

Elżbieta Adamiak

Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej

Salvatoris Mater 1/1, 256-271

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Założenia i podstawowe postulaty teologii feministycznej, rozwijającej się od ponad 30 lat głównie w Ameryce Północnej i Europie Zachodniej, przedstawiałam już w innych miejscach¹. Dla podejmowanego tematu istotne wydają się dwie próby jej określenia. Po pierwsze, jest ona teologią feministycznie nastawionych kobiet. Nie jest teologią kobiety, która zakłada istnienie jakiejś abstrakcyjnej natury kobiecej czy kobiecości. Teologia feministyczna opiera się na doświadczeniach kobiet – doświadczeniach wiary i życia, cierpienia, marginalizacji i dyskryminacji, jak również wyzwolenia i wolności. Teologia feministyczna nie chce stanowić dopełnienia teologii tradycyjnej, uznanej przez nią za androcentryczną². Pragnie rozwinąć nową koncepcję teologii, w której doświadczenia kobiet mają stanowić centralny *locus theologicus*.

Elżbieta Adamiak

Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej

SALVATORIS MATER
1 (1999) nr 1, 256-271

Po drugie, teologię feministyczną można określić jako teologię problematyzującą kategorię płci. Teologia ta korzysta z analiz feministycznych w innych dziedzinach wiedzy. Podstawowym elementem tych analiz jest rozróżnienie płci biologicznej (ang. *sex*) od tzw. płci kulturowej, rodzaju (ang. *gender*). Płeć kulturowa to model zachowań przedstawicieli obu płci ugruntowany w samej kulturze, którą współtworzy przecież Kościół i teologia. Studia feministyczne nie wpisują kategorii płciowych w teologię, one je przede wszystkim odkrywają, tzn. uświadamiają ich obecność w języku,

¹ Por. E. ADAMIAK, *O co chodzi w teologii feministycznej?*, „Więź” 36(1993) nr 1, 68-77; TAZ, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halke*, Lublin 1997, 9-66; TAZ, *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, „Więź” 41(1998) nr 1, 91-101. Wielość nurtów tego kierunku teologicznego skłania niektóre autorki i autorów do mówienia o teologiach feministycznych; por. *Dictionary of Feminist Theologies*, L. M. RUSSEL, J. S. CLARKSON (red.), Louisville, Kentucky 1996 i recenzję tego słownika: J. MAJEWSKI, *Terra incognita*, „Znak” 49(1997) z. 505, 136-142.

² Androcentryzm to stawianie mężczyzn w centrum; cecha kultury patriarchalnej, w której mężczyźni i ich zachowania stanowią źródło norm; przypisanie ogólnej obowiązywalności wypowiedziom z męskiego kręgu doświadczenia, por. E. ADAMIAK, *Błogosławiona między niewiastami...*, 169; I. PRAETORIUS, *Androzentrismus*, w: *Wörterbuch der feministischen Theologie*, E. GÖSSMANN i in., (red.), Gütersloh 1991, 14-15; M. HUMM, *Słownik teorii feminizmu*, Warszawa 1993, 20-21.

w pojęciach, w tekstach, w koncepcjach - tam, gdzie może się ich nie spodziewamy. Teologia feministyczna pragnie zatem dociec, w jaki sposób istnieją w życiu wiary i w źródłach teologii kategorie płciowe, jakie przypisuje się im znaczenie i jak oddziałują na życie kobiet.

Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania dotyczy wszystkich tradycyjnie powstałych dziedzin teologii. Teologia feministyczna chce przy tym być całościowa: objąć swą refleksją źródła biblijne, historyczne i obecne formy życia wiary i istniejące struktury kościelne oraz ustalić wpływ tych wszystkich czynników na życie konkretnych kobiet. Teologia feministyczna naznaczona jest także dążeniem do przezwyciężenia dostrzeżonych i nazwanych elementów systemu patriarchalnego w życiu społecznym i kościelnym³. Źródłem ruchu kobiet – także jego inspiracji i mocy – upatruje w tradycji judeochrześcijańskiej. Spojrzenie teologii feministycznej na Kościół i źródła wiary jest zatem dwuaspektowe⁴: z jednej strony chodzi o znajomość Pisma Świętego i Tradycji, z drugiej – o ujście ich powstania i istnienia (do dziś) w systemie patriarchalnym. Dlatego teologia feministyczna nie tyle skupia się na doświadczeniach specyficznie kobiecych (jak macierzyństwo, emocjonalność, itp.), lecz na uświadomieniu sobie tych doświadczeń w określonym kontekście patriarchalnym. Takie postawienie problemu ma daleko idące konsekwencje. Spojrzenie feministyczne nie zakłada, że doświadczenia kobiet są jednolite, opiera się raczej na ich różnorodności. Oznacza zarazem uwzględnienie nie tylko pozytywnej, radosnej ich strony, ale też negatywnej, naznaczonej bólem i cierpieniem.

1. Macierzyństwo kobiet

Być może właśnie temat macierzyństwa pozwala najlepiej zilustrować, na czym polega dwuaspektowość spojrzenia teologii femi-

³ Pojęcie patriarchy w perspektywie feministycznej najzwęższej zdefiniowała Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Patriarchat to polityczno-kulturowy system panowania i podporządkowania w kształcie piramidy [...] ustrukturyzowany według płci, rasy, klasy, przynależności religijnej i kulturowej i według innych historycznych form panowania*. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Patriarchale Herrschaft spaltet/Feministische Verschiedenheit macht stark: Ethik und Politik der Befreiung*, „Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen” 3(1995) 14-15. Tak szeroka definicja patriarchy pozwala nie tylko uchwycić podstawową dla teorii feminizmu kategorię panowania związanego z płcią, ale też próbuje objąć inne czynniki, wyznaczające różnice istniejące między kobietami.

⁴ *Hermeneutykę podwójnego spojrzenia* wypracowała H. MEYER WILMES, *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996, 45-55.

nistycznej. Macierzyństwo jest najpierw ważnym doświadczeniem wielu kobiet – i to zarówno tych, które przeżywają je biologicznie; tych, dla których okazuje się to niemożliwe, jak i tych, które wybierają macierzyństwo duchowe bądź inną drogę spełnienia swego kobiecego człowieczeństwa. Macierzyństwo jest doświadczeniem pełnym radości i fascynacji, ale zarazem przynoszącym ból, odizolowanie, nudę i ogromny trud.

