

Mary E. Hines

Zmieniający się obraz Maryi w amerykańskiej kulturze

Salvatoris Mater 7/2, 395-409

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W ramach tego sympozjum poproszono mnie o refleksję nad wpływem zmieniającej się roli kobiet w kulturze amerykańskiej na nasze rozumienie i wyobrażenie Maryi. W latach po Vaticanum II zachodzą oczywiście także inne wpływy kulturowe, ale większość posoborowej literatury w USA o Maryi wywodzi się lub powstaje w wyniku zmieniającej się roli kobiet.

Potrzeba zmiany w dominującym rozumieniu Maryi i Jej roli jest zakorzeniona zarówno w teologicznej zmianie obecnej na Vaticanum II, jak i w zwrocie ku doświadczeniu jako źródłu teologicznemu oraz wypływa ze społecznego faktu znaczącej zmiany w rolach i oczekiwaniach kobiet na przestrzeni ostatnich 35 lat. Nie mam zamiaru sugerować, że ta zmieniająca się świadomość dotyczy wyłącznie kobiet w Ameryce Północnej czy USA. Powiększa się liczba studiów z innych kontynentów i krajów, które wskazują, że jest to fenomen światowy, choć różnie przejawiający się w odmiennych kulturach¹. Ja sama jestem odzwierciedleniem mojego własnego kontekstu kulturowego, jako biała kobieta wywodząca się ze średniej klasy w USA, teolog, uznaję tym samym, że osoby z innym doświadczeniem spoglądałyby z odmiennej perspektywy.

Posoborowe teologie, szczególnie te pozostające pod wpływem Karla Rahnera, sugerują, że teologia lub tradycja kościelna muszą znaleźć swoje odzwierciedlenie w naszym ludzkim doświadczeniu, jeśli mają być siłą życiodajną. Musimy dokonywać refleksji nad naszym doświadczeniem, szukać połączeń pomiędzy doświadczeniem i naszą tradycją religijną oraz uczciwie uznawać, że czasami możemy napotkać na pewne dysonanse. Kobiety w USA rozpoczęły refleksję nad zmieniającym się rozumieniem i doświadczaniem siebie oraz uznały, że podczas gdy pewne aspekty nauczania kościelnego o Maryi

Mary E. Hines SND

Zmieniający się obraz Maryi w amerykańskiej kulturze*

SALVATORIS MATER
7(2005) nr 2, 395-409

* M.E. HINES SND, *The changing image of Mary in United States culture*, w: *L'immagine teologica di Maria, oggi. Fede e Cultura. Atti del 10° Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 4-7 ottobre 1994)*, red. E. PERETTO, Roma 1996, 307-326.

¹ Zob. np. *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, red. V. FABELLA, M.A. ODUYOYE, New York 1988; I. GEBARA, M.C. BINGEME, *Mary: Mother of God and Mother of the Poor*, New York 1989; A.M. ISAZI DIAZ, Y. TARANGO, *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church*, San Francisco 1988; J.S. POBEE, B. VON WARTENBERG-POTTER, *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*, Oak Park 1986; *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, red. E. TAMEZ, New York 1989.

współbrzmiały i pomagały interpretować ich własne doświadczenie, inne wymiary zaczęły je alienować w ich życiu jako kobiet XX wieku.

W pierwszej kolejności dokonam refleksji nad historią i znaczeniem ruchów kobiecych w USA. Po drugie, omówię teologie feministyczne, próbując wyjaśnić niektóre pojęcia i być może rozwiać część nieporozumień. Po trzecie, opiszę kilka nowych kierunków w mariologii, które wyrastają z tego szerszego kontekstu.

1. Ruch kobiecy w Stanach Zjednoczonych

To, co nazywane jest „drugą falą” walki o prawa kobiet w USA, wyrosło na początku lat sześćdziesiątych tego wieku. „Pierwsza fala” rozpoczęła się w XIX w. i ogłoszono jej zakończenie w 1920 r. wraz z wprowadzeniem do konstytucji USA dziewiętnastej poprawki przyznającej kobietom prawo do głosowania. Pierwsza fala inspirowała się oświeceniowym programem podstawowej równości wszystkich ludzkich istot. Kobiety stopniowo zaczęły uświadamiać sobie, że sformułowanie w Konstytucji USA ogłaszające, że wszyscy *ludzie* (ang. *men* – mężczyźni, ludzie) są równi, w rzeczywistości oznacza, że biali mężczyźni, właściciele ziemscy są równi. Kobiety, biedni, kolorowi i dzieci byli właściwie wyłączeni z praw i obowiązków sugerowanych tym sformulowaniem. Pewien rodzaj romantycznego spojrzenia na kobietę implikował, że przytłoczyłby ją jakikolwiek kontakt z twardym i niskim sporem politycznym i że najlepiej wykonuje ona swoją władzę w granicach domu. Kardynał Gibbons dobrze podsumował ten pogląd, mówiąc, że *kobieta jest królową, ale jej królestwo jest królestwem domowym*². Kobiety jednakże czuły mocno, że mogą wykazać się na arenie publicznej, jak również w zaciszu domowego ogniska. Walka o prawo do głosowania stała się symbolicznym centrum tej pierwszej fazy ruchu kobiet. Początkowo istniał silny związek pomiędzy ruchem przeciw niewolnictwu a ruchem kobiecym, ale ten związek stopniowo się zatracił i trzeba przyznać, że ruch ten stał się w dużej mierze sprawą białych kobiet klasy średniej. Sojourner Truth ujęła ten związek i alienację czarnych kobiet w swej słynnej mowie „Czyż ja nie kobieta”. Kiedy przemawiała na drugim dorocznym zjeździe ruchu praw kobiet w Akron w stanie Ohio w 1852 r. *została jedną z pierwszych feministek, która przyciągnęła ich uwagę do losu czarnych kobiet niewolniczek, które zmuszone okolicznościami pracowały wraz z czarnymi mężczyznami i były żywym ucieleniem prawdy, że kobiety mogłyby być równe męż-*

