

Kobieta wyzwolona



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 82

Redaktor serii:
Ks. BOGDAN BIELA

Anna Maliszewska

Kobieta wyzwolona

Maryja w teologii
Elizabeth A. Jonhson



Katowice 2015

© 2015 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Recenzenci:

ks. dr hab. Jacek Kempa, ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński

Przygotowanie do druku

Katarzyna Solecka

ISSN 1643-0131

ISBN 978-83-7030-972-5

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
tel. +48 32 356 90 56
faks +48 32 356 90 55
internet: www.wtl.us.edu.pl
e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice
tel.: +48 32 355 48 00
faks: +48 32 259 78 25
e-mail: redakcja@ksj.pl
księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Druk i oprawa:

Drukarnia GS sp. z o.o.

Łuczyce 450

32-010 Kocmyrzów-Luborzyca

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	7
WSTĘP	9
ROZDZIAŁ 1	
Teologiczne fundamenty mariologii Elizabeth A. Johnson	19
1.1. Antropologia: Maryja i kobiety	19
1.2. Maryja a Bóg i boginie	39
1.3. Eklezjologia: Maryja w <i>communio sanctorum</i>	53
ROZDZIAŁ 2	
Dwie perspektywy mariologii Elizabeth A. Johnson	79
2.1. Historyczna Maryja	79
2.1.1. W poszukiwaniu historycznej Maryi – metody badań i niebezpieczeństwa	80
2.1.2. Maryja z Nazaretu	85
2.1.3. Maryja – Żydówka	94
2.1.4. Maryja – kobieta	99
2.2. Teologiczna interpretacja biblijnej postaci Maryi	110
2.2.1. W poszukiwaniu teologicznego znaczenia Maryi w Piśmie Świętym – metodologia	110
2.2.2. Wierząca i wzrastająca w wierze	124
2.2.3. Maryja – kobieta, żona, matka	150
2.2.4. Maryja – uboga	171
ROZDZIAŁ 3	
Mariologia Elizabeth A. Johnson a nauczanie Kościoła katolickiego	183
3.1. Dziewictwo Maryi	184
3.2. Pozostałe prawdy wiary	204
ROZDZIAŁ 4	
Współczesne konteksty mariologii Elizabeth A. Johnson	211
4.1. Mariologia Elizabeth A. Johnson jako mariologia feministyczna	211
4.2. Mariologia Elizabeth A. Johnson jako mariologia ekumeniczna	230
ZAKOŃCZENIE	238
BIBLIOGRAFIA	244

Table of Contents

LIST OF ABBREVIATIONS	7
INTRODUCTION.....	9
CHAPTER 1	
Theological foundations of Elizabeth Johnson's Mariology	19
1.1. Anthropology: Mary and women	19
1.2. Theology of God: Mary versus God and goddess.....	39
1.3. Ecclesiology: Mary in the communion of saints	53
CHAPTER 2	
Two perspective of Elizabeth Johnson's Mariology	79
2.1. Historical Mary.....	79
2.1.1. The quest for historical Mary: methodology and its danger	80
2.1.2. Mary from Nazareth.....	85
2.1.3. Mary – the Jewess	94
2.1.4. Mary – the woman.....	99
2.2. Theological interpretation of the biblical Mary.....	110
2.2.1. The quest for theological meaning of the figure of Mary in the Bible	110
2.2.2. Mary – believing and growing in faith.....	124
2.2.3. Mary – the woman, the wife, the mother.....	150
2.2.4. Mary – the poor.....	171
CHAPTER 3	
Elizabeth Johnson's Mariology and the teaching of the Church.....	183
3.1. The virginity of Mary	184
3.2. The other truths of faith.....	204
CHAPTER 4	
Contemporary contexts of Elizabeth Johnson's Mariology	211
4.1. Elizabeth Johnson's Mariology as a feminist Mariology	211
4.2. Elizabeth Johnson's Mariology as an ecumenical Mariology	230
CONCLUSION.....	238
BIBLIOGRAPHY	244

WYKAZ SKRÓTÓW

- BF – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007
- DM – Jan Paweł II, Encyklika o Miłosierdziu Bożym *Dives in misericordia* (1980)
- DSP – *Dokumenty soborów powszechnych*, tekst grecki, łaciński i polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005
- KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawienia Bożym *Dei Verbum* (1965)
- FOGAP – E. Johnson, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York – London – Ottawa 1998
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Gaudium et spes* (1965)
- KKB – *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 2008
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964)
- MC – Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus*: o należyтым kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny (1974)
- MD – Jan Paweł II, List apostolski o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem* (1988)
- MSM – *The One Mediator, the Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue*, red. G. Anderson, t. 9, Minneapolis 1992
- ProtEwJk – Protoewangelia Jakuba, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. I: *Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2006
- QLG – E. Johnson, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, New York 2007
- Statement – Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *Statement on Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, by sister Elizabeth A. Johnson, s. 10-11, <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-2011-03-24.pdf> [dostęp: 8.01.2013]

- SWI – E. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993
- TOS – E. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York – London 2003

WSTĘP

Maryja, matka Jezusa Chrystusa jest jedną z najważniejszych postaci chrześcijaństwa. O życiu Miriam z Nazaretu wiemy jednak bardzo niewiele. Ewangelie, skoncentrowane wokół osoby jej Syna, nie dostarczają nam zbyt wielu informacji. Również pozachrześcijańskie źródła historyczne pomijają jej postać niemal całkowitym milczeniem. Mimo tego najpopularniejsza wyszukiwarka internetowa podaje „około 4 530 000 wyników”¹ dla zapytania „Maryja”, imienia jednoznacznie kojarzonego z tą jedyną Marią, matką Jezusa z Nazaretu. Dla zobrazowania skali „fenomenu Maryi” warto dodać, że dla zapytania „Chrystus” otrzymujemy „około 3 670 000 wyników”². Czy ta popularność matki Jezusa – przynajmniej w Polsce, czego dowodzi opisany powyżej eksperyment – wynika właśnie z tego, że tak niewiele o niej wiemy, a to podsyca ciekawość? Czy może postać tej ubogiej kobiety z Nazaretu została wyniesiona w sercach i umysłach wielu chrześcijan tak wysoko, że przysyłania nawet Chrystusa? A może to doświadczenie religijne tak licznej rzeszy wierzących – Maryi jako „litościwej Matki”, bliskiej i kochającej grzeszników – jest tu kluczowe? Z pewnością powodów jest bardzo wiele. Jedno wydaje się jednak pewne: Maryja wciąż intryguje, a co jeszcze ważniejsze, matka Jezusa wciąż wpływa na życie ludzi – jak się zdaje – nie tylko katolików, nie tylko chrześcijan, a nawet nie tylko wierzących.

Niniejsza dysertacja również stawia pytanie o Maryję, a dokładnie o to, w jaki sposób matkę Jezusa ukazuje jedna z najznakomitszych przedstawicielek teologii feministycznej w Stanach Zjednoczonych – Elizabeth A. Johnson. Elizabeth Johnson urodziła się 6 grudnia 1941 roku w Brooklynie w Nowym Jorku w wielodzietnej, katolickiej rodzinie o irlandzkich korzeniach, jako najstarsza z siedmiorga dzieci. Po ukończeniu liceum katolickiego wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr św. Józefa z Le Puy (CJS), którego dom generalny znajduje się w Brentwood (tzw. józefitki z Brentwood)³. W roku 1964 uzyskała tytuł licencjata w Brentwood Collage, następnie w 1970 roku tytuł magistra teologii w Manhattan Collage, a w 1981 roku obroniła dysertację doktorską na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie. Obecnie – od roku 1991 – jest profesorem i wykładowczynią na jezuickim Uniwersytecie Fordham w Nowym Jorku. Elizabeth Johnson była prezesem zarówno Katolickiego Towarzystwa Teologicznego Ameryki – największego i najstarszego stowarzyszenia teologów na świecie, jak również ekumenicznego Amerykańskiego Towarzystwa Teologicznego. Do końca roku 2012 aż czternastokrotnie przyznano jej tytuł doktora *honoris causa*⁴.

¹ Zob. www.google.pl [dostęp: 3.04.2013].

² Tamże.

³ Na temat zgromadzenia zob. <http://www.brentwoodcsj.org/> [dostęp: 15.06.2013].

⁴ Zob. Elizabeth A. Johnson – curriculum vitae, <http://www.fordham.edu/images/theology/cvs/cv%20johnson%20spring%202012.pdf> [dostęp: 22.05.2013].

Elizabeth A. Johnson wydała dotychczas osiem książek, z których większość została uhonorowana prestiżowymi nagrodami. Są nimi: *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology*, New York 1990; *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992; *Women, Earth, and Creator Spirit*, New York 1993; *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 1998; *The Church Women Want* (red.), New York 2002; *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York 2003; *Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture*, New York 2004; *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, New York 2007. Ponadto jest ona autorką licznych artykułów, rozdziałów książek, haseł w encyklopediach, recenzji książkowych. Jej dzieła doczekały się tłumaczeń na język hiszpański, francuski, niemiecki, włoski, portugalski, holenderski, litewski, idonezyjski i koreański⁵. Do tej pory na język polski nie została przetłumaczona żadna pozycja książkowa ani artykuł jej autorstwa. Warto jednak nadmienić, że w języku polskim ukazał się wywiad z amerykańską teologią⁶. Z powodu braku polskojęzycznych przekładów dzieł Elizabeth Johnson, o ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów w niniejszej pracy pochodzą od jej autorki.

Jak wspomnieliśmy przed chwilą, Elizabeth Johnson jest niezwykle cenioną specjalistką z zakresu teologii dogmatycznej – uznawana jest za jedną z najbardziej wpływowych i szanowanych teologek w Stanach Zjednoczonych⁷, szczególnie zaś podkreśla się jej wkład w rozwój teologii feministycznej⁸. Zainteresowania badawcze Autorki są bardzo szerokie, a skupiają się głównie wokół tajemnicy Boga, Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego; obcowania świętych, włączając w to

⁵ Zob. tamże.

⁶ *Wyrażać sprzeciw, trwając w Kościele. Z Elizabeth A. Johnson rozmawia Marzena Zdanowska*, „Znak” 676 (2011), s. 16-19, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/Tekst/pokaz/1059/> [dostęp: 24.05.2013].

⁷ *When the Magisterium Intervenes: The Magisterium and Theologians in Today's*, Collegeville 2012, red. R. Gaillardetz, s. 177; P. Zagano, T.W. Tilley, *Introduction*, w: *Things New and Old. Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, red. P. Zagano, T.W. Tilley, New York 1999, s. ix; *Encyclopedia of Women and Religion in North America. Women and religion: methods of study and reflection*, red. R.S. Keller, R.R. Ruether, M. Cantlon, Bloomington 2006, s. 202-203, 960, 1198.

⁸ C.F. Nordling, *Knowing God by Name: A Conversation Between Elizabeth A. Johnson and Karl Barth*, New York 2010, s. 1; J.P. Bequette, *Christian Humanism: Creation, Redemption, and Reintegration*, Langham 2004, s. 124-128. W książce *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony, and Postmodernity, 1950-2005*, Westminster 2006, s. 431, G.J. Dorrien wymienia Ann Carr i Elizabeth Johnson jako dwie najważniejsze teolożki feministyczne w Stanach Zjednoczonych. Z kolei *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*, red. O.O. Espín, J.B. Nickoloff, Collegeville 2007, s. 681-682 poświęca Elizabeth Johnson osobne hasło, stwierdza, że jest ona znana w USA i na całym świecie dzięki swojej trynitologii, chrystologii, pneumatologii, eklezjologii i mariologii. Zobacz także: *Routledge International Encyclopedia of Women. Global Women's Issues and Knowledge*, red. C. Kramarae, D. Spender, London 2000, s. 297; *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, red. S.F. Parsons, Cambridge 2004, s. 7; N.K. Watson, *Feminist Theology*, Grand Rapids – Cambridge 2003, s. 30.

Maryję; dialogu z nauką i etyką ekologiczną; problemu cierpienia i kwestią związaną ze sprawiedliwością wobec kobiet⁹. Najbardziej docenianym obszarem badań amerykańskiej teolożki – a tym samym najczęściej przytaczanym w pracach i opracowaniach innych autorów – są kwestie trynitarne, chrystologiczne oraz dotyczące języka stosowanego w odniesieniu do Boga¹⁰. Z kolei dziełem Autorki, które doczekało się największego do tej pory uznania, jest bez wątpienia książka *She Who Is...*, poświęcona teologii Boga i trynitologii. Ponadto – choć słabo opracowana – dużym uznaniem cieszy się również jej mariologia¹¹. Peter P. Phan zalicza Johnson do najważniejszych amerykańskich autorek z zakresu mariologii feministycznej¹², a Kilian McDonnell w swoim artykule z 2005 roku pisze, że jest ona twórczynią „najbardziej ambitnej i imponującej mariologii feministycznej, jak do tej pory”¹³. Dotychczas powstała jednak jedynie jedna praca doktorska uwzględniająca – wśród innych mariologii feministycznych – mariologię Johnson¹⁴, a także jedna dysertacja omawiająca mariologię teolożki w kontekście

⁹ Oficjalna strona Fordham University, podstrona o Elizabeth A. Johnson: http://www.fordham.edu/academics/programs_at_fordham/theology/faculty/elizabeth_a_johnson/index.asp [dostęp: 20.05.2013].

¹⁰ Zobacz na przykład: P. Fox, *God As Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*, Collegeville 2001; S. Schrein, *Quilting and Braiding: The Feminist Christologies of Sallie McFague and Elizabeth Johnson in Conversation*, Collegeville 1998; B.J. Phillips, *Learning a New Language: Speech about Women and God*, New York 2005; C.F. Nordling, *Knowing God by Name...: The Cambridge Companion to Feminist Theology...*, s. 138-139, 142-143, 171, 183-185, 202-203; H. Bacon, *What's Right With the Trinity? Conversations in Feminist Theology*, Farnham – Burlington 2009, s. 2, 4, 5, 15, 19, 28, 33, 38, 41-45; J.A. Bracken, *The One in the Many: A Contemporary Reconstruction of the God-World Relationship*, Grand Rapids 2001, s. 38-45; K.M. Kapic, B.L. McCormack, *Mapping Modern Theology: A Thematic and Historical Introduction*, Grand Rapids 2012, s. 34-36, 248-249, 370; N. Vests, *Re-Visioning Theology: A Mythic Approach to Religion*, Mahwah 2011, s. 92-96; J.W. Cooper, *Panentheism – The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Grand Rapids 2006, s. 291; L. Isherwood, *Introducing Feminist Christologies*, Cleveland 2002, s. 15-16; T.P. Rausch, *Who Is Jesus? An Introduction to Christology*, Collegeville 2003, s. 127, 137-138, 141-142, 165-166, 187; K. Baker-Fletcher, *Dancing with God: The Trinity from a Womanist Perspective*, Saint Louis 2006, s. 59; *Trinity*, w: *The Encyclopedia Of Christianity*, red. E. Fahlbusch, t. 5, Grand Rapids 2008, s. 549; *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, red. E.A. Dreyer, M.S. Burrows, Baltimore 2005, s. 60, 169, 194; C. Pramuk, *Sophia: The Hidden Christ of Thomas Merton*, Collegeville 2009, s. 9; T. Weinandy, *In the Likeness of Sinful Flesh. An Essay on the Humanity of Christ*, Edinburg 1993, s. 3, 5.

¹¹ Zob. na przykład: *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, red. W.A. Dyrness, V.M. Kärkkäinen, s. 523, który pisząc o podejściu feministycznym w ramach mariologii XX w., obok Rosemary Radford Ruether (jedna w pierwszych katoliczek krytykująca dominującą duchowość maryjną w Kościele katolickim) oraz Tiny Beattie (prezentująca maksymalizm mariologiczny), wymienia Elizabeth A. Johnson.

¹² P.P. Phan, *Maryja we współczesnej teologii i pobożności północnoamerykańskiej*, „*Salvatoris Mater*” 8,1-2 (2006), s. 398-399.

¹³ K. McDonnell, *Feminist Mariologies: Heteronomy/Subordination and the Scandal of Christology*, „*Theological Studies*” 66 (2005), s. 527.

¹⁴ Praca ta nie uwzględnia jednak najważniejszego mariologicznego dzieła amerykańskiej teolożki, ponieważ powstała w 1991 r. – zob. E. Maecckelberghe, *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Tradition Religion Symbol*, Kampen 1991.

eklezyjologicznym¹⁵. A zatem – jak się wydaje – istnieje duża potrzeba opracowania mariologii Elizabeth Johnson, szczególnie w polskim kontekście. Wynika to z faktu, iż dotychczas w Polsce powstała tylko jedna dysertacja doktorska dotycząca mariologii feministycznej (Elżbieta Adamiak, *Maryja w feministycznej teologii Catheriny Halkes*, KUL 1994). Teologia Elizabeth Johnson pozostaje zaś prawie zupełnie nieznana w naszym kraju – opis tej teolożki znajduje się w *Leksykonie wielkich teologów XX/XXI wieku* (J. Majewski, *Elizabeth Johnson*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, Warszawa 2003, s. 135-146), ponadto w języku polskim dostępna jest także recenzja jednej z jej książek (E. Adamiak, *Friends of God & Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, „Salvatoris Mater” 1,4 (1999), s. 302-307).

Pomimo tego, iż – jak staraliśmy się to ukazać przed chwilą – Elizabeth Johnson cieszy się ogromnym szacunkiem w kręgach teologicznych, jej ostatnia książka *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God* (wydana w 2007 i nagrodzona w 2008 roku przez *Catholic Press Association* pierwszym miejscem w kategorii *Academic Theology*), nie została dobrze przyjęta przez biskupów Stanów Zjednoczonych. W marcu 2011 roku Komisja Doktrynalna Konferencji Episkopatu USA wydała *Statement on Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God, by sister Elizabeth A. Johnson* (datowane na 24 marca 2011 roku)¹⁶, w którym można przeczytać, że wspomniana „książka zawiera deformacje, niejasności i błędy”¹⁷ w odniesieniu do wiary wyznawanej przez Kościół katolicki¹⁸. W obronie książki Johnson wystąpiło Katolickie Towarzystwo Teologiczne Ameryki¹⁹, którego Elizabeth

¹⁵ N.M. Imperatori-Lee, *The Use of Marian Imagery in Catholic Ecclesiology since Vatican II*, Notre Dame 2007.

¹⁶ Tekst dostępny na: <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-2011-03-24.pdf> [dostęp: 22.05.2013].

¹⁷ W oryginale: „this book contains misrepresentations, ambiguities and errors”. Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *Statement on Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God, by sister Elizabeth A. Johnson*, <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-2011-03-24.pdf> [dostęp: 22.05.2013], s. 1.

¹⁸ Zastanawiające jest, że biskupi zainteresowali się książką dopiero cztery lata po jej publikacji i aż sześciokrotnym wznowieniu. Być może ma to związek z zapowiedzianym przez Kongregację Nauki Wiary w 2009 r. badaniem – pod względem prawowierności – poglądów teolożek feministycznych należących do zakonów zrzeszonych w ramach Konferencji Kierownictwa Zakonów Żeńskich (LCWR), m.in. Elizabeth A. Johnson. Zob. J. Majewski, *Zakonnic kłopoty z doktryną*, http://tygodnik.onet.pl/32,0,26009,zakonnic_kłopoty_zdoktryna,artykul.html [dostęp: 13.05.2013]. Warto w tym miejscu nadmienić, że sytuacja, gdy Konferencja Episkopatu wypowiada się na temat pracy jakiegoś teologa, jest zupełnie wyjątkowa. Nad ortodoksyjnością teologa czuwa w pierwszym rzędzie biskup miejsca (KPK kan. 386), a następnie bezpośrednio watykańska Kongregacja Nauki Wiary (KPK kan. 360). Konferencja Episkopatu nie jest zaś instytucją nadrzędną w stosunku do poszczególnych biskupów, a do jej zadań nie należy czuwanie nad prawowiernością teologów (KPK kan. 447-459).

¹⁹ Board of Directors of the Catholic Theological Society of America, *Response of the Board of Directors of the Catholic Theological Society of America to the Statement on “Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God,” By Sister Elizabeth A. Johnson Issued by*

Johnson była przewodniczącą w latach 1995–1996. Głos – poprzez podane dwukrotnie do publicznej wiadomości oświadczenia – zabrała również sama teolożka²⁰. Ostatecznie sprawa nie zakończyła się jednak żadną poważną interwencją Urzędu Nauczycielskiego, taką jak choćby pozbawienie prawa nauczania²¹. Warto nadmienić, że komisja doktrynalna Episkopatu Stanów Zjednoczonych nie odniosła się do żadnych mariologicznych poglądów amerykańskiej teolożki.

Choć Elizabeth Johnson jest autorką wciąż tworzącą, jej mariologia jest pozycją dojrzałą, a wydana w 2003 roku książka *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints* stanowi podsumowanie jej poglądów mariologicznych. Tym samym książka ta będzie stanowić główne źródło niniejszej dysertacji. Pierwsze mariologiczne prace amerykańskiej teolożki – do których również odniesiemy się w niniejszej dysertacji – pochodzą z lat 80. XX wieku, kiedy to zaczynała ona tworzyć swoją teologię i – jak się wydaje – stanowiły przygotowanie do stworzenia całościowej nauki o Maryi zaprezentowanej ostatecznie w *Truly Our Sister*... Należy również nadmienić, że w 2004 roku Johnson wydała książkę *Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture*, jest ona jednak tożsama z 10 rozdziałem książki *Truly Our Sister*..., noszącym niemal identyczny tytuł: *The Dangerous Memory of Mary: A Mosaic*. Z tego powodu w pracy odwoływały się jedynie do wstępu książki *Dangerous Memories*... Ponadto będziemy sięgać do innych prac Autorki – przede wszystkim książek i artykułów naukowych, w których porusza ona wątki dotyczące Maryi i mariologii. Zestawiając je z głównym dziełem mariologicznym amerykańskiej teolożki, postaramy się ukazać ewentualną ewolucję poglądów Autorki. Analizie poddamy również hasła słownikowe i rozdziały podręczników teologii dogmatycznej autorstwa Johnson dotyczącą mariologii, aby ukazać czy i w jaki sposób widoczne są w nich poglądy mariologiczne Autorki. Uczynimy to głównie w rozdziale trzecim przy ukazywaniu rozumienia dogmatów maryjnych przez teolożkę. Zasadniczo nie

*the Committee on Doctrine, United States Conference of Catholic Bishops, March 24, 2011, http://www.ctsa-online.org/CTSA_Board_Members'_Response_to_Doctrine_Committee_Statement.pdf [dostęp: 22.05.2013]; Board of Directors of the Catholic Theological Society of America, *Statement of the Board of Directors of the Catholic Theological Society of America on the USCCB Committee on Doctrine's "Response to Observations by Sr. Elizabeth Johnson, C.S.J..."* (October 11, 2011), http://www.ctsa-online.org/Board%20Statement_110411.pdf [dostęp: 22.05.2013].*

²⁰ E. Johnson, *To Speak Rightly of the Living God: Observations by Dr. Elizabeth A. Johnson, CSJ on the Statement of the Committee on Doctrine of the United States Conference of Catholic Bishops about her book Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, <http://ncronline.org/news/faith-parish/johnson-letter-us-bishops-doctrine-committee> [dostęp: 22.05.2013]; też, *Response from Sister Elizabeth Johnson to US bishops' Committee on Doctrine's latest statement*, <http://cnsblog.wordpress.com/2011/10/28/response-from-sister-elizabeth-johnson-to-us-bishops-committee-on-doctrines-latest-statement/> [dostęp: 22.05.2013].

²¹ Komisja opublikowała jedynie jeszcze jedno pismo w odpowiedzi na oświadczenie Johnson – zob. Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *Response to Observations by Sr. Elizabeth A. Johnson, C.S.J., Regarding the Committee on Doctrine's Statement about the Book Quest for the Living God*, <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-response-2011-10-11.pdf> [dostęp: 22.05.2013].

będziemy odnosić się do prac popularyzatorskich Johnson, jeśli już, pojawią się one w opracowaniu jedynie jako potwierdzenie czy ilustracja poglądów Autorki widocznych w jej pracach *stricte* naukowych. Wyjątkiem będzie ostatnia książka Johnson *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, którą należałoby traktować raczej jako pozycję popularyzatorską niż ściśle naukową, gdyż sama Autorka we wstępie do tej książki zaznacza, że jest ona skierowana do szerokiego grona odbiorców²².

Z powodu ogromnej ilości teologicznych prac Elizabeth Johnson, nie odwołamy się do całości jej dorobku, sięgniemy jednak do wszystkich książek teologicznych, które – jak wierzymy – ukazują najważniejsze myśli Autorki oraz do tekstów *stricte* mariologicznych. Ponadto – co z konieczności dzieje się w przypadku opracowywania myśli autorów nadal żyjących – zasadniczo poddamy analizie prace teologiczne powstałe do roku 2007, w którym to Johnson wydała swoją ostatnią książkę *Quest for the Living God...*, choć kilkakrotnie odwołamy się również do późniejszych mariologicznych prac teologicznych – kilku haseł słownikowych i jednego artykułu.

Ponadto skorzystamy z literatury pomocniczej, która obejmie swym zasięgiem przede wszystkim prace dotyczące teologii feministycznej, jak i teorii feministycznych oraz mariologii. Jeśli w pracy nie zaznaczono inaczej, będziemy opierać się na tłumaczeniach Nowego Testamentu w przekładzie ekumenicznym (*Pismo Święte Nowego Testamentu. Przekład ekumeniczny*, Wydanie specjalne [IV], Warszawa 2007) oraz na tłumaczeniach Starego Testamentu według tzw. Biblii Poznańskiej (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 2003).

W niniejszej dysertacji zostanie podjęta próba odpowiedzi na następujące pytania: czy i w jaki sposób – według Johnson – Maryja może stać się inspiracją dla kobiet poszukujących wyzwolenia? Jak ikona Maryi wpływa i wpływała na życie kobiet? Jakie rysy tradycyjnego obrazu Maryi muszą zostać skorygowane, a jakie na nowo zinterpretowane, aby mogła ona stać się symbolem kobiety wyzwolonej? A także: z jakich narzędzi metodologicznych i źródeł korzysta amerykańska teologka w tworzeniu swojej teologii? Jaki obraz Maryi proponuje Autorka? Jakie wpływy i odniesienia można dostrzec w teologii Johnson? Czy jej teologia jest zgodna z doktryną katolicką? W jaki sposób interpretuje ona dogmaty mariologiczne? Jakie miejsce zajmuje refleksja o Maryi w całości twórczości teologicznej Elizabeth Johnson? Czy da się zauważyć ewolucję jej myśli o Maryi? Czy teologka realizuje postulaty postawione swojej mariologii?

Wyjaśnieniu wspomnianej problematyki pracy służyć ma analiza źródeł, szczególnie książki *Truly Our Sister...*, a następnie systematyzacja materiału. Działania te będą podstawą postępowania metodycznego. Treści zostaną ukazane zatem w kluczu systematycznym, który w dużej mierze został zaczerpnięty od samej

²² QLQ, s. 2.

Autorki. Spowodowane jest to tym, iż teologia Elizabeth Johnson cechuje się ogromną i niezwykle spójną systematyzacją treści, co wynika z wierności Autorki wobec przyjętej metody, a być może jest również rezultatem wpływu myśli scholastycznej w wydaniu św. Tomasza, o którym pisze sama teolożka²³. Z tego powodu, niektóre fragmenty niniejszej pracy będą jedynie odtwarzać systematyzację treści zaproponowaną przez Johnson (szczególnie podrozdziały: 1.1, 1.2, 2.1).

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Teologiczne fundamenty mariologii Elizabeth A. Johnson*, ukażemy krytykę tradycji mariologicznej dokonaną przez amerykańską teolożkę. A zatem przedstawimy to, co Autorka odrzuca, a co zachowuje z tradycji Kościoła dla zbudowania własnej mariologii oraz jakie widzi zależności i powiązania mariologii z innymi traktami. Przyjrzymy się więc się antropologii, nauce o Bogu oraz eklezjologii w kontekście mariologicznym. Dysertacja rozpocznie się więc – podobnie jak książka *Truly Our Sister...* – od położenia fundamentów dla mariologii, którymi są właściwa antropologia, nauka o Bogu i eklezjologia. Elizabeth Johnson, opisując układ treści swojej książki, stwierdza, że składa się ona z pięciu części, z czego pierwsza zajmuje się krytyką tradycji mariologicznej z perspektywy kobiet, druga zaś – bazując na owej krytyce – ukazuje dwa typy androcentrycznej mariologii, które – według Autorki – muszą zostać odrzucone²⁴. Są nimi refleksje mariologiczne przedstawiające Maryję jako uosobienie idealnej kobiety oraz jako macierzyńskie oblicze Boga²⁵. Rozdział pierwszy obejmie zatem większość treści zawartych w dwóch pierwszych krokach, a także część treści należących do kroku trzeciego, o którym Johnson pisze, że „ukazuje we wstępny sposób projekt książki oraz podstawy”²⁶ [dla tego projektu – A.M.] w starożytnej i współczesnej teologii oraz nauczaniu Kościoła²⁷.

Zmianą w stosunku do schematu przyjętego przez Autorkę będzie jednak to, że w podrozdziale 1.3 znajdują się treści – dotyczące rozumienia wspólnoty świętych – które Autorka umieszcza na końcu swojej książki²⁸, w ramach kroku piątego. Krok ten najpierw ukazuje Maryję w trzynastu perykopach biblijnych (w których bezpośrednio występuje postać matki Jezusa), a następnie umieszcza ją we wspólnocie świętych. Elizabeth Johnson umieszcza postać matki Jezusa we wspólnocie świętych w ostatnim podrozdziale swojej książki, gdyż jest projekt mariologiczny stawia sobie za cel ukazanie Maryi w *communio sanctorum*²⁹.

Treści dotyczące *communio sanctorum* znajdują jednak również dobre miejsce przed szczegółowym przedstawieniem postaci Maryi według Johnson. Ukazanie

²³ E. Johnson, *Forging Theology: A Conversation with Colleagues*, w: *Things New and Old. Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, New York 1999, s. 121-122.

²⁴ TOS, s. xv.

²⁵ Tamże, s. 47-92.

²⁶ Autorka używa słów „precedensy”, w czym objawia swoje mocne zakorzenienie w myśleniu kategoriami prawa amerykańskiego.

²⁷ TOS, s. xv.

²⁸ Tamże, s. 305-225

²⁹ Tamże, s. 43.

najpierw wspólnoty świętych, wewnątrz której na zostać umieszczona Maryja, jest w istocie położeniem pewnego rodzaju fundamentu pod mariologię. Ponadto sama Autorka, przygotowując się do napisania książki mariologicznej, w której zamierzała przedstawić Maryję wewnątrz wspólnoty świętych, rozpoczęła od badań nad symbolem *communio sanctorum*, w wyniku których powstała osobna publikacja książkowa (*Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 1998)³⁰.

Kolejność przyjęta przez Autorkę w *Truly Our Sister...* ma jednak bardzo mocne uzasadnienie. Johnson pokazuje przez to, że *communio sanctorum* nie jest jedynie pewnym „tłem” dla Maryi, ale że jest ona jej członkiem, elementem współtworzącym tę wspólnotę na równi z innymi. Obecność Maryi – jak i każdego innego świętego – wpływa na konkretny kształt wspólnoty świętych. Dlatego jak najbardziej zgodne z myślą mariologiczną amerykańskiej teolożki jest ukazania najpierw, kim jest Maryja, a następnie stwierdzenie, że jest ona jedną z wielkiej rzeszy wierzących. Jednakże, aby przełamać nieco schemat zaproponowany przez Autorkę oraz aby zebrać w jednym rozdziale treści niebezpośrednio mariologiczne, a z mariologią związane, zdecydowaliśmy się na powyższe przedstawienie materiału.

W kontekście przedstawiania planu dysertacji należy również zaznaczyć, że w rozdziale pierwszym znalazły się uzupełnione i poprawione fragmenty następujących artykułów autorki niniejszej pracy: *Macierzyństwo i dziewictwo w teologii feministycznej. Stanowisko Elizabeth A. Johnson*, opublikowany w „Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych” 45,2 (2012), s. 288-302 oraz *Pierwsza Osoba Trójcy Świętej w teologii Elizabeth A. Johnson. Analiza „She Who Is...” na tle tendencji teologii feministycznej*, opublikowany w „Teologii w Polsce” 5,1 (2011), s. 123-137.

Rozdział drugi niniejszej dysertacji, zatytułowany *Dwie perspektywy mariologii Elizabeth A. Johnson*, odpowie na pytanie: jaką Maryję Elizabeth Johnson chce umieścić we wspólnocie świętych? Rozdział ten przedstawi zatem obraz Maryi zaproponowany przez amerykańską teolożkę, z którego na pierwszy plan wysuwają się trzy cechy Maryi: jej wiara (2.1.3. *Maryja – Żydówka* i 2.2.2. *Maryja – wierząca i wzrastająca w wierze*), ubóstwo (2.1.2. *Maryja z Nazaretu* i 2.2.4. *Maryja – uboga*) oraz płć (2.1.4. *Maryja – kobieta* i 2.2.3. *Maryja – kobieta, żona, matka*), które ukażemy w perspektywie historycznej (2.1. *Historyczna Maryja*) i teologicznej (2.2. *Teologiczna interpretacja biblijnej postaci Maryi*). Rozdział ten będzie zawierać treści przedstawione przez Autorkę w kroku czwartym – ukazującym historyczne okoliczności życia Maryi, oraz w kroku piątym – analizującym trzynastcie perykop biblijnych bezpośrednio dotyczących matki Jezusa. W podrozdziale 2.2 zastosujemy jednak inną niż Johnson systematyzację materiału. Autorka omawia po kolei poszczególne perykopy, my zaś zastosujemy klucz tematyczny, a więc podzielimy materiał ze względu na trzy akcentowane przez teolożkę cechy Maryi.

³⁰ Tamże, s. xiii.

Podobnie jak w przypadku rozdziału pierwszego należy zaznaczyć, że w rozdziale drugim znalazły się uzupełnione i poprawione fragmenty artykułu autorki niniejszej pracy pt. *Hermeneutyka feministyczna w interpretacji Pisma Świętego. Wprowadzenie do zagadnienia*, w: *Historia – Interpretacja – Reprezentacja*, red. M. Żmudzka-Brodnicka, M. Brodnicki, J. Serkowska-Mąka, Gdańsk 2012, s. 223-238.

Rozdział trzeci pracy, noszący tytuł *Mariologia Elizabeth A. Johnson a nauczanie Kościoła*, zostanie poświęcony skonfrontowaniu mariologicznej myśli Autorki z doktryną Kościoła katolickiego. Postępowanie takie wydaje się być wskazane z dwóch powodów. Pierwszym jest podnoszony często wobec teologii feministycznej zarzut nieortodoksyjności, drugim zaś fakt, iż Elizabeth Johnson, a mówiąc precyzyjniej jej ostanía książka, została oskarżona o błędy i braki doktrynalne. Rozdział ten został podzielony na dwa podrozdziały: *Dziewictwo* oraz *Pozostałe prawdy wiary*. Podział ten wynika z samej specyfiki mariologii Elizabeth Johnson, a – można nawet zaryzykować stwierdzenia – całej teologii feministycznej, która bardzo szeroko podejmuje temat dziewictwa Maryi w odróżnieniu od pozostałych dogmatów maryjnych.

W rozdziale czwartym – *Współczesne konteksty mariologii Elizabeth A. Johnson* – przedstawimy mariologię amerykańskiej teolożki jako mariologię odpowiadającą – w pewnym zakresie – na potrzeby współczesnego świata i dzisiejszych chrześcijan. W przypadku mariologii Elizabeth Johnson można stwierdzić, że jej współczesne nachylenie przejawia się przede wszystkim w feministycznej i ekumenicznej wrażliwości Autorki. Należy jednak zaznaczyć, że także w innych rozdziałach znajduje się nieco rozproszonych wątków ukazujących mariologię Johnson jako mariologię feministyczną lub ekumeniczną.

A zatem, już na podstawie tego, co napisaliśmy do tej pory można stwierdzić, że dwa pierwsze rozdziały pracy będą miały charakter bardziej odtwórczy, a ich głównym celem będzie zapoznanie czytelnika z myślą mariologiczną amerykańskiej teolożki, a także ukazanie, jaki obraz Maryi proponuje Autorka. Wierne odtworzenie myśli teolożki jest jak najbardziej zamierzone, a uzasadnienie znajduje w braku polskich tłumaczeń tekstów Elizabeth Johnson. Z kolei dwa pozostałe rozdziały dysertacji będą ukazywać mariologię Autorki w pewnych kontekstach, mniej zatem będzie w nich relacjonowania poglądów Johnson.

Zatrzymajmy się jeszcze na moment nad tytułem niniejszej pracy, który wymaga pewnego komentarza. Występujące w tytule imię „Maryja” jest – jak zaznaczyliśmy na początku – w języku polskim zarezerwowane dla matki Jezusa. „Maryja” to archaiczna forma używanego dziś powszechnie imienia „Maria”. Jednak pomimo archaiczności tej formy, imię „Maryja” jest nadal stosowane w odniesieniu do matki Jezusa. Powszechnie można spotkać się z przytaczaną przez wielu katolików argumentacją, iż powinno się używać właśnie takiej formy, aby podkreślić wyjątkowość Matki Bożej. Wielu katolików kieruje się więc następującą logiką: dla tak wyjątkowej osoby należy używać wyjątkowego imienia. Warto jednak zauważyć, że w przeciwieństwie do katolików, na przykład

polscy luteranie mówią o matce Jezusa, używając współczesnej formy „Maria”³¹. Można by więc zaryzykować stwierdzenie, że użycie takiej czy innej formy tego imienia wynika z pewnej teologii, która w rezultacie ma przełożenie na język – w przypadku luteran jest to teologia sytuującej matkę Chrystusa na równi z innymi wierzącymi.

Również amerykańska teolożka – podobnie jak teologia luterska, choć nie tylko – chce ukazać matkę Jezusa jako jedną z wielkiej rzeszy świadków, solidarną z wierzącymi, „jedną z nas”. Dlatego biorąc pod uwagę myśl mariologiczną Autorki, bardziej uzasadnione byłoby użycie polskiego imienia „Maria”, które w pewien sposób odbiera matce Jezusa ową wyjątkowość. Kierując się kryterium zgodności z myślą Johnson, właściwe byłoby również stosowanie hebrajskiego oryginału imienia – „Miriam”, gdyż teolożka dąży do ukazania matki Jezusa jako konkretnej historycznej osoby, podkreślając między innymi jej etniczne pochodzenie. Sama Autorka używa w odniesieniu do matki Jezusa hebrajskiej formy „Miriam” oraz – co czyni częściej – angielskiego „Mary”, imienia współcześnie powszechnie stosowanego w krajach anglojęzycznych. Jednak fakt, iż „Mary” jest imieniem używanym współcześnie, nie oznacza automatycznie, że „Mary” należy zawsze tłumaczyć jako „Maria”, ponieważ w języku angielskim nie jest używana obecnie żadna dawna forma imienia Maria, która odpowiadałaby polskiemu imieniu „Maryja”. Przyjęcie formy „Maria” w pracy zajmującej się mariologią Johnson – jak zaznaczyliśmy przed chwilą – byłoby jednak uzasadnione specyfiką myśli teologicznej Autorki. Mimo powyższych argumentów zdecydowaliśmy się na przyjęcie tradycyjnej katolickiej formy imienia „Maryja”, z którą katolicki czytelnik – jak i autorka niniejszej pracy – jest bardziej obyty i która jest bardziej jednoznaczna.

Warto również nadmienić, iż terminy „mariologia” oraz „teologia Maryi” używane są w niniejszej dysertacji zamiennie. Johnson definiuje jednak te terminy w różny sposób. „Mariologia” łączona jest przez nią z tzw. kierunkiem maksymalistycznym. Autorka stwierdza, że termin ten powstał w XVII wieku na oznaczenie traktatu, który izolował naukę o Maryi od reszty teologii i podkreślał jej przywileje oraz wyjątkową rolę w dziele zbawienia. Z kolei „teologia Maryi” to według Autorki nauka o Maryi oparta na posoborowej metodologii, która łączy matkę Jezusa z Chrystusem oraz Kościołem³². Biorąc pod uwagę rozróżnienie stosowane przez amerykańską teolożkę, powinniśmy mówić zatem – co zostanie szczegółowo ukazane w toku pracy – o teologii Maryi według Elizabeth Johnson. Jednak w związku tym, że w polskiej teologii takie rozróżnienie nie funkcjonuje, zdecydowaliśmy się na potraktowanie tych terminów zamiennie.

³¹ Jako przykład można podać choćby nazwę słynnego Ewangelickiego Kościoła Marii Panny w Legnicy.

³² E. Johnson, *Mary: Contemporary Issues*, w: *Handbook of Catholic Theology*, red. W. Beinert, F. Schüssler Fiorenza, New York 1995, s. 460.

Rozdział 1

TEOLOGICZNE FUNDAMENTY MARIOLOGII

ELIZABETH A. JOHNSON

Mariologia jest pod pewnymi względami traktatem dość wyjątkowym. Mimo iż z założenia jest nauką tylko o jednej osobie – Maryi, w istocie skupia w sobie szerokie spektrum zagadnień teologicznych, przede wszystkim: antropologicznych, trynitologicznych, charytologicznych, eklezjologicznych, a także innych. Świadomość łączności mariologii z innymi traktatami czy wręcz dążenie do scalenia nauki o matce Chrystusa z resztą „dogmatyki”, jest znakiem charakterystycznym współczesnej teologii Maryi ukierunkowanej w ten sposób przez Sobór Watykański II. Twórczość amerykańskiej teolożki nie jest pod tym względem wyjątkowa. Elizabeth Johnson niezwykle dokładnie bada współzależność mariologii i innych gałęzi teologii dogmatycznej oraz pragnie ustalić ich właściwe relacje. Ponadto, aby móc zbudować wyzwalający kobiety i owocny duchowo dla wszystkich wierzących obraz matki Jezusa, Autorka przygląda się i poddaje krytyce te obszary teologii, które wpływają na kształt mariologii. Odrzuca błędne – w jej ocenie – tradycje, a wybiera te, które są według niej właściwe, przez co kładzie fundamenty pod własną teologię Maryi.

W dwóch pierwszych podrozdziałach niniejszego rozdziału ukażemy dwie tendencje (antropologiczną i w nauce o Bogu w zestawieniu z mariologią) obecne w teologii, które – według Autorki – na pierwszy rzut oka wydają się sprzyjać kobietom. Johnson poddaje je jednak gruntownej analizie i wykazuje, że obie te tendencje raczej deprecjonują i ograniczają kobiety niż je promują czy wyzwalają. Ponadto – jak twierdzi Johnson – druga z nich zaciemnia wiarę Kościoła. Autorka proponuje zatem pewne rozwiązania antropologiczne i teologiczne, które – w jej ocenie – pozwalają na uniknięcie wspomnianych przed chwilą niebezpieczeństw. Podrozdział 1.3 przedstawia dwa obecne w historii myśli teologicznej i pobożności dwa wzory relacji Maryja – Kościół czy, mówiąc ściślej, Maryja – *communio sanctorum*. Jeden z nich zostaje odrzucony przez teolożkę jako szkodliwy dla wiary i teologii, drugi zaś staje się dla Johnson podstawą w budowaniu jej mariologii.

1.1. Antropologia: Maryja i kobiety

Teolożki feministyczne nie są zgodne w ocenie tradycji mariologicznej i jej wpływu na życie kobiet. Część z nich uważa, że mariologia, choć jest zniekształcona myśleniem patriarchalnym, zawiera w sobie potencjał emancypacyjny, inne twierdzą jednak, że mariologii nie da się przekształcić, ponieważ była i jest nadal narzędziem ucisku kobiet¹. Wśród tych drugich można wymienić na przykład

¹ M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies in Feminist Theology*, London 2007, s. 65; E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women*, w: *Horizons on Catholic Feminist Theology*, red. J. Wolski Conn, W. Conn, Washington 1992, s. 89.

Mary Daly, która uważa, że symbol Maryi jest czymś niebezpiecznym dla kobiet, gdyż podtrzymuje on ich subordynację, a nawet legitymizuje gwałt². Podobnie twierdzi Daphe Hampson, która również nie dostrzega wyzwolńczych możliwości mariologii w stosunku do kobiet, argumentując to tym, że tradycja mariologiczna wytworzyła stereotypowe role i podtrzymywała poddanie kobiet³. Są jednak teolożki, które choć przyznają, że mariologia była przez stulecia narzędziem opresji kobiet, uważają, że zawiera ona również wątki mogące przyczynić się do ich wyzwolenia. Do tych teolożek zalicza się Elizabeth Johnson, która twierdzi, że mariologia ma swój współudział w opresji kobiet⁴, a obraz Maryi na przestrzeni stuleci stał się narzędziem kontroli kobiet⁵, jednak – tak, jak w całej swojej teologii – Johnson próbuje odnaleźć w mariologii również te wątki, które mogą przyczynić się do wyzwolenia kobiet, jednocześnie odrzucając to, co było przez stulecia źródłem cierpienia ponad połowy ludzkości.

Co więcej, Autorka podkreśla, że pomimo tego, iż obraz Maryi w Kościele katolickim przyczyniał się do różnego rodzaju dyskryminacji kobiet, kult maryjny miał także zbawienny wpływ na postrzeganie kobiety w katolicyzmie. Teolożka zauważa, że w Kościołach i wspólnotach protestanckich, w których odrzucono cześć dla Maryi, status kobiet był gorszy niż u katolików. Paradoksalnie więc mariologia była przyczyną opresji kobiet, ale także chroniła je przed całkowitym wyparciem ze sfery publicznej i religijnej dzięki obecności w niej Maryi – ich reprezentantki. Z jednej strony obecność Maryi w Kościele nie pozwalała zapominać o kobiecości i dawała siłę kobietom, z drugiej strony – jak twierdzi Johnson – wizerunki Maryi były kształtowane przez mężczyzn, by ograniczać kobiety⁶.

Elizabeth Johnson, jak wiele innych teolożek feministycznych⁷, uważa za tem, że dziedzictwo mariologiczne, które otrzymały kobiety, nie jest jednolite. Johnson zwraca uwagę na to, że obraz Maryi na przestrzeni czasu ulegał znacznym modyfikacjom. Podkreśla, że już w Piśmie Świętym spotykamy się z bardzo zróżnicowanymi przedstawieniami Maryi, które przejęły poszczególne odłamy chrześcijaństwa. Protestanci, wzorując się na relacjach Jezusa i Maryi w Ewangelii według św. Marka, przyjęli wobec niej raczej negatywne stanowisko. Katolicy postrzegali ją przez pryzmat Ewangelii według św. Łukasza, w której przedstawiona jest jako obdarzona szczególną łaską, wybrana przez Boga i współpracująca z Nim w dziele wcielenia. Prawosławni utrwalili symboliczne

² M. Daly, *Gyn/Ekology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1990, s. 75.

³ D. Hampson, *After Christianity*, London 1996, s. 175-176. Wśród teolożek dostrzegających bardziej lub mniej negatywny wpływ mariologii na życie kobiet można wymienić również autorki takie jak: Patricia Noone, Kari Børresen, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Mary Gordon, Marina Warner – zob. E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 89.

⁴ Tamże, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 89.

⁵ TOS, s. 7.

⁶ Tamże, s. 7, 39, 91.

⁷ Jako przykład można podać Catharinę Halkes – zob. E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997, s. 84-85.

postrzeganie Maryi, tak jak ma to miejsce w Czwartej Ewangelii⁸. Zatem już od samych początków chrześcijaństwa obraz Maryi był bardzo zróżnicowany. Ponadto – jak pisze teolożka – od V wieku artyści zaczęli powszechnie przedstawiać postać Maryi w licznych dziełach sztuki, literaturze, muzyce, a współcześnie także w filmie. Johnson podkreśla, że również to miało wpływ na rozwój różnych tradycji i przedstawień związanych z Maryją, a jednocześnie uczyniło jej postać dostępną także dla osób słabo związanych z Kościołem⁹.

Amerykańska teolożka wskazuje również na fakt, że obraz Maryi komplikuje się jeszcze bardziej, gdy weźmiemy pod uwagę najnowsze odkrycia naukowców. Dowodzą oni, że zmiany w postrzeganiu Maryi i kształtowaniu jej wizerunku nie były przypadkowe, ale odpowiadały na potrzeby Kościoła w danym momencie historycznym. Obraz Maryi był adaptowany w taki sposób, aby realizować konkretne socjalno-polityczne plany Kościoła. Johnson, opierając się na badaniach innych naukowców, w następujący sposób interpretuje na przykład XIX-wieczną odnowę mariologiczną: Kościół zagrożony przez modernizm bronił się przed nowoczesnym światem, podkreślając, że Maryja jest tą, która „miażdży głowę węża” (por. Rdz 3,15) i to dzięki jej pomocy Kościół pokona swego wroga, którym w owym czasie był modernizm. Podobnie promowanie pielgrzymek i objawień maryjnych w XIX-wiecznej Francji wpływało na – jak pisze Autorka, powołując się na Corrado Pope – wzmocnienie konserwatywnych, nacjonalistycznych uczuć¹⁰. W tym kontekście Elizabeth Johnson przytacza ważne spostrzeżenie Wolfharta Pannenberg, który twierdzi, że pomiędzy chrystologią i mariologią zachodzi znacząca różnica. Ta pierwsza jest próbą wyjaśnienia znaczenia historycznych wydarzeń: życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, mariologia zaś, która nie posiada takiej historycznej bazy¹¹, kształtuje postać Maryi w sposób symboliczny. Podobnego zdania jest biblista Raymond E. Brown, na którego również powołuje się teolożka. Po przebadaniu Ewangelii w poszukiwaniu historycznej Maryi, Brown stwierdził, że Nowy Testament nie daje nam zbyt wiele wiedzy na temat Maryi jako historycznej osoby. Taki stan rzeczy przyczynia się według niego do tego, że figura Maryja staje się podatna na symboliczne kształtowanie dużo bardziej niż postać Jezusa. Działo się to – jak zaznacza Johnson – już w Ewangeljach: św. Łukasz i św. Jan przedstawili matkę Jezusa jako uosobienie idealnego ucznia – Łukasz w scenie zwiastowania, Jan u stóp krzyża. W IV wieku – kontynuuje wątek symbolicznego przedstawienia

⁸ TOS, s. 3; E. Johnson, *Mary: Contemporary Issues*, w: *Handbook of Catholic Theology*, red. W. Beinert, F. Schüssler Fiorenza, New York 1995, s. 460.

⁹ TOS, s. 4, 115; E. Johnson, G.L. Schaab, *Mary, The Virgin*, w: *Cambridge Dictionary of Christianity*, red. D. Patte, Cambridge 2010, s. 773-774. Na temat zróżnicowania obrazu Maryi w Piśmie Świętym zobacz również MSM 143-155.

¹⁰ Tamże, s. 5, 42. Zob. także M. Hamington, *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*, New York – London 1995, s. 3.

¹¹ Jak zostanie to pokazane w rozdziale drugim, Johnson próbuje przeciwstawiać się tym tendencjom i chce uzyskać jak najlepszą „historyczną bazę” dla budowy teologicznego znaczenia postaci Maryi.

postaci Maryi Autorka – gdy rozkwitał ascetyzm, Maryja była przedstawiana jako mniszka udająca się samotnie na pustynię, w średniowieczu zaś symbolizowała czystą miłość i była damą serca rycerzy. Z kolei w Renesansie stała się czułą matką swych duchowych dzieci, a na początku XX wieku podkreślano, że jest członkiem Świętej Rodziny, aby w ten sposób przeciwstawić się nadciągającej fali rozwodów. Co godne podkreślenia, a na co zwraca uwagę Elizabeth Johnson, pod wpływem rozwoju ruchu feministycznego w latach 70. XX wieku, biskupi katoliccy w Stanach Zjednoczonych ogłosili Maryję symbolem wyzwolonej kobiety¹².

To, w jaki sposób była przedstawiana matka Jezusa, nie zawsze miało na celu wzbudzenie określonych postaw czy przekonanie do pewnych poglądów wszystkich wiernych. Częściej postać Maryi miała być wzorem dla kobiet i wpływać na ich postrzeganie siebie oraz na ich życie. Johnson podkreśla, że wizerunki Maryi były kształtowane przez mężczyzn, by definiować i kontrolować kobiety. Zawierały one uprzednio „ustalone” i zaprogramowane pożądane cechy kobiece. Mężczyźni stworzyli więc w Maryi idealny obraz kobiety podkreślając szczególnie – jak twierdzi teolożka – posłuszeństwo, dziewictwo i znaczenie macierzyństwa¹³. A zatem można stwierdzić, że analizując sposób przedstawiania Maryi na przestrzeni wieków, odkrywamy prawdę nie tyle o niej samej, co raczej o panujących w Kościele poglądach, odnoszących się szczególnie do kobiet.

Można jednak zapytać, w jaki sposób Maryja przyczyniła się do opresji kobiet? Czy stawianie Maryi jako wzoru musi być przyczyną zniewolenia? Wydaje się, że problemem nie jest samo stawianie kobietom Maryi za wzór, gdyż, jak zostanie to pokazane w dalszej części pracy, Maryja – według Johnson – może, a nawet powinna nim się stać. Problemem jednak jest dla Autorki to, „jaka Maryja” była i jest stawiana kobietom za wzór.

Amerykańska teolożka, poszukując źródeł dyskryminacji w spuściźnie maryjnej, doszła do wniosku, że tradycja ta jest szkodliwa dla kobiet przede wszystkim dlatego, iż zasadza się na społecznie skonstruowanych rolach płciowych. W takim społecznie skonstruowanym systemie przypisującym mężczyznom i kobietom określone role, natura męska określana jest jako aktywna, racjonalna, autorytarna, a kobieca jako receptywna, emocjonalna, poddana¹⁴. Maryja była

¹² TOS, s. 96; E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 90. Spostrzeżenie to jest o tyle istotne, że w opracowaniach podejmujących problematykę teologii feministycznej można spotkać się z opinią, iż Maryja w Kościele katolickim nigdy nie była przedstawiana jako symbol wyzwolenia – zob. M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies...* (2007), s. 75. List, o którym mowa, nosi tytuł *Behold Your Mother: Woman of Faith*. Tekst listu został wydany w: United States Conference of Catholic Bishops, *Mary in the Church: A Collection of Teaching Documents*, Washington 2003. Na list ten powołuje się również MSM 217, zwracając przy tym uwagę, że jego podstawowe wątki są zbieżne z adhortacją *Mariialis cultus*.

¹³ TOS, s. 5-7.

¹⁴ *The Church Women Want: Catholic Theology in Dialogue*, red. E. Johnson, New York 2002, s. 45.

więc – według Autorki – interpretowana na tle patriarchalnego dualizmu płciowego (*gender dualism*), przedstawiana jako idealne wcielenie esencji kobiecości, była „normą” kobiecości, rozumianej jako przeciwieństwo męskości¹⁵. Teolożka wskazuje również współczesnych autorów, którzy budują mariologię na opartą na takim schemacie. Zalicza do nich Leonardo Boffa, Hansa Ursa von Baltasara¹⁶, Jana Pawła II i innych mniej znanych teologów, których poglądy szczegółowo opisuje¹⁷. W kontekście podejmowania przez Johnson tematyki związanej z dualizmem płciowym, warto nadmienić, że Autorka krytykuje także dokument Kongregacji Nauki Wiary – *Inter Insigniores* (1976)¹⁸ za antropologiczny dualizm będący – w tym wypadku – podstawą argumentacji przeciw ordynacji kobiet¹⁹.

Problemem w stawianiu Matki Bożej jako wzoru dla innych kobiet jest jednak nie tylko stojąca za mariologią antropologia, lecz także to, że – jak uważa amerykańska teolożka – Maryja była wzorem, którego kobiety nie były w stanie naśladować. Matka Jezusa została postawiona wysoko na piedestale, tak, by – jak pisze Autorka – żadna inna kobieta nie mogła stać się tak doskonała jak ona. Johnson podkreśla, że przedstawianie matki Chrystusa jako idealnej kobiety przyczyniło się do zdyskredytowania innych kobiet, choć mogłoby się wydawać, że docenienie Maryi przyczyni się do okazania szacunku także innym przedstawicielkom tej samej płci. Jednak Maryja stała się wielkim wyjątkiem wśród kobiet, jej chwała była tak ogromna, że nie było mowy o jakimś związku pomiędzy nią a innymi kobietami²⁰. Amerykańska teolożka twierdzi, że historycznie idea oddzielenia Maryi od reszty kobiet pojawiła się po raz pierwszy poprzez paralelę Ewa–Maryja. W paraleli tej Maryja przedstawiana jest jako ta, która poprzez swoje posłuszeństwo naprawiła nieposłuszeństwo Ewy; śmierć przyszła poprzez Ewę, życie poprzez Maryję – jak pisze Johnson – trudno wyobrazić sobie większy kontrast. W porównaniu z Maryją – kontynuuje Autorka – żadna inna kobieta nie jest tak posłuszna, czysta i święta, dlatego reszta kobiet została powiązana z grzeszną Ewą. Johnson, jako przykład takiego postrzegania grzeszności kobiet wynikającej z łączności z Ewą podaje dobitne słowa Tertuliana: „W bólach i trwodze rodzisz, niewiasto, i musisz trzymać się męża swego, a on jest

¹⁵ TOS, s. 54; zob. również E. Johnson, *They have no wine: The Compassion of Mary in the Light of Feminist Theology*, w: *La Categoria Teologica della Compassione: Presenza e Incidenza nella Riflessione su Maria di Nazaret*, red. E. Toniolo, Rome 2007, s. 167; też, *Mary, Friend of God and Prophet: A Critical Reading of the Marian Tradition*, „Theology Digest” 47 (2000), s. 317-325.

¹⁶ Johnson stwierdza, że Balthasar jest autorem najdziwniejszego stwierdzenia na temat Maryi, jakie kiedykolwiek słyszała: „Jako kobieta [Maryja] pozostawiła swoje serce w miejscu, w którym być powinno, a nie [umieściła go] w swojej głowie” – zob. TOS, s. 58.

¹⁷ TOS, s. 55-66; *The Church Women Want...*, s. 50-52.

¹⁸ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Inter Insigniores* (1976).

¹⁹ *The Church Women Want...*, s. 55-57.

²⁰ Tamże, s. 23; E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 90-91. Na ten temat zob. także M. Hamington, *Hail Mary...*, s. 17.

twoim panem: i ty nie chcesz zrozumieć, że jesteś Ewą? Jest w mocy wyrok Boga nad twoją płcią na tym świecie: musi więc trwać dalej i twoja wina. Ty jesteś furtą szatana, ty dotknęłaś owego drzewa, ty pierwsza złamałaś boskie prawo; ty właśnie namówiłaś tego, do którego diabeł nie mógł się zbliżyć; z łatwością doprowadziłaś do upadku mężczyznę Adama, obraz Boga; przez twoją karę, to jest śmierć, nawet Syn Boży musiał umrzeć (...)”²¹. Elizabeth Johnson odwołuje się również do poglądów Tomasza z Akwinu, który podtrzymywał stanowisko rozdzielające Maryję i kobiety. Amerykańska teolożka wskazuje na pewną lukę w logice Doktora Anielskiego, który z jednej strony postrzegał płęć żeńską jako „płęć z defektem”²², z drugiej sytuował Maryję ponad wszelkim stworzeniem, nawet ponad aniołami. Myślenie oddzielające Maryję od kobiet i sytuujące ją wysoko ponad ich głowami nie jest obce, jak wskazuje Johnson, także współczesnym teologom. Jako przykład podaje ona zdanie Schillebeeckxa, który uważa, że z Maryją nie może być porównana nawet najpiękniejsza fizycznie i duchowo kobieta²³.

Amerykańska teolożka interpretuje takie postrzeganie Matki Bożej i kobiet z perspektywy odkryć dzisiejszej psychologii. Píše, że mężczyźni wszystkie cechy, które chcieli „wyrzucić” z ich własnej natury, przeszczepili „innemu”, czyli kobiecie. Przypisanie kobietom wszystkich grzesznych i niechcianych cech stanowiło także wystarczający powód, aby uzyskać nad nimi władzę, której pragnęli mężczyźni. Z drugiej strony mężczyźni tęsknili za kobietami i potrzebowali ich, więc stworzyli w Maryi idealną kobietę, która zaspokajała ich potrzeby. Johnson nazywa to „syndromem Madonna-dziwka”²⁴. W ten sposób – píše Autorka – duchowni mogą kochać i czcić Maryję, a jednocześnie ignorować i panować nad innymi kobietami. Teolożka potwierdza tę psychologiczną interpretację obserwacjami socjologicznymi, które dowodzą, że w krajach, gdzie kwitnie pobożność maryjna, kobiety mają wielkie problemy, by znacząco zaangażować się w życie publiczne i są częściej dyskryminowane²⁵. Potwierdzeniem tego może być na

²¹ Cytat za: Tertulian, *O strojeniu się kobiet* I, 1-2, tłum. D. Sutryk, w: tegoż, *Wybór pism III*, Warszawa 2007, s. 33. Zob. TOS, s. 23-34; QLG, s. 92; E. Johnson, *Mary: Contemporary...*, s. 461; *The Church Women Want...*, s. 49-50. Więcej na temat paraleli Ewa-Maryja zobacz: E. Adamiak, „Przez kobietę śmierć, przez kobietę życie”. *Symbolika kobiety w chrześcijaństwie na przykładzie Ewy*, „Katedra” 5 (2004), s. 49; R. Ammicht-Quinn, *Co Ewa ma wspólnego z Marią? Teologia, etyka i kategoria płci*, „Katedra” 5 (2004), tłum. K. Krasuska, s. 6; E. Adamiak, *Milcząca obecność*, Warszawa 1999, s. 47; L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001, s. 51-53.

²² Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7, Londyn 1980, zagadnienie 92, tłum. P. Belch.

²³ TOS, s. 23-24; E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 92; *The Church Women Want...*, s. 50.

²⁴ Dosłownie „Madonna-whore syndrome” – E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 93.

²⁵ TOS, s. 24-25; E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 93. Na temat Maryi jako projekcji ideału kobiety i Ewy jako symbolu ukrytych męskich lęków oraz zależności pomiędzy dużą pobożnością maryjną a sytuacją kobiet zob. E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 90-91.

przykład syndrom zwany *marianismo*, występujący u kobiet pochodzących z krajów Ameryki Południowej, w których kult Maryi jest niezwykle żywy. Polega on na tym, że stawiając kobietom za wzór Maryję i podtrzymując przekonanie o duchowej wyższości kobiet, wymaga się od nich całkowitego poświęcenia i podporządkowania swoim mężom oraz potrzebom dzieci. Sfera działania kobiet zostaje przez to ograniczona do przestrzeni domowych²⁶.

Johnson twierdzi zatem, że teologowie – mężczyźni przez stulecia kreowali obraz Maryi jako idealnej kobiety uosabiającej w najwyższym stopniu cechy kobiecej natury. W ten sposób Maryja stała się wzorem dla kobiet, którego nigdy nie mogły osiągnąć²⁷, co z kolei doprowadziło do rozdziału idealnej matki Jezusa i pozostałych, grzesznych kobiet. Przyjrzyjmy się teraz temu, jaki – według Johnson – jest ten niedościgniony wzór Maryi, którego kobiety nie są z stanie naśladować.

Idealny obraz kobiety stworzony przez mężczyzn, którego Maryja stała się najwyższym i najdoskonalszym przykładem, podkreślał – według amerykańskiej teolożki – przede wszystkim posłuszeństwo, dziewictwo i znaczenie macierzyństwa²⁸. Te trzy cechy były szczególnie mocno akcentowane w obrazie Maryi, aby wywołać konkretne efekty u kobiet. Elizabeth Johnson opisuje każdą z nich z osobna, wskazując na niebezpieczeństwa związane z ich patriarchalną interpretacją.

Posłuszeństwo matki Jezusa – zauważa Autorka – jest szczególnie widoczne w scenie zwiastowania. Scena ta jest jednak dla Johnson obrazem niosącym również ogromny potencjał dowartościowania kobiet oraz podkreślenia ich siły i niezależności. Amerykańska teolożka stwierdza, że to patriarchalna interpretacja tej narracji powoduje, iż zamiast podkreślać odwagę i siłę Maryi, która jako młoda, niezamężna kobieta podejmuje wolną decyzję i ryzykuje swoje życie,

²⁶ TOS, s. 10. Choć większość teolożek feministycznych zgodziła by się z Johnson, że pobożność maryjna jest źródłem *marianismo*, można spotkać się z przeciwną opinią. Zdanie takie wyraża Elina Vuola – zob. M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies...* (2007), s. 73-74.

²⁷ TOS, s. 22-23.

²⁸ Warto nadmienić, że w swojej najważniejszej książce dotyczącej Maryi, Johnson nie podejmuje kwestii połączenia dziewiczości i macierzyństwa w jednej osobie – matki Jezusa. Jednak w jednym ze swoich tekstów popularyzatorskich stwierdza, że Maryja jest „całkowicie sprzeczna” w przypisywanych jej atrybutach dziewicy-matki. To połączenie dziewiczości i macierzyństwa staje się dla kobiet wzorem, którego w żaden sposób nie mogą zrealizować – E. Johnson, *Mary, Mary, quite contrary*, „U.S. Catholic”, December 2003, vol. 68, issue 12, s. 12-17. Tę kwestię poruszają również inne teolożki feministyczne – zob. E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 81; L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 70. Jednak połączenie dziewictwa i macierzyństwa w jednej osobie matki Jezusa niekoniecznie musi być postrzegane w sposób prezentowany przez Elizabeth Johnson. Na przykład średniowieczne autorki, takie jak św. Hildegarda z Bingen, w przeciwieństwie do teolożek feministycznych uważały, że jednocześnie dziewictwo i macierzyństwo Maryi jest symbolem solidarności wszystkich kobiet – dziewic i mężatek, nie zaś powodem przeciwstawiania ich sobie. Z Maryją mogą się łączyć zarówno matki, jak i dziewice – zob. E. Adamiak, *Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej*, w: *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000, s. 130.

interpretuje się jej wybór jako akt kobiecego poddaństwa Bożej woli. Jej akt wolnego zawierzenia Bogu przedstawiany jest jako wyzbycie się własnego „ja”, jako totalna pasywność, jako kobiece poddanie się Bożej, „męskiej” inicjatywie²⁹. Widać zatem jasno, w jaki sposób taka interpretacja sceny zwiastowania podtrzymuje stereotypy związane z rolami płciowymi: Maryja – kobieta podporządkowuje się, jest uległa i bierna w stosunku do Boga, który w świadomości większości chrześcijan kojarzony jest z męskością³⁰. Kobiety – według teolożki – otrzymują więc nakaz naśladowania Maryi w jej podporządkowaniu. Matka Boża nie jest dla nich wzorem silnej kobiety, lecz kobiety uległej i biernej. Elizabeth Johnson uważa, że aby zmodyfikować ten istniejący wzorzec, trzeba przestać przedstawiać Boga głównie poprzez męskie metafory, zaś zależność człowieka od Boga nie może być przedstawiana w kategoriach kobiecego podporządkowania męskiemu autorytetowi³¹. Krokiem tym zajmujemy się jednak szczegółowo w kolejnym podrozdziale.