W dyskusjach ogólnofeministycznych brak jednoznacznej oceny macierzyństwa. Uznaje się je – z jednej strony – za źródło specyficznie kobiecych wartości. Z drugiej zaś mówi się o tzw. instytucji macierzyństwa, powodującej przynajmniej czasowo wykluczenie matek z wielu dziedzin życia; instytucji, będącej przyczyną płciowego podziału pracy i wynikającej stąd dominacji mężczyzn. Wachlarz stanowisk sięga od pozycji Simone de Beauvoire i Shulamith Firestone - uważających, że zniesienie macierzyństwa w obecnej postaci przyniesie ze sobą zmianę społeczeństwa, po poglądy Sary Ruddick, rozwijającej koncepcję *praktyki i myślenia macierzyńskiego*, próbującej dokonać swoistej *anatomii* macierzyństwa i pytającej o jej implikacje dla feminizmu⁵.

Nie wchodząc w szczegółową analizę poszczególnych stron sporu, warto przybliżyć fundamenty myślenia upatrującego w macierzyństwie podstawowego bądź jedyne powołania kobiety; myślenia, które bywa uzasadniane teologicznie. W ten sposób przybliżymy się do odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób kategoria macierzyństwa funkcjonuje w społeczeństwie, kulturze i Kościele. Myślę, że fundamentem androcentrycznego podejścia do kobiet jest określanie ich jako i n n y c h – innych od mężczyzn. Skoro kobieta to inna, druga, odmienna płeć, jako kobiece ujmowane jest to, co nie jest męskie. Najbardziej zaś charakterystycznym atrybutem odróżniającym kobietę od mężczyzny jest macierzyństwo. W ten sposób z *możliwości* stania się matką czyni się *konieczność*, tym samym utożsamiając kobiecość z macierzyństwem. W tej perspektywie kobieta, która nie zrodziła dzieci, nie jest w pełni kobietą. Macierzyństwo natomiast staje się dla kobiet wzorem i ideałem, który należy osiągnąć. Feministki interesuje jednak inny problem: cier-

⁵ W Polsce niewiele wiemy o zróżnicowaniu poglądów feministek w kwestii macierzyństwa. Jedyny znany mi artykuł na ten temat to: A. SNITOW, *Feminizm i macierzyństwo*, „Pełnym głosem. Periodyk feministyczny” 3(1995) 57-72; por. M. HUMM, *Słownik...*, 120-122; U. PFÄFFIN, *Mütterlichkeit*, w: *Wörterbuch der feministischen Theologie...*, 297-301. Polska literatura katolicka na temat macierzyństwa skupia się na jego pozytywnych stronach, por. np. J. AUGUSTYN (red.), *Macierzyństwo*, Kraków 1998.

pienie kobiet, które pragną przeżywać macierzyństwo na swój sposób, niezależnie od powszechnie uznanego wzorca. Starają się pokazać, że można w pełni czuć się kobietą, nie będąc matką.

Podsumowując, dyskusję feministyczną nad macierzyństwem można ująć z dwóch perspektyw: doświadczenia macierzyństwa, będącego wartością dla wielu kobiet, oraz z perspektywy społecznie i kulturowo funkcjonującej kategorii macierzyństwa, z którą wiąże się bagaż bolesnych doświadczeń kobiet.

Przechodząc do pytania o funkcjonowanie kategorii macierzyństwa w życiu wiary, w Kościele i w teologii, należy stwierdzić, że jest to głęboko zakorzeniona kategoria wiary. Zostaje ona odniesiona zarówno do społeczności wierzących – Kościół-Matka, jak i do poszczególnych kobiet, wśród których wyróżnia się Ewa – pierwsza kobieta, bo w niej odnaleźć mają się wszystkie inne, bo to *matka wszystkich żyjących*. Znaczenie jednak zupełnie wyjątkowe otrzymuje w tradycji Kościołów rzymskokatolickiego i prawosławnego postać Maryi, Matki Pana, drugiej Ewy. Macierzyństwo jest zatem symbolem tego, co stworzone – człowieka lub wspólnoty ludzi. Jednocześnie to, co boskie, wyrażone jest przede wszystkim w symbolice męskiej, w chrześcijaństwie z wyraźną dominacją obrazu Boga Ojca. To stwierdzenie jednostronności w wyrażaniu tajemnicy Boga, a zarazem swoistego płciowego podziału symboliki stało się w teologii feministycznej początkiem debaty nad kwestią obrazów Boga.

2. Macierzyństwo Boga

Sedno feministycznej krytyki wyraża klasyczne już zdanie Mary Dalys: *Jeśli Bóg jest męski, to, co męskie, jest bogiem*⁶.

Dla zrozumienia istoty tych słów warto przytoczyć fragmenty *Katechizmu Kościoła Katolickiego: Bóg przekracza ludzkie rozróżnienie płci. Nie jest ani mężczyzną, ani kobietą, jest Bogiem. Przekracza także ludzkie ojcostwo i macierzyństwo, chociaż jest ich początkiem i miarą: nikt nie jest ojcem tak jak Bóg* (nr 239). *Bóg w żadnym wypadku nie jest obrazem człowieka. Nie jest ani mężczyzną, ani kobietą. Bóg jest czystym duchem, w którym nie ma miejsca na różnicę płci. „Doskonałość” mężczyzny i kobiety odzwierciedla coś z nieskończonej doskonałości matki oraz doskonałości ojca i mał-*

⁶ M. DALY, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980, 33.