² Gibbons cytowany w: M. RILEY, *Transforming Feminism*, Kansas City 1989, 17. Wiele z poniższego omówienia oparto na analizie Riley.

czynnom w pracy³. Znaczyło to niemało w rasistowskim społeczeństwie czasów, kiedy *w oczach dziewiętnastowiecznego białego społeczeństwa, czarna kobieta była stworzeniem niegodnym miana kobiety*⁴.

Lata pomiędzy rokiem 1920, czyli wprowadzeniem dziewiętnastej poprawki, a latami sześćdziesiątymi zastały w USA zajęte wojną i jej następstwami, jak i wielkim kryzysem ekonomicznym. Troski kobiet zeszyły na drugi plan wobec tych ogólnokrajowych zagadnień, chociaż te zdarzenia same w sobie miały wpływ na wprowadzenie większej liczby kobiet do mas pracujących.

Lata sześćdziesiąte, okres szerokiego niepokoju społecznego, były świadkiem drugiego sporego wypływu ruchu kobiet w USA. Tym razem zagadnienia były bardziej złożone, a ruch bardziej zróżnicowany. Poniższy pobieżny skrót posłuży jako tło dla naszej dyskusji nad jego wpływem na Kościół i Maryję. W 1963 r. Betty Friedan opublikowała *The Feminine Mystique*, która zainaugurowała i ustaliła plan drugiej fazy ruchu kobiet. Praca ta krytykowała romantyczny ideał cichej, pasywnej kobiety, która odnalazła właściwe miejsce w domu na służbie u męża. Książka wezwała do szerszego włączenia kobiet do wszystkich aspektów życia, włącznie ze społecznym i politycznym. Od lat sześćdziesiątych ten ogólny plan został uszczegółowiony w szeregu propozycji, prowadząc do rozmaitych podkreśleń i głosów w ogólnej trosce o włączenie kobiet w szeroki zakres aktywności.

Prawdopodobnie najbardziej typowym podejściem jest nadal liberalny lub oświeceniowy cel równych praw dla wszystkich.

*Feminizm liberalny koncentruje swoją analizę na historycznym wyłączeniu kobiet z dostępu oraz równych praw w tradycyjnych sferach, gdzie mężczyźni zachowują władzę i kontrolę: polityka, ekonomia, religia, edukacja, kultura. Cel feminizmu liberalnego jest dwojaki: 1) rozłożyć historyczne struktury prawa patriarchalnego, które odmawia kobietom pełnych prawnych, politycznych, ekonomicznych i obywatelskich praw jako samodzielnym dorosłym; oraz 2) osiągnąć równy dostęp do wszystkich struktur społeczeństwa - politycznych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych*⁵.

Nastąpił znaczący postęp w osiąganiu tych celów w USA. Kobiety zajmują teraz w większej liczbie stanowiska, niemal w każdej sferze politycznego i ekonomicznego życia USA. Są sędzinami, kosmonautkami, kandydują do prezydentury, żołnierzkami, lekarkami, a tę listę można

³ B. HOOKS, *Ain't I a Woman: Black women and feminism*, Boston 1981, 159-160.

⁴ TAMŻE, 159.

⁵ M. RILEY, *Transforming Feminism...*, 48.

długo ciągnąć... Dzisiejszym młodym kobietom mówi się zwykle i oczekuje tego, że będą miały te same możliwości i wyzwania, jak podobnie przygotowani młodzi mężczyźni. Oczywiście pełna równość nie została jeszcze osiągnięta. W szczególności walka o równe wynagrodzenie za tę samą pracę nie została jeszcze wygrana.

Nie brak oczywiście krytyków takiego podejścia. Niektórzy sugerują, że to liberalne podejście w rzeczywistości stawia kobiety w niekorzystnej sytuacji. Przyjmuje ono społeczeństwo zbudowane wokół historycznych ról i oczekiwań mężczyzn i jedynie wstawia w nie kobiety. Jest ono nastawione na odniesienie sukcesu przez mężczyzn. Od kobiet oczekuje się, że w pełnym wymiarze zasilą szeregi pracujących, jednocześnie nadal wypełniając swe tradycyjne role kierowania domem i wychowywania dzieci. Wynikiem tego jest mit „superkobiety”, która potrafi wyważyć i pokierować wszystkimi tymi konkurującymi potrzebami. Niektórym kobietom udało się to z powodzeniem, te dostatecznie zamożne najczęściej zatrudniają pomoc do domu i wychowania dzieci. Jednakże kobiety zaczęły obecnie podawać w wątpliwość paradygmat równych praw dla kobiet w strukturach niezmiennego społeczeństwa. Krytyka ta stała się bardziej radykalna.

Poszczególni obserwatorzy mogą korzystać z różnych etykiet, ale ja powiedziałabym, że większość zgodziłaby się, iż poniższa analiza Marii Riley przedstawia, przynajmniej w sposób ogólny, trzy nurty feminizmu, które powstają na modelu liberalnym, jak również go krytykują.