Problemem w interpretacji sceny Zwiastowania – na co zwracają uwagę również inne teolożki – jest nie tylko kojarzenie Boga z męskością i stereotypowe przedstawienie kobiecości jako pasywności, ale przede wszystkim pojawienie się w tekście Nowego Testamentu rzeczownika *doulé*, który znaczy tyle co „służa-ca” lub „niewolnica”³². Elizabeth Johnson pokazuje jednak, że użycie tego słowa w odniesieniu do kogoś raczej go nobilituje, niż poniża. Amerykańska teolożka przywołuje wielkie postacie historii zbawienia, które w Piśmie Świętym nazywane są „sługami”. Wśród nich wymienia: Abrahama, Mojżesza, Jozuego, Deborę, Annę, proroka Amosą i Zachariasza, a także Sługę Jahwe pojawiającego się u proroka Izajasza³³. Zatem – według amerykańskiej teolożki – nazwanie Maryi „służebnicą” niesie ze sobą zupełnie inne przesłanie niż chciałaby to widzieć teologia patriarchalna³⁴.

Johnson uważa jednak, że nawet jeśli nadamy słowu „sługa czy służebnica” inne, „pozytywne” znaczenie, samo opisywanie stosunku człowieka do Boga poprzez metaforę „bycia niewolnicą” jest bardzo problematyczne. Metafora ta jest szczególnie źle odbierana przez Afrykanki, które same lub ich przodkinie w rzeczywisty sposób doświadczyły zła niewolnictwa. Johnson – opierając się na badaniach Shawn Copeland, przedstawicielki *womanist theology*³⁵ – pisze, że chrześcijańskie nauczanie na plantacjach, na których pracowali niewolnicy, służyło utrwaleniu ich pozycji i pogodzenie się z nią poprzez przerysowanie cnót

²⁹ TOS, s. 26-27; E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 95-96.

³⁰ Temat postrzegania Boga jako mężczyzny lub mężczyzn zostanie podjęty w dalszej części tego rozdziału.

³¹ TOS, s. 27; E. Johnson, *Mary: Contemporary...*, s. 461-462.

³² K. McDonnell, *Feminist mariologies...*, s. 533.

³³ TOS, s. 255; K. McDonnell, *Feminist mariologies...*, s. 533.

³⁴ Więcej na ten temat zob. podrozdział 3.2.

³⁵ O *womanist theology* zob. podrozdział 4.1.

cierpliwości, wyrozumiałości, znoszenia cierpienia czy poddania³⁶. Zatem używanie takiej metafory może budzić uzasadniony sprzeciw, szczególnie czarnoskórych kobiet, ale także mężczyzn.

Jak zostało pokrótce przedstawione, właściwie zinterpretowana scena zwiastowania może być – według amerykańskiej teolożki – źródłem inspiracji dla życia kobiet. Jednak nie wszystkie feministki zgodziłyby się z takim poglądem. Mary Daly, która zapoczątkowała krytykę mariologii, powołuje się na często cytowany fragment Simone de Beauvoir dotyczący zwiastowania: „Marii odmawia się charakteru małżonki dlatego, by w czystej formie wysublimować Kobiętę Matkę. Lecz wielbiona będzie tylko w wyznaczonej sobie roli służebnicy. «Oto ja służebnica Pańska». Po raz pierwszy w historii ludzkości matka klęka przed synem; z własnej woli uznaje swą niższość. W kulcie Maryi dopełnia się największe zwycięstwo mężczyzn (...)»³⁷. Sama Daly pisze zaś: „Jak wszystkie zgwałcone ofiary w męskim miecie [Maryja] podporządkowuje się radośnie tej niespodziewanej degradacji»³⁸. Na tym przykładzie widać, w jaki sposób Elizabeth Johnson dąży do ocalenia spuścizny mariologicznej i jej interpretacji w celu wydobycia z niej wątków dowartościowujących kobiety, w przeciwieństwie do autorek, które całkowicie odrzucają tę tradycję jako „beznadziejnie opresyjną”.

Kolejną istotną rolę przypisywaną Maryi jako idealnej kobiecie jest bycie dziewicą³⁹. Elizabeth Johnson tłumaczy, dlaczego Kościół przypisał tak dużą rolę dziewictwu Maryi w następujący sposób. Pobiblijna refleksja mariologiczna wyrosła w środowisku religijnym, które było podejrzliwe wobec ludzkiego ciała i seksualności. Wynikało to z tego, że Kościół przeniósł się ze środowiska hebrajskiego do greckiego i zaczął korzystać z intelektualnej tradycji tej kultury, włączając w to filozofię, która dokonywała mocnego podziału między tym, co duchowe, a tym, co materialne⁴⁰. W odniesieniu do ludzi to mężczyźni zostali utożsamieni z tym, co duchowe, a kobiety z tym, co cielesne – a więc z rzeczywistością niższą. Teolożka pisze, że uzasadniano to tym, iż w ciele kobiety zachodzą zmiany (poprzez menstruację, ciążę, menopauzę) podobnie jak zmiany zachodzą w świecie materialnym. A zatem mężczyźni byli postrzegani jako bliżsi z natury boskiej rzeczywistości, a kobiety jako te, które muszą się do tej rzeczywistości przybliżać. Uważano, że dokonuje się to dzięki dziewictwu, rozumianemu jako wyrzeczenie się kobiecej natury i przybliżenie się do natury męskiej. Johnson jako przykład takiego poglądu zdanie Hieronima: „jak długo kobieta rodzi i zajmuje się dziećmi, jest różna od mężczyzny ciałem i duszą. Ale jeśli chce

³⁶ TOS, s. 27, 256.

³⁷ S. de Beauvoir, *Druga płęć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2009, s. 203. Cytat ten znany jest Johnson – zob. E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 94.

³⁸ M. Daly, *Pure Lust*, Boston 1984, s. 74, cyt. za: K. McDonnell, *Feminist mariologies...*, s. 532.

³⁹ E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 96-97.

⁴⁰ TOS, s. 27; por. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy do raję. Kościół katolicki a seksualizm*, tłum. M. Zeller, Gdynia 1995, s. 13-24.

służyć Chrystusowi bardziej niż światu, wtedy zniknie jako kobieta, a zostanie nazwana mężczyzną⁴¹.

Innym czynnikiem, który przyczynił się do akcentowania dziewictwa Maryi było – według Autorki – powstanie w IV wieku nurtu ascetycznego, który wiązał się z abstynencją seksualną i był uważany za „nowe męczeństwo”. Teologowie zaczęli postrzegać małżeństwo i przyjemność seksualną jako coś złego. Jak pisze Johnson, w bitwie pomiędzy ciałem a duchem kobiety zostały usytuowane po stronie ciała, a zatem utożsamione z tym, co nieczyste. U myślicieli wczesnochrześcijańskich widać narastającą niechęć do ciała i seksualności kobiet, która wpłynęła na coraz większe podkreślanie dziewictwa Maryi. Skoro dziewictwo było najwyższym ideałem dla kobiety – twierdzi amerykańska teolożka – to Maryja musiała stać się największym przykładem tego ideału. Widać tu jasno, że Johnson konsekwentnie twierdzi, że do obrazu Maryi były dołączane cechy uprzednio uznane za idealne dla kobiety. Dziewictwo Maryi – kontynuuje Autorka – podczas poczęcia Jezusa, które podkreśla Nowy Testament, zostało rozszerzone o ideę, że Maryja rodziła jako dziewica i także po porodzie pozostała dziewicą w ścisłym sensie tego słowa (jej błona dziewicza została nietknięta). Na potwierdzenie tego, że seksualność kobiet była postrzegana jako coś nieczystego, Elizabeth Johnson przytacza pogląd papieża Syrycjusza (IV w.), który twierdził, że Jezus odrzuciłby swoją matkę, gdyby ta miała jeszcze inne dzieci. Jak zauważa amerykańska teolożka, w czasach Ojców Kościoła tworzyli jednak również teologowie – tacy jak Helwidiusz i Jowinian – którzy sprzeciwiali się wiecznemu dziewictwu Maryi. Swoje twierdzenia argumentowali w taki sposób, że małżeństwo, stosunki seksualne i dzieci są darami Boga, a więc są dobre i nie można ich postrzegać jako coś mniej wartościowego niż dziewictwo. Ponadto twierdzili, iż dowodem na to, że Maryja miała także inne dzieci z Józefem była wzmianka w Ewangelii o braciach Jezusa⁴². Mimo tego, że taka argumentacja – według Johnson – była bardziej przekonująca niż argumentacja ich oponentów – Ambrożego i Hieronima, to jednak stanowisko tych drugich wygrywa w Kościele do dnia dzisiejszego⁴³.

Także w kontekście rozwoju ascetyzmu – pisze teolożka – w IV wieku powstała inna tradycja związana z dziewictwem Maryi, mówiąca o tym, że matka Jezusa przed zawarciem małżeństwa z Józefem złożyła ślub dziewictwa, który jej mąż zdecydował się uszanować. Teoria ta pojawiła się po raz pierwszy na Wschodzie u Grzegorza z Nyssy w 386 roku, zaś na Zachodzie stała się popularna dzięki temu, że podjęli ją Hieronim, Ambroży i Augustyn. Jednak – jak pisze

⁴¹ Hieronim, *Komentarz do Listu do Efezjan*, 3,5. TOS, s. 49. Innym ciekawym potwierdzeniem istnienia takiego podejścia są rozważania Tertuliana, który zastanawiał się, czy kobiety dziewice mogą stać się alegorycznymi mężczyznami i przez to pełnić ich funkcję w Kościele – zob. L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 58.

⁴² Na przykład: Mt 12,46; Mt 13,55; J 2,12.

⁴³ TOS, s. 28-29; por. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy...*, s. 61-62, 64-65.

Johnson, cytując Raymonda Browna – biorąc pod uwagę historyczną wiedzę na temat zwyczajów panujących w Galilei w I wieku, złożenie takiego ślubu przez Maryję wydaje się całkowicie niemożliwe. Brown twierdzi, że nie da się wytłumaczyć, dlaczego dwunastoletnia Żydówka miałaby złożyć taki ślub. Takie zachowanie nabiera sensu dopiero w kontekście chrześcijańskim, w odniesieniu do dziewiczego poczęcia Jezusa oraz celibatu Jezusa i św. Pawła. Johnson przywołuje także opinie innych uczonych, którzy wskazują, że praktyka celibatu była obecna wśród esenicyzów z Qumran oraz terapeutów osiedlonych w Egipcie, jako dowód na to, że Maryja również mogła złożyć taki ślub. Autorki nie przekonuje jednak ta argumentacja. Odwołuje się ona ponownie do Browna, wyrażającego opinie, że takie ascetyczne praktyki odchodzą od głównego nurtu judaizmu i nie rzucają światła na sprawę Maryi, dziewczyny z małej, galilejskiej wioski. Johnson podkreśla także, że ślubu dziewictwa Maryi nie potwierdzają żadne dane biblijne ani dokumenty pozabiblijne, ponadto w tym przypadku nie mamy do czynienia z doktrynalnym nauczaniem Kościoła, zaś współczesna wiedza na temat zwyczajów w Palestynie w I wieku sprawia, że zaistnienie takiego faktu staje się małoprawdopodobne⁴⁴. Dlatego amerykańska teolożka odrzuca te twierdzenia jako nieobowiązujące od strony doktrynalnej, niepotwierdzone w źródłach oraz nieprawdopodobne z naukowego punktu widzenia.

Autorka stwierdza zatem, że dziewictwo Maryi zostało wyrwane z jego oryginalnego ewangelicznego znaczenia i nabrało wartości jako fakt fizyczny sam w sobie. Elizabeth Johnson uważa jednak, że mimo tego, iż dziewictwo było interpretowane jako wyrzeczenie się swojej płciowości, podkreślanie ideału dziewictwa miało także swoją dobrą stronę. Było nią to, że młode kobiety, które dotąd – bez pytania ich o zdanie – musiały wychodzić za mąż i rodzić dzieci, stając się przez to własnością męża, mogły wyrwać się z tych tradycyjnych ról. Mogły zostać dziewicami dla Chrystusa i prowadzić bardziej niezależne życie. Amerykańska teolożka twierdzi, że wybór dziewictwa nie był wymuszany na kobietach przez mężczyzn, ale był rewoltą kobiet przeciw wcześniej ustalonym poglądom na temat roli i miejsca kobiety oraz sprzeciwem wobec panującego w Kościele seksizmu⁴⁵. Johnson podkreśla, że Ojcowie Kościoła nie polecali tego stanu kobietom, dopóki one same nie zażądały dla siebie tej nowej roli w społeczeństwie chrześcijańskim. Autorka uważa jednak, że mężczyźni dążyli do – choćby częściowego – odzyskania swojej pozycji i aby ujarzmić niezależne dziewice, teologowie zaczęli przedstawiać Maryję nie tylko jako czystą, ale także jako cichą i posłuszną. Dzięki takiemu obrazowi Maryi – uważa amerykańska teolożka – grupy dziewic mogły być kontrolowane przez kościelne autorytety⁴⁶.

⁴⁴ TOS, s. 192.

⁴⁵ TOS, s. 29-30; L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 58.

⁴⁶ TOS, s. 29-30. Inna autorka – Catharina Halkes – podkreśla jednak, że mimo męskiej kontroli nad żeńskimi zgromadzeniami zakonnymi, klasztory były miejscami dającymi kobietom pewien stopień samodzielności, o czym przekonują nas liczne postacie kobiece, takie jak: Katarzyna ze Sieny,

A zatem obraz Maryi jako dziewicy paradoksalnie przyczynił się – jak twierdzi Johnson – do umocnienia kobiet w poszukiwaniu niezależności i zasygnalizował, że kobieta jest wartościowa sama w sobie, bez odnoszenia jej do mężczyzny (męża). Z drugiej jednak strony umocnił podejrzliwość wobec kobiecego ciała⁴⁷.

Aby uniknąć takiego antykobiecego postrzegania dziewictwa Maryi, amerykańska teolożka – tak jak wiele innych teolożek feministycznych⁴⁸ – dokonuje jego nowej, symbolicznej interpretacji. Jako inspiracja służy jej odkrycie, że dziewictwo bogiń w starożytnej mitologii nie polegało w głównej mierze na abstynencji seksualnej, ale na osobistej niezależności. Dziewictwo bogiń było symbolicznym stanem duchowej czystości i nie było rozumiane literalnie lub w powiązaniu z ludzką seksualnością. Boginie mogły podejmować seksualną aktywność. Bogini-dziewica, czy była żoną, czy matką, mogła zachować wewnętrzną niezależność. Zatem według Elizabeth Johnson dziewictwo Maryi może funkcjonować jako symbol autonomii, sygnalizując, że kobieta nie jest definiowana poprzez jej relację z mężczyzną⁴⁹.

Jak podkreśla Johnson, taka symboliczna interpretacja dziewictwa Maryi nie jest aż tak niemożliwa do przyjęcia, jak mogłoby się zdawać komuś niezaznajomionemu z tradycyjnym nauczaniem kościelnym. Autorka przywołuje twórców dzieł z zakresu duchowości, którzy twierdzili, że dziewictwo w istocie łączy się z otwarciem na Ducha Bożego. Z kolei Augustyn, rozważając przypadki gwałtu podczas inwazji militarnej, twierdził, że nawet jeśli ciało zostało zgwałcone, czystość została zachowana. Ponadto Elizabeth Johnson powołuje się na Sobór Watykański II, który w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* stwierdził:

I rzeczywiście Kościół, rozważając Jej [Maryi] tajemniczą świętość, naśladując miłość oraz wypełniając wiernie wolę Ojca, dzięki przyjmowanemu z wiarą słowu Bożemu sam także staje się matką: przez przepowiadanie bowiem i chrzest rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia dzieci poczęte z Ducha Świętego i zrodzone z Boga.

Teresa z Avila i inne. Zatem sytuacja kobiet w Kościele katolickim była o wiele lepsza niż tych w Kościołach poreformacyjnych uznających małżeństwo za jedyne powołanie kobiety. Zmianę tego stanowiska można obserwować w łonie protestantyzmu dopiero w XIX wieku, gdy została wprowadzona instytucja diakonis, a następnie – w XX wieku – powstały wspólnoty sióstr – zob. E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 97.

⁴⁷ TOS, s. 29-30.

⁴⁸ Na przykład: Chung Hyun Kyung, Marianne Katoppo, Rita Monteiro, Catharina Halkes – za: TOS, s. 31.

⁴⁹ TOS, s. 31; E. Johnson, *The Marian Tradition...*, s. 102. Zob. także I. Birkhan, *Niemy wzorzec. O dekonstrukcji symbolicznego skrzyżowania matki i córki w Marii*, „Katedra” 5 (2004), s. 59; E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 96. W podobnym duchu interpretuje dziewictwo Maryi Catharina Halkes, dla której jest ono wyrazem niezależności i autonomii – zob. E. Adamiak, *Catharina J.M. Halkes. Teologia ucząca się od kobiet*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 163; też, *Błogosławiona...*, s. 93, 99-108. Także Rosemary Radford Ruether uważa, że zgoda Maryi na zostanie dziewiczą matką Mesjasza oznacza odrzucenie podporządkowania zewnętrznym autorytetom, *fiat* zapewnia wolność i autonomię – zob. K. McDonnell, *Feminist mariologies...*, s. 532.

On także jest dziewicą, która nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi, a naśladowując Matkę swego Pana, mocą Ducha Świętego zachowuje dziewiczo nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość (KK 82).

Zatem dziedzictwo Maryi – według amerykańskiej teolożki – jest prototypem dziewictwa Kościoła podążającego wiernie za Chrystusem, swoim Oblubieńcem. Kościół zaś – podkreśla Johnson – został określony przez *Lumen gentium* jako Lud Boży, więc dziewictwo musiało oznaczać coś innego niż seksualną abstynencję. Biorąc pod uwagę taką wizję dziewictwa, kościelne nauczanie o wiecznym dziewictwie Maryi nabiera – według Johnson – wyzwalającej mocy⁵⁰.

Johnson pisze także, że pomimo prób reinterpretacji dziewictwa Maryi, część kobiet czuje się zażenowana dyskusją na ten temat. Na potwierdzenie swoich słów przytacza – doskonale oddającą taką postawę – wypowiedź pewnej Amerykanki: „Życie seksualne Maryi jest jej osobistą sprawą. Ona, jak my wszyscy, potrzebuje prywatności”⁵¹.

Kolejną istotną funkcją, podkreślaną w patriarchalnym obrazie Maryi – jaką wymienia Johnson – która wpłynęła bardzo mocno na postrzeganie kobiet, jest bycie matką. Autorka rozpoczynając refleksję nad macierzyństwem Maryi, zauważa, że poprzez bycie matką Jezusa Maryja z pewnością miała istotny wpływ na to, jakim był On człowiekiem⁵². Zatem amerykańska teolożka dowartościowuje rolę Maryi jako matki Chrystusa, z drugiej strony wskazuje, że obecna w tradycji i nauczaniu Kościoła koncentracja na macierzyństwie Maryi miała negatywne skutki dla kobiet, gdyż wzmacniała rozumowanie, że racją życia kobiety jest bycie matką⁵³. Postać Maryi, przedstawianej przede wszystkim jako matki, miała wywołać konkretny efekt – kobiety powinny „zainwestować” wszystko w rodzinę. Johnson nie zgadza się jednak z takim zawężeniem roli kobiety i podkreśla, że jej wartość nie zależy od tego, czy posiada ona dzieci. Macierzyństwo – według Autorki – nie może być jedyną możliwą drogą zbawienia dla kobiet. Prezentowane przez nią podejście chroni – według niej samej – kobiety, które dobrowolnie lub niedobrowolnie nie posiadają dzieci, przed postrzeganiem ich jako mniej wartościowych⁵⁴. Warto również nadmienić, że amerykańska teolożka przywołuje w swojej książce, w podrozdziale zatytułowanym *Creative Interpretations*,

⁵⁰ TOS, s. 31-32.

⁵¹ Tamże, s. 32.

⁵² Tamże, s. 33; E. Johnson, *The Marian Tradition...*, s. 97.

⁵³ TOS, s. 33. Inna teolożka feministyczna – Catherina Halkes – również utrzymuje, że w nauczaniu kościelnym macierzyństwo Maryi było akcentowane po to, aby w konkretny sposób wpłynąć na kobiety i ich postrzeganie własnego powołania. Halkes twierdzi, że wywodzący się z XIX wieku kult Świętej Rodziny i przedstawienie Maryi przede wszystkim jako matki, należy łączyć z tym, że rodzina była wówczas dla Kościoła ostoją tradycyjnych wartości, kobieta zaś miała w niej pełnić funkcję strażniczki domowego ogniska – zob. E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 85. O domniemywanym przez teolożkę wpływie rodziców Jezusa na Jego osobowość zob. m.in. TOS, s. 286.

⁵⁴ TOS, s. 34.

stanowisko Elisabeth Moltmann-Wendel, która chce przywrócenia i dowartościowania tradycji podkreślającej przyjaźń Jezusa z kobietami oraz odwrócenia uwagi od macierzyństwa Maryi. Uważa ona, że jeśli zaprzyjaźnione z Jezusem kobiety, wśród których najważniejszą rolę odgrywała Maria Magdalena – pierwszy świadek zmartwychwstania – odzyskają właściwą im pozycję, nie będzie miejsca na mariologię⁵⁵ rozumianą jako traktat izolujący Maryję od reszty ludzi (kobiet) i nadający jej zupełnie szczególny status z racji jej Bożego macierzyństwa.

W samym obrazie macierzyństwa Maryi problematyczne jest – według amerykańskiej teolożki – konstruowanie go w absolutnym oderwaniu od seksualnej miłości⁵⁶. Wydaje się, że w tym poglądzie Johnson inspirowana jest myślą Julii Kristevy, jednej z najważniejszych przedstawicielek *écriture feminine*, której twórczość jest Autorce znana⁵⁷. Kristeva twierdzi, że społeczeństwo patriarchalne zniekształciło obraz macierzyństwa, które jest unikalnym i wartościowym doświadczeniem kobiet. Domaga się ona nowego odczytania macierzyństwa, na które składa się nie tylko cierpienie, ale także erotyczna przyjemność (*jouissance*)⁵⁸.

Ponadto w odniesieniu do macierzyństwa Maryi, Johnson krytykuje także to, że jest ono przedstawiane w hymnach i modlitwach w sposób pociągający za sobą całowyciowe poświęcenie dla potrzeb dziecka, przekreślając tym samym możliwość rozwoju matki jako niezależnej jednostki⁵⁹. Teolożka podkreśla, że nawet jeśli doświadczenie macierzyństwa jest kluczowe w życiu kobiety będącej matką, pozostaje ona nadal także kimś więcej niż tylko matką⁶⁰.

Dla Elisabeth Johnson macierzyństwo Maryi nie jest jednak jedynie przyczyną opresji kobiet. Amerykańska teolożka podkreśla, że właściwe mówienie o macierzyństwie Maryi może stanowić dla kobiet źródło siły. Johnson zwraca uwagę na fakt, że tysiące kobiet na całym świecie, tak jak Maryja dwa tysiące lat temu, rodzi swoje dzieci będąc bezdomnymi, ucieka z nimi do obcego kraju, by uniknąć śmierci, traci swoje dzieci skazywane niesprawiedliwie na śmierć. Maryja jest więc – dla Autorki – siostrą cierpiących matek, które pozostają bezimiennie⁶¹.

Ponadto Johnson akcentuje, że istnieje zasadnicza różnica między społecznie ustanowioną instytucją macierzyństwa, która ogranicza kobiety, a macierzyństwem jako doświadczeniem kobiet, które może być dla nich źródłem głębokiego spełnienia⁶². Pierwsze z nich z reguły prowadzi do dyskryminacji kobiet, ograniczając ich funkcję jedynie do bycia matkami, wykluczając je, przynajmniej czasowo

⁵⁵ Tamże, s. 37.

⁵⁶ Tamże, s. 33.

⁵⁷ TOS, s. 21, 38-39.

⁵⁸ J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza*, Gdańsk 2001, s. 159 nn.

⁵⁹ TOS, s. 33, 286; por. E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), s. 266-267; też, *Znaczenie tradycji duchowości kobiet...*, s. 129.

⁶⁰ SWI, s. 177.

⁶¹ TOS, s. 296-297.

⁶² Tamże, s. 33-34; zob. także E. Adamiak, *Macierzyństwo w Bogu*, „Studia Bobolanum” 1 (2004), s. 52-53; też, *Macierzyństwo Boga i Maryi...*, s. 258-259.

z wielu sfer życia, drugie z kolei może być źródłem spełnienia i szczęścia, jest także źródłem kobiecej siły niedostępnej mężczyznom⁶³. Amerykańska teolożka powołuje się w tym względzie na pracę Adrienne Rich⁶⁴, przedstawicielki feminizmu radykalno-kulturowego, który upatruje w macierzyństwie najważniejsze źródło kobiecej siły⁶⁵. Jak pisze Johnson, w Kościele również mamy do czynienia z pewną instytucjonalizacją macierzyństwa, a dokładniej z romantycznym ideałem matki, który powoduje ograniczanie roli kobiet do bycia matkami⁶⁶.

Elizabeth Johnson – oprócz łamania stereotypu, że macierzyństwo jest doświadczeniem jedynie szczęściarodnym – dąży również do tego, by wyzbyć się jednostronnego postrzegania macierzyństwa na ogół kojarzonego z czułością, opiekuńczością czy cierpliwością. Amerykańska teolożka opisuje zatem matkę jako zdolną do heroicznych czynów wojowniczkę. Matka – według Johnson – jest daleka od strachu, jeśli chodzi o obronę potomstwa⁶⁷. Autorka, interpretując fragment Oz 13,8, pisze, że przedstawia on matkę jako „kogoś, kto posuwa się okropnych czynów, aby chronić swoje dzieci”⁶⁸.

Podkreślanie macierzyństwa Maryi ma – według amerykańskiej teolożki – jeszcze inną konsekwencję. Chodzi mianowicie o to – jak pisze Autorka – że próbuje się przenieść zasady funkcjonowania rodziny w społeczeństwie patriarchalnym na wizję nieba. Matka w rodzinie, jako jej „serce”, ma wstawiać się za dziećmi przed ojcem, który jest „głową” rodziny. Jej wpływ powoduje zmniejszenie

⁶³ SWI, s. 176.

⁶⁴ TOS, s. 334.

⁶⁵ A. Rich, *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, tłum. J. Miziełńska, Warszawa 2000. Feministki radykalno-kulturowe, zachowując stereotypowe pojmowanie kobiecości, twierdzą, że jeśli społeczeństwo nauczy się cenić równie wysoko cechy kobiece, jak i męskie, kobiety zostaną wyzwolone z opresji. Nurt ten zdecydowanie różni się od feminizmu radykalno-libertariańskiego, który domaga się prawa do okazywania cech męskich i kobiecych zarówno przez kobiety, jak i mężczyzn (androginia), zaś macierzyństwo postrzega jako wyczerpujące fizycznie i psychicznie – zob. R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002, s. 64-116.

⁶⁶ SWI, s. 177

⁶⁷ TOS, s. 33-34. Także Uta Pohl-Patalong, niemiecka teolożka feministyczna, uważa, że bycie matką jest często związane z walką, postrzeganą zwykle jako domena mężczyzn. Argumentuje, że już Stary Testament ukazuje matkę nie tylko jako czułą opiekunkę, ale także jako agresywną obrończynię swoich dzieci – zob. U. Pohl-Patalong, *Teologia feministyczna. Wprowadzenie do nauki o Trójcy Świętej*, tłum. J. Koleff-Pracka, „Scriptores Scholarum” 22 (1999), s. 111.

⁶⁸ SWI, s. 180. Zob. także TOS, s. 33-34; QLG, s. 103. Podobną interpretację macierzyństwa można spotkać u Sallie McFague, która określa Boga za pomocą metafory matki. Bóg-matka jest jednocześnie miłosierny i sprawiedliwy, gdyż troszczy się o potrzeby wszystkich swoich dzieci, będąc równocześnie zmuszonym do występowania przeciwko tym z nich, które odbierają pozostałym środki potrzebne do życia. McFague pisze w kontekście Bożej troski o stworzenie i związanej z nią sprawiedliwości: „Wszystkie dzieci powinny zostać nakarmione” – zob. S. McFague, *Mutter Gott*, „Concilium” 6 (1989), s. 545-546, cyt. za: E. Adamiak: *Macierzyństwo w Bogu...*, s. 55-56. A także: „Matka-Bóg jako stwórczyni jest także z konieczności sędzią, gdyż podstawowym (choć nie jedynym) grzechem jest nierówny podział wielu podstawowych środków koniecznych do tego, by życie istniało dalej w jego różnorodnych formach” – zob. S. McFague, *Models of God*, Philadelphia, s. 113-114, cyt. za: A. Gomola, *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010, s. 219.

kary i otrzymanie dóbr, które w innym wypadku byłyby niedostępne. A więc – kontynuuje Johnson – Maryja jako matka ma wstawiać się w niebie za swymi dziećmi przed kochającym, ale jednocześnie absolutnie sprawiedliwym, czasem rozdrażnionym, a czasem nawet złym Bogiem Ojcem⁶⁹. Dochodzi zatem do utożsamienia Boga z mężczyzną – ojcem, co jest nazywane przez Elizabeth Johnson wprost idolatrią⁷⁰. W związku z tym, amerykańska teolożka postuluje przywrócenie Bogu cech matczynych i kobiecych, które zniknęły z obrazu Boga, a przechowały się przez wieki w postaci Maryi⁷¹. Szczegółowe omówienie tego zagadnienia zostanie zawarte w następnym paragrafie.

Elizabeth Johnson stwierdza również, że taka patriarchalna wizja macierzyństwa jest odrzucana przez kobiety znajdujące się w różnych sytuacjach: te, które pragną budować swoje małżeństwo jako związek partnerski, które są samotnymi matkami, które próbują łączyć macierzyństwo z karierą, które żyją w związku z inną kobietą lub te, które po prostu pragną, aby kobiety żyły pełnią życia⁷². Co ciekawe, Johnson nie ocenia negatywnie, ale raczej w pełni rozumie i popiera takie postawy. Można zatem stwierdzić, że według Johnson także tworzenie przez kobietę związku z drugą kobietą jest dopuszczalną formą samorealizacji⁷³.

Podsumowując przedstawione dotąd poglądy Elizabeth Johnson, należy stwierdzić, że – według Autorki – mariologia wpływa negatywnie na życie kobiet z powodu wysublimowanego i wyidealizowanego obrazu Maryi, który podtrzymuje stereotypowe kobiece cechy, uosabiane przez matkę Jezusa najwyższym stopniu. Przypisywanie stereotypowych cech Maryi zaowocowało także specyficznym rozumieniem jej świętości przede wszystkim jako posłuszeństwa czy poddaństwa⁷⁴. Obraz Maryi jako idealnej kobiety przyczynił się także do wywyższenia jej samej, a równocześnie do poniżenia innych kobiet. Johnson obok idealizowania Maryi i przypisywania jej stereotypowych ról kobiecych, wymienia jeszcze działającą na niekorzyść kobiet trzecią strategię, która używa symbolu Maryi, aby oddzielić kobiety od innych kobiet, a także kobiety od mężczyzn. Chodzi mianowicie o zbytnią koncentrację na dziewictwie Maryi, która powoduje, że kobiety dzielone są na dwie grupy: dziewic, które postrzegane są jako bardziej doskonałe,

⁶⁹ TOS, s. 33.

⁷⁰ E. Johnson, *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, „Theological Studies” 45 (1984), s. 443-444.

⁷¹ J. Majewski, *Elizabeth Johnson*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 140; zob. E. Johnson, *The Incomprehensibility...*, s. 441-465; SWI; E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 76.

⁷² TOS, s. 34.

⁷³ Johnson wyraża także pozytywny stosunek do lesbijek, które domagają się szacunku dla ich życia. Choć teolożka nie precyzuje, czy chodzi o szacunek należny każdemu człowiekowi, czy raczej o poszanowanie praw dla związku jednopłciowych, wydaje się, że chodzi o to drugie – zob. TOS, s. 11. Ponadto Johnson uważa lesbijki za pełnowartościowe kobiety i sprzeciwia postrzeganiu ich jako „niepełnych” kobiet z tego powodu, że nie pożądają mężczyzn – zob. TOS, s. 19, 52; QLG, s. 95. O tym, że lesbijki są w pełni kobietami, pisze także Catharina Halkes – zob. E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 63.

⁷⁴ TOS, s. 22-23.

oraz kobiet, które prowadzą życie seksualne – te drugie postrzegane są jako dalsze od ideału, nawet jeśli ich współżycie dokonuje się w sakramentalnym związku małżeńskim. Kobiety są więc – jak pisze Johnson – wpisywane w hierarchię doskonałości, zamiast być przedstawiane jako solidarne między sobą⁷⁵.

Z kolei ścisły podział kobiet i mężczyzn, a także przypisanie im konkretnych ról dokonuje się – według Johnson – poprzez patriarchalną interpretację związku Maryi z Jezusem. Prawda o tym, że Jezus jest Zbawicielem, zaś Maryja człowiekiem, który to zbawienie otrzymuje, wpisana zostaje w schemat ról płciowych. Amerykańska teolożka uważa, że męskość Jezusa jako człowieka, w sposób nieuzasadniony i sprzeciwiający się dogmatowi chalcedońskiemu, przenoszona jest na Jego bóstwo⁷⁶. Bóg jawi się jako mężczyzna, któremu Maryja – kobieta służy. Wyprowadza się z tego wniosek, że to męski pierwiastek jest dominujący, zaś kobiecy jest mu podporządkowany. Następnie taki wzór relacji mężczyzna–kobieta zostaje przetransponowany na struktury społeczne i kościelne. Johnson podkreśla jednak, że nawet bez symbolu Maryi taki wzór relacji był uprawniony w Kościele poprzez Pawłową paralelę Chrystusa – głowy i Kościoła – Jego ciała. Paweł porównuje poddanie Kościoła Chrystusowi z poddaniem żony mężowi (Ef 5,24). Kiedy Maryja, ze względu na swoją płć, staje się symbolem Kościoła – pisze teolożka – relacja Chrystus–Kościół zostaje zastąpiona relacją Chrystus–Maryja, zawiera ona jednak wciąż ten sam schemat⁷⁷. Wynika zatem z tego, że schemat –umieszczający pierwiastek męski po stronie boskości, a żeński po stronie stworzenia – nie został ustanowiony w chrześcijaństwie poprzez paralelę Maryja–Chrystus, niemniej jednak jest przez nią podtrzymywany.

Elizabeth Johnson, dostrzegając przyczyny deprymującego wpływu mariologii na życie kobiet, proponuje rozwiązania, które pomogą zwalczyć je w samym zarodku. Jak zostało już wskazane, główną przyczyną negatywnego wpływu na kobiety obrazu Maryi było interpretowanie jej osoby na tle patriarchalnego dualizmu płciowego. Johnson wzywa zatem do zerwania z – jak ją nazywa – dualistyczną antropologią komplementarności. Teolożka opisuje tę błędną – według niej – koncepcję antropologiczną w następujący sposób. Antropologia dualistyczna, którą cechuje esencjalistyczne spojrzenie na płć, wychodząc od oczywistego biologicznego faktu, że kobieta i mężczyzna są od siebie różni, wynosi tę różnicę do ontologicznej podstawy, dzieląc rasę ludzką na dwa radykalnie różne typy ludzi: mężczyzn, którzy mają męską naturę, i kobiety, które mają kobiecą naturę. Naturom tym przypisane są konkretne właściwości i role. Tak stereotypowo rozumiana płć jest – dla teolożki – czynnikiem ograniczającym rozwój jednostki⁷⁸. Johnson twierdzi ponadto, że nawet jeśli obie płcie są teoretycznie uznane za

⁷⁵ Tamże, s. 34-35.

⁷⁶ Więcej na temat męskości Jezusa oraz jej nieuprawnionego przenoszenia między naturami w Chrystusie – zob. SWI, s. 152, a także: U. Pohl-Patalong, *Wprowadzenie...*, s. 113.

⁷⁷ TOS, s. 35-36; por. E. Johnson, *The Marian Tradition...*, s. 93-94.

⁷⁸ Tamże, s. 48; QLQ, s. 108.

równe, ale równocześnie utrzymuje się ich komplementarność, prowadzi to do pomniejszenia kobiet, gdyż tradycyjnie to, co kobiece, łączone jest z czymś mniej wartościowym⁷⁹.

Krytykując antropologię komplementarności, amerykańska teolożka stwierdza, że musi ona zostać ostatecznie odrzucona, ponieważ jest ona reliktem przeszłości i *de facto* już została historycznie pokonana. Autorka uważa tak, ponieważ kobiety, które dawniej postrzegane były jako mniej rozumne i z tego powodu odmawiano im prawa do edukacji, obecnie uczestniczą aktywnie we wszystkich sferach życia⁸⁰. Można zatem powiedzieć, że – jak uważa amerykańska teolożka – czas zweryfikował błędne poglądy na temat kobiecej natury.

Dualizm płciowy powinien być odrzucony także dlatego, że jest – według Jonson – niesprawiedliwy dla kobiet, ponieważ definiując kobiecość jako bierność, podległość czy poświęcenie, nie pozwala kobietom reprezentować żadnego autorytetu i władzy. Jest także błędny, gdyż – jak twierdzi amerykańska teolożka – nie bierze pod uwagę osób, które nie pasują do normy, a więc pomija fakt, że na świecie istnieją homoseksualiści, biseksualiści i interseksualiści⁸¹.

Ponadto dualistyczna antropologia łączy się z rasizmem i podziałami klasowymi, gdyż nie wszystkie kobiety mogą realizować ideał kobiecości. Właściwie tylko białe i stosunkowo zamożne kobiety traktowane są jako „kobiety”, zaś kobiety o innym kolorze skóry i niskim statusie społecznym już nimi nie są. Johnson przytacza w tym kontekście przejmujące słowa Sojourner Truth⁸², wyzwolonej czarnoskórej niewolnicy, która wygłosiła je w maju 1852 roku na corocznej konferencji na temat praw kobiet w Akron w Ohio:

Mężczyźni zebrani tutaj twierdzą, że kobiety potrzebują pomocy przy wsiadaniu do powozów i przechodzeniu nad rowami... Nikt nigdy nie pomógł mi wsiąść do karety ani przejść nad kałużą pełną błota, ani nie dał mi jakiegoś lepszego miejsca. A czyż ja nie jestem kobietą? Popatrzcie na mnie! Popatrzcie na moje ramiona! Orałam, sadziłam, zbierała do stodoły i żaden mężczyzna nie mógł mnie zastąpić! A czyż ja nie jestem kobietą? Mogę pracować tak dużo i jeść tak dużo jak mężczyzna – jeśli mogę tyle dostać – i tak samo mogę otrzymywać chłostę. A czyż ja nie jestem kobietą? Urodziłam trzynastoro dzieci i widziałam ich większość sprzedanych do niewoli, a kiedy zawołałam w moim matczynym gniewie, nikt, tylko Jezus mnie usłyszał! A czyż ja nie jestem kobietą?⁸³

Dualizm płciowy prowadzi także, według Johnson, do zniekształceń w ludzkiej psychice – mężczyźni przenoszą na kobiety swoje własne cechy, których nie chcą w sobie zintegrować, a także pozbawiają kobiety pewnych zdolności przez nich „zmonopolizowanych”. Mężczyzna i kobieta są rozumiani jako dwie połowki

⁷⁹ TOS, s. 53-54; E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 93-94; też, *Mary and the Image of God*, w: *Mary, Woman of Nazareth*, red. D. Donnelly, New York 1989, s. 45.

⁸⁰ TOS, s. 67.

⁸¹ Tamże, s. 67-68.

⁸² Na temat Sojourner Truth zobacz między innymi: J. Mattern, *Sojourner Truth: Early Abolitionist*, New York 2003; M. McLoone, *Sojourner Truth*, Minnesota 1997.

⁸³ TOS, s. 68-69.

próbujące stworzyć całość, jednak jak twierdzi Johnson, taki plan nie może się powieść, ponieważ dla stworzenia autentycznej relacji potrzebne są dwie „kompletne” istoty ludzkie w ich różnorodności i odpowiedzialności za siebie nawzajem⁸⁴.

Johnson, odrzucając antropologię dualistyczną, proponuje inne podejście, które nazywa antropologią egalitarną⁸⁵. Jest ona oparta na schemacie „różnorodności” (*multiple-term schema*) i umożliwia – według Johnson – kobietom i mężczyznom realizację swej tożsamości nie według sztywnych podziałów płciowych, ale w ich indywidualizmie. Według tego podejścia różnica seksualna, choć jest istotnym czynnikiem konstytuującym ludzką tożsamość, nie jest jedynym czy najważniejszym wyznacznikiem. Płeć w zestawieniu z „rasą, klasą, relacjami rodzinnymi, dziedzictwem etnicznym, strukturami społecznymi, a także politycznym, kulturalnym i ekologicznym środowiskiem”, w którym jednostka żyje, składa się na unikalną tożsamość konkretnej osoby⁸⁶. Johnson twierdzi nawet, że różnice klasowe, rasowe, kulturowe są bardziej znaczące niż różnice płciowe⁸⁷. Autorka zaprzecza jednak, że antropologia egalitarna – jak sama ją nazywa – dewaluuje znaczenie różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami, niemniej podkreśla, że płeć nie determinuje naszej osobowości. Stwierdza również, że pomiędzy poszczególnymi kobietami mogą występować większe różnice niż pomiędzy jakąś konkretną kobietą a konkretnym mężczyzną⁸⁸. Antropologia egalitarna – którą proponuje Elizabeth Johnson – ma zasadzać się na relacjach opartych na wzajemnym partnerstwie, które są analogiczne do relacji przyjaźni, gdzie obie strony dzielą się sobą nawzajem dla obustronnej korzyści. W kontekście takiej antropologii – twierdzi Johnson – różnica seksualna nabiera właściwych proporcji i nie prowadzi do sztywnych podziałów⁸⁹.

Budując swoją antropologię, Johnson cytuje kwakierkę Sarę Grimke, która w 1938 roku, podczas pierwszej fali feminizmu w Stanach Zjednoczonych, napisała następujące słowa dotyczące obalenia dualizmu płciowego:

Pan Jezus definiuje obowiązki Jego naśladowców w Kazaniu na Górze. Wymienia główne zasady, które powinny nimi rządzić, bez żadnego odniesienia do płci czy stanu... Podążam za Nim od początku do końca Jego nauk i odnajduję

⁸⁴ Tamże, s. 69.

⁸⁵ B. Ferdek określa antropologię zaproponowaną przez Johnson „antropologią równości” – zob. B. Ferdek, *Nasza Siostra – Córkę i Matkę Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyk*, Świdnica 2007, s. 133-136.

⁸⁶ TOS, s. 47; E. Johnson, *They have no wine...*, s. 167. Teolożka zajmuje się zatem problem tzw. krzyżujących się identyfikacji (*cross-identification*) – wzajemnego nakładania się czynników takich jak płeć, rasa, seksualność. Problem łączenia perspektywy płci i seksualności oraz *cross-identification* podejmuje Elizabeth Weed w swojej książce z 1997 r.: *Feminism Meets Queer Theory* – za: J. Mizielińska, *Płeć, Ciało, Seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków 2006, s. 11.

⁸⁷ Podobnie twierdzi m.in. Catharina Halkes (zob. E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 61), Grzegorz Strzelczyk (zob. G. Strzelczyk, *Nie ma już kobiety ani mężczyzny?*, „Więź” 603-604 (2009), s. 50-52), a także Uta Pohl-Patalong (zob. U. Pohl-Patalong, *Wprowadzenie...*, s. 113).

⁸⁸ TOS, s. 52.

⁸⁹ Tamże, s. 54; *The Church Women Want...*, s. 54-55.

Go dającego te same wskazówki kobietom, jak i mężczyznom, nigdy nawet nie wspominając o podziale, obecnie tak zawzięcie podkreślanym, pomiędzy mężczyznami a kobietami cnotami – jest to jedna z tych antychrześcijańskich „tradycji mężczyzn”, o których uczy się zamiast „przykazań Bożych”. Kobiety i mężczyźni zostali STWORZENI RÓWNI: wszyscy oni są istotami moralnymi i odpowiedzialnymi, a zatem jeśli jakieś działanie mężczyzny uważane jest za dobre, jest ono równie dobre, jeśli wykonuje je kobieta⁹⁰.

Elizabeth Johnson uważa, że egalitarna antropologia bierze swój początek w Księdze Rodzaju, gdzie kobieta i mężczyzna opisani są jako stworzeni na obraz Boga. Teolożka powołuje się na badania uczonych, którzy twierdzą, że w tym miejscu Biblii nie ma mowy o podziale na komplementarne właściwości kobiece i męskie, ale pojedyncza istota ludzka sama w sobie – czy jest mężczyzną, czy kobietą – jest obrazem Boga⁹¹. Amerykańska teolożka podkreśla również, że wszyscy ludzie tworzą jedną rasę ludzką: wszyscy dzielą cielesną egzystencję i mają te same potrzeby cielesne. Aby przeżyć, każdy człowiek potrzebuje powietrza, którym oddycha, zdatnej do picia wody, pokarmu i snu. Każdy z ludzi musi także umrzeć⁹². A zatem amerykańska teolożka z jednej strony podkreśla zróżnicowanie ludzi zależne od wielu czynników wpływających na nich, z drugiej zaś strony chce zaznaczyć, że w podstawowych kwestiach wszyscy ludzie dzielą solidarnie ten sam los i są zjednoczeni na najgłębszym poziomie – człowieczeństwa.

Podsumowując powyższy podrozdział, należy stwierdzić, że pierwszą metodą przezwyciężenia negatywnego wpływu mariologii na życie kobiet jest – według amerykańskiej teolożki – porzucenie antropologii dualistycznej na rzecz antropologii egalitarnej i umieszczenie postaci Maryi na jej gruncie⁹³. Przyjęcie antropologii egalitarnej jako podstawy dla mariologii uniemożliwia zatem ukazanie Maryi jako najdoskonalszego uosobienia kobiecości, gdyż antropologia ta odrzuca samą – esencjonalistycznie rozumianą – kategorię kobiecości. Tym samym uniemożliwia zdefiniowanie kobiet (jako biernych, uległych etc.) i zawężenie ich aktywności (do sfery prywatnej). Antropologia egalitarna niweluje również – jak się wydaje – znaczenie dychotomicznego podziału kobiet na dziewice i niedziewice oraz ludzi na kobiety i mężczyzn poprzez wzięcie pod uwagę licznych czynników wpływających na tożsamość poszczególnych kobiet i poszczególnego mężczyzny. Można zatem stwierdzić, że pierwszy zdiagnozowany przez Autorkę problem oraz zaproponowane rozwiązanie w odniesieniu do mariologii dotyczą kwestii antropologicznych, a dokładniej kwestii rozumienia różnicy płciowej.

⁹⁰ S. Grimke, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*, New York 1970, s. 3-4, cyt. za: TOS, s. 50-51.

⁹¹ TOS, s. 51.

⁹² Tamże, s. 51-52.

⁹³ Tamże, s. 66-67.

1.2. Maryja a Bóg i boginie

Wiele teolożek feministycznych podejmuje wątek dotyczący przeniesienia kultu bogiń na postać Maryi i przyjmuje ten fakt jako wynik badań religioznawczych⁹⁴. Jednak fakt ten wykorzystywany jest w różny sposób w ich teologii i prowadzi je do rozbieżnych wniosków. W pewnym uproszeniu, można wskazać dwa kierunki rozwiązania tego problemu. W pierwszym wypadku teolożki dążą do odzyskania zagubionych w mariologii elementów boskiej symboliki, aby zwrócić je Bogu i na nowo odbudować Jego obraz. Stanowisko takie prezentują na przykład Elizabeth Schüssler Fiorenza oraz Elizabeth Johnson. Z kolei teolożki prezentujące drugie podejście – wśród nich Mary Daly oraz Christina Mulack – dążą do wzmocnienia boskiego kultu Maryi i uznania jej za boginię⁹⁵.

Przeniesienie kultu bogiń na Maryję prowadzi także do jeszcze innych interpretacji. Część teolożek stoi na stanowisku, że poprzez kult Maryi ludzie oddają tak naprawdę cześć pogańskim boginiom. Analizując kult Maryi, szczególnie tak zwanych czarnych madonn, wykazuje się, że pod wpływem chrystianizacji kultur tradycyjnych doszło do prostego zastąpienia kultu poszczególnych bogiń poprzez kult Maryi⁹⁶. Jednak nie wszystkie teolożki czy teologowie zgodziliby się z takim wnioskiem. Elizabeth Johnson stawia zupełnie inną tezę i stwierdza, że poprzez cześć Maryi ludzie tak naprawdę czczą Boga. Twierdząc w ten sposób, Autorka odwołuje się do badań Jeana Daniélou, który podkreśla, że między kultami misteryjnymi a czcią Maryi istniała radykalna różnica oraz że między tymi dwoma rodzajami kultu można wskazać więcej różnic niż podobieństw. Jednocześnie – również za Daniélou – amerykańska teolożka nie podważa tego, że chrześcijaństwo przyswoiło sobie pewne elementy pogańskich kultów bogiń. Co jednak najistotniejsze, Daniélou – a za nim Johnson – twierdzi, że kult maryjny posiadał i posiada tak wielką moc, ponieważ odpowiada na potrzebę doświadczania matczynej miłości wspólną wszystkim ludziom⁹⁷.

Opierając się na przytoczonym przed chwilą przekonaniu, Elizabeth Johnson w następujący sposób tłumaczy genezę i potęgę kultu Maryi. Amerykańska teolożka twierdzi, że odkąd Bóg był tradycyjnie przedstawiany jako pan i król, a Trójca jako Ojciec, Syn i Duch, do ludzkiej świadomości niepostrzeżenie przeniknęło przekonanie, że Bóg jest mężczyzną lub mężczyznami (Trójca)⁹⁸. Johnson utrzymuje, że ludzka psychika, nie potrafiąc zadowolić się taką jednostronną wizją, poszukiwała równowagi w postaci bóstwa w żeńskiej formie, aż napotkała Maryję. Maryja zaczęła zatem funkcjonować jako ikona Boga. Teolożka stwierdza, że wielu ludziom Maryja objawiła boską miłość jako miłosierną, bliską,

⁹⁴ E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 118.

⁹⁵ Tamże, s. 75, 118.

⁹⁶ M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies...* (2007), s. 75.

⁹⁷ TOS, s. 74; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 31.

⁹⁸ Johnson zaznacza, że nawet ateści identyfikują Boga z mężczyzną – zob. QLG, s. 98.

wrażliwą, co nie było możliwe, gdy Bóg postrzegany był jako panujący władca. Zatem – według Johnson – poprzez „boski” kult Maryi ludzie tak naprawdę oddawali i nadal oddają cześć Bogu jako „kobiecie – matce”. Dla Elizabeth Johnson kult maryjny nie jest więc idolatrią czy pogańskim kultem przybranym w chrześcijańskie szaty, ale jest adoracją samego Boga wyrażoną w kobiecych metaforach. To, czego doświadczają ludzie dzięki kultowi maryjnemu, jest doświadczeniem samego Boga i objawia coś z tego, kim jest Bóg. Teolożka uważa więc, że z jednej strony Maryję należy uwolnić od tych cech, które należą tak naprawdę do Boga, aby mogła powrócić do swojej własnej tożsamości, zaś z drugiej konieczne jest zwrócenie Bogu „tego, co należy do Boga”, aby móc budować Jego pełniejszy i prawdziwszy obraz⁹⁹.

Zanim jednak zajmiemy się proponowanym przez Autorkę rozwiązaniem problemu przenoszenia boskiej czci na Maryję, przyjrzyjmy się, w jaki sposób Johnson opisuje ten historyczny proces przenoszenia boskiego kultu na Matkę Bożą. Przyjmując klucz chronologiczny, teolożka powołuje się najpierw na odkrycia współczesnych naukowców, którzy twierdzą, że pomiędzy kultem Maryi w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a kultem Wielkiej Bogini Matki w cywilizacji basenu Morza Śródziemnego, w którą wkroczyło chrześcijaństwo, widać wiele zależności. W tym kontekście amerykańska teolożka podkreśla, że Kościół nie powstawał w próżni, ale przyswoił sobie wiele z kultury, w której wzrastał do swojej teologii i liturgii oraz ukazuje konkretne przykłady tych „zapożyczeń”¹⁰⁰.

Od IV wieku – jak pisze Johnson – nabożeństwo do Matki Bożej rozwijało się na liczne sposoby. Miejsca (groty, góry, jeziora etc.) i świątynie, gdzie czczono boginie, zamieniano na miejsca czci Maryi. Symbole boskości używane w sztuce były odnoszone do Maryi: ciemnoniebieski płaszcz, korona z wieżyczkami, gwiazdy i księżyc, woda i morze. Ponadto – jak podkreśla amerykańska teolożka – ikonografia przedstawiała Maryję trzymającą małego Jezusa na swych kolanach – w takiej samej postawie, jak była przedstawiana Izyda z Horusem. Hymny na cześć Maryi przypominały te poświęcone Izydzie i przypisywały jej tytuły używane w stosunku do bogiń, takie jak: Królowa Nieba, dawczyni płodności, opiekunka kobiet w ciąży itd. Z kolei kult „czarnych Madonn” Johnson łączy z faktem, że czarny kolor był symbolem płodności – antyczne czarne kamienie symbolizowały siłę płodności „bogiń ziemi”¹⁰¹.

Elizabeth Johnson wskazuje, że najstarsze świadectwo pisane takiego rodzaju pobożności maryjnej, która oddawała Matce Bożej quasi-boski kult, zawiera fragment papirusu datowany na koniec wieku III lub wiek IV, z zachowaną na nim modlitwą „Pod Twoją obronę”. Modlitwa ta przedstawia Maryję jako boską obrończynię, ale także – jak podkreśla Johnson, powołując się na badania

⁹⁹ TOS, s. 71-73; zob. również E. Johnson, *They have no wine...*, s. 166-167.

¹⁰⁰ TOS, s. 73; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 31.

¹⁰¹ TOS, s. 74-75; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 31; por. też, *The Marian Tradition...*, s. 102.

Hildy Graef – używa czasownika *rhyomai*, który pojawia się również w tekście „Modlitwy Pańskiej” – „ale nas zachowaj [*rhyomai*] od złego” (Mt 6,13), który skierowany jest wprost do Boga Ojca. Autorka zauważa także, że podobną wymowę do modlitwy „Pod Twoją obronę” ma „Akatyst ku czci Bogarodzicy”, hymn liturgiczny pochodzący z VI wieku¹⁰².

Innym przykładem przeniesienia kultu bogiń na Maryję są dla Elizabeth Johnson wydarzenia towarzyszące ogłoszeniu dogmatu o Bożym Macierzyństwie Maryi na Soborze Efeskim w 431 roku. Jak pisze amerykańska teolożka, podczas obrad soboru odbywały się demonstracje, a gdy okazało się, że Ojcowie soboru przyjmą tytuł *Theothokos*, tłum oszalał z radości, skandowano: „Niech będzie pochwalona Boża Rodzicielka!”, Johnson zauważa, że kilka wieków wcześniej w Efezie była czczona Artemida, czego dowód dają Dzieje Apostolskie. Podczas wyprawy misyjnej św. Pawła do tego miasta tłum wołał: „Wielka Artemida Efeska!” (Dz 19,34), cztery stulecia później scena się powtórzyła, z tym, że – jak pisze amerykańska teolożka – „Artemida” została zastąpiona „Bożą Rodzicielką”. Zatem według teolożki w Efezie wciąż żywe było pragnienie posiadania bóstwa w żeńskiej formie¹⁰³.

Johnson daje także przykład sytuacji, gdy asymilacja kultów pogańskich bogiń doprowadziła do podważenia samych fundamentów chrześcijańskiej wiary. Teolożka uważa, że miało to miejsce w przypadku sekty collyridian, zrzeszającej głównie kobiety. W sekcie tej oddawano Maryi boską cześć, w taki sam sposób, jak wcześniej Wielkiej Bogini Matce. Przeciwno collyridianom skierowana była wypowiedź biskupa Salaminy Epifaniasza: „Ciało Maryi jest święte, ale ona nie jest Bogiem... Nie można adorować Maryi”¹⁰⁴. Amerykańska teolożka po raz kolejny powołuje się na Daniélou i podtrzymuje jego twierdzenie, że mimo takich epizodów chrześcijaństwo pozostało sobą, choć użyło wielu symboli pogańskich oczyszczonych z ich antycznego kontekstu, aby wyrazić swoje własne objawienie i przeniknąć do serc nowych wyznawców przyzwyczajonych do matczynej siły bóstw. Zatem dla Elizabeth Johnson tradycja maryjna jest przedłużeniem wyobrażeń i języka dotyczącego kultu Wielkiej Bogini Matki znanego w basenie Morza Śródziemnego, a antyczne źródła symbolizmu maryjnego wskazują na możliwość interpretowania go w odniesieniu do Boga – jako wyrażenia misterium Boga w matczyńsko-kobiecych metaforach¹⁰⁵. Johnson nie przychyliła się więc do – reprezentowanej przez niektórych¹⁰⁶ – tezy, że kult maryjny był po prostu inaczej „ubranym” kultem bogiń. Amerykańska teolożka – za Daniélou – skłania

¹⁰² TOS, s. 75.

¹⁰³ Tamże, s. 75.

¹⁰⁴ Epifaniasz, *Panarion* 79.4.7, cyt. za: TOS, s. 75; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 33. Jako inny przykład można podać przeniesienie kultu irlandzkiej bogini Brigit na Maryję. Papież Sergiusz I zdecydował, aby dzień, w którym pierwotnie czczono Brigit, został poświęcony Maryi – M. Hamington, *Hail Mary...*, s. 12.

¹⁰⁵ TOS, s. 76.

¹⁰⁶ M. Hamington, *Hail Mary...*, s. 11-12.

się raczej ku tezie, że poprzez użycie starożytnych symboli i dopasowanie do ówczesnej wrażliwości religijnej, chrześcijaństwo przekazało swoje oryginalne przesłanie. Niemniej jednak Autorka ma świadomość zależności zachodzących między kultem bogiń a kultem Maryi.

Po omówieniu starożytnych źródeł świadczących o przeniesieniu kultów pogańskich bogiń na Matkę Bożą, Johnson podejmuje analizę tradycji średniowiecznej pod kątem „boskiego kultu” Maryi. Już na początku omawiania tradycji średniowiecza teolożka – odwołując się do wyników prac mediewistycznych – zaznacza, że do XVI wieku Maryja została obdarzona atrybutami i funkcjami nie tylko antycznych bogiń, ale samej Trójcy, a następnie w kluczu systematycznym ukazuje, w jaki sposób postać Maryi otrzymywała atrybuty i cechy poszczególnych Osób Trójcy Świętej. Teolożka zaznacza również, że taki rozwój kultu maryjnego był szeroko krytykowany przez Reformatorów, Kościół katolicki zaś próbował taki zniekształcony kult korygować, jednak – jak pisze Johnson – współcześni interpretatorzy uważają, że ludzie mimo wszystko poszukiwali religijnego doświadczenia boskiego współczucia wyrażonego w kobiecej formie, które było niedostępne poprzez patriarchalny obraz Boga w tamtym czasie¹⁰⁷. Żadne ustalenia doktrynalne ani argumenty racjonalne nie były w stanie przemówić do ludzi, pragnących i doświadczających bliskości Maryi.

Elizabeth Johnson wyjaśnia, czym spowodowana była tak bardzo patriarchalna wizja Boga w średniowieczu. Scholastyka oparta na filozofii hellenistycznej, postrzegając kobiecość i macierzyńskość jako pasywność i receptywność, usunęła całkowicie cechy kobiece z obrazu Boga. Ponieważ Bóg definiowany był jako Czysty Akt, mógł być opisywany tylko w kategoriach męskich – symbolizujących aktywność. Teolożka twierdzi, że odkąd idea Boga została zmaskulinizowana, Maryja zaczęła cieszyć się jeszcze większą czcią. Jej przywileje rosły zgodnie z zasadą: *potuit, decuit ergo fecit* – Bóg mógł to zrobić, należało to zrobić, a więc to zrobił¹⁰⁸. Maryja z czasem zrównała się z Bogiem, a momentami – pisze Johnson – nawet Go przysłała. W odniesieniu do Pierwszej Osoby Trójcy podkreślano na przykład, że wprawdzie Bóg Ojciec stworzył świat, ale to dzięki Maryi świat mógł być odnowiony, gdyż w nią wcielił się Zbawiciel. Doskonale oddają ten tok rozumowania słowa Anzelma z Canterbury, które przytacza amerykańska teolożka: „Zatem Bóg jest Ojcem wszystkich stworzonych rzeczy, a Maryja jest Matką wszystkich odnowionych rzeczy”¹⁰⁹. Ponadto jako przykład boskiej czci Maryi, a dokładniej przeniesienia kultu Boga Ojca na Matkę Bożą, Johnson podaje

¹⁰⁷ TOS, s. 76, 122; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 34. Ścisłą zależność pomiędzy antropologią, mariologią i teologią Johnson wyraża w następujący sposób: „ograniczona przez kiepską antropologię, mariologia wyrosła, aby kompensować kiepską teologię Boga, kiepską chrystologię i kiepską pneumatologię” – tamże, *They have no wine...*, s. 167.

¹⁰⁸ TOS, s. 76-77; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 34.

¹⁰⁹ Anzelm z Canterbury, *Prayers to St. Mary*, w: *The Prayers and Meditations of St. Anselm*, tłum. B. Ward, New York 1973, s. 131, cyt. za: TOS, s. 77. E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 35.

przerabiane w średniowieczu teksty: Psalmu 96 oraz „Te Deum”, które adresowano do Maryi. Kontynuując, teolożka pisze, że matka Chrystusa była obdarzana boskimi przymiotami wszechwiedzy i wszechmocy. Fragment w Ewangelii według św. Jana 3,16, mówiący o miłości Boga Ojca oddającego swego umiłowanego Syna dla zbawienia świata, był odnoszony do Matki Bożej. Maryja wzywana była jako „nasza Matka”, która ma moc ochraniać od zła i darzyć codziennym chlebem. Po raz kolejny Johnson interpretuje te fakty w taki sposób, że taka część oddawana Matce Boga była w rzeczywistości czią dla „Boga – Matki”¹¹⁰.

Elizabeth Johnson dostrzega także przenoszenie cech z postaci Chrystusa na Maryję. Obraz Chrystusa jako łaskawego Zbawiciela pod wpływem rozrastającego się w Kościele w okresie średniowiecza systemu prawnego, został wyparty przez obraz Jezusa jako surowego sędziego. Wtedy to – pisze teolożka – miłosierdzie i łaskawość Jezusa zostały przypisane Maryi, która od tej pory widziana była jako ta, która hamuje gniew Syna. Stopniowo jednak Maryja przestała być tylko pośredniczką między Synem a grzeszną ludzkością, ale dzieliła z Jezusem Jego powszechną władzę. Dzięki temu, co wycierpiała wraz z Nim na Kalwarii, „zarządzała” miłosierdziem Jezusa, który słuchał jej jako swojej matki. Autorka jako przykłady takiego przeniesienia podaje odnoszenie – czy właściwie przerabianie – fragmentów Pisma Świętego mówiących o Chrystusie, do Maryi: „w niej bowiem mieszka cieleśnie cała pełnia boskości” (Kol 2,9), „wszyscy bowiem wzięliśmy z jej pełni” (J 1,16)¹¹¹. Johnson pisze zatem, że średniowieczne paralele Jezusa i Maryi doprowadziły do tego, że obraz Maryi zaabsorbował boskie przywileje. Maryja postrzegana była jako współwłaścicielka, pośredniczka, matka miłosierdzia, a jej łaskawość przeciwstawiono Bożej surowości¹¹².

Amerykańska teolożka przedstawia również przetransponowanie boskich cech Ducha Świętego na Matkę Boską. Teolożka rozpoczyna od ukazania, że obrazy przedstawiające Trzecią Osobę Trójcy były związane z symboliką kobiecą. Duch Boży przedstawiany jest w Piśmie Świętym jako ptak, który na starożytnym Bliskim Wschodzie był symbolem żeńskich bóstw. Zatem w Kościele syryjskim Duch Święty przedstawiany był konsekwentnie w analogii do kobiecości i macierzyństwa. Z czasem – pisze teolożka – te biblijne i patrystyczne wyobrażenia dotyczące Ducha przeniosły się na Kościół – Świętą Matkę, a w średniowieczu na Maryję, matkę Jezusa. Rozciągnięte skrzydła Ducha-gołębiczy zamieniły się w rozciągnięty płaszcz Maryi-obrończyni. Maryja – stwierdza Autorka – stała się nosicielką cech Ducha¹¹³.

¹¹⁰ TOS, s. 76-77; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 35.

¹¹¹ Zaimki męskie, oryginalnie występujące w tekście, zamieniono na zaimki żeńskie, w taki sposób, aby odnosiły się do Maryi. U Johnson zdania te brzmią następująco: „in her the fullness of the Godhead dwelt corporeally (Col. 2:9); of her fullness we have all received (John 1:16)” – zob. TOS, s. 78; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 36.

¹¹² TOS, s. 77-78, 120-121; E. Johnson, *Mary and the image of God...*, s. 25.

¹¹³ TOS, s. 78-79.

Pomimo że Kościół katolicki po Reformacji oficjalnie postawił Boga i misterium zbawienia dokonane w Chrystusie w centrum swojego nauczania, amerykańska teolożka uważa, że wciąż pozostało wystarczającą dużo miejsca dla kultu Maryi, dzięki której ludzie doświadczali zbawiającej miłości Boga. Wyraziło się to w XIX i XX-wiecznym ruchu maryjnym, rozprawach o jej przywilejach, ogłoszeniu dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Najbardziej znanym przykładem teologa – według Johnson – który przed Soborem Watykańskim II podtrzymywał tendencje maksymalistyczne w mariologii był Edward Schillebeeckx. Twierdził on, że skoro miłość Boga jest ojcowska i matczyzna zarazem, Jezus jako mężczyzna nie mógł wyrazić tej pełni, a więc Bóg wybrał Maryję, aby w nią wcieliły się kobiece właściwości bóstwa¹¹⁴.

Dopiero w ekumenicznym klimacie posoborowym – pisze Johnson – niektórzy teologowie, tacy jak Yves Congar, René Laurentin, Heribert Mühlen i kard. Léon-Joseph Suenens zaczęli rozważać protestancką krytykę katolickiej tradycji, wobec której wysuwano zarzut, że działalność i doświadczenie Ducha Świętego wypierane jest w niej poprzez postać Maryi¹¹⁵. Jak wskazuje teolożka, tradycja katolicka podtrzymywała rozumienie, że Maryja formuje w wiernych Chrystusa i łączy ich z Chrystusem, co jest przeciwieństwem roli Ducha Świętego. Maryi nadawano również tytuły (Obrócnicy, Pośredniczka), które oryginalnie należały do Ducha Świętego. Katolicy uczyli, że łaska pochodzi od Boga przez Chrystusa za pośrednictwem Maryi, ale – jak pisze Elizabeth Johnson – to przeciwieństwo Ducha Świętego jest trynitarnym darem łaski dla świata. W kontekście tych rozważań amerykańska teolożka przytacza trafne – w jej ocenie – spostrzeżenie protestanckiej studentki Elsie Gibson, która stwierdza, że gdy zaczęła studiować teologię katolicką, w miejscach, w których spodziewała się spotkać z doktryną o Duchu Świętym, spotykała Maryję¹¹⁶.