żonka (nr 370). Choć słowa te powstały już po zainicjowaniu debaty feministycznej, dobrze wyrażają fundament umożliwiający jej prowadzenie (być może są nawet jakąś formą reakcji na tę debatę?): Bóg jako istota duchowa stoi ponad ludzkimi różnicami płciowymi. *Nie jest ani mężczyzną, ani kobietą. Nie jest też obrazem człowieka. Przeciwnie - to człowiek - kobieta i mężczyzna jest obrazem Boga.*

Jakie znaczenie ma ta fundamentalna wypowiedź antropologiczna dla ludzkiego języka wyrażającego – choć w niepełny i niedoskonały sposób – tajemnicę Boga? Przywołam tu myśl Jana Pawła II, który prawdę o Bożym obrazie i podobieństwie w człowieku uznaje za *klucz do zrozumienia Objawienia biblijnego jako mowy Boga o sobie samym*⁷. *Mówiąc o sobie [...] Bóg przemawia językiem ludzkim, używa ludzkich pojęć i wyobrażeń*⁸. Konsekwencją samoobjawienia się Boga w słowie ludzkim jest antropomorfizm ludzkiego, naszego języka wyrażającego tajemnicę Boga. Oczywiście tego rodzaju analogia – stworzenia i Stwórcy – ma swoje granice. *Prawdziwe jest „podobieństwo” człowieka do Boga, a jeszcze bardziej istotowo prawdziwe jest „nie-podobieństwo”, jakie dzieli całe stworzenie od Stwórcy*⁹. Papież odwołuje się tu do uchwał Soboru Lateraneńskiego IV z 1215 roku, co czynią również niektóre przedstawicielki teologii feministycznej¹⁰.

Debata teologiczno-feministyczna idzie jednak o wiele dalej niż stwierdzenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jak ona przebiega i do jakich wniosków prowadzi? Pierwszym krokiem jest dostrzeżenie, że sposoby wyrażania tajemnicy Boga w tradycji judeo-chrześcijańskiej są nie tyle antropomorficzne, co andromorficzne. Pochodzą i odwołują się niemal wyłącznie do męskiego kręgu doświadczeń. Pierwszą przyczynę protestu teologii feministycznej wobec jednostronnego, wyłącznie męskiego języka dla tajemnicy Boga jest stwierdzenie, że zawęża to Jego niewyrażalne misterium, jest redukcją prawdy o Bogu¹¹: Bóg nie jest mężczyzną. Mówiąc o Nim *Ojciec, Sędzia, Pan*, musimy pamiętać, że niepodobieństwo tych wyrażen do Wyrażanego jest większe niż podobieństwo! Dodajmy: tego rodzaju redukcja - zawężenie obrazu Boga - wynika z zawężenia antropologicznego: człowiek to nie mężczyzna.

⁷ JAN PAWEŁ II, List apostolski o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem*, Rzym 1988, nr 8.

⁸ TAMŻE.

⁹ TAMŻE.

¹⁰ Por. np. H. PISSAREK-HUDELIST, *Gott/Göttin. I. Praktische Theologie*, w: *Wörterbuch der feministischen Theologie...*, 160.

¹¹ Por. H. MEYER WILMES, *Zwischen lila und lavendel...*, 92.

Teologia feministyczna idzie dalej i pyta, w jakim kontekście te wyłącznie męskie obrazy Boga funkcjonują. Ponieważ jest to kontekst patriarchalny, powiązanie symboliki męskiej z obrazem Boga przynosi potwierdzenie, legitymizację czy nawet sakralizację męskości oraz uzasadnienie patriarchalnie określonej relacji mężczyzn do kobiet. Kobietom zostaje przypisana rola drugorzędna, podporządkowana. Zostają one wykluczone z bezpośredniego dostępu do Sacrum¹².

Powróćmy do zacytowanego słynnego zdania Mary Daly: *Jeśli Bóg jest męski, to, co męskie, jest bogiem*. Można z niego wyczytać trzy podstawowe powody protestu teologii feministycznej wobec jednostronnie męskiego i patriarchalnego obrazu Boga:

- jest on redukcją tajemnicy Boga,
- stawia na piedestale to, co męskie,
- prowadzi do poniżenia tego, co kobiece.

W dotychczasowych rozważaniach była mowa o *wyłącznie męskim* języku dla wyrażenia tajemnicy Boga. Czy jest on jednak rzeczywiście wyłącznie męski? Do jednych z ważniejszych osiągnięć teologii feministycznej należy pokazanie, że nie. Zarówno w Piśmie Świętym, jak i w Tradycji Kościoła możemy znaleźć nurty nauczania o Bogu w kategoriach kobiecych, również – a może przede wszystkim – macierzyńskich¹³. W ten sposób – oprócz trzech wymienionych – poznajemy czwarty powód protestu teologii feministycznej: nauczanie o Bogu odwołujące się wyłącznie do symboliki męskiej jest niezgodne z tradycją judeo-chrześcijańską.

Wydaje się, że przytoczenie wyżej wymienionych przyczyn krytyki feministycznej wyraźnie wskazuje, że poruszana kwestia nie odnosi się do gramatycznego rodzaju słowa, którym określamy bóstwo, lecz do całego sposobu myślenia o nim. W tym sensie kwestia ta jest najważniejszym, najbardziej podstawowym tematem teologii.

Jakie drogi rozwiązania zauważonego problemu zaznaczają się w refleksji teologiczno-feministycznej? Pierwszą drogą jest odkrywanie i interpretacja świadectw Pisma Świętego i Tradycji (zwłaszcza mistyki), które ukazują Boga w kobiecych obrazach jako Matkę, Położną, Gospodynię i in., lub też wyrażających Jego obecność i działanie pojęciami o wyraźnych konotacjach kobiecych: *chochma*

¹² E. ADAMIAK, *Błogosławiona między niewiastami...*, 39-40.

¹³ Bliższą analizę odkrywanych na nowo źródeł zob. TAMŻE, 43-52; na temat obecności tych wątków we współczesnym nauczaniu Kościoła zob. J. MAJEWSKI, *Macierzyńskie oblicze Ojca. Konsekwencje „nowych” akcentów w nauczaniu Magisterium Kościoła o Bogu*, „Więź” 41(1998) nr 1, 102-111 oraz artykuł tego Autora w niniejszym numerze „Salvatoris Mater”.