Dwa wspomnę jedynie pokrótce, ponieważ choć są znaczące, nie reprezentują głównego nurtu. Feminizm romantyczny utrzymuje, że kobieta posiada naturalną wyższość moralną, która musi wpływać na politykę społeczną i inne wymiary rzeczywistości społecznej⁶. Feminizm radykalny idzie krok dalej i wzywa do rozwinięcia alternatywnej i często wyłącznie kobiecej kultury. Wspominam te podejścia, ponieważ czasami feminizm jest po prostu utożsamiany przez negatywnych krytyków z tym typem radykalnego feminizmu. W rzeczywistości feminizm jest dużo bardziej zróżnicowanym ruchem nie ograniczonym do tych właśnie wymienionych nurtów.

Bardziej wypośredkowane podejście uznaje ograniczenia modelu liberalnego i wzywa do zmian w organizacji społecznej, tak aby potrzeby rodzinne i role społeczne były postrzegane jako odpowiedzialność zarówno kobiet, jak i mężczyzn. *Poszukiwanie społeczeństwa, w którym kobiety i mężczyźni wszystkich klas mają te same szanse bycia aktywnymi rodzicami i korzystnie zatrudnionymi, [to podejście] sytuiuje wyzwolenie*

⁶ TAMŻE, 50.

*kobiet w centrum wszystkich reform społecznych*⁷. Feminizm amerykański nie przestaje walczyć z zagadnieniami rasizmu i klasowością wewnątrz tego ruchu, chociaż większość przedstawicieli ruchu kobiecego rozpoznalaby związki pomiędzy wszystkimi formami ucisku.

Kluczowym spostrzeżeniem feminizmu w USA było uświadomienie sobie, że język feminizmu zarówno kształtuje, jak i odzwierciedla rzeczywistość. Kiedy męskość była uważana za normatywny sposób bycia człowiekiem, logicznym było zakładać, że angielskie słowo „man” oznaczało wszystkie istoty ludzkie, przynajmniej w pewnych sytuacjach. To zarówno odzwierciedlało realia struktury społecznej, jak i je umacniało. Zmieniona świadomość kobiet wymagała uznania, że ten „man” nie jest w rzeczywistości pojęciem inkluzywnym. I żeby zawrzeć w nim wszystkie istoty ludzkie, koniecznym jest wyszczególnić kobiety lub użyć pojęcia szerokiego, takiego jak „person” (osoba) lub „people” (ludzie). Ta zmiana w języku odzwierciedla zmianę w rzeczywistości społecznej. To dlatego walka o inkluzywny język w angielskich tłumaczeniach nowego katechizmu była taka bolesna dla amerykańskich kobiet. Hierarchia Kościoła USA pracująca nad katechizmem uznała tę kulturową zmianę w USA i przedstawiła tłumaczenie inkluzywne. Amerykanki i wielu Amerykanów zniechęcił brak wrażliwości, który objawił się jego odrzuceniem i zastąpieniem przez tłumaczenie wykorzystujące język wyłączający. Biskupi kanadyjscy zgłosili wobec tego mocny protest: *publikacja tak ważnego dokumentu Kościoła z całkowitą niewrażliwością na język inkluzywny posłuży jedynie zniechęceniu większej liczby katoliczek, jak również katolików, którzy pracują w imię równej godności i szacunku*⁸. Nie jest to przypadek feministek radykalnych, lecz zmiana kulturowa, która wkroczyła do głównego nurtu.

Powyższy szkic był raczej „kursowym” omówieniem ruchu kobiecego w USA, szczególnie od lat sześćdziesiątych. Moim podstawowym celem było ukazanie, że ruch ten jest złożony i różnorodny i nie powinien być identyfikowany z żadnym z jego ideologicznych nurtów, jak czynią to czasami krytycy, aby go strywializować i pominąć. Chciałam również naszkicować kulturowe tło, z którego wyniknęły teologie feministyczne, a szczególnie rewizjonistyczna teologia Maryi.

⁷ TAMŻE, 62.

⁸ Konferencja Biskupów Kanadyjskich, List z 7 kwietnia 1994 r. do Jego Eminencji Kardynała Angelo Sodano.

2. Ruch kobiecy a Kościół w Stanach Zjednoczonych

Katoliczki uczestniczące w tej społecznej transformacji i będące pod wpływem zwrotu w teologii ku doświadczeniu, rozpoczęły refleksję nad swoim doświadczeniem bycia kobietą w Kościele. Zaczęły zauważać, że były marginalizowane w Kościele, jak również w społeczeństwie i że w rzeczywistości nauczanie kościelne często usprawiedliwiała ich społeczny ucisk.

Teksty biblijne były wykorzystywane do usprawiedliwienia przemocy wobec kobiet, jak również dla poparcia ich wyłączenia z wielu wymiarów życia kościelnego. Teolożki feministyczne doszły do wniosku, że tradycja chrześcijańska, jak również społeczeństwo zostało zdeformowane przez uprzedzenia patriarchy określone jako *manifestacja i instytucjonalizacja męskiej dominacji nad kobietami i dziećmi w rodzinie i rozszerzenie męskiej dominacji nad kobietami w ogóle w społeczeństwie. Oznacza to, że mężczyźni utrzymują władzę w ważnych instytucjach społeczeństwa, a kobiety są pozbawione dostępu do takiej władzy*⁹. Nie oznacza to, że kobiety nie posiadają żadnej władzy. Zagadnieniem dla feminizmu jest jednak publiczna, a nie prywatna władza.