Jak wskazuje Johnson, postrzeganie Maryi w ścisłej łączności z Duchem Świętym, a nawet zastępowanie przez Maryję Trzeciej Osoby Boskiej, obecne jest nie tylko w kontekście europejskim, ale także w teologii północno- i południowoamerykańskiej. Jedną z zasadniczych cech pobożności południowoamerykańskiej jest mocno rozwinięta cześć maryjna. Brazylijski teolog Leonardo Boff,

¹¹⁴ TOS, s. 79; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 37-38.

¹¹⁵ O wypieraniu postaci Ducha Yves Congar pisał w następujący sposób: „przypisujemy Maryi to, co należy się Duchowi Świętemu; ostatecznie każemy Jej zająć miejsce Parakleta. Rzeczywiście przypisujemy Jej tytuł i rolę Pocieszycielki, Orędowniczki, Obrócnicy wiernych wobec Chrystusa, który jest rzekomo budzącym strach sędzą” – Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, Warszawa 1995, s. 224.

¹¹⁶ TOS, s. 80; SWI, s. 129-130; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 39. Johnson stwierdza, że ta wypowiedź jest szeroko cytowana przez katolickich myślicieli i powołuje się na następujące źródło: E. Gibson, *Mary and the Protestant Mind*, „Review for the Religious” 24 (1965), s. 397. Na wzmiankę o wypowiedzi można natrafić również w polskiej literaturze teologicznej – zob. K. Pek, *Deus Semper Maior. Teologiczny obraz Boga w mariologii polskiej XX wieku*, Lublin 2009, s. 17. Pek jako źródło podaje: Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, s. 225.

szukając podstaw takiej czci, postawił – jak pisze amerykańska teolożka – śmiałą hipotezę. Stwierdził mianowicie, że tak, jak Logos wcielił się w Jezusa, tak też Maryja jest ucieleśnieniem Trzeciej Osoby Trójcy, w taki sposób, że może być postrzegana jako hipostatycznie złączona z Duchem Świętym. Autorka stwierdza, że tok rozumowania Boffa jest następujący. Twierdzi on, że Jezus przyjął całą ludzką naturę, jednak męskość przyjął w sposób bezpośredni, a kobiecość pośrednio. Kobiecość zaś powinna być również objawiona w sposób bezpośredni, dlatego Duch Święty, który według brazylijskiego teologa jest „kobiecą” osobą Trójcy, aby tego dokonać, wcielił się w Matkę Bożą. Johnson uważa, że teologia Boffa odbija rzeczywistość religijną Ameryki Łacińskiej, w której Maryi przypisywane są funkcje i atrybuty Ducha. Amerykańska teolożka, choć nie przyjmuje wyjaśnień Boffa, uważa, że jego teologia potwierdza jej intuicję – w kulcie Maryi można odnaleźć ślady czci Boga w kobiecych metaforach¹¹⁷.

Johnson przywołuje także poglądy innego teologa – Virgila Elizondo, również poszukującego źródeł tak silnego kultu Maryi występującego w tradycji południowoamerykańskiej. Analizując cześć dla Matki Boskiej z Guadalupe, stwierdził, że źródłem tej czci był opór rdzennej ludności wobec podbijających ją Europejczyków, którzy robili to w imię „męskiego” Boga. Maryja w Guadalupe objawiła się na wzgórzu, na którym znajdowała się świątynia poświęcona bogini Tonantzin – dziewicy-matce bogów. Wygląd Matki Bożej i całość objawienia były zbieżne z kultem tej bogini. Dlatego Elizondo uważa, że Matka Boska z Guadalupe zawiera w sobie kombinację indiańskiego kobiecego wyobrażenia Boga i hiszpańskiego męskiego obrazu Boga, który był dla Indian zbyt jednostronny, gdyż w ich mniemaniu wszystko, co doskonałe, zawiera w sobie zarówno komponenty żeńskie, jak i męskie. Jak twierdzi Elizondo, ludność rdzenna i konkwistadorzy mieli sobie wiele do zaoferowania, ale nie chcieli tego dostrzec, więc musiał im to pokazać Bóg poprzez objawienie w Guadalupe. Johnson uważa zatem, że w Guadalupe mamy do czynienia z doświadczeniem „współczującego Boga z żeńskiej formie”¹¹⁸.

Rozważając powiązanie objawienie Maryi w Guadalupe z boskim kultem oddawanym jej przez ludność Ameryki Południowej, Johnson w ostatecznej interpretacji tego faktu powołuje się na badania Orlando Espina. Teolog ten, używając hiszpańskiej metody teologicznej odwołującej się do ludowej religijności jako uprawomocnionego źródła teologii i właściwego doświadczenia wiary, twierdzi, że cześć dla Naszej Pani z Guadalupe nie może być postrzegana jako herezja ani idolatria, ponieważ czczona przez ludzi postać nie jest identyczna z historyczną Maryją. Espin zastanawia się, czy obstawanie Kościoła przy tym, że jest to objawienie maryjne nie stoi w sprzeczności ze zmysłem wiary zwykłych ludzi, którzy są głęboko poruszani i umacniani przez Panią z Guadalupe. Sugeruje on, że w Guadalupe mamy do czynienia z „doskonale inkulturowanym doświadczeniem Ducha Świętego” albo z objawieniem macierzyńskiego lub kobiecego oblicza

¹¹⁷ TOS, s. 81-82; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 42-43.

¹¹⁸ TOS, s. 82-83; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 41-42.

Boga. Twierdzi, że historyczna Maryja nie ma z tym nic wspólnego. Objawienie w Guadalupe zostało zinterpretowane jako objawienie maryjne, ponieważ jedyne kobiece boskie wyobrażenie, jakie znano, należało do religii Indian, którą chciało się przezwyciężyć. Johnson przychyliła się do stanowiska Espina i twierdzi, że pobożność maryjna Ameryki Łacińskiej jest tak naprawdę prawowierną ludową pneumatologią (*orthodox popular pneumatology*), zaś objawienie w Guadalupe powinno stać miejscem teologicznym dla pneumatologii a nie mariologii¹¹⁹.

A zatem Autorka dostrzega ścisłą zależność obrazu Boga i obrazu Maryi¹²⁰. Problemem – według Johnson – wydaje się być przede wszystkim zmaskulinizowanie Boga, co prowadzi do tego, że ludzka psychika poszukuje uzupełnienia w postaci „żeńskiego bóstwa”. Z problemem męskiego obrazu Boga łączny się jeszcze inna kwestia – jest nią stereotypowe postrzeganie cech męskich i kobiecych. „Męski Bóg” oznacza zatem kogoś, kto jest sprawiedliwy, zdystansowany, surowy, zaś Maryja jako kobieta jest miłosierna, bliska, współczująca. Można by zatem przypuszczać, że gdyby nie stereotypowe postrzeganie męskości i kobiecości, używanie jedynie męskich metafor (postrzeganych niestereotypowo!) niekoniecznie musiałyby prowadzić do przesadnego kultu maryjnego wynoszącego Maryję niemal do poziomu boskości. Z resztą sama Elizabeth Johnson zwraca uwagę na to, że Jezus, zwracając się do Boga *Abba*, ukazywał intymną więź, która ich łączyła. *Abba* Jezusa – według Autorki – nie jest więc patriarchalnym ojcem, ale raczej przeciwnikiem patriarchatu¹²¹. Można by powiedzieć, że jest równocześnie męski i kobiecy (przy postrzeganiu męskości i kobiecości w sposób stereotypowy), jest zarazem Ojcem, jak i Matką. A zatem wydaje się, że również u źródeł tego problemu leży antropologia dualistyczna mocno przeciwstawiająca sobie kobiecość i męskość oraz jednocześnie ściśle je określająca.

Elizabeth Johnson nie chce jednak korygować obrazu Boga w taki sposób, aby nadawać nowe znaczenia męskim metaforom – poprzez zacieranie różnic pomiędzy tym, co kobiece, a tym, co męskie, ale poprzez – częściowo stereotypowe – użycie metafor kobiecych. Odkrywając prawdę o tym, że poprzez symbol Maryi ludzie doświadczają współczującego Boga w żeńskiej formie, Johnson stwierdza, że odtąd Bóg musi być przedstawiany poprzez kobiece metafory, mariologia zaś może stać się obfitym źródłem takich wyobrażeń, symboli i terminów¹²². W ten sposób dochodzimy do drugiej metody oczyszczania obrazu Maryi przez Johnson – Bóg „Sama w sobie” ma zostać ukazana poprzez kobiece metafory, aby Maryja nie musiała być więcej „macierzyńskim obliczem Boga”. Johnson podkreśla, że metafory kobiece są tak samo pełnoprawne w stosunku do Boga, jak metafory

¹¹⁹ TOS, s. 83-85.

¹²⁰ Na temat zależności obrazu Boga i Maryi zobacz: K. Pek, *Deus Semper Maior...*; tenże, *Problem zależności obrazu Maryi od obrazu Boga. Wprowadzenie do stadium nad nauczaniem Prymasa Augusta Hlonda*, „Teologia w Polsce” 4,2 (2010), s. 317-334.

¹²¹ E. Johnson, *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology*, New York 1990, s. 108.

¹²² TOS, s. 85; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 26-27.

męskie¹²³. Teolożka pisze, że skoro kobiety są stworzone na obraz Boży, Bóg może być przedstawiany za pomocą kobiecych metafor, bez odwoływania się do kobiecego wymiaru, strony czy rysu bóstwa. Takie odwoływanie zmniejsza siłę języka kobiecych porównań i jest niepoprawne teologicznie, ponieważ Bóg nie ma wymiaru kobiecego, męskiego, zwierzęcego (choć w Piśmie Świętym jest porównywany do niedźwiedzicy czy ptaka), ani wymiaru mineralnego (choć „Bóg jest jak skała”). Bóg jest prosty, niezłożony, zaś – jak twierdzi Johnson – obrazy, symbole i nazwy nie mają na celu opisanie części boskiej natury, ale całość¹²⁴.

Elizabeth Johnson poświęca w swojej twórczości wiele miejsca językowi teologii, szczególnie odnoszącemu się do Boga, co nie wydaje się niczym nadzwyczajnym, biorąc pod uwagę, że tworzy ona teologię feministyczną, która przypisuje językowi ogromne znaczenie. Johnson – podobnie jak inne teolożki – twierdzi, że język jest odbiciem naszego sposobu myślenia, a z drugiej strony czynnikiem, który myślenie kształtuje. Język wynika zatem z kultury, a także ją tworzy¹²⁵. Z powodu społecznego oddziaływania języka Johnson sprzeciwia się wyrażaniu Bożej tajemnicy jedynie poprzez męskie metafory, choć uważa je za równie właściwe jak metafory kobiece. Chodzi mianowicie o to, że jeśli Bóg przedstawiany jest jedynie w męskich kategoriach, mężczyźni stają się bliżsi tej rzeczywistości i stają po stronie boskości, podczas gdy kobiety są z tej sfery wykluczane¹²⁶. Teolożka, dla lepszego zobrazowania tej zależności, przytacza słynne zdanie Mary Daly: „Jeśli Bóg jest męski, wówczas to, co męskie, jest Bogiem”¹²⁷. Ponadto Johnson stwierdza, że identyfikacja Boga z tym, co męskie, prowadzi do idolatrii. To nie Bóg żywy staje się przedmiotem wiary i kultu, ale Jego ograniczone wyobrażenie¹²⁸. Do takiej identyfikacji dochodzi wtedy, gdy w odniesieniu do Boga stosujemy jedynie męskie metafory. Bóg zaś ostatecznie przekracza język i wszelkie kategorie płciowe¹²⁹. Jak pisze Johnson: „Bóg to «ona» tak samo jak «on» – a właściwie ani jedno, ani drugie”¹³⁰.

Zatem, aby Maryja mogła pozostać sobą, obraz Boga musi zostać poddany rewizji. Żeńskie wyobrażenia Boga przechowywane przez wieki w Maryi muszą wrócić na właściwe miejsce. Johnson wymienia pięć elementów dostrzeganych

¹²³ Taż, *Mary and the Image of God...*, s. 28.

¹²⁴ TOS, s. 86; QLG, s. 109; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 30.

¹²⁵ Zob. A. Gomola, *Bóg kobiet...*, s. 54-55.

¹²⁶ QLG, s. 96-100.

¹²⁷ M. Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973, s. 64. W oryginale: „If God is male, then male is God”, cyt. za: QLG, s. 99. Gomola tłumaczy następująco: „Jeśli Bóg jest rodzaju męskiego, wówczas rodzaj męski jest Bogiem” – zob. A. Gomola, *Bóg...*, s. 56.

¹²⁸ Również Phyllis Trible i Rosmary Radford Ruether nazywa przedstawianie Boga jedynie w męskich kategoriach idolatrią – zob. R. Radford Rüther, *Sexism and God-Talk: Towards a feminist theology*, London 1983, s. 23; P. Trible, *Feminist Hermeneutics and Biblical Studies*, „Christian Century” 3-10 February 1982, s. 116.

¹²⁹ E. Johnson, *The Incomprehensibility...*, s. 443; QLG, s. 98-99.

¹³⁰ QLG, s. 100.

w tradycji maryjnej, które muszą być przywrócone obrazowi Boga, są nimi: macierzyństwo z jego troskliwym ciepłem i zacieklą obroną; współczująca miłość; siła, która uzdrawia i wyzwala; przenikająca wszystko obecność oraz energia, która odnawia świat¹³¹.

Pierwsze i najbardziej oczywiste jest dla Elizabeth Johnson przywrócenie symbolu Boga-Matki. Teolożka wskazuje na to, że metafora Boga-Matki była używana w Starym Testamencie, który odwoływał się do niej, chcąc przekazać prawdę o niezłomnej miłości Boga¹³². Johnson wskazuje także na to, że także we współczesnym nauczaniu Kościoła możemy odnaleźć wypowiedzi, nazywające Boga Matką¹³³. Co jednak Johnson ma dokładnie na myśli, proponując użycie obrazu i słowa „matka” w stosunku do Boga? Nierzadko w pracach teolożek feministycznych spotkamy się z samym tylko postulatem nazywania Boga Matką, nie znajdziemy jednak wytłumaczenia, co miałyby oznaczać macierzyństwo Boga. Elizabeth Johnson, opierając się na twórczości Sallie McFague, której książkę *Models of God* uważa za najlepsze systematyczne rozwinięcie metafory Boga-Matki, szczegółowo opisuje tę metaforę¹³⁴.

Jak zauważa Johnson, każda tradycja religijna zawiera prawdę, że ludzkie istnienie ma swój początek w boskim praźródle. Życie ludzkie jest darem i nie jest niczyją zasługą, ani nie jest zależne od człowieka. W kontekście tego daru – pisze Johnson – najczęściej używamy analogii rodzic–dziecko. Teolożka wskazuje na to, że zarówno porównanie Boga do ojca, jak i do matki, dobrze oddaje tę prawdę. Z drugiej strony przyznaje, że to jednak metafora Boga jako Matki niesie ze sobą wyjątkową siłę do wyrażenia związku człowieka z tajemnicą Boga, który wszystko „rodzi i troszczy się o wszystko”¹³⁵. Johnson podkreśla także, że matczyzna miłość doskonale oddaje prawdę o bezinteresownej miłości Boga, który kocha tak samo słabych, jak i silnych. Bóg kocha wszystkie swoje stworzenia, od nieożywionej materii do istnień osobowych. Teolożka wkłada w usta Boga-Matki następujące słowa afirmacji skierowane do całego stworzenia: „Dobrze, że istniejesz”¹³⁶.

¹³¹ TOS, s. 86-87; E. Johnson, *They have no wine...*, s. 167; też, *Mary and the Image of God...*, s. 49-54.

¹³² Teolożka pisze w tym miejscu o „Biblii Hebrajskiej”. Trudno jednak stwierdzić, czy Johnson ma na myśli rzeczywiście Biblię Hebrajską czy Stary Testament, gdyż w SWI, przywołując fragmenty dotyczące Mądrości w Biblii Hebrajskiej, odwołuje się także do Ksiąg Syracha, Mądrości i Barucha – zob. SWI, s. 86-87. Ponadto pisze, że Septuaginta jest greckim tłumaczeniem Biblii Hebrajskiej – zob. TOS, s. 198. Wydaje się więc, że chodzi jej po prostu o Stary Testament, dlatego będziemy używać tego terminu, zamiast stosowanego przez teolożkę określenia „Biblia Hebrajska”.

¹³³ Johnson powołuje się na słowa Jana Pawła I wypowiedziane podczas rozważań towarzyszących modlitwie Anioł Pański 10 września 1978 roku: „Bóg jest naszym Ojcem; więcej, jest dla nas także Matką!”, cyt. za: E. Adamiak, *Macierzyństwo w Bogu...*, s. 45. Por. TOS, s. 87; QLG, s. 102; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 49-50.

¹³⁴ SWI, s. 297, przypis 14.

¹³⁵ Tamże, s. 171.

¹³⁶ Tamże, s. 179. Johnson cytuje w tym miejscu, za McFague, zdanie Josefa Piepera.

Elizabeth Johnson wskazuje także na niebezpieczeństwa związane z użyciem w stosunku do Boga terminu „matka”. Teolożka ma świadomość, że jak każde ludzkie porównanie w odniesieniu do Boga, także metafora Boga-Matki może zostać zdeformowana i wnieść niepożądaną treść. W realnym świecie – zauważa teolożka – zdarzają się także patologiczne matki¹³⁷, zaś macierzyństwo nie zawsze jest przez kobiety chciane. Johnson uważa ponadto, że mówienie o Bogu tylko jako o Matce mogłoby doprowadzić do pewnej niedojrzałości wierzących – matka często uzależnia od siebie dziecko, nie pomaga mu w osiągnięciu samodzielności i odpowiedzialności. Dlatego Johnson tak często podkreśla, że każde mówienie o Bogu jest analogiczne: Bóg jest bardziej niepodobny niż podobny do tego kogoś, kogo nazywamy najlepszą nawet matką¹³⁸. Ponadto użycie metafory Boga-Matki jako jedynej „kobiecej” metafory Boga powoduje także zawężenie roli kobiet do bycia matkami¹³⁹.

Widać zatem, że amerykańska teolożka poświęca wiele miejsca kwestii oczyszczenia rozumienia macierzyństwa, zanim metafora ta zostanie przeniesiona na rzeczywistość boską. Johnson nie zatrzymuje się jedynie na problemach związanych z użyciem terminu „matka”, ale – sama postulując jego użycie – wskazuje na jego mocne strony. Autorka pokazuje, że każde ludzkie istnienie rozpoczyna się w łonie kobiety. Łono matki staje się ono źródłem ludzkiego życia, poprzedza je i rodzi. Człowiek nie przychodzi jednak na świat w pełni ukształtowany, ale potrzebuje troski, którą zapewnia mu matka lub – jak pisze Johnson – ktoś spełniający jej rolę. Dziecko doświadcza od matki pocieszenia, zabawy, karmienia, miłości, współczucia, bezpieczeństwa, zaufania etc. Od strony matki macierzyństwo doświadczane jest jako dawanie życia i wzrostu, siła, odpowiedzialność za dziecko, a także podatność na zranienia – to, co rani dziecko, rani także matkę. Z kolei dla matki i dziecka ich wzajemna relacja wiąże się – według teolożki – przede wszystkim z poczuciem współzależności i intymnością. Właśnie dlatego metafora matki – według Johnson – dobrze oddaje prawdę o Bogu Stworzycielu¹⁴⁰. Oczywiście analogiczne zdanie („to, co rani dziecko, rani także matkę”) można by wypowiedzieć w stosunku do ojca („to, co rani dziecko, rani także ojca”). Widać jednak, że Autorka posługuje stereotypowym postrzeganiem matki jako współcierpiacej ze swym dzieckiem. Wydaje się więc, że Johnson nie chce zmieniać znaczenia pewnych słów, ale wykorzystuje ich zakorzenione w kulturze znaczenia, aby oddać prawdę o Bogu. Z drugiej strony, teolożka pracuje nad tym, aby dokonywać zmian w języku, w znaczeniu pewnych wyrażeń czy słów, a przez to kształtować nowe myślenie, jak to zostanie za chwilę ukazane. W kontekście powyższych stwierdzeń Autorki warto również zastanowić się,

¹³⁷ QLG, s. 100.

¹³⁸ Tamże, s. 178; zob także E. Johnson, *The Incomprehensibility...*, s. 441-465.

¹³⁹ SWI, s. 177.

¹⁴⁰ Tamże, s. 178-179. Poprzez takie rozwinięcie metafory Boga-Matki Johnson opowiada się za cierpliwością Boga, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części pracy.

czy metafora Boga-Matki w odniesieniu do prawdy o stworzeniu nie zaciemnia w pewien sposób wiary Kościoła. Wydaje się, że metafora ta mogłaby sugerować pewnego rodzaju emanacjonizm – świat, który wyłonił się z Boga, z Jego istoty podobnie jako dziecko rodzi się z matki, ciało dziecka powstaje przecież z ciała matki, a nie z nicości. W kontekście stworzenia lepsza wydaje się więc metafora Boga Ojca: choć dziecko powstaje również z organizmu ojca (z komórki rozrodczej), z pewnością w mniejszym stopniu rodziłoby to skojarzenia z wyłonieniem się świata z Boga, ojciec wydaje się być bytem zdecydowanie bardziej odrębnym od dziecka niż matka. Z drugiej strony należy zauważyć, że z wymienionych powyżej względów metafora matki wydaje się być lepsza na opisanie relacji zrodzenia w Trójcy, w której Syn jest zrodzony z substancji Ojca. Johnson nie analizuje jednak metafory Boga-Matki pod tym kątem.

A zatem Johnson z jednej strony wykorzystuje stereotypowy obraz matki jako troskliwej, współczującej, miłosiernej, z drugiej jednak strony chce ukazać matkę w sposób zupełnie niestereotypowy. Teolożka, opierając się na poglądach Sallie McFague, stwierdza, że między boskim miłosierdziem a sprawiedliwością istnieje ściśle powiązanie, choć w pierwszej chwili takie zestawienie może wydać się zaskakujące, biorąc pod uwagę jedynie romantyczny obraz macierzyństwa. Jednak – jak pisze Autorka – jeśli metafora Boga-Matki będzie zbudowana w oparciu o kobiece doświadczenie ciąży, porodu i karmienia, które to u większości zwierząt, a także ludzi nie ma nic wspólnego z pasywnością czy słabością, ale łączy się z aktywną obroną młodych, takie połączenie stanie się czymś oczywistym. W tym kontekście Johnson przywołuje historie kobiet-matek, które walczyły i walczą o sprawiedliwość i równe prawa dla swoich dzieci, kierowane miłością do nich. Bóg jako Matka troszczy się o wszystkie swoje dzieci i o to, aby żadnego z nich nie zabrakło podstawowych dóbr, dlatego troszczy się o sprawiedliwy ich podział wśród wszystkich stworzeń¹⁴¹. Amerykańska teolożka podkreśla, że miłosierdzie czy litość i sprawiedliwość Boga nie stoją w opozycji, ale współczucie i litość Boga w stosunku do stworzenia budzą „pasję do sprawiedliwości dla całego świata”¹⁴². Johnson podkreśla, że poprzez użycie metafory Boga-Matki zostaje pokonany „patriarchalny model nieba”, w którym Bóg Ojciec musi zostać udobruchany przez matkę – Maryję¹⁴³.

Kolejnym elementem, który – według teolożki – musi powrócić do obrazu Boga, jest współczująca miłość, która jest ściśle związana z macierzyństwem. Johnson, opierając się na badaniach Phyllis Tribble, podkreśla, że hebrajskie słowo *rahamim* oznaczające miłosierdzie, pochodzi od słowa *rehem* – łono matki, macica, a więc wskazuje na miłość matczyną obecną w Bogu¹⁴⁴. Elizabeth Johnson należy do teolożek, które stoją na stanowisku cierpiętlwości Boga

¹⁴¹ Tamże, s. 181-183; QLg, s. 102-103.

¹⁴² SWI, s. 185; TOS, s. 87.

¹⁴³ TOS, s. 87.

¹⁴⁴ Tamże; QLg, s. 101. Pisze o tym także Jan Paweł II – zob. DM 4; MD 8.

i często podkreśla współczucie Boga względem stworzenia¹⁴⁵. Teolożka stwierdza, że pomimo tego, że Jezus jest przedstawiany w Piśmie Świętym jako objawiający Boże miłosierdzie, a sam porównuje siebie do ptaka gromadzącego pisklęta pod swoimi skrzydłami (Mt 23,37), z czasem to Maryja przejęła funkcję miłosiernej obrończyni. Doskonale pokazuje to antyfona *Salve Regina*, którą cytuje Johnson. Maryja nazywana jest w niej „Matką miłosierdzia, życiem, słodyczą i nadzieją naszą”¹⁴⁶. Jednak – jak pisze teolożka – wszystkie te maryjne tytuły przynależą tak naprawdę do Boga, gdyż to On „jest Matką Miłosierdzia, która posiada współczującą łono-miłość dla wszystkich swoich dzieci”¹⁴⁷. A zatem, choć Elizabeth Johnson mocno łączy macierzyństwo z miłosierdziem, nie uważa jednak, że użycie metafory Boga-Matki automatycznie podkreśli Jego miłosierdzie, ale wymienia miłosierdzie jako osobną cechę obrazu Maryi, która musi powrócić na właściwe sobie miejsce – do Boga.

Tradycja maryjna – pisze Johnson – nosi w sobie także ślady boskiej siły i mocy. W tym przypadku chodzi jednak o siłę, która nie tyle dominuje, co chroni i czyni bezpiecznym. Matka Boża i jej ocalająca moc nie jest ograniczana ani przez Kościół, ani przez szatana, ani przez Ojca i Syna, którym Maryja wydaje się być podległa. Teolożka wskazuje, że średniowieczna ikonografia oddawała tę prawdę poprzez atrybut Maryi symbolizujący oferowaną przez nią ochronę – płaszcz. Wprawdzie – jak pisze amerykańska teolożka – Bóg także postrzegany jest jako pełen mocy, jednak siła Boga jest agresywna, destrukcyjna, ograniczona przez prawo. Dlatego należy przywrócić Bogu taką siłę, jaka jest przypisywana Maryi: strącającą pysznych z tronów, szukającą tego, co zgubiła, jak kobieta z przypowieści szukająca zaginionej monety (Łk 15,8-10)¹⁴⁸.

Elizabeth Johnson pragnie także, aby w obrazie Boga została podkreślona Jego przenikająca wszystko obecność, która w tradycji została przypisana Matce Bożej. Autorka opisuje Boga jako Tego, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28)¹⁴⁹. Przytoczony fragment dobrze oddaje przekonanie Johnson na temat relacji Boga i świata. Amerykańska teolożka uważa bowiem, że poglądem, który najlepiej oddaje tę relację, jest panenteizm, zakładający, że Bóg przenika świat – co oddaje immanencję Boga, jednak istnieje także poza światem i pozostaje od niego radykalnie różny – co oddaje transcendencję Boga¹⁵⁰. Choć Elizabeth Johnson w *She Who Is...* opisuje zarówno Pierwszą, jak i Trzecią Osobę Trójcy, a także Boga w Trójcy, jako Tego, który obejmuje swą obecnością cały świat¹⁵¹, w *Truly Our Sister...* immanencja i zamieszkiwanie wśród ludzi

¹⁴⁵ SWI, s. 126, 179, 246-272.

¹⁴⁶ TOS, s. 88. W oryginale: *Salve, Regina, Mater misericordiae, vita, dulcedo, et spes nostra, salve.*

¹⁴⁷ TOS, s. 88; por. E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 51-52.

¹⁴⁸ TOS, s. 88-89; por. E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 51-52.

¹⁴⁹ SWI, s. 179, 128, 235.

¹⁵⁰ Tamże, s. 231.

¹⁵¹ Tamże, s. 179, 128, 235.

przypisane jest Duchowi Świętemu¹⁵². Teolożka wskazuje więc, że także w tym wypadku miejsce Ducha zajmuje Maryja, która kojarzona jest z bliskością i dostępnością¹⁵³. A zatem, jak się wydaje, ta Boża właściwość, która została wcielona do obrazu Maryi powinna zostać zwrócona nie tyle Boskiej naturze w ogólności, co Trzeciej Osobie Boskiej.

Ostatnim elementem obecnym w tradycji maryjnej, który Johnson chce przywrócić Bogu, jest energia odnawiająca świat. Jak zauważa teolożka, nieprzypadkowo miesiąc maj, w którym natura odradza się do życia po zimie, poświęcony jest Matce Bożej. Wynika to z tego, że Maryja postrzegana jest jako źródło odnawiającej świat energii, jednak – jak pisze Elizabeth Johnson – to Bóg „Sama w sobie” jest źródłem istnienia i odnowy całego stworzenia¹⁵⁴. Johnson mocno podkreśla, że Bóg jest miłośnikiem całego świata, kocha zarówno cały rodzaj ludzki, jak i nieożywioną przyrodę i podtrzymuje przy życiu wszystko, co istnieje¹⁵⁵.

Warto również nadmienić, że Elizabeth Johnson w swojej książce *She Who Is...*, podejmując wątek biblijnej postaci Mądrości, sygnalizuje, że postać ta bywała w tradycji chrześcijańskiej utożsamiana z Maryją¹⁵⁶. Autorka przeciwstawia się jednak tej tendencji i skłania się ku temu, aby w biblijnej postaci Mądrości widzieć Drugą¹⁵⁷ lub Trzecią Osobę Trójcy¹⁵⁸. A zatem, choć wątek ten nie pojawia się w *Truly Our Sister...* można stwierdzić, że również w tym miejscu w tradycji chrześcijańskiej dochodziło do przeniesienia na Maryję tego, co przynależą do istoty Boga i do Niego się odnosi. Elizabeth Johnson w *She Who Is...* chce przywrócenia metafory Mądrości w stosunku do Boga i utożsamienia biblijnej postaci Mądrości z Bogiem, co odzwierciedlają już same imiona, jakie teolożka proponuje dla poszczególnych Osób Trójcy: Duch-Mądrość, Jezus-Mądrość, Matka-Mądrość¹⁵⁹.

Chcąc podsumować powyższy podrozdział, należy stwierdzić, że Elizabeth Johnson dostrzega ogromną zależność obrazu Boga i Maryi. Jak wykazuje Autorka, w historii tradycji chrześcijańskiej zmaskulinizowany obraz Boga prowadził nieuchronnie do wywyższania Maryi-kobiety do sfery boskości. Aby uniknąć – parafrazując amerykańską teolożkę – „podwójnej idolatrii”, a więc kultu Maryi jako bogini oraz kultu Boga jako mężczyzny, Johnson proponuje wykorzystanie metaforyki kobiecej w odniesieniu do Boga, metaforyki, która

¹⁵² TOS, s. 89.

¹⁵³ Tamże, s. 89-90; por. E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 52-54.

¹⁵⁴ TOS, s. 90; E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 54.

¹⁵⁵ SWI, s. 179.

¹⁵⁶ Tamże, s. 94, 100.

¹⁵⁷ Johnson pisze, że to, co judaizm mówił o mądrości, hymny chrześcijańskie i ewangelisci mówili o Jezusie: Kol 1,15; Hbr 1,3; 1 Kor 8,6; Mt 11,28-30; J 15,15; 17,2 – SWI, s. 94-95.

¹⁵⁸ Na możliwość takiego utożsamienia wskazują w szczególności następujące teksty wymieniane przez teolożkę: Mdr 1,6; 7,24; 9,17 oraz Mdr 7,22-23, w którym Mądrość ukazana jest jako posiadająca Ducha – zob. SWI, s. 94.

¹⁵⁹ Tak też nazywa podrozdziały opisujące każdą z Trójcy – zob. SWI, s. 124, 150, 170.

była przez wieki przechowywana przez mariologię. Należy również podkreślić, że zastosowanie kobiecego języka w odniesieniu do Boga przyczyni się również – według Autorki – do wyzwolenia kobiet poprzez ukazanie, że są one równie blisko sfery boskości, jak mężczyźni. Z kolei sprowadzenie Maryi do poziomu innych kobiet, dzięki zdjęciu z jej ramion balastu „boskości”, przyczyni się do zasypiania przepaści pomiędzy nią a resztą kobiet.

1.3. Eklezjologia: Maryja w *communio sanctorum*

„Eklezjologia” nie jest terminem stosowanym powszechnie w teologii feministycznej. Niesie on ze sobą tak ogromny bagaż historii, jak i samo pojęcie „Kościoł”. Historia Kościoła może być zaś postrzegana – jak pisze Natalie K. Watson – jako historia cierpienia kobiet¹⁶⁰. Z tego powodu wiele teolożek feministycznych unika terminu „Kościoł”, zastępując je czasem innymi słowami, które są jego synonimami czy wyrażeniami opisującymi pewien aspekt rzeczywistości eklezjalnej. Wydaje się, że Elizabeth Johnson stosuje właśnie taką taktykę. Amerykańska teolożka najchętniej posługuje się terminem *communio sanctorum*. Autorka używa jednak słowa „Kościoł” (ang. *church*), które stosowane jest przez nią przede wszystkim w odniesieniu do wspólnoty ziemskiej – tu i teraz, rozumianej jako instytucja czy nawet hierarchia, rzadziej jako wspólnota wierzących¹⁶¹. Z kolei termin *communio sanctorum* – którego szczegółowym rozumieniem w teologii Johnson zajmiemy się za chwilę – definiowany jest przez teolożkę jako „wspólnota ludzi obdarzonych łaską Ducha”¹⁶², żywych i umarłych. Na podstawie takiej definicji, *communio sanctorum* mogłoby zostać uznane za synonim słowa „Kościoł”¹⁶³. Również w twórczości samej Autorki można znaleźć sformułowania, jak choćby następujące: „cały Kościół jest wspólnotą świętych”¹⁶⁴, które wskazują na eklezjologiczne rozumienie terminu *communio sanctorum*. Ponadto Natalie K. Watson w następujący sposób opisuje książkę Elizabeth Johnson *Friends of God and Prophets...*¹⁶⁵, która poświęcona jest zagadnieniu wspólnoty świętych: „[jest to] istotna ocena koncepcji Kościoła jako *communio sanctorum*

¹⁶⁰ N.K. Watson, *Introducing Feminist Ecclesiology*, Cleveland 1996, s. 2, 4.

¹⁶¹ Użycie terminu „Kościoł” w znaczeniu (ziemskiej) wspólnoty wierzących zobacz na przykład TOS, s. xiii.

¹⁶² FOGAP, s. 1; B. Hilkert Andolsen, *Our Companions Enfolded in the Love of Spirit-Sophia: Mariology and the Communion of Saints in the Theology of Elizabeth A. Johnson*, w: *Things new and old. Essays of the Theology of Elizabeth A. Johnson*, New York 1999, s. 82.

¹⁶³ B. Hilkert Andolsen, *Our Companions...*, s. 82. Na temat różnego rozumienia wyrażenia *communio sanctorum* – zob. E. Adamiak, *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, Poznań 2011. Kościół jako *communio sanctorum* – zob. tamże, s. 27-28, 36, 44, 76-78, 84, 87-95. Oczywiście uznanie pojęć *communio sanctorum* i „Kościoł” za synonimy zależy od ich wcześniejszego zdefiniowania.

¹⁶⁴ FOGAP, s. 60.

¹⁶⁵ Zob. polską recenzję tej książki: E. Adamiak, *Święci dzisiaj*, „*Salvatoris Mater*” 1,4 (1999), s. 302-307.

z perspektywy feministycznej”¹⁶⁶. Z tego powodu w niniejszym rozdziale wątki dotyczące relacji Maryja–Kościół i Maryja–wspólnota świętych zostały potraktowane łącznie. Ponadto czasem terminy te będą używane zamiennie.

Jak zostało nadmienione we Wstępie pracy, amerykańska teolożka dąży w swej teologii do ukazania Maryi wewnątrz *communio sanctorum* – wspólnoty świętych. We wspomnianej przed chwilą książce – *Friends of God and Prophets...* – teolożka szczegółowo rozwija rozumienie symbolu komunii świętych. Autorka przyznaje, że zajęła się opracowaniem tego tematu ze względu na swój projekt mariologiczny, w którym chciała przedstawić matkę Jezusa w ramach *communio sanctorum*. Jednak praca nad tym zagadnieniem rozrosła się do tego stopnia, że została samodzielną publikacją książkową¹⁶⁷.

W swoim najważniejszym dziele z zakresu mariologii – książce *Truly Our Sister...* – teolożka opisuje syntetycznie wyniki swych badań nad *communio sanctorum* i ukazuje postać Maryi w ramach wspólnoty świętych. Zanim jednak dochodzi do przedstawienia swojej teologicznej propozycji, pokazuje, jak na przestrzeni wieków rozumiano relację Maryja–wspólnota wierzących. Opisuje ją za pomocą dwóch modeli, z których wybiera jeden jako podstawę dla swojej mariologii.

Mając na uwadze, że pomiędzy pobożnością ludową, teologią a oficjalnym nauczaniem Kościoła zachodziły poważne różnice, teolożka postanawia skoncentrować się jedynie na (historii) teologii, która – jak pisze teolożka – „kształtowała modlitwę i głoszenie”¹⁶⁸. Poprzez takie ujęcie tematu Autorka jasno sygnalizuje, że swoją mariologię zamierza budować właśnie na podstawie teologii, nie zaś na podstawie pobożności ludowej – choć to zdanie zostanie jeszcze przez nas doprecyzowane.

Dokonując pewnego zamierzonego uproszczenia, Elizabeth Johnson pisze, że w zachodnim chrześcijaństwie można odnaleźć dwa zasadnicze wzory mariologii odpowiadające dwóm tysiącleciom. W pierwszym tysiącleciu Maryja przedstawiana była przede wszystkim na tle ekonomii zbawienia. Refleksja o matce Jezusa, o ile – jak zaznacza amerykańska teolożka – w ogóle się pojawiała, skoncentrowana była wokół Bożej łaski i – jak można by ją lakonicznie opisać – sytuowała Maryję w społeczności świętych, a nie ponad nią, jak to miało miejsce później. W drugim tysiącleciu Matka Boża została wyjęta z kontekstu historiozbawczego, natomiast do głosu dochodziły coraz bardziej jej przywileje, potęga i chwała. Choć amerykańska teolożka przyznaje, że zarówno w pierwszym tysiącleciu można spotkać wyizolowane tendencje drugiego tysiąclecia, jak i w drugim tysiącleciu pierwszego¹⁶⁹, jednak – według niej – taki podział oddaje ogólną

¹⁶⁶ N.K. Watson, *Feminist Theology*, Grand Rapids – Cambridge 2003, s. 91.

¹⁶⁷ FOGAP, s. 1; E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 38; TOS, s. xiii.

¹⁶⁸ TOS, s. 114.

¹⁶⁹ Jako przykład takiej tendencji można podać sekwencję „Stabat Mater”, do której słowa napisał w XIII w. Jacopone da Todi – zob. Muza łacińska. *Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III–XIV/XV w.)*, red. M. Starowieyski, Wrocław 2007, s. 555. Oczywiście można by zastanawiać się, czy Stabat Mater nie powinno zostać uznane za charakterystyczne za dla całego średniowiecza, czy za tendencję wyizolowaną, jak zapewne widziałaby to Autorka.

charakterystykę obu tych okresów w odniesieniu do mariologii. Autorka jest więc świadoma, że próbując w taki sposób opisywać historię myśli teologicznej, pomija niektóre szczegóły i dopuszcza się pewnych zniekształceń, uważa jednak, że taki zabieg jest korzystny dla lepszego zrozumienia jej zamysłu¹⁷⁰.

Taka uogólniająca koncepcja może budzić jednak pewne zastrzeżenia. Sam pomysł pominięcia pobożności ludowej, która jest specyficznym źródłem dla refleksji mariologicznej, budzi pewne wątpliwości. Dziwi również fakt, że Johnson przedstawia teologię jako uprzednią w stosunku do „modlitwy i głoszenia”, nie biorąc tym samym pod uwagę starożytnej formuły „lex orandi, lex credendi” wyrastającej z przekonania, że refleksja teologiczna jest owocem modlitwy Kościoła. Ponadto niejednokrotnie trudno jednoznacznie zaklasyfikować pewne źródła jako ściśle teologiczne, a nie – na przykład – pobożnościowe. Jak się okaże za chwilę, Elizabeth Johnson sama nie trzyma się ściśle tego podziału i czyni odwołania do ludowej pobożności. Można więc wysnuć wniosek, że teolożka traktuje źródła wybiórczo: wspomina jedynie o tych, które wpisują się w założony przez nią schemat – jak to zostanie za chwilę przedstawione.

Co więcej, sama Johnson ma świadomość, że teologia nie odzwierciedla całkowicie sytuacji w Kościele. Przyznaje, że w swoich refleksjach pomija istotne czynniki wpływające na postrzeganie Maryi w pierwszym tysiącleciu, przede wszystkim popularną pobożność. Znajduje jednak pewne usprawiedliwienie dla swojej metody. Powołując się na badania historyczki E. Ann Matter, pisze, że w historii często zdarzało się, iż pobożność była tak silna, że pociągała za sobą teologię, w przypadku zaś pobożności maryjnej i mariologii związek ten jest wyjątkowo silny – teoria bardzo często podążała za praktyką¹⁷¹. W innych miejscach podkreśla z kolei, że to właśnie popularna pobożność przez stulecia ukazywała sposób rozumienia postaci Maryi przez wierzących¹⁷². Po tych stwierdzeniach tym bardziej dziwi fakt, że Johnson nie chce zajmować się w swojej metodzie pobożnością, która wydaje się bardziej pierwotna dla mariologii niż teologiczna refleksja nad Maryją.

Powróćmy jednak do głównego wątku. Opierając się na swym uproszczonym schemacie, Elizabeth Johnson twierdzi, że tendencje pierwszego i drugiego tysiąclecia weszły ze sobą w konflikt podczas *Vaticanum Secundum*. Starcie to – według niej – okazało się zwycięskie dla wzoru mariologii charakterystycznego dla pierwszego tysiąclecia. Teolożka uważa, że włączenie nauczania o Maryi do dokumentu poświęconego Kościołowi umożliwiło teologii feministycznej budowanie wywalającej mariologii. Z tego powodu Johnson uważa Konstytucję dogmatyczną o Kościele Soboru Watykańskiego II za bezpośrednią podstawę dla swojej teologii Maryi¹⁷³.

¹⁷⁰ TOS, s. 114, 119.

¹⁷¹ Tamże, s. 119.

¹⁷² Tamże, s. 322.

¹⁷³ E. Johnson, *Mary as Mediatrix: History and Interpretation*, MSM, s. 319-324; TOS, s. 114-115.

Przyjrzyjmy się zatem temu, w jaki sposób Johnson opisuje relację Maryja–Kościół (wspólnota wierzących) w pierwszym tysiącleciu. Według teolożki wizja Maryi wewnątrz wspólnoty wierzących ma swoje korzenie w Piśmie Świętym, starożytnej liturgii i wczesnochrześcijańskiej teologii. Choć, jak zostało już nadmienione, Johnson uważa, że taka perspektywa teologiczna jest podstawą dla mariologii feministycznej, w tym jej własnej mariologii, za oczywisty uważa fakt, że źródła wczesnochrześcijańskie powstawały w kontekście patriarchalnym i wymagają odpowiedniej interpretacji, by mogły służyć tworzeniu teologii feministycznej, a zatem Autorka nie przyjmuje ich bezkrytycznie¹⁷⁴.

Nowy Testament, stanowiący według teolożki podstawowe źródło dla interpretacji postaci Maryi¹⁷⁵, prezentuje ją – jak pisze Autorka – jako członka wspólnoty uczniów: nie w oddzieleniu od innych, ale wraz nimi. Właśnie takie przedstawianie Maryi – jako jednej spośród wielkiej rzeszy świadków – jest dla Elizabeth Johnson podstawą dla jej mariologii. Ten biblijny fundament – kontynuuje amerykańska teolożka – zostaje wzmocniony dzięki wczesnochrześcijańskiej liturgii, która poszerza rozumienie wspólnoty Kościoła. Jak pisze Autorka, w czasach prześladowań chrześcijanie zaczęli uważać, że męczennicy przebywający w niebie przyłączają się do modlitw ziemskiego Kościoła podczas sprawowania Eucharystii, dlatego w modlitwach eucharystycznych zaczęto przywoływać świętych męczenników przebywających w chwale niebieskiej. W tej wspólnocie Kościoła, obejmującej żywych i umarłych, została umieszczona również Maryja¹⁷⁶.

Dla Johnson bardzo wymownym jest fakt, że w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa teologia Maryi była prawie nieobecna. Matka Jezusa nie została nawet wspomniana u większości wczesnochrześcijańskich autorów¹⁷⁷. Faktycznie, należy przyznać, że niewielu ojców i pisarzy tworzących w tamtym czasie odwoływało się do Maryi. Jednak ci, którzy podejmowali wątki mariologiczne – należałoby wymienić Justyna, Tertuliana, Ireneusza – czynili to w kontekście chrystologicznym (ukazując Maryję w analogii do Chrystusa) czy soteriologicznym, a nie eklezjologicznym – jak można by się tego spodziewać, po tym, jak przedstawia tę epokę Johnson¹⁷⁸. Ponadto – według amerykańskiej teolożki – w tamtym czasie nie istniał także oficjalny kult maryjny¹⁷⁹. Maurice Hamington stwierdza jednak, że kult Maryi obecny był właściwie od początku w chrześcijaństwie. Pisze: „Kult Maryi (...) jest tak stary jak chrześcijaństwo”¹⁸⁰. Hamington zauważa również, że najstarsze artystyczne przedstawienie Maryi w katakumbach Priscyllii w Rzymie datowane jest na rok ok. 150, zaś Ewangelściści tworzący

¹⁷⁴ TOS, s. 115.

¹⁷⁵ Johnson pisze: „Opowieści nowotestamentalne wzmiankujące Maryję tworzą podstawowe źródło, z którego wyrastają wszystkie późniejsze interpretacje” – TOS, s. 115.

¹⁷⁶ Tamże, s. 115-116.

¹⁷⁷ Tamże, s. 116.

¹⁷⁸ M. Hamington, *Hail Mary...*, s. 14.

¹⁷⁹ TOS, s. 116; FOGAP, s. 78.

¹⁸⁰ M. Hamington, *Hail Mary...*, s. 6.

pod koniec I wieku znali już legendy dotyczące Maryi¹⁸¹. Można oczywiście próbować zaklasyfikować przypadki wymienione przez Hamingtona jako nie-należące do „oficjalnego kultu” – o ile w ogóle można mówić o jakimkolwiek oficjalnym, publicznym kulcie religii prześladowanej przez władze państwowe – wydaje się jednak, że stwierdzenie Johnson o zupełnym braku (oficjalnego) kultu Maryi w tamtym czasie jest nadużyciem. Można spotkać również bardziej wyważone stanowisko odnośnie kultu Maryi, które prezentuje – powołując się na Leo Scheffczyka – Bogdan Ferdek, pisze on: „Pierwsze zapowiedzi kultu Maryi pobrzmiwają już u Ignacego Antiocheńskiego i u Justyna, choć nie są to bezpośrednie dowody sprawowania kultu maryjnego, którego nie da się do końca udowodnić nawet na podstawie malowideł w rzymskich katakumbach, przedstawiających np. Maryję odbierającą cześć od Mędrców”¹⁸².

Teolożka argumentuje również, dlaczego matka Jezusa nie była czczona w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Johnson stwierdza, iż ogromną ciężką darzono wówczas męczenników¹⁸³, jednak ponieważ Maryja nie była męczennicą, „w sposób formalny” – jak pisze Autorka – nie cieszyła się kultem. Sama teolożka pisała jednak nieco wcześniej o tym, że obok męczenników także Maryja była przywoływana w modlitwach eucharystycznych Kościoła¹⁸⁴. Być może Autorka – poprzez takie uproszone stwierdzenia – chce jedynie dać zrozumienia, iż kult maryjny we wczesnym chrześcijaństwie nie sytuował Maryi ponad innymi czczonymi w tamtym czasie świętymi (męczennikami), nie był to jakiś wyjątkowy – jakościowo i ilościowo – kult, ale taki, jakim cieszyli się również męczennicy.

Elizabeth Johnson stwierdza również, że pojawiające się w tamtym czasie teologiczne refleksje o Matce Bożej podyktowane były przede wszystkim rodzącą się dyskusją na temat tożsamości Jezusa. W kontekście sporów chrystologicznych, macierzyństwo Maryi służyło jako argument do obrony prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa przeciw najwcześniejszej herezji chrystologicznej – doketyzmowi. Kiedy Kościół uporał się z kwestią człowieczeństwa Jezusa, rozgorzały polemiki dotyczące Jego boskiej natury. Bóstwo Chrystusa – jak przypomina Johnson – zostało oficjalnie potwierdzone przez Sobór Nicejski w 325 roku. Nadal pozostawała jednak kwestia wymagająca wyjaśnienia: złączenie w Jego osobie dwóch natur – boskiej i ludzkiej. W związku z tym, w tamtym czasie – relacjonuje Autorka – wykształciły się dwa zasadnicze podejścia do tej kwestii, reprezentowane przez dwie szkoły teologiczne: antiocheńską i aleksandryjską.

¹⁸¹ Tamże, s. 14. Wydaje się, że Johnson i Hamingtonowi przyświeca inny cel. Teolożka chce ukazać, że w historii chrześcijaństwa istniał okres, w którym przeważało „właściwe” – w jej odczuciu – podejście do Maryi. Hamington chce z kolei wykazać, że od początku chrześcijaństwa istniały nadużycia w kulcie maryjnym. Ponadto – jak zostało zaznaczone – Johnson chce w tym miejscu zajmować się przede wszystkim teologią Maryi, a nie kultem czy pobożnością, co usprawiedliwiałoby nie wchodzenie w pewne szczegóły.

¹⁸² B. Ferdek, *Nasza Siostra – Córka i Matkę Pana...*, s. 7.

¹⁸³ FOGAP, s. 71-79; E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 48.

¹⁸⁴ TOS, s. 116; FOGAP, s. 78.

Szkoła antiocheńska – jak opisuje ją amerykańska teolożka – proponowała wizję dość mocno rozdzielałą obie natury (bóstwo zamieszkuje w człowieczeństwie Chrystusa podobnie, jak Bóg w świątyni), ale dzięki temu gwarantującą prawdziwość Jezusowego człowieczeństwa. Szkoła ta postulowała, aby Maryja była nazywana *Christotokos*, co miało oznaczać, że jest ona matką tylko ludzkiej natury Chrystusa. Z kolei szkoła aleksandryjska – pisze Autorka – określała związek obu natur w sposób bardzo ścisły, ontologiczny, ale przez to zatracala prawdziwość człowieczeństwa, które było wchłonięte¹⁸⁵ przez boskość¹⁸⁶. W tej szkole preferowano maryjny tytuł *Theotokos*, aby podkreślić, że Maryja była matką Chrystusa, będącego Słowem Boga – Logosem. Chociaż – jak zauważa amerykańska teolożka – źródło tych kontrowersji ma podłoże chrystologiczne, to maryjny tytuł stał się ich siłą napędową. Johnson pisze, że gdy Sobór Efeski w 431 roku przychylił się do nadania Maryi tytułu *Theotokos*, kult maryjny rozpoczął oficjalnie rozwijać się w Kościele i pomimo tego, że tytuł ten wyrażał w pierwszym rzędzie prawdę o Chrystusie, spowodował koncentrację na Matce Bożej¹⁸⁷. Warto nadmienić, że w podobny sposób opisuje rozwój kultu maryjnego ekumeniczny dokument będący wynikiem bilateralnego dialogu luterkańsko-katolickiego w Stanach Zjednoczonych, którego Elizabeth Johnson była oficjalną uczestniczką z ramienia Kościoła katolickiego: *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja* z 1992 roku. Dokument stwierdza ponadto występowanie napięć pomiędzy oficjalną doktryną a pobożnością, co zdaje się sugerować również Johnson¹⁸⁸.

Choć we wstępie sekcji poświęconej rozwojowi mariologii w pierwszym i drugim tysiącleciu teolożka deklarowała, że będzie zajmować się jedynie chrześcijaństwem zachodnim, Johnson zwraca także uwagę na występujące w tamtym czasie różnice pomiędzy Kościołem na Wschodzie i na Zachodzie. Jak pisze, chrześcijaństwo greckie rozwijało płomienną refleksję o Maryi¹⁸⁹, podczas gdy łacinnicy pozostawali wstrzemięźliwi¹⁹⁰. Najlepszym przykładem takiej powściągliwości jest – według teolożki – Augustyn, który powstrzymywał się nawet od użycia terminu *Theotokos* z obawy przed kojarzeniem Maryi z Wielką Boginią Matką czczoną w basenie Morza Śródziemnego. Biskup Hippony sytuował Matkę Bożą we wspólnocie Kościoła, podkreślając, że jest ona jednym z jego członków. W ujęciu Augustyna – pisze Johnson – ważniejsza od macierzyństwa

¹⁸⁵ Johnson pisze, że człowieczeństwo Chrystusa według przedstawicieli szkoły aleksandryjskiej jest „zmiksowane z [bóstwem] lub połknięte przez” bóstwo – TOS, s. 117.

¹⁸⁶ Więcej na temat chrystologii wczesnochrześcijańskiej w ujęciu Johnson – zob. E. Johnson, *Consider Jesus...*, s. 7-9.

¹⁸⁷ TOS, s. 116-118; zob. również M. Hamington, *Hail Mary...*, s. 14-15. Więcej na temat chrystologicznych podstaw sporu wokół *Christotokos* i *Theotokos* – zob. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, Warszawa 2005 (Dogmatyka 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski), s. 337-345.

¹⁸⁸ MSM 164, 168.

¹⁸⁹ Sama Johnson podaje w innym miejscu, że właśnie na Wschodzie w VI w. powstał *Akatyst ku czci Bogarodzicy* – TOS, s. 75.

¹⁹⁰ Por. MSM 171; E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 56-57.

Maryi samego w sobie, była jej wiara¹⁹¹. Interpretując scenę z Ewangelii według św. Mateusza 12,46-50, w której Jezus oznajmia, że kto „czyni wolę Mojego Ojca, który jest w niebie, ten jest Moim bratem i siostrą, i matką”, Doktor Łaski stwierdza, że dzięki swojej wierze Maryja z pewnością może być nazwana matką Jezusa w znaczeniu, jakie On sam miał na myśli. Augustyn pisze także, że większym błogosławieństwem dla Maryi jest bycie uczniem Chrystusa niż Jego matką¹⁹². Jednak – jak podkreśla Johnson, za innymi teologkami feministycznymi – podejście Augustyna do macierzyństwa Maryi wynika w dużej mierze z jego niewłaściwego stosunku do seksualności kobiet i postrzegania dziewictwa jako najdoskonalszego z powołań¹⁹³. Mimo to – pisze Johnson – akcentowanie przez niego faktu bycia uczniem przed biologicznym macierzyństwem w dzisiejszym kontekście przyczynia się do tego, że macierzyństwo nie jest najwyższym wzorem i jedynym powołaniem kobiety, zaś Maryja staje się wzorem nie tylko dla kobiet, ale dla całego Kościoła¹⁹⁴.

A zatem teolożka daje do zrozumienia, że kult Maryi praktykowany w pierwszym tysiącleciu w chrześcijaństwie wschodnim odpowiada zasadniczo kultowi maryjnemu chrześcijaństwa zachodniego drugiego tysiąclecia, który polegał na wyniesieniu Matki Bożej ponad wspólnotę wierzących. To, że dla prawosławia rzeczywiście bliższe jest podejście podkreślające najwyższą pozycję Maryi wśród świętych, potwierdza ekumeniczny dokument Grupy z Dombes *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*¹⁹⁵. Jednakże Elżbieta Adamiak stwierdza: „wydaje się, że praktyka i teologia świętych obcowania na Wschodzie pozostały bliższe rozwiązaniom pierwszego tysiąclecia”¹⁹⁶. W innym miejscu Adamiak pisze zaś, że w drugim tysiącleciu zaczął dominować model pionowy w kulcie świętych¹⁹⁷, a więc można domniemywać, że wcześniej dominował model poziomy. Wydaje się więc, że obie teolożki zupełnie inaczej rozpoznają zasadniczą tendencję pierwszego tysiąclecia, jeśli chodzi o kult maryjny. Być może Adamiak poprzez takie wypowiedzi chce dać do zrozumienia, że pomimo przyznania Maryi w prawosławiu szczególnego miejsca we wspólnocie świętych, pozostaje ona nadal w tej wspólnocie, a nie jest wyniesiona ponad nią i z racji tego model

¹⁹¹ Wątek ten zostanie podjęty i mocno rozwinięty przez teolożkę przy interpretacji biblijnych perykop dotyczących Maryi.

¹⁹² Św. Augustyn, Kazanie 72A.7.

¹⁹³ Por. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy do raju...*, s. 79-102.

¹⁹⁴ TOS, s. 118-119.

¹⁹⁵ Groupe des Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Dans l'histoire et l'Ecriture. Controverse et Conversion*, Paris 1999, 202, cyt. za: E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 56. Tłumaczenie tytułu za: R. Obarski, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, „Salvatoris Mater” 3,4 (2001), s. 271. Grupa z Dombes była prywatną inicjatywą ekumeniczną reformowanego-luterańskiego-katolicką. Dokument *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* wydała w latach 1997-1999 – zob. E. Adamiak, *Traktat o Maryi*, Warszawa 2006 (Dogmatyka 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski), s. 223.

¹⁹⁶ E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 41; zob. też tamże, s. 54.

¹⁹⁷ Tamże, s. 66.

ten jest bliższy modelowi horyzontalnemu niż wertykalnemu. Oczywiście należałoby zapytać również o szczegółowe rozumienie wspólnoty świętych: czy są nimi zmarli i żywi, czy jedynie „wyjątkowi zmarli”, nazywani po prostu „świętymi”, oraz o ewentualną relację tej wspólnoty zmarłych do wierzących na ziemi, aby ustalić, jak powinno się ostatecznie zaklasyfikować ten model. Nie będziemy się tym jednak szczegółowo zajmować, gdyż nie stanowi to tematu tej pracy¹⁹⁸. Niemniej jednak powyższe nieścisłości jeszcze bardziej ujawniają problematyczność podejścia Elizabeth Johnson dzielącego mariologię według klucza dwóch tysiącleci i upraszczającego pewne kwestie.

Jeśli chodzi o charakterystykę drugiego tysiąclecia, amerykańska teolożka rozpoczyna od opisu czynników mających wpływ na mariologię w tamtym czasie. Jak to zostało już nadmienione w podrozdziale 1.2, w okresie średniowiecza coraz bardziej wzmacniano w Kościele system prawny i penitencjarny, a także podkreślano ludzką grzeszność w zestawieniu z obrazem Boga jako sprawiedliwego Sędziego, co doprowadziło do sytuacji, w której Maryja przedstawiana była jako ucieczka grzeszników i ich obrończyni przed Bożym gniewem. Maryja – jak stwierdza Johnson – stała się więc pośredniczką pomiędzy ludźmi a Bogiem. We wcześniejszej teologii – pisze amerykańska teolożka – sporadycznie pojawiała się idea pośrednictwa Maryi, jednak gdy już była używana, chodziło w niej o pośrednictwo we Wcieleniu, dzięki któremu Boży Syn stał się człowiekiem. A zatem Maryja była pośredniczką dla Boga wychodzącego w Chrystusie ku ludzkości, w drugim zaś tysiącleciu – dla ludzkości powracającej do Boga. Takie podejście, według Autorki, dobrze obrazuje bardzo rozpowszechniona w średniowieczu metafora przedstawiająca Maryję jako szyję, która łączy Chrystusa-Głowę z Jego Ciałem – Kościołem. Maryja była stopniowo przedstawiana jako ta, przez którą otrzymywane są wszystkie łaski w następujący sposób: od Boga do Chrystusa, od Chrystusa do Maryi, od Maryi do ludzkości¹⁹⁹. A zatem, jak pisze Johnson, Maryja w ekonomii zbawienia zajęła miejsce Ducha Świętego²⁰⁰.

W XVI wieku, gdy rozpoczęła się Reformacja, kult maryjny był cikliwy i w dużej mierze oparty na zabobonach²⁰¹. Maryja była często przedstawiana jako potężna matka, która wyprasza swoim dzieciom zbawienie bez względu na ich

¹⁹⁸ Zagadnienia te poruszane są przez Elżbietę Adamiak – zob. E. Adamiak, *Communio sanctorum...*

¹⁹⁹ E. Johnson, *Marian Devotion in the Western Church*, w: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, red. J. Raitt. New York 1987, s. 392-410; też, *Mary, Blessed Virgin*, w: *Encyclopedia of Catholicism*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 833-834. Johnson podejmuje szczegółowo temat pośrednictwa Maryi w artykule *Mary as Mediatrix...* Podobnie sytuację w Kościele zachodnim doświadczył kultu świętych i Maryi przedstawia MSM 181.

²⁰⁰ TOS, s. 120-121. Więcej na temat zjawiska wprowadzania Maryi w miejsce Ducha Świętego w teologii patrz podrozdział 1.2.

²⁰¹ Podobnie opisuje ten okres Hamington – zob. M. Hamington, *Hail Mary...*, s. 7. Hamington powołuje się na Hildę Graef, która twierdzi, że pierwszy wielki wzrost pobożności maryjnej przypadł na erę przedreformacyjną i – choć częściowo – przyczynił się do Reformacji – H. Graef, *Mary: A history of Doctrine and Devotion*, New York 1963, s. 318, cyt. za: M. Hamington, *Hail Mary...*, s. 7.

niemoralne życie, dlatego – jak twierdzi Johnson – krytyka reformatorów była w dużej mierze uzasadniona²⁰². W odpowiedzi na zarzuty reformatorów Sobór Trydencki podjął kroki w stronę skorygowania tego stanu rzeczy, jednakże protestanci nie docenili tych wysiłków. Wtedy – jak pisze teolożka – zafunkcjonował mechanizm znany w psychologii wojny: atak spotyka się zawsze z mocniejszym kontratakiem. Właśnie na tej zasadzie, jak gdyby na przekór Reformacji, pobożność maryjna stała się znakiem rozpoznawczym katolików, zaś zupełna niepamięć o Maryi – cechą charakterystyczną protestantów²⁰³.

W następnym stuleciu – pisze teolożka – rozkwitły nowe formy kultu Matki Bożej, ustanawiano święta maryjne i obdarzano ją licznymi tytułami. Również w XVII wieku narodził się nowy traktat teologiczny poświęcony wyłącznie Maryi – mariologia. Termin ten, jak zaznacza Johnson, pojawił się po raz pierwszy w dziele *Summa sacrae Mariologiae* autorstwa Nicholasa Nigido. Wtedy to doszło do radykalnego oddzielenia nauczania o Matce Bożej od reszty teologii, przede wszystkim od eklezjologii, chrystologii, soteriologii i pneumatologii. Tendencje do koncentracji na osobie Maryi rozwinęły się jeszcze bardziej w XIX i XX wieku w tak zwanym ruchu maryjnym oraz dzięki ogłoszeniu dwóch dogmatów maryjnych: Niepokalanego Poczęcia (1854) oraz Wniebowzięcia (1950)²⁰⁴.

Według Elizabeth Johnson dopiero po 1950 roku doszło do pewnego rozdwojenia wśród teologów: jedni chcieli kontynuować tendencje XIX i XX-wieczne, drudzy postulowali odnowę mariologii i pobożności maryjnej poprzez powrót do źródeł. Te drugie stanowisko było konsekwencją rozwoju na początku XX wieku ruchu biblijnego, liturgicznego i ekumenicznego. Wśród przedstawicieli stanowiska dążącego do odnowy mariologii Johnson wymienia Karla Rahnera, który proponował – w opozycji do przedstawicieli pierwszego, bardziej tradycyjnego nurtu – że ideą, wokół której powinna być zbudowana mariologia, jest obdarzenie łaską, a nie macierzyństwo Maryi. Rahner przedstawiał zatem Maryję jako tę, w której zrealizował się Boży plan zbawienia, jedną spośród wierzących, posiadającą swą własną historię. A zatem – jak pisze Autorka – w przeddzień Soboru Watykańskiego II w Kościele katolickim wykryształizowały się dwa podejścia w mariologii. Pierwsze, opierające się na tradycji drugiego tysiąclecia, zostało określone jako maksymalizm lub mariologia chrystotypiczna²⁰⁵, gdyż Maryja była przedstawiana w analogii do Chrystusa, w kontekście jej przywilejów i jako pośredniczka. Przedstawiciele maksymalizmu dążyli, aby – jak pisze Johnson – w koronie Matki Bożej został umieszczony jeszcze jeden klejnot, którym miał być soborowy dogmat o Maryi jako Wszechpośrednicze Łask. Drugie

²⁰² Więcej na temat podejścia Reformatorów do Maryi – zob. E. Johnson, *Marian Devotion...*, s. 410-412; por. MSM 31.

²⁰³ TOS, s. 122; por. MSM 182-183.

²⁰⁴ TOS, s. 122-123.

²⁰⁵ Maurice Hamington łączy kierunek chrystotypiczny wprost z mariolatrią. W jego przekonaniu podejście chrystotypiczne zawsze prowadzi do dewiacji i sytuowania Maryi w sferze boskości – M. Hamington, *Hail Mary...*, s. 7.

podejście, oparte na schemacie pierwszego tysiąclecia, nazwano minimalizmem lub mariologią eklezjotypiczną, ponieważ Maryja była widziana jako członek wspólnoty Kościoła, który nie tyle pośredniczy w otrzymywaniu łaski, ile sam jest jej odbiorcą²⁰⁶.

Do prawdziwego starcia dwóch tendencji obecnych w teologii przedsoborowej – jak określa to teolożka – doszło podczas obrad *Vaticanum Secundum*. Pytanie o to, czy nauczanie na temat Matki Bożej powinno znaleźć się w ramach schematu o Kościele, stało się przyczynkiem do ostrej dyskusji pomiędzy reprezentantami obu tendencji. Ostatecznie zdecydowano o włączeniu nauczania o Maryi do dokumentu o Kościele, choć – jak dokładnie przedstawia to Johnson – przewaga głosów ojców soborowych przychylających się do tej decyzji była znikoma (1114 głosów za włączeniem, 1074 przeciw). Mimo takiego obrotu spraw zwolennicy mariologii chrystotypicznej domagali się ogłoszenia przez Sobór dogmatu o Wszechpośrednictwie Maryi albo przynajmniej doktrynalnego zadeklarowania, że Maryja jest matką Kościoła. Choć – jak pisze Autorka – finalny tekst Konstytucji dogmatycznej o Kościele zawiera w sobie pewne kompromisy, jednak wciąż sytuuje Maryję w schemacie pierwszego tysiąclecia i postrzegany jest przez Johnson jako precedens, a więc punkt odniesienia i usprawiedliwienie dla jej mariologii. Dokument ten przedstawia matkę Jezusa w kontekście całego Kościoła – żywych i umarłych, kiedyś będącą pielgrzymem na ziemi, obecnie przebywającą w chwale nieba²⁰⁷. Należy jednak podkreślić, że Konstytucja dogmatyczna o Kościele nie przez wszystkich teologów oceniana jest jako dokument, który opowiedział się po stronie mariologii horyzontalnej, czy – mówiąc językiem Johnson – mariologii pierwszego tysiąclecia. Franz Courth pisze następująco: „Kompromis, do którego Sobór zmierzał w celu pozyskania jak najszerzego konsensu, w późniejszym czasie pociągnął za sobą konsekwencje dość problematyczne. Umożliwia mianowicie powoływanie się na wypowiedzi Konstytucji o Kościele zwolennikom obu modeli, zarówno wspólnotowego, jak i wertykalnego”²⁰⁸.