(*sophia*) – mądrość, *shekina* – obecność, *ruah* – Boży duch, *tora* – wskazanie, *rahamim* – miłosierdzie¹⁴. Ta droga dyskusji pokazuje przede wszystkim obfitość możliwości wyrażania misterium Boga, zarówno w kategoriach męskich, jak i kobiecych. Człowiek – stworzony na *obraz i podobieństwo Boga* – to mężczyzna i kobieta. Jeżeli więc Bóg objawia się w języku ludzkim, oznacza to, iż symbolika odnosząca się do obydwu płci godna jest wyrażać Jego misterium – i żadna nie jest w stanie go wyrazić¹⁵.

Z pewnością warto więcej uwagi poświęcić wynikom drobiazgowych studiów nad tekstami przedstawiającymi Boga w kategoriach macierzyńskich, na co tu, niestety, nie starczy miejsca. Ważne dla tej drogi badań wydają się dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, uwzględnienie patriarchalnego kontekstu powstawania Biblii i Tradycji prowadzi do wniosku, że na tej drodze nigdy nie zostanie uzyskana równowaga pomiędzy obrazami Boga pochodzącymi z kręgu doświadczeń kobiet i mężczyzn. Bardziej wnikliwe podjęcie tematu ukazuje chrześcijaństwo jako religię Ojca – i to w o wiele głębszym znaczeniu niż judaizm. Dla przykładu: w Starym Testamencie jest tylko 11 miejsc, w których Bóg określany jest jako Ojciec, w Nowym – aż 170 i nie tyle mówi się tu o Bogu, lecz do Boga¹⁶. Niektórzy teologowie piszą dlatego o *macierzyńskim Ojcu* czy *macierzyńskim obliczu Ojca*¹⁷.

Druga uwaga jest pewną krytyką tego sposobu rozwiązywania postawionej kwestii. Niektóre teolożki pytają mianowicie, jakie ro-

¹⁴ Zestawienie biblijnych obrazów zob. V. MOLLENKOTT, *Gott eine Frau?: Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München 1984. Por. R.R. RUETHER, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 75-80; oraz antologię tekstów z historii Kościoła wraz z komentarzem: TAZ, *Frauenbilder – Gottesbilder. Feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten*, Gütersloh 1987, zwł. 19-64; 169-212; S. GROSSMANN, *Gottesbilder*, w: *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, red. M. KASSEL, Stuttgart 1988, 75-104; M. COLLIER-BENDELOW, *Gott ist unsere Mutter. Die Offenbarung der Juliana von Norwich*, Freiburg Basel Wien 1989; *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feminsitischer Theologie*, red. M.-T. WACKER, E. ZENGER, Freiburg Basel Wien 1991; M. JAKOBS, *Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der feministischen Theologie*, Münster 1993, 57-95; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Die Dominanz des Männlichen muss verschwinden*, w: *Streitfall Feministische Theologie*, red. B. HÜBENER, H. MESMANN, Düsseldorf 1993, 72-82.

¹⁵ Por. C. HALKES, *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischer Theologie*, Gütersloh 1985, 51-59.

¹⁶ TAMZE, 59-61; E. ADAMIAK, *Błogosławiona między niewiastami...*, 45.

¹⁷ J. MOLTMANN, *Der mütterliche Vater*, „Concilium” 17(1981) 272nn; J. MAJEWSKI, *Macierzyńskie oblicze Ojca...*

zumienie kobiecości i macierzyństwa zakłada się w tej debacie. Czy nie dochodzi do przejścia do analiz feministycznych jego patriarchalnego rozumienia? Czy nie mamy tu do czynienia wręcz z ugruntowaniem dominacji męskiej, poprzez ponowne potwierdzenie jej najwyższym – boskim – autorytetem? Czy kobiecość nie jest tu rozumiana jedynie jako dopełnienie męskości, nie zyskując pożądanej samodzielności? Czy więc nie ztraca się podstaw myślenia feministycznego, zwracającego uwagę na przesady i stereotypy, dotyczące kobiecości i macierzyństwa, panujące w kulturze zachodniej?¹⁸ Podnoszą się też głosy stwierdzające, że prowadzona dyskusja nie uwzględnia wystarczająco obecnej sytuacji wielu ludzi, niepotrafiących doświadczyć Boga, mówiących o Jego milczeniu czy nieobecności. Zakłada się w niej bowiem, jako poświadczoną w Piśmie Świętym i tradycji oraz doświadczaną, obecność Boga. Radykalność mającego dziś miejsce zakwestionowania idzie o wiele głębiej niż spór o język (dominująco męski czy też uzupełniony o kobiecy lub nim zastąpiony), jakim tajemnicę Boga wyrażamy. W takiej perspektywie także dotychczasowe feministyczne próby ujęcia tajemnicy Boga okazują się niewystarczające¹⁹.

Jakie są zatem inne drogi refleksji teologiczno-feministycznej? Druga droga to próba uniknięcia integracji kobiecych obrazów Boga w dominujące męskie poprzez odwołanie się do symbolu bogini. Bogini ma stać się symbolem kobiecej autonomii, uzdrawiającej i życiodajnej mocy kobiet, nadać nową jakość więziom łączącym kobiety - matki i córki²⁰. Dodajmy, że ta propozycja wzbudziła gorące dyskusje w środowisku zwolenników teologii feministycznej. Niektóre jej przedstawicielki zdecydowanie stwierdziły, że nie jest to droga możliwa do przyjęcia dla kobiet pragnących pozostać w tradycji judeo-chrześcijańskiej²¹. Inne stanowisko reprezentuje Elisabeth Schüssler Fiorenza, twierdząca, że przy zachowaniu granic ana-

¹⁸ Por. np. S. STRAHM BERNET, *Gott/Göttin. V. Systematische Theologie*, w: *Wörterbuch der feministischen Theologie...*, 170-171; M. JAKOBS, *Frauen auf der Suche...*, 181-183.

¹⁹ Por. H. MEYER WILMES, *Zwischen lila und lavendel...*, 85-92.

²⁰ Por. C. P. CHRIST, *Warum Frauen die Göttin brauchen*, „Schlangensbrut” 1985 nr 8, 9-19; C. MULACK, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983; E. SORGE, *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*, Stuttgart 1985.