Konsekwencje patriarchy pojawiają się w Biblii hebrajskiej, gdzie kobiety są często kojarzone z materią, chaosem i złem, a w pismach chrześcijańskich - gdzie kobietom zaleca się milczenie w kościele lub poddanie się męskiemu „zwierzchnictwu”¹⁰. Chociaż niektórzy przedstawiają argumenty za tym, że pierwotnie ruch Jezusa był niezwykle współczujący i inkluzywny wobec kobiet¹¹, wcześniej jednak chrześcijaństwo przystosowało się do dominujących norm społecznych dotyczących kobiet i ich stosunku do mężczyzn i szerszego społeczeństwa.

Ta początkowa postawa wobec kobiet staje się jeszcze bardziej wyraźna i problematyczna w ciągu chrześcijańskiej historii. Chrześcijanki osadzone w tradycji są identyfikowane z Ewą nazwaną „wrotami diabła” i oskarżaną o sprowadzenie zguby na ludzkość (Tertulian, *De cultu feminarum*). Augustyn napisał: *Omawiana osobno [kobieta] [...] nie jest obrazem Boga; ale jeśli chodzi o mężczyznę samego, jest on obrazem Boga w sposób równie pełny i całkowity, jak wtedy, kiedy kobieta jest złączona z nim (O Trójcy Świętej)*. Tomasz opisał kobietę jako ułomną i wstrętną, tak że w płci żeńskiej nie może być żadnego przejawu wartości, jako że jest ona w naturalnym stanie poddania (*Summa theologiae*). Choć

⁹ G. LERNER, *The creation of patriarchy*, New York 1986, 239.

¹⁰ A.E. CARR, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco 1988, 7.

¹¹ Zob. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In Memory of Her*, New York 1983.

ci pisarze bez wątpienia odzwierciedlali dominującą filozofię i biologię tamtych czasów, ich poglądy pozostawiły spuściznę podejrzeń i nieufności wobec kobiet głęboko i być może podświadomie zakorzenioną w tradycji. Nawet same kobiety często przyjmowały te postawy.

Obecny ruch kobiet w Kościele odzwierciedla postoświeceniowe spojrzenie na historię, przechodząc od klasycystycznego rozumienia historii do dynamicznego spojrzenia, które uznaje, że istoty ludzkie tworzą historię i nie są jedynie jej biernymi odbiorcami. Nasza historia nie składa się ze statycznych niezmiennych prawd, lecz jest żywą, rosnącą i zmieniającą się rzeczywistością. Kiedy kobiety rozpoznawały swój historyczny ucisk, zaczęły domagać się zmiany tej sytuacji. Teologie feministyczne, choć pod wieloma względami odmienne, podzielają wspólne przekonanie, że seksizm jest głęboko wpisany w chrześcijańską tradycję i że to skrzywienie *jaawnie lub skrycie podkreśla niższość kobiet i poddanie ich mężczyznom oraz wyłącza kobiety z pełni urzeczywistnienia i uczestnictwa w Kościele, a także w społeczeństwie*¹².

Obecnie dokonam przeglądu niektórych cech metod teologii feministycznej, ponieważ to w tym kontekście nowe podejścia do Maryi nabierają kształtu. Pierwszy ruch teologii feministycznej to krytyka tradycji. Teologia feministyczna podziela wraz z innymi teologiami wyzwolenia jako punkt wyjścia doświadczenie, w tym wypadku jest to doświadczenie kobiet. Podziela wraz z m. in. Karlem Rahnerem przekonanie, że tradycja nie jest tylko zbiorem faktów, które mają być przyswojone, lecz jeśli ma być życiodajną, musi odnaleźć korelację w doświadczeniu. W świetle tego, kobiety krytykują tradycję, która akceptuje i usprawiedliwia ich ucisk. Teologia feministyczna nie sprowadza się do akcentowania pewnych stereotypowo kobiecych atrybutów ani nie oznacza włączania „kobiecości” w teologię. Jest to raczej teologia, promująca pełną równość kobiet w ramach jednej antropologii istoty ludzkiej, ale która poważnie bierze szczególne doświadczenie kobiet. Krytyka tradycji w ramach teologii feministycznej przybiera kilka form. Wspomnę tu dwa główne nurty. Istnieje radykalny feminizm, który uznaje, że chrześcijańska tradycja jest nieuleczalnie seksistowska. Feministki te odcinają się od tradycji chrześcijańskiej i często zwracają się do innych tradycji religijnych, które uznają za bardziej życzliwe dla kobiet. Feministki reformowane, z drugiej strony, potwierdzają istnienie problemów, lecz doceniają również pozytywne, wyzwalające wymiary wewnątrz tradycji chrześcijańskiej. Pozostają wewnątrz tej tradycji, jednocześnie wskazując na potrzebę korekty wynikającej z doświadczenia kobiet. Pośród femini-

¹² A.E. CARR, *Transforming Grace...*, 95.

stek reformowanych, teolożki biblijne i historyczne stanowią drugi ruch wewnątrz teologii feministycznej – to poszukiwanie zagubionej historii kobiet. Biblistki przeglądają Pismo Święte poszukując zapomnianych lub utajonych wzmianek na temat kobiet i ich wkładu w historię zbawienia. Korzystają z hermeneutyki podejrzeń, która przypomina nam, że Biblia jest słowem Boga napisanym słowami ludzi i z ich perspektywy. Teolożki historyzujące kontynuują to zadanie na przestrzeni historii chrześcijańskiej. Teolożki systematyczne zwracają swoją uwagę ku konstruktywnej pracy rewidowania kategorii chrześcijańskich, tak aby zawrzeć w nich doświadczenie kobiet – to trzeci ruch teologii feministycznej. Grzech, łaska, etyka, chrystologia, eklezjologia, antropologia do niedawna wszystkie były interpretowane z perspektywy mężczyzn, którzy pojmowali swoje doświadczenie jako normatywne doświadczenie ludzkie.