Mimo docenienia przez teolożkę znaczenia *Lumen gentium*, nie waha się ona wymienić także słabości VIII rozdziału tej konstytucji dotyczącego Matki Bożej, do których zalicza: harmonizację danych biblijnych na temat Maryi, brak odniesień do mariologii wyzwolenia²⁰⁹, brak pogłębionej pneumatologii, a także nieobecność w tym dokumencie centralnej idei Soboru, jaką jest dialog ze światem. Z perspektywy teolożki feministycznej większego znaczenia nabierają także inne idee obecne w VIII rozdziale konstytucji. Johnson – powołując się na

²⁰⁶ TOS, s. 123-126.

²⁰⁷ Tamże, s. 126-130; E. Johnson, *Mary as Mediatrix...*, s. 319-324; też, *Mary, Blessed Virgin...*, s. 835-836; też, *Mary and the Image of God...*, s. 24-25.

²⁰⁸ F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, Kraków 1999 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej 6, red. W. Beinert), s. 433-434; por. MSM 203-204; E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 64.

²⁰⁹ Por. podrozdział 3.4 tej pracy na temat związków mariologii Johnson z teologią wyzwolenia.

Anne Carr – pisze, że ulokowanie Maryi wewnątrz szerokiego schematu ekonomii zbawienia sprawia, iż dostrzegalna staje się jej łączność z innymi kobietami. Z drugiej jednak strony – kontynuuje Johnson za Carr – w tekście występuje idealizacja Maryi, co może prowadzić do uruchomienia dawnego schematu Ewa-Maryja. Ponadto matka Jezusa przedstawiana jest jako wzór w kwestii przyjmowania Bożej łaski, nie zaś jako aktywny podmiot współpracujący z Bogiem. Kari Børresen, którą cytuje teolożka, pisze więc, że „nadal kobiecość reprezentuje ludzkość w jej podporządkowaniu męskości – Chrystusowi”²¹⁰.

Pomimo pewnych niedomagań Konstytucji dogmatycznej o Kościele, które dostrzega amerykańska teolożka, jest ona dla Johnson podstawą i – jak sama ją nazywa – precedensem dla budowania jej mariologii. Drugim ważnym dla teolożki dokumentem Magisterium jest adhortacja²¹¹ Pawła VI *Marialis cultus*. Według Johnson tekst ten jeszcze bardziej niż *Lumen gentium* wraca do mariologii pierwszego tysiąclecia. Dla Autorki szczególnie cenne w papieskim dokumencie jest zwrócenie uwagi na – jak go nazywa – antropologiczny wymiar kultu maryjnego, który związany jest z papieskim postulatem „uwspółcześnienia nauki o Maryi jako wzorze” zawartym w 34 numerze *Marialis cultus*²¹²:

W oddawaniu czci Najświętszej Dziewicy należy starannie zwrócić uwagę na osiągnięcia myśli, które są pewne i potwierdzone przez naukę o człowieku. Przyczyni się to bowiem do usunięcia jednej z przyczyn trudności napotykanych w oddawaniu czci Matce Pana, to znaczy różnicy pomiędzy niektórymi treściami tej czci a dzisiejszymi poglądami antropologicznymi i sytuacją psychologiczno-społeczną, gruntownie zmienioną, w jakiej żyją i działają ludzie naszych czasów. Dostrzega się bowiem, iż trudno jest włączyć obraz Dziewicy – jaki wyłania się z pewnego typu pobożnej literatury – w dzisiejsze warunki życia, a w szczególności w warunki życia kobiety: czy to we wspólnocie rodzinnej, w której prawa i postęp 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 swoją 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.

Ponadto Johnson podkreśla, że Paweł VI stawia Maryję jako wzór dla wszystkich wierzących nie z powodu określonych warunków jej życia, „lecz dlatego, że w określonej sytuacji swego życia całkowicie i z poczuciem odpowiedzialności przyłgnęła do woli Bożej; że przyjęła Jego słowo i wprowadziła je w czyn; że Jej działanie było czynione miłością i wolą służenia”²¹³. A zatem – w myśl papieskich słów, z którymi w pełni identyfikuje się amerykańska teolożka – sytuacja

²¹⁰ K. Børresen, *Mary in Catholic Theology*, w: *Mary in the Churches*, red. Kung, J. Moltmann, s. 54, za: TOS, s. 130-131.

²¹¹ Johnson nazywa *Marialis cultus* listem apostolskim – TOS, s. 131.

²¹² TOS, s. 131-133; E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 90.

²¹³ MC 35.

społeczna, styl życia Maryi jako żydowskiej kobiety żyjącej w I wieku w Galilei nie determinuje życia współczesnych kobiet²¹⁴.

Maryja – pisze Johnson – jest także przedstawiona przez Pawła VI jako kobieta silna i inteligentna, która doświadczała cierpienia, ubóstwa, niepewności, a także podejmowała walkę i dokonywała odważnych wyborów. Może być ona inspiracją dla wierzących żyjących w różnym czasie i miejscu, ponieważ jest ona rzeczywiście jedną z nas, „jest prawdziwą Siostrą naszą, która wiodąc życie ziemskie w pokorze i ubóstwie, w pełni podzieliła nasz los”²¹⁵. Na podstawie przytoczonych przed chwilą słów nie sposób nie zauważyć bezpośredniego odwołania teolożki do Pawła VI. W tym kontekście najbardziej rzuca się w oczy tytuł jej najważniejszej książki z zakresu mariologii nawiązujący wprost do słów Papieża z *Marialis cultus* 56 – *Truly Our Sister (Prawdziwie Nasza Siostra)*.

Jak zostało przedstawione przed chwilą, Elizabeth Johnson w pewnym uproszczeniu ukazuje dwa wzory mariologii funkcjonujące w odpowiadających im – według niej – dwóch tysiącletniach. Można powiedzieć, że – jak uważa Autorka – w pierwszym millenium w teologii Kościoła zachodniego dominowała mariologia, w której Maryja rozumiana była jako członek Kościoła i umieszczana była *we* wspólnocie świętych. Z kolei w drugim millenium Matka Boża sytuowana była *ponad* wspólnotą wierzących i była rozumiana jako Matka Kościoła i jego pośredniczka. Jednakże, według teolożki pod koniec drugiego tysiąclecia doszło do częściowego odwrócenia tych tendencji, czego najlepszym przykładem jest Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, powracająca w swych głównych zrębach do schematu pierwszego tysiąclecia. Johnson pragnie kontynuować owo soborowe nauczanie i czyni z niego fundament dla swojej teologii Maryi. Teolożka czyni to poprzez użycie symbolu *communio sanctorum* i odczytaniu postaci Maryi w jego kontekście. Należałoby jednak zastanowić się, czy teolożka słusznie obstaje przy ścisłym podziale dwóch tendencji mariologicznych według klucza historycznego – na pierwsze i drugie tysiąclecie, skoro sama ma świadomość, że jest to pewnego rodzaju uproszczenie. Być może lepszym rozwiązaniem byłoby opisanie dwóch modeli w pewnych odniesieniach historycznymi i konkretnymi przykładami. Podobne metodę Autorka stosuje w swojej książce *Friends of God and Prophets*, w której opisuje dwa sposoby kultu świętych obecne we wczesnym chrześcijaństwie za pomocą dwóch modeli: „grono przyjaciół” (*companionship model* – tłum. za E. Adamiak, *Święci dzisiaj...*) oraz „patroni-proszący” (*patrons-petitioners* – tłum. za E. Adamiak, *Święci dzisiaj...*), które omówimy za chwilę. Tak samo jak w przypadku dwóch modeli mariologii, amerykańska teolożka wybiera jeden model – „grono przyjaciół” i na jego podstawie

²¹⁴ TOS, s. 133-134.

²¹⁵ MC 56; TOS, s. 133-134; E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology: Memory, Narrative, Solidarity*, w: *Kecharitomene: International Festschrift for Rene' Laurentin*, red. P. Poupard, Paris 1990, s. 481; też, *Reconstructing a Theology of Mary*, w: *Mary, Woman of Nazareth*, red. D. Donnelly, New York 1989, s. 85.

tworzy swoją teologię *communio sanctorum*²¹⁶. Przejdźmy teraz do ukazania Maryi we wspólnocie świętych według amerykańskiej teolożki, przyjrzyjmy się więc temu, w jaki sposób buduje ona swoją teologię na podstawie jednej z dwóch tendencji pojawiających się w mariologii na przestrzeni wieków.

„Maryja jest kobietą Ducha” – w taki sposób Elizabeth Johnson rozpoczyna ostatni rozdział swojej książki *Truly Our Sister... zatytułowany: Maryja, przyjaciółka Boga i prorokini*, w którym ukazuje postać matki Jezusa we wspólnocie świętych. Teolożka stwierdza, że życie Maryi było przepełnione obecnością Ducha – wszystko, co robiła i czego doświadczała, było przeniknięte tą obecnością. Jednak – jak pisze Autorka – Maryja nie jest w tym odosobniona, razem z innymi, którzy w swym życiu również odpowiedzieli na dar Ducha, tworzy wspólnotę świętych. A zatem umieszczenie Maryi we wspólnocie świętych pozwala na dostrzeżenie jej solidarności z ludźmi, a także postawę solidarności z nią²¹⁷. Warto nadmienić, że Johnson w haśle słownikowym jej autorstwa, pt. *Błogosławiona Maryja Dziewica w Encyklopedii katolickiej*, już jako drugą – po krótkiej wzmiance na temat historycznej sytuacji matki Jezusa – podaje informację, że Maryja jest „obecnie wyjątkowym członkiem wspólnoty świętych”²¹⁸. A zatem Johnson przedstawia Maryję jako „zwykłą kobietę”, po czym od razu umieszcza ją wewnątrz *communio sanctorum*.

Wspólnota świętych – tak jak opisuje ją teolożka – jest tworzona przez Ducha Świętego, który łączy wszystkie stworzenia. Elizabeth Johnson przyznaje, że określenie *communio sanctorum* jest ściśle chrześcijańskie, a czasem nawet używa się tego terminu jako odpowiednika słowa „chrześcijanie”, podkreśla jednak, że Duch działa także poza chrześcijaństwem i zaprasza do tej wspólnoty także niechrześcijan. Wspólnota świętych – tak jak rozumie ją Autorka – łamie zatem wszelkie podziały i granice „języka, kultury, rasy, płci, klasy, orientacji seksualnej, religii i innych ludzkich różnic”²¹⁹. Duch Święty, będący zasadą tej wspólnoty i jej najgłębszą rzeczywistością, łączy ludzi żyjących w różnym miejscu i czasie. Do *communio sanctorum* należą ci – pisze Johnson – którzy poznali Bożą miłość i szukają obecności Boga w swoim życiu, wezwani są zaś wszyscy²²⁰. A zatem *communio sanctorum* w ujęciu Elizabeth Johnson byłoby pojęciem szerszym niż Kościół rozumiany minimalistycznie – według klasycznej definicji Roberta Bellarmina (1542–1621) – jako wspólnota pod zwierzchnictwem papieża, wyznająca jedną wiarę i przyjmująca te same sakramenty²²¹. Jednak rozumienie wspólnoty świętych przez Autorkę

²¹⁶ FOGAP, s. 79-93.

²¹⁷ TOS, s. 305-306; por. E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 477; E. Johnson, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 80.

²¹⁸ E. Johnson, *Mary, Blessed Virgin...*, s. 832.

²¹⁹ TOS, s. 307; FOGAP, s. 9.

²²⁰ TOS, s. 306-307; FOGAP, s. 1; B. Hilkert Andolsen, *Our Companions...*, s. 82. O Duchu Świętym jako zasadzie *communio sanctorum* pisze również MSM 165.

²²¹ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, Warszawa 2006 (Dogmatyka 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski), s. 329.

wyduje się być bliskie wczesnochrześcijańskiemu rozumieniu Kościoła jako *Ecclesia ab Adam* czy *ab Abel*²²². Sama Autorka w 1998 roku określała Kościół jako „egalitarną, inkluzywną wspólnotę pielgrzymujących ludzi, solidarnych z Bogiem i między sobą”²²³. Gdyby przytoczone określenie uzupełnić o ludzi, którzy ukończyli już „pielgrzymowanie”, otrzymalibyśmy „definicję” *communio sanctorum* według Elizabeth Johnson. Wydaje się jednak, że w późniejszym czasie amerykańska teolożka odchodziła stopniowo od takiego użycia słowa „Kościół” na rzecz terminu „wspólnota wierzących” czy „świętych”. Warto również podkreślić, że Elizabeth Johnson rozciąga czasem termin *communio sanctorum* na cały stworzony świat, który jest uświęcony obecnością Ducha Świętego, jednak w pierwszym rzędzie termin ten odnosi do istnień ludzkich. Wydaje się również, że w *Truly Our Sister...* teolożka nie włącza bezpośrednio innych, pozaludzkich stworzeń do *communio sanctorum* – co wprost czyniła w książce *Friends of God and Prophets...*²²⁴ – choć pisze, że również one są przeniknięte obecnością tego samego Ducha²²⁵.

Można by więc zapytać, czy zamiast stosować termin *communio sanctorum* pochodzący ze starożytności chrześcijańskiej (termin pierwszy raz pojawia się u Nicetasa z Remezjany, który zaświadcza o jego występowaniu w chrzcielnym wyznaniu wiary pod koniec IV wieku), nie występujący jednak w Piśmie Świętym, nie byłoby lepiej, gdyby teolożka zastosowała termin „Kościół”, który ona sama opisuje w sposób podobny do wspólnoty świętych? Kościół rozumiany jest w Nowym Testamencie jako obejmujący nie tylko wierzących żyjących, ale też zmarłych, a nawet aniołów²²⁶. Wydaje się, że zastosowanie biblijnego terminu „Kościół” byłoby bardziej pożądane, skoro Elizabeth Johnson pragnie tworzyć teologię opartą przede wszystkim o Pismo Święte, a także z tego powodu, że termin „Kościół” w Nowym Testamencie oddaje taką treść, jaką teolożka chce przekazać pod pojęciem wspólnoty świętych. Johnson jednak nie decyduje się na użycie słowa „Kościół” i czyni tak – jak się zdaje – z powodów, które sygnalizowaliśmy na wstępie tego podrozdziału.

Ponadto Johnson, inspirując się fragmentem z Księgi Mądrości 7,27 i dzięki utożsamieniu Mądrości z Duchem Bożym (Świętym)²²⁷, wprowadza nowe określenie na wspólnotę świętych: przyjaciele Boga i prorocy. Jak podkreśla Johnson,

²²² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997) 72; KK 2.

²²³ E. Johnson, *Going Fishing: Papal Primacy and the Words of Women*, w: *The Exercise of the Primacy: Continuing the Dialogue, Archbishop John R. Quinn and the Oxford Lecture*, red. P. Zagano, T.W. Tilley, New York 1998, s. 53; zob. także B. Hilker Andolsen, *Our Companions...*, s. 82.

²²⁴ FOGAP s. 240-242; zob. także FOGAP, s. 2.

²²⁵ TOS, s. 305-306.

²²⁶ E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 43, 50.

²²⁷ W książce *She Who Is...* Johnson nie wypowiadała się jednoznacznie, z którą Osobą Trójcy utożsamia starotestamentalną postać Mądrości – zob. A. Maliszewska, *Pierwsza Osoba Trójcy Świętej...* W *Truly Our Sister...* nazywa Mądrość „żeńskim wyobrażeniem Ducha Bożego (ang. „Spirit of God”) – TOS, s. 307. Określenie „Spirit of God” używane jest przez teolożkę w odniesieniu do Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, a więc wydaje się, że również w tym miejscu chodzi o Ducha Świętego. Podobne utożsamienie występuje również w *Friends of God and Prophets...* – zob. FOGAP, s. 2.

określenia „przyjaciele Boga” oraz „prorocy” nie są tożsame, ani nie są synonimami. Bycie przyjacielem Boga – pisze teolożka – oznacza wejście w intymną, głęboką relację z Nim, życie w fundamentalnym przeświadczeniu wypływającym ze słów Jezusa, że nie jest się już dłużej sługą, ale przyjacielem (por. J 15,15). Z kolei bycie prorokiem oznacza – według Autorki – przemawianie i działanie w imieniu Boga, aby zniszczyć grzech i niesprawiedliwość. To kochanie świata tak, jak czyni to Bóg. Jak pisze Johnson, bycie prorokiem często pociąga za sobą niezrozumienie i brak szacunku we własnej ojczyźnie (por. Łk 4,24)²²⁸. A więc można by stwierdzić, używając terminologii teologii duchowości, iż bycie przyjacielem Boga i prorokiem to połączenie wymiaru wertykalnego-kontemplatywnego i horyzontalnego-aktywnego życia chrześcijańskiego²²⁹. Elizabeth Johnson wielokrotnie, ściśle łączy oba te wymiary, o czym przekonamy się w rozdziale trzecim, w którym będziemy analizować Johnsonową propozycję interpretacji perykop biblijnych dotyczących Maryi.

Aby lepiej zrozumieć znaczenie umieszczenia Maryi we wspólnocie świętych dla współczesnej mariologii, amerykańska teolożka uwypukla pięć wymiarów tej wspólnoty. Warto również podkreślić, że to, co Johnson stwierdza na temat wspólnoty świętych, będącej dla niej synonimem słowa Kościół, musi być odniesione również do Maryi jako członka tej wspólnoty. To, jak dokładnie teolożka przekłada orzeczenia dotyczące Kościoła na Maryję, zostało ukazane już w podrozdziale 1.1 przy okazji przedstawiania symbolicznej interpretacji dziewictwa Maryi: skoro w odniesieniu do Kościoła nie stosujemy kategorii dziewictwa w sensie biologicznym, również w odniesieniu do matki Jezusa nie powinniśmy postępować inaczej – zdawała się sugerować Autorka. A zatem eklezjologia Johnson jest pewnego rodzaju wyznacznikiem dla jej mariologii. Dlatego tak istotne jest dokładne zbadanie tego, jak teolożka rozumie tę eklezjalną rzeczywistość.

Zanim przejdziemy do omówienia pięciu wymiarów *communio sanctorum*, należy uściślić, że będziemy bazować w tym miejscu na pięciu wymiarach wspólnoty świętych wymienionych przez Autorkę w *Truly Our Sister...* Różnią się one od zaproponowanych przez teolożkę wcześniej w *Friends of God and Prophets...* następujących pięciu wymiarów tejże wspólnoty, którymi są: przynależność do wspólnoty świętych żyjących obecnie ludzi (chrześcijan i innych ludzi dobrej woli); realizacja świętości w codziennym życiu; przynależność do wspólnoty świętych osób zmarłych; obecność w *communio sanctorum* paradygmatycznych świętych; włączenie we wspólnotę świętych całego stworzenia²³⁰. Z kolei w rozdziale „Komunia świętych i Maryja” w *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* z 2011 roku Johnson wymienia jeszcze inną – niż w *Truly Our Sister...* i *Friends of God and Prophets...* – kombinację pięciu wymiarów wspólnoty świętych, są nimi: przynależność do wspólnoty świętych żyjących obecnie

²²⁸ TOS, s. 307; FOGAP, s. 40-41.

²²⁹ Zob. C.A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 73-91.

²³⁰ FOGAP, s. 220-242.

ludzi; przynależność do wspólnoty świętych osób zmarłych; obecność w *communio sanctorum* paradygmatycznych świętych; właściwe rozumienie relacji między zmarłymi a żyjącymi obecnie (model przyjaźni); włączenie we wspólnotę świętych całego stworzenia²³¹. Pięć wymiarów *communio sanctorum* zaproponowane w *Truly Our Sister...* różni się systematyzacją „informacji” o wspólnocie świętych, a także nieznacznie pewnymi akcentami. Zdecydowaliśmy się na dokładne opisanie wspólnoty świętych według klucza zastosowanego przez Autorkę właśnie w *Truly Our Sister...*, ponieważ jest to praca mariologiczna i to właśnie ten schemat był bezpośrednim tłem dla przedstawienia postaci Maryi, choć należy podkreślić, że później uległ on pewnej zmianie, jak to przed chwilą zasygnalizowaliśmy. Warto zwrócić szczególną uwagę na fakt, że zaliczenie do wspólnoty świętych wszystkich – nie tylko ludzkich – stworzeń jako jednego z wymiarów tej wspólnoty było obecne w *Friends of God and Prophets...*, nieobecne zaś w *Truly Our Sister...*, jednak teolożka powróciła do tej idei w podręczniku wydanym w 2011 roku. Należy jednak jasno stwierdzić, że myśl o tym, że Duch przenika i uświęca całe stworzenie, jest obecna w całej twórczości Johnson.

Przejdźmy zatem do rozumienia wspólnoty świętych i jej pięciu wymiarów wyróżnionych przez Autorkę w *Truly Our Sister...* Po pierwsze, *communio sanctorum* obejmuje ludzi żyjących aktualnie²³². Jak pisze Autorka, nazywanie Maryi błogosławioną, ma pociągać za sobą rozumienie, że błogosławionymi są także zwykli ludzie, żyjący dziś na świecie. Jeśli zabraknie takiego zrozumienia, mariologia sytuująca Maryję we wspólnocie świętych straci swój fundament i wyzwalającą siłę. Jak pisze Elizabeth Johnson, przez stulecia łaska i Boże błogosławieństwo przedstawiane były jako zarezerwowane dla specjalnych jednostek w Kościele – tylko one mogły stać się święte. Przeciężni, zwykli chrześcijanie, nigdy nie mogli być pewni, że „Boża łaska czyni świętymi również ich”²³³. Przykładem tego jest strategia stosowana przez teologię patriarchalną, która przenosiła grzech Ewy na wszystkie kobiety, równocześnie eksponując bezgrzeszność Maryi. Jednak – jak podkreśla Autorka – w Kościele nie zawsze dominowało przekonanie, że świętość zarezerwowana jest dla wybitnych jednostek. We wczesnym chrześcijaństwie, zakorzenionym w tradycji judaistycznej, uważano, że cały Kościół tworzy społeczność świętych. Świętość – akcentuje Johnson – była rozumiana jednak nie w sensie etycznym – jako bezgrzeszność czy moralna doskonałość, ale jako bycie obdarzonym łaską, błogosławionym, konsekrowanym, poświęconym Bogu przez Chrystusa, w Duchu Świętym. Takie rozumienie świętości – pisze Autorka – widoczne jest już w Nowym Testamencie, w listach Pawłowych, gdzie

²³¹ E. Johnson, *Communion of Saints and Mary*, w: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, red. F. Schüssler Fiorenza, J. Galvin, Minneapolis 2011, s. 443-455.

²³² FOGAP, s. 1.

²³³ TOS, s. 308. W FOGAP Johnson wymienia jako dwa pierwsze wymiary *communio sanctorum* przynależność do tej wspólnoty „wszystkich chrześcijan, jak i wszystkich ludzi dobrej woli” (FOGAP, s. 220) oraz to, że świętość dokonuje się w codziennym życiu (FOGAP, s. 229). Te dwa wymiary w TOS teolożka traktuje łącznie.

określenie „święci” odnoszone jest do całego Kościoła – wszystkich ochrzczonych. Ówczesnie nie było jeszcze rozwiniętej struktury sakramentalnej, duchownych, ani życia monastycznego, a więc – jaki pisze amerykańska teolożka – nie było „podziału na stopnie świętości według stanu życia osoby”²³⁴. Wszyscy ochrzczeni, dzięki zanurzeniu w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, posiadali dar Ducha Świętego i uczestniczyli w świętości Boga. Choć istniała wśród nich różnorodność darów (1 Kor 12,4), byli sobie absolutnie równi (Ga 3,27-28)²³⁵.

Amerykańska teolożka dąży zatem do podkreślenia, że pojęcie świętości i *communio sanctorum* nie może być odnoszone jedynie do osób oficjalnie ogłoszonych świętymi, ale dotyczy wszystkich chrześcijan. Nie dotyczy również jedynie zmarłych, ale również żyjących obecnie. W hasle słownikowym w *Cambridge Dictionary of Christianity* zatytułowanym *Święci (Saints)* utożsamia „świętych” ze wspólnotą świętych i definiuje jako ludzi, żyjących na przestrzeni wieków, którzy szukają jedności z Bogiem. Choć – jaki pisze teolożka – we wspólnocie świętych istnieją osoby „tradycyjnie nazywane «świętymi»”, które w szczególnie sposób zrealizowały w swoim życiu pewne wartości, to są one jednak częścią tej wspólnoty²³⁶. A zatem teolożka chciałaby, aby terminy „święty” czy *communio sanctorum* pojmować jak najbardziej inkluzywnie. Na podstawie przytoczonych przed chwilą słów Autorki można również stwierdzić, że Johnson chciałaby zdjąć z piedestału i „włączyć” kanonizowanych świętych do wielkiej wspólnoty wierzących. Ten drugi aspekt poruszony będzie w dalszej części tego podrozdziału.

Johnson uwypukla również fakt, że do starożytnego rozumienia świętości Kościoła powrócił Sobór Watykański II. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* można przeczytać, że na mocy chrztu wszyscy członkowie Kościoła uczynieni są świętymi. Jak podkreśla teolożka, świętość ta jest taka sama dla każdego: nie ma innego rodzaju świętości dla świeckich, dla konsekrowanych i duchownych, dla piastujących wysokie stanowiska kościelne i dla bezimiennych wiernych. Konstytucja *Lumen gentium* umieszcza Maryję właśnie w tak rozumianej wspólnocie Kościoła – w której wszyscy ożywieni są tą samą łaską²³⁷. Teolożka nie umniejsza jednak „zasług” kanonizowanych świętych i nie pojmuje świętości jedynie jako czegoś danego, ale podkreśla również to, że świętość musi być realizowana przez ludzi uświęconych najpierw przez Boga²³⁸. Przez takie ujęcie tego zagadnienia teolożka daje pierwszeństwo Bożej łasce, nie umniejszając przy tym znaczenia ludzkich czynów. Warto również zauważyć, że Elizabeth Johnson, pisząc o *communio sanctorum* w wymiarze doczesnym – ludzie żyjący obecnie na ziemi – pisze o Kościele, a zatem po raz kolejny ukazuje bliskość obu tych terminów.

²³⁴ TOS, s. 309.

²³⁵ Tamże.

²³⁶ E. Johnson, G.L. Schaab, *Saints, Devotion to, in the Roman Catholic Tradition*, w: *Cambridge Dictionary of Christianity*, Cambridge 2010, s. 1124.

²³⁷ TOS, s. 310. Bardziej szczegółowo teolożka omawia *Lumen gentium* w FOGAP, s. 114-120.

²³⁸ Por. TOS, s. 310; E. Johnson, G.L. Schaab, *Saints...*, s. 1124.

Kolejnym wymiarem komunii świętych, istotnym dla interpretacji postaci Maryi wewnątrz tej wspólnoty, jest fakt, że należą do niej także zmarli. Johnson zaznacza, że Nowy Testament nie nazywa nikogo zmarłego świętym, termin ten stosowany był wyłącznie w odniesieniu do żyjących. Pierwsi chrześcijanie zaczęli jednak zaliczać również zmarłych do wspólnoty świętych. Wynikało to z wiary w zmartwychwstanie i z przekonania, że zmarli żyją w Bogu, czemu wyraz dał także św. Paweł w Liście do Rzymian: „Nikt z nas przecież dla siebie nie żyje i nikt dla siebie nie umiera. Jeśli bowiem żyjemy, dla Pana żyjemy, jeśli zaś umieramy, dla Pana umieramy. Czy więc żyjemy, czy umieramy, należymy do Pana” (Rz 14,7-9). Wspólnota świętych – pisze teolożka – łączy zatem żywych i umarłych, przekracza nawet najmocniejszą granicę, którą jest śmierć²³⁹.

Elizabeth Johnson przywołuje w tym kontekście List do Hebrajczyków, w którym odnajdujemy świadectwo wiary pierwotnego Kościoła w łączność ze zmarłymi przed nimi wierzącymi: „Skoro więc mamy wokół siebie tak wielką liczbę świadków, odrzucmy wszystko, co nam przeszkadza, oraz grzech, który nas otacza, i wytrwale biegnijmy w wyznaczonych nam zawodach” (Hbr 12,1). Zmarli przedstawieni są tutaj nie jako ci, których czyny należy naśladować czy których należy prosić o pomoc, ale jako ci, których świadectwo umacnia pozostających wciąż w drodze. Johnson podkreśla, że również Maryja należy do tych, którzy dodają otuchy tym, którzy nie ukończyli jeszcze swego biegu²⁴⁰.

Trzecią istotną cechą wspólnoty świętych, która ma znaczenie dla zrozumienia Maryi wewnątrz *communio sanctorum*, jest obecność w niej szczególnych postaci. Tradycyjnie nazywani „świętymi” – choć, jak podkreśla Johnson, termin ten użyty jest w tym przypadku w zawężony sposób – są to ludzie, którzy dzięki swej wyjątkowej osobowości w połączeniu z konkretnymi warunkami historycznymi, wywarli znaczący wpływ na życie innych. Do takich postaci należy również Maryja. Jak pisze Autorka, Maryja jest przede wszystkim konkretną, historyczną postacią obdarzoną łaską tego samego Ducha, który dany jest wszystkim – co zostało podkreślone przez pierwszy wymiar *communio sanctorum*. Ponadto – co pokazuje drugi wymiar – choć umarła, pozostaje w łączności z żyjącymi nadal na ziemi. Z kolei trzeci wymiar – pisze teolożka – pokazuje nam wyjątkowość Maryi: jest ona (paradygmatyczną – ang. *paradigmatic*) figurą Kościoła. Johnson podkreśla, że „paradygmatyczni święci”, do których zalicza się także Maryja, mogą stać się inspiracją dla innych tylko wtedy, gdy zachowa się ich łączność z resztą wspólnoty świętych. Żaden z tych „świętych”, ani wszyscy razem wzięci nie wyczerpują definicji świętości, taka „definicja – pisze Autorka

²³⁹ TOS, s. 311; FOGAP, s. 233-236. W FOGAP Johnson wymienia przynależność do wspólnoty świętych również zmarłych jako jej trzeci wymiar.

²⁴⁰ TOS, s. 312; E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 477; też, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 80.

cytując Davida Matzko – może być dana tylko przez całą wspólnotę świętych”²⁴¹. Zwróćmy w tym kontekście uwagę, że amerykańska teolożka, choć głosi równość wszystkich członków *communio sanctorum*, przyznaje Maryi specjalny status – paradygmatycznej świętej, tym samym skłania się poniekąd w stronę katolickiego pojmowania Maryi, a być może również w stronę teologii prawosławnej, która umieszcza Maryję we wspólnocie świętych jako jej członkinię, nadaje jej jednak szczególny status²⁴². Oczywiście Elizabeth Johnson łagodzi nieco to stanowisko, gdy pisze również o innych „paradygmatycznych świętych”. Trudno jednak nie dopatrzeć się w jej słowach echa tradycyjnie katolickiego podejścia do matki Jezusa. Ponadto również we wspomnianym już haśle „Błogosławiona Maryja Dziewica” w *Encyklopedii katolickiej* amerykańska teolożka przyznaje Maryi pewien szczególny status w *communio sanctorum*²⁴³.

Kolejny, czwarty wymiar wspólnoty świętych, który powinien nabrać odpowiedniego kształtu, aby móc właściwie odczytać postać Maryi w *communio sanctorum*, to relacja pomiędzy żywymi i zmarłymi członkami tej wspólnoty. Elizabeth Johnson również w *Truly Our Sister...* przedstawia dwa modele relacji pomiędzy żyjącymi i zmarłymi członkami wspólnoty świętych, które wykształciły się poprzez stulecia, o których wspominaliśmy przed chwilą: „grono przyjaciół” i „patroni-proszący”. Modele te – jak podkreśla Autorka – nie są całkowicie rozdzielne, czasem granice między nimi są zatarte, różnią się jednak na tyle, że można je z powodzeniem wyróżnić i opisać. Model patronacki wykształcił się w IV wieku i opiera się na ówczesnych strukturach Cesarstwa Rzymskiego. Ten, kto skupiał w swych rękach władzę i majątek, faworyzował tych, którzy okazywali mu szacunek i byli wobec niego lojalni. Taki wzór stosunków społecznych – pisze amerykańska teolożka – został przeniesiony na rzeczywistość nieba. Apostołowie i święci mieli użyć swych wpływów przed Bogiem w imieniu wierzących, jak ziemscy patronowie przed cesarzem. Każdy z nich posiadał swoją „strefę wpływów”, a wierni mogli zyskiwać ich przychylność poprzez różne pobożne praktyki: modlitwy, pielgrzymki, cześć relikwii. Święci tworzyli pewną hierarchię, na której szczycie znajdowała się Maryja jako arcypośredniczką (ang. *arch-intercessor*)²⁴⁴.

²⁴¹ TOS, s. 315. Więcej na temat „paradygmatycznych świętych” zob. FOGAP, s. 236-239. W FOGAP Johnson nie daje jednak żadnego przykładu takiej postaci, a tym samym nie wspomina również o Maryi. Ponadto obecność „paradygmatycznych świętych” w *communio sanctorum* wymienia jako jej czwarty wymiar.

²⁴² Por. E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 56.

²⁴³ E. Johnson, *Mary, Blessed Virgin...*, s. 832. Podobne sformułowanie możemy odnaleźć w dokumencie dialogu luterańsko-katolickiego w Niemczech „*Communio sanctorum*”: *Kościół jako wspólnota świętych* – E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 234.

²⁴⁴ TOS, s. 315-316; FOGAP, s. 86-92; E. Johnson, *Communion of Saints and Mary*, w: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, red. F. Schüssler Fiorenza, J. Galvin, Minneapolis 2011, s. 436-437. W TOS w stosunku do FOGAP Johnson zmienia kolejność przedstawiania obu modeli.

Drugi model: „grono przyjaciół” – jak opisuje go amerykańska teolożka – obecny był w Piśmie i tradycji wczesnochrześcijańskiej. Ukazuje on żyjących i zmarłych jako połączonych jednym Duchem, pozostających we wzajemnej miłości. Zmarli udzielają żyjącym lekcji odwagi, ukazują świadectwo swojej wiary, wpierają w drodze, a żyjący czerpią z ich życia siłę i przykład, dziękują Bogu za ich zwycięstwo, pozostają ich przyjaciółmi. Model „przyjaźni” oparty jest na relacji różnorodności, a nie hierarchii – jak to ma miejsce w przypadku modelu patronackiego. Święci w niebie nie znajdują się „pomiędzy” Bogiem a żyjącymi na ziemi, ale tworzą razem „z nimi” wspólnotę skoncentrowaną wokół niewypowiedzianego misterium Boga. Jak pisze Johnson, Sobór Watykański II przedstawił relację między zmarłymi i żyjącymi w sposób odpowiadający modelowi „przyjaźni” (por. *Lumen gentium* 50)²⁴⁵. Elizabeth Johnson opowiada się zatem za przyjęciem modelu przyjaźni jako właściwego dla relacji pomiędzy żywymi i zmarłymi członkami *communio sanctorum*.

Warto zauważyć, że pomiędzy modelami kultu świętych i modelami mariologicznymi zaproponowanymi przez Johnson zachodzą pewne paralele: „grono przyjaciół” – mariologia pierwszego tysiąclecia oraz „patroni-proszący” – mariologia drugiego tysiąclecia. Oba wymienione tu jako pierwsze modele można by nazwać poziomymi/horyzontalnymi, a drugie pionowymi/wertykalnymi. W ramach modelu „grono przyjaciół” moglibyśmy mieć do czynienia z mariologią wertykalną (Maryja jako najwyższy członek wspólnoty świętych), zaś w ramach modelu „patroni-proszący” z mariologią horyzontalną (Maryja nie jest „bardziej” pośredniczką niż każdy inny święty). Jednak na podstawie tego, co dotąd przedstawiliśmy, można stwierdzić, że Johnson łączy model patronacki z modelem mariologii pierwszego tysiąclecia.

Piątym wymiarem wspólnoty świętych, który podkreśla Johnson, jest specyficznie rozumiany „kult” zmarłych (świętych), czy raczej stosunek żyjących do poprzedzających ich w pielgrzymce wiary zmarłych. Według Autorki właściwym i owocnym sposobem zachowania łączności żyjących ze zmarłymi jest podtrzymywanie pamięci o zmarłych. Jak pisze teolożka, jest to szczególny rodzaj wspominania – nie chodzi w nim nostalgiczny powrót do przeszłości, ale o przeniesienie wspomnień do teraźniejszości i uczynienie z nich źródła siły i nadziei. Jak pisał Joahann Baptist Metz, na którego powołuje się teolożka, ten rodzaj pamięci jest „ostrzem niebezpieczeństwa”, ponieważ nie pozostawia w spokoju, nieustannie wzywając do działania. To jest właśnie piąty wymiar wspólnoty świętych: „pamięć o świętych działa jak praktyczna, krytyczna, wyzwalamąca siła, która energetyzuje nasz opór i protest, wyobraźnię i miłość”²⁴⁶.

Johnson zwraca uwagę, że podobna praktyka – wspominanie życia, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa – jest korzeniem chrześcijańskiej tożsamości. Pamięć o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa jest dla Autorki „niebezpieczna» w bardzo szczególny sposób. Ponieważ Bóg stanął po stronie ofiary

²⁴⁵ TOS, s. 317-319; FOGAP, s. 79-85.

²⁴⁶ TOS, s. 320. Więcej na temat „niebezpiecznej pamięci” o Maryi zob. rozdział drugi.

niesprawiedliwej egzekucji – którą był Chrystus, a nie sędziów, pamięć o tym odwraca oczekiwanie, że silni zawsze zwyciężą²⁴⁷. Kościół ma czerpać z tej pamięci siłę oraz nadzieję, aby występować w imieniu najmniejszych tego świata.

Johnson uważa, że istnieją jednak pewne czynniki, które utrudniają czy wręcz uniemożliwiają zachowanie takiego rodzaju pamięci o świętych. Są nimi zasygnalizowane wcześniej: brak świadomości świętości całej wspólnoty, model patronacki w kulcie świętych, nacisk na heroiczne cnoty, które spychają w cień zwykłych członków wspólnoty. Sytuację pogarsza – według Autorki – również praktyka kanonizacyjna Kościoła katolickiego, dzięki której od XII wieku otrzymaliśmy długą listę świętych, głównie mężczyzn. będących przy tym żyjącymi w celibacie duchownymi, pochodzącymi z arystokracji²⁴⁸. Amerykańska teolożka dla zobrazowania tej istniejącej w Kościele tendencji, podaje statystyki kanonizacyjne w pierwszych ośmiu dekadach XX wieku i stwierdza, że 75% kanonizowanych stanowili mężczyźni, a pozostałe 25% kobiety, przy czym najmniej reprezentowaną grupą były zamężne kobiety. Dane te Autorka interpretuje jako wyraz istniejących w Kościele uprzedzeń dotyczących seksualności kobiet²⁴⁹. Trudno jednak zgodzić się z tą jednostronnie negatywną oceną praktyki kanonizacyjnej świętych dokonaną przez Autorkę, gdyż jak zaznacza Elżbieta Adamiak, wprowadzenie procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych pod koniec XII wieku oznaczało nie tylko przejście od modelu przyjaźni do patronackiego – krytykowanego przez amerykańską teolożkę, ale również było formą reakcji na nadużycia w kulcie świętych²⁵⁰. Wydaje się jednak, że Elizabeth Johnson nie ocenia pozytywnie tej próby zaradzenia nadużyciom w kulcie świętych, gdyż próbując rozwiązać jeden problem, praktyka ta – według Autorki – przyniosła inne²⁵¹.

Amerykańska teolożka przywołuje również czynniki utrudniające szczególnie kobietom właściwe podejście do świętych zmarłych, a przede wszystkim do swojej własnej świętości. Pierwszy z nich został wspomniany przed chwilą – to praktyka kanonizacyjna Kościoła katolickiego, która daje do zrozumienia kobietom, że świętość zarezerwowana jest głównie dla mężczyzn, w mniejszym stopniu dla niezamężnych kobiet, a wyjątkowo trudno dostępna staje się dla mężatek. Z praktyką tą łączy się również pomijanie historii świętych kobiet i nieobecność w czytaniach liturgicznych narracji o wielkich biblijnych postaciach kobiecych. Kolejny czynnik to patriarchalne interpretacje życia świętych kobiet, które zniekształcają oryginalny przekaz i osłabiają wyzwalający potencjał historii ich życia²⁵². Johnson, przeciwstawiając się praktyce patriarchalnego interpretowania historii życia świętych kobiet, a także całkowitemu ich pomijaniu, podejmuje

²⁴⁷ TOS, s. 320; por. E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 468-471; też, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 73-74.

²⁴⁸ TOS, s. 320; FOGAP, s. 18.

²⁴⁹ FOGAP, s. 27.

²⁵⁰ E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 66.

²⁵¹ FOGAP, s. 99-105.

²⁵² Tamże, s. 27-29.

próbę odzyskania tych historii i nadania im wyzwolenczego wydźwięku. Czyni tak w odniesieniu do Maryi, o czym przekonamy się w dalszym toku pracy, ale także w stosunku do innych kobiet²⁵³.

Właśnie w taki sposób – pisze Autorka – kobiety zachowują pamięć o Maryi. Nie używają postaci Maryi, aby zbudować nową „teologię kobiety”, nie podkreślają jej stereotypowych, „kobiecych” cnót ani nie wynoszą jej ponad rodzaj ludzki. Zamiast tego, wspominając jej konkretne życie, czerpią z niego siłę. Łączą ją ze wszystkimi ludźmi, szczególnie z kobietami i powołując się na jej pełne łaski życie, podkreślają „zdolność wszystkich kobiet do noszenia obrazu i podobieństwa Boga” oraz żądają równego traktowania w Kościele²⁵⁴.

A zatem amerykańska teolożka opowiada się jedynie za pewną formą czci Maryi, a także innych zmarłych (świętych), którą jest wspomnianie²⁵⁵. Johnson unika stwierdzeń zachęcających do naśladowania Maryi (czy świętych), gdyż – jak się zdaje – mogą one sugerować pewne ograniczone rozumienia naśladowania jako „powielania” życia Maryi²⁵⁶. Niemniej jednak Autorka stawia Maryję za wzór, przede wszystkim za wzór wiary²⁵⁷. A zatem Maryja – według Johnson – powinna być naśladowana w swojej wierze, prowadzeniu przez Ducha Świętego, nie zaś w konkretnym stylu życia. Elizabeth Johnson odżegnuje się zaś całkowicie od – mocno zakorzenionej w katolicyzmie – praktyki wzywania świętych: prośby o ich wstawiennictwo²⁵⁸. Co prawda zachęta do wzywania świętych została sformułowana w nauczaniu soborowym²⁵⁹, jednak Sobór nigdy nie zobowiązał wierzących ani do czczenia świętych, ani do ich wzywania²⁶⁰, co podkreśla również sama Autorka²⁶¹.

W związku z tym, że Elizabeth Johnson stawia sobie za cel stworzenie mariologii „wzmacniającej duchowo”²⁶² – z czym łączy się jej postulat odnowy pobożności maryjnej i kultu świętych w postmodernistycznym kontekście krajów Zachodu, w którym jej samej przyszło żyć²⁶³ – Autorka daje czytelnikom pewne

²⁵³ Tamże, s. 30-34, 141-162.

²⁵⁴ TOS, s. 321-322.

²⁵⁵ Do najważniejszych form czci świętych możemy zaliczyć: wspomnianie, naśladowanie, wzywanie – por. E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 184-218. Co prawda E. Adamiak uznaje te formy czci świętych za najważniejsze formy występujące w uzgodnieniach ekumenicznych, nie sposób jednak sobie wyobrazić, że wspomniane uzgodnienia pominęły którąś z najważniejszych form kultu świętych w Kościele katolickim i innych wyznaniach chrześcijańskich, dlatego uważamy, że można je uznać po prostu za najważniejsze formy czci świętych występujące w chrześcijaństwie.

²⁵⁶ Por. E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women...*, s. 95.

²⁵⁷ Bardziej szczegółowe rozwinięcie tego tematu nastąpi w dalszej części pracy, w podrozdziale 3.2.

²⁵⁸ FOGAP, s. 131-135.

²⁵⁹ Por. Sobór Trydencki, *Wzywanie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy*, DSP, t. IV, s. 781.

²⁶⁰ MSM 94.

²⁶¹ FOGAP, s. 125.

²⁶² TOS, s. 3.

²⁶³ Tamże, s. xv; FOGAP, s. 16-18; E. Johnson, *Mary: Contemporary...*, s. 459. Johnson zwraca uwagę, że kult świętych rozwija się bardzo owocnie w różnych częściach świata (Azji, Ameryce Południowej), zanika jednak w krajach Europy Zachodniej i Stanach Zjednoczonych – FOGAP, s. 12-16; E. Johnson, *Mary: Contemporary...*, s. 459.

praktyczne wskazówki i propozycje dotyczące „kultu” Maryi i świętych. W kontekście umacniającej i przemieniającej pamięci o świętych, Johnson przywołuje praktykę, która zrodziła się w Ameryce Łacińskiej. Praktyka ta bazuje na tradycyjnej modlitwie – litanii do wszystkich świętych, modyfikuje jednak zarówno jej treść, jak i formę. W litanii świętych, praktykowanej w krajach Ameryki Łacińskiej, po każdym wezwaniu świętego/zmarłego lud odpowiada „Presente”. Termin ten wyraża zarówno prośbę o obecność konkretnego świętego wśród modlących się, jak i wiarę w to, że dzięki mocy Ducha, zmarły będzie rzeczywiście z nimi²⁶⁴. Johnson najwięcej miejsca temu zagadnieniu, a także innym formom litanii, poświęca w książce *Friends of God and Prophets...*²⁶⁵, nie będziemy jednak omawiać szczegółowo wszystkich przytoczonych przez nią przykładów, gdyż nie stanowią one szczegółowego przedmiotu naszego zainteresowania.

Z kolei kończąc swe podstawowe dzieło mariologiczne, amerykańska teolożka proponuje również nowe podejście do tradycyjnych modlitw skierowanych do Maryi – bez ingerencji w ich formę czy treść. Niestety – stwierdza teolożka – większość tradycji modlitewnej Kościoła w odniesieniu do Maryi nie przedstawia jej jako prorokini czy przyjaciółki Boga, do czego dąży Johnson i w czym upatruje szansę odnowy „kultu” maryjnego. Autorka, podejmując myśl Pawła VI, ukazuje jednak, że nawet tradycyjna pobożność maryjna może mieć wielką wartość, jeśli będzie właściwie praktykowana. Na przykład modlitwa różańcowa – pisze Johnson – może być zarówno wyrazem traktowania Maryi jako wspaniałej i potężnej orędowniczki, jak i okazją do rozważania scen biblijnych. W tym drugim przypadku – stwierdza amerykańska teolożka – powtarzanie modlitwy „Zdrowaś Maryjo” spełnia rolę „czegoś na kształt mantry”, aby wyciszyć umysł w celu podjęcia medytacji nad wydarzeniami biblijnymi²⁶⁶. Warto zaznaczyć, że Elizabeth Johnson rozwija w tym miejscu myśli Pawła VI wyrażone w *Marialis cultus* o różańcu jako modlitwie mającej swoje źródło w Ewangelii oraz modlitwie mającej za zadanie kontemplację ewangelicznych wydarzeń²⁶⁷. Jednakże w adhortacji nie pojawia się wątek dotyczący wyciszenia umysłu poprzez wielokrotne powtarzanie modlitw, jest on dodatkiem własnym Autorki.

Elizabeth Johnson podaje również przykłady tradycyjnych form modlitw maryjnych, wypełnionych nową treścią przez kobiety. Jest to między innymi „Litania do Maryi z Nazaretu” stworzona przez *Pax Christi* przedstawiająca ją jako marginalizowaną, poszukującą schronienia kobietę, która stała się matką kryminalisty straconego w publicznej egzekucji²⁶⁸. Brzmi ona następująco:

Chwała Tobie Boże, nasz Stworzycielu... Tchnij w nas nowe życie, nowe znaczenie
Chwała Tobie Boże, nasz Zbawicielu... Prowadź nas na drodze pokoju i sprawiedliwości

²⁶⁴ TOS, s. 321; E. Johnson, *They have no wine...*, s. 170; FOGAP, s. 7.

²⁶⁵ FOGAP, s. 253-260.

²⁶⁶ TOS, s. 322-323.

²⁶⁷ Por. MC 42-55.

²⁶⁸ TOS, s. 323; E. Johnson, *Mary: Contemporary...*, s. 461.

Chwała Tobie Boże, uzdrawiający Duchu... Przemień nas, byśmy umacniali innych
Mario, źródło pokoju... Bądź naszą przewodniczką
Wzorze siły...
Wzorze łagodności...
Wzorze zaufania...
Wzorze odwagi...
Wzorze cierpliwości...
Wzorze podejmowania ryzyka...
Wzorze otwartości...
Wzorze wytrwałości...
Matko wyzwoliciela... Módl się za nami
Matko bezdomnych...
Matko umierających...
Matko nienawidzących przemoc...
Owdowiała matko...
Niezamężna matko...
Matko politycznego więźnia...
Matko potępionych...
Matko straconego [w egzekucji] kryminalisty...
Uciśniona kobieto... Przyprowadź nas do życia
Wyzwolicielko uciśnionych...
Marginalizowana kobieto...
Pocieszycielko cierpiących...
Przyczyno naszej radości...
Znaku sprzeciwu...
Łamiąca niewolę...
Polityczna uciekinierko...
Szukająca azylu...
Pierwsza uczennico...
Dzieląca misję Chrystusa...
Uczestniczko męki Chrystusa...
Poszukująca Bożej woli...
Świadku zmartwychwstania Chrystusa...
Kobieto miłosierdzia... Wzmacniaj nas
Kobieto wiary...
Kobieto kontemplacji...
Kobieto posiadająca wizję...
Kobieto mądrości i zrozumienia...
Kobieto łaski i prawdy...
Kobieto ciężarna mająca nadzieję...
Kobieto skoncentrowana na Bogu...
Maryjo, Królowo Pokoju, zawierzmy Ci nasze życie.
Uchroń nas od wojny, nienawiści i ucisku.
Naucz nas żyć w pokoju, kształcić siebie na rzecz pokoju.

Inspiruj nas do sprawiedliwego życia, do czczenia Boga za wszystko, co zrobił.
Zakorzeń mocno pokój w naszych sercach i w naszym świecie.
Amen²⁶⁹.

Warto zwrócić uwagę, że powyższa litania pod względem treści zasadniczo wpisuje się w model „grona przyjaciół”, jednak pod względem formy wyraża założenia modelu „patronackiego” – prośby o wstawiennictwo. Być może Johnson miała na myśli również tę modlitwę, gdy pisała o wzajemnym przenikaniu się obu tendencji w kulcie świętych²⁷⁰. Ponadto, jako przykłady „nowych” modlitw skierowanych do Maryi, Autorka wymienia napisany przez Miriam Therese Winter *Feministyczny lekcjonarz i psalterz* odtwarzający biblijne opowiadania z perspektywy Maryi i innych kobiet oraz serię „nowych Magnificat” autorstwa Ann Johnson²⁷¹.

„Własną” propozycją Johnson, która stanowi pewnego rodzaju podsumowanie i uwieńczenie jej książki jest modlitwa hymnem *Magnificat* na wzór psalmów. Jak pisze amerykańska teolożka, odmawiając psalmy nie traktujemy ich jedynie jako zapisu pewnego duchowego doświadczenia ich autora, ale poprzez nie wyrażamy swój stosunek do Boga. Również inne modlitwy „przekraczają czas” i sprawiają, że przeszłe wydarzenia historii zbawienia czy doświadczenia modlących się stają się jakby naszymi własnymi. Właśnie w taki sposób – stwierdza Autorka – możemy modlić się pieśnią *Magnificat* – radość, sprzeciw i nadzieja Maryi mogą stać się naszymi; zamiast sławić Maryję, będziemy mogli jej słowami, razem z nią sławić Boga²⁷². Można zatem stwierdzić, że Elizabeth Johnson zasadniczo odrzuca pewien rodzaj (tradycyjnej/ludowej) pobożności, nie traktuje go jako źródła dla swojej teologii, przytacza jednak przykłady pewnych form współczesnej pobożności, które uznaje za użyteczne, a także proponuje pewną pobożność maryjną.

Chcąc podsumować powyższy podrozdział, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, iż Elizabeth Johnson ukazuje dwa rozwijane w historii myśli teologicznej modele mariologii oraz dwa modele kultu świętych, a następnie wybiera jeden z nich jako podstawę dla budowania swojej mariologii. Modele preferowane przez Autorkę przedstawiane są przez nią jako – z jednej strony – zgodne z najbardziej pierwotną tradycją Kościoła, z drugiej zaś strony – jako odpowiadające współczesnej duchowości. Niestety teolożka, aby wzmocnić przekonanie o starożytnym pochodzeniu wybieranych przez nią tendencji i o braku takiego starożytnego pochodzenia w przypadku tendencji przez nią krytykowanych,

²⁶⁹ *The Fire of Peace: A Prayer Book*, red. M.L. Kownacki, <http://www.monasteriesoftheheart.org/litany-mary-nazareth> [dostęp: 27.02.2013].

²⁷⁰ Por. TOS, s. 315.

²⁷¹ M.T. Winter, *Woman Word: A Feminist Lectionary and Psalter – Women of the New Testament*, New York 1990; też, *The Gospel according to Mary: A New Testament of Women*, New York 1993; A. Johnson, *Miryam of Nazareth, Woman of Strength and Wisdom; Miryam of Jerusalem, Teacher of the Disciples; Miryam of Judah, Witness in Truth and Tradition*, Notre Dame 1984, 1987, 1991, cyt. za: TOS, s. 323.

²⁷² TOS, s. 324.

dopuszcza się pewnych uproszczeń. Ponadto Autorka, chcąc skoncentrować się jedynie na myśli teologicznej, bez odwołań do historii pobożności, działa przeciwnie – jak się zdaje – do całej tradycji tworzenia teologii Maryi, które była mocno inspirowana poprzedzającą ją pobożnością. Zresztą Johnson nie trzyma się ściśle swej metody i odwołuje się do współczesnej pobożności maryjnej, choć zaznacza, że podstawą dla budowania jej teologii Maryi są dokumenty Magisterium – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* oraz adhortacja *Marialis cultus*. A zatem Johnson wybiera z tradycji Kościoła to, co w jej ocenie wydaje się być słuszne i pomocne w tworzeniu mariologii wyzwalającej kobiety. Metoda ta nie budzi zastrzeżeń, problemem wydaje się być jednak zawężone (ograniczone do teologii) przedstawienie tradycji mariologicznej oraz tendencje Autorki do zbyt uogólnień (łączenie poszczególnych tendencji z poszczególnymi tysiącleciami oraz łączenie mariologii horyzontalnej z modelem przyjaźni, a mariologii wertykalnej z modelem patronackim).

Rozdział 2

DWIE PERSPEKTYWY MARIOLOGII ELIZABETH A. JOHNSON

Pamięć i nadzieja¹. W taki sposób – używając słów stosowanych przez samą Autorkę – można by nazwać dwa wymiary mariologii Elizabeth A. Johnson, które w twórczości amerykańskiej teolożki wzajemnie się przenikają. Pamięć oznacza w tym wypadku zwrócenie się ku historycznej, konkretnej, zwykłej kobiecie – Maryi z Nazaretu. Zachowanie pamięci o życiu tej prostej, ubogiej kobiety stanowi dla Johnson pierwszy krok w odkrywaniu znaczenia Maryi i budowaniu jej nowego obrazu. Następnie Autorka kształtuje postać matki Jezusa w sposób symboliczny – marginalizowana i pozbawiona znaczenia kobieta odpowiada na wezwanie Ducha Świętego i staje się narzędziem Boga w walce z niesprawiedliwością i grzechem. Staje się symbolem człowieka wierzącego oraz człowieka wyzwolonego i niosącego wyzwolenie. Maryja, należąca do ubogich tego świata, daje siłę najmniejszym i najbardziej zapomnianym ludziom ziemi. Jest ich siostrą w wierze i towarzyszką w budowaniu nowego ładu, tu i teraz. Pamięć o niej, ma zatem – jak chce tego Elizabeth Johnson – rodzić nadzieję.

Niniejszy rozdział oddaje tę dwubiegunowość mariologii amerykańskiej teolożki. Pierwszy podrozdział przedstawi Maryję w perspektywie historycznej i ukaże, jak najprawdopodobniej wyglądało życie matki Jezusa. Drugi podrozdział poświęcony będzie temu, w jaki sposób Elizabeth Johnson modeluje postać Maryi, aby mogła stawać się inspiracją dla współczesnych wierzących: kobiet i mężczyzn. Autorka czyni to poprzez interpretację biblijnych perykop, w których występuje postać Maryi. Jak zostanie ukazane za chwilę „krok historyczny” okaże się niezbędny dla budowania symbolicznego znaczenia Maryi, dla wydobycia wyzwalającego potencjału z biblijnych perykop.

2.1. Historyczna Maryja

W polskiej literaturze teologicznej termin „historyczna Maryja”² nie ma jeszcze ugruntowanego miejsca, w przeciwieństwie do terminu „historyczny Jezus”, który pojawia się w polskojęzycznych książkach i artykułach naukowych, a także

¹ Por. E. Johnson, *Communion of Saints and Mary*, w: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, red. F. Schüssler Fiorenza, J. Galvin, Minneapolis 2011, s. 455-457. Johnson, systematyzując myśl mariologiczną, używa dwóch podtytułów: „Pamięć: galilejska kobieta” oraz „Nadzieja: niebezpieczna inspiracja”.

² Choć można spotkać się z terminem niemal identycznym: „Maryja historii” – zob. J. Majewski, *Błogosławić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*, Lublin 1997, s. 177.

w pracach popularyzatorskich³. Jednakże termin „historyczna Maryja” (ang. „historical Mary”) pojawia się często w pracach teologów anglojęzycznych⁴. Sama Elizabeth Johnson używa tego pojęcia nie tylko w swoich dziełach teologicznych, w których przedstawia czytelnikowi swoją własną koncepcję teologiczną⁵, ale stosuje go również w napisanym przez nią podrozdziale podręcznika teologii dogmatycznej⁶. Można więc wnioskować, że jest to termin powszechnie stosowany i akceptowany w teologii anglojęzycznej. Z tego powodu zdecydowaliśmy się na użycie polskiego odpowiednika zwrotu „historical Mary”, który stosuje sama Autorka, a który wydaje się dobrze obrazować dążenie amerykańskiej teolożki do ukazania Maryi jako konkretnej historycznej osoby, czym zajmujemy się w niniejszym podrozdziale.

2.1.1. W poszukiwaniu historycznej Maryi – metody badań i niebezpieczeństwa

We wczesnych pracach mariologicznych Elizabeth Johnson z łatwością można odnaleźć ideę symbolicznego traktowania postaci matki Jezusa⁷. Pomimo korzyści płynących z takiego podejścia, amerykańska teolożka doszła do wniosku, iż nie może to być pierwszy i najważniejszy krok w kierunku tworzenia nowej, wyzwalającej mariologii. Jeśli Maryja pozostanie tylko symbolem – pisze teolożka – stracimy wiele z niej samej, pierwszą zaś stratą będzie zagubienie jej żydowskiej tożsamości, która zostanie całkowicie przyćmiona przez symbol idealnego ucznia⁸. Johnson w *Truly Our Sister...* podkreśla więc, że Maryja nie jest przede wszystkim modelem, typem, ideą, metaforą idealnego ucznia czy Kościoła, ale jest przede wszystkim samą sobą. Dlatego teolożka, zanim postać Maryi będzie funkcjonować jako symbol, chce odnaleźć ją jako konkretną historyczną

³ Na przykład: J.D. Crossan, *Historyczny Jezus: kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997; M. Skierkowski, *Apologia Jezusa historycznego. Kilka uwag metodologicznych*, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/Tekst/pokaz/10499/> [dostęp: 23.05.2013]; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 14; J. Neusner, *Rabin rozmawia z Jezusem*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2008, s. 12, 19, 92.

⁴ Zobacz na przykład: L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001, s. 66; A.-J. Levine, M. Mayo, *A Feminist Companion to Mariology*, New York – London 2005, s. 1; J. Økland, *The Historical Mary and Dea Creatrix: A Historical – Critical Contribution to Feminist Theological Reflection*, w: tamże, s. 147-163; B.R. Gaventa, *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus*, Philadelphia 1996, s. 4, 11; *Liberation Theology And Sexuality*, red. M. Althaus-Reid, Hampshire – Burlington 2006, s. 83-85, 99. W ostatniej wymienionej książce termin „historical Mary” został użyty w odniesieniu do Marii Magdaleny.

⁵ Zob. na przykład: TOS, s. 41, 84, 96, 206.

⁶ E. Johnson, *Mary: Contemporary Issues*, w: *Handbook of Catholic Theology*, red. W. Beinert, F. Schüssler Fiorenza, New York 1995, s. 460. Johnson pisze dokładnie: „historical Miriam of Nazareth”.

⁷ Na przykład: tamże, *The Symbolic Character of Theological Statements about Mary*, „Journal of Ecumenical Studies” 22 (1985), s. 313.

⁸ TOS, s. 99, xiv.

osobę⁹. Warto zauważyć, że choć w swoim najważniejszym dziele mariologicznym Elizabeth Johnson waha się w bezpośrednim nazywaniu Maryi modelem, symbolem czy ikoną, jednak w istocie rzeczy – jak zostanie to ukazane w podrozdziale 2.2 – traktuje postać Maryi również w sposób symboliczny, niezmieniając dając pierwszeństwo jej konkretnej, historycznej tożsamości. W myśli amerykańskiej teolożki zaszła jednak – jak się zdaje – pewna zmiana w myśleniu o Maryi, polegająca na przejściu od głównie symbolicznego traktowania postaci matki Jezusa do coraz silniejszego podkreślania, kim historycznie była Maryja. Widoczne jest nawet w tytule podrozdziału, w którym Autorka podejmuje kwestię relacji symbolicznego traktowania postaci matki Jezusa i jej historycznej, konkretnej tożsamości, przyznając tej ostatniej pierwszoplanową pozycję. Tytuł podrozdziału brzmi: „Od transcendentnego symbolu do historycznej osoby”¹⁰.

To, jak istotne jest dla Elizabeth Johnson podkreślanie historycznej tożsamości Maryi, dobrze ilustruje fakt, że jedną ze swoich publikacji na temat Maryi teolożka rozpoczyna w następujący sposób: „W pierwszym wieku, w Galilei żyła żydowska kobieta, która nazywała się Miriam z Nazaretu”¹¹. Z kolei *Truly Our Sister...* rozpoczyna od słów: „żyjąca w I wieku żydowska kobieta nazwana Miriam z Nazaretu...”¹². Również hasło słownikowe *Błogosławiona Maryja Dziewica* w *Encyklopedii katolickiej* Johnson otwiera następującymi słowami: „Błogosławiona Maryja Dziewica to żyjąca w I wieku żydowska kobieta, która była matką Jezusa”¹³. Również częste używanie przez amerykańską teolożkę imienia Maryi w języku hebrajskim – Miriam, świadczy o wyczuleniu Autorki na historyczną tożsamość matki Jezusa¹⁴.

Elizabeth Johnson podejmuje się historycznego odtworzenia postaci Maryi głównie w oparciu o Nowy Testament, mimo że – jak przyznaje – nie dostarcza on nam zbyt wielu danych¹⁵. Ponadto – podkreśla Autorka – nie zawiera on suchych faktów o życiu Maryi, ale jest ukształtowany teologicznie¹⁶. Co więcej,

⁹ Tamże, s. 100-101; E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women*, w: *Horizons on Catholic Feminist Theology*, red. J. Wolski Conn, W. Conn, Washington 1992, s. 99-100. Johnson twierdzi, że aby móc zobaczyć Maryję jako konkretną historyczną postać, musi być ona najpierw uwolniona od „ciężaru bycia żeńskim uzupełnieniem męskiej boskości” – też, *They Have No Wine: The Compassion of Mary in the Light of Feminist Theology*, w: *La Categoria Teologica della Compassione: Presenza e Incidenza nella Riflessione su Maria di Nazaret*, red. E. Toniolo, Rome 2007, s. 167. Krok polegający na „wyjęciu Maryi ze sfery boskości” został przedstawiony w rozdziale pierwszym.

¹⁰ TOS, s. 95.

¹¹ E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 161. Zob. także też, *Mary and the image of God...*, s. 28.

¹² TOS, s. 3.

¹³ E. Johnson, *Mary, Blessed Virgin*, w: *Encyclopedia of Catholicism*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 832.

¹⁴ Na przykład TOS, s. xiii, xiv, xvi, 3, 6, 8, 13, 33, 84, 92, 95, 106, 107, 112, 138, 139, 141, 142, 273, 282.

¹⁵ E. Johnson, *Mary*, w: *The HarperCollins Dictionary of Religion*, red. J. Smith, San Francisco 1996, s. 687. Na temat badania postaci Maryi z perspektywy historycznej zob. G. Strzelczyk, *Maryi świadomość tożsamości i misji Jezusa*, „*Salvatoris Mater*” 9,1-2 (2007), s. 146-148.

¹⁶ E. Johnson, *The Marian Tradition...*, s. 99.

teolożka sygnalizuje, że problemem jest również to, iż Pismo Święte powstawało w kontekście patriarchalnym. Autorka twierdzi jednak, że dzięki feministycznej hermeneutyce biblijnej teologia jest w stanie odkryć nowe, wyzwalające znaczenie postaci Maryi i jej życia¹⁷. Oprócz hermeneutyki biblijnej, Johnson deklaruje, że będzie odbudowywać historię Maryi, bazując na osiągnięciach innych, poza-teologicznych nauk, takich jak archeologia, antropologia porównawcza czy historia¹⁸. Świat, w którym przyszło żyć matce Jezusa, a który stara się zarysować amerykańska teolożka, jest dla niej matrycą do interpretacji danych biblijnych¹⁹. A zatem wychodząc od kilku niepodważalnych – według Johnson – danych biblijnych: Maryja była Żydówką, zamężną matką, żyła w Galilei w określonym czasie²⁰, ukazuje historyczne uwarunkowania życia Maryi, a następnie wraca do Biblii i analizuje ją w świetle otrzymanych wyników – czym zajmiemy się w następnym podrozdziale. Warto nadmienić, że w swojej wcześniejszej publikacji z 1994 roku, teolożka pisała o historycznej Maryi w następujący sposób: „żydowska kobieta żyjąca w I wieku, o której wiadano, że zaszła w ciążę w nieprawy sposób, zamężna, posiadająca dzieci, zajmująca się rutynową wiejską pracą domową, skoncentrowana na Bogu, podejmująca niezwykle podróże, cierpiąca z powodu egzekucji pierwotnego syna i należąca do wspólnoty” Jego uczniów²¹. Widać zatem, że w *Truly Our Sister...*²² Autorka okroiła niepodważalne dane historyczne na temat Maryi do minimum²³.