²¹ Por. R. RADFORD RUETHER, *A Religion for Women: Sources and Strategies*, „Christianity and Crisis” 39(1979) 307-311; TAZ, *Goddess and Witches: Liberation and Countercultural Feminism*, „Christian Century” 97(1980) 842-847; C. HALKES, *Suchen, was verloren ging...*, 71-75; M. JAKOBS, *Frauen auf der Suche...*, 111-141.

logicznego języka o Bogu (*via negativa* i *via affirmativa*) mówienie o bogini nie jest sprzeczne z monoteizmem, a może ubogacić teologię²². Zaznaczyć warto, że śladów starożytnego kultu bogiń poszukuje się również w źródłach biblijnych (problem relacji religii Izraela do religii krajów ościennych), jak i w historii Kościoła, zwłaszcza w kulcie maryjnym, do czego trzeba będzie jeszcze wrócić.

Na tym etapie stwierdzić można jedno: obydwie, tak różne drogi – odkrywanie kobiecych obrazów Boga w chrześcijaństwie oraz ożywianie religijności skierowanej do bogiń – prowadzą do pewnych charakterystycznych zmian w piśmiennictwie teologiczno-feministycznym. Niektóre z teolożek dla określenia Boga stosują zamiennie zamimki męskie, jak i żeńskie – On i Ona²³. Rosemary Radford Ruether proponuje wyrażenie *God/ess* (ang., w lit. niem. tłumaczone jako *Gott/Göttin*), które ma w jej zamiarze oznaczać Świętą Jedność – nie tylko tego, co męskie i kobiece w Bogu, ale też transcendencję i immanencję, ducha i ciało²⁴. Elisabeth Schüsler Fiorenza, by zaznaczyć nieadekwatność tradycyjnego myślenia o Bogu, używała najpierw wyrażenia *Sophia-God*, a następnie *G*d* (w niem. *G*tt*)²⁵.

Trzecią drogą wypracowaną w debacie feministycznej nad obrazami Boga jest propozycja wyjścia poza wyobrażenia związane z płcią. Mary Daly opowiada się za odkrywaniem i *nazywaniem Boga w sobie* przez kobiety przeżywające proces stawania się sobą. W tym sensie dla Daly feminizm staje się duchową rewolucją. Poszukiwanie Boga dokonać ma się zatem w akcie samonazywania. Według Daly kobiety pojmują transcendencję raczej jako proces, działanie się, stawanie się, w którym uczestniczymy, żyjemy, poruszamy się, czerpiemy z niego swój byt. Odnalezienie osobistej relacji do Boga okazuje się więc procesem, trudem nazywania samej siebie – a nie oparciem się na odpowiedziach danych już przez Biblię i tradycję chrześcijańską²⁶. Inną propozycją jest odwoływanie się do obrazów biblijnych,

²² Schüssler Fiorenza, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, 263-270.

²³ Por. np. C. HALKES, *Das Antlitz der erde erneuern. Mensch – Kultur – Schöpfung*, Gütersloh 1990, 179-184; D. SÖLLE, *Gott und ihre Freunde*, w: TAZ, *Und ist nich nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie*, München 187; S. MCFAGUE, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia 1982; E. A. JOHNSON, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992.

²⁴ R. RADFORD RUETHER, *Gaia & God. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern, 1994.

²⁵ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Patriarchale Herrschaft...*

²⁶ M. DALY, *Jenseits von Gottvater...*, 43-60; por. H. MEYER WILMES, *Zwischen lila und lavendel...*, 86-88.

rozwinętych jednak głównie w mistyce – Bóg jako Źródło, Światło, Głębia²⁷. Rozwijane są w końcu nowe – nie związane z kategorią płci – teologiczne wizje, a zwłaszcza Bóg jako moc w relacji²⁸.

Debata nad kobiecymi obrazami Boga okazuje się zatem zgłębianiem pytania stanowiącego istotę teologii: pytania o Boga jako Osobę, jako Kogoś będącego w relacjach. Chodzi zaś o takie ich ukazanie, by nie ograniczały się jedynie do relacji: Ojciec – Syn. Warto zatem zapytać: jakie związki istnieją pomiędzy tą feministyczną debatą a mariologią, dziedziną również bardzo ważną dla teologii feministycznej?

3. Macierzyństwo Maryi

Feministyczna refleksja nad znaczeniem Maryi dla kobiet przebiega niejako w odwrotnym kierunku. Nie musi wykazywać, że z teologicznym obrazem Maryi powiązany był i jest obraz kobiety. Stwierdza raczej, jak trudno oddzielić w wizerunku Matki Pana to, co jest jedynie kulturową kategorią kobiecości i macierzyństwa, od znaczenia Jej jako historycznej kobiety, Matki Jezusa. Mówiąc inaczej: punktem wyjścia feministyczno-teologicznej refleksji nad Maryją jest bagaż negatywnych doświadczeń wielu kobiet, uginających się pod nałożonym na nie, a nieosiągalnym ideałem. Z drugiej strony - wiele kobiet łączy z osobą Maryi pozytywne doświadczenia religijne (bliskość, troskliwość, poezja, ciepło). Ta dwoistość, ambiwalencja w reakcjach kobiet na osobę Maryi i pobożność maryjną wyznacza cele stawiane refleksji. Chodzi w niej najpierw o uwolnienie postaci Maryi od fałszywych obrazów, które na Nią nałożono; następnie – o wyzwolenie kobiet od wizerunków maryjnych, zawierających zawężoną wizję antropologiczną²⁹. Podstawowe pytania mariologii feministycznej brzmią zatem: W jaki sposób tradycja maryjna przyczyniła się do utrwalenia systemu patriarchalnego, utrzymującego kobiety w podrzędnej pozycji? W jaki sposób można ją zreinterpretować, aby mogła służyć wyzwoleniu kobiet i prawdziwej wzajemności w relacjach między kobietami i mężczyznami?

²⁷ S. STRAHM BERNET, *Gott/Göttin...*, 171-172.

²⁸ C. HEYWARD, *Und die rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986; por. M. JAKOBS, *Frauen auf der Suche...*, 142-151.