Jeden szczególny obszar, drażliwy dla niektórych, lecz centralny dla teologii feministycznej w ogólności i dla zmieniającego się rozumienia roli Maryi, to pytanie o język o Bogu. Teolożki feministyczne sugerują, że przedstawianie Boga w wyłącznie męskich obrazach nie jest wierne ani Tradycji katolickiej, ani doświadczeniu kobiet¹³. Teologia katolicka zawsze uznawała, że mowa o Bogu jest analogiczna, ograniczona; nigdy nie uchwyci ani nie zdefiniuje niepojmowalnego misterium. W Piśmie Świętym obrazy Boga nie są też wyłącznie męskie. Niemniej jednak w tradycji używano niemal wyłącznie męskich obrazów, eliminując poczucie ich nieadekwatności i sprawiając wrażenie, że są w stanie właściwie opisać lub zdefiniować nam Boga. Dla wielu ludzi Bóg *jest* mężczyzną. I dlatego, jak uważali wyżej wymienieni teologowie, kobiety tylko w drugorzędny sposób – nie tak jak mężczyźni – zostały uczynione na obraz Boży. Jeśli Bóg jest kolebką mocy i władzy, wtedy tylko ci, którzy Go przypominają mogą sprawować władzę w tym świecie i tym Kościele. Teolożki feministyczne przywołują żeńskie i nieokreślone płciowo obrazy Boga z Pisma i sugerują, że Bóg bardziej adekwatnie jest przedstawiony w różnorodności obrazów: żeńskich, męskich oraz nieokreślonych płciowo. Większość nie wzywa do samego zastąpienia obrazów męskich żeńskimi, lecz pragnie również jaśniej zasygnalizować analogiczną naturę mówienia o Bogu poprzez wykorzystanie różnorodności obrazów¹⁴.

Przedstawiłam tu jedynie przegląd tego, w jaki sposób zmieniająca się północno-amerykańska kultura zmieniła świadomość kobiet na temat

¹³ Zob. E. JOHNSON, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992.

¹⁴ TAZ, *The incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, „Theological Studies” 45(1984) 436-465. Zob. Również: TAZ, *She Who Is...*, oraz S. McFAGUE, *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age*, Filadelfia 1987.

ich ról w chrześcijańskiej tradycji i Kościele. W tym kontekście teolożki feministyczne zwróciły swoją uwagę ku Maryi, centralnemu symbolowi kobiecemu naszej tradycji.

3. Zmieniające się rozumienia Maryi

Wielki niemiecki teolog, Karl Rahner, napisał, że w każdej epoce obraz Maryi jest odbiciem dominujących oczekiwań kulturowych wobec kobiet¹⁵. Zasugerował, że potrzebna była zmiana w teologii Maryi, tak aby mogła Ona być w dalszym ciągu przyciągającą postacią w Kościele przyszłości, jak była Nią w przeszłości. *Współczesna mariologia dzisiaj i w przyszłości ma sporo do zrobienia, jeśli chce mieć obraz Maryi, który będzie prawdziwy także dla religijnego istnienia kobiet jako takich. Jest to obraz, który dzisiaj może być wytworzony autentycznie tylko przez kobiety, przez kobiety teolożki* [podkreślenie autorki]¹⁶.

W USA po Soborze nastąpił okres spadku zainteresowania Maryją. Niektórzy uważali bowiem, że w świetle teologii soborowej uwagę należało skupić na bardziej centralnych prawdach wiary. Ale również w kobietach, w ich zmienionej sytuacji w społeczeństwie USA, powstało podejrzenie, że tradycyjny obraz Maryi miał związek z ich historycznym uciskiem. Ostatnio jednak teolożki zaczęły się domagać, by patrzeć na Maryję jak na Siostrę, a tradycję maryjną uznać za profetyczną, wyzwalającą dla kobiet. Ten zwrot następuje jednak w kontekście podejrzeń, bo tradycja maryjna odzwierciedla przecież patriarchalne uprzedzenia tradycji chrześcijańskiej. Napisana, namalowana i przekazana w dużej części przez mężczyzn często odzwierciedla romantyczne, wyidealizowane obrazy kobiet lub wzmacnia ich negatywną stereotypizację.

Ta negatywna krytyka Maryi została zapoczątkowana książką Simone de Beauvoir *Second sex* (1949 – wyd. pol. *Druga płeć*, 1972). De Beauvoir oskarża kult Dziewicy za poddańczy stan kobiet w krajach będących pod wpływem katolicyzmu¹⁷. Idee te do USA wprowadziła Mary Daly w swej przełomowej książce *The Church and the second sex* (1968)¹⁸. Lata posoborowe zbiegły się ze społecznym fermentem lat sześćdziesiątych w USA. Kiedy kobiety stawały się coraz bardziej świadome swej historycznej i społecznej marginalizacji, w Kościele i społeczeństwie obraz Maryi stawał się coraz bardziej problematyczny.

¹⁵ K. RAHNER, *Mary and the Christian Image of Women*, w: TENŹE, *Theological investigations* XIX, tł. ang. E. Quinn, New York 1983, 212.

¹⁶ TAMŹE, 217.

¹⁷ S. DE BEAUVOIR, *The Second Sex*, New York 1952, 237.