Zanim jednak teolożka przystąpi do zadania odtworzenia historycznych okoliczności życia matki Jezusa, sygnalizuje dwa niebezpieczeństwa, które mogą przeszkodzić w dotarciu do historycznej Maryi. Warto zauważyć, że Elizabeth Johnson również w tym momencie ściśle stosuje swoją metodą, której pierwszy krok polega na zidentyfikowaniu „fałszywych dróg” i poddaniu ich krytyce. Autorka czyni tak w odniesieniu do całej tradycji mariologicznej, co ukazaliśmy w pierwszym rozdziale, ale również, jak się okazuje, w doniesieniu do poszczególnych mniejszych obszarów i zadań, z którymi się mierzy przy konstruowaniu obrazu Maryi. Metodą teologiczną Elizabeth Johnson szczegółowo zajmiemy się również w podrozdziale 4.1, dlatego nie będziemy teraz dokładnie rozwijać tego wątku.

¹⁷ TOS, s. 96, 101, 105.

¹⁸ Tamże, s. 104-105; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 170.

¹⁹ TOS, s. 185.

²⁰ Tamże, s. 137-138. G. Strzelczyk stwierdza, że na podstawie danych z perspektywy historycznej możemy z pewnością stwierdzić o Maryi: fakt istnienia, imię, prawdopodobne pochodzenie z Nazaretu, fakt zaślubin z Józefem – cieślą i bycie matką Jezusa – zob. G. Strzelczyk, *Maryi świadomość...*, s. 147.

²¹ E. Johnson, *Toward a Theology of Mary: Past, Present, and Future*, w: *All Generations Shall Call Me Blessed*, red. F. Eigo, Villanova 1994, s. 28.

²² Jak również we Wstępie do *Dangerous Memories...*, gdzie opisuje historyczną Maryję – zob. E. Johnson, *Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture*, New York 2004, s. 12.

²³ Pewne kwestie dotyczące historycznych szczegółów życia matki Jezusa (np. przynależność do wspólnoty uczniów) będą podjęte również w kolejnym podrozdziale przy okazji interpretacji perykopy biblijnych dotyczących Maryi.

Zobaczmy zatem, w jakie pułapki – według Johnson – można wpaść, próbując odtworzyć historyczną postać matki Jezusa. Pierwszym niebezpieczeństwem w docieraniu do historycznej Maryi, jakie dostrzega amerykańska teolożka, jest skłonność do postrzegania innych ludzi przez własny pryzmat. Autorka uważa, że Maryja może być nieświadomie utożsamiana przez czytelnika jej książki z nim samym lub kimś będącym w podobnej sytuacji. A zatem – jak twierdzi teolożka – Maryja z reguły będzie identyfikowana z wyedukowaną, średniozamożną chrześcijanką. Elizabeth Johnson podkreśla jednak, że taka identyfikacja jest zupełnie chybiona, ponieważ pomiędzy naszym światem a światem Maryi istnieje przepaść. Dlatego – aby uniknąć pułapki rozumienia Maryi z własnej perspektywy – teolożka proponuje podejście, które nazywa „solidarnością w inności” („*solidarity in difference*”). Johnson określa solidarność jako zwrócenie się w stronę tego, kto cierpi. Nie chodzi jednak o emocjonalne poruszenie, ale o wzięcie odpowiedzialności za drugiego człowieka oraz przyłączenie się do walki w celu zmiany jego losu. „Solidarność w inności” – tak, jak rozumie ją teolożka – ma zaś na celu podkreślenie szacunku dla wyjątkowości i inności drugiego człowieka, tak, aby nie postrzegać go przez pryzmat własnego „ja” i nie stosować w stosunku do niego pewnych uogólnień²⁴. „Solidarność w inności” można by zatem określić jako obdarowywanie drugiego tym, czego rzeczywiście potrzebuje i pragnie, a nie tym, co my sami uważamy za właściwe dla niego. Elizabeth Johnson uważa, że dzięki takiemu – szanującemu odrębność drugiego człowieka – podejściu, unikamy pułapki wymazywania kulturowej tożsamości Maryi, która jest tak inna od naszej²⁵. Aby podkreślić różnicę pomiędzy życiem czytelników jej książki a życiem Maryi, Johnson stwierdza – cytując Bernadette Brooten – że sytuacja żyjącej w XX wieku w Palestynie muzułmańskiej kobiety może być bliższa położeniu Maryi niż sytuacja żyjącej w Stanach Zjednoczonych chrześcijanki czy Żydówki²⁶.

Ponadto Elizabeth Johnson, opisując koncepcję „solidarności w inności”, twierdzi, że nie ona jest w żaden sposób zarezerwowana dla wymiaru doczesnego, ale może być budowana również pomiędzy żywymi a zmarłymi. Dla chrześcijanina – pisze Autorka – komunია świętych jest symbolem takiej solidarności, która przekracza czas. Dlatego – według amerykańskiej teolożki – umieszczenie Maryi na tle tej wspólnoty umożliwia ustanowienie solidarności pomiędzy nią a nami²⁷, o czym pisaliśmy już w podrozdziale 1.3.

²⁴ TOS, s. 105-106; FOGAP, s. 3, 175-180. Zob. także S.A. Ross, *The Physical and Social Context for Feminist Theology and Spirituality*, w: *Feminist Theology: Review of Literature*, „Theological Studies” 56 (1995), s. 337-338.

²⁵ Johnson ma tu na myśli zapewne zachodni krąg kulturowy.

²⁶ TOS, s. 106-107. O kategorii solidarności Johnson pisze najszerszej w swoim artykule: *Mary in praxis-oriented theology: Memory, Narrative, Solidarity*, w: *Kecharitomene: International Festschrift for Rene' Laurentin*, red. P. Poupard, Paris 1990, s. 474-476.

²⁷ TOS, s. 104, 107-108.

Drugim niebezpieczeństwem w dotarciu do „prawdziwej” Maryi, jakie wymienia amerykańska teolożka, jest postrzeganie przywilejów Matki Bożej, które zostały jej przypisane w wyniku rozwoju doktryny, jako czynników chroniących ją przed trudami życia. Teolożka ma tu na myśli przede wszystkim dogmat o Niepokalanym Poczęciu, nie będziemy jednak wchodzić w tym miejscu w szczegóły, gdyż rozumienie dogmatów przez amerykańską teologkę zostanie szczegółowo omówione w rozdziale trzecim. Ujmując jednak rzecz dość ogólnie, można powiedzieć, iż Elizabeth Johnson uważa, że nierzeczywisty obraz Maryi, wytworzony przez tendencje maksymalistyczne w mariologii, tak naprawdę ją zdehumanizował, dlatego teolożka dąży do przywrócenia Maryi jej człowieczeństwa. Maksymalistyczne tendencje, przejawiające się w dużej mierze w tradycyjnym myśleniu o Matce Boskiej, przypisują jej liczne nadnaturalne dary, które – według Autorki – powodują, że postrzegana jest ona w oderwaniu od prawdziwej ludzkiej kondycji²⁸.

Amerykańska teolożka pragnie zatem ukazać Maryję jako konkretną historyczną postać, której nie omijały trudy życia. Przystępując do realizacji tego celu, Johnson podkreśla, że chce odtworzyć warunki, w jakich przyszło żyć Maryi, korzystając z nauk pozateologicznych – na podstawie badań archeologicznych i historycznych. Wychodząc od bardzo niewielu danych, jakie dostarcza nam Pismo Święte, teolożka uważa, że w oparciu o badania naukowców z innych dyscyplin możliwe jest dość szczegółowe ukazanie świata, w którym żyła matka Jezusa²⁹. Elizabeth Johnson ma jednak świadomość ograniczeń dyscyplin historycznych i podkreśla, że archeologia nie dostarcza nam suchych faktów, ale pewnych wniosków opartych na materialnych dowodach i wpływających z pewnych założeń. Niemniej jednak uważa, że jest ona cennym źródłem dla badań nad postacią Maryi. Ponadto przy doprecyzowania metody badań nad historyczną Maryją teolożka zaznacza, że w celu odtworzenia jej postaci nie będzie bezpośrednio korzystać z badań nad historycznym Jezusem i wskazuje na dwa powody takiego postępowania. Po pierwsze, Maryja na pewno żyła przed Jezusem. Jak szacuje Autorka, prawdopodobnie urodziła się wcześniej o dwanaście do piętnastu lat³⁰. W tym czasie – jak pisze teolożka – Maryja, jako młoda dziewczyna, była świadkiem przerażających wydarzeń towarzyszących śmierci Heroda w 4 roku przed Chr. Po drugie, badania prowadzone przez teologkę w szczególności

²⁸ Tamże, s. 108.

²⁹ Tamże, s. 138.

³⁰ Tym samym Autorka daje do zrozumienia, że Maryja urodziła Jezusa, mając od 12 do 15 lat. Można stwierdzić, że większość biblistów i mariologów określa wiek Maryi w momencie narodzin Jezusa w tym przedziale – na przykład J. Bolewski, *Zrodzenie z Boga i Maryi Dziewicy*, w: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego. Jasna Góra, 18–23 sierpnia 1996 r.*, red. J. Wojtkowski, S. Napiórkowski, Lublin 1998, s. 118; J. McManus, *Błogosławioną zwać mnie będą...*, tłum. B. Widła, Warszawa 2004, s. 25; S. Napiórkowski, *Pierwsza chrześcijanka i przewodniczka pielgrzymującego ludu*, w: *Kościół czci Matkę Swojego Pana*, Przemyśl 2003, s. 143; O. da Spinetoli, *Maryja w Biblii*, tłum. A. Tronina, Niepokalanów 1997, s. 77; J. Guitton, *Maryja*, Warszawa 1956, s. 41; P. Gaechter, *The Chronology From Mary's Betrothal To the Birth of Christ*, „Theological Studies” 2 (1941), s. 156.

sposób uwzględniają kwestię płci, istotnym będzie zatem pytanie: co oznaczało być w tamtym czasie kobietą?³¹, na które to – z oczywistych przyczyn – nie odpowiadają badania nad historycznym Jezusem.

Warto nadmienić, iż Elizabeth Johnson – choć sama wprost o tym nie pisze – chcąc przedstawić Maryję jako zwykłą kobietę, będzie odwoływać się do tzw. *communiter contingentia*³², a więc do ogólnie przyjętych ówczesnych zwyczajów, występujących w danym obszarze kulturowym. Nie będzie zatem czynić wyjątków dla Maryi, ale ukaze ją jako jedną żyjących w tamtym czasie i miejscu kobiet.

2.1.2. Maryja z Nazaretu

Przystępując do próby ukazania historycznej postaci Maryi, teolożka rozpoczyna od namalowania świata, w którym przyszło żyć matce Jezusa i zwraca się najpierw ku regionowi geograficznemu, tworzącemu tło dla większości wydarzeń opisanych w Ewangeliach oraz jest miejscem, z którego pochodziła Maryja. A zatem Autorka swą uwagę kieruje najpierw na Galileę, a następnie na rodzinną wioskę Maryi – Nazaret. Jak pisze amerykańska teolożka, idea, że Galilea jest osobnym regionem, posiadającym własną historię i kulturę, jest stosunkowo nowa. Galilea, położona częściowo poniżej poziomu morza, częściowo pokryta skalistymi zboczami gór charakteryzuje się różnorodnością fauny i flory oraz odznacza się szczególnie żyznymi glebami. W starożytnej Galilei znajdowało się około dwustu wiosek, wśród nich była zaś ta, w której żyła Maryja – Nazaret, położona na zboczu pasma górskiego na południu Galilei. Nazaret mógł liczyć około 300–400 mieszkańców, którzy – jak dowodzą odkrycia archeologiczne przywoływane przez teolożkę – zajmowali się głównie uprawą ziemi. Społeczność wioski składała się więc z chłopów uprawiających własne pola lub dzierżawiących ziemię od kogoś innego oraz rzemieślników, którzy zaspokajali ich potrzeby. Choć Nazaret znajdował się jedynie 3–4 mile (5–6 kilometrów) od Seforis, wspaniałego miasta wzniesionego przez Heroda Wielkiego, odcięty od głównej drogi pozostawał na uboczu i był nic nieznaczącą wioską. Elizabeth Johnson podkreśla, że Nazaret nie jest ani razu wspomniany w Biblii Hebrajskiej, ani u Józefa Flawiusza, który wymienia czterdzieści pięć wiosek galilejskich, ani nawet w Talmudzie, w którym można znaleźć wzmianki o sześćdziesięciu trzech wsiach znajdujących się w Galilei³³.

Johnson zwraca uwagę na to, że w czasach Maryi w Galilei posługiwano się wieloma językami: łaciną, która była ojczystym językiem Rzymian, greką, która była ówczesną *lingua franca*, językiem hebrajskim, który można było usłyszeć podczas odczytywania Tory. Jednak codziennym językiem, jakim mówiono

³¹ TOS, s. 139-140.

³² Na temat stosowania tej zasady zobacz na przykład: P. Gaechter, *The Chronology From Mary's Betrothal...*, s. 146, 156.

³³ TOS, s. 140-142; E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 12-13.

w Galilei, był język aramejski, czego świadectwa odnajdujemy w Ewangeliach (Mk 5,41: *talitha koum*, Mk 7,34: *ephphatha*, Mk 15,34: *eloi, eloi, lema sabachthani*). Ponadto wydaje się, że Galilejczycy mówili po aramejsku ze szczególnym akcentem, inaczej niż mieszkańcy Jerozolimy. Dowodem na to są – jak pisze Autorka – słowa skierowane do Piotra podczas przesłuchania Jezusa (Mt 26,73)³⁴. Teolożka podkreśla, że językami tymi posługiwano się głównie w mowie, gdyż analfabeci stanowili w ówczesnym Cesarstwie Rzymskim 90% lub więcej. Umiejętność czytania i pisania była rzadka i zarezerwowana głównie dla wąskiej grupy skrybów i elity intelektualnej. Jednakże, jak pisze Johnson, nieumiejętność czytania i pisania nie przeszkadzała ludziom w osiągnięciu sukcesu w życiu, a kultura oparta głównie na słowie mówionym – wbrew naszym współczesnym wyobrażeniom – funkcjonowała bardzo dobrze. Dla teolożki jest niemal pewne, że także Maryja była analfabatką, czego zupełnie nie uwzględnia chrześcijańska sztuka, która od Średniowiecza często przedstawia Maryję pogrążoną w lekturze³⁵. Jak widać na przytoczonym przed chwilą przykładzie, Autorka nawet przy konstruowaniu historycznego obrazu Maryi nie porzuca całkowicie pierwszego kroku swej metody – krytyki tradycji.

Jeśli chodzi o architekturę Galilei, zabudowa w galilejskich wioskach – pisze amerykańska teolożka – w niczym nie przypominała tej z wielkich miast. Nie było w nich pięknie wyposażonych jednorodzinnych domów, które można było spotkać w Seforis czy Jerozolimie. Ludzie mieszkali ciasno stłoczeni, a każda rodzina zajmowała jeden lub dwa pokoje. Kilka takich małych mieszkań, zbudowanych wokół okrągłego, otwartego podwórza było zamieszkiwanych przez spokrewnione ze sobą rodziny. Na podwórzu znajdował się wspólny piec, cysterna z wodą i kamień młyński, a więc spełniało ono funkcję kuchni. Również na podwórzu mieszkaly domowe zwierzęta. Domy wykonane były z kamieni połączonych ze sobą za pomocą błota. Odrzwia były drewniane, a wewnątrz nich najczęściej zawieszane były zasłony. Podłogi pokryte były ubitą ziemią, a dachy strzechą. Johnson uważa, że perykopa o uzdrowieniu paralityka w Ewangelii św. Marka (Mk 2,4: „Z powodu tłumu nie mogli się jednak przedostać do Niego. Zerwali więc dach nad miejscem, gdzie był Jezus, i spuścili przez otwór posłanie, na którym leżał sparaliżowany”) doskonale oddaje to, jak zbudowane były dachy w galilejskich wioskach. Z kolei – według teolożki – św. Łukasz nie mógł użyć podobnego – zgodnego ze stanem faktycznym – opisu, gdyż adresaci jego Ewangelii – żyjący w miastach, gdzie do budowy dachów były używane dachówki – nie znali takiej konstrukcji dachów³⁶.

Dieta mieszkańców wiosek – jak pisze Johnson – składała się głównie z ziarna i oliwy oraz owoców, warzyw i wina. Rzadko spożywano produkty mleczne

³⁴ TOS, s. 141-142; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix for Marian Studies*, „Theological Studies” 70 (2009), s. 332.

³⁵ TOS, s. 204-205; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 171; też, *Mary: Contemporary...*, s. 460.

³⁶ TOS, s. 142-143; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 331.

i nabiął, a jeśli ktoś żył blisko jeziora, mógł żywić się także rybami. Ludzie żyli na bardzo niskim poziomie, samodzielnie zdobywali i przygotowywali jedzenie, budowali domy, wytwarzali materiały, z których następnie szyli ubrania. Teolożka podkreśla, że zabudowa wiosek w Galilei wskazuje, że ich mieszkańcy zajmowali najniższy szczebel drabiny społecznej. Nie inaczej rzecz miała się w Nazarecie – jego mieszkańcy żyli „bardziej niż skromnie”³⁷.

Elizabeth Johnson uważa, że dzięki tak szczegółowemu przedstawieniu warunków życia w Nazarecie jesteśmy w stanie w pełni zrozumieć słowa z Ewangelii według św. Jana i dostrzec, jak bardzo są one trafne: „Czy z Nazaretu może być coś dobrego?” (J 1,46). Nazaret był małą żydowską wioską, bez żadnego znaczenia, a jej mieszkańcy byli prostymi rolnikami. Jak pisze teolożka, Maryja żyła w tej wiosce przez większość swojego życia³⁸.

Trudne warunki życia w galilejskich osadach spotęgowane były sytuacją polityczną. Galilea była prowincją Cesarstwa Rzymskiego, która z racji swych żyznych gruntów utrzymywała się przede wszystkim z rolnictwa, zatem – jak pisze Johnson – kontrola nad ziemią będącą głównym źródłem bogactwa pozostawała kwestią polityczną. Rolnictwo w Galilei oparte było głównie na fizycznej sile ludzi i zwierząt, ponieważ orka odbywała się przy użyciu pługa. Tak niski stopień rozwoju technologicznego powodował małą wydajność pracy rolników. Zbiory wystarczały jedynie do zaspokojenia potrzeb żywieniowych i praktycznie nie było mowy o jakiegokolwiek nadwyżce. Niestety, znacząca część plonów musiała być oddawana w ręce zarządców, bez otrzymywania za nie żadnego pieniężnego ekwiwalentu. Zatem – pisze teolożka – jeśli nie było żadnej nadwyżki plonów, rolnicy i ich rodziny znajdowali się na granicy głodu³⁹.

Analizując struktury ekonomiczne istniejące w Cesarstwie Rzymskim, Johnson powołuje się na badania antropologa – Gerarda Lenskiego, który stworzył model opisujący funkcjonowanie społeczności agrarnych. Według Lenskiego społeczeństwo agrarne podzielone było zasadniczo na dwie klasy, pomiędzy którymi istniała ekonomiczna przepaść, zaś w ramach dwóch podstawowych klas dochodziło do mniejszych podziałów. Lenski przedstawia je następująco:

KLASA WYŻSZA

Władca

Zarządzający

Posiadacze (*retainer class*)

Kupcy

Duchowni

KLASA NIŻSZA

Rolnicy

Rzemieślnicy

Nieczyści i zdegradowani

„Niepotrzebni” (*expendable class*)

³⁷ TOS, s. 143.

³⁸ Tamże, s. 144.

³⁹ Tamże, s. 144-145; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 333.

Władca wraz z klasą zarządzającą, na którą składali się arystokraci, członkowie sądów i niżsi urzędnicy (*officials*) związani z administracją władcy, stanowili zaledwie 1% społeczeństwa, ale otrzymywali co najmniej 50% narodowego dochodu. Z kolei posiadacze składali się ze skrybów, urzędników (*bureaucrats*) oraz żołnierzy i tworzyli 5% populacji. W sumie cała wyższa klasa stanowiła około 10% społeczeństwa⁴⁰.

Grupa społeczna, do której należała Maryja i jej rodzina, to rzemieślnicy, stanowiący 5% społeczności. Mieli oni nieco niższy status społeczny niż rolnicy, gdyż nie mogli polegać na plonach dostarczających pożywienia. Jednak obie te klasy zazębiały się, ponieważ rzemieślnicy często uprawiali kawałek ziemi na własne potrzeby, zaś rolnicy, szczególnie zimą, zajmowali się rzemiosłem. Klasa zdegradowanych i nieczystych była oddzielona od rolników i rzemieślników z powodu okoliczności urodzenia lub życia. Jednak w najbardziej dramatycznym położeniu znajdowali się „niepotrzebni”, stanowiący 5–10% ogółu społeczeństwa. Wśród nich można było znaleźć wędrownych najemników, ludzi wyjętych spod prawa i drobnych przestępców, a także żebraków. Większość z nich żyła tylko dzięki łasce innych. Kończąc opis agrarnego społeczeństwa, które przedstawia Johnson za Lenskim, należy jeszcze raz podkreślić, że cechą wyróżniającą tych społeczności był wybitnie nierówny status ekonomiczny jego członków, podzielonych na dwie klasy – bogatych i biednych⁴¹.

Elizabeth Johnson kładzie nacisk na to, że sytuacja ekonomiczna w czasach Jezusa nie może być porównywana z tą, którą znamy na Zachodzie. Amerykańska teolożka wskazuje na nieadekwatność zestawień sytuacji społecznej Jezusa z robotnikami zajmującymi niższą warstwę klasy średniej w Stanach Zjednoczonych. Podkreśla z emfazą, że wtedy nie istniała klasa średnia, a jedynie klasa bogaczy i biedaków, do których należała rodzina Maryi⁴².

Jeśli chodzi o zróżnicowanie ekonomiczne w Nazarecie, było ono prawie niewidoczne. Badania archeologiczne, na które powołuje się amerykańska teolożka, dowodzą, że rolnicy posiadali podobnej wielkości pola uprawne i byli nieznacząco różnicowani pod względem bogactwa. Ludzie żyjący w Nazarecie byli właściwie samowystarczalni jako społeczność, z drugiej strony byli zależni od siebie nawzajem i pozostawali w różnorodnych relacjach. Właściwie nie używano monet, a handel opierał się na wymianie. Wykopaliska z terenów Nazaretu dowodzą, że nie znajdował się tam żaden sklep ani nawet bazar⁴³.

Elizabeth Johnson wskazuje, że Maryja, będąc żoną cieśli (gr. *tekton*), znajdowała się na niższym stopniu klasy rolniczej. Teolożka zwraca uwagę na to, że greckie słowo *tekton*, użyte w Ewangeliach w odniesieniu do zawodu wykonywanego przez Józefa, oznacza nie tylko cieślę, ale osobę łączącą w sobie funkcje

⁴⁰ TOS, s. 145; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 333-334.

⁴¹ TOS, s. 146.

⁴² Tamże, s. 148; E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 18.

⁴³ TOS, s. 147.

cieśli, kamieniarza, kołodzieja i stolarza. Wynika to z tego, że w Nazarecie było małe zapotrzebowanie na typowe usługi cieśli. Domy, jak zostało już wspomniane, budowane były głównie z kamieni i błota, a jedynie wykańczane drewnianymi elementami. Johnson, cytując Johna Meiera, pisze, że praca, którą wykonywał *tekton*, była bardzo obciążająca fizycznie. Ponadto rodzina Maryi uprawiała prawdopodobnie małą działkę ziemi, ponieważ w swoich przypowieściach Jezus często odwoływał się do przenośni zaczerpniętych z uprawy, a zatem wykazywał się znajomością podstaw rolnictwa. Przy tej okazji amerykańska teolożka po raz kolejny czyni krytyczną uwagę pod adresem sztuki sakralnej, jak i kultury popularnej, stwierdzając, że trzydziestoletni Jezus – pracujący jako *tekton*, a może i również uprawiający rolę – nie mógł wyglądać jak szczupły, słaby i delikatny chłopak, jak jest często przedstawiany na pobożnych malowidłach i w filmach, ale raczej był dobrze umięśniony i silny⁴⁴.

Słowo *tekton* – jak pisze teolożka – niosło ze sobą jeszcze inny sens. Wśród wyższych warstw społecznych było ono używane jako obraźliwe przezwisko w stosunku do kogoś posiadającego plebejskie korzenie. Dysponując tą wiedzą – podkreśla Autorka – inaczej zrozumiemy słowa wypowiedane przez przeciwników Jezusa w Ewangeliach: „Czy nie jest to ten cieśla, syn Marii (...)?” (Mk 6,3), „Czy nie jest to syn cieśli?” (Mt 13,55) a także „Czy nie jest to syn Józefa?” (Łk 4,22). W każdym z tych przypadków – pisze Elizabeth Johnson – ani rodzice Jezusa, ani rzemiosło, którym zajmowała się Jego rodzina, nie zasługiwali na szacunek, ale byli przedmiotem wzgardy i kpin⁴⁵.

Dramatyczna sytuacja ekonomiczna niższych warstw społecznych w Galilei spowodowana była tym, że – jak pisze teolożka – w okresie rzymskiej okupacji, który pokrywa się z czasem życia Maryi, mieszkańcy galilejskich wiosek byli potrójnie opodatkowani. Chłopi płacili dziesięcinę na utrzymanie świątyni jerozolimskiej i duchownych, oprowadzali podatki dla cezara, a także dla lokalnego żydowskiego króla – namiestnika. Część ludzi, nie mogąc opłacić podatków, zadłużała się u bogatych, a następnie musiała sprzedawać ziemię, by spłacić długi, w wyniku czego stawała się zupełnie bezbronna i pozostawała zupełnie zależna od innych⁴⁶.

Opisując sytuację w Galilei pod panowaniem Rzymian, Elizabeth Johnson charakteryzuje także sytuację polityczną oraz rządy poszczególnych królów żydowskich, które znacząco wpływały na życie Maryi i innych mieszkańców tego regionu. Johnson określa rok narodzenia Maryi na ok. 20 roku przed Chr. Jeśli chodzi o datę jej śmierci, amerykańska teolożka utrzymuje, że nie mamy możliwości nawet przybliżonego określenia, jak długo żyła Maryja, wiemy tylko tyle, że nadal żyła ok. roku 30, gdy umarł Jezus. Zatem czas jej życia pokrywał się

⁴⁴ Tamże, s. 147-148.

⁴⁵ Tamże, s. 148; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 334.

⁴⁶ TOS, s. 148-149; E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 18; tamże, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 334.

z czasem rzymskiej okupacji, pod którą Palestyna pozostawała od 63 roku przed Chr. Jak pisze Johnson, życie pod okupacją nie było równoznaczne ze stacjonowaniem wojsk w każdej wiosce. Wojska przeznaczone do utrzymywania porządku w tym regionie stacjonowały głównie w Syrii i były wzywane w razie potrzeby. Ponadto w Cezarei znajdował się garnizon liczący trzy tysiące żołnierzy, a w Jerozolimie, w twierdzy Antonia obok świątyni jerozolimskiej, stacjonował mały oddział wojska. Podczas trzech najważniejszych świąt żydowskich namiestnik rzymski udawał się z Cezarei do Jerozolimy wraz ze swoimi żołnierzami, by wzmocnić ochronę militarną miasta w tym czasie⁴⁷. Pomimo braku wojsk na terenie kraju, obowiązywało w nim rzymskie prawo. Ludność pracowała i płaciła podatki, a możliwość kultywowania swoich tradycyjnych zwyczajów – pisze Johnson – miała jedynie zabezpieczać kraj przed otwartą rewolucją. Również w tym samym celu – jak twierdzi Autorka – Żydzi mieli swojego króla – aby utrzymał kraj pod kontrolą. Jeśli jednak on zawodził, Rzymianie używali swoich metod przywracających porządek, które obejmowały takie działania jak: masowe podpalenia, masakry wśród ludności czy uprowadzenia do niewoli. Taka polityka Rzymian – pisze teolożka – pozwala utrzymywać lud w pełnym poddaństwie⁴⁸.

Maryja przyszła na świat podczas panowania Heroda Wielkiego, który doskonale wiedział, jak układać się z Rzymianami i dzięki swym okrutnym rządom realizował polityczne zamierzenia okupantów. Jak pisze Johnson, epizod z Ewangelii św. Mateusza, opisujący rzeź niemowląt i małych dzieci, nawet jeśli nie oddaje dokładnie prawdy historycznej, jest całkowicie zgodny ze sposobem postępowania tego króla⁴⁹. Herod Wielki zasłynął także z budowy okazałych miast, między innymi portowego miasta Cezarei, które zadeedykował Cesarowi Augustowi. Ponadto wznosił fortece Herodion i Masada. Dokonał on także przebudowy świątyni jerozolimskiej, której wschodnia ściana, nadzwyczajnie mocna, przetrwała do dziś i stanowi cel pielgrzymek Żydów. Jednak – jak podkreśla teolożka – ktoś musiał płacić za wszystkie te przedsięwzięcia, utrzymanie armii i przepych, w którym żył król. Wyjściem, jakie znalazł Herod, było nałożenie ogromnie wysokich podatków na ludność. Chłopi nie mogli udźwignąć tego ciężaru, stawali się coraz ubożsi, popadali w nędzę i głód. Taka sytuacja sprzyjała nasileniu nastrojów buntu i rewolty. Ludzie jeszcze mocniej zaczęli oczekiwac mesjańskiego króla, który miał ich wyzwolić spod rzymskiego panowania. Gdy w 4 roku przed Chr. zmarł Herod Wielki, wybuchło powstanie w całej Palestynie. Odpowiedź Rzymian – pisze Autorka – była bardzo brutalna. Legat rzymski Warus wyruszył z legionami wojsk z Syrii, aby stłumić żydowską rewoltę. W Jerozolimie ukrzyżowano wówczas dwa tysiące mężczyzn, zaś w Galilei zdobyto Seforis i spalono je, a ludność wzięto do niewoli. W taki sam sposób

⁴⁷ Zwyczaj ten wyjaśnia – pisze Johnson – dlaczego Piłat był obecny w Jerozolimie podczas procesu Jezusa – zob. TOS, s. 150.

⁴⁸ TOS, s. 150-151; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 335-336.

⁴⁹ Johnson podkreśli to raz jeszcze przy omawianiu Mateuszowej „rzezi niewińców”.

potraktowano okoliczne wioski i ich mieszkańców⁵⁰. Jak pisze Johnson, żyjąca wówczas w Nazarecie Maryja miała około 15–16 lat, była niedawno poślubiona i miała małe dziecko. Amerykańska teolożka zastanawia się, w jaki sposób uniknęła ona masakry miejscowej ludności. Snuje domysły, że być może Maryja wraz z innymi zamieszkującymi wioskę kobietami ukryła się w jaskiniach gór otaczających Nazaret. Teolożka stawia także dramatyczne pytania o to, jak straszne wydarzenia gwałtów, grabieży i zabójstw widziały jej oczy i jakie spustoszenie w psychice tej młodej kobiety musiała pozostawić ta brutalna interwencja militarna. Johnson stwierdza gorzko, że nie musimy zbyt łatwo uruchamiać swojej wyobraźni, aby uświadomić sobie ten ogrom nieszczęścia, gdyż z przekazów medialnych znamy podobne dramaty przeżywane przez kobiety, których kraje (takie jak Kongo, Bośnia, Afganistan, Wietnam i inne) trawia wojny⁵¹. Zauważmy więc, że amerykańska teolożka, chcąc ukazać okoliczności życia matki Jezusa, uruchamia swoją wyobraźnię i snuje narrację, która nie znajduje żadnego potwierdzenia w dokumentach historycznych (nie posiadamy nawet małej wzmianki na temat tego, czy i w jaki sposób Maryja musiała ukrywać się przed nadciągającymi wojskami), nie można jednak wykluczyć, że takie wydarzenia miały miejsce. Co więcej, teolożka czyni odwołania do współczesnej sytuacji kobiet żyjących na terenach dotkniętych działaniami wojennymi, a przez to nie tylko uzmysławia czytelnikowi jak straszne wydarzeniami mogły być udziałem matki Jezusa, ale również – w sposób jeszcze dość niewyraźny – ukazuje solidarność Maryi z tymi kobietami, a nawet – jak się wydaje – pobudza czytelnika do postawy solidarności z nimi.

Po krwawym stłumieniu żydowskiego powstania – kontnuuje Johnson – Rzymianie podzieli Palestynę na trzy prowincje zarządzane przez trzech synów Heroda Wielkiego: Archelaosa, któremu przypadła Judea i Samaria, Heroda Filipa, który rządził północnymi terytoriami oraz Heroda Antypasa, który objął we władanie Peryę na wschód od Jordanu oraz Galileę na północy. Herod Antypas miał ambicje, aby zostać królem całej Palestyny jak jego ojciec, jednak nigdy mu się to nie udało. Podobnie do ojca – stwierdza Johnson – zyskiwał przychylność Rzymian poprzez przedsięwzięcia budowlane. Po pierwsze skupił się na Seforis, odbudował je w pięknym stylu i uczynił stolicą regionu. Odkąd Seforis stało się stolicą, Galilejczycy nie byli już zarządzani z pewnego dystansu, jak to miało miejsce za panowania Heroda Wielkiego, ale mieli króla na ich własnym terytorium, co zdecydowanie pogarszało ich sytuację. Dwadzieścia lat później Herod Antypas zajął się budową Tyberiady, miasta położonego nad brzegiem Morza Galilejskiego (Jeziora Tyberiadzkiego), które zadedykował cesarzowi Tyberiuszowi. Antypas, podobnie jak jego ojciec, finansował swe pomysły kosztem najbiedniejszych – poprzez nakładanie podatków na ludność, ponadto

⁵⁰ E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 19.

⁵¹ TOS, s. 151-152; E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 19-20; też, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 336.

– jak podkreśla Autorka – za jego panowania zwiększał się rozdzwitek pomiędzy sytuacją ludności zamieszkującej bogate miasta a mieszkańcami wiosek⁵².

Aby lepiej zrozumieć sytuację ekonomiczną w ówczesnej Galilei i dysproporcje w zamożności mieszkańców miast i wiosek, teolożka opisuje szczegółowo politykę podatkową w tamtym czasie. Pisze, że nawet jedna trzecia zbiorów mogła być odbierana rolnikom, aby uregulować ich zobowiązania podatkowe. W takiej sytuacji chłopci nie mieli wystarczającej ilości pożywienia do następnych zniw i byli zmuszeni do zaciągania pożyczek, których potem nie byli w stanie spłacić. Podatki były płacone nie tylko poprzez oddawanie części plonów. W przypadku połowów ryb Herod ustanowił, że prawo do nich mają jedynie pośrednicy, którzy następnie oddawali je w dzierżawę wiejskim rybakom, ci zaś zadłużali się, aby móc odkupić owe prawa do połowu. Podatki były odprowadzane także od pracy kobiet, które własnoręcznie tkwały materiały na ubrania, z których część musiała trafić do miast. Ludzie zadłużali się do tego stopnia, że ich pola były konfiskowane przez wierzycieli, a oni musieli od tej pory dzierżawić ziemię. Jeśli wciąż nie wystarczało im na podatki i wyżywienie, stawali się w końcu najemnikami, przestępcami lub żebrakami. W tym kontekście – podkreśla Johnson – nauczanie Jezusa na temat bogactwa, Jego solidarność z biednymi, skandal przyjaźni z poborcami podatków, przypowieści o długach, pożyczkach i zarobku nabierają innej wyrazistości⁵³.

Elizabeth Johnson zastanawia się również, dlaczego tak duże i znakomite miasto jak Seforis położone blisko Nazaretu nie jest ani razu wspomniane z Ewangeliami? Podobnie Tyberiada jest wzmiankowana w Ewangelii tylko raz (J 6,23), jedynie po to, aby opisać położenie Kafarnaum będącego centrum działalności Jezusa. Teolożka pyta także, dlaczego Jezus nie odwiedzał tych miast, aby w nich głosić Dobrą Nowinę? I stwierdza, że być może chciał on uniknąć kontaktu z Herodem, który dopiero co aresztował i zamordował Jana Chrzciciela. A zatem można przypuszczać, że Jezus chciał ominąć w pewien sposób niebezpieczeństwo narażenia się królowi. Istnieje jeszcze inna interpretacja takiego zachowania Jezusa, którą przytacza Johnson. Chodzi mianowicie o to, że Jezus chciał w taki sposób zaprotestować przeciw kumulowaniu bogactwa w miastach, ponieważ wielokrotnie krytykował taką postawę i pokazywał, co bogactwo czyni z duszą człowieka. Krytyka skierowana przeciw dworowi Heroda i niemu samemu świadczą o tym, że Jezus znał doskonale ich styl życia, jednak otwarcie się mu sprzeciwiał⁵⁴.

Elizabeth Johnson stawia także inne pytanie w związku z bliskim położeniem Nazaretu i Seforis: czy mąż Maryi i jej syn, wykonujący zawód cieśli, nie otrzymali pracy przy odbudowie tego miasta? Teolożka pisze, że można wyrazić sprzeciw wobec takich domysłów, twierdząc, że rodzina Maryi, jako tradycyjna

⁵² TOS, s. 153-155.

⁵³ Tamże, s. 157-158.

⁵⁴ Tamże, s. 155-156.

rodzina żydowska z pewnością unikała kontaktu z kulturą pogańską. Johnson podważa jednak taki pogląd, twierdząc, że Seforis było w istocie żydowskim miastem, choć z pewnością otwartym na rzymską kulturę. A zatem teolożka pyta: czy młody Jezus przynajmniej odwiedził Seforis? Jeśli tak, może był bardziej światowy niż myślimy. Rodzi się także pytanie, czy Jezus był kiedyś w teatrze, o ile w tamtym czasie istniał już teatr w Seforis? Oczywiście – pisze teolożka – nie musimy poznać odpowiedzi na te pytania. Z pewnością jednak możemy stwierdzić, że na życie Maryi z tamtym czasie miała wpływ (przynajmniej poprzez płacenie podatków) odbudowa Seforis i wzniesienie Tyberiady. Jak pisze Johnson, wystarczy nam wiedzieć, że Maryja żyła w ubogiej wiosce, podczas gdy niedaleko rozkwitało to piękne miasto⁵⁵. A zatem amerykańska teolożka przedstawia swemu czytelnikowi pewne dopuszczalne scenariusze historyczne, nie obstać jednak jednoznacznie przy którejś ze wspomnianych przez nią wersji wydarzeń, a jedynie – jak się zdaje – chce pobudzić wyobraźnię czytelników, aby lepiej uzmysłowali sobie, w jaki sposób mogła żyć rodzina Maryi.

Długo narastająca wrogość wobec takich rządów zaowocowała wybuchem powstania przeciw Rzymowi w 66 roku po Chr., które zakończyło się totalną klęską Żydów. Jak pisze Elizabeth Johnson, jest bardzo wątpliwe, że w tym czasie Maryja nadal żyła, nie mamy jednak wątpliwości, że żyła w czasie, w którym postępował proces pauperyzacji ludności wsi, który doprowadził Żydów do tak desperackiego kroku, jakim było wystąpienie przeciw okupantowi. Maryja była zatem świadkiem stopniowego wyniszczania jej narodu i prawdopodobnie sama doświadczała skrajnej nędzy, a nawet głodu⁵⁶.

Po śmierci Heroda Antypasa, w 39 roku po Chr. rządy nad Galileą objął Herod Agryppa – wnuk Heroda Wielkiego, który przed śmiercią został królem całej Palestyny, podobnie jak kiedyś jego dziadek. Jak pisze amerykańska teolożka, jeśli Maryja wtedy nadal żyła, mogła powrócić do Nazaretu lub pozostać w Jerozolimie wraz ze wspólnotą uczniów, którzy stali się w tamtym czasie celem prześladowań ze strony Agryppy, o czym zaświadcza Dziej Apostolskie (Dz 12,1-2)⁵⁷. Według Elizabeth Johnson możliwe jest, że Maryja spędziła swoje ostatnie lata we wspólnocie uczniów w Jerozolimie, choć teolożka przywołuje także tradycję mówiącą o tym, że udała się wraz z Janem Ewangelistą do Efezu, gdzie zmarła. Autorka stwierdza jednak, że nie ma w tej sprawie żadnych historycznych dowodów, tym samym dając do zrozumienia czytelnikowi, że dystansuje się od tej tezy. Jeśli jednak Maryja pozostała w Jerozolimie – do czego zdaje się przychylić amerykańska teolożka – jej życie pod względem ekonomicznym niewiele się zmieniło w porównaniu z tym w galilejskiej wiosce, gdyż z listów św. Pawła dowiadujemy się, że wspólnota w Jerozolimie żyła w ubóstwie i nieustannie

⁵⁵ Tamże, s. 156.

⁵⁶ Tamże, s. 158-159; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 336.

⁵⁷ TOS, s. 160.

musiała być wspierana datkami z innych Kościołów lokalnych (Ga 2,10; 1 Kor 16,1-4; Rz 15,25-26)⁵⁸.

Johnson, opisując okoliczności życia matki Jezusa, niejednokrotnie przyznaje, że ograniczoność źródeł pozwala nam jedynie na domniemywanie pewnych faktów. Nie możemy jednak zaprzeczyć, że Maryja należała do narodu okupowanego i warstwy ludzi ubogich żyjących w czasach wyzysku i pełnych przemocy⁵⁹.

2.1.3. Maryja – Żydówka

Elizabeth Johnson w swojej twórczości wielokrotnie akcentuje znaczenie żydowskiego pochodzenia Maryi⁶⁰. Autorka podkreśla, że bycie Żydówką ma sens nie tylko etniczny, ale także religijny: Maryja była wyznawczynią judaizmu, jej wiara skoncentrowana była wokół przymierza zawartego na Synaju przez JHWH ze swoim ludem. Przy tej okazji teolożka dokonuje krytyki pewnej tradycyjnej i – w jej odczuciu – uproszczonej interpretacji przynależności etniczno-religijnej Maryi. Johnson pisze, że uświadomienie sobie faktu, że Maryja była Żydówką, a tym samym wyznawczynią judaizmu, może być dla wielu szokujące, ponieważ matka Jezusa jest najczęściej przedstawiana jako najważniejszy członek Kościoła. Oczywiście dla teolożki usytuowanie Maryi we wspólnocie Kościoła nie jest bezpodstawne, sama przecież proponuje umieszczenie jej w ramach *communio sanctorum*. Johnson podkreśla jednak, że za życia Maryi popaschalna wspólnota uczniów pozostających w Jerozolimie, do której niewątpliwie należała matka Jezusa, nie była postrzegana jako oddzielna grupa religijna, ale funkcjonowała jako grupa wewnątrz judaizmu⁶¹. Jak pisze Johnson, patrząc wstecz, widzimy, że pierwotna wspólnota uczniów od samych swych początków była rzeczywiście Kościołem, jednak ten ruch religijny, złożony z Żydów, nie myślał o sobie jako o Kościele – czymś odrębnym od judaizmu. Co więcej, uczniowie głosili, że Jezus jest Mesjaszem i że to w Nim wypełniła się obietnica Boga wobec Ludu Wybranego. Uczestniczyli także w kulcie świątynnym, jak świadczą o tym opisy zawarte w Ewangelii św. Łukasza i Dziejach Apostolskich (Łk 24,53; Dz 3,1-16). Jedynym, co odróżniało ich od innych wyznawców religii żydowskiej, był ich stosunek do Jezusa, którego uważali za Mesjasza. Elizabeth Johnson uważa także, że uczniowie⁶² zaadaptowali pewne żydowskie religijne rytuały dla swoich potrzeb. Wymienia wśród nich chrzest – znany wśród esseńczyków i praktykowany przez Jana Chrzciciela, oraz tradycyjny posiłek celebrowany w domach, który wkrótce stał się ich znakiem rozpoznawczym. Domy, w których świętowano

⁵⁸ Tamże, s. 181.

⁵⁹ Tamże, s. 161.

⁶⁰ Na przykład tamże, s. 99, 171.

⁶¹ Tamże, s. 162, 178.

⁶² Interesujące jest to, że Johnson przypisuje uczniom, a nie samemu Jezusowi wykorzystanie tradycyjnych rytów żydowskich.

wczesnochrześcijańskie uczty, nazwane były później *domus ecclesiae* (ang. *house churches*). Teolożka zwraca uwagę na to, że niektóre z nich były dowodzone przez kobiety⁶³, jak to było na przykład w przypadku Maryi, matki Jana zwanego Markiem (Dz 12,12)⁶⁴.

Zatem – jak pisze Johnson – chrześcijaństwo zyskiwało swą odrębność stopniowo, na samym początku było małym ruchem wewnątrz judaizmu i nie weszło w świat z ukształtowanym wyznaniem wiary, liturgią, moralnością oraz strukturami. Także duchowość Maryi była zdecydowanie inna niż chrystocentryczna duchowość Kościoła po Soborze Nicejskim⁶⁵. Matka Jezusa – stwierdza Autorka – do końca swoich dni identyfikowała się z religią żydowską. Według amerykańskiej teolożki dopiero po roku 70 doszło do jasnego oddzielenia chrześcijaństwa od judaizmu, a ponieważ jest bardzo mało prawdopodobne, że Maryja wtedy nadal żyła, dlatego można z dużą pewnością stwierdzić, że – jak pisze Autorka – zmarła, czując się Żydówką⁶⁶.

Postrzeganie pierwotnego Kościoła jako jednego z nurtów ówczesnego judaizmu jest jeszcze bardziej naturalne, jeśli weźmiemy od uwagę fakt, że – jak twierdzi Johnson – przed 70 rokiem po Chr. Żydów cechowała duża wewnętrzna różnorodność. Oprócz rdzennej ludności palestyńskiej, Żydzi rozproszeni byli w całym imperium rzymskim i poddani w pewnym stopniu hellenizacji. Nawet w Palestynie występowały różnice – w Galilei Żydzi znajdowali się pod rządami świeckiej arystokracji, zaś w Judei byli zarządzani przez arystokrację duchownych. Żydów różniły także poglądy religijne – grupy takie jak faryzeusze, saduceusze czy eseneńczycy spierały się między sobą o właściwą interpretację Pism i tradycji. Teolożka twierdzi jednak, że Żydzi pomimo swojej niejednorodności, gdziekolwiek nie mieszkali, zawsze odróżniali się od innych narodów, wśród których przyszło im żyć⁶⁷.

Shukając rdzenia wierzeń żydowskich, teolożka wskazuje, że jest nim relacja Jedyne Boga i wybranego przez Niego ludu. Doskonale obrazuje to recytowana przez Żydów kilka razy dziennie modlitwa „*Shema Israel*” (Pwt 14,2). W sensie geograficznym judaizm skoncentrowany był wokół świątyni jerozolimskiej, która była postrzegana jako miejsce szczególnego przebywania Boga z ludźmi. Johnson, opisując religię żydowską, pokazuje, że przenikała ona wszystkie sfery życia Narodu Wybranego. Codzienne życie przesiąknięte było modlitwami i praktykami religijnymi, opierało się na Bożych przykazaniach, cykl tygodniowy wyznaczany był przez szabat, a roczny przez obchody licznych świąt. Jak pisze teolożka, w I wieku doświadczenie religijne nie było sprawą jedynie prywatną

⁶³ Johnson często przytacza przykłady kobiet pełniących funkcje religijne we wczesnym chrześcijaństwie, a także w judaizmie – zob. TOS, s. 188-189, 215.

⁶⁴ Tamże, s. 177-180.

⁶⁵ Tamże, s. 165; E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 17-18.

⁶⁶ TOS, s. 182-184; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 338-339.

⁶⁷ TOS, s. 163; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 337.

i indywidualną, ale także społeczną. Dowodem na to są według teolożki odkrycia archeologiczne, które pokazują, że tzw. prawo czystości było powszechnie respektowane. Niezliczone ilości mikw, służących do rytualnych obmyć, odnajdywane są na obszarach dawnej Palestyny. Znajdowały się one w bogatych domach miejskich i ubogich wioskach, gdzie służyły całej społeczności. Według Prawa – przypomina Johnson – niektóre czynności wprowadzały człowieka w stan rytualnej nieczystości, na przykład fizyczny kontakt z ludzkimi zwłokami lub trędowatymi, ejakulacja, menstruacja czy poród. Aby uwolnić się od tego stanu, należało obmyć ciało w wodzie i odczekać określony czas. Niekiedy przepisy Prawa wymagały jeszcze innych działań, na przykład złożenia ofiary. Co godne uwagi, Johnson, poruszając kwestie związane z rytualną nieczystością, sygnalizuje, że ani status ekonomiczny, ani płeć nie czyniły nikogo bardziej lub mniej nieczystym. Powołuje się przy tym na badania Pauli Fredriksen, która twierdzi, że najwyższy kapłan ani faryzeusze nie byli mniej czy bardziej nieczyści po stosunku seksualnym od wiejskich rybaków. Podobnie rzecz ma się w przypadku kobiet i mężczyzn, co ma niebagatelne znaczenie w kontekście feministycznego wyczulenia Autorki – dorosła, zdrowa kobieta regularnie zaciągała rytualną nieczystość poprzez menstruację, jednak nie inaczej było w przypadku mężczyzn, którzy popadali w ten stan z powodu ejakulacji. Ponadto Johnson uważa, że skoro prawo czystości miało zasadnicze znaczenie w regulowaniu dostępu do świątyni, miało ono mniejszą siłę oddziaływania na terenach oddalonych od Jerozolimy, dlatego kobiety z powodu kultycznej nieczystości z pewnością nie były wykluczane ze służby w synagodze. Teolożka nie zgadza się w poglądami, że prawo czystości miało ograniczać dostęp kobiet do sfery publicznej. Ponadto zaznacza, że znajdowanie się w stanie kultycznej nieczystości nie było równoznaczne ze stanem grzechu – nieczysty nie był grzesznikiem, podobnie jak czysty nie był automatycznie sprawiedliwy⁶⁸.

W związku z dużym zróżnicowaniem Żydów, także pod względem religijnym, Johnson przygląda się szczegółowo sytuacji religijnej w Galilei, jako środowisku życia Maryi. Działania wojenne w VIII wieku przed Chr. zdziesiątkowały plemiona Izraela w Galilei, przez co została ona zasiedlona przez inne, pogańskie ludy⁶⁹. Następnie budowa przez Heroda Wielkiego miast Seforis i Tyberiady przyczyniła się do hellenizacji tych terenów. Autorka zastanawia się więc, jak bardzo kultura pogańska przeniknęła na tereny tej prowincji? Wydaje się, że nie można wykazać mocnego wpływu kultury helleńskiej na Żydów zamieszkujących Galileę. Badania archeologiczne Jonathana Reeda, na które powołuje się teolożka, dowodzą, że religia żydowska przenikała życie mieszkańców galilejskich wiosek. Materialnymi świadectwami religijności Galilejczyków są odkryte na tych terenach mikwy, kamienne naczynia służące do rytualnych obmyć i urny

⁶⁸ Tamże, s. 163-165.

⁶⁹ Galilea w VII w. została podbita przez Asyrię, Johnson opisuje jednak to wydarzenie bardzo pobieżnie i niejasno, nie podając nawet, z kim walczyli Izraelici.

na kości, wskazujące na praktykowanie żydowskich obrzędów pogrzebowych, które nakazywały przechowywanie kości po rozłożeniu się ciała. Z kolei analiza chemiczna samych kości wykazała, że Galilejczycy nie jedli mięsa wieprzowego, co jest zgodne z nakazami Prawa⁷⁰.

Zaskakuje jednak fakt – jaki pisze teolożka – że wykopaliska nie poświadczają istnienia w Galilei synagog. Do tej pory odkryto ich zaledwie kilka, wydaje się, że do roku 70 prawie ich nie budowano. Według Elizabeth Johnson fakt ten jest prawdziwą zagadką, jeśli weźmiemy pod uwagę słowa Ewangelii mówiące o tym, że Jezus głosił w synagogach Galilei. Jednak, jak zaznacza amerykańska teolożka, greckie słowo *synagoge*, występujące w tekście Nowego Testamentu, oryginalnie oznacza zgromadzenie ludzi. Wydaje się zatem, że mamy tu do czynienia z sytuacją identyczną jak w przypadku słowa *ekklesia*, które odnosiło się pierwotnie do ludzi tworzących wspólnotę, obecnie zaś kojarzy się przede wszystkim z budowlą sakralną. Autorka twierdzi zatem, że w I wieku po Chr. słowo „synagoga” oznaczało ludzi ją tworzących i to właśnie w takich zgromadzeniach głosił Jezus. Takie synagogi mogły gromadzić się w prywatnych domach lub pod gołym niebem. Z kolei w Judei i diasporach było praktykowane wznoszenie synagog – budynków, jak świadczą o tym pisma Józefa Flawiusza i Dzieje Apostolskie (Dz 15,21)⁷¹.

Elizabeth Johnson podkreśla, że w związku z nieobecnością duchownych w Galilei, sytuacja religijna kobiet była inna niż w Jerozolimie. Składanie ofiar w świątyni i związane z nim żądanie rytualnej czystości ograniczało dostęp kobiet do czynności religijnych. Inaczej było w galilejskich wioskach, gdzie udział kobiet w życiu religijnym był ograniczany jedynie poprzez kontekst patriarchalny tego środowiska. Jak pisze Johnson, mężczyźni prawdopodobnie przewodniczyli spotkaniom synagogi i lokalnym sądom, jednak kobiety mogły uczestniczyć w tych spotkaniach, zgodnie z lokalnymi tradycjami. Zatem – jak twierdzi Autorka – synagoga nie była jedynie męską kwestią. Ponadto nie ma żadnych dowodów na to, że kobiety i mężczyźni mieli osobne miejsca w zgromadzeniu. Teolożka powołuje się także na badania Bernadette Brotten, która dowodzi, że napisy w synagogach Judei świadczą, że niektórym lokalnym zgromadzeniom przewodniczyły kobiety. Taka sytuacja, choć nie jest całkowicie niemożliwa, jest – według tej badaczki – mało prawdopodobna w Galilei z powodu silnych tendencji patriarchalnych na tamtych terenach⁷².

Opisując życie religijne mieszkańców galilejskich wiosek, Elizabeth Johnson podaje, że było ono kształtowane poprzez dwie instytucje: dom rodzinny i zgromadzenie publiczne – synagogę⁷³. Wpływ na religijność Galilejczyków mogły mieć także – jak twierdzi teolożka – pielgrzymki do Jerozolimy w celu przeżywania

⁷⁰ TOS, s. 166-167; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 337.

⁷¹ TOS, s. 167-168; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 338.

⁷² TOS, s. 168-169.

⁷³ Tamże, s. 169.

tam najważniejszych, corocznych świąt żydowskich: Pachy, Święta Tygodni i Święta Namiotów, podczas których składano ofiary w świątyni. Johnson pisze, że zwykle święta te były przeżywane w domach, ale istniała też tradycja, aby w ich czasie pielgrzymować do Miasta Dawida. Rodzi się jednak pytanie, jak wielu Galilejczyków mogło pozwolić sobie na takie pielgrzymki? Według naukowców, na których powołuje się teolożka, by dostać się do Jerozolimy trzeba było poświęcić od czterech do siedmiu dni, jeśli szło się pieszo, trochę mniej, jeśli jechało się na osle. Następnie spędzało się kolejnych kilka dni w Jerozolimie lub w jej okolicach, w celu oczyszczenia przed złożeniem ofiary. Biorąc pod uwagę niski status materialny mieszkańców galilejskich wiosek, wydaje się, że niewielu z nich mogło pozwolić sobie na opuszczenie swoich pól na tak długi czas, szczególnie wiosną i latem, gdy odbywały się wspomniane święta, ponieważ wtedy praca rolników przynosiła największe plony. Johnson konkluduje, że niektóre rodziny galilejskie mogły pielgrzymować do Jerozolimy raz na rok, a inne tylko raz w życiu⁷⁴.

Najważniejszym momentem w pielgrzymce do Jerozolimy było złożenie ofiary w świątyni, dlatego amerykańska teolożka szczegółowo opisuje to miejsce. Świątynia jerozolimska po tym, jak została rozbudowana przez Heroda Wielkiego, zajmowała powierzchnię trzydziestu pięciu akrów (14,16 hektara), co równa się dwunastu boiskom do gry w piłkę nożną. Wierni, wchodząc do świątyni monumentalnymi schodami dochodzili najpierw do największego placu zwanego dziedzińcem pogan, który mógł pomieścić dziesiątki tysięcy ludzi. Wstęp do niego miał każdy, nawet nieczyści i – jak wskazuje nazwa – poganie. W tym miejscu handlowano ptakami ofiarnymi, wymieniano waluty i załatwiano różne interesy. W dalszej kolejności, oddzielony od dziedzińca pogan balustradą, znajdował się dziedziniec kobiet. Nad wejściem do niego wisiał napis ostrzegający, aby poganie tam nie wchodziło. Miejsce to było przeznaczone dla kobiet, które nie mogły wejść głębiej do świątyni. Mężczyźni mogli udać się jeszcze dalej – do dziedzińca Izraelitów, który przylegał do dziedzińca kapłanów i był od niego oddzielony niskim ogrodzeniem. Mężczyźni podchodzili do ogrodzenia i podawali kapłanom przeniesione przez siebie zwierzęta ofiarne, ci zaś składali je w ofierze. Jeśli zdarzyłoby się, że do świątyni udała się sama kobieta, w przekazaniu zwierzęcia kapłanom pomagał jej lewita, który przenosił je przez dziedziniec Izraelitów. Jak zaznacza Johnson, choć kobiety nie miały wstępu na dziedziniec Izraelitów, mogły one jednak obserwować składanie ofiar, ponieważ dziedziniec kobiet posiadał podwyższenie (balkon), z którego można było oglądać, co dzieje się na dziedzińcu kapłanów. Dziedziniec kapłanów przylegał bezpośrednio do dwupomieszczeniowego, zadaszonego sanktuarium, gdzie w zewnętrznej sali znajdowała się menora z nieustannie zapalonymi świecami, stół na chleby pokładne oraz mały ołtarz, na którym palono kadzidło. Sala wewnętrzna – Święte

⁷⁴ Tamże, s. 171-172.

Świątych oddzielone było zasłoną. Wstęp do niego miał arcykapłan raz w roku – w Święto Przeblągania. Elizabeth Johnson zaznacza, że Miejsce Najświętsze było absolutnie puste, gdyż Bóg Izraela nie odbierał kultu poprzez widzialne wyobrażenia, ponieważ On sam był dla ludzi niewidzialny⁷⁵.

Powtarzające się kilka razy w roku pielgrzymki do Jerozolimy gromadziły w tym mieście tłumy Izraelitów, co – jak pisze Johnson – stanowiło pewne zagrożenie bezpieczeństwa publicznego. W mieście znajdowało się w tym czasie więcej wojsk, gdyż obawiano się wybuchu rozruchów na tle narodowo-wyzwoleńczym. Tłumy ludzi gromadzące się na dziedzińcu pogan mogły zostać opanowane przez rewolucjonistyczne nastroje, co z pewnością spotkałoby się z krwawą interwencją władz. Odpowiedzialnym za utrzymanie porządku w świątyni i jej okolicach był mianowany lub odwoływany przez rzymskiego gubernatora najwyższy kapłan, który – jak pisze teolożka – dbał bardziej o dobre stosunki z okupantem niż z własnym ludem. W jego rękach skupiała się władza religijna, polityczna, militarna (posiadał kilka tysięcy strażników świątynnych) i finansowa, dla Rzymian był jednym z najważniejszych instrumentów dla realizacji ich politycznych planów. Gdyby nie był w stanie utrzymać porządku, sam straciłby stanowisko, a Żydzi ucierieliby wskutek rzymskiej interwencji. Dlatego Autorka uważa, że słowa wypowiedziane w sprawie Jezusa przez najwyższego kapłana Kajfasza: „lepiej jest dla was, aby jeden człowiek umarł za lud, niż miałby zginąć cały naród” (J 11,50) były doskonałym odbiciem tej sytuacji. Także Maryja – pisze teolożka – była ofiarą takiej polityki zwierzchników jej narodu. Jednak – jak zaznacza Elizabeth Johnson – Galilejczycy nie bywali często w Jerozolimie, ich wiara praktykowana była w domach i w synagogach, z dala od duchownych, ofiar i religijnego rozdziału według płci⁷⁶.

2.1.4. Maryja – kobieta

Dla Elizabeth Johnson, jako dla teolożki feministycznej, szczególnego znaczenia dla odtworzenia historycznej sytuacji, w której przyszło żyć Maryi, nabiera jej płeć⁷⁷. Teolożka odwołuje się zatem do współczesnych badań odnośnie życia żydowskich kobiet w I wieku, prowadzonych na podstawie starożytnych źródeł. Na samym początku Elizabeth Johnson kwestionuje przedstawianie judaizmu w I wieku jako religii skrajnie patriarchalnej, zaś stosunku Jezusa do kobiet jako postawy zupełnie niespotykanej i rewolucyjnej. Taka strategia, polaryzowania stanowiska żydowskiego i chrześcijańskiego w podejściu do kobiet, jest – według teolożki – niesprawiedliwa. Jezus ukazany jest w takim ujęciu jako łamiący obowiązujące zasady judaizmu, nie bierze się zaś pod uwagę, że Jezus dokonywał krytycznej oceny religii żydowskiej w oparciu o jej własną tradycję

⁷⁵ Tamże, s. 173-176.

⁷⁶ Tamże, s. 176-177.

⁷⁷ Tamże, s. 139-140.

prorocką i eschatologiczną. Twierdzi się także, że chrześcijaństwo pociągnęło tak wiele kobiet, gdyż pragnęły one wyzwolenia, którego nie mógł im zaoferować judaizm. Autorka uważa, że jeśli pokazujemy judaizm i chrześcijaństwo w takiej opozycji, stawiamy siebie w dobrym świetle, tak jakby patriarchat był wytworem tylko Żydów⁷⁸. A zatem amerykańska teolożka również w tym momencie po raz kolejny stosuje pierwszy krok swojej metody – poddaje krytyce pewną istniejącą tradycję obarczającą winą za dyskryminację kobiet (tylko) judaizm. Autorka nie chce też popełnić błędu polegającego na ukazaniu dyskryminacji kobiet jedynie w judaizmie, co mogłoby sugerować, że jest to problem tej jednej religii czy kultury. Zanim ukaże sytuację kobiety w judaizmie, Johnson mierzy się z taką – błędną według niej – opinią, aby to, co za chwilę przedstawi, zostało zobaczone we właściwym świetle.

Elizabeth Johnson wysuwa następujące zarzuty przeciw interpretowaniu judaizmu I wieku jako dyskryminującego kobiety w przeciwieństwie do wczesnego chrześcijaństwa. Uważa, że taka „strategia kontrastu” łączy się z antysemityzmem obecnym od dawna w chrześcijańskiej teologii. Za żydowską feministką Judith Plaskow twierdzi, że „feminizm jest przekształcany w kolejną broń w antyjudaistycznym chrześcijańskim arsenale”⁷⁹. Ponadto postrzeganie judaizmu jako głównego źródła dyskredytowania kobiet w chrześcijaństwie prowadzi do odsuwania od siebie odpowiedzialności za własne czyny. Teolożka podkreśla, że jeśli czynimy z judaizmu kozła ofiarnego, wprowadzamy znany już ludzkości mechanizm dowartościowywania jednej grupy kosztem innej, który przyczynił się do poniżenia kobiet. Johnson, za Susannah Heschel, uważa, że największym osiągnięciem feminizmu jest zerwanie ze strategią projektowania zła na innych, dlatego w kwestii dyskryminacji kobiet chrześcijaństwo nie może przerzucać winy na judaizm⁸⁰.

Kolejnym zarzutem wobec strategii kontrastującej żydowskie i chrześcijańskie podejście do kobiet w I wieku jest nieścisłość historyczna tego stanowiska. Błąd polega na tym, że próbując odtworzyć podejście Żydów do kobiet w I wieku, czyni się to na podstawie źródeł pochodzących z późniejszego czasu: Miszny, która

⁷⁸ Tamże, s. 185-186.

⁷⁹ J. Plaskow, *Christian Feminism an Anti-Judaism*, „Cross Curenrs” 28 (1978), s. 306, cyt. za: TOS, s. 186.

⁸⁰ TOS, s. 186. Jako przykład przenoszenia odpowiedzialności za dyskryminację kobiet na inne grupy religijne i kontrastowanie ich z chrześcijaństwem można podać następującą wypowiedź Antoniego Nowaka: „Błądzą wszyscy, którzy Kościołowi świętemu zarzucają dyskryminację kobiety dlatego, że nie jest ona dopuszczona do kapłaństwa hierarchicznego. Przedstawicielki teologii «feministycznej» winny sobie uświadomić, jaki byłby ich los, gdyby nie zostały wychowane przez Kościół święty, Matkę naszą; gdyby wyrosły w innych kulturach. (...) Gdy umierał Budda, nie wolno było zbliżyć się do niego żadnej kobiecie, aby jego zwłoki nie zostały splamione ich łzami. (...) Wystarczy wziąć do ręki Koran, aby się przekonać, jaka jest pozycja kobiety w całej kulturze arabskiej. (...) Takich kobiet jak Marta i Maria z Betanii nie zna ani buddyzm, ani islam” – A. Nowak, *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin 2000, s. 32-33 oraz cały rozdział zatytułowany „Chrystus wobec kobiety”, s. 34-42.

ukszałtowała się ostatecznie ok. 200 roku i Talmudu zredagowanego między V a VI wiekiem. Chociaż, jak twierdzi Elizabeth Johnson, część z tych tekstów jest odbiciem żydowskiego nauczania sprzed zniszczenia świątyni, większość z nich pochodzi z czasu po inwazji rzymskiej, gdy nauczanie rabinistyczne zyskiwało coraz większy autorytet. Za Plaskow, teolożka pisze, że nauczanie talmudyczne nie powinno być porównywane z nauczaniem Jezusa z Ewangelii, ale z nauczaniem ojców Kościoła od II do VI wieku. Okaże się wtedy, że obie tradycje są do siebie bardzo podobne i ani chrześcijanie, ani Żydzie nie mają sobie czego gratulować. Ponadto teolożka zaznacza, że nawet w Misznie i Talmudzie można odnaleźć fragmenty dowartościowujące kobiety, gdyż dzieła te nie są jednolite, ale przedstawiają różne tradycje i należałoby najpierw ustalić, która z nich była normatywna, aby móc wypowiadać się na temat postrzegania kobiet przez autorów tych pism⁸¹.

Johnson podkreśla także, że istnieje różnica pomiędzy tym, co było pisane na temat kobiet, a tym, jaka była rzeczywistość i ich życie. Często źródła pisane przedstawiają jedynie podejście mężczyzn do kobiet, zaś badanie historyczne pokazują, że kobiety nie realizowały męskich żądań i żyły inaczej niż chcieliby tego mężczyźni. Prace badawcze, które przytacza teolożka, pokazują, że na tle starożytnego świata całkowicie przesiąkniętego patriachatem, judaizm jawi się jako wyjątkowo różnorodny. Sytuacja kobiet różniła się w zależności od tego, gdzie mieszkaly (diaspora – Palestyna, miasto – wieś), jaki był ich status ekonomiczny (bogate – biedne) oraz z jaką grupą religijną były związane (esseńcy, faryzeusze, uczniowie Jezusa). Takie zróżnicowanie – pisze Johnson – nie daje nam możliwości wydania jednego sądu na temat stosunku judaizmu do kobiet, nie jesteśmy też w stanie stwierdzić, że żydowskie kobiety w I wieku były bardziej dyskryminowane niż kobiety pogańskie czy chrześcijańskie. Nie można mieć jednak żadnych wątpliwości, jak twierdzi teolożka, że żyjąc w androcentrycznym świecie, żydowskie kobiety w większości były dyskryminowane i bezsilne, podobnie jak kobiety pogańskie⁸².