²⁹ Dokładniejszą analizę pytań tej części artykułu w ujęciu Cathariny Halkes zob. E. ADAMIAK, *Błogosławiona między niewiastami...*, 67-120.

Poszukiwanie odpowiedzi na pierwsze pytanie prowadzi do wskazania negatywnych, szkodliwych dla kobiet aspektów obrazu Maryi i kultu maryjnego. Dotyczą one trzech wymiarów: antropologicznego, soteriologiczno-eklezjologicznego oraz psychologicznego³⁰.

W wymiarze antropologicznym zwraca się uwagę na wynikanie głoszonego obrazu Maryi z określonego historycznie momentu kulturowego oraz na jednoczesny wpływ obrazu Maryi na rozumienie kobiety. Jakie cechy obrazu kobiety – zawartego w obrazie Maryi – są krytykowane? Stwierdza się najpierw, że w myśleniu o kobiecie okazuje się ona ważna nie ze względu na siebie samą, lecz z powodu osób, do których zostaje odniesiona. Kobieta jest więc osobą pośredniczącą, istnieje nie ze względu na siebie samą, ale by służyć innym. Tytuły określające Maryję w relacji do Osób Trójcy Świętej: Córka Boga Ojca, Matka Boga Syna, Oblubienica Boga Ducha wynikają z takiego właśnie myślenia o kobiecie. Feminizm, wobec tak pojmowanej roli kobiety, protestuje. Chodzi w nim właśnie o odkrycie własnego *ja* każdej kobiety. Nie chodzi tu o kwestionowanie ważności relacji, lecz ich wyłącznego znaczenia dla określania kobiecości. Z krytyką spotykają się także powiązane z osobą Maryi

³⁰ Na temat feministyczno-teologicznej krytyki mariologii i kultu maryjnego zob. M. DALY, *Jenseits von Gottvater....*, 61-87, 100-117; C. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1980, 92-118; TAZ, *Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus*, w: *Mariologie und Feminismus*, red. W. SCHÖPSDAU, Göttingen 1985, 42-70; TAZ, *Maria in mijn leven*, w: E. SCHILLEBEECKX, C. HALKES, *Maria: gisteren, vandaag, morgen*, Baarn 1992, 67-106; E. A. JOHNSON, *The Marian Tradition and the Reality of Women*, „Horizons” 12(1985) nr 1, 116-135; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, „Theological Studies” 36(1975) nr 4, 605-626; TAZ, *Maria und die Frauenbefreiungsbewegung. Eine kritisch-feministische Sichtung*, w: *Was willst Du von mir, Frau? Maria in heutiger Sicht*, Freiburg Basel Wien 1985, 91-119; TAZ, *Jesus – Miriams Kind....*, 245-251; E. MAECKELBERGHE, *Desperately Seeking Mary. A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*, Kampen 1991.

Specyficzną rolę w tej dyskusji odgrywa Elisabeth Gössmann, specjalistka w zakresie średniowiecznej historii dogmatu i teologicznego piśmiennictwa kobiet. Ostrzega ona przed zbyt dużym generalizowaniem osądów na temat przyjaznej czy też wrogiej kobietom mariologii. Konieczne jest - jej zdaniem - uwzględnienie antropologicznych założeń danej teologii. Dopiero wówczas można ocenić, czy wypowiedzi mariologiczne utrwalają pozytywny czy też negatywny obraz kobiety. E. Gössmann zarzuca innym teolożkom feministycznym niewielką znajomość teologicznej twórczości ich przed-siostr. Pracując nad wydobyciem na światło dzienne historycznych tekstów kobiet zajmujących się filozofią i teologią (jest redaktorką serii *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*), próbuje w swoich badaniach odpowiedzieć na pytanie, czy to pisarstwo stanowi jakąś kobiecą tradycję, czy można wyróżnić myśli przewodnie takiej tradycji, różniące ją od teologicznej twórczości mężczyzn. Zob. E. GÖSSMANN, *Die Verkündigung an Maria im*

*kardynalne cnoty kobiece*³¹: posłuszeństwo, pokora, bierność i podporządkowanie. Kolejnym bardzo ważnym przedmiotem krytyki jest takie ujęcie, w którym Maryja stoi na straży jedyne go powołania kobiety – do macierzyństwa³².

Zarzut ten zostaje odniesiony również do wymiaru soteriologiczno-eklezjologicznego. Krytykuje się tu wyprowadzanie modelu zbawczej funkcji kobiety z jednorazowej historiozbawczej funkcji Maryi. Tym bardziej sposób uczestnictwa Maryi we wcieleniu: macierzyństwo – nie powinien stanowić jedynej możliwej drogi zbawienia dla kobiet. Odpowiedzią na takie zacieśnienie mariologii jest wskazanie na inne ważne kobiety Biblii³³ oraz na wiarę Maryi, bez której Jej macierzyństwo nie byłoby możliwe. Chodzi tu głównie o interpretację sceny zwiastowania. Jej tradycyjna wykładnia – według teolożek feministycznych – służyła i służy uzasadnieniu podporządkowanej roli kobiet również w strukturach kościelnych. Maryja symbolicznie reprezentująca Kościół lub całe stworzenie oczekuje zbawienia, którego dawcą jest Bóg – ujmowany zazwyczaj w kategoriach męskich. Kobiecość ma zatem wyrażać zasadę przyjmującą, podporządkowaną, męskość – przewodzącą, podejmującą inicjatywę. Feministki zwracają uwagę, że dokonuje się tu przeniesienie społecznej hierarchii władzy na kategorie teologiczne, przeniesienie ograniczające zarówno kobiety, jak i mężczyzn.