¹⁸ M. DALY, *The Church and the Second Sex*, New York 1968.

Dominujący obraz Maryi jako słodko poddanej Dziewicy wydawał się wielu kobietom religijnym uzasadnieniem ich stereotypowo poddańczej roli. Mariologia od czasów średniowiecza skoncentrowana na przywilejach i zawarty w dogmatach niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia obraz Maryi wydawał się daleki od życia kobiet. Czczona jako Dziewica i Matka przedstawiała ideał, którego nie mogła osiągnąć żadna kobieta. Ewa, przedstawiona jako grzeszna kusicielka, stała się paradygmatem konkretnej kobiecości. Daly pisała, *Maryja była gloryfikowana, ale była wyjątkowa. Rzeczywiste kobiety nie otrząsnęły się nigdy ze swej złej reputacji i w dalszym ciągu niosły większość ciężaru winy*¹⁹. Podczas gdy Maryja, Kobieta idealna, wyzbyta wszelkiej seksualności, była postrzegana z szacunkiem i czcią, doszło do tego, że na rzeczywiste kobiety spoglądano z obawą i podejrzliwością, jako na kusicielki, źródła seksualności. *Fiat* Maryi często było interpretowane jako pasywna uległość, model dla właściwej roli kobiet w zarówno publicznych, jak i osobowych relacjach z płcią odmienną.

Ta krytyka, jak również teologiczne zdjęcie akcentu z mariologii, które nastąpiło na Vaticanum II, doprowadziło do znaczącego zmniejszenia pobożności maryjnej w wielu kręgach Kościoła amerykańskiego w latach następnych. Lata pięćdziesiąte były punktem kulminacyjnym pobożności maryjnej, kiedy maryjność, szczególnie w religijnie pluralistycznym społeczeństwie USA, często była postrzegana jako identyfikująca katolicyzm. W latach siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych doszło do zniknięcia mariologii z teologicznych i seminaryjnych rozkładów zajęć, niewiele powstawało prac z tego zakresu oraz nastąpił dramatyczny spadek w formach pobożności ludowej, takich jak procesje maryjne, nowenny, a nawet różaniec. Tam, gdzie ta ludowa pobożność trwała, często rozmięła się ze wskazaniami soborowymi. Ale uzdrowienie się zaczyna.

Świadome negatywnej krytyki, niektóre teolożki feministyczne ostrożnie i prowizorycznie proponują odzyskanie i odnowienie maryjnej tradycji, która może ukazać nową rzeczywistość kobiet w naszych czasach. Feministyczna rekonstrukcja obrazu Maryi czerpie z różnych źródeł - włącznie z dokumentami kościelnymi, mądrością i tradycjami bogiń oraz doświadczeniami kobiet.

3.1. Dokumenty kościelne

Drogę teologicznej przemianie, która miała miejsce na Soborze Watykańskim II, utworowały m.in. pisma Karla Rahnera. Jego interpretacja

¹⁹ TAZ, *The Church and the Second Sex*, Boston 1985³, 88.

dogmatów niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia odważnie umieściła Maryję po ludzkiej stronie Bosko-ludzkiego związku. Rahner uwypuklił linie łączące Maryję z ludźmi, abstrahując zatem od podejścia skupionego na przywilejach ogłoszonych w nieodległej przeszłości. W wizji Rahnera *niepokalane poczęcie odnosi się do faktu, że życie Maryi było napelnione Bożą łaską od samego momentu Jej poczęcia - dzięki odkupieńczemu działaniu Chrystusa. Wniebowzięcie implikuje to samo na temat końca Jej życia*²⁰. Duszą i ciałem Maryja jest z Bogiem, co jest ostatecznie najwyższą nadzieją całej ludzkości. *Tę dwa dogmaty proponują nam przekonanie i nadzieję, że nasze życie także obdarzone jest łaską od początku aż do końca, że najwyższa łaska zatriumfuje nad grzechem i my także znajdziemy ostateczne pełne łaski przyjęcie przez Boga*²¹.

Lumen gentium kontynuuje to przejście od mariologii przeszłości skoncentrowanej na przywilejach, w bardziej historyczny sposób ukazując Maryję jako wyjątkowego członka Kościoła, Uczennicę, która słuchała słowa Bożego i je zachowywała..., Tę, która idzie przed nami w pielgrzymce wiary, ofiarowując nam nadzieję pomimo wątpliwości lub pokus, że my także będziemy wiernymi uczniami. To odzyskanie przez Maryję miejsca *wewnątrz* wspólnoty chrześcijan jest kluczem dla wielu teologów feministycznych.

Możemy tu jedynie krótko wspomnieć niektóre posoborowe dokumenty, które kontynuują kierunek Vaticanum II. Najważniejszym jest adhortacja apostołska Pawła VI *Marialis cultus*, która formułuje wskazania dla posoborowej odnowy pobożności ludowej względem Maryi. Paweł VI uznaje dialog ze społecznym i kulturowym klimatem tego czasu przy rozwijaniu nowych wyrazów pobożności maryjnej. *Rzeczywiście, pewne sposoby okazywania czci, które do niedawna wydawały się odpowiednie do wyrażania uczuć religijnych poszczególnych jednostek i społeczności chrześcijańskich, dziś uważane są za niewystarczające lub mniej przydatne, jako należące do dawnych warunków życia społecznego i kultury ludzkiej*²². Paweł VI idzie dalej i mówi, że zmienione realia kobiet w społeczeństwie są fenomenem, który musi być wzięty pod uwagę w każdej odnowionej duchowości maryjnej²³. List pasterski biskupów amerykańskich *Behold your Mother* kontynuuje temat Maryi jako doskonałej Uczennicy (78; 114), ale jego ujęcie jest mniej spójne w wycuciu kontekstu kulturowego i odbija bardziej tradycyjny, romantyczny pogląd

²⁰ M.E. HINES, *Mary*, w: *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, red. M. DOWNEY, Collegeville 1993, 639.