Oprócz podkreślania, że sytuacja żydowskich kobiet nie różniła się zasadniczo od sytuacji chrześcijanek (czy mówić ściśle – uczennic Jezusa) i poganek, teolożka kładzie nacisk również na to, że w judaizmie istniały pewne akcenty emancypujące kobiety. Źródła pisane, takie jak Księga Judyty, a także niektóre żydowskie dzieła apokryficzne, przedstawiają kobiety, które mogą stać się przykładem kobiet wyzwolonych. Także badania archeologiczne wskazują, że kobiety były obecne w przestrzeni publicznej, a nawet liczono się z nich głosem. W synagogach nie istniał podział miejsc ze względu na płeć, a jak pokazują badania Bernadette Brooten, które przywołuje teolożka, napisy w synagogach odnoszą do kobiet tytuły takie jak: „głowa synagogi”, „przywódca”, „starsza”, „matka synagogi” i „kapłanka”, co dowodzi, że kobiety pełniły istotne funkcje przynajmniej

⁸¹ TOS, s. 186-187.

⁸² Tamże, s. 187-189.

w niektórych synagogach – głównie tych w diasporach. Oprócz religijnych przywódczyń, wśród żydowskich kobiet można było spotkać także niezależne finansowo posiadaczki majątków czy kobiety prowadzące interesy – niektóre z nich zdobywały nawet religijne wykształcenie⁸³. Ponadto teolożka wskazuje, że w przestrzeni życia domowego starsze kobiety mieszkające w wioskach zarządzały pracą młodszych domowników – dzieci, córek, synowych, siostrzenic czy bratanic, a przez to dzieliły ze swoimi mężami „silny ojcowski autorytet”⁸⁴. Wiejskie kobiety były więc częściowo wyjęte spod tradycyjnych podziałów, a aktywność i w pewnym stopniu władza, były także ich domeną. Badania nad sytuacją żydowskich kobiet żyjących na wsiach łagodzi nieco pogląd, że były one całkowicie dyskryminowane. Należy jednak nadmienić, że kobiety w miastach żyły w zupełnie innych warunkach – były oddzielone od reszty rodziny, nie spełniały tak istotnych ról jak kobiety wiejskie, a przez to traciły na znaczeniu⁸⁵.

Dlatego Johnson uważa, że stosunek Jezusa do kobiet nie zrodził się w absolutnej pustce – już wcześniej w judaizmie dochodziły do głosu pewne nurty dążące do wyzwolenia kobiet. Co więcej, za Ross Shepard Kraemer teolożka twierdzi, że postępowanie Jezusa względem kobiet nie różniło się bardzo od postępowania Żydów w I wieku, ale było jedną z akceptowanych możliwości stosunku mężczyzny do kobiet, którą On pragnął rozwinąć. Potwierdzeniem tego mogą być Ewangelie, w których nie można spotkać bezpośredniej krytyki sposobu, w jaki Jezus odnosił się do kobiet, zaś obecność kobiet-uczników w różnych publicznych miejscach była traktowana jako coś naturalnego. Ponadto – pisze amerykańska teolożka – Jezus i Jego uczniowie sami byli Żydami, a więc ich stosunek do kobiet powinien być wpisywany w perspektywę żydowską, zaś źródła wczesnochrześcijańskie powinny być traktowane jako świadectwa sytuacji kobiet w judaizmie. A zatem skoro w religii żydowskiej istniały ruchy zarówno poniżające kobiety, jak i je dowartościowujące, działanie Jezusa powinno być, jak uważa Johnson, odczytywane jako kontynuacja tych wyzwoleniczych tendencji obecnych w samym judaizmie⁸⁶.

W ukazaniu specyficznej sytuacji Maryi jako kobiety, obok wymiaru społeczno-religijnego, nie można pominąć także wymiaru małżeńskiego i rodzinnego. Elizabeth Johnson podkreśla, że jak w większości okresów ludzkiej historii, także w Palestynie ok. roku 1, małżeństwa młodych ludzi aranżowane były przez ich rodziców. Były one wynikiem ustaleń pomiędzy ojcami dziewczyny i chłopaka, lub pomiędzy ojcem dziewczyny a jej przyszłym mężem, choć prawdopodobnie w Galilei także matka miała coś do powiedzenia w sprawie małżeństwa córki, zaś wdowy miały aktywny wpływ na zawarcie powtórnego małżeństwa. Ówczesne prawo rzymskie pozwalało wstępować w związek małżeński dziewczynom od

⁸³ Tamże, s. 188-189.

⁸⁴ Tamże, s. 202-203.

⁸⁵ Tamże, s. 203.

⁸⁶ Tamże, s. 189.

dwunastego roku życia, zaś chłopcom od czternastego, również Żydzi przyjmowali tę praktykę. Żydowskie dziewczęta wychodziły więc za mąż między dwunastym a trzynastym rokiem życia, tuż przed lub w okresie dojrzewania, dzięki czemu ich okres rozrodczy mógł być w pełni wykorzystany. Ponadto tak wczesny ożenek gwarantował, prawie w stu procentach, że dziewczyna zostanie dziewicą do ślubu. Johnson pisze, że możemy przypuszczać, iż także Maryja wyszła za Józefa w takim wieku⁸⁷.

Małżeństwa żydowskie były w tamtym czasie zawierane dwuetapowo. Pierwszym aktem były zaręczyny, które konstituowały małżeństwo, mimo że żona mogła jeszcze przez rok pozostawać w swoim rodzinnym domu. Po zaręczynach mąż zyskiwał prawa nad żoną, jej ewentualna zdrada postrzegana była jako cudzołóstwo, zaś związek mógł być rozwiązany tylko poprzez rozwód. Po około roku odbywała się ceremonia zaślubin, połączona z przeprowadzeniem żony do domu męża. W tym momencie małżonkowie rozpoczynali współżycie płciowe. Jak pisze Johnson, Ewangelie według św. Mateusza i św. Łukasza wiernie przedstawiają te ślubne zwyczaje. W Ewangelii Mateusza znajdujemy potwierdzenie zwyczaju, że po zaręczynach żona nie mieszkała od razu z mężem (Mt 1,18) oraz tego, że chcąc zakończyć związek, mąż musiał rozwieść się z żoną, a nie tylko zerwać zaręczyny⁸⁸.

Po tym jak Maryja przeprowadziła się do domu Józefa – pisze amerykańska teolożka – stała się częścią większej rodziny swojego męża. Johnson podkreśla, że choć nie mamy żadnych informacji na ten temat, możemy być pewni, że Maryja i Józef nie tworzyli jednopokoleniowej rodziny złożonej z nich samych i ich potomstwa⁸⁹, gdyż w tamtym czasie, aby przetrwać, ludzie mieszkający w wioskach musieli wspierać się nawzajem w ramach dużych, wielopokoleniowych rodzin, które często zamieszkiwały razem. Odwołując się do stylu zabudowy w galiilejskich wioskach (ciasno stłoczone mieszkania wokół okrągłego, otwartego podwórza), możemy stwierdzić – pisze teolożka – że odseparowanie kobiet, spotykane w rodzinach wyższej klasy, nie było możliwe. Wszyscy zamieszkiwali i pracowali wspólnie, dzielono przestrzeń podwórka, cysternę z wodą, kamień młyński, wymieniano się narzędziami i spożywano wspólne posiłki. Przestrzeń życia prywatnego nie była oddzielona od przestrzeni publicznej czy pracy. W takich warunkach – jak pisze Autorka – nie tylko segregacja według płci, ale także prywatność była nieosiągalna⁹⁰.

Johnson, poruszając zagadnienia związane z małżeństwem i rodziną Maryi, skupia się również na osobie jej męża – Józefa, który niewątpliwie był kimś bardzo

⁸⁷ Tamże, s. 190.

⁸⁸ Tamże, s. 190-191.

⁸⁹ Johnson używa w tym miejscu rzeczownik „offspring”, który może być tłumaczony zarówno jako potomek, jak i potomstwo. Wydaje się jednak, że autorce chodzi o liczbę mnogą, gdyż – o czym będzie mowa w dalszej części pracy – zakłada ona, że Maryja i Józef wychowywali jeszcze inne dzieci oprócz Jezusa.

⁹⁰ TOS, s. 192.

ważnym w jej życiu⁹¹. Również w tym wypadku nie mamy zbyt wielu danych na jego temat. Jak pisze Autorka, wydaje się, że Józef był głęboko wierzącym i przestrzegającym Tory Żydem, który pracował jako cieśla (*tekton*). Ewangelie podkreślają fakt, że Józef uznał Jezusa za swojego syna, dzięki czemu otoczył ochroną Jego i Jego matkę. Uczeni domniemują, że Józef zmarł przed rozpoczęciem przez Jezusa publicznej działalności, gdyż jest on nieobecny w scenie, gdzie Jezus poszukiwany jest przez swoją matkę oraz braci i siostry. Z kolei małżeństwo Maryi i Józefa trwało co najmniej dwanaście lat, gdyż Józef uczestniczył w pielgrzymce do Jerozolimy, podczas której Jezus zgubił się w świątyni⁹². Warto zauważyć, że Autorka odtwarza historyczną postać Józefa w oparciu o jedynie posiadane źródło – Pismo Święte, jednak, jak zostanie ukazane w następnym podrozdziale, amerykańska teolożka niejednokrotnie podważa wartość historyczną opisów zawartych w Ewangeliach dzieciństwa (na przykład sceny znalezienia w świątyni). A zatem Johnson konstruuje w tym momencie bardziej teologiczny niż historyczny opis postaci Józefa.

Johnson zwraca uwagę także na to, że w Ewangelii według św. Mateusza obraz Józefa budowany jest w analogii do starotestamentalnego Józefa. Obaj oni mają ojców noszących imię Jakub, mają sny, w których otrzymują przesłanie od Boga, a także obaj udają się do Egiptu. Ponadto zarówno Mateusz, jak i Łukasz sytuują Józefa w linii potomków króla Dawida. W ten sposób Jezus, który został uznany przez Józefa za swoje prawowite dziecko, dziedziczy po nim pochodzenie w rodu Dawida, aby mogły wypełnić się mesjańskie proroctwa Starego Testamentu⁹³.

Choć możemy się jedynie domyślać, jaka była relacja małżeńska Józefa i Maryi, Elizabeth Johnson pisze, że prawdopodobnie mamy tu do czynienia ze starą zasadą funkcjonującą przy aranżowaniu małżeństw: „najpierw przychodzi małżeństwo, miłość później”. Z drugiej strony teolożka przywołuje opinie mówiące o tym, że charakter Jezusa jako dorosłego mężczyzny świadczy o tym, że wychował się on w kochającej rodzinie. Jeszcze inni spekulują, że postać Józefa ukształtowała w pewien sposób duchowość Jezusa – miał on tak wspaniałego ojca, którego nazywał *Abba*, że szukając odpowiedniego imienia w stosunku do łaskawego Boga, użył tego samego terminu⁹⁴. Należy raz jeszcze podkreślić, że teolożka, opisując postać męża Maryi, bazuje wyłącznie na świadectwie Nowego Testamentu i zasadniczo przyjmuje go jako źródło historyczne.

⁹¹ To lakoniczne stwierdzenia zostanie rozwinięte przez Autorkę przy interpretacji perykop dotyczących Maryi. Relacja Maryi i Józefa interpretowana przez Johnson okaże się nie tylko ważna pod względem wzajemnej zależności, ale zostanie ukazana jako relacja głębokiej miłości.

⁹² TOS, s. 193-194.

⁹³ Tamże, s. 193. Warto zauważyć, że teolożka nie podejmuje w tym miejscu spornej kwestii dotyczącej pochodzenia Maryi z konkretnego rodu izraelskiego. Uogólniając, można wskazać na dwa wiodące stanowiska w tej kwestii: część biblistów wskazuje na pochodzenie Maryi z rodu Dawida, część z rodu Lewiego – por. R. Brown, *The birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1993, s. 57-95.

⁹⁴ TOS, s. 194.

Poza tym, teolożka zastanawia się, czy Maryja posiadała albo wychowywała inne dzieci, oprócz Jezusa. Tym, co ją do tego skłania, są wzmianki w Nowym Testamencie mówiące o braciach i siostrach Jezusa (Mk 6,3; Mt 13,55; Ga 1;19). Johnson zastanawia się więc, kim są owi bracia i siostry Jezusa? Podkreśla, że przez pierwszych pięć wieków chrześcijaństwa wzrastała tendencja, aby dziewictwo Maryi rozciągnąć na całe jej życie, dlatego kwestia siostr i braci pojawiających się w Ewangeliach wywoływała burzliwe dyskusje. Dziś – pisze amerykańska teolożka – dyskusje wybuchają na nowo pod wpływem rozwoju nauk biblijnych, stosunku do seksualności i dążeń teologii feministycznej. Zasadniczo – według Johna Meiera, na którego powołuje się teolożka – można wyróżnić trzy stanowiska odnośnie tej kwestii reprezentowane przez trzy odłamy chrześcijańskie: protestantów, prawosławnych i katolików⁹⁵.

Protestanci od czasów oświecenia twierdzą, że Maryja i Józef posiadali oprócz Jezusa jeszcze inne, własne dzieci. Pogląd taki głoszony był wśród pisarzy kościelnych od II do IV wieku, rozpoczynając od Hegezypa, a na Helwidiuszu kończąc. Również Tertulian prezentował takie stanowisko. Aby obronić tę tezę, opierano się na tekście z Ewangelii według św. Łukasza: „I urodziła swojego pierwszorodnego syna” (Łk 2,7), co sugerowałoby, że Jezus nie był jedynym synem Maryi; a także na fragmencie z Ewangelii według św. Mateusza: „Kiedy Józef obudził się ze snu, uczynił tak, jak mu polecił anioł Pana i przyjął swoją żonę. Nie żył z nią jednak, aż urodziła Syna, któremu nadał imię Jezus” (Łk 1,24-25). Fragment ten zdaje się zakładać, że współżycie seksualne między małżonkami dokonało się później. Te argumenty nie są jednak w pełni przekonujące dla teolożki. Uważa ona, że nawet jeśli kobieta posiada tylko jedno dziecko, jest ono zawsze jej dzieckiem pierwszorodnym. Zaś stwierdzenie, że między Maryją a Józefem nie było współżycia seksualnego „aż” do narodzin Jezusa, nie mówi nam nic o tym, co było później. Amerykańska teolożka powołuje się także na dokument, będący wynikiem dialogu katolicko-luterańskiego w Stanach Zjednoczonych, „Maryja w Nowym Testamencie”⁹⁶, który stwierdza, że obie Ewangelie dzieciństwa poświadczają jedynie fakt dziewiczego poczęcia Jezusa, a nie wieczne dziewictwo Maryi. Choć teolożka wysuwa pewne obiekcje względem argumentów protestantów, wydaje się przychylić do ich stanowiska. Uważa, że występowanie Maryi wraz z braćmi i siostrami Jezusa w innych miejscach Ewangelii zakłada ich dużą bliskość. Czy rzeczywiście byłaby ona możliwa, gdyby byli to kuzynowi i kuzynki Jezusa? Wtedy Maryja wychowywałaby ich prawdopodobnie jako wdowa. A jeśli były to dzieci z pierwszego małżeństwa Józefa, czy Maryja była nadal za nie odpowiedzialna po śmierci Józefa? Według teolożki oba te rozwiązania są

⁹⁵ Tamże, s. 195.

⁹⁶ *Mary in the New Testament. Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, red. R.E. Brown, K.P. Donfried, J.A. Fitzmyer, J. Reumann, Philadelphia 1978. Polskie opracowanie tego dokumentu zob. J. Majewski, *Błogosławić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*, Lublin 1997.

mało prawdopodobne. Johnson przywołuje także ostre słowa krytyki względem stanowisk odmawiających Maryi możliwości urodzenia innych dzieci oprócz Jezusa autorstwa Uty Ranke-Heinemann, która uważa, że są one odbiciem antyseksualnej i antykobiecej tradycji, która okradła Maryję z jej własnych dzieci: „I tak została ona pozbawiona swoich dzieci, z wyjątkiem swojego syna, Jezusa. Zostały od niej zabrane i, na początku, ogłoszone dziećmi z fikcyjnego, pierwszego małżeństwa jej męża, Józefa”⁹⁷. Przyjmując tezę, że Maryja urodziła jeszcze inne dzieci oprócz Jezusa – pisze Johnson – Jezus byłby najstarszy z co najmniej siedmiorga rodzeństwa⁹⁸. Teolożka nie przyjmuje bynajmniej jednoznacznie takiego stanowiska i podkreśla, że Ewangelie pozostawiają miejsce na dyskusję na temat tego, kim byli bracia i siostry Jezusa, ponieważ nigdy nie nazywa Maryi ich matką⁹⁹. Z drugiej strony Autorka nie boi się podważać tradycyjnego stanowiska katolickiego i skłaniać się ku poglądom protestantów.

Elizabeth Johnson, rozważając kwestię posiadania przez Jezusa biologicznego rodzeństwa, przywołuje ponadto osobno postać Jakuba, który spełniał istotną rolę we wspólnocie jerozolimskiej, w której być może przebywała Maryja po śmierci Jezusa. Paweł wspomina go w Liście do Galatów: „Następnie po trzech dniach wstąpiłem do Jerozolimy, aby zapoznać się z Kefasem. Zatrzymałem się u niego piętnaście dni. Żadnego innego z apostołów nie widziałem, poza Jakubem, bratem Pana” (Ga 1,18-19). Wzmianka o nim pojawia się także u historyka – Józefa Flawiusza, który pisze, że Jakub poniósł śmierć z wyroku najwyższego kapłana Annasza w 62 roku. Co istotne, jest on przez Flawiusza nazwany „bratem Jezusa, którego zwą Chrystusem”. Wydaje się więc, że Jezus i Jakub byli rzeczywiście braćmi, gdyż – jak pisze teolożka – Józef Flawiusz był historykiem, a nie teologiem i nie miał żadnego powodu, aby nazywać Jakuba bratem Jezusa, jeśli ten by nim nie był¹⁰⁰.

Kolejne stanowisko w kwestii „braci i sióstr Jezusa”, prezentowane przez Johnson, wyraża pogląd dominujący wśród prawosławnych już od starożytności. Twierdzą oni, że rodzeństwo Jezusa to dzieci Józefa z poprzedniego małżeństwa¹⁰¹. Powołują się w tej kwestii na źródła apokryficzne – na Protoewangelię Jakuba¹⁰². Teolożka przytacza ponownie dokument „Maryja w Nowym Testamencie”, który podkreśla, że apokryfy nie są wiarygodnymi źródłami historycznymi. Wydaje

⁹⁷ U. Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven: Women, Sexuality, and the Catholic Church*, New York 1990, s. 341 [tłumaczenie – A.M.], cyt. za: TOS, s. 196.

⁹⁸ Tok rozumowania Autorki odnośnie ilości dzieci w rodzinie Maryi i Józefa wydaje się być następujący. W Ewangelii według św. Mateusza czytamy: „Czy Jego matką nie jest Maria, a jego braćmi Jakub, Józef, Szymon i Juda? Czy wszystkie Jego siostry nie są wśród nas?” (Mt 13,55-56). Wymienionych jest zatem imiennie czterech braci i siostry. Skoro w przypadku sióstr użyta jest liczba mnoga, musiały być one co najmniej dwie. A więc rodzina składała się z co najmniej siedmiorga dzieci.

⁹⁹ TOS, s. 196.

¹⁰⁰ Tamże, s. 199.

¹⁰¹ Tamże, s. 197.

¹⁰² Zob. ProtEwJk 9,2.

się więc, że Johnson nie jest zwolenniczką takiego poglądu. Pisze jednak dalej, że gdyby przyjąć, że bracia i siostry Jezusa są jego przyrodnim rodzeństwem, rodzina Józefa i Maryi składałyby się również z co najmniej siedmiorga dzieci, z tym, że Jezus byłby z nich najmłodszy¹⁰³.

Ostatnim opisywanym przez amerykańską teolożkę jest stanowisko katolickie utrzymujące, że bracia i siostry Jezusa to Jego kuzyni i kuzynki. Stanowisko to stało się popularne w Kościele Zachodnim w średniowieczu. Jak pisze Johnson, taki pogląd „pozwała nie tylko Maryi, ale także Józefowi na pozostanie zawsze dziewiczym”¹⁰⁴. Teolożka przyznaje, że analizy językowe w pewien sposób potwierdzają tę katolicką tezę, gdyż użyty w Nowym Testamencie termin *adelphos*, który zasadniczo oznacza brata, może być odniesiony także w stosunku do krewnych, a nawet do członków plemienia, klanu czy narodu. Także Nowy Testament nazywa braćmi chrześcijan, a więc członków jednej grupy religijnej. Jednakże współcześnie poddaje się to rozumowanie w wątpliwość. Wskazuje się, że język grecki posiadał słowo oznaczające dokładnie kuzynów – *psios*, które na dodatek pojawia się w Nowym Testamencie (Kol 4,10). Nie było więc przeszkód, aby Paweł i Ewangelisci użyli tego terminu, skoro mieli na myśli rzeczywiście kuzynów Jezusa. Poza tym – pisze teolożka – o ile Septuaginta oddaje hebrajskie terminy „kuzyni” i „krewni” poprzez greckie *adelphoi* – bracia, o tyle Nowy Testament nie jest tłumaczeniem, ale tekstem oryginalnym. Kolejnym argumentem, przywołanym przez Johnson, przeciwko ewentualnemu użyciu terminu *adelphoi* na oznaczenie kuzynów jest przypuszczenie, iż w innych miejscach Ewangelii termin ten oznacza raczej naturalnych braci niż kuzynów – na przykład Zebedeusz brat Jakuba i Jana czy Łazarz brat Marii i Marty. Ponadto pojawia się problem z użyciem słowa „siostry”, które jest używane na oznaczenie kuzynek niezwykle rzadko, nie ma też powodu, by używać słowa bracia czy siostry w sposób przemożny, w przypadku, gdy wymienia się ich po imieniu¹⁰⁵.

Johnson podkreśla, że tym, co interesuje ją najbardziej w przypadku przedstawiania sytuacji rodzinnej Maryi jest fakt, że jakiegokolwiek przyjmujemy rozwiązanie, Maryja i Józef wychowywali nie tylko samego Jezusa, ale ich rodzina składała się z wielu dzieci. Jeśli nawet przyjąć stanowisko katolickie, że „braci i siostry Jezusa” byli Jego kuzynami, nie pojawili się oni nagle, gdy Jezus rozpoczął swą działalność publiczną. Ponieważ przedstawiani są w Ewangeliach w pewnej zażyłości z Maryją i Jezusem, wydaje się, że tworzyli jego rodzinę w czasie Jego dorostania. A jeśli nawet nie tworzyli jednego gospodarstwa domowego – pisze teolożka – na pewno dzielili ze sobą wspólne podwórze, Maryja była więc otoczona większą ilością dzieci. Zatem – jak twierdzi Autorka – obraz Świętej Rodziny złożonej jedynie „ze starszego mężczyzny, młodej kobiety i jednego,

¹⁰³ TOS, s. 197.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 198.

idealnego dziecka” nie może zostać utrzymany¹⁰⁶. Johnson przytacza ciekawy argument Leo Gafneya na potwierdzenie tego, że Jezus wychowywał się w licznej rodzinie. Zaskoczony umiejętnościami przemawiania i dyskusowania dorosłego Jezusa stwierdził, że mógł On rozwijać je w młodości podczas obiadów ze swoją dziewięcio- lub dziesięcioosobową rodziną, podczas których toczono dyskusje na tematy polityczne i religijne¹⁰⁷.

Chcąc ukazać Maryję jako historyczną kobietę, Johnson przedstawia także obowiązki i role kobiet żyjących w wioskach Galilei. Praca w czasach Maryi podlegała ścisłemu podziałowi według płci, a wśród ówczesnych zadań kobiet można wymienić: wytwarzanie, przetwarzanie i konserwowanie żywności, wytwarzanie ubrań oraz opieka, wychowanie i kształcenie dzieci¹⁰⁸.

Najwięcej czasu pochłaniało kobietom dostarczanie jedzenia domownikom. Rodziny rzemieślników, a więc także rodzina Maryi, posiadały z reguły małą, znajdującą się w pobliżu domu działkę, na której uprawiano zboże, oliwki, winogrona, a także przydomowy ogród, w którym rosły warzywa, drzewa figowe i orzechowe. Ponadto większość gospodarstw posiadała zwierzęta – z reguły kozy lub owce, a niekiedy krowy. Poza czasem żniw, gdy kobiety pracowały na polach w większej odległości od domu, ich praca zlokalizowana była w pobliżu domostw, aby móc łączyć opiekę nad dziećmi z innymi obowiązkami. Po sezonowych zbiorach kobiety miały za zadanie przetworzenie żywności w taki sposób, aby mogła być przechowywana przez dłuższy czas. W ich gestii pozostawała także kwestia przygotowywania bieżących posiłków¹⁰⁹.

Elizabeth Johnson – za Jacobem Neusnerem – pisze, że przez dostarczanie pożywienia swoim rodzinom, kobiety były odpowiedzialne za przestrzeganie przepisów pokarmowych regulowanych przez Torę. Spełniały więc kluczową rolę w zachowywaniu rytualnej czystości. Ponadto – twierdzi teolożka – kobieca troska o wyżywienie domowników została dowartościowana dzięki przypowieści Jezusa o pieczeniu chleba (Mt 13,33), który z pewnością wielokrotnie obserwował tę czynność w wykonaniu Maryi. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na fakt, iż Johnson – opierając się na analizach Luise Schottroff – utożsamia kobietę piekącą chleb z Bogiem, który odnawia i ocala świat. Ponadto pisze, że obraz ten zyskuje jeszcze głębsze znaczenie w warunkach biedy, gdy chleb był podstawowym pokarmem. Pieczenie chleba było znakiem, że ludzie mieli co jeść i nie cierpieli głodu, zaś przez Jezusa zostało odniesione – według Johnson – do „dającej życie siły Boga”¹¹⁰.

¹⁰⁶ Tamże; E. Johnson, *Mary: Contemporary...*, s. 460.

¹⁰⁷ TOS, s. 199.

¹⁰⁸ Tamże, s. 199-200.

¹⁰⁹ Tamże, s. 200.

¹¹⁰ Tamże, s. 201. Johnson w *She Who Is...* utożsamia Trzecią Osobę Trójcy z piekącą chleb kobietą. Duch Święty – pisze teolożka – dodaje zakwasu dobroci, prawdy, sprawiedliwości i pokoju do „ciasta świata”, dopóki całe nie wyrośnie – zob. SWI, s. 137. Inne teolożki również uważają, że kobieta

Oprócz kwestii związanych z żywieniem domowników kobiety zajmowały się także tkaniem i szyciem ubrań, a także wyplataniem koszy i garncarstwem. Tylko metalowe przyrządy były dostarczane spoza wioski. Jak pisze teolożka, dzienny wymiar pracy kobiet wynosił z pewnością ponad dziesięć godzin. Ponadto kobiety były stale zajęte opieką nad dziećmi. O ile z reguły mogły liczyć na pomoc starszych dzieci, bezdzietnych ciotek i babek w tej kwestii, opieka nad zupełnie małymi dziećmi spoczywała jedynie na barkach matek. Zajmowanie się dzieckiem musiało być podporządkowane innemu obowiązkom kobiety, w taki sposób, że dzieci były stale obecne przy pracujących matkach¹¹¹.

W związku z brakiem formalnej edukacji – pisze Johnson – dzieci nauczone były przez kobiety, z którymi spędzały większość czasu. Także chłopcy, dopóki nie byli na tyle duzi, by móc pracować z mężczyznami, przebywali głównie w towarzystwie kobiet – swoich sióstr, cioć i matek. Kobiety przekazywały im wierzenia i tradycje żydowskie oraz całe dziedzictwo kulturowe. Teolożka przywołuje w tym miejscu spostrzeżenie Johna Meiera, który wskazuje, że w Piśmie Świętym nie jest widoczne, że to właśnie kobiety były odpowiedzialne za wychowanie religijne, na podstawie Biblii mogłoby wydawać się, że była to domena tylko mężczyzn – starszych i mędrców, nauczających religijnych wierzeń i praktyk. Jednak – jak pisze Autorka – tak naprawdę to głównie matki przekazywały swym dzieciom wiarę i kształtowały nowe pokolenia wierzących Żydów¹¹².

Kończąc temat historycznej Maryi, Johnson porusza jeszcze kwestię jej wyglądu fizycznego. Zwraca uwagę, że przedstawienia Maryi obecne w sztuce jako niebieskookiej, delikatnej blondynki mają się nijak to tego, jak mogła ona rzeczywiście wyglądać. A zatem Autorka po raz kolejny rozpoczyna od krytyki istniejącej tradycji, realizując tym samym swoje założenia metodologiczne. Sama Johnson twierdzi zaś, że matka Jezusa jako Żydówka z pewnością odznaczała się semickimi rysami twarzy, z kolei dzięki warunkom klimatycznym, w jakich żyła, miała ciemne oczy i włosy, a w związku z ciężką fizyczną pracą, którą wykonywała, jej ciało było umięśnione, a sylwetka krzepka¹¹³.

Jak zostało nadmienione na wstępie tego rozdziału, Johnson wychodząc od kilku danych na temat historycznej Maryi w Piśmie Świętym, w oparciu o nauki pozateologiczne, maluje bogaty świat, w którym przyszło żyć matce Jezusa. Kolejnym krokiem teolożki w budowaniu teologii Maryi, którym zajmujemy się w następnym podrozdziale, jest interpretacja perykop z Ewangelii dotyczących Maryi. Dane historyczne, przede wszystkim sytuacja polityczna, ekonomiczna, religijna i społeczna Galilei w I wieku po Chr., są więc – jak je określa Johnson

piekąca chleb jest obrazem Boga. Zob. U. Pohl-Patalong, *Teologia feministyczna. Wprowadzenie do nauki o Trójcy Świętej*, tłum. J. Koleff-Pracka, „Scriptores Scholarum” 22 (1999), s. 111.

¹¹¹ TOS, s. 201-202.

¹¹² Tamże, s. 202.

¹¹³ Tamże, s. 205-206; E. Johnson, *Galilee: A Critical Matrix...*, s. 334.

– matrycą czy też tłem dla dalszej analizy postaci Maryi¹¹⁴. Warto również zauważyć, że to, co zostało wyakcentowane przez amerykańską teologkę już na poziomie historycznym, to fakt niskiego statusu społecznego Maryi, a tym samym ubóstwa, jej przynależność do konkretnej grupy etnicznej, a tym samym wyznawanie określonej religii oraz bycie kobietą. Te trzy „cechy” Maryi historycznej, jak okaże się za chwilę, zostaną rozwinięte przez Elizabeth Johnson również na poziomie teologicznym.

2.2. Teologiczna interpretacja biblijnej postaci Maryi

2.2.1. W poszukiwaniu teologicznego znaczenia Maryi w Piśmie Świętym – metodologia

Po przedstawieniu historycznych uwarunkowań życia Maryi, Elizabeth Johnson wraca do Pisma Świętego i dokonuje interpretacji perykop, w których pojawia się postać matki Jezusa. W poprzednim podrozdziale zostało ukazane, jak na podstawie kilku faktów wyprowadzonych z Pisma Świętego (Maryja była zamężną matką, Żydówką, żyła w Galilei ok. roku 1) Johnson próbuje odtworzyć historyczną sytuację Maryi. Następnie w świetle otrzymanych wyników badań, dostarczonych przez nauki pozateologiczne, teologka dokonuje interpretacji biblijnej postaci matki Chrystusa. Sposób jej postępowania można określić mianem „koła hermeneutycznego”: teologka wychodzi od Biblii, zyskuje nową wiedzę na temat wydarzeń biblijnych w świetle historii i znowu wraca do Biblii, by na nowo zinterpretować owe wydarzenia w kontekście otrzymanych wyników. Interpretując biblijne perykopy Autorka przedstawia czytelnikowi swój własny obraz Maryi, a właściwie – jak sama to określa – mozaikę.

Johnson we wstępie do *Truly Our Sister...* pisze, że zasadnicza część jej książki rozpoczyna się od części IV (rozdziały 7–9), która ukazuje historyczne okoliczności życia Maryi. W rozdziale 10 części V Autorka zbiera „kamyczki mozaiki”, którymi są poszczególne narracje biblijne, aby w rozdziale 11 spojrzeć na nie z oddali i zobaczyć Maryję na tle wspólnoty świętych¹¹⁵. Wydaje się jednak, że właściwie rozdział 10 jest sercem całej książki. W niej Johnson tworzy swoją teologię Maryi, tam interpretuje teologicznie jej postać, nadaje jej specyficzne rysy, kładzie własne akcenty. Potwierdzeniem tego może być fakt, że właśnie część V *Truly Our Sister...* została wydana jako osobna pozycja książkowa¹¹⁶, tak, jakby właśnie ta część stanowiła istotę dzieła amerykańskiej teologki. Należy jednak podkreślić, że cały schemat: historia – Biblia – Maryja w *communio sanctorum*

¹¹⁴ TOS, s. 206.

¹¹⁵ Tamże, s. xv-xvi.

¹¹⁶ E. Johnson, *Dangerous Memories...*

ma ogromne znaczenie dla zrozumienia myśli Autorki, a poszczególne obszary jej mariologii wzajemnie się przenikają.

W tworzeniu mozaiki przedstawiającej Maryję – pisze teolożka – jej sposób postępowania z tekstem biblijnym jest następujący. Po pierwsze odkrywa to, co kryje się pod tekstem: „słowo pod tekstem”, po drugie odczytuje to, co chce przekazać nam bezpośrednio sam tekst: „słowo tekstu”, po trzecie podąża przed tekstem: „słowo przed tekstem”¹¹⁷. Te „trzy słowa” razem tworzą schemat konstrukcji dla interpretacji Pisma¹¹⁸.

„Słowo pod tekstem” („Behind the Text”) dotyczy sytuacji historycznej, w jakiej przyszło żyć matce Jezusa¹¹⁹. Johnson zajmuje się tym w rozdziałach poświęconych historycznym okolicznościom życia Maryi (por. podrozdział 2.1).

Po drugie, teolożka odczytuje to, co chce przekazać nam bezpośrednio sam tekst: „słowo tekstu” („In the Text”), a więc teologię biblijną, która ukazuje Maryję jako realną, prawdziwą kobietę, z jej radościami i cierpieniami, obdarzoną Duchem Świętym. Nowy Testament – pisze teolożka – jest opowieścią o zbawieniu. Częścią niej są historie poszczególnych osób czy grup osób, które zetknęły się z Jezusem i weszły z Nim w interakcje. Również historia Maryi jest jedną z takich opowieści. Choć fragmenty Pisma Świętego, w których pojawia się Maryja, są zakorzenione w wydarzeniach historycznych jej życia, ich pierwszorzędny cel jest teologiczny – opowiedzenie o Bożym zbawieniu, które zostało dane w Chrystusie. W takiej teologicznej perspektywie – pisze Autorka – Maryja przedstawiona jest jako obdarzona Duchem Świętym¹²⁰.

Jak zostało przed chwilą nadmienione, Elizabeth Johnson mocno podkreśla fakt, że Ewangelie ukazują matkę Jezusa jako zwykłą kobietę i w żadnym miejscu nie zaprzeczają jej człowieczeństwu. A więc stwierdzenie teolożki: „Maryja była człowiekiem” nie jest jedynie twierdzeniem historycznym, ale również teologicznym, ponieważ Nowy Testament przedstawia ją jako (tylko) człowieka. Można by zapytać: czy – dla Johnson – podkreślane w Ewangelii obdarowanie Maryi Duchem Świętym (łaską)¹²¹ i jej człowieczeństwo są rzeczywistościami konkurującymi ze sobą lub zupełnie rozdzielnymi? Nie, ponieważ – jak twierdzi Autorka – łaska nie znosi natury ani nie jest czymś zewnętrznym dodanym do ludzkiej natury, ale znajduje się w samej naturze¹²². Można zatem stwierdzić, że

¹¹⁷ TOS, s. 216. Johnson pisze: „We attend to the world *behind* the text (...), the world *of* the text (...) and the world *ahead* of the text”.

¹¹⁸ E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 12.

¹¹⁹ TOS, s. 216.

¹²⁰ E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 21-22; też, *They Have No Wine...*, s. 168.

¹²¹ Johnson skłania się do pojmowania łaski jako „łaski niestworzonej”, a więc jako Ducha Świętego – zob. TOS, s. 109; FOGAP, s. 211-212.

¹²² TOS, s. 109. Nie oznacza to jednak, że amerykańska teolożka nie rozróżnia natury i łaski (Ducha Świętego), a więc zaciera różnicę między światem a Bogiem – zob. E. Johnson, *To Speak Rightly of the Living God: Observations by Dr. Elizabeth A. Johnson, CSJ on the Statement of the Committee on Doctrine of the United States Conference of Catholic Bishops about her book Quest for the Living*

ukazywanie Maryi jako prawdziwego człowieka i jako obdarzonej Duchem nie rozbija obrazu Maryi, ale jest bardzo spójne: to związek Maryi z Duchem sprawia, że jest ona wolnym i „prawdziwie ludzkim” człowiekiem¹²³.

Trzecim krokiem Elizabeth Johnson w tworzeniu mozaiki o matce Jezusa jest podążanie naprzód: „słowo przed tekstem” („Ahead the Text”), aby wydobyć z Pisma Świętego siłę dla kobiet walczących o ich pełne uczestnictwo w każdym z wymiarów życia¹²⁴. Jest to więc krok, w którym chodzi o praktykę wiary Kościoła żyjącego obecnie na ziemi¹²⁵. Tym – pisze Autorka – co pomagało wspólnocie Kościoła w wytrwaniu w wierze i praktykowaniu miłości było zachowywanie pamięci i łączności z żyjącymi przed nimi świętymi. Łączność tę umożliwia *communio sanctorum*. „Czytanie biblijnych opowieści o Maryi przekazuje siłę tkwiącą w jej życiu”¹²⁶ – stwierdza Johnson, a także: „jest to pamięć z ziarnem przyszłości w nim”¹²⁷. Pamięć o Maryi, którą należy przechowywać, teolożka nazywa „niebezpieczną”¹²⁸, gdyż „rozrywa obecną chwilę, zaabsorbowaną sobą, i ujawnia, że coś innego jest możliwe”¹²⁹. Jeśli czasy są syte i wygodne, burzy spokój i przypomina, że życie to nie tylko kolekcjonowanie rzeczy i miłych chwil, jeśli czasy są ciężkie i bolesne, dodaje otuchy i przypomina, że Bóg stoi po stronie słabych, a mocni nie zawsze zwyciężają. „Niebezpieczna pamięć” zmienia myślenie i wyzwala siłę do działania przeciw złu¹³⁰. Kategoria pamięci jest niezwykle istotna w teologii Elizabeth Johnson. Amerykańska teolożka wymienia ją wśród dwóch pozostałych kategorii: opowiadania (narracji) i solidarności, które są dla niej fundamentami „zorientowanej praktycznie teologii”¹³¹.

Nowy Testament jest więc dla Johnson podstawą w budowaniu mariologii. Jak sama pisze, Pismo Święte jest głównym źródłem w jej teologicznych poszukiwaniach „niebezpiecznej pamięci o Maryi”¹³². Autorka chce odszukać w Biblii to, w jaki sposób Maryja została zapamiętana przez pierwotną wspólnotę uczniów oraz jakie jest znaczenie historii jej życia dla wiary i praktyki Kościoła,

God: Mapping Frontiers in the Theology of God, <http://ncronline.org/news/faith-parish/johnson-letter-us-bishops-doctrine-committee>, s. 15 [dostęp: 17.10.2011].

¹²³ E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 21-24.

¹²⁴ TOS, s. 216.

¹²⁵ Tamże, s. xv.

¹²⁶ E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 28.

¹²⁷ Tamże, s. 29.

¹²⁸ Tytuł *Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture (Niebezpieczne wspomnienia. Mozaika Maryi w Piśmie Świętym)* nosi zarówno rozdział *Truly Our Sister...*, jak i jego przedruk w formie książkowej – zob. również TOS, s. 43, 291.

¹²⁹ E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 29; też, *They Have No Wine...*, s. 169. Inspiruje się w tym względnie myślą Johanna Baptysty Metza, który taki rodzaj pamięci nazywał niebezpieczną.

¹³⁰ Taż, *Dangerous Memories...*, s. 29-30.

¹³¹ Taż, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 468-471; też, *Reconstructing a Theology of Mary, w: Mary, Woman of Nazareth*, red. D. Donnelly, New York 1989, s. 71-74; też, *Mary: Contemporary...*, s. 463-464.

¹³² TOS, s. 210; E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 31.

szczególnie dla praktyki samych kobiet oraz Kościoła względem kobiet¹³³. A zatem Johnson poszukuje „teologicznej pamięci” o matce Jezusa – poza warstwą historyczną. Wiedza historyczna stanowi jednak wciąż istotne tło, które pomaga zrozumieć tekst Pisma, a tym samym lepiej odczytać pamięć o Maryi. „Niebezpieczne wspomnienia” (czy pamięć) odnoszą się więc do tekstu samego Pisma, jego teologii („słowo w tekście”) – tam się faktycznie znajdują, swego niebezpiecznego zabarwienia nabierają niejednokrotnie dzięki historycznemu kontekstowi („słowo pod tekstem”)¹³⁴ oraz mają za zadanie działać „przed tekstem”, mają przynosić praktyczne owoce dla teraźniejszości („przed tekstem”). We wstępie do książki *Dangerous Memories...* Johnson pisze, że proponuje w niej zobaczenie Maryi jako „historycznej kobiety (*pod tekstem* – *historia* – A.M.), obdarowanej Duchem Świętym (*w tekście* – *teologia*), która należy teraz do wielkiego «obłoku świadków», których życie wzywa i inspiruje nasze własne (*przed tekstem* – *praktyka*)”¹³⁵. Jak już zostało nadmienione, książka ta jest przedrukiem rozdziału książki *Truly Our Sister...*, którym Johnson interpretuje biblijne perykopy dotyczące Maryi. Widać zatem jasno, że wszystkie trzy wymiary: historia – teologia – praktyka, przenikają się wzajemnie w interpretacji Pisma Świętego.

Przy poszukiwaniu „niebezpiecznej pamięci” o Maryi i tworzeniu teologicznego wizerunku matki Jezusa teolożka bazuje na trzynastu fragmentach biblijnych, w których występuje bezpośrednio postać matki Jezusa. Są nimi: Mk 3,20-21.31-35; Mt 1,1-17; 1,18-25; 2,1-12; 2,13-23; Łk 1,26-38; 1,39-56; 2,1-20; 2,21-40; 2,41-52; J 2,1-11; 19,25-27; Dz 1,14-15; 2,1-21. Elizabeth Johnson wybiera te fragmenty prawdopodobnie dlatego, gdyż wstępnie przyjmuje ich historyczność – one przekazują najwierniej pamięć, jaką zachowała pierwotna wspólnota uczniów o matce Jezusa. Teolożka analizuje poszczególne narracje, biorąc pod uwagę kolejność powstawania ksiąg biblijnych (od najstarszej Ewangelii według św. Marka do najmłodszej Czwartej Ewangelii) oraz kolejność wydarzeń biblijnych (w ramach poszczególnych ksiąg oraz przesuwając Dzieje Apostolskie za Ewangelię według św. Jana, pomimo że powstała później niż dzieło Ewangelisty Łukasza)¹³⁶. Warto podkreślić, że Autorka, budując swój wizerunek Maryi w oparciu o Pismo Święte, nie odwołuje się do tych fragmentów Biblii, które przez późniejszą tradycję zostały zinterpretowane jako symbolicznie dotyczące

¹³³ TOS, s. 209-210.

¹³⁴ Jeśli nie weźmiemy pod uwagę np. historycznej wiedzy na temat tego, czym była dla ówczesnej, żydowskiej kobiety przed/pozamałżeńska ciąża, nie będziemy mogli postrzegać ciąży Maryi jako „niebezpiecznej ciąży” – jak nazywa ją teolożka – zob. TOS, s. 229. Podobnie nie docenimy „niebezpieczeństwa” wybrania Maryi jako ubogiej, młodej dziewczyny z Nazaretu, jeśli nie znamy ówczesnych realiów ekonomicznych – zob. np. E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 25-26.

¹³⁵ Tamże, s. 11.

¹³⁶ Johnson podaje następującą chronologię powstawania ksiąg: Ewangelia według św. Marka w latach 70. I wieku, później św. Mateusza, następnie dzieło św. Łukasza – a więc Ewangelia i Dzieje Apostolskie; na końcu Ewangelia według św. Jana – zob. TOS, s. 210. Taka kolejność powstawania poszczególnych ksiąg Nowego Testamentu jest powszechnie akceptowana – zob. KKB, s. 912, 981, 1035, 1108-1110; por. MSM 143-155.

Matki Bożej (na przykład: Rdz 3,15¹³⁷; Iz 7,14¹³⁸; Ap 12,3-5¹³⁹ itd.), a jedynie do tych, w których Maryja występuje bezpośrednio: nazwana swym własnym imieniem lub przedstawiona jako matka Jezusa¹⁴⁰. Johnson przyjmuje zatem „roboczo” historyczność trzynastu perykop i po prostu poddaje je interpretacji teologicznej. Można powiedzieć, że Autorka porusza się w obszarze historii biblijnej.

Teolożka w budowanie swojej mariologii nie analizuje – czego można by się spodziewać – treści dogmatów czy orzeczeń Magisterium, ani tekstów późniejszych tradycji teologicznych, choć jak zostało już ukazane, wpisuje swą myśl teologiczną w pewną tradycję – postrzegania Maryi we wspólnocie świętych. Ponadto Johnson czasem odwołuje się do niektórych tradycyjnych interpretacji tekstu biblijnego, poddając je krytyce, a także przytacza pewne opinie teologiczne, do których się przychyli¹⁴¹. Odwołuje się też wielokrotnie do dzieł sztuki, które „przemycają” pewne teologiczne treści i czasem są pewną (nad)interpretacją biblijnych scen czy wręcz ich zniekształceniem¹⁴². Podobną praktykę można było zaobserwować przy rekonstrukcji historycznej Maryi, gdy Autorka krytykowała dzieła sztuki czy popkulturę za zacieranie historycznej tożsamości Maryi (a także Jezusa). Należy również zwrócić uwagę na fakt, iż amerykańska teolożka analizując biblijne perykopy, jak i poszukując historycznej Maryi – co zasygnalizowaliśmy w poprzednim podrozdziale – odwołuje się źródeł apokryficznych, takich jak: apokryficzna ewangelia Pseudo-Mateusza¹⁴³, Ewangelia Marii¹⁴⁴, Protoewangelia Jakuba¹⁴⁵ oraz apokryfy żydowskie¹⁴⁶. Dokumenty te stanowią jednak dla Autorki jedynie źródło pomocnicze i jako takie nie są poddawane osobnej analizie. Wynika to z tego, iż Elizabeth Johnson nie uważa je za wiarygodne źródła historyczne. Pewien wyjątek stanowi Ewangelia Marii. Johnson stwierdza, że Dzieje Apostolskie, opisując Zesłanie Ducha Świętego (Dz 1,14-15 i 2,2-21), nie dają pełnego obrazu pierwotnego Kościoła, w którym nie tylko mężczyźni, ale również kobiety zajmowały znaczące funkcje, a sytuacje te stawały się zarzewiem konfliktów. Jako przykład poświadczający fakt ówczesnych sporów odnośnie ordynacji kobiet teolożka przytacza fragment gnostyckiej Ewangelii

¹³⁷ H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 130-140.

¹³⁸ Tamże, s. 143-160.

¹³⁹ Tamże, s. 107-115.

¹⁴⁰ TOS, s. 210. Warto zestawić perykopy wybrane przez Johnson z osiemnastoma „Maryjnymi tekstami Nowego Testamentu” wymienianymi przez E. Adamiak – zob. E. Adamiak, *Traktat o Maryi*, Warszawa 2006 (Dogmatyka 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski), s. 87.

¹⁴¹ Te zagadnienia zostaną bardziej szczegółowo przedstawione przy omawianiu konkretnych perykop biblijnych w dalszej części tego podrozdziału.

¹⁴² Łk 2,1-20 zob. TOS, s. 274; J 19,25-27 – zob. TOS, s. 294; Dz 1,14-15; 2,2-21 – zob. TOS, s. 299.

¹⁴³ Tamże, s. 244.

¹⁴⁴ Tamże, s. 302.

¹⁴⁵ Tamże, s. 137-138, 197, 277.

¹⁴⁶ Tamże, s. 188.

Marii¹⁴⁷. A zatem w tym wypadku Autorka pod pewnymi względami przypisuje większą wartość historyczną apokryfowi niż tekstowi kanonicznemu. Apokryfy używane są również często przez teolożkę jako przykłady błędnych interpretacji teologicznych i są poddawane krytyce¹⁴⁸. Choć jak zaznaczyliśmy, teksty apokryficzne są dla Johnson źródłami pomocniczymi, które mają małą wartość historyczną i teologiczną, niemniej jednak Autorka wymienia apokryfy w „Indeksie źródeł starożytnych”, w którym poza apokryfami żydowskimi i chrześcijańskimi wymienia jedynie kanoniczne księgi Starego i Nowego Testamentu¹⁴⁹.

Pismo Święte jest więc dla Elizabeth Johnson podstawowym materiałem czy źródłem, na którym bazuje przy tworzeniu wizerunku Maryi. Źródło to poddaje dogłębnej analizie za pomocą dwóch podstawowych instrumentów badawczych, są nimi: współczesne studia biblijne oraz hermeneutyka feministyczna¹⁵⁰.

Według Autorki największym osiągnięciem współczesnych studiów biblijnych jest odkrycie, że Ewangelie są świadectwami wiary, których celem jest głoszenie Dobrej Nowiny, a także odpowiedź na konkretne praktyczne i duchowe potrzeby określonej wspólnoty wierzących. A zatem napisane po zmartwychwstaniu Ewangelie odwołują się do wcześniejszych wydarzeń – początków życia Jezusa, Jego czynów i cudów oraz słów – interpretując je w świetle popaschalnej wiary. Dlatego – pisze teolożka – ewangelisci omijają pewne wydarzenia, uwypuklają inne, wyjaśniają sens słów i czynów Jezusa w kontekście Jego mesjańskiej tożsamości, która objawiła się w pełni w zmartwychwstaniu. Ponadto współcześni egzegeci podkreślają odmienny charakter poszczególnych Ewangelii, dlatego nie próbują harmonizować danych biblijnych zawartych w poszczególnych księgach, ale raczej zwracają uwagę na konieczność zrozumienia perspektywy teologicznej każdej z nich¹⁵¹. Teolożka ma więc świadomość, że Pismo Święte – szczególnie w przypadku fragmentów dotyczących Maryi – najczęściej nie jest zapisem historycznych wydarzeń. Przy interpretacji poszczególnych scen biblijnych ujawnia się jej duże wyczulenie na kwestię historyczności. Pod kątem wartości historycznej teolożka analizuje narracje dotyczące dzieciństwa Jezusa, narrację o weselu w Kanie Galilejskiej, scenę pod krzyżem z Ewangelii według św. Jana oraz scenę zesłania Ducha Świętego z Dziejów Apostolskich. Jedynie w przypadku fragmentu z Dziejów Apostolskich Johnson stwierdza, że narracja ta najprawdopodobniej

¹⁴⁷ Tamże, s. 302.

¹⁴⁸ Tamże, s. 197, 244, 277.

¹⁴⁹ Tamże, s. 377.

¹⁵⁰ Tamże, s. 209-210. Termin „hermeneutyka feministyczna” nie powinien być oczywiście kojarzony wyłącznie z teologią feministyczną. Jest to pojęcie w pierwszym rzędzie kulturowe, a dopiero wtórnie teologiczne. Na przykład w Polsce na gruncie badań literaturoznawczych, o „czytaniu genderowym”, które można uznać za formę hermeneutyki feministycznej, pisze Inga Iwasiów. Definiuje je jako czytanie ze szczególnym uwzględnieniem płci – zob. I. Iwasiów, *Gender dla średniozaawansowanych. Wykłady szczecińskie*, Warszawa 2004, s. 40-41, 111.

¹⁵¹ TOS, s. 210-211.

jest autentyczna¹⁵². W przypadku pozostałych poddaje w wątpliwość ich historyczną wierność. A więc Johnson nie zajmuje się bezpośrednio jedynie historycznością Mk 3,20-21.31-35, choć stwierdza lakonicznie, że fragment ten może sobie rościć prawo do przypisywania mu „historycznego korzenia”¹⁵³.

Jak pisze Autorka, szczególnie istotne jest rozpoznanie gatunku, jaki reprezentują narracje o dzieciństwie Jezusa, gdyż większość tradycji maryjnej oparta jest o dwa pierwsze rozdziały Ewangelii według św. Mateusza i św. Łukasza. Wydarzenia w nich opisane nie były zrelacjonowane przez naocznych świadków, a nawet nie były głoszone w ramach wczesnego kerygmatu, który skoncentrowany był na wydarzeniach paschalnych. Opowiadania te – pisze teolożka – pochodzą z ustnej tradycji i zostały wzbogacone przez ewangelistów motywami starotestamentalnymi, w celu podkreślenia mesjańskiej tożsamości Jezusa¹⁵⁴. Teolożka nie określa zatem jednoznacznie gatunku nowotestamentalnych narracji o dzieciństwie Jezusa, daje jednak do zrozumienia, że nie powinniśmy traktować ich jako dokładnego zapisu faktów, choć równocześnie nie zaprzecza temu, że przekazy tej bazują na autentycznych wydarzeniach.

Elizabeth Johnson zwraca również uwagę na fakt, że tradycyjna mariologia – jak sama ją nazywa – najczęściej synchronizuje dane biblijne dotyczące Maryi w taki sposób, że tworzy zgrabną biografię Matki Bożej, czasem dodając jeszcze do niej pobiblijną doktrynę o Niepokalanym Poczęciu na początku jej życia i wniebowzięciu na końcu. Teolożka zwraca uwagę na to, że ten zabieg zastosowany jest także w VIII rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II¹⁵⁵. Choć – jak już wiadomo – dokument ten jest dla niej niezwykle istotny, jest „precedensem” pozwalającym jej na wpisanie Maryi we wspólnotę eklezjalną, teolożka nie waha się krytykować pewnych jego elementów.

Teolożka zwraca szczególną uwagę na praktykę harmonizacji nowotestamentalnych przekazów o Maryi przy interpretacji scen dzieciństwa Jezusa. Autorka podkreśla fakt, że tradycja chrześcijańska zwykła scalać narracje o dzieciństwie z Ewangelii Łukasza i Mateusza, pomimo znacznych różnic zachodzących pomiędzy nimi. Między innymi opowieść Ewangelisty Łukasza rozpoczyna się w Nazarecie, skąd pod wpływem cesarskiego rozporządzenia Maryja i Józef przemieszczają się do Betlejem, które według Pisma, ma być miejscem narodzin Mesjasza. Święty Mateusz przeciwnie, rozpoczyna swą narrację od Betlejem, a następnie przenosi rodzinę Jezusa do Nazaretu, opisując również w międzyczasie ich wędrówkę do i z Egiptu. Jak pisze Autorka, bibliści nie ustalili jednoznacznie, które opowiadanie jest bliższe faktom historycznym. Nie ma to jednak – zaznacza Johnson – większego znaczenia, gdyż intencją ewangelistów nie było

¹⁵² Tamże, s. 298.

¹⁵³ Tamże, s. 218. G. Strzelczyk stwierdza, że trudno jednoznacznie uznać tę narrację za historyczną – zob. G. Strzelczyk, *Maryi świadomość...*, s. 147.

¹⁵⁴ TOS, s. 210.

¹⁵⁵ Tamże, s. 130, 211 – przypis 3.

informowanie o faktach, ale przekazanie, w różny sposób, prawdy o mesjańskiej tożsamości Jezusa¹⁵⁶.

Metoda synchronizacji danych biblijnych przy tworzeniu mariologii jest – według Autorki – nie do przyjęcia, biorąc pod uwagę osiągnięcia współczesnych nauk biblijnych, które wykluczają możliwość napisania historycznej biografii czy studium psychologicznego Maryi na podstawie Pisma Świętego¹⁵⁷. Z tego powodu amerykańska teolożka, chcąc zachować oryginalność podejść poszczególnych ewangelistów, analizuje poszczególne perykopy bez próby ich uzgodnienia. Twierdzi, że w ten sposób buduje wizerunek Maryi na wzór mozaiki. Metafora mozaiki – według Johnson – doskonale obrazuje jej metodę w tworzeniu teologii Maryi na bazie Pisma Świętego. Jak pisze Autorka, mozaiki utworzone są z różnokolorowych kawałków kamieni, w taki sposób, że każdy kawałek pozostaje tylko jednokolorową bryłką, dopiero połączone razem tworzą dzieło sztuki, które jest tym bardziej czytelne im większą odległość od niego zachowujemy. Zawsze możliwe jest jednak zobaczenie poszczególnego kawałka lub zmiana jego miejsca¹⁵⁸.

Jeśli chodzi o hermeneutykę feministyczną, Johnson pisze, że przy interpretacji biblijnych narracji zajmuje się kwestią uprzedzeń dotyczących płci zarówno w samej kompozycji tekstów, jak i w ich interpretacji. Teolożka podkreśla, że Ewangelie, będąc natchnionymi księgami Kościoła, naznaczone są równocześnie „grzechami społeczeństwa”, w którym powstały, takimi jak: uznanie niewolnictwa, przemoc czy patriarchat. Jako ilustrację tego, że natchnione księgi Pisma Świętego, pisane przez dobrze wykształconych mężczyzn, noszą w sobie ślady myślenia patriarchalnego, amerykańska teolożka przywołuje klasyczny przykład, jakim jest perykopa o rozmnożeniu chleba z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 14,21). Perykopę tę kończą słowa: „Tych zaś, którzy jedli, było około pięciu tysięcy mężczyzn, nie licząc kobiet i dzieci”. Johnson, komentując ironicznie owo zdanie, stwierdza, że nieuwzględnienie ilości kobiet i dzieci z pewnością nie wynikało z ich małego zapotrzebowania na jedzenie, ale z tego, że byli oni nieistotni jako osoby. Nie zostały policzone, ponieważ – stwierdza teolożka – „literalnie nie liczyły się”¹⁵⁹. Tendencja do pomniejszania znaczenia kobiet, pomijania ich aktywności albo jej krytyki jest – jak pisze Johnson – obecna w całym Piśmie Świętym. Ponadto teksty te są odczytywane poprzez pryzmat wielowiekowej tradycji ich interpretacji ukształtowanej w warunkach – co najmniej – niesprzyjających kobietom. W ten sposób – konkluduje teolożka – słowo Boga zostało przekazane poprzez słowa mężczyzn¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Tamże, s. 240.

¹⁵⁷ Tamże, s. 211-212.

¹⁵⁸ Tamże, s. 216.

¹⁵⁹ E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 164; FOGAP, s. 30.

¹⁶⁰ TOS, s. 212.

W celu wyzwolenia słowa Bożego od patriarchalnych naleciałości, hermeneutyka feministyczna proponuje różnorakie narzędzie interpretacyjne. Johnson, za Elisabeth Schüssler Fiorenzą, wyróżnia trzy zasadnicze grupy metod, do których zalicza: metody korekcyjne ukazujące, że właściwie interpretowane Pismo Święte może stać się podstawą wyzwolenia kobiet, metody historyczno-rekonstrukcyjne poszukujące w tekście biblijnym zapomnianych kobiecych tradycji oraz metody interpretacji wyobrażeniowej „używające midraszu, opowiadania, pieśni, tańca i modlitwy, aby wydobyć wyzwolenieczy potencjał tekstów w dialogu z emocjami interpretatorów”¹⁶¹.

Johnson opiera się również na wypracowanym przez Elisabeth Schüssler Fiorenzę¹⁶² schemacie feministycznej interpretacji, która jest pewnym uszczegółowieniem wymienionych powyżej metod. Jest to – jak nazywa ją sama Schüssler Fiorenza – „krytyczno-feministyczno-hermeneutyczna spirala”¹⁶³. Nazwa ta ma sygnalizować pewną opozycję do klasycznego koła hermeneutycznego, które wydaje się być zamknięte i ma podkreślać, że feministyczna interpretacja Biblii nie może być dokonana raz na zawsze, ale musi być wielokrotnie powtarzana w zależności od kontekstu. Na schemat Schüssler Fiorenzy składa się siedem hermeneutycznych ruchów, strategii czy kroków tanecznych, które skrótowno opisuje również amerykańska teolożka. Kroki te podejmowane są na dwóch płaszczyznach – współczesnej i historycznej, a mianowicie systemu językowego, kulturowego, społecznego, religijnego współczesnych interpretatorów Pisma Świętego, którzy – według Schüssler Fiorenzy – żyją w „kyriarchalnym”¹⁶⁴ systemie dominacji” oraz systemu językowego i społecznego tekstu samego Pisma Świętego, a także wpływowych interpretacji tego tekstu w historii¹⁶⁵.

Na proponowany przez Schüssler Fiorenzę schemat składają się następujące strategie/ruchy/kroki: „hermeneutyka doświadczenia” (*a hermeneutics of experience*), „hermeneutyka położenia społecznego” (*a hermeneutics of social location*),

¹⁶¹ Tamże, s. 212-213. Więcej o znaczeniu opowiadania/narracji w wyrażaniu doświadczenia człowieka i podtrzymywaniu pamięć – zob. E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 471-474; też, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 74-77.

¹⁶² Metoda E. Schüssler Fiorenzy uważana jest za najbardziej znaczącą propozycję biblijnej hermeneutyki feministycznej – zob. J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła: eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2004, s. 90; E. Adamiak, *Odsłaniając to, co znane. Lektura Biblii z perspektywy kobiet*, w: *Powołanie kobiety. Kobiecość – uniwersytet – świętość*, Poznań 2006; D.M. Scholer, *Feminist Hermeneutics and Evangelical Biblical Interpretation*, „JETS” 30,4 (1987), s. 408-409.

¹⁶³ E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways*, New York 2001, s. 167.

¹⁶⁴ Kyriarchat – pojęcie szersze niż patriarchat, oznaczające rządy „pana”, który w tym wypadku odnosi się niekoniecznie do mężczyzny, ale do osoby posiadającej władzę. A więc w systemie kyriarchalnym „panem” może być na przykład kobieta, która posiada władzę nad drugą kobietą (jak miało to miejsce w przypadku systemu niewolnictwa) – zob. E. Adamiak, *Nowy wiek i feminizm*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski, Kraków 2001, s. 91; E. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York – London 2001, s. 157; TOS, s. 20.

¹⁶⁵ E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways*, s. 167-168; też, *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation In Context*, Dublin 1998, s. 77.

„hermeneutyka podejrzania” (*a hermeneutics of suspicion*), „hermeneutyka krytycznej oceny” (*a hermeneutics of critical evaluation*), „hermeneutyka twórczej wyobraźni” (*a hermeneutics of creative imagination*), „hermeneutyka odzyskiwania utraconych historii kobiet” (*a hermeneutics of reconstruction retrieves the hidden histories of women*) oraz „hermeneutyka przeobrażającego działania” (*a hermeneutics of transformative action*)¹⁶⁶. Kroki te nie są od siebie niezależne, nie są samodzielnymi metodami interpretacji, ale składają się na proces, który ma na celu wydobyć znaczenia z biblijnego tekstu poza patriarchalnym kontekstem¹⁶⁷. Nie jest jednak tak, że są one po prostu kolejnymi etapami interpretacji, ale są ze sobą skorelowane, są dla siebie korygujące i wchodzić we wzajemne interakcje. Schüssler Fiorenza pisze również, że kroki te opierają się na podwójnej strategii: dekonstrukcji i rekonstrukcji biblijnych tekstów. Dekonstrukcja to nic innego jak zdemaskowanie współczesnej kultury oraz kultury Pisma Świętego jako kyriarchalnej. Rekonstrukcja to czynienie tekstu znaczącym dla współczesnego czytelnika, „przepisanie” go z równoczesnym zachowaniem wierności wobec niego¹⁶⁸. Używając terminologii Elizabeth Johnson, można by zatem powiedzieć, że dekonstrukcja dokonuje się więc na poziomie tekstu (*In the Text*) dzięki wiedzy „spod tekstu” (*Behind the Text*), rekonstrukcja dokonuje się zaś częściowo na poziomie tekstu, ale zasadniczo wychodząc przed tekst (*Ahead the Text*).

Przyjrzyjmy się zatem poszczególnym krokom tego procesu. Pierwszym z nich jest „hermeneutyka doświadczenia” (*a hermeneutics of experience*), która polega na interpretacji tekstu z kobiecego punktu widzenia, wychodząc od kobiecego doświadczenia¹⁶⁹. Aby dobrze zrozumieć, czym jest hermeneutyka doświadczenia i konstytuującą ją „kobiece doświadczenie”, które od samego początku rozwoju teologii feministycznej stanowiło o jej swoistości i było jej centralną kategorię, Schüssler Fiorenza doprecyzowuje to pojęcie w następujący sposób. Doświadczenie kobiet w tym ujęciu rozumiane jest jako doświadczenie feministyczne, które rozpoczyna się od doświadczenia dyskryminacji i niezgody na taką sytuację. Ponadto w podejściu tym nie chodzi o kobiece doświadczenie rozumiane w sposób uniwersalistyczny, co zakładałoby przyjęcie dualistycznej antropologii, która definiuje „kobiecość”, ale o wzięcie pod uwagę faktu, że doświadczenie kobiet jest ukształtowane przez różne czynniki, takie jak klasa, rasa itd. Ponadto jest ono zdeterminowane poprzez socjalno-kulturowo-religijne standardy, które określają, co jest normalne czy powszechne. Oznacza to, że nie istnieje coś takiego jak „czyste doświadczenie”, gdyż jest ono zawsze zapośredniczone w kulturze

¹⁶⁶ W taki sposób nazywa je Johnson (zob. TOS, s. 213), Elisabeth Schüssler Fiorenza stosuje nieco odmienne nazwy: *Hermeneutics of Experience*, *Hermeneutics of Domination & Social Location*, *Hermeneutics of Suspicion*, *Hermeneutics of Critical Evaluation*, *Hermeneutics of Creative Imagination*, *Hermeneutics of Re-membering & Reconstruction*, *Hermeneutics of Transformative Action for Change* – zob. też, *Wisdom Ways*, s. 167.

¹⁶⁷ Taż, *Wisdom Ways*, s. 167; taż, *Sharing Her Word...*, s. 77.

¹⁶⁸ Taż, *Sharing Her Word...*, s. 76.

¹⁶⁹ TOS, s. 213.

i języku¹⁷⁰. A zatem „doświadczenie kobiet” w ujęciu Schüssler Fiorenzy nie jest uniwersalne, ale zróżnicowane; nie jest „czyste”, ale uwarunkowane i nie jest doświadczeniem kobiet wyzwolonych, ale dyskryminowanych.