Analizując mariologię i cześć maryjną w wymiarze psychologicznym, teologia feministyczna stwierdza, że mariolodzy i liderzy pobożności maryjnej to mężczy duchowni żyjący w celibacie. Ich wyobrażenia

dogmatischen Verständnis des Mittelalters, München 1957, 97-103; 111-115; 181-190; 213-217; TAZ, *Maria und die Frauen*, „Lebendiges Zeugnis” 43(1988) z. 1, 55-59; TAZ, *Mariologische Entwicklungen im Mittelalter. Frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte*, w: *Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen?*, red. E. GÖSSMANN, D. R. BAUER, Freiburg Basel Wien 1989, 63-81. Por. J. ESCH, „Fremde Vertraute”. *Eine Analyse feministische-theologischer Redeweisen von Maria*, Köln 1997, 8-45 (mps w posiadaniu autorki).

³¹ Wyrażenie E. SCHÜSSLER FIORENZY, *Jesus – Miriams Kind...*, 246.

³² Por. list otwarty C. Halkes do papieża Jana Pawła II: *Die Theresas, Katharinas und Marias von heute*, „Publik Forum” 9(1980) nr 23, 23-24; oraz E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus – Miriams Kind...*, 246.

³³ Interesującą próbę wykazania dwóch konkurujących ze sobą w Nowym Testamencie tradycji kobiecych – tradycji przyjaźni (z Marią Magdaleną), oraz tradycji macierzyństwa, (z Maryją), znajdujemy w artykule E. MOLTSMANN-WENDEL, *Maria oder Magdalena – Mutterschaft oder Freundschaft?*, w: *Was geht uns Maria an?*, red. E. MOLTSMANN-WENDEL i in., Gütersloh 1988, 51-59; można by przywołać tu olbrzymią bibliografię na temat kobiet w Biblii. Dla przykładu zob. E. ADAMIAK, *Biblijne wzory misji kobiety-teologa*, „Życie i Myśl” 46(1998) nr 3, 57-67.

o Maryi kształtuje fakt wykluczenia kobiet z własnego życia, co zostaje wysublimowane w czci maryjnej. Powoduje to przede wszystkim dominację obrazu matki i dziewicy w mariologii. Nierzadko nauczaniu o dziewictwie i Maryi jako wzorze czystości nadawano przy tym wymowę antycieleśną i antypłciową. Jednocześnie obraz Maryi, stający się namiastką kobiecości w życiu celibatariuszy, zostaje wyidealizowany. Żadna kobieta nie jest w stanie mu sprostać. Maryja staje się wielkim wyjątkiem wśród kobiet. Catharina Halkes pisze: *Doskonałość Maryi raczej pozbawia odwagi kobiety niż je cieszy; Jej wyniesienie raczej je paraliżuje, niż porusza, Jej blask raczej je uciska, niż wyzwala*³⁴.

Widzimy zatem, że wpływ przepowiadanej mariologii na kobiety oceniany jest bardzo krytycznie. To jednak nie ostatnie słowo teologii feministycznej o Maryi. Jest jeden wymiar kultu maryjnego, który spotyka się z wyraźnie pozytywną oceną: wymiar pocieszenia. Matka Boża jest pełna miłości, miłosierdzia, współcierpienia, opiekuje się swoimi dziećmi. Poczucie bezpieczeństwa, ciepło, z jakim niektóre teolożki wiążą wspomnienia z nabożeństw maryjnych z czasów dzieciństwa, odczytują dziś jako przeniesienie na Maryję cech odrzuconych czy odsuniętych na drugi plan w obrazie Boga. Właściwie żadna z autorek nie kwestionuje faktu przejścia pewnych elementów kultu bogiń na postać Matki Bożej. Różnią się natomiast co do tego, w jaki sposób wyjaśnić ten fakt teologicznie.

Myślę, że w pewnym uproszczeniu można mówić o czterech kierunkach w feministycznej refleksji mariologicznej. Pierwszy – najmniej liczny wśród teolożek piszących o Maryi (choć być może obecny właśnie poprzez milczenie na Jej temat) to odrzucenie możliwości stworzenia mariologii przyjaznej kobietom. Stwierdzenie, że jest ona przeniknięta tradycyjnymi rolami płciowymi do tego stopnia, że niemożliwe jest takie zinterpretowanie symbolu Maryi, by stał się figurą wyzwalającą i inspirującą dla kobiet³⁵.

Drugi kierunek to poszukiwanie nowego, innego oblicza Matki Pana jako kobiety, człowieka i naszej Siostry. Ważne dla poszczególnych reprezentantek tego nurtu są różne aspekty tajemnicy Maryi: Maryja Dziewica jako kobieta autonomiczna, niezależna, samosta-

³⁴ C. HALKES, *Eine „andere” Maria*, w: *Wenn Frauen das Wort kommen. Stimmen zur feministischen Theologie*, red. C. HALKES, D. BUDDINGH, Reinbek bei Hamburg 1987, 104.

³⁵ K. E. BORESEN, *Männlich – Weiblich: eine Theologiekritik*, „Una sancta” 35(1980) 333; TAZ, *Maria in der katholische Theologie*, w: *Was geht uns Maria an?...*, 74-85.

nowiąca o swojej płciowości; Maryja *Magnificat*, stojąca po stronie najuboższych z ubogich, tzn. kobiet; Maryja posłuszna Duchowi Świętemu, kobiecej zasadzie w sobie; Maryja - prorokini³⁶.

Trzeci kierunek teologiczno-feministycznego podejścia do postaci Maryi to ujmowanie Jej jako bogini. Chodzi w nim o to, by zauważone w kulcie maryjnym ślady kultu bogiń utrwalić, ponieważ uznaje się je za przyjazne kobietom³⁷.

Czwarty, ostatni kierunek feministycznej refleksji nad mariologią można by nazwać *mariologiczną drogą odnowy teologii*. Postuluje on, by boska symbolika kobieca, związana z osobą Maryi, została odniesiona do właściwego jej Adresata – do Boga³⁸. Pobożność maryjna może stać się wówczas źródłem poszukiwanego nowego języka dla wyrażenia tajemnicy Boga, natomiast Maryja będzie konsekwentnie widziana jako człowiek, kobieta, nasza Siostra. Symbolika macierzyńska wydaje się pierwszym aspektem, który powinien zostać przywrócony obrazowi Boga.