²¹ TAMŻE, 639.

²² MC, *Wprowadzenie*.

²³ TAMŻE, 34.

na „kobiecość” i jego zawily związek z macierzyństwem (145). Można tam jednak zauważyć odbicie współczesnych poglądów, w których Maryja jest opisywana jako osoba inteligentna, apostołska, ciekawa, kontemplująca, odpowiadająca, twórcza, współczująca, odważna i wierna (142). Podczas gdy biskupi sugerują te wartości jako początek solidnej teologii roli chrześcijańskich kobiet, wiele kobiet uważa, że te cechy powinny być ideałami dla wszystkich chrześcijańskich naśladowców, kobiet i mężczyzn, dla których Maryja może być wzorem. Teolożki feministyczne odrzucają podwójną antropologię, która przypisuje pewne cechy z natury kobietom, a inne mężczyznom. Taka dwoistość prowadziła do określenia pewnych ról, zwykle prywatnych i drugorzędnych jako właściwych „naturze” kobiet, podczas gdy bardziej publiczne, pierwszoplanowe role są uznawane za właściwe mężczyznom. Teolożki feministyczne wzywają do jednej antropologii człowieka, która uznaje, że konkretne role w społeczeństwie i Kościele powinny być pełnione przez osoby najbardziej do nich predysponowane, czy to mężczyzn czy kobiety.

Jan Paweł II także podsumowuje temat Maryi jako symbolu eschatologicznej nadziei dla pielgrzymującego Kościoła w swej encyklice *Redemptoris Mater* (1987 r.).

3.2. Studia biblijne

Feministyczne opisy Maryi czerpią również z ostatnich badań Nowego Testamentu, które rysują bardziej trzeźwy obraz ograniczeń naszej wiedzy o Maryi²⁴. Proponuje się korektę minionych prób takiego rozdmuchania obrazu Maryi, że trudno nakreślić punkty styeczne pomiędzy niebieskooką królową, blondynką, wyposażoną we wszelką wiedzę a prostą żydowską matką, która oszczędnie pojawia się na stronach Nowego Testamentu, walcząc o zrozumienie misji swego Syna. Bibliści ostrzegają, że choć Maryja miała naprawdę wiele twarzy w ciągu historii, Jej portret nie może być sprzeczny z tym, wprawdzie niewyraźnym, który wyłania się z kart Pisma Świętego. W tym kontekście kobiety poszukują powiązania pomiędzy swoim życiem i życiem swej Siostry w wierze. Znajdując niewielki związek z wezwaniami kierowanymi do Arki Przymierza lub Domu Złotego pochodzącymi z Litanii Loretańskiej, wzywają Maryję raczej jako *Matkę bezdomnych – Matkę owdowiałą – Matkę więźnia politycznego – Kobietę uciskaną – wyzwolicielkę uciskanych – szukającą świętymi – pierwszą Uczennicę*²⁵. One same w tych tytułach, zdewalu-

²⁴ Zob. np. R. BROWN i in., *Mary in the New Testament*, New York 1978.

²⁵ *Litany of Mary of Nazareth*, rozpowszechniane na Rok Maryjny 1987-88 przez Pax Christi USA (348 East Tenth Street, Eire, PA, 16503).

owanych przez społeczeństwo, potrafią odnaleźć role, z którymi mogą się identyfikować w swym własnym życiu.

3.3. Tradycje mądrościowe i bogini

Tradycje mądrościowe i dotyczące bogini wydobywane są również przez badaczy feministycznych dla wzbogacenia naszego rozumienia znaczenia tej symbolicznie ważnej postaci. Niektórzy sugerują, że postać Maryi wskazuje na przetrwanie pobożności skierowanej do starożytnych bliskowschodnich bogiń. Wraz z literaturą mądrościową judaizmu dowodzi to przetrwanie przekonania, że Boskość nie jest w sposób adekwatny przedstawiana tylko i wyłącznie męskim językiem²⁶.

3.4. Nowe kierunki

Nowe kierunki w mariologii czerpią swój rodowód z teologii Vaticanum II, ze współczesnych badań biblijnych oraz z doświadczenia wielu kobiet potwierdzającego, że Maryja jest dwuznacznym symbolem. Jej fizyczne macierzyństwo schodzi na dalszy plan, a refleksja skupia się na Jej roli jako Uczennicy, która słuchała słowa Bożego i je zachowywała. Jej *fiat* oznacza raczej aktywny, świadomy wybór uczestniczenia w Bożym przeznaczeniu dla Niej, niż tylko akt biernego poddania się, wskazujący na „właściwą” rolę kobiet. *Rodzenie przez Maryję może stać się symbolem Kościoła, nowej wspólnoty wierzących, ponieważ wyraża to wolny akt wiary*²⁷. Symbol profetycznej Maryi z *Magnificat* stał się zasadniczym zarówno dla teologii wyzwolenia, jak i feministycznej, przedstawiając obraz kobiety wołającej o sprawiedliwość wobec siły ucisku.

