jest dla mężczyzn.

Antropologia nauczania Magisterium Ecclesiae ma charakter dualistyczno-komplementarnościowy. Urząd Nauczycielski Kościoła podkreśla, że komplementarność ta współcześnie winna realizować się – jako aktywna współodpowiedzialność, współdziałanie i współpraca – nie tylko w życiu prywatnym/domowym/rodzinnym, ale również w życiu publicznym. Kobiety, z tym, co charakterystyczne i specyficzne dla ich natury, a co swoją paradygmatyczną formę osiągnęło w osobie Maryi, mogą i powinny wносить do życia publicznego nową jakość, która może okazać się lekarstwem dla chorób w sferze zawodowej, społecznej i politycznej. Problem w tym, że antropologia nauczania Magisterium dopuszcza taką możliwość w sferze życia publicznego jedynie na poziomie społeczności świeckiej. Niemniej zaproponowane przez Urząd Nauczycielski uzasadnienie takiego stanowiska w ramach antropologii dualistyczno-komplementarnościowej i esencjalistycznej – jak starałem się to pokazać – rodzi poważne pytania i problemy.

Święty Kościół jest społecznością grzeszników. Jego życie – jego życie publiczne – nie jest wolne od grzechów, chorób, braków, jednostronności i zagrożeń. Jeśli komplementarne – aktywne i współodpowiedzialne – współdziałanie mężczyzn i kobiet może okazać się lekarstwem na choroby życia publicznego *w świecie*, to czy nie może okazać się również jakimś lekarstwem na choroby życia publicznego również *w Kościele*? Sedno kryjącego się w tym pytaniu problemu ma także swoją stronę pozytywną: czy publiczne życie *w Kościele* – na poziomie liturgicznym, prawnokanonicznym i doktrynalnym, które przez wieki kształtowane było i określane zasadniczo tylko przez mężczyzn – nie doznałoby jakiegось wzbogacenia przez komplementarne – aktywne i współodpowie-

działne – współdziałanie mężczyzn i kobiet, które do tego współdziałania mogą wnieść swoje szczególne, jak naucza Magisterium Ecclesiae, i jakże ewangeliczne cechy i wartości, wrażliwe na inne, niż męskie, obszary doświadczenia religijnego?<sup>59</sup>

Dr hab. Józef Majewski  
Uniwersytet Gdański

ul. Ks. Sychty 24/11  
PL – 80-276 Gdańsk  
e-mail: darkr@gd.onet.pl

## La mariologia di fronte all'odierne sfide antropologiche

(Riassunto)

Lo studio riguarda il ruolo di mariologia di fronte alle sfide antropologiche di oggi. L'articolo è strutturato in questo modo: 1) L'antropologia nella prospettiva della mariologia tradizionale; 2) Le nuove prospettive antropologiche di mariologia (la solidarietà tra Eva e Maria, mariologia nell'antropologia dualistica); 3) I problemi di carattere antropologico e mariologico nel contesto dell'insegnamento del Magistero della Chiesa (quale immagine di Maria?).

---

<sup>59</sup> W tym duchu o potrzebie dialogu z biskupami na temat konieczności większego udziału zakonnic w podejmowaniu decyzji w Kościele w sferach nauczania i praktyk wypowiedziały się przełożone amerykańskich zgromadzeń zakonnych podczas Konferencji Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych w USA (LCWR) podczas dorocznego spotkania, które odbyło się w dniach 18-21 sierpnia 2006 r. w Atlancie – zob. notę *Women religious told to remain committed to local, global issues* w internetowym biuletynie agencji Catholic News Service, w: <http://www.catholicnews.com/data/briefs/cns/20060829.htm>, oraz J. CHITTISTER OSB, *Remember the Vision: Embracing the Dream. Keynote Address at the Assembly of the Leadership Conference of Women Religious, August 19, 2006*, w: <http://www.lcwr.org/lcwrannualassembly/KeynoteChittister.htm>. LCWR ma ok. 1000 członkiń, które reprezentują blisko 95% wszystkich – 75 tys. – amerykańskich zakonnic.