Niniejszy artykuł prezentuje szerokie ramy, w których dokonuje się przemyślenie na nowo macierzyństwa Boga i Maryi. Ważne pozostaje wypełnienie tych ram drobiazgowymi badaniami, na przedstawienie których nie starczyło już miejsca. Z tego, co powiedziano, można wyciągnąć kilka zasadniczych wniosków:

1. Należy uświadamiać sobie nasze rozumienie i przedrozumienie kategorii kobiecości i macierzyństwa, jak zresztą wszelkich kategorii związanych z kulturowo pojętą różnicą płciową.
2. Poważne potraktowanie doświadczeń kobiet, także tych związanych z macierzyństwem, powinno uchronić przed idealizowaniem samego macierzyństwa oraz osoby Maryi.

³⁶ Do tego nurtu można zaliczyć m. in. Rosemary Radford Ruether, Catharine Halkes, Elizabeth A. Johnson, Dorothee Sölle. Szersze przedstawienie por. E. ADAMIAK, *Błogosławiona między niewiastami...*, 93-108 oraz zwł. 112-120.

³⁷ Główne przedstawicielki to Mary Daly i Christa Mulack. Daly, która w pochrześcijańskim okresie swej twórczości odrzuca pojęcie Boga będącego odzwierciedleniem nieuleczalnego, śmiercionośnego patriarchy, a życiodajny, miłujący życie symbol widzi w bogini i ją odkrywa również w Maryi. Ostatecznie jednak dostrzega coraz więcej braków w tym chrześcijańskim symbolu kobiecym, widzi więc w Maryi boginię *zwycięzoną, zgnaloną*, w której zniszczono miłującą życie moc kobiet. Zob. M. Daly, *Jenseits von Gottvater...*, 103-110; oraz jej późniejsze publikacje: *Gyn/ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*, München 1981, 108; TAZ, *Reine Lust. Elementalfeministische Philosophie*, München 1986, 97-98; 135; 165; 170; 177; por. C. MULACK, *Maria- die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart 1985.

³⁸ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Feminist Spirituality, Christian Identity and Catholic Vision*, w: *Womansprit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York 1979, 139-142; TAZ, *Jesus – Miriams Kind...*, 264-266; E. A. JOHNSON,

3. Język słów i symboli odnoszonych do Boga, choć nigdy nie wyrazi Jego tajemnicy, będzie pełniejszy, a przez to bardziej poprawny, jeśli uwzględni wymiar kobiecy, w tym macierzyński.
4. Konieczna jest nowa wrażliwość w przepowiadaniu prawdy o Matce Bożej. Nie powinno ono prowadzić do potwierdzania podrzędnej roli kobiet, lecz ukazywać Maryję jako bliską współczesnym kobietom.
5. Cześć oddawana Maryi powinna wyraźnie różnić się od kultu boskiego, nawet jeśli i do Boga, i do Maryi możemy zwracać się *Matko*.

dr Elżbieta Adamiak
Wydział Teologiczny
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (Poznań)

ul. Dąbrowskiego 132/13
PL - 60-577 Poznań
e-mail: eadamiak@polbox.com

Mutterschaft Gottes und Maria in feministischer Theologie

(Zusammenfassung)

Feministische Theologie kann auf verschiedene Weise Art und beschrieben werden. Für diesen Aufsatz sind zwei Beschreibungen wichtig: 1. Sie ist eine Theologie der kritisch gewordenen Frauen, die eigene Glaubens- und Lebenserfahrungen, Erfahrungen der Unterdrückung und Befreiung als locus theologicus wahrnehmen; 2. Sie ist eine Theologie, die feministische Forschung der Geschlechterfrage als theologische Frage stellt. So wird die Mutterschaft als eine wichtige Erfahrung vieler Frauen eine wichtige Frage für feministische Theologie. Deshalb fragt sie: Wie kommt die Mutterschaft Glaubensleben und in den Quellen der Theologie zur Sprache? Welche Bedeutung wird ihr zugeschrieben und wie wirkt sie sich auf das Leben der Frauen aus?

Feministische Theologinnen stellen fest, daß die jüdisch-christliche Tradition vorwiegend männliche Bilder für Gott benutzt, Mutterschaft also aus dem Gottesbild ausschließt. Dank der neuen Forschungen werden wenig bekannte Seiten der Bibel und der Tradition wieder entdeckt und auf diese Art und Weise neue Sprache und neue Symbole – u. a. Gott als Mutter – für das unausgesprochene Geheimnis Gottes gesucht.

The Marian Tradition..., 129-130; TAZ, *Mary and the Image of God*, w: *Mary, Women of Nazareth*, red. M. DONNELLY, New York 1989, 34-37. Ten kierunek refleksji feministycznej opisuje bliżej J. Majewski w swoim artykule w niniejszym numerze „Salvatoris Mater”.

Maria wurde dagegen besonders in der römisch-katholischen Kirche zu einem Symbol der Mütterlichkeit. Große Kritik unter der feministischen Theologinnen weckt aber die Auswirkung der traditionellen Mariologie auf das Frauenleben. Es werden neue Zugänge zu Maria gesucht, die ihr ein neues den heutzutage lebenden Frauen näheres Antlitz entdecken wollen.

Aus dieser Analyse kann man einige Schlussfolgerungen herausziehen:

1. Wir sollen bewußt werden, in welcher Bedeutung und mit welchem Vorverständnis wir die mit der Geschlecht verbundenen Kategorien verwenden.

2. Das Ernstnehmen der Erfahrungen von Frauen soll von der Idealisierung der Mutterschaft und der Marienperson schützen.

3. Die Sprache und Symbole, die wir in Verbindung mit Gott setzten, werden nie sein Geheimnis umfassen. Sie werden aber vollständiger und dadurch richtiger, wenn sie die weibliche, also auch mütterliche Symbolik beinhalten.

4. Eine neue Empfindsamkeit in der Verkündigung über Maria ist von Nöten. Sie soll die untergeordnete Position der Frau nicht bestätigen, sondern Maria als eine den gegenwärtigen Frauen nahe stehende Gestalt zeigen.

5. Die Marienfrömmigkeit soll deutlich von der Gottesehre unterschieden werden, auch wenn wir sowohl zu Gott als auch zu Maria „Mutter“ sagen können.