Dodatkowo dostrzega się, że nawet w swoim nadmiarze, miniona teologia i pobożność maryjna przynajmniej intuicyjnie wyczuwała, że wyłącznie męski język o Bogu jest nieadekwatny. W języku teologicznym i słownictwie ludowym pobożności maryjnej łatwo dostrzec określenia odpowiednie dla Boskości. *Tradycja katolicka daje nam tym samym możliwość „doświadczenia” Boskiej rzeczywistości w postaci kobiety [...], dostarcza to nam również kontekstu kobiecego języka i wyobrażeń dla mówienia o Boskości*²⁸.

Występuje pewna różnorodność w feministycznej odpowiedzi na tę przeszłość. Niektórzy koncentrują się na potrzebie zastosowania

²⁶ Zob. np. R. RADFORD RUETHER, *Mary the Feminine Face of the Church*, Filadelfia 1977, 13-18; 25-30.

²⁷ TAZ, *Sexism and God-Talk*, Boston 1993, 154.

²⁸ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Feminist Spirituality, Christian Identity and Catholic Vision*, w: *Womanspirit rising*, New York 1979, 139.

korekty do naszego języka o Bogu, jak to już wspomniano powyżej. Ten język staje się bogatszy poprzez różnorodne i inkluzywne obrazy; kobiety i mężczyźni będą w stanie odnaleźć we własnej rzeczywistości doświadczenia, że są prawdziwie uczynieni na obraz i podobieństwo Boże. Teologia maryjna w wolny sposób będzie mogła mocno umieścić Maryję po stronie Bosko/ludzkiego równania jako wierną Uczennicę, model wiary dla wszystkich kobiet i mężczyzn²⁹.

Inni teologowie z niechęcią odnoszą się do przenoszenia, chociaż symbolicznego, atrybutów Boskich na kobietę. Pytają, czy męska postać Jezusa jako jedynego nosiciela Boskich atrybutów w ludzkiej postaci będzie w stanie funkcjonować jako wyzwalający obraz dla kobiet?³⁰ Czy istnieje sposób, by bez popadania w minioną przesadę, zachować żywy *odkupieńczy obraz Boga w istocie żeńskiej, obraz, który jest zbawczy dla mężczyzn, jak i dla kobiet?*³¹ To tylko niektóre z pytań i kierunków badanych przez amerykańskie teolożki feminizmu.

Choć obecnie dostępne jest sporo literatury, chciałabym wspomnieć konkretnie dwie autorki, które twórczo przyczyniły się do tego nowego rozwoju: Rosemary Radford Ruether i Elizabeth Johnson.

Do pracy Elizabeth Johnson odwoływałam się wiele razy w tym wykładzie. Jej wkład w pracę nad odnowieniem i powtórным nakreśleniem obrazu Maryi był fundamentalny w zakresie rozróżnienia tematów i ustalenia kierunków.

Rosemary Radford Ruether jako jedna z pierwszych poddała krytyce tradycyjne obrazy i wzywała do uwspółcześnienia wizerunku Maryi. W swej pracy *Mary – The feminine face of the Church* wprowadziła wiele tematów, które później kontynuowała sama oraz inne teolożki. Wchodząc w dialog z protestantyzmem amerykańskim, sugeruje, że zdjęcie akcentu z Maryi w ramach tych tradycji może pozostawić je jednostronnie męskimi w obrazach i symbolach. Z drugiej strony, te Kościoły, które ustawiły Maryję w centrum, nie były przesadnie otwarte na prawdziwe kobiety. W późniejszej pracy ukazuje możliwość alternatywnej mariologii, która będzie prawdziwie wyzwalającą dla kobiet. Identyfikuje ona tę mariologię jako *doktrynę Kościoła jako symbolicznie kobiecego*³². Maryja jest identyfikowana z Kościołem, który jest *pierwszy ze wszystkich, biedny*

²⁹ E. JOHNSON, *Mary and the Female Face of God*, „Theological Studies” 50(1989) 526.

³⁰ Zob. M.E. HINES, *Mary and the Prophetic Mission of the Church*, „Journal of Ecumenical Studies” 28(1991) 296 i M. AQUIN O’NEILL, *The Mystery of Being Human Together*, w: *Catherine La Cugna*, wyd. Freeing: *Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, San Francisco 1993, 151-157.

³¹ M. AQUIN O’NEILL, *The Mystery of Being Human Together...*, 152.

³² R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk...*, 152.

*i uciskany*³³. To szczególnie kobiety reprezentują Kościół, wzywając innych do wyjścia z więzów na wolność³⁴.

Odnowa mariologii w Stanach Zjednoczonych jest nadal na etapie wstępnym. Będzie ona naprawdę znacząca tylko wtedy, kiedy powtórnie naszkicowana postać Maryi wezwie do praktykowania sprawiedliwości i równości względem kobiet w Kościele, tak, aby ten Kościół mógł być bardziej wiarygodnym głosem na rzecz wyzwolenia w świecie.

Mary E. Hines SND

e-mail: hines@emmanuel.edu

L'immagine di Maria nella cultura degli Stati Uniti

(Riassunto)

Dall'incontro fecondo tra fede e cultura deriva pluralità di "immagini" della Madre di Gesù. Esse sono il risultato di una rilettura dell'immagine evangelica della Vergine fatta secondo i moduli espressivi delle varie culture.

L'autrice tratta dell'odierna immagine teologico-culturale di Maria nell'ambito culturale degli Stati Uniti, con particolare riferimento alla riflessione teologica del movimento femminista. Insieme con esso cambia anche il modo di comprendere Maria.

³³ TAMŻE, 157.

³⁴ TAMŻE, 158. Zob. również: TAZ, *Feminine Face...*, 84-87.