Doświadczenie kobiet stało się zatem nową normą dla interpretacji Pisma Świętego. Jednak jak zwracają uwagę teolożki feministyczne, osadzenie teologii w doświadczeniu nie jest nową koncepcją. Doświadczenie człowieka było zawsze punktem wyjścia dla refleksji teologicznej, faktycznie Pismo jest skodyfikowanym kolektywnym doświadczeniem ludzi. Myślenie takie zostało jednak porzucone: kanon Pisma jest przykładem jak oryginalne ludzkie doświadczenie stało się skodyfikowane, a raz sformułowane stało się instrumentem kontroli¹⁷¹.

Drugim krokiem w procesie interpretacji zaproponowanym przez Schüssler Fiorenzę jest „hermeneutyka położenia społecznego” (*a hermeneutics of social location*), która analizuje struktury siły – wyzwalającej lub zniewalającej¹⁷². Polega na ukazaniu, że Pismo Święte z jednej strony legitymizuje kyriarchalny porządek, zaś z drugiej strony zawiera w sobie głęboko wyzwoleńczy potencjał. Ten krok hermeneutyczny identyfikuje również współczesne struktury dominacji i struktury dominacji zawarte w Biblii. Hermeneutyka położenia społecznego pomaga zrozumieć, w jaki sposób w naszym doświadczeniu jesteśmy ukształtowani przez struktury społeczne i na ile uczestniczymy we władzy. Schüssler Fiorenza podkreśla, że położenia społecznego nie możemy rozumieć jako jednej kategorii, jako jednolitej czy binarnej konstrukcji, ale powinniśmy ją postrzegać jako cały zbiór różnych kategorii (podzielonych według rasy, płci, pochodzenia etc.). Każdy człowiek należy do pewnych grup, z którymi się identyfikuje, są one jednak narzucone uprzednio i dlatego te poprzedzające nas społecznie skonstruowane kategorie sprawiają, że nasze doświadczenie ukształtowane jest w zależności od całego systemu społecznego¹⁷³. Poprzez „hermeneutykę położenia społecznego” kobiety mają uświadomić sobie swoje położenie, ona zmusza je do refleksji nad swoim doświadczeniem, aby ujrzeć je we właściwym świetle. Sytuacja, w jakiej znajdują się kobiety, nie musi być dla nich czytelna i łatwo rozpoznawalna, gdyż – jak pisze Schüssler Fiorenza – kobiety często internalizują swoją opresję, nie dostrzegają jej, a przez to nieświadomie zgadzają się na nią¹⁷⁴. A zatem krok ten ma na celu – między innymi – uświadomienie kobietom faktu bycia dyskryminowanymi.

Krok trzeci to „hermeneutyka podejrzenia” (*a hermeneutics of suspicion*), która demaskuje struktury władzy związane wewnętrznie z tekstem biblijnym i jego tradycyjną interpretacją¹⁷⁵. Hermeneutyka podejrzenia nie przypisuje

¹⁷⁰ E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways*, s. 170-171.

¹⁷¹ L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 91-92.

¹⁷² TOS, s. 213.

¹⁷³ E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways*, s. 172-174.

¹⁷⁴ Tamże, *Sharing...*, s. 81.

¹⁷⁵ TOS, s. 213.

bezkrytycznie boskiego autorytetu całości Pisma, ale demaskuje ideologiczne funkcje, jakie spełniał biblijny tekst. W hermeneutyce podejrzenia nie chodzi jednak o to, aby dotrzeć do „czystej prawdy” czy „czystej doktryny”, która nie nosiłaby na sobie struktur dominacji, ale na demaskowaniu czy dekonstrukcji ukrytych w tekście/pod tekstem ideologicznych celów¹⁷⁶. Hermeneutyka podejrzenia tropi androcentryzm/kyriocentryzm objawiający się na poziomie systemu językowego i symbolicznego tekstu biblijnego oraz wpływ patriarchy/kyriarchy jako systemu społeczno-politycznego na kształt Pisma Świętego¹⁷⁷.

„Hermeneutyka krytycznej oceny” (*a hermeneutics of critical evaluation*), która ocenia biblijne przesłanie w świetle przekonania o równej godności kobiet, stanowi krok czwarty¹⁷⁸. Hermeneutyka ta uznaje autorytet jedynie tych tekstów, które po przebadaniu przez hermeneutykę podejrzenia zostały uznane za wyzwolenie. Schüssler Fiorenza uważa, że wartości przyczyniające się do wyzwolenia mogą, choć nie muszą pochodzić jedynie z Biblii¹⁷⁹.

Piątym krokiem jest „hermeneutyka twórczej wyobraźni” (*a hermeneutics of creative imagination*), która tworzy utopijne wizje wyzwolenia kobiet, w myśl zasady: czego nie możemy sobie wyobrazić, nie może się wydarzyć¹⁸⁰. „Wyobraźnia – pisze Schüssler Fiorenza – uzdalnia nas do wypełniania luk i ciszy, a więc do tworzenia sensu poza tekstem”¹⁸¹. Schüssler Fiorenza wraca jednak uwagę, że nawet nasza wyobraźnia nie jest wolna od naszego społecznego kontekstu, dlatego wytwory hermeneutyki twórczej wyobraźni (do których zalicza np. poematy, pieśni, opowiadania) powinny być poddawane ocenie poprzez hermeneutykę podejrzenia i krytycznej oceny¹⁸².

Kolejny krok stanowi „hermeneutyka odzyskiwania utraconych historii kobiet” (*a hermeneutics of reconstruction retrieves the hidden histories of women*), która tropi w tekście biblijnym zatarte ślady kobiet świadczące o ich aktywności¹⁸³. Warto podkreślić, że choć Schüssler Fiorenza dąży do odzyskania utraconych historii kobiet, nie traktuje Pisma Świętego ani innych dokumentów historycznych jako zapisu „suchych faktów”. Badanie i wyjaśnianie tych śladów oraz pisanie historii kobiet powinno być według niej zakorzenione w trzech, omówionych wcześniej hermeneutycznych krokach: hermeneutyce podejrzenia, krytycznej oceny i twórczej wyobraźni. Takie podejście zakłada przekonanie, że kiedy

¹⁷⁶ E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways*, s. 176. Na temat hermeneutyki podejrzeń – jak nazywa ją Adamiak – zob. również E. Adamiak, *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, „Więź” 41 (1998), s. 96; też, *Błogosławiona...*, s. 34-35.

¹⁷⁷ E. Schüssler Fiorenza, *Struggle is a Name for Hope: A Critical Feminist Interpretation for Liberation*, „Pacifica” 10 (1997), s. 228.

¹⁷⁸ TOS, s. 213.

¹⁷⁹ E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways*, s. 177-178.

¹⁸⁰ TOS, s. 213; E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways*, s. 179.

¹⁸¹ Taż, *Wisdom Ways*, s. 181.

¹⁸² Tamże, s. 180-181.

¹⁸³ TOS, s. 213; FOGAP, s. 30-31.

któs opowiada swoją historię, nie musi (czy wręcz nie może) być to ściśle fakto-graficzny zapis, ale jego własna interpretacja rzeczywistości¹⁸⁴. Warto nadmienić, że praktykę odzyskiwania zagubionych i zniekształconych historii kobiet w Biblii Elizabeth Johnson stosuje bardzo wyraźnie w *Friends of God and Prophets...*, gdzie przedstawia postać Hagar i Marii Magdaleny¹⁸⁵.

Ostatnim krokiem „krytyczno-feministyczno-hermeneutycznej spirali” jest „hermeneutyka przeobrażającego działania” (*a hermeneutics transformative action*), która chce zmienić struktury dominacji¹⁸⁶. Polega ona na budowaniu wizji przyszłości, które zależne są od naszego teraźniejszego działania na rzecz bardziej sprawiedliwych struktur świata. Wyobrażenia te nie roszczą sobie pretensji do bycia jedynymi prawdziwymi i dobrymi rozwiązaniami, ale są propozycją pewnej wyzwoleniczej wizji przyszłości¹⁸⁷. Chcąc ukazać siedem kroków Schüssler Fiorenzy na tle praktyki dekonstrukcji i rekonstrukcji Pisma Świętego, należałoby stwierdzić, że dwa pierwsze kroki są pewnym przygotowaniem do właściwej interpretacji tekstu, dwa kolejne są dekonstrukcją, zaś trzy ostatnie mają charakter rekonstrukcyjny.

Po przedstawieniu feministycznych metod hermeneutycznych, z których teolożka korzysta przy interpretacji biblijnych narracji, Johnson przytacza przykład ich zastosowania, który jest według niej „wart tysiąca słów opisu”. Chodzi mianowicie o interpretację sceny z Ewangelii według św. Łukasza, w której Jezus odwiedza dom Łazarza, Marii i Marty (Łk 10,38-42). Zwrócenie uwagi na tę scenę wynika również z tego, że – jak pisze teolożka – opowiadania o dzieciństwie Jezusa z Ewangelii według św. Łukasza są dla katolików podstawą dla odkrywania teologicznego znaczenia Maryi w Piśmie Świętym. Dlatego, dzięki zmierzeniu się z tym tekstem, odkrywamy problemy, które obecne będą także w innych perykopach tej Ewangelii odnoszących się do Maryi. Amerykańska teolożka zwraca uwagę, że badaczki feministyczne podkreślają, iż podejście św. Łukasza Ewangelisty do kobiet cechuje niespotykana ambiwalencja. Z jednej strony afirmuje on kobiety, a do swych narracji wplata więcej opowieści o nich niż ma to miejsce w innych Ewangeliach. Z drugiej strony przedstawia kobiety w taki sposób, aby nie niepokoić odbiorców swojego dzieła – wyedukowanych mieszkańców Cesarstwa Rzymskiego – i starając się unikać oskarżeń o burzenie patriarchalnego ładu społecznego – jako liderów Kościoła ukazuje mężczyzn, zaś kobiety pozbawia ich wyrazistości, przemilcza ich role przywódcze i nadaje im powszechnie akceptowalne role uległych i milczących¹⁸⁸. Oczywiście trudno jednoznacznie określić najgłębsze intencje św. Łukasza: czy osobiście był zainteresowany afirmacją kobiet, ale ze względu na zewnętrzne okoliczności nie mógł

¹⁸⁴ E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways*, s. 183-184.

¹⁸⁵ FOGAP, s. 141-150

¹⁸⁶ TOS, s. 213.

¹⁸⁷ E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways*, s. 186-188.

¹⁸⁸ TOS, s. 213.

do końca tego zrobić? Czy raczej chciał ich afirmacji w sposób przyjęty kulturowo – zdefiniowany przez patriarchalne społeczeństwo (jako cichych i uległych)? A może osobiście nie odczuwał potrzeby afirmacji kobiet – nie mógł jednak całkowicie pominąć postawy Jezusa wobec kobiet – a więc ograniczanie ich roli w biblijnych narracjach przychodziło mu w naturalny sposób, a może wręcz celowo ograniczał ich znaczenie? Wydaje się, że Johnson przychyliła się do pierwszej opcji – św. Łukasz był rzeczywiście zainteresowany dowartościowaniem kobiet. Potwierdzeniem może być fakt afirmacji Maryi poprzez uczynienie z niej wzoru ucznia¹⁸⁹.

Jak przykład takiej ambiwalentnej postawy św. Łukasza wobec kobiet amerykańska teolożka podaje scenę ofiarowania Jezusa w świątyni. Ewangelista Łukasz wkłada w usta starca Symeona kantyk wychwalający Boga, który do dziś stanowi tradycyjną modlitwę Kościoła, zaś prorokini (sic!) Anna – choć pojawia się w tekście – nie wypowiada ani jednego słowa. Johnson ukazuje również, w jaki sposób Ewangelista realizuje swoją strategię w stosunku do kobiet w opowiadaniu o pobycie Jezusa w domu Łazarza, Marii i Marty w Betanii. Jezus chwali wybór Marii, która siedzi i słucha Jego słów, co – jak pisze teolożka – jest istotne ze względu na podkreślenie jej roli jako ucznia. Równocześnie krytykuje Martę za jej aktywność tłumacząc, że Maria wybrała lepiej niż ona. Tradycyjnie postawa Jezusa tłumaczona jest jako afirmacja życia kontemplatywnego w stosunku do aktywnego, jednak – jak zaznacza Johnson – badaczki feministyczne odnajdują w tej perykopie inne przesłanie. Tekst grecki opisuje działanie Marty słowem *diakonia*, oznaczającym służbę, które odnoszone jest w Piśmie Świętym bezpośrednio do misji Chrystusa, a także różnych form przywództwa we wczesnym Kościele. A zatem w perykopie tej nie chodzi o prace domowe, ale – jak uważa teolożka – w tekście tym zachowana jest pamięć o Marcie diakonie¹⁹⁰, będącej przywódczynią lokalnego Kościoła. Potwierdzeniem dla takiego rozumowania jest passus z Ewangelii według św. Jana, w którym właśnie Marta, a nie – jak można by się tego spodziewać – Piotr, wyraża wiarę całej wspólnoty w Chrystusa (J 11,27)¹⁹¹. Zaznamy, że poprzez przyjęcie takiej interpretacji wspomnianej perykopy, teolożka realizuje hermeneutykę odzyskiwania utraconych historii kobiet, w tym wypadku „odzyskuje” historię Marty – diakona.

A zatem Elizabeth Johnson uważa, że św. Łukasz, jak wielu innych autorów, pragnie opowiedzieć historie poszczególnych kobiet bez „wywrotowego potencjału”, jaki one w sobie niosły. Także opowieść o życiu Maryi nie jest w tym

¹⁸⁹ Tamże, s. 247.

¹⁹⁰ Johnson używa słowa „deacon”, co należy tłumaczyć jako diakon, gdyż diakonisa ma swój angielski odpowiednik – „deaconess”. Angielskie słowo „deaconess” nie jest prostym żeńskim odpowiednikiem słowa „deacon”, podobnie jak w języku polskim diakonisa z reguły nie oznacza kobiety, która pełni czy też pełniła w historii funkcję diakona rozumianą jako najniższy stopień hierarchii kościelnej. Wydaje się więc, że właśnie z tego powodu Johnson pozostaje przy męskiej formie – chce podkreślić, że Marta piastowała urząd diakona.

¹⁹¹ TOS, s. 213-214.

względnie wyjątkiem. Choć Ewangelista przedstawia ją w pozytywnym świetle w swych narracjach o dzieciństwie Jezusa, pozostaje ona jednak milcząca. Dlatego – jak pisze Autorka – historia Maryi musi zostać odczytana w nowy, rewolucyjny sposób, aby jej wyzwajające możliwości zostały uwolnione¹⁹².

Przyglądając się biblijnym perykopom w interpretacji amerykańskiej teologii, szczególną uwagę zwrócimy na jej wyczucie odnośnie uprzedzeń dotyczących płci znajdujących swe odbicie w samej strukturze natchnionych tekstów, a także w ich – utrwalonych często przez stulecia – interpretacjach spotykanych nie tylko w tekstach pisanych, ale również w działach sztuki. Ukazemy również jej feministyczno-wyzwalającą reinterpretację biblijnych perykop. A zatem postaramy się ukazać, w jaki sposób Johnson stosuje hermeneutykę feministyczną do interpretacji Pisma Świętego.

Spoglądając z pewnej odległości na mozaikę zaproponowaną przez Johnson, wyłaniają się w niej trzy najbardziej charakterystyczne kolory, które staną się podstawą dla dalszego podziału niniejszego podrozdziału na paragrafy, są nimi: wiara Maryi; bycie kobietą, żoną i matką oraz bycie ubogą.

2.2.2. Wierząca i wzrastająca w wierze

Wiara Maryi jest według Elizabeth Johnson tym, co w obrazie Maryi jest najistotniejsze i najbardziej godne pamięci. Autorka, chcąc podkreślić wiarę matki Jezusa, często nazywa ją „kobietą wiary”¹⁹³. A zatem dla amerykańskiej teologii mniej istotne są przywileje Maryi czy – będące ich podstawą – macierzyństwo, tak mocno akcentowane przez tradycyjną mariologię. Doskonale widoczne jest to w jednym z artykułów Johnson – napisanym w 1989 roku – który rozpoczyna do następującego określenia Maryi: „Maryja z Nazaretu, ta nowotestamentalna uczennica Jezusa Chrystusa, która była również Jego matką”¹⁹⁴. Maryja – we wczesnych pracach Autorki – jest nazywana także wprost typem ucznia czy wierzącego, a także Kościoła¹⁹⁵. Nie dziwi więc fakt, że w analizowanych perykopach Elizabeth Johnson zwraca szczególną uwagę właśnie na wiarę matki Jezusa. Oczywiście podkreślanie wiary Maryi w biblijnych scenach nie wynika z apriorycznego założenia – aby właśnie w taki sposób ukształtować jej postać, ale jest owocem dogłębnych studiów nad obrazem Maryi w Piśmie Świętym, w wyniku których Johnson dochodzi do przekonania o zasadniczym znaczeniu wiary matki Jezusa w natchnionych tekstach. Z drugiej strony należy przyznać, że podkreślając właśnie wiarę Maryi, a nie jej macierzyństwo czy dziewictwo, Autorka realizuje postulaty feministyczne, a mianowicie zrywa z powszechnym

¹⁹² Tamże, s. 216.

¹⁹³ Tamże, s. 8, 73, 101, 115, 128; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 170. O wierze Maryi/byciu uczniem – zob. np. TOS, s. 293; 118-119.

¹⁹⁴ E. Johnson, *Mary and the Image of God...*, s. 25.

¹⁹⁵ TOS, s. 97-99; E. Johnson, *The Marian Tradition...*, s. 100-101.

przekonaniem, iż najważniejszym powołaniem kobiety jest macierzyństwo oraz z – krytykowanym przez feministki – postrzeganiem kobiety przez pryzmat jej seksualności (matka lub dziewczica). Johnson – jak zostało to przedstawione w rozdziale pierwszym – jest świadoma, jakie zagrożenia dla życia kobiet niesie przeakcentowanie macierzyństwa, a także zbyt duża koncentracja na ich seksualności.

Należy w tym miejscu nadmienić, że również inne teolożki feministyczne podkreślają, iż podstawowym rysem Maryi jest jej wiara, a nie macierzyństwo. Twierdzą tak między innymi Catharina Halkes oraz Rosemary Radford Ruether. Halkes uważa, że dzięki swej wierze Maryja jest wzorem zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn. Według niej najważniejszą manifestacją wiary matki Jezusa było wypowiedziane przy zwiastowaniu *fiat*, z kolei Rosemary Radford Ruether uważa, że Maryja dała najsilniejszy wyraz swojej wiary w *Magnificat*¹⁹⁶. Tak jak Halkes, również Johnson stawia Maryję jako wzór wiary. Należy zaznaczyć, że nie chodzi tu o „postawiony wysoko”, niedosięgnięty wzór, ale bardziej o przykład, jeden z wielu, który – podobnie jak u Halkes – może być inspiracją nie tylko dla kobiet, ale również dla mężczyzn. Właśnie w taki sposób opisuje mariologię Elizabeth Johnson *Global Dictionary of Theology*...: „Johnson dokładnie analizuje istotne teksty Nowego Testamentu, aby zyskać biblijnie ugruntowaną, teologicznie minimalistyczną postać Maryi, która jest wzorem dla współczesnych wierzących

¹⁹⁶ E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathari-ny Halkes*, Lublin 1997, s. 82, 99, 114. Dziwi zatem nieco stwierdzenie E. Adamiak: „Pierwszym rysem nowego obrazu Maryi jest reinterpretacja nauki o dziewictwie. Położenie akcentu na dziewictwie Maryi uzasadniane jest najpierw jako reakcja na wspomniane już ograniczanie roli kobiety do rodzenia i wychowania dzieci” (E. Adamiak, *Traktat o Maryi*..., s. 241). Z pewnością można stwierdzić, że jeśli chodzi o korektę tradycyjnego obrazu Maryi, reinterpretacja dziewictwa Maryi jest kluczową sprawą dla teologii feministycznej, trudno jednak jednoznacznie orzec, że dziewictwo jest najważniejszym rysem obrazu Maryi w teologii feministycznej – przynajmniej w jej głównym nurcie. Wydaje się raczej, że teologia feministyczna chce odwrócenia uwagi od seksualności Maryi, jak i od seksualności wszystkich kobiet. Z kolei dalej Adamiak pisze: „O ile odwoływanie się do symbolu Maryi Dziewicy związane jest raczej «boginiowym» kierunkiem feministycznej refleksji mariologicznej, feministyczna mariologia wyzwolenia zaowocowała szczególnym wyeksponowaniem Maryi śpiewającej *Magnificat*” (tamże, s. 243). Zaskakujący jest sam podział na nurt „boginiowy” i „wyzwolenia”, gdyż cała feministyczna jest mniej lub bardziej teologią wyzwolenia. Używając terminologii Adamiak, „nurt boginiowy” należałoby utożsamić z teologią postchrześcijańską (na temat Daly – prekursorki „kierunku boginiowego” jako teolożki postchrześcijańskiej zob. na przykład N.K. Watson, *Introducing Feminist Ecclesiology*, Cleveland 1996, s. 4). Można śmiało stwierdzić, że teologia feministyczna pragnie ukazania Maryi jako kobiety silnej/wyzwolonej i to jest nowy rys obrazu Maryi, w przeciwieństwie do teologii patriarchalnej ukazującej ją jako bierną i podporządkowaną (zob. TOS, s. 27). Należy również stwierdzić, że reinterpretacja dziewictwa Maryi ma właśnie temu służyć – ukazaniu siły i niezależności Maryi – i dlatego ma duże znaczenie w budowaniu feministycznego obrazu matki Jezusa. Być może to właśnie miała na myśli E. Adamiak, gdy pisała o „pierwszym rysie nowego obrazu Maryi”, który należało by rozumieć właśnie jako siłę i niezależność Maryi, która może być przedstawiona w symbolu dziewictwa. Zdecydowanie ukazanie Maryi jako kobiety wyzwolonej jest nowym rysem w jej obrazie, który nakreśliła teologia feministyczna, zaś jej wiara – choć wydaje się najważniejszym rysem „feministycznej Maryi” – nie nosi znamion nowości.

kobiet (i mężczyzn)¹⁹⁷. Nazywanie Maryi „siostrą w wierze”, co oprócz Elizabeth Johnson, praktykują między innymi: Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelst, Elisabeth Schneider-Böklen¹⁹⁸, wskazuje na rozumienie Maryi właśnie jako wzoru bliskiego. Na podstawie powyższego należy więc stwierdzić, że koncentracja na wierze Maryi jest w teologii feministycznej bardzo silna.

Trzeba jednak podkreślić, że dla amerykańskiej teolożki wiara Maryi i jej płęć, a także jej bycie matką, nie są bez wzajemnego związku: jej kobiece i matczyne doświadczenie konkretnie wpływa na kształt jej wiary. Maryja wierzy nie w sposób abstrakcyjny czy modelowy, ale jako matka Jezusa. Ponadto wiara Maryi jest – w twórczości Johnson – ściśle związana z jej solidarnością z uciskanymi (kobietami, ubogimi), co wynika z podkreślania zależności wiary i działania na rzecz sprawiedliwości: wiara nie może pozostać bez wpływu na kształt struktur społecznych, a każdy prawdziwie wierzący będzie dążył do przemiany świata, także w sferze społecznej. Stąd wątki te – zarówno w twórczości Johnson, jak i w niniejszym rozdziale – wyraźnie się zazębiają.

Przechodząc do interpretacji biblijnych perykop dokonanych przez Johnson, w kontekście wiary matki Jezusa, należy stwierdzić, że – jak podkreśla sama Autorka – najważniejsze świadectwo wiary Maryi odnajdujemy w Ewangelii według św. Łukasza. Według Elizabeth Johnson – opierającej się na wynikach badań biblijnych – w tej Ewangelii Maryja przedstawiona jest jako symbol idealnego ucznia. Pomimo że – jak pisze Autorka – Maryja nie towarzyszyła Jezusowi podczas Jego publicznej działalności – co za chwilę zostanie bardziej szczegółowo przedstawione – ukazana jest jednak przez Ewangelistę jako wzór ucznia, którym zostaje dzięki słuchaniu głosu Boga i wypełnianiu Jego woli. Johnson biorąc pod uwagę ogólną wymowę Ewangelii według św. Łukasza – przedstawiającej Maryję jako wzór ucznia – nie zgadza się z interpretacjami niektórych biblistów dotyczącymi fragmentu Łk 11,27-28, w którym kobieta z tłumu woła: „Błogosławiona matka, która Cię urodziła i wykarmiła”¹⁹⁹, a w odpowiedzi słyszy od Jezusa: „O ileż bardziej błogosławieni są ci, którzy słuchają Słowa Bożego i strzegą go”. Utrzymują oni, że Jezus wprowadza ostre rozróżnienie pomiędzy prawdziwie wierzącymi, a swoją matką. Według teolożki popełniają oni błąd polegający na pominięciu wymowy całej Ewangelii. Należy zauważyć, że Johnson nie zarzuca błędnym – w jej ocenie – interpretacjom niedokładnego rozumienia tekstu samej perykopy, wynikającego na przykład z opaczного tłumaczenia, nie odwołuje się więc w tym miejscu do greckiego oryginału tekstu – co w innych

¹⁹⁷ *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, red. W.A. Dyrness, V.M. Kärkkäinen, Nottingham 2008, s. 523.

¹⁹⁸ M. Hauke, *God or Goddess? Feminist Theology: What Is It? Where Does It Lead?*, San Francisco 1995, s. 195.

¹⁹⁹ Przekład ekumeniczny daje w tym miejscu następujący przypis: „Dosłownie: «błogosławione łono, które Ci nosiło i piersi, które ssałeś»”.

sytuacjach czasem czyni – ale krytykuje owe interpretacje za pominięcie kontekstu całej księgi. Johnson stosuje zatem zasadę koła hermeneutycznego i interpretuje poszczególne ewangeliczne teksty w kontekście wymowy całej księgi. W związku z tym stwierdza, że słowa Jezusa nie zaprzeczają błogosławieństwu i wierze Maryi, a jedynie sygnalizują, że jest coś „więcej do powiedzenia”²⁰⁰.

W związku z tym, że to Ewangelia według św. Łukasza daje najmocniejsze świadectwo wiary matki Jezusa, rozpoczniemy właśnie od niej. Następnie zajmmy się narracjami, w których pojawia się wątek wiary Maryi z Ewangelii według św. Marka, św. Jana, św. Mateusza oraz z Dziejów Apostolskich. Umieszczenie Ewangelii według św. Mateusza za Ewangelią Janową wynika z faktu, iż podobnie jak w Czwartej Ewangelii, również w przywołanej za chwilę Mateuszowej perykopie, Maryja funkcjonuje w sposób symboliczny – jak twierdzi amerykańska teolożka. Jako drugie kryterium, w ramach poszczególnych ksiąg, zastosujemy chronologię wydarzeń biblijnych, dlatego jako pierwszą przywołamy scenę zwiastowania (Łk 1,26-38).

Dla Elizabeth Johnson – podobnie jak dla innych teolożek feministycznych – właściwie interpretowana scena zwiastowania ma bardzo duże znaczenie w budowaniu wyzwalającego obrazu Maryi. Wiara matki Chrystusa, będąca jednym z zasadniczych rysów tego obrazu, jest szczególnie widoczna właśnie w tej narracji. Odzwierciedla to także tytuł, który amerykańska teolożka nadaje tej perykopie: „Zwiastowanie: powołanie proroka”²⁰¹.

Perykopa, stawiając w centrum postać Maryi, skłania czytelnika do zastanowienia się nad jej wiarą i działaniem. W historii myśli teologicznej – pisze teolożka – żaden inny tekst nie miał tak ogromnego wpływu na rozwój mariologii, zarówno w dobrym, jak i w złym kierunku. Niewłaściwe – w ocenie Johnson – interpretacje zmierzały do przedstawiania Maryi jako biernej, uległej służebnicy. Amerykańska teolożka proponuje zatem inną interpretację tej sceny – skoncentrowaną wokół literackiej struktury, języka dotyczącego Ducha Świętego oraz znaczenia zgody Maryi wypowiedzianego w tej scenie²⁰². Literacka struktura i zgoda Maryi są elementami, które wpływają na zrozumienie wiary matki Jezusa, dlatego będą omówione poniżej. Z kolei język dotyczący Ducha Świętego

²⁰⁰ TOS, s. 247; zob. także MSM 149, który tłumaczy wymowę wypowiedzi Jezusa tak, jak Johnson. Warto zauważyć, że na podstawie najbardziej rozpowszechnionych polskich przekładów Pisma Świętego trudno jest odnieść wrażenie, że Jezus dokonuje dystynkcji pomiędzy swoją matką a wierzącymi. Biblia Tysiąclecia, wydanie III tłumaczy odpowiedź Jezusa następująco: „Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je”. Podobnie Biblia Poznańska, Łk 11,28: „To prawda, ale tym bardziej szczęśliwi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go”. Jednak angielskie tłumaczenie przywołane przez Johnson może prowadzić do przekonania o ostrym rozdziale między matką Jezusa a wierzącymi: „Blessed rather are those who hear the word of God and keep it!”, co po polsku brzmiałoby: „Błogosławieni są **raczej** ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je!” [podkr. – A.M.]. Co ciekawe, bardzo podobny przekład możemy znaleźć w Biblii Warszawskiej z 1975 roku: „Błogosławieni są **raczej** ci, którzy słuchają Słowa Bożego i strzegą go”.

²⁰¹ TOS, s. 248.

²⁰² Tamże.

łączy się z zagadnieniem dziewiczego poczęcia Jezusa, które zostanie szerzej omówione w paragrafie 2.2.3 oraz podrozdziale 3.1.

Zanim jednak Johnson przystąpi do interpretacji perykopy, dokonuje jej „streszczenia” i określa jej cel teologiczny nadany przez Ewangelistę, którym jest ukazanie mesjańskiej tożsamości Jezusa. Owo „streszczenie” nie jest jednak zupełnie wierne tekstowi Pisma. Johnson przedstawia Maryję jako młodą, niewykształconą, żyjącą w okupowanej, ubogiej wiosce oraz zaręczoną, ale jeszcze niemieszkającą z mężem dziewczynę. Tekst Pisma milczy w tych kwestiach, wiadomości te Autorka czerpie z wiedzy historycznej – odkrywa więc to, co kryje się pod tekstem. Ponadto teolożka stwierdza, że scena przedstawia Maryję „w nastroju świętowania” oraz że anioł zapewnia Maryję o opiece i umocnieniu przez Ducha, który włącza Maryję w dzieło zbawienia²⁰³. Te wypowiedzi są już jednak pewną teologiczną interpretacją czy raczej uzupełnieniem, a nie opisem biblijnego wydarzenia. W przypadku stwierdzenia o opiece anioła i włączeniu w dzieło zbawienia, teolożka odkrywa to, co – według niej – chce przekazać nam sam tekst, odkrywa jego własny sens, o czym przekonamy się za chwilę. Z kolei stwierdzeniem o nastroju Maryi, Johnson wypełnia lukę i milczenie Pisma na ten temat, choć – jak również zostanie to za chwilę ukazane – uzupełnienie to inspirowane jest wymową innej sceny. Widać zatem, że takie „streszczenie” jest raczej „przepisaniem” na nowo perykopy, z wykorzystaniem wiedzy historycznej oraz nadaniem jej własnej interpretacji. Johnson, „streszczając” biblijną narrację, od razu ją interpretuje i – jak się wydaje – robi to absolutnie świadomie: modeluje biblijny przekaz, aby już na tym etapie, jakby podświadomie przekonać czytelnika do swojego rozumienia tekstu. Oczywiście należy podkreślić, że jakiegokolwiek streszczenie czy przepisanie dowolnego tekstu łączy się w pewien sposób z nadaniem mu rozumienia czy interpretacji przepisującego.

Przejdźmy więc do interpretacji sceny zwiastowania według Elizabeth Johnson. Jak pisze Autorka, od strony literackiej struktura narracji łączy w sobie cechy historii zwiastowania narodzenia oraz powołania proroka. Oba te gatunki posiadają taką samą strukturę literacką, na którą składa się pięć elementów: (1) pojawienie się posłańca (anioła) wraz z pozdrowieniem, (2) strach adresata oraz zachęta anioła, aby ten się nie bał, (3) oznajmienie woli Boga, (4) obiekcje adresata, (5) znak będący zapewnieniem o Bożej pomocy. Wszystkie pięć elementów pojawia się przy opisie zwiastowania narodzin Jezusa: (1) pozdrowienie Maryi przez anioła, (2) strach Maryi i słowa dodające jej otuchy, (3) oznajmienie przez anioła woli Boga, którą jest poczęcie dziecka, (4) wątpliwości Maryi²⁰⁴, (5) znak,

²⁰³ Tamże.

²⁰⁴ Johnson nie wyjaśnia, co dokładnie oznacza odpowiedź Maryi („How can this be since I do not know man?”). Prawdopodobnie uważa, że oznacza ona biologiczne dziewictwo Maryi w momencie zwiastowania. Teolożka nie pomija jednak milczeniem kwestii dziewiczego poczęcia Jezusa, czym zajmiemy się w kolejnym rozdziale. Rozpatruje je jednak przez pryzmat wypowiedzi anioła: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego zakryje cię jak obłok”, a nie w kontekście wątpliwości Maryi – zob. TOS, s. 251.

którym jest ciąża Elżbiety. Poprzez użycie takiej formy w perykopie o zwiastowaniu – stwierdza teolożka – św. Łukasz włącza Maryję i Jezusa w wielką historię zbawienia Narodu Wybranego (co wcześniej Johnson zasygnalizowała w „streszczeniu” perykopy), Maryja zaś jawi się w tej narracji jako powołana na prorokinię²⁰⁵. Ponadto uwypuklona w scenie zwiastowania relacja Maryi i Ducha Świętego stanowi dla Johnson kolejny argument za tym, aby widzieć w Maryi jedną z grona „przyjaciół Boga i proroków” (Mdr 7,27)²⁰⁶.

Co istotne – pisze amerykańska teolożka – w scenie zwiastowania pojawia się jeszcze dodatkowy, szósty element formalny, którego brak w opisach innych zapowiedzi narodzin i powołań proroków – wypowiedziana zgoda. Jak stwierdza Schaberg, na którą powołuje się Autorka, elementu tego brak w dwudziestu siedmiu starotestamentalnych powołaniach i w dziesięciu przypadkach powołań wymienionych w literaturze pozabiblijnej, nie występuje on także w żadnym z piętnastu powołań w Dziejach Apostolskich, ani w pozostałych dziewięciu występujących w Nowym Testamencie. Odpowiedź Maryi – według Johnson – może zatem zostać odczytana jako akt świadomej i aktywnej wiary. Ponadto warto podkreślić, że teolożka stwierdza, iż Maryja odpowiada aniołowi z odwagą oraz – co według niej potwierdza kolejna scena – z radością i w prorockim uniesieniu²⁰⁷. Widać zatem, że pomimo zastosowania metafory mozaiki, w której każdy kamyk mieni się swoim własnym kolorem²⁰⁸, Johnson nie interpretuje poszczególnych scen ewangelicznych zupełnie niezależnie od siebie, ale w pewien sposób je łączy. Widać to było już w przypadku interpretacji Łk 11,27-28 w kontekście całej Ewangelii Łukaszej. Może należałoby stwierdzić, że mozaika amerykańskiej teolożki charakteryzuje się czterema głównymi kolorami, którym odpowiadają dzieło Marka, Mateusza, Łukasza i Jana, a w ich ramach można dopatrzyć się jeszcze poszczególnych odcieni?

Elizabeth Johnson omawia również dość szczegółowo błędne i niewłaściwe – w jej ocenie – interpretacje perykopy o zwiastowaniu: artystyczne i teologiczne. Należy podkreślić, że Autorka przywiązuje dużą wagę do dzieł sztuki i często czyni do ich odwołania, prawdopodobnie dlatego, że są one odbicie istniejącej uprzednio teologii lub tradycyjnych wyobrażeń czy pobożności, a także dlatego, iż mogą one wtórnie wpływać na teologię i pobożność (por. zależność kultury/języka i teologii – rozdział pierwszy). Powszechnie przyjmuje się, że są one *loci theologici*, a zatem przekazują nam pewne informacje na temat wiary i teologii²⁰⁹. Warto przypomnieć, że przy okazji ukazywania historycznego tła życia Maryi (por. podrozdział 2.1), Johnson odwoływała się do dzieł sztuki, które bardzo często przedstawiały Matkę Bożą w momencie zwiastowania pogrążoną w lekturze

²⁰⁵ TOS, s. 248-251.

²⁰⁶ Tamże, s. 251-254.

²⁰⁷ Tamże, s. 254.

²⁰⁸ Tamże, s. xvi, 216.

²⁰⁹ S. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 2002, s. 52, 150.

Pisma Świętego. Ponadto – w sztuce chrześcijańskiej od czasów średniowiecza – zwykło ukazywać się Maryję pięknie ubraną i żyjącą w pałacu lub klasztorze²¹⁰. Opis sceny zwiastowania oraz obraz Maryi w ogólności prezentowany przez Johnson jest momentami radykalnie różny od takiego artystycznego, wysublimowanego przedstawienia Matki Bożej. Można oddać to poprzez zestawienie następujących par przeciwieństw: niewykształcona – intelektualistka, biedna – bogata (pięknie ubrana, mieszkająca w pałacu), żyjąca pod okupacją – należąca do wyższej klasy rządzących (na co wskazywałoby mieszkanie z pałacu), narzeczona – mniszka (mieszkająca w klasztorze), w nastroju świętowania – w skupieniu (czytająca Pisma).

Amerykańska teolożka zwraca jednak przede wszystkim uwagę na fakt, że narracja o zwiastowaniu bywała źle interpretowana teologicznie, a intencja św. Łukasza błędnie odczytywana²¹¹. Działo się tak z powodu pojawiających się w tekście greckich słów: *doule* („służebnica”), które literalnie oznacza niewolnicę oraz *kyriou* („Pana”), które oznacza mistrza lub pana. Nie same jednak słowa, ale tradycja ich interpretowania stwarza spore trudności dla egzegezy feministycznej, choć – jak okaże się za chwilę – nie tylko owa tradycja. Jak pisze Johnson, teologia patriarchalna widziała w nich wyraz uległości oraz posłuszeństwa i stawiała je jako wzór postawy dla kobiet w ich relacjach z mężczyznami. Jednak – według teolożki – to, że takie tłumaczenie jest stronnicze, widać jasno, kiedy zwrócimy uwagę na fakt, iż św. Paweł nazywa siebie sługą. Interpretatorzy uznają, że słowo to powinno być odnoszone do posługi i urzędu sprawowanego przez Pawła i w żadnym wypadku nie kojarzą tego terminu z uległością²¹².

Johnson wskazuje w tym kontekście na kilka – jak je nazywa – pomocnych interpretacji tekstu omawianej perykopy. Niektórzy – pisze teolożka – próbują argumentować, że łaciński czasownik *ob-audire*, od którego pochodzi łacińskie i angielskie słowo *obedience* – posłuszeństwo (oczywiście – jak podkreśla to Autorka – nie pojawia się ono oryginalnym tekście pisanym po grecku) oznacza „słuchać”. Zatem w tym wypadku *obedience* odnosiłoby się do słuchania słowa Boga. Inni ukazują w Maryi wzór idealnego ucznia – zarówno dla kobiet, jak i mężczyzn, którego najważniejszą cechą jest słuchanie słowa Bożego. Jeszcze inna interpretacja, trzymając się dosłownego znaczenia słowa *doule*, łączy scenę zwiastowania ze sceną Zesłania Ducha Świętego, kiedy to nastąpiło ostateczne wyzwolenie również niewolników (por. Dz 2,18 za J1 2,28-32). Można również słowo *doule* tłumaczyć nie jako „niewolnica” (ang. *female slave*) czy „służebnica” (ang. *handmaid*), ale jako „sługa” (ang. *servant*) i widzieć Maryję jako jedną z grona wielkich starotestamentalnych sług Boga, do których zalicza się: Abraham, Mojżesz, Debora, Anna, a także Sługa Jahwe pojawiający się u proroka

²¹⁰ TOS, s. 204.

²¹¹ Wątek dotyczący posłuszeństwa Maryi, widocznego szczególnie w scenie zwiastowania, pojawił się już w rozdziale pierwszym.

²¹² TOS, s. 254-255.

Izajasza. Choć – jak przyznaje Johnson – takie interpretacje mogą być pomocne, nie dotyczą one jednak sedna problemu, którym jest relacja pana i niewolnika. Relacja między Bogiem a człowiekiem nie może być opisywana w takich kategoriach, gdyż – jak podkreślają teolożki afroamerykańskie, których przodkowie doświadczyli piekła niewolnictwa – jest ona ze swej natury grzeszna²¹³. Teolożka chce zatem nie tyle poprawnej interpretacji w ramach istniejącego schematu myślenia, ale chce zmiany tego schematu. Johnson stwierdza, że obecny w tekście sposób myślenia ówczesnych ludzi może prowadzić do dyskryminacji i przemocy. Wielka dbałość Johnson o język teologii i stosowane metafory wynika z tego, że jak – właściwie wszystkie – teolożki feministyczne uważa ona, że język teologii wpływa na kulturę i relacje społeczne. A zatem używanie metafory niewolnik–pan może powodować sankcjonowanie niewolnictwa w społeczeństwie.

Johnson dostrzega zatem problem uprzedzeń związanych z płcią przede wszystkim w tradycyjnych, patriarchalnych interpretacjach sceny zwiastowania. W samej kompozycji tekstu ich nie odnajduje, ale zauważa coś innego – możliwość legitymizacji dyskryminacji (różnego typu, głównie na tle rasowym) ze względu na występujące w nim porównanie. Wydaje się, że Johnson w tym miejscu chce dać do zrozumienia, iż wszelkie schematy oparte na władzy i hierarchii mogą powodować czyjąś dyskryminację. Amerykańska teolożka uważa zatem, że nie powinniśmy bronić metafory pana i niewolnika – która w czasach ewangelisty Łukasza nie budziła kontrowersji, gdyż niewolnictwo było powszechnie akceptowane – ale odrzucić ją i popatrzeć na scenę zwiastowania z perspektywy odpowiedzi Maryi. Choć jest osamotniona, ma w sobie tyle siły i wiary, aby móc wypowiedzieć profetyczne, absolutnie wolne „tak”. Zdaje sobie sprawę z ryzyka, które podejmuje, zgadzając się na współpracę z Bogiem, a jednak podejmuje odważną decyzję. Maryja jawi się więc – według Autorki – jako kobieta wolna, dojrzała, zdolna do samostanowienia, podejmowania ważkich decyzji, a także pełna wiary. Ponadto – pisze teolożka – warty podkreślenia jest fakt, że Bóg przemawia do Maryi bezpośrednio²¹⁴, a nie poprzez ojca, narzeczonego czy duchownego. Maryja nie zwraca się również do żadnego męskiego autorytetu, aby otrzymać pozwolenie czy radę, co – zgodnie z ówczesnymi normami – powinna zrobić. Także miejsce objawienia to jej własna życiowa przestrzeń, wyjęta spod kontroli mężczyzn²¹⁵, nie zaś świątynia – jak miało to miejsce w przypadku Zachariasza – wypełniona kultem sprawowanym przez kapłanów. Maryja – co podkreśla Johnson – nie traci swojego głosu, ale go zyskuje i jak żaden inny prorok odpowiada Bogu. W żadnym wypadku nie jest pasywna, ale – będąc przepełnioną ufną wiarą – aktywnie współdziała z Bogiem i podejmuje autonomiczną decyzję. Autorka pisze także, iż przykład Maryi może pomóc innym kobietom w podjęciu

²¹³ Por. rozdział pierwszy.

²¹⁴ Tekst biblijny mówi o archaniele, nie wiadomo, z czego wynika to, że Johnson pisze: „God speaks directly to Mary”. TOS, s. 256. W innych miejscach pisze o aniele – zob. m.in. TOS, s. 258.

²¹⁵ Johnson pisze: „her own lay, female space” – TOS, s. 256.

decyzji o kierowaniu własnym życiem. Ona nie została zmuszona do urodzenia Mesjasza, ale dokonała własnego wyboru²¹⁶. Maryja w scenie zwiastowania – tak jak przedstawia ją Johnson – jawi się zatem jako kobieta niezależna od męskiego autorytetu, ale całkowicie „zależna” do Boga. Jej brak podporządkowania obowiązującym normom nie jest niedojrzałym buntem, ale wyrazem dojrzałej wiary. Jej wątpliwości zakrywa jej ufność, jej strach zostaje pokonany przez odważną odpowiedź, a wszystko to dokonuje się dzięki jej wierze. Jak pisze teolożka: „Zwiastowanie jest wydarzeniem wiary”²¹⁷. Teolożka porównuje Maryję do Abrahama – podobnie jak on także ona podejmuje swą drogę w pełnym zaufaniu Bogu, nie wiedząc, dokąd zmierza, oraz do Sary, która dzięki swej wierze była zdolna do poczęcia nowego życia²¹⁸.

Sceną kluczową dla feministycznej interpretacji postaci Maryi jest kolejna perykopa z Ewangelii według św. Łukasza 1,39-56 – scena nawiedzenia św. Elżbiety, w trakcie której Maryja wyśpiewuje *Magnificat*. Johnson uważa, że jedną z najbardziej znaczących interpretacji postaci Maryi w ramach teologii feministycznej prezentuje Rosmary Radford Ruether, która opiera się przede wszystkim na Ewangelii według św. Łukasza, a szczególnie na kantyku Maryi²¹⁹.

Narracja o nawiedzeniu św. Elżbiety i wyśpiewany przez Maryję przy tej okazji kentyk *Magnificat* jest dla Johnson podstawą do ukazania matki Jezusa jako kobiety stojącej po stronie uciskanych i walczącej o sprawiedliwość. Johnson widzi w kantyku Maryi potężne „nie” wobec opresji, niesprawiedliwości i zła, które uzupełnia jej wcześniejsze „tak” wyrażające jej zgodę na włączenie w dzieło przybliżania Królestwa Bożego. Autorka nadaje następujący tytuł narracji: „Nawiedzenie: radość w rewolucji Boga”, który zaczerpnięty jest z eseju Jürgena Moltmanna „Joy in the Revolution of God”²²⁰. Jednak scena ta przedstawia Maryję przede wszystkim jako pełną wiary prorokinię.

Jak pisze teolożka, klasyczna mariologia rzadko zajmowała się kantykiem *Magnificat*, a poprzez pomijanie tej sceny tłumila rozumienie roli Maryi jako prorokini i nie dopuszczała do tego, aby uciskani – w tym kobiety – podjęli walkę o swoje wyzwolenie. Johnson, cytując Schaberg, pisze, że pieśń Maryi jest „wielką nowotestamentalną pieśnią wyzwolenia – indywidualnego i społecznego, moralnego i ekonomicznego (...)”. Teolożka zwraca także uwagę na to, że wczesnochrześcijańscy pisarze²²¹ interpretowali scenę nawiedzenia Elżbiety

²¹⁶ TOS, s. 257.

²¹⁷ Tamże.

²¹⁸ Tamże, s. 258. Warto zauważyć, że Johnson podkreśla również wiarę Sary, a nie tylko Abrahama. Być może inspiracją są słowa z Listu do Hebrajczyków 11,8-11. Teolożka nie odwołuje się jednak do nich bezpośrednio. Z kolei Katechizm Kościoła Katolickiego jako wzory wierzących wymienia Abrahama oraz Maryję (KKK 144), Sarę zaś jest jedynie wspomniana (KKK 145).

²¹⁹ TOS, s. 36-37.

²²⁰ J. Moltmann, *Joy in the Revolution of God*, w: *The Gospel of Liberation*, Waco (Texas) 1973, s. 113, cyt. za: TOS, s. 258.

²²¹ TOS, s. 259.

w duchu prorockim. Św. Ambroży dostrzegął w pośpiesznej wędrowce Maryi poprzez wzgórza analogię do Kościoła przemierzającego wzgórza wieków. Maryja i Kościół podobni byli w tym do wędrownego proroka opisywanego przez Izajasza (Iz 52,7)²²². Z kolei Ireneusz z Lyonu widział w *Magnificat* profetyczną odpowiedź udzieloną Bogu przez Maryję w imieniu Kościoła²²³. Elizabeth Johnson pragnie zatem odkryć w tekście biblijnym zapomnianą tradycję kobiecą, stłumioną przez późniejszą tradycję patriarchalną. Warto również zwrócić uwagę na to, że teolożka docenia pewną wczesnochrześcijańską interpretację perykopy – o czym za chwilę. Tym razem nie przytacza żadnych interpretacji noszących w sobie uprzedzenia płciowe, ale zwraca jedynie uwagę, że poprzez brak interpretacji potencjał tej perykopy nie mógł zostać wydobyty.

Tradycyjnie, Autorka dokonuje „streszczenia” perykopy, które jest bardzo wierne tekstowi Pisma²²⁴. Tym razem Johnson nie podaje, jaki jest teologiczny cel perykopy, można jednak wnioskować, że jest on taki sam jak w przypadku innych narracji o początkach życia Jezusa – ukazanie mesjańskiej tożsamości. Podobnie nie zastanawia się nad historycznością perykopy, gdyż już wcześniej wypowiadała się na temat historyczności narracji o dzieciństwie Jezusa. Elizabeth Johnson interpretuje zatem scenę nawiedzenia w następujący sposób. Spotkanie Maryi i Elżbiety odbywa się w domu Zebedeusza, który jednak jest wtedy niemy, a w pobliżu nie ma żadnego innego mężczyzny. Teolożka podkreśla, że sytuacja – jak to ma miejsce w przypadku sceny nawiedzenia – w której nie pojawia się głos żadnego mężczyzny, jest w Piśmie Świętym bardzo nietypowa. Rozbrzmiewają w zamian głosy dwóch kobiet. Dlatego teolożka uważa, że pomimo androcentrycznego kontekstu tej perykopy (na przykład: wartość kobiety leży w jej możliwości wydania na świat męskiego potomka, o czym świadczy historia Elżbiety²²⁵), tekst jest w swym jądrze gynocentryczny: scena ma miejsce w tradycyjnie kobiecej przestrzeni domowej, kobiety znajdują się w centrum sceny, są głosicielkami Dobrej Nowiny, a nawet ucieleśniają miłosierdzie Boga, które głoszą²²⁶. Johnson odkrywa zatem w tekście wpływy patriarchalnego myślenia, które są jednak równoważone przez kobiecą wymowę sceny. W kontekście stwierdzenia teolożki na temat ucieleśniania miłosierdzia Bożego przez Maryję i Elżbietę, warto zwrócić uwagę, iż Johnson pisze dosłownie: „women themselves **embody** the mercy of God” [podkr. – A.M.]²²⁷. Autorka poprzez takie sformułowanie zdaje się podkreślać podobieństwo kobiet do Boga, a poprzez zastosowanie czasownika „embody” – wcielać (wcielenie Chrystusa określane jest z reguły słowem „incarnation”, choć czasem „embodiment”) niemalże ogłasza możliwość

²²² Ambroży, *De Institutione Virginis* 14,87, cyt. za: TOS, s. 258-259.

²²³ Ireneusz, *Adversus haereses* 3.10.2-3, cyt. za: TOS, s. 258-259.

²²⁴ Jest ono dwuczęściowe – TOS s. 258 oraz na s. 259.

²²⁵ TOS, s. 261.

²²⁶ Tamże, s. 259-260.

²²⁷ Tamże, s. 260.

reprezentowania Boga, czy nawet Chrystusa przez kobietę, co – szczególnie w drugim przypadku – ma niebagatelne znaczenie w dyskusji nad ordynacją kobiet.

W kontekście wiary matki Jezusa, należy zwrócić szczególną uwagę na błogosławieństwo Elżbiety wypowiedziane nad Maryją i jego interpretację dokonaną przez amerykańską teologkę. Jak podkreśla Johnson, takie błogosławieństwo nie jest odosobnionym przypadkiem w Piśmie Świętym, również inne dziełne kobiety na kartach Biblii były sławione za swoje czyny. Debora²²⁸ wychwalała Jael: „Niech Jael będzie błogosławiona wśród niewiast, żona Chebera Kenity, wśród niewiast żyjących w namiotach niech będzie błogosławiona” (Sdz 5,24)²²⁹, a Oszasz błogosławił Judytę: „Błogosławiona jesteś, córko, przez Boga Najwyższego, pomiędzy wszystkich niewiast na ziemi” (Jdt 13,18)²³⁰. Jak pisze teolożka, cytując dokument „Maryja w Nowym Testamencie”, uświadomienie sobie faktu, że podobne słowa były kierowane nie tylko do Maryi, chroni nas przed postrzeganiem jej jako „najbardziej błogosławionej kobiety jaka kiedykolwiek żyła”. Na podstawie słów Elżbiety nie można postrzegać Maryi jako chlubnego wyjątku wśród kobiet²³¹, ale powinno się dostrzegać jej łączność z innymi kobietami, które – jak ona – współpracowały z Bogiem przynosząc wyzwolenie²³². Maryja nie jest zatem przedstawiana przez Johnson jako najbardziej wierząca postać Pisma Świętego czy w ogóle historii, jest po prostu jedną z wierzących, jedną z „przyjaciół Boga i proroków” (Mdr 7,27).

Interpretując *Magnificat*, Johnson zwraca uwagę na fakt, że jest to najdłuższa wypowiedź kobiety w Nowym Testamencie. Co więcej, jej kantykt – jak odczytuje to teolożka – jest sprzeciwem wobec wszechobecnego w Biblii milczenia kobiet. Maryja poprzez swoją pieśń wpisuje się w długą biblijną tradycję śpiewających kobiet: od Miriam (Wj 15,2-21), poprzez Deborę (Sdz 5,1-31) i Annę (1 Sm 2,1-10), do Judyty (Jdt 16,1-17). Szczególnie duże podobieństwa Autorka wskazuje pomiędzy pieśnią Anny a *Magnificat*²³³.

Elizabeth Johnson w następujący sposób opisuje kantykt Maryi. *Magnificat* zbudowany jest z dwóch części i posiada strukturę charakterystyczną dla psalmu dziękczynnego. Jego pierwsza część rozpoczyna się od wychwalania Bożego miłosierdzia²³⁴. Występujący w niej liryczny nastrój wskazuje na intymne doświadczenie Bożej obecności przez autora. Maryja – jak podkreśla Johnson – „z przedsmakiem eschatologicznego zachwyty” wychwala Boga. W pierwszej kolejności Boże miłosierdzie, które Maryja śławi w swoim kantyktu, odnosi się

²²⁸ Właściwie należało by powiedzieć Debora i Barak – por. Sdz 5,1 nn.

²²⁹ Przekład według Biblii Tysiąclecia.

²³⁰ Przekład według Biblii Tysiąclecia.

²³¹ Por. rozdział pierwszy.

²³² TOS, s. 262; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 162.

²³³ TOS, s. 263-264; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 162.

²³⁴ Ang. „mercy” można tłumaczyć również jako „łaska”, jednak Johnson na określenie „łaski” używa słowa „grace” – por. TOS, s. 109.

wprost do niej, ubogiej kobiety, dla której Bóg, pomimo jej niskiego statusu społecznego, przygotował wspaniałe rzeczy. Grecki termin *tapeinōsis* (Łk 2,48; polskie: „pokora”, angielskie: „lowliness”) występujący w pieśni oznacza nędzę, ból, prześladowanie, ucisk. Słowo to występuje w Księdze Rodzaju, gdzie jest użyte na opisanie sytuacji Hagar wygnanej na pustynie (Rdz 16,11) oraz w Księdze Wyjścia w odniesieniu do ucisku, jakiego doznawał Izrael w Egipcie (Wj 3,7). Jak podkreśla teolożka, nazwanie siebie przez Maryję „pokorną” nie jest metaforą dla duchowego uniżenia, ale jest prostym opisem jej pozycji społecznej²³⁵. Johnson pisze również, że Maryja w tej scenie „uosabia (ang. *embody*) «nikogo»”²³⁶.

Johnson zwraca uwagę na komentarz Marcina Lutra do kantyku Maryi, w którym pisze on, że pieśń ta daje wszystkim pewność Bożej łaski – pomimo naszej nędzy Bóg chce dla nas wiele uczynić, jedyne, co musimy zrobić to zaufać Mu tak, jak zrobiła to Maryja. Tak jak Duch zakrył Maryję – kontynuuje teolożka, tak przeniknie i nas, abyśmy mogli podążać za swoim własnym powołaniem²³⁷. Matka Jezusa jest zatem wzorem wiary. Nie jest to jednak wzór, który przewyższa pozostałe – każdy człowiek powołany do takiej wiary, każdy ma stać się takim wzorem, gdyż Bóg chce udzielić każdemu swojej łaski tak samo, jak udzielił jej Maryi.

Należałoby jednak zapytać: w jakiego Boga wierzyła Maryja podczas zwiastowania czy śpiewając *Magnificat*? Oczywisty jest fakt, że nie mogło być w tym wypadku mowy o wierze w innego Boga niż jedyne Boga wyznawanego przez Żydów – JHWH. Logiczną konsekwencją wydaje się być zatem fakt, że Maryja podczas zwiastowania nie wierzyła jeszcze ani w Ducha Świętego, dzięki któremu – jak wyznaje Kościół – poczęło się jej dziecko, ani w swojego Syna, który okazał się być Bogiem. Maryja wierzyła nie jako chrześcijanka, ale jako wyznawczyni judaizmu. Jak pisze Johnson – wiara w Boga Stwórcę i Zbawiciela świata była obecna w całym życiu Maryi²³⁸. Co jednak z wiarą w Jezusa? Teolożka, przychyliła się do stanowiska, że wiara Maryi w jej Syna wzrastała stopniowo, nie była w cudowny sposób wlana w jej duszę. Co więcej – Johnson analizując tak zwane antymaryjne fragmenty Nowego Testamentu²³⁹ – stwierdza, że Maryja nie

²³⁵ TOS, s. 264-265.

²³⁶ E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 162.

²³⁷ TOS, s. 266.

²³⁸ Tamże, s. 221.

²³⁹ Do tzw. tekstów antymaryjnych zalicza się: Łk 2,41-50; Mk 3,20-35; Mk 6,1-6; J 2,1-11 – za: J. Majewski, *Błogosławić...*, s. 15. Johnson nie analizuje jedynie fragmentu Mk 6,1-6, gdyż nie spełnia on kryterium przyjętego przez teolożkę – Maryja nie występuje bezpośrednio w tej scenie, jest jedynie przywołana – TOS, s. 210. Należy nadmienić, że w odniesieniu do wzmiankowanych przed chwilą perykop J. Majewski używa określenia teksty „antymariologiczne” (zob. J. Majewski, *Błogosławić...*, s. 15), zaś E. Adamiak „antymaryjne” (zob. E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 27). Wydaje się, że to drugie określenie lepiej oddaje charakter tych tekstów, które pomniejszają znaczenie samej Maryi, a w konsekwencji także mariologii, choć właściwie należałoby stwierdzić, iż występują one przeciw mariologii maksymalistycznej – jak postaramy się to ukazać w dalszym toku pracy. Dlatego jeszcze ściślejszym określeniem byłoby „teksty antymaksymalistyczne”, zostaniemy jednak przy określeniu „antymaryjne”.

towarzyszyła Jezusowi podczas Jego publicznej działalności, a zatem wtedy nie należała jeszcze do grona wierzących w Niego, o czym przekonamy się w dalszym toku pracy.

Biorąc pod uwagę chronologię wydarzeń biblijnych, pierwszą perykopą, która jest – dla Autorki – potwierdzeniem tego, że Maryja wzrastała w poznaniu tożsamości²⁴⁰ Jezusa i w wierze w Niego jest narracja o narodzeniu z Ewangelii według św. Łukasza (Łk 2,1-20)²⁴¹. Jak pisze teolożka, scena narodzin Jezusa ukazuje Maryję nie tylko jako zaangażowaną w ciężkie fizyczne przeżycie, jakim jest poród, ale także zaangażowaną duchowo – kontemplującą słowo Boże. Po wizycie pasterzy „Maria zachowywała wszystkie te słowa i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19) podobnie jak dwanaście lat później, po odnalezieniu swojego Syna w świątyni: „A Jego matka zachowywała wszystkie te słowa w swoim sercu”. Obie te sceny – zaznacza teolożka – związane są z objawieniem tożsamości Jezusa, która odsłaniała się stopniowo. Teolożka powołuje się w tym miejscu na tekst grecki i tłumaczy, że użyte przez św. Łukasza terminy *syntérein* i *diatérein*, oddane przez angielskie „keep”, a polskie „zachowywać” oznaczają: „zachowywać, pamiętać, cenić te wydarzenia”. Z kolei *symballein* – angielskie „ponder”, polskie „rozważać” – oznacza „rozwikłać znaczenie, zebrać wszystko razem, aż nabierze sensu”. Jak zauważają autorzy dokumentu „Maryja w Nowym Testamencie” – na który powołuje się Johnson – Maryja nie od razu zrozumiała wszystko, co usłyszała, ale pozwalała wydarzeniom zapaść w swoją pamięć, aby zrozumieć ich znaczenie. Jak pisze Autorka, Maryja starała się właściwie zinterpretować i zrozumieć swoje życie, nie posiadała żadnych ostatecznych odpowiedzi. Dlatego – stwierdza Johnson – późniejsze pokolenia będą postrzegały Maryję jako pogrążoną w modlitwie, aktywnie kontemplującą Słowo Boże²⁴².

Ewangelie przedstawiają matkę Jezusa również jako praktykującą Żydówkę – nie tylko jako wierzącą w swym sercu, ale także spełniającą wymagania Prawa. Scena ofiarowania Jezusa w Świątyni (Łk 2,21-40) w taki właśnie sposób ukazuje Maryję i jej męża – jako religijnych, zachowujących Prawo Żydów. Oddaje to tytuł, który tej perykopie nadaje Autorka: „Wypełniając Prawo”. Narracja ta – w interpretacji Johnson – dotyczy problemu wiary Maryi w jeszcze innym wymiarze niż tylko w jej zewnętrznej manifestacji poprzez wypełnianie rytualnych nakazów religijnych. Można by zaryzykować stwierdzenie, że według amerykańskiej teolożki, jest ona świadectwem ciemnej nocy wiary, która była udziałem matki Jezusa²⁴³, co zostanie za chwilę szczegółowo przedstawione.

²⁴⁰ Zob. także G. Strzelczyk, *Maryi świadomość...*

²⁴¹ Tą perykopą zajmiemy się bardziej szczegółowo w kolejnym podpunkcie tego rozdziału.

²⁴² TOS, s. 278.

²⁴³ Johnson we Wstępie *Truly Our Sister...* pisze wprost, że matka Jezusa przeżywała ciemną noc wiary (TOS, s. xiv), a także – w innym miejscu – z uznaniem powołuje się na myśl św. Teresy z Lisieux, która była przekonana, że Maryja doświadczyła ciemnej nocy wiary (TOS, s. 110).

Teolożka łączy narrację o ofiarowaniu w świątyni ze scenami zwiastowania i nawiedzenia św. Elżbiety. Johnson pisze: „uczucia zawarte w modlitwie tej młodej dziewczyny, wyrażone tak jasno w jej *fiat* i tak silnie w jej *Magnificat*, odnajdują swój wyraz w tym dramatycznym momencie rytualnej ofiary”²⁴⁴. A zatem również w tym miejscu należałoby podkreślić, że poszczególne kamiki mozaiki przedstawiającej Maryję nie są od siebie zupełnie niezależne. Ponadto, Autorka odczytuje ceremonię ofiarowania Jezusa jako akt głębokiej wdzięczności Maryi wobec Boga²⁴⁵.

Jak pisze amerykańska teolożka, w każdej religii spotykamy zwyczaję związane z powitaniem na świecie nowo narodzonego dziecka, które inicjują je w życie wspólnoty. Nie inaczej jest w judaizmie. Choć – jak zaznacza Johnson – Łukaszczyński opis mniej więcej odpowiada ówczesnym zwyczajom religijnym, wykazuje jednak pewne nieścisłości. Jako przykład można podać sugestię św. Łukasza, że oboje rodziców, a nie tylko matka – jak to faktycznie miało miejsce – musiało poddać się oczyszczeniu. Teolożka uważa, że wytłumaczeniem może być fakt, że ewangelista Łukasz był poganinem i nie znał szczegółów odnośnie żydowskich obrzędów kultycznych. Jednak – jak podkreśla Autorka – żadna inna scena z Ewangelii nie przedstawia równie wyraziście Maryi i Józefa jako pobożnych Żydów. Johnson uważa, że ukazanie w tej scenie Maryi jako praktykującej Żydówki może być antidotum na częste przedstawianie jej w sztuce jako chrześcijanki pogańskiego pochodzenia²⁴⁶.

Głównym celem perykopy – podobnie jak w przypadku pozostałych narracji o dzieciństwie – jest ukazanie Jezusa jako Mesjasza. Co istotne, w tym fragmencie ewangelicznym pojawia się przekonanie, że zbawienie Chrystusa dotyczy zarówno Żydów, jak i pogan: „światłość dla oświecenia pogan i chwałę dla Twojego ludu Izraela” (Łk 2,32). Tak, jak i wcześniej, również przy opisie tej perykopy Johnson dokonując jej „streszczenia”²⁴⁷, uzupełnia je danymi historycznymi. Píše na przykład, że podczas gdy Józef udawał się na dziedziniec Izraelitów, Maryja – pozostając na dziedzińcu kobiet – przekazywała swą ofiarę lewicie²⁴⁸.

Jak pisze Johnson, badaczki wrażliwe na kwestię płci podnoszą oczywistą krytykę nierównego położenia kobiet i mężczyzn zapisanego w Prawie Mojżesza: wyższa wartość dziecka męskiej płci widoczna w ofiarowaniu Bogu, podwójny czas oczekiwania matki na swoje oczyszczenie w przypadku narodzin córki oraz stan rytualnej nieczystości zaciągnięty przez matkę po urodzeniu dziecka²⁴⁹.

²⁴⁴ TOS, s. 279.

²⁴⁵ Tamże.

²⁴⁶ Tamże, s. 278-280.

²⁴⁷ Jednak streszczenie tej sceny jest bardzo rozproszone (na co najmniej czterech stronach: 278-280) i płynnie przechodzi w interpretację, dlatego trudno jasno określić jego granice.

²⁴⁸ TOS, s. 278-279.

²⁴⁹ Tamże, s. 279. Johnson – jak zostało to przedstawione w rozdział drugim – przychyliła się do opinii, że prawo czystości nie dyskryminowało kobiet. W tym miejscu nie daje jednak temu wyrazu.

Wydaje się jednak, że dzięki – domniemywanej przez Autorkę – nieznajomości przez św. Łukasza szczegółów żydowskiego Prawa, antykobiecy wydźwięk perykopy został zniwelowany. Co ciekawe, Johnson poprzez dodanie historycznego szczegółu składania ofiary oczyszczenia w świątyni – Maryja musiała pozostać na dziedzińcu kobiet, podczas gdy Józef udawał się na dziedziniec Izraelitów, który znajdował się bliżej najświętszego miejsca w świątyni²⁵⁰ – sama eksponuje tę dyskryminację kobiet. Wydaje się, że Autorka robi to niecelowo. Jednak nawet w przypadku celowego działania, nie byłoby to sprzeczne z feministyczną logiką, ponieważ jednym z celów feminizmu jest uświadomienie kobietom ich gorszego położenia, które dla nich samych jest czasem niedostrzegalne, gdyż zostało już przez nie zinterioryzowane i nieświadomie zaakceptowane²⁵¹.

Duchowe ciemności – drugi wątek dotyczący wiary Maryi w omawianej perykopie, dochodzi do głosu wraz z proroczymi słowami starca Symeona. Johnson pisze, że nastrój sceny zmienia się radykalnie, gdy Symeon zwraca się do matki Jezusa następującymi słowami: „Oto Ten dla wielu w Izraelu jest przeznaczony na upadek i na powstanie, i na znak, któremu będą się sprzeciwiać, a twoją duszę przebije miecz, aby się ujawniły przewrotne zamysły wielu serc”. Jak pisze Autorka, tradycyjnie słowa o przebicium duszy Maryi przez miecz odnoszone są do smutku, którego miała doświadczyć pod krzyżem. Taka interpretacja posiada jednak pewną słabość – nie ma dowodów na to, że Łukasz i jego wspólnota wiedzieli, że Maryja była obecna pod krzyżem Chrystusa. Ponadto – według św. Łukasza – Maryja nie należała do grupy osób, które były świadkami śmierci Jezusa, Jego pogrzebu i pustego grobu. Z tego powodu – pisze Johnson – należy odrzucić pogląd, że miecz przebijający duszę Maryi odnosił się do tego jednego, konkretnego wydarzenia – cierpienia pod krzyżem²⁵².

Raymond Brown, którego przywołuje teolożka, wymienia wiele interpretacji miecza przeszywającego serce Maryi. Symbol ten odnoszono m.in. do męczeńskiej śmierci samej Maryi, upadku Jerozolimy, który miała widzieć w swej starości, wątpliwości przenikających jej serce podczas ukrzyżowania jej Syna itd. Wszystkie te interpretacje są jednak zewnętrzne w stosunku do Łukaszowego tekstu i dlatego – według Browna – są równie nieprawdopodobne jak tradycyjne rozumienie. Brown, opierając się na tekście z Księgi Ezechiela 14,17, gdzie miecz sądu przechodzi przez kraj, uważa, że bardziej odpowiednią interpretacją jest postrzeganie miecza, przepowiedzianego przez Symeona, jako konieczności „duchowego rozeznawania” (ang. *spiritual discernment*). A zatem proroctwo Symeona miałyby oznaczać, że Maryja tak, jak inni uczniowie, doświadczy trudności w zrozumieniu Bożego Słowa, będzie musiała nauczyć się je odczytywać i poddawać rozeznaniu. Jak pisze Barbara Reid, na którą powołuje się teolożka,

²⁵⁰ Por. podrozdział 2.1.

²⁵¹ Na ten temat zob. na przykład: E. Schüssler Fiorenza, *Sharing...*, s. 81, a także paragraf 2.2.1 na temat hermeneutyki położenia społecznego.

²⁵² TOS, s. 280-281.

Maryja nie posiadała „automatycznej wiedzy i zrozumienia Syna i Jego misji”. Johnson podkreśla, że taka interpretacja nie przedstawia Maryi jako uosobienia pasywności i podległości – ona zмага się z Bogiem, słucha i rozważa Jego Słowo, nawet jeśli przeszywa ono jej duszę jak miecz²⁵³.

Zatem w przypadku perykopy o ofiarowaniu Jezusa w świątyni, Autorka nie przytacza żadnych interpretacji, które bezpośrednio przyczyniały się czy mogłyby się przyczynić do dyskryminacji kobiet. Z drugiej strony warto zauważyć, że wszelkie interpretacje nieuwzględniające ludzkiej kondycji Maryi i zaprzeczające możliwości posiadania przez Maryję „trudności w wierze” pośrednio mogą przyczyniać się do przedstawiania jej jako innej, doskonalszej od reszty ludzkości, a przez to przyczyniać się do utrwalania myślenia opartego na paraleli Ewa-Maryja.

Kolejną perykopą, która przedstawia Maryję i Józefa jako ludzi pobożnych i przepełnionych wiarą jest narracja o odnalezieniu Jezusa w świątyni (Łk 2,41-52). Po pierwsze z tego powodu, że – zgodnie z Prawem – udają się oni na pielgrzymkę do Jerozolimy na Święto Paschy. Po drugie dlatego, że Jezus po swym zaginięciu zostaje odnaleziony w świątyni podczas dyskusji z nauczycielami Prawa. Ewangelista Łukasz przedstawia Go jako młodzieńca, który zgłębia Torę i jest nią zafascynowany – co, według teolożki, dobrze świadczy o Jego rodzi-
cach²⁵⁴. Czy jednak zdarzenie to świadczy jedynie dobrze o rodzicach Jezusa, skoro perykopa ta zaliczana jest do tzw. tekstów antymaryjnych, ze względu na wypowiedź Maryi kierowaną do Jezusa? Przekonamy się za chwilę, w jakim świetle ta wypowiedź stawia Maryję według Elizabeth Johnson.

Przystępując do interpretacji sceny, Autorka streszcza akcję wydarzenia. Czyni to bardzo wiernie, uzupełnia ją jedynie o szczegóły historyczne, np. o informacje na temat tego, co podczas Święta Paschy czyniła rodzina Jezusa (uczestniczyli w obrzędach oczyszczenia, ofiarowali baranka, spożywali wieczerzę paschalną itd.). Elizabeth Johnson sygnalizuje również, że perykopa ta ma wszystkie cechy typowej hellenistycznej opowieści biograficznej (*typical Hellenistic biographical tale*), w której incydent z dzieciństwa ma wskazywać na wielkość tej osoby w życiu dorosłym. Z kolei cel tej narracji jest ściśle chrystologiczny – jest nim ukazanie głębokiej relacji Jezusa z Ojcem²⁵⁵. Tytuł, jaki nadaje tej perykopie teolożka: „Tracąc

²⁵³ TOS, s. 281. Również MSM pisze interpretując scenę ofiarowania Jezusa: „miecz rozeznającego osądu (*discerning judgement*) przebija duszę Maryi, gdy zaczyna uczyć się, jakiego pokroju syna urodziła” – MSM 152.

²⁵⁴ TOS, s. 282-283. Warto zwrócić uwagę na fakt, że teolożka nie oddziela Maryi – jako prawdziwej, biologicznej matki od Józefa – jako „przybranego” ojca Jezusa. Trudno określić, czy przez to sugeruje, że Józef mógłby być biologicznym ojcem Jezusa, czy jest po prostu wierna Łukaszowemu tekstowi – zob. TOS, s. 284-285.

²⁵⁵ TOS, s. 282-283. Johnson nie podaje na jakiej podstawie tak twierdzi, ani nie bierze pod uwagę innych możliwych rozwiązań kwestii gatunku Łk 2,41-52. Prawdopodobnie wynika to z tego, że nie wniosłoby to nic znaczącego w jej rozumienie tej perykopy, gdyż – jak zostało to już wcześniej wyartykułowane – Johnson interesuje w tym momencie teologia biblijna. Więcej na temat badań nad gatunkiem literackim omawianej narracji – zob. J. Majewski, *Błogosławić...*, s. 31-32.

i znajdując²⁵⁶ kieruje uwagę czytelnika na przeżycia rodziców Jezusa, których doświadczyli tuż po zakończeniu świątecznych uroczystości. A zatem tytuł ten nie oddaje celu Ewangelisty, ale raczej skłania do zastanowienia się nad wydarzeniami opisywanymi w narracji z perspektywy Maryi i Józefa.

Zasadnicza dla zrozumienia wiary Maryi w tej perykopie jest analiza jej reakcji po odnalezieniu Jezusa w świątyni, które poprzedzone było trzydniowymi poszukiwaniami. Według Johnson nie ulega wątpliwości, że słowa, które Jezus usłyszał od swojej matki, były pełne wyrzutu. Z kolei Jezus – jak uważa Autorka – poprzez swoją odpowiedź w żaden sposób nie okazał skruchy, przeciwnie, robił wyrzuty rodzicom, że szukali Go z takim lękiem. Słowa te – pisze amerykańska teolożka – mogły wyrażać nawet gniew z powodu braku zrozumienia ze strony rodziców. Jezus właśnie odkrywał swoje powołanie do służby Bogu, które stało się dla Niego ważniejsze niż więzy rodzinne. Teolożka nie dopuszcza zatem żadnej możliwości złagodzenia tej perykopy – rodzice po prostu nie rozumieli Jezusa. Między nimi a ich dorastającym Synem doszło do konfliktu²⁵⁷.

Johnson uzasadnia dwojako swoje stanowisko. Wydaje się, że zasadniczy – gdyż przytacza go jako pierwszy i poświęca mu dwukrotnie więcej miejsca niż kolejnemu – argument teolożki wypływa z perspektywy, którą można by określić jako egzystencjalno-psychologiczną. Johnson pisze, że bycie rodzicem związane jest z radością, ale również podszyte jest ciągłym lękiem o dziecko: „Radość i cierpienie są dwoma aspektami miłości, co wyraża się w paradoksalnej mieszance ulgi i gniewu, których doświadczają rodzice, gdy niebezpieczeństwo [zagrożające ich dziecku – A.M.] minęło”²⁵⁸. Nie inaczej jest w przypadku Maryi i Józefa. Jak pisze teolożka, użyty w tekście grecki czasownik *odynasthai*²⁵⁹ (ang. *worry*) oddaje silny ból psychiczny, smutek i lęk. Czasownik ten użyty jest w Piśmie Świętym w przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,24²⁶⁰), gdy bogacz opisuje doświadczenie swego cierpienia w piekle, a także

²⁵⁶ TOS, s. 282.

²⁵⁷ Tamże, s. 283-284.

²⁵⁸ Tamże, s. 283.

²⁵⁹ Johnson podaje następujące angielskie tłumaczenie Łk 2,48: „Look, your father and I have been *so worried* looking for you”, co po polsku brzmiałoby: „Spójrz, twój ojciec i ja byliśmy **tak [bardzo – A.M.] zmartwieni**, szukając ciebie”. Biblia Tysiąclecia, wyd. III: „Oto ojciec Twój i ja **z bólem serca** szukaliśmy Ciebie”. Biblia Poznańska: „Oto Twój ojciec i ja szukaliśmy ciebie **strapieni**”. Przekład ekumeniczny: „Twój ojciec i ja **pełni bólu** szukaliśmy Ciebie” [podr. – A.M.]. Co ciekawe, mimo że teolożka traktuje Pismo Święte jako podstawowe źródło dla swojej mariologii, w żadnym miejscu *Truly Our Sister...* nie podaje z jakiego przekładu Pisma Świętego korzysta. W wielu wypadkach przekład użyty przez Johnson pokrywa się z New Revised Standard.

²⁶⁰ Johnson podaje następujące angielskie tłumaczenie Łk 16,24: „have mercy on me and send Lazarus to dip the tip of his finger in water and cool my tongue, for I *am in agony* in these flames”, co po polsku brzmiałoby: „zmiłuj się nade mną i poślij Łazarza, aby umoczył koniec swego palca w wodzie i ochłodzi mój język, bo **umieram** [dosł. **jestem w agonii**] w tych płomieniach”. Biblia Tysiąclecia: „(...) ulituj się nade mną i poślij Łazarza; niech koniec swego palca umoczy w wodzie i ochłodzi mój język, bo **strasznie cierpię** w tym płomieniu”. Biblia Poznańska: „(...) zlituj się nade mną! Poślij Łazarza, aby umoczył koniec palca w wodzie i zwilżył mi język, bo **bardzo cierpię** w tym płomieniu”.

w Dziejach Apostolskich, gdy starsi Efezu żegnają św. Pawła (Dz 20,37-38²⁶¹), aby oddać ich ból z powodu ostatecznego rozstania z nim. A zatem – jak pisze teolożka – udręka, jakiej doświadczali Maryja i Józef poszukujący swego Syna, jest analogiczna do męki doświadczanej w piekle oraz smutku ostatecznego rozstania. Odpowiedź Maryi daje temu wyraz – jest pełna wyrzutu, a jednocześnie ulgi. Jest to więc naturalna reakcja matki. W myśl tego, co pisze Autorka, chciałoby się rzec: Maryja „nie mogła” zareagować inaczej. Amerykańska teolożka z pewnością jednak nie ocenia Maryi negatywnie z powodu niezrozumienia przez nią misji Jezusa, przeciwnie – ocenia ją bardzo pozytywnie jako matkę, która tak bardzo kocha swojego Syna, że „umiera” ze strachu, gdy Ten się gubi. Zatem perykopa ta – w ujęciu Johnson – nie jest „antymaryjna”, ale właściwie „promaryjna”. Można stwierdzić, że według teolożki, narracja ta daje nam świadectwo ludzkiej kondycji Maryi – to naturalne, że Maryja wzrastała w poznaniu tożsamości swego Syna. Z drugiej strony Johnson dokonuje afirmacji właśnie tej jej ludzkiej kondycji, ukazując ją jako wspianą i kochającą matkę.

Drugi argument popierający tezę Elizabeth Johnson, iż Maryja nie miała „nadenaturalnego” poznania swego Syna, wynika z umieszczenia tej perykopy w kontekście całej Ewangelii według św. Łukasza. Opierając się na pracach biblistów, teolożka pisze, że w Ewangelii według św. Łukasza niezrozumienie tożsamości Jezusa jest stałym elementem, dopiero zmartwychwstanie objawi w pełni to, kim On jest²⁶². Brak zrozumienia tożsamości Jezusa przez Maryję nie jest więc niczym wyjątkowym w świetle Łukaszej teologii. Ponadto w zakończeniu perykopy znów pojawiają się słowa: „A Jego matka zachowywała wszystkie te słowa w swoim sercu” (Łk 2,51), których znaczenie analizowaliśmy już wcześniej, a na co i w tym momencie zwraca uwagę Johnson²⁶³.

Podobne niezrozumienie Jezusa, teolożka przypisuje Maryi w scenie z Ewangelii według św. Marka 3,20-21.31-35. Teolożka nadaje jej tytuł: „Na zewnątrz”, który odnosi się do sytuacji Maryi i krewnych Jezusa w tej perykopie.

Przekład ekumeniczny: „(...) Zmiłuj się nade mną i poślij Łazarza, żeby umoczył koniec palca w wodzie i zwilżył mi język, ponieważ **bardzo cierpię** w tym płomieniu” [podkr. – A.M.].

²⁶¹ Johnson podaje następujące angielskie tłumaczenie Dz 20,37-38: „there was much weeping among them all; they embraced Paul and kissed him, *grieving* especially because of what he had said, that they would not see him again”, co po polsku brzmiałoby: „było wiele płaczu pośród nich, objęli Pawła i ucałowali go, **smućąc się** szczególnie z powodu tego, co im powiedział, że nie zobaczą go więcej”. Biblia Tysiąclecia, wyd. III: „Wtedy wszyscy wybuchnęli wielkim płaczem. Rzucali się Pawłowi na szyję i całowali go, **smućąc się** najbardziej z tego, co powiedział: że już nigdy go nie zobaczą”. Biblia Poznańska: „Wtedy wszyscy zaczęli głośno płakać i całowali Pawła, rzucając mu się na szyję. Najbardziej jednak **boleli** nad słowami przez niego wypowiedzianymi, że już nigdy go nie zobaczą”. Przekład ekumeniczny: „Wtedy wszyscy wybuchnęli wielkim płaczem. Rzucali się Pawłowi na szyję i całowali go, **bolejąc** najbardziej nad tym, że, jak powiedział, nie zobaczą go już więcej” [podkr. – A.M.].

²⁶² TOS, s. 283-284.

²⁶³ Tamże, s. 285. Po raz kolejny teolożka interpretuje perykopę na tle całej księgi.

Autorka rozpoczyna od „streszczenia”²⁶⁴ akcji tej sceny i już na tym etapie daje do zrozumienia, jak interpretuje ten tekst. Pisze bowiem, że rodzina Jezusa, słysząc o tym, co czynił w Kafarnaum, wyruszyła, aby Go „schwytać” i zabrać do domu, ponieważ uważali, że postradał zmysły. Możliwa jest jednak również inna interpretacja tego fragmentu: to nie rodzina Jezusa uważała, iż postradał zmysły, ale była to obiegowa opinia²⁶⁵. Ponadto – już na etapie relacjonowania biblijnej narracji – amerykańska teolożka przychyliła się do stanowiska, że swoją reakcją na wieść o przybyciu najbliższych, Jezusa wypiera się ich i ich odrzuca. Johnson – prawdopodobnie chcąc podkreślić radykalizm wypowiedzi Jezusa – uzupełnia swoje „streszczenie” stwierdzeniem, że – zgodnie z wymaganiami prawa i zwyczaju – Jezus, dowiedziawszy się o przybyciu swoich krewnych, powinien natychmiast wstać i pójść powitać rodzinę²⁶⁶.

Słowa Jezusa, wypowiedziane przez Niego w tej narracji, nie oznaczają – według Johnson – jedynie odrzucenia rodziny, ale wyrażają przede wszystkim przesłanie, iż miejsca we wspólnocie Jego uczniów nie gwarantują nikomu więzy krwi, ale miłość i czyny przybliżające Królestwo Boże na ziemi. Wspólnota rodzinna oparta na więzach krwi zostaje zastąpiona nową „eschatologiczną rodziną”, do której może mieć dostęp każdy, bez względu na – jak wymienia teolożka – płeć czy rodzinne koneksje, bycie matką lub nie. Jedynym warunkiem jest wypełnianie woli Boga²⁶⁷.

Maryja w Markowej narracji – pisze Johnson – wydaje się jednak nie należeć do grona wierzących, a wręcz przeciwnie – zostaje ukazana w kontraście do nich. Św. Marek najmocniej ze wszystkich Ewangelistów podkreśla, że nie biologiczne pokrewieństwo, lecz wiara daje dostęp do grona uczniów Jezusa. Negatywny obraz bliskich Jezusa, obecny w analizowanej przez teolożkę scenie, zostaje wzmocniony w jeszcze innym fragmencie Ewangelii według św. Marka: gdy Jezus zostaje odrzucony w Jego rodzinnej wiosce – Nazarecie (Mk 6,4). Czy jednak Maryja rzeczywiście nie należała do grona uczniów Jezusa? Elizabeth Johnson, szukając odpowiedzi na to pytanie, powołuje się na dokument „Maryja w Nowym Testamencie”. W przytaczanym dokumencie obecna jest następująca teza: ponieważ Maryja była członkiem popaschalnej wspólnoty uczniów, jest mało prawdopodobne, aby jej wcześniejszy brak zrozumienia Jezusa był tylko

²⁶⁴ Cytuje również fragment perykopy (Mk 3, 34-35).

²⁶⁵ Przekład ekumeniczny dopuszcza obie możliwości interpretacji: „Potem przyszedł do domu, a tłum znów się gromadził, tak że nie mogli nawet zjeść chleba. Gdy o tym dowiedzieli się Jego najbliżsi, przyszli, aby Go zabrać. Mówili bowiem: Odszedł od zmysłów”. Biblia Poznańska przychyliła się do wersji, że była to obiegowa opinia: „Kiedy to usłyszeli Jego bliscy, wyszli, aby Go powstrzymać, bo mówiono: stracił rozum!”. Podobnie Biblia Tysiąclecia: „Gdy to posłyszeli Jego bliscy, wybrali się, żeby Go powstrzymać. Mówiono bowiem: «odszedł od zmysłów»”. Więcej na temat interpretacji tego fragmentu zob. J. Majewski, *Błogosławić...*, s. 16-29. Zob. również MSM, który utrzymuje, że Maryja i bliscy Jezusa nie rozumieli Go i uważali, że postradał zmysły – MSM 145-146.

²⁶⁶ TOS, s. 217.

²⁶⁷ Tamże.

zabiegiem redakcyjnym zastosowanym przez Ewangelistę czy pewną tradycją. Trudno wyobrazić sobie, że Maryi jako wierzącej matce przypisano by takie niezrozumienie Syna, gdyby nie było ku temu podstaw. Wydaje się więc, że Maryja nie należała do grona uczniów podczas publicznej działalności Chrystusa²⁶⁸. Ponadto w przeciwieństwie do silnych kobiet ukazywanych przez Ewangelistę Marka, które wchodziły w gwałtowne interakcje z Jezusem oraz cechują się mocną wiarą, Maryja jest raczej „tłem dla prawdziwych uczniów”²⁶⁹.

Amerykańska teolożka zestawia również omawianą perykopę z paralelnymi miejscami w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 12,46-50) i w Ewangelii według św. Łukasza (Łk 8,19-20). W wersji Mateuszowej opowiadanie zostaje nieco złagodzone poprzez pominięcie informacji o przyczynie przybycia rodziny Jezusa, którą według św. Marka było domniemane szaleństwo Jezusa²⁷⁰. Niemniej jednak opozycja „zewnątrz – wewnątrz” zostaje zachowana, co sytuuje rodzinę Jezusa poza wspólnotą uczniów. Z kolei św. Łukasz – jak podkreśla Autorka – poprzez rezygnację z podania motywacji przybycia rodziny, pominięcie pytania „kto jest moją matką i moimi braćmi?” oraz odpowiedzi z użyciem zaimka wskazującego – „tu”, sytuuje rodzinę biologiczną wewnątrz wspólnoty uczniów. Johnson przytacza w tym kontekście opinie biblistów, chcących bronić dobrego imienia rodziny Jezusa, którzy twierdzą, że w wersji tej perykopy według św. Marka nie można odnaleźć żadnych przesłanek na temat tego, iż rodzina Jezusa nie mogłaby ostatecznie należeć do grona Jego uczniów. Niemniej jednak Johnson obstaje przy tym, że „w Markowym sprawozdaniu są oni jednoznacznie «na zewnątrz»”²⁷¹. Teolożka nie przyjmuje zatem ostrożniejszej interpretacji tej sceny, ale wypowiada się jednoznacznie. Warto również nadmienić, że interpretacja łagodząca negatywne stanowisko Jezusa względem krewnych jest jedyną przywołaną przez Autorkę bezzasadną – w jej ocenie – interpretacją tej perykopy. Większym problemem niż błędne interpretacje tej perykopy jest dla Johnson fakt, iż tradycyjna mariologia w ogóle pomijała tę scenę i nie podejmowała się jej interpretacji. Teolożka ubolewa nad powszechnym w mariologii „wypieraniem” tego fragmentu, gdyż według niej, poważne potraktowanie tej perykopy mogłaby być antidotum na zniekształcenia powstałe w tradycji mariologicznej²⁷². Johnson nie tłumaczy dokładnie, jakiego typu zniekształcenia ma na myśli, ale nie ulega jednak wątpliwości, że chodzi o tendencje maksymalistyczne.

Czy zatem Maryja, podczas publicznej działalności Jezusa, zupełnie nie przyjmowała Jego misji i w Niego nie wierzyła? Johnson pisze, że nie powinniśmy w prosty sposób osądzać postawy Maryi jako braku wiary. Powołuje się przy tym

²⁶⁸ TOS, s. 218-219.

²⁶⁹ Tamże, s. 218.

²⁷⁰ Również w tym miejscu Johnson pisze, że to rodzina Jezusa uważała, że odszedł On od zmysłów – TOS, s. 219. Tak samo przedstawia to zagadnienie MSM 146.

²⁷¹ TOS, s. 219.

²⁷² Tamże.

po raz kolejny na dokument „Maryja w Nowym Testamencie”, którego autorzy piszą, iż scena ta miała miejsce przed tym, gdy Maryja uwierzyła w Jezusa jako Mesjasza, co – jak dodaje teolożka – stało się możliwe dzięki Jego zmartwychwstaniu. Maryja nie знаła szczęśliwego zakończenia, jakim było zmartwychwstanie jej Syna, dlatego – według Johnson – pozostawała pełna lęku i obawy o swoje dziecko²⁷³. Autorka podkreśla również, że gdy mówimy o momencie, w którym Maryja zaczęła wierzyć, chodzi o wiarę w sensie chrześcijańskim, gdyż jej wiara w Boga nie rozpoczęła się wraz z Wielkanocą, ale przepełniała jej całe życie²⁷⁴.

Podobne problemy odnośnie „stanu wiary” Maryi rodzi narracja o weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11)²⁷⁵. Jedna z możliwych interpretacji słów matki Jezusa: „Zróbcie to, co wam powie” dostrzega w niej wzór ucznia i niezachwianej wiary²⁷⁶. Johnson przychyliła się do tej wersji, nie przypisuje zatem Maryi w tym fragmencie ewangelicznym niezrozumienia Jezusa, ale przedstawia Maryję jako wzór wierzącego. Amerykańska teolożka nie skłania się więc ku tzw. interpretacji antymaryjnej, według której Maryja nie rozumiała Jezusa. Autorka w swojej argumentacji zwraca uwagę, że w wielu miejscach Ewangelii według św. Jana, kobiety odgrywają istotną rolę²⁷⁷. Są nimi: Samarytanka, dzięki której słowo uwierzyło w Jezusa wielu Samarytan; Marta z Betanii, która wyznała wiarę w mesjańską tożsamość Jezusa; Maria z Betanii namaszczająca stopy Jezusa oraz szczególnie znacząca dla Czwartej Ewangelii – Maria Magdalena obecna pod krzyżem i odkrywająca jako pierwsza pusty grób, nazwana później przez Kościół „Apostołką Apostołów”. Elisabeth Schüssler Fiorenza, na którą powołuje się Autorka, stwierdza, że kobiety w Ewangelii według św. Jana pojawiają się w decydujących momentach, są wzorem bycia uczniem i apostołem. Ponadto Jezus w scenie wesela – pisze teolożka – zwraca się do Maryi, nazywając ją „niewiastą”, co sytuuje ją na tym samym poziomie, co Samarytankę i Marię Magdalenę, do których Jezus zwracał się w taki sam sposób. Zatem według Johnson, słowa Maryi wzywają sługi do uwierzenia w Jezusa. Jednak – na co zwraca uwagę teolożka – dla bezpośrednich adresatów Czwartej Ewangelii słowa Maryi miały w sobie siłę nie dlatego, że wypowiadała je matka Jezusa, ale dlatego, że były to słowa wierzącego ucznia. Maryja wypowiadająca te słowa jawi się zatem jako świadek prowadzący innych do Chrystusa, w jedności z pozostałymi wierzącymi kobietami przedstawionymi przez św. Jana²⁷⁸.

Pod adresem Johnson można by wysunąć zarzut, że choć odżegnuje się od ścisłych podziałów płciowych (jest zwolenniczką „antropologii egalitarnej”), w swojej interpretacji perykopy o weselu w Kanie Galilejskiej stereotypowo

²⁷³ Sygnalizujemy tu jedynie wątek, który będzie omówiony w następnym paragrafie.

²⁷⁴ TOS, s. 221.

²⁷⁵ Perykopa będzie omówiona szczegółowo w paragrafie 2.2.4.

²⁷⁶ Por. TOS, s. 288; J. Majewski, *Błogosławić...*, s. 48-53.

²⁷⁷ Johnson po raz kolejny w swojej argumentacji odwołuje się do wymowy całej Ewangelii, a nie tylko pracuje w ramach omawianej perykopy.

²⁷⁸ TOS, s. 291-293.

łączy Maryję z innymi kobietami występującymi w tej Ewangelii podtrzymując przez to jednopłaszczyznowy, mocny podział płciowy na kobiety i mężczyzn. Podobnie teolożka zestawiała Maryję z innymi kobietami przy interpretacji fragmentu z Ewangelii według św. Marka 3,20-21.31-35 (tam w opozycji do silnych, wierzących kobiet). Być może teolożka postępuje w taki sposób, ponieważ odzwierciedla w tym momencie sposób myślenia ówczesnych ludzi, dla których binarny podział według płci był zupełnie powszechny i bezdyskusyjny. Autor Czwartej Ewangelii najprawdopodobniej opierał się na „antropologii dualistycznej” (o której była mowa w rozdziale pierwszym), dlatego dokonał ścisłego podziału na kobiety i mężczyzn oraz prezentował jednakową wizję wszystkich kobiet w swoim dziele, łączył je w jedną spójną grupę. Być może jednak ukazanie Maryi wraz z innymi kobietami (jakby w pewnej opozycji do mężczyzn) wynika również z poglądów samej Autorki. Nie będziemy jednak wchodzić w tym momencie w szczegółowe rozważania, gdyż temu zagadnieniu przyjrzymy się dokładniej w rozdziale czwartym. Teraz chcemy jedynie zasygnalizować pewną wątpliwość.

Warto również zauważyć, że łączność Maryi i kobiet, podkreślana w tym miejscu przez Autorkę, pomaga widzieć ją w solidarności z nimi, postawioną „na tej samej płaszczyźnie”, co one, a nie w oderwaniu od reszty kobiet, czy nawet ludzkości. Maryja nie jest więc „nad” innymi wierzącymi, ale jest „razem z” nimi.

W podobnym duchu, jak w scenie wesela w Kanie, amerykańska teolożka interpretuje postać Maryi w Janowej scenie pod krzyżem (J 19,25-27). Johnson również w tym wypadku zastanawia się nad autentycznością wydarzeń opisanych przez Ewangelistę Jana. Według Autorki nie ulega wątpliwości, że ukrzyżowanie jest wydarzeniem historycznym, potwierdzonym przez rzymskie i żydowskie kroniki historyczne. Także obecność kobiet w pobliżu krzyża Jezusa, wydaje się być niemal pewna, gdyż – choć różnią się w szczegółach – wspominają o tym wszystkie cztery Ewangelie. Tym, co świadczy przeciwko autentyczności wydarzeń pod krzyżem z Czwartej Ewangelii – chodzi głównie o słowa Jezusa skierowane do umiłowanego ucznia i matki – jest fakt, że scena ta ma bez wątpienia symboliczny charakter. Ponadto żadna z Ewangelii synoptycznych nie wspomina o obecności Maryi w momencie ukrzyżowania jej Syna. Jak pisze Johnson, gdyby św. Łukasz – który umieścił Maryję w popaschalnej wspólnotcie uczniów podczas zesłania Ducha Świętego – wiedział, że była tam obecna, z pewnością wymieniłby jej imię również w tym miejscu. Zastanawiająca jest również – dla Autorki – obecność w tej scenie „umiłowanego ucznia” – mężczyzny, gdyż Ewangelie podkreślają, że wszyscy uczniowie (mężczyźni) opuścili Jezusa²⁷⁹.

Jak pisze Johnson, teologiczne znaczenie tej sceny jest następujące: przy końcu swojego życia, dzięki Duchowi, który wypłynął z Jego ukrzyżowanego ciała, Jezus powołał do istnienia wspólnotę. Matka i uczeń, choć byli konkretnymi,

²⁷⁹ Tamże, s. 294. Bardziej szczegółowym omówieniem tej narracji zajmiemy się w paragrafie 2.2.3.

historycznymi osobami, pełnią w tej perykopie symboliczną rolę bycia uczniem – podobnie jak Maryja w narracji o weselu w Kanie była przedstawiona jako wzór wierzącego. Jezus ustanowił zatem nową, „eschatyczną” rodzinę, do której należeć będą wierzący w Boga²⁸⁰. Wielu współczesnych biblistów – podkreśla Autorka – dostrzega, że ofiarowanie matki/kobiety – uczniowi/mężczyźnie i ucznia/mężczyzny – matce/kobiecie jest symetryczne, co wskazuje na ich równość: żadne nie ma przewagi, ani władzy nad drugim. Jeśli są oni reprezentatywni dla większej grupy wierzących (całego Kościoła), wnioski są oczywiste – również tam ma być zachowana zasada równości wszystkich członków. Ponadto, jeśli chodzi o postać samej Maryi, teolożka powołuje się na dokument „Maryja w Nowym Testamencie”. Jego autorzy stwierdzają, że jeśli Maryja i umiłowany uczeń nie byli faktycznie obecni pod krzyżem, a Ewangelista użył ich postaci jedynie do przekazania swojej teologii, znaczenie Maryi w pierwotnej Janowej wspólnotcie mogło być bardzo duże. To z kolei rodzi następny wniosek: nie jest możliwe – pisze Johnson – żeby Maryja odgrywała znaczącą rolę dla tej wspólnoty, jeśli nie była zapamiętana jako wzór ucznia²⁸¹.

Elizabeth Johnson przedstawia Maryję jako wierzącą i umieszcza ją wewnątrz wspólnoty Kościoła również w scenie z Ewangelii według św. Mateusza 2,1-12, w której mędrcy ze Wschodu przybywają oddać pokłon nowonarodzonemu Jezusowi. Dokonuje tego dzięki oryginalnej interpretacji²⁸², wykraczającej dość mocno poza tekst. Zanim jednak Autorka przystępuje do interpretacji postaci Maryi w tej perykopie, tradycyjnie dokonuje streszczenia narracji, czyni to jednak z perspektywy wędrowni mędrców – opisuje ich podróż do Betlejem i z powrotem – co jest zgodne z oryginalnym nowotestamentalnym przekazem (głównym wątkiem perykopy)²⁸³.

Johnson nadaje postaci Maryi w tej scenie znaczenie symboliczne. Teolożka nie wyjaśnia jednak dlaczego przyjmuje symboliczne rozumienie matki Jezusa. Aby dobrze zrozumieć symbol Maryi, najistotniejsze jest – pisze Autorka – rozpoznanie w betlejemskim domu, zamieszkiwanym przez rodzinę Jezusa, idei Kościoła. A zatem nie tylko matka Jezusa, ale również miejsce spotkania z mędrcami na dla teolożki symboliczne znaczenie. W tym kontekście Maryja – według Elizabeth Johnson – staje się symbolem kobiety obecnej w Kościele, która posiada prawa równe mężczyźnie. Niestety – pisze teolożka – św. Mateusz nie wkłada

²⁸⁰ Podobnie jak miało to miejsce w Mk 3,31-35 (paralelne: Mt 12,46-50; Łk 8,19-21).

²⁸¹ TOS, s. 294-295.

²⁸² Johnson odwołuje się w tym miejscu do pracy Elaine Wainwright, *Shall We Look for Another? A Feminist Rereading of the Matthean Jesus*, New York 1998, s. 63.

²⁸³ TOS, s. 240-241. Teolożka poświęca dość sporo miejsca interpretacji postaci mędrców, jednak nie odnosi się ona bezpośrednio do postaci Maryi, dlatego zostanie tutaj pominięta. Taka koncentracja na postaci mędrców i samej mądrości wynika z faktu, iż Johnson zajmuje się dogłębnie tematyką mądrości w Piśmie Świętym w kontekście nauki o Bogu (co było wzmiankowane w rozdziale pierwszym) – por. SWI.

w jej usta żadnego słowa, ani nie przedstawia żadnego jej działania, jednak sama jej obecność może zostać odczytana jako włączenie kobiet w dzieło Jezusa. Co więcej Maryja nazwana jest po imieniu i znajduje się w samym centrum sceny. Ponadto – podkreśla Johnson – dom, do którego przybyli magowie, poszukując „nowego króla”, staje się miejscem spotkania bogatych i biednych, kobiet i mężczyzn, podobnie jak *domus ecclesiae* w pierwotnym chrześcijaństwie było miejscem, w którym spotykali się wyznawcy Chrystusa przynależący do różnych klas społecznych, różnych płci czy ras²⁸⁴. Interpretacja tej sceny przez amerykańską teologkę wydaje się zatem dość mocno odbiegać od intencji Ewangelisty Mateusza, co wyraża się przede wszystkim w symbolicznym ukazaniu postaci matki Jezusa.

Zajmiemy się teraz sceną, która w szczególny sposób ukazuje Maryję we wspólnocie wierzących i która – jak pisze sama teologka – najdokładniej koresponduje z zasadniczym projektem jej książki, którym jest ukazanie Maryi w *communio sanctorum*. Jest nią scena zesłania Ducha Świętego (Dz 1,14-15; 2,2-21)²⁸⁵. Choć – jak zauważa teologka – w scenie tej św. Łukasz nie wymienia imiennie Maryi, bibliści są zgodni, że stwierdzenie „znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu” (Dz 2,1) odnosi się do wersu „wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z kobietami Marią, Matką Jezusa i Jego braćmi” (Dz 1,14). Teologka uważa, że scena ta jest opisem autentycznych wydarzeń – Maryja rzeczywiście była obecna w Wieczerniku podczas Pięćdziesiątnicy. Według Johnson jest mało prawdopodobne, że św. Łukasz przedstawiałby ją jako wzór ucznia – już od momentu zwiastowania, gdyby wspólnota jerozolimska nie zachowała pamięci o matce Jezusa jako o jednej z nich. Ponadto nieobecność Maryi pod krzyżem – według Łukaszowej Ewangelii – i jej zaskakujące pojawienie się w Wieczerniku jest kolejnym argumentem za tym, że rzeczywiście pamiętano, iż tam była. Podobnie obecność braci Jezusa potwierdzona zdaje się być faktem, że Jakub, „brat Pana”²⁸⁶, stał się później przywódcą jerozolimskiej wspólnoty²⁸⁷.

Elizabeth Johnson nadaje tej perykopie tytuł „Wszyscy napełnieni Duchem Świętym”, co jest cytatem z Dziejów Apostolskich 2,4. Tradycyjnie, teologka dokonuje „streszczenia” perykopy – w tym wypadku krótkiego i wiernego – w którym pojawiają się cytaty biblijne. Uzupełnia je drobnymi danymi historycznymi – o Maryi pisze: „starsza żydowska kobieta, naznaczona walką ciężkiego życia”²⁸⁸. Teologka wspomina również, że Dzieje Apostolskie są – dokonany przez św. Łukasza – zapisem historii Kościoła, który rozprzestrzenił się z wielkimi

²⁸⁴ TOS, s. 241-242.

²⁸⁵ Tamże, s. 115.

²⁸⁶ Ga 1,19; zob. też Mt 13,55; Mk 6,3.

²⁸⁷ TOS, s. 297-298.

²⁸⁸ Tamże, s. 298.

sukcesami wśród pogan na terenie całego Imperium Rzymskiego²⁸⁹, co zdaje się być kolejnym argumentem za autentycznością tej sceny.

Zanim teolożka przechodzi do wyjaśnienia teologicznego znaczenia obecności Maryi w Wieczerniku, zwraca uwagę na zniekształcenie tej narracji obecne w sztuce. Scena Zesłania Ducha Świętego przedstawia tradycyjnie trzynastu osób – dwunastu Apostołów i Maryję, zgromadzonych w Wieczerniku, nad których głowami unoszą się języki ognia. Elizabeth Johnson podkreśla, że takie przedstawienia nie biorą pod uwagę zapisu z Dziejów Apostolskich, gdzie czytamy, że w sali na górze obecnych było sto dwadzieścia osób (Dz 1,15). Co istotne z punktu widzenia teologii feministycznej, kobiety – jak pisze Autorka – nie stanowiły wyjątków w tej licznej grupie – jak mogłoby się wydawać, gdyby obecna była tam jedynie Maryja z Apostołami – ale były jej integralną częścią. Choć św. Łukasz nie wymienia imiennie kobiet tam obecnych, bibliści przypuszczają, że były to kobiety, o których wspomina Ewangelista w związku ze śmiercią Jezusa. Były to więc kobiety, które „towarzyszyły Jezusowi od Galilei”, a zatem – jak pisze teolożka – „szły” za Jezusem, czyli były Jego „uczniami” (ściślej: uczennicami); widziały ukrzyżowanie, a także pusty grób, a więc były „świadkami”. Kobiety te – jak było wspomniane wcześniej – odgrywały więc kluczową rolę w Łukaszej Ewangelii. Należały do nich: „Maria Magdalena, Joanna i Maria, matka Jakuba”, a także bezimienne, „pozostałe kobiety, które były z nimi” (Łk 24,10), a zatem – jak pisze Johnson – była to „cała kadra kobiecych świadków śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa”²⁹⁰. Johnson – za Tal Ilan – uważa, że to dzięki kobietom w ogóle narodziło się chrześcijaństwo, gdyż to one zinterpretowały wydarzenia po śmierci Jezusa jako zmartwychwstanie. „One widziały aniołów, gdy mężczyźni nie widzieli niczego”²⁹¹, gdy zaś oznajmiły Piotrowi, co się stało, ten – nawet, gdy zobaczył pusty grób – zastanawiał się nad tym, zamiast uwierzyć słowu kobiet (por. Łk 24,12). Kobiety – pisze teolożka – pierwsze uwierzyły w zmartwychwstanie, pierwsze wyraziły wiarę, na której ufundowany został Kościół²⁹².

Elizabeth Johnson uwypukla również fakt, że Duch Święty został ofiarowany wszystkim zebranym w Wieczerniku bez względu na płeć. Jednak – pisze dalej – jak można by się tego spodziewać, św. Łukasz w późniejszych opisach działalności pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej nie pisze o prorockiej czy przywódczej aktywności kobiet, a koncentruje się na działalności Piotra i Pawła. Nawet jeśli już wspomniane są kobiety, zawsze milczą. Biblistki, które badają Dzieje Apostolskie – pisze teolożka – dochodzą do wniosku, że św. Łukasz, chcąc przedstawić chrześcijaństwo w jak najbardziej wiarygodny sposób, ze względu na patriarchalny kontekst, wybierał jedynie historie, w których zasadniczą rolę

²⁸⁹ Tamże, s. 297.

²⁹⁰ Tamże, s. 299.

²⁹¹ Tamże, s. 300.

²⁹² Tamże, s. 299-300.

odgrywali mężczyźni. Dlatego Johnson uważa, że Dzieje nie dają pełnego obrazu życiu wczesnego Kościoła, a jedynie opowiadają część jego historii. W celu odтворzenia pełniejszego obrazu, badaczki sięgają więc do innych tekstów: sceny pod krzyżem z Ewangelii według św. Jana, listów Pawła, w których wymienia on wiele znaczących kobiet (Febę, Junię²⁹³, Pryskę, Persydę) oraz do Ewangelii apokryficznych z II i III wieku²⁹⁴.

W tym kontekście teolożka przywołuje szczególnie ciekawy fragment apokryficznej Ewangelii Marii, w której Piotr na wieść o tym, że Maria Magdalena spotkała zmartwychwstałego, mówi: „Czy mówił on z niewiastą potajemnie przed nami, nie zaś otwarcie? Czy my sami mamy się nawrócić i wszyscy słuchać jej? Czy on wybrał ją bardziej niż nas?”²⁹⁵. Elizabeth Johnson przywołuje i przychyliła się do opinii badaczy, którzy twierdzą, że opisany incydent odzwierciedla spory o kapłaństwo kobiet w II i III wieku. Teolożka dopomina się więc, aby przywrócić pamięć o kobietach, które odgrywały we wczesnym chrześcijaństwie znaczącą rolę, a nawet były zwierzchnikami wspólnot. Autorka stosuje zatem w tym momencie hermeneutykę odzyskiwania zagubionych tradycji kobiet. Chce zachować pamięć nie tylko o Maryi, ale o wszystkich kobietach, które zostały napełnione Duchem Świętym i dzięki Jego mocy sprawowały swe urzędy. Maryja nie może być odizolowana od reszty tych kobiet, ani przysłańać ich znaczenia. Nie może być również odłączona od całego Kościoła. Jak podkreśla Elizabeth Johnson, Maryja w scenie zesłania Ducha Świętego nie jest przedstawiona ani w centrum wspólnoty, ani jako matka tej wspólnoty, ani jako jej jedyny idealny członek. Jej pozycja – pisze Autorka – powinna być postrzegana jako pozycja „wyjątkowego członka pośród innych wyjątkowych członków”²⁹⁶.

Chcąc podsumować poglądy Elizabeth Johnson na temat wiary Maryi, musimy postąpić nieco wbrew zamierzeniom samej teolożki – zharmonizować wszystkie dane na ten temat, których dostarcza nam Autorka przy omawianiu poszczególnych perykop. Johnson, na podstawie świadectwa Ewangelii synoptycznych i Dziejów Apostolskich, przypisuje Maryi głęboką i niezachwianą wiarę w Jedyne Boga wyznawanego przez Żydów oraz wzrastającą stopniowo wiarę w jej Syna, która osiągnie swój pełny rozwój po Jego śmierci, w taki sposób, że Maryja staje się członkiem wspólnoty wierzących w Chrystusa – członkiem

²⁹³ W Liście do Rzymian 16,7 przywołana zostaje przez św. Pawła postać apostoła o imieniu, które w greckim oryginale brzmi „Junia”. Tradycyjnie przyjęło się, że „Junia” jest skrótem męskiego imienia Junias. Wydaje się jednak, że decydującą rolę w tej interpretacji odgrywa wcześniejsze założenie – kobieta nie może być apostołem, gdyż okazuje się, że żeńskie imię Junia było niezwykle popularne w tamtym czasie. Bardziej prawdopodobne jest zatem, że św. Paweł pisał o kobiecie, którą nazywa apostołem, a nie o mężczyźnie – L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 103. Na temat Junii – zob. również E. Adamiak, *Odsłaniając...*, s. 24.

²⁹⁴ TOS, s. 300-301.

²⁹⁵ Ewangelia Marii 17,18-17,22, cyt. za: W. Myszor, *Ewangelia Marii. Wstęp, przekład z koptyjskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 13,2 (1975), s. 158-159.

²⁹⁶ TOS, s. 302-303; zob. także FOGAP, s. 146, 148-149.

Kościół²⁹⁷. Wydaje się, że teolożka przyjmuje taką wersję jako wiarygodną historycznie, mimo iż nie traktuje wszystkich perykop – na podstawie których można sformułować powyższe wnioski – jako obiektywnych przekazów historycznych, niemniej uznaje ich – choćby ograniczoną – wartość historyczną i uważa je za dokumenty historyczne. Z kolei w narracjach, w których przypisuje matce Jezusa znaczenie symboliczne (wesele w Kanie, scena pod krzyżem, przybycie mędrców ze Wschodu), ukazuje ją jako wzór idealnego ucznia. Wzór ten jednak nie jest oderwany od reszty wierzących, ale włączony we wspólnotę Kościoła. Gdybyśmy chcieli wskazać biblijną scenę, która – w interpretacji teolożki – wyróżnia się szczególnie, jeśli chodzi o wiarę Maryi, wydaje się, że należałoby wymienić dwie uzupełniające się – według Johnson – perykopy: zwiastowania i nawiedzenia św. Elżbiety. *Fiat* i *Magnificat* Maryi są jak „tak” i „nie”: zgoda na wezwanie Ducha i sprzeciw wobec zła²⁹⁸.

2.2.3. Maryja – kobieta, żona, matka

Elizabeth Johnson, rysując obraz matki Jezusa na podstawie tekstów Nowego Testamentu, oprócz wiary Maryi uwypukla również kwestie związane z jej płcią: bycie kobietą, żoną, matką. Spośród nich najwięcej miejsca poświęca macierzyństwu Maryi, co prawdopodobnie wynika z tego, że jej postać pojawia się w Piśmie Świętym wyłącznie w kontekście jej Syna²⁹⁹. Powodem koncentracji na macierzyństwie Maryi jest również to, że Johnson – choć odżegnuje się od tradycyjnej mariologii, silnie podkreślającej macierzyństwo Matki Bożej – nie może pomijać czy spychać na margines faktu, iż Maryja była matką. Jest on częścią historii jej życia, a – jak zostało przedstawione w podrozdziale 2.1 – teolożka pragnie ukazać Maryję z Nazaretu jako konkretną, historyczną kobietę. Oczywiście kolejnym powodem, dla którego teolożka koncentruje się w swej mariologii nie tylko na macierzyństwie, ale szerzej na kwestiach związanych z płcią Maryi, jest cel jej teologii – wyzwolenie kobiet. Matka Jezusa ma stać się pewnym wzorem czy lepiej – inspiracją, przede wszystkim dla kobiet, choć również dla wszystkich wierzących³⁰⁰, zarówno w wymiarze wiary, jak i w dziedzinie aktywnego działania na rzecz obalenia struktur prowadzących do dyskryminacji i ucisku najsłabszych. Maryja ma być zatem „nowym wzorem” dla kobiet szukających swego wyzwolenia, walczących o swoją godność i pełne uczestnictwo we wszystkich wymiarach życia. Z tego powodu macierzyństwo Maryi, tak jak również jej bycie kobietą, przedstawione jest w szczególny sposób przez amerykańską teolożkę: Maryja jest kobietą niezależną, odważną, aktywną. Takie ukazanie Mary jest oczywiście (jedynie) pewną interpretacją nadaną przez Autorkę, czego pozostaje

²⁹⁷ Por. MSM 152, 154.

²⁹⁸ TOS, s. 271-272.

²⁹⁹ E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 24; też, *Błogosławiona...*, s. 99.

³⁰⁰ Por. *Global Dictionary of Theology...*, s. 523.

ona świadoma³⁰¹. Zresztą – powołując się m.in. na myśl Elizabeth Johnson – również inne wyobrażenia macierzyństwa Maryi czy w ogóle jej postaci, są także (jedynie) pewnymi interpretacjami, gdyż – jak wiadomo – posiadamy zbyt mało danych na temat jej życia, aby możliwym było nakreślenia spójnego obrazu jej macierzyństwa i jej samej³⁰².

Kolejność określeń „kobieta, żona, matka”, występująca w tytule niniejszego paragrafu, nie wynika więc z tego, ile miejsca teolożka poświęca poszczególnym kwestiom w odniesieniu do Maryi (od najszerzej omawianych, do najmniej omawianych lub na odwrót), ale oddaje ona pewną naturalną czy raczej pożądaną kolejność: najpierw (zawsze) jest się kobietą, potem (najczęściej) żoną, następnie (najczęściej) matką. Trudno z resztą jasno określić, czy bardziej istotna jest dla Johnson kwestia ukazania Maryi jako kobiety czy jako matki, mimo że tej drugiej kwestii poświęca więcej miejsca. Wydaje się, że wynika to raczej w przyjętej metodologii – o czym wspominaliśmy już przed chwilą – by obraz Maryi budować w oparciu o Pismo Święte, które przedstawia ją przede wszystkim jako matkę, podobnie jak fakt, że teolożka najmniej miejsca poświęca Maryi jako żonie ma to samo źródło – tekst biblijny, który nie zajmuje się szczególnie tym zagadnieniem. Sama zaś Autorka chce, aby Maryja stała się wzorem nie tylko dla matek, ale też dla wszystkich kobiet, z tego powodu można by uznać, że kwestia kształtowania obrazu Maryi jako kobiety jest – dla amerykańskiej teolożki – bardziej istotna niż przedstawianie jej jako matki.

Oczywiście macierzyństwo Maryi nie jest najbardziej podkreślanym przez Johnson rysem obrazu Maryi, ale – jak zostało to wyakcentowane we wcześniejszym paragrafie – jest nim wiara. Johnson przyznaje, że wyjątkowość Maryi polegała (przede wszystkim) na tym, że była matką Zbawiciela – takiej biologicznej, psychicznej, społecznej relacji nie miał z Nim nikt inny. Za chwilę dodaje jednak, że Maryja nie tylko była matką Jezusa, ale także członkiem wspólnoty Jego uczniów³⁰³. Lub pisze, że unikalnym historycznym powołaniem Maryi było bycie matką Chrystusa. Jednakże tak, jak w przypadku innych kobiet, jej macierzyńskie powołanie nie wyczerpywało jej tożsamości – tego, kim była jako osoba przed Bogiem³⁰⁴.

Przy omawianiu nowotestamentalnych perykop, które dotyczą kwestii związanych z płcią matki Jezusa, zachowamy zasadę, według której Elizabeth Johnson szereguje wszystkie sceny biblijne dotyczące Maryi: przyjmujemy chronologię w ramach poszczególnych tradycji biblijnych i rozpoczniemy od tradycji

³⁰¹ TOS, s. 22.

³⁰² Tamże, s. 3-6, 211. O wpływie m.in. ustalonego obrazu kobiety na interpretację nowotestamentalnych tekstów dotyczących Maryi pisze również E. Adamiak – zob. E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 25.

³⁰³ TOS, s. 314; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 168.

³⁰⁴ Taż, *They Have No Wine...*, s. 168.

najstarszej – Markowej, następnie zajmiemy się narracjami z Ewangelii według św. Mateusza, św. Łukasza, a na końcu św. Jana.

Johnson w perykopie z Ewangelii według św. Marka 3,20-21.31-35 – omawianej już również bardziej szczegółowo w poprzednim podrozdziale – zwraca szczególną uwagę na relację Jezusa i Maryi jako syna i matki, a także rysuje pewien „psychologiczny portret” Maryi. W omawianej narracji, jak zauważa teolożka, relacja Maryi z jej pierworodnym Synem zostaje nadszarpnięta i zupełnie nie przystaje do tradycyjnych wyobrażeń ich związku. Autorka sygnalizuje, że tradycyjna mariologia idealizująca Maryję, nie wiedząc, co począć z tym tekstem, ignorowała go, dopuszczając tym samym do zniekształcenia obrazu Maryi, ale także do zniekształceń obrazu Jezusa. Jezus – pisze teolożka – wydaje się być w tej scenie dojrzałym mężczyzną, który nie pozostaje uzależniony emocjonalnie od swojej matki – co mogłyby sugerować tradycyjne interpretacje, które ukazują związek Maryi i Jezusa jako bardzo intymny i silny uczuciowo – ale buduje zdrowe relacje z innymi ludźmi. Należy zauważyć, że Johnson przyjmuje krytyczne nastawienie Jezusa względem swojej rodziny jako „biblijny fakt”³⁰⁵, gdy pisze: „Interpretacje feministyczne nie usiłują zmienić krytycznego nastawienia Jezusa względem rodziny, ale widzą Maryję w innym świetle”³⁰⁶. Taka interpretacja Johnson nie jest jednak bezpodstawna. Warto zauważyć, że *Katolicki komentarz biblijny* przedstawia tę sytuację bardzo podobnie. W komentarzu do wersetu 33 czytamy, że „ta kluczowa wypowiedź [„Któż jest moją matką...” – A.M.] jest surową uwagą pod adresem naturalnej rodziny Jezusa”³⁰⁷.

W jakim zatem świetle przedstawia Maryję Elizabeth Johnson w tym ewangelicznym fragmencie? Autorka twierdzi, że „standardowe komentarze”³⁰⁸ tego fragmentu zatrzymują się na stwierdzeniu, że Maryja i rodzeństwo Jezusa – co najmniej – źle Go rozumiało, co jako prawdopodobną wersję przyjmuje również teolożka³⁰⁹. Johnson twierdzi jednak, że równie możliwe jest, że Jego rodzina rozumiała Go „aż za dobrze” i przewidując, co może się wydarzyć, chciała Go przed tym ochronić. Autorka czyni w tym kontekście egzystencjalne spostrzeżenia, iż taka chęć ochrony dziecka przed niebezpieczeństwem jest naturalnym odruchem rodziców, którzy obserwują jak ich syn czy córka, próbując realizować swoje marzenia, podejmuje ryzyko. W sercach rodziców mieszają się wtedy uczucia

³⁰⁵ Pisząc „fakt biblijny”, rozumiemy przez to wydarzenie/fakt opisany w Piśmie Świętym. Nie oznacza to jednak, że wydarzenie takie rzeczywiście miało miejsce, a zatem w wypadku opisywanej perykopy nie wiemy, czy (historyczny) Jezus rzeczywiście miał negatywny stosunek do swojej biologicznej rodziny.

³⁰⁶ TOS, s. 219-220.

³⁰⁷ KKB, s. 994.

³⁰⁸ Ang. „standard commentaries” – TOS, s. 220. Johnson nie daje jednak żadnego odnośnika do takiego komentarza. KKB stwierdza jedynie, że „rodzina czuła się zaniepokojona jego postępowaniem” – KKB, s. 994. Z kolei MSM w numerze 146 pisze, że Maryja nie rozumiała Jezusa („misunderstanding of Jesus”). Być może Johnson miała na myśli (między innymi) ten dokument.

³⁰⁹ Por. E. Johnson, *Mary: Contemporary...*, s. 460.

strachu, dumy i chęci ochrony swego potomka. Według amerykańskiej teolożki nie inaczej było z Maryją. Jej Syn, wędrując po kraju, wzbudzał zamieszki, narażał się władzy, a przez to wystawiał na niebezpieczeństwo nie tylko siebie, ale też całą swoją rodzinę. Jego matka prawdopodobnie dostrzegała to zagrożenie. A zatem wydaje się, że Johnson przypisuje Maryi i krewnym niezrozumienie polegające na tym, iż nie potrafili rozpoznać boskiej misji Jezusa, albo też (przynajmniej częściowo) ją rozpoznawali, ale nie umieli się na nią zgodzić, ponieważ po ludzku potrafili doskonale przewidzieć działania Jezusa i wiedzieli, jak bardzo są one niebezpieczne dla Niego samego i dla nich wszystkich. Według Johnson, właśnie z tego powodu Maryja postanowiła odszukać Jezusa i to ona – jak zdaje się sugerować teolożka – podjęła zasadniczą inicjatywę zorganizowania wyprawy w celu przyprowadzenia z powrotem do domu swojego pierwotnego Syna. A zatem Maryja w tej scenie – tak jak przedstawia ją Autorka – nie pozostaje pasywna, nie poddaje się biernie biegowi wydarzeń, ale podejmuje decyzję i aktywne działanie³¹⁰. Teolożka, rysując taki psychologiczny portret Maryi jako silnej matki, która chce chronić swoje dziecko, a także „ocenając/usprawiedliwiając” tę jej postawę, opiera się na fenomenologicznych obserwacjach badaczek zajmujących się etyką z perspektywy feministycznej: Nel Noddings i Sary Ruddick. Wskazują one, że moralne dobro – tak, jak rozumieją je kobiety – wyrażone jest najpełniej w etyce troski (ang. *ethics of care*)³¹¹, która nastawiona jest na „budowanie i podtrzymywanie miłosnych relacji”³¹². Etyka troski w przeciwieństwie do etyk (np. Kantowskiej), które podkreślają bezstronność, wartości uniwersalne i cnoty, koncentruje się na znaczeniu relacji międzyludzkich. Szczególną uwagę w etyce troski zwraca się na kontekst sytuacji i podkreśla rangę więzów rodzinnych i grupowych³¹³. Według teolożki – również Maryja jako kobieta i matka kierowała się właśnie taką etyką. A zatem według zasad etyki troski Maryja postąpiła słusznie, mimo iż według „obiektywnej”, „męskiej” etyki powinna była pozwolić Jezusowi (a może nawet Go w tym wspierać) na nieskrępowane działanie. Zdaje się, że Johnson po raz kolejny – podobnie jak w przypadku sceny odnalezienia w świątyni – chciałaby powiedzieć o Maryi w tej narracji: „ona nie mogła postąpić inaczej”.

³¹⁰ TOS, s. 219-221.

³¹¹ Do najważniejszych przedstawicieli tego kierunku etycznego należą Nel Noddings i Sara Ruddick, na pracach których opiera się teolożka – *Feminist Ethics*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/#2> [dostęp: 15.10.2012].

³¹² TOS, s. 220.

³¹³ Więcej na temat etyki troski – zob. R.P. Tong, *Myśl feministyczna Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002, s. 205-210; R. Ziemińska, *Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci?*, „Analiza i Egzystencja” 8 (2008), s. 115-131; A. Kamińska, *Spory wokół feministycznej etyki troski we współczesnej filozofii amerykańskiej*, Katowice 2008 (rozprawa doktorska, oai:www.sbc.org.pl:12050), <http://www.sbc.org.pl/dlibra/docmetadata?id=12050&from=publication> [dostęp: 01.03.2013]; V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford 2005.

Warto nadmienić, że amerykańska teolożka, chcąc podkreślić ścisłą łączność i solidarność Maryi i kobiet dostrzega analogię pomiędzy sytuacją, w której znalazła się matka Jezusa w przytaczanym fragmencie ewangelicznym z historią Johna F. Kennedy'ego Jr. Jego matka – Jacqueline Kennedy Onassis – nie aprobowała marzeń syna o lataniu. A więc dopiero po jej śmierci Kennedy Jr. zdecydował się na zrobienie licencji pilota i zakup samolotu. Decyzja ta przyniosła jednak tragiczne skutki – Kennedy Jr. zginął w wypadku pilotowanej przez niego awionetki wraz ze swoją żoną i jej siostrą. Po tych dramatycznych wydarzeniach „New Yorker” opublikował esej Daphne Merkin, który autorka zakończyła słowami-przesłaniem: „Słuchaj swojej matki!”³¹⁴. Wydaje się więc, że przytoczone przez Johnson słowa dowodzą tego, iż w jej ocenie Maryja postąpiła tak, jak postąpiłaby – czy nawet powinna postąpić – każda matka.

Podobnie jak w przypadku perykopy o odnalezieniu Jezusa w świątyni (Łk 2,41-52), także ta narracja pod wpływem interpretacji Johnson nabiera raczej charakteru promaryjnego niż antymaryjnego. Tak jak w Łukaszowej opowieści o dwunastoletnim Jezusie, tak i tu, Maryja została ukazana jako troskliwa i kochająca matka. A zatem również przy interpretacji Mk 3,20-21.31-35 amerykańska teolożka nie łagodzi napięcia pomiędzy Maryją a Jezusem, jednak ukazuje je w pozytywny sposób – podkreśla dojrzałość Jezusa i Jego niezależność od matki oraz ukazuje Maryję jako chcącą chronić swego Syna, wspaniałą i odważną kobietę.

Przejdźmy teraz do Ewangelii według św. Mateusza, aby zobaczyć jak Elizabeth Johnson wydobywa z niej kolejne rysy Maryi jako matki, żony i kobiety. Imię Maryi pojawia się w Ewangelii według św. Mateusza po raz pierwszy na samym jej początku – w rodowodzie Jezusa (Mt 1,1-17). Genealogia Jezusa w wersji św. Mateusza ciągnie się od Abrahama przez króla Dawida aż do Józefa, „męża Maryi” – w taki sposób „streszcza” ją Autorka. Johnson nadaje temu fragmentowi tytuł „W towarzystwie niekonwencjonalnych pramatek”³¹⁵, który zwraca uwagę przede wszystkim na usytuowanie Maryi³¹⁶ na tej liście i jej łączność z innymi kobietami, które są tam wymienione. Odsłania również częściowo rozumienie pojawiających się tam kobiecych postaci i cechę, która – według Johnson – je łączy: oryginalność. Fakt, iż rodowód ten obfituje w imiona anonimowych postaci, teolożka interpretuje odwołując się do słów Raymonda Browna. Pisz on, że podobnie jak większość tych postaci była przeciętnymi ludźmi, którzy

³¹⁴ TOS, s. 221. Esaj D. Merkin, *A Mother's Influence*, http://www.newyorker.com/archi-ve/1999/08/02/1999_08_02_027_TNY_LIBRARY_000018747 [dostęp: 16.10.2012].

³¹⁵ TOS, s. 221. Johnson nazywa „niekonwencjonalną” również Maryję – zob. E. Johnson, *Mary: Contemporary...*, s. 460.

³¹⁶ Oczywiście można by również próbować rozumieć w ten sposób usytuowanie Jezusa (lub innych postaci w rodowodzie), jednak w racji tego, iż Johnson chce wydobyć z Pisma Świętego postać Maryi, od razu jasnym staje się, że chodzi właśnie o matkę Jezusa, co za chwilę potwierdza dalsza część jej omówienia tego fragmentu.

jednak byli zaangażowani w Boży plan zbawienia, tak dziś zwykli ludzie Kościoła mogą mieć udział w uobecnianiu Królestwa Bożego na ziemi³¹⁷.

Jednak dla odkrycia „niebezpiecznej pamięci” o Maryi powinniśmy – pisze Johnson – rozważyć tę genealogię w innym aspekcie. Jak nietrudno zauważyć, jest ona wyjątkowo androcentryczna – zbudowana na schemacie opisującym, kto był czyim ojcem, wymieniając przy tym imiona jedynie synów (por. Mt 1,1-17). Maryja – stwierdza teolożka – jest w nią włączona dzięki Józefowi, który zostaje wymieniony przed nią. Jednak ten patriarchalny model jest częściowo zaburzony dzięki pojawieniu się w rodowodzie czterech kobiet – protoplastek rodu Jezusa oraz Maryi. Jak twierdzi Autorka, powołując się na Elaine Wainwright, te pięć kobiet reprezentuje wszystkie inne kobiety będące przodkiniami Jezusa, pięć wymienionych kobiet odsłania ukrytą obecność pozostałych kobiet i otwiera dla nich przestrzeń w tym symbolicznym, androcentrycznym świecie. Zaskakujące jest jednak to, że – jak pisze Johnson – owe cztery antenatki nie są czczonymi przez Izraelitów matriarchiniami, do których zalicza się Sarę (ewentualnie Hagar), Rebekę, Leę i Rachele³¹⁸. Zamiast nich tekst Ewangelii wylicza: Tamar, Rachab, Rut i żonę Uriasza – Batszebę. Cechą wspólną tych kobiet – według amerykańskiej teolożki – jest to, że znajdowały się one w pewien sposób poza patriarchalnymi strukturami rodzinnymi, a w związku z tym także w niebezpieczeństwie. W trudnych dla siebie okolicznościach potrafiły jednak podjąć nietypową inicjatywę, aby polepszyć swój los. Co więcej, ich działanie okazywało się być okazją dla realizacji Bożego planu zbawienia. Jak twierdzi Johnson, także Maryja należy do grona tych kobiet. Jej łączność – którą podkreśla Autorka – z czterema pozostałymi kobietami wymienianymi w rodowodzie Jezusa sprawia, że otrzymujemy obraz Maryi jako niestereotypowej kobiety³¹⁹.

Teolożka przywołuje jednak również inne, powstałe na przestrzeni czasów interpretacje, które próbowały znaleźć klucz do zrozumienia relacji Maryi i czterech pramatek Jezusa. Autorka nie uznaje ich jednak za właściwe ani inspirujące. Jedna z teorii, głoszona przez św. Hieronima w IV wieku, mówiła, że wszystkie cztery antenatki Jezusa były grzesznicami w przeciwieństwie do Maryi³²⁰. Teoria ta nie wydaje się jednak przekonująca dla Johnson, ponieważ – jak twierdzi – w I wieku w pobożności żydowskiej kobiety te cieszyły się szacunkiem z powodu ich czynów³²¹. Choć amerykańska teolożka o tym nie pisze, taka interpretacja ma również negatywne skutki dla kobiet poprzez oddzielenie Maryi od reszty „grzesznych” kobiet, a więc może utrwalać paralelę Ewa-Maryja.

³¹⁷ TOS, s. 221-222.

³¹⁸ Tamże, s. 222; zob. także J. Baldock, *Kobiety w Biblii*, Warszawa 2008, s. 23 nn.

³¹⁹ TOS, s. 222-223; por. E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 478-479; też, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 82.

³²⁰ Johnson nie podaje, w jakim dziele św. Hieronim przedstawił tę tezę.

³²¹ TOS, s. 224.

Druga hipoteza, rozpowszechniona przez Marcina Lutra, głosiła, że wszystkie cztery kobiety były pogankami, co miałyby wskazywać, iż misja Jezusa skierowana była również do pogan. Jednak – jak pisze teolożka – pogańskie pochodzenie niekoniecznie jest prawdą w przypadku Tamar i Batszeby, a nawet jeśli były one pogankami, to fakt ten nie wskazuje na podobieństwo między nimi a Maryją³²². Warto zauważyć, że Johnson nastawiona jest w tym momencie na szukanie cech łączących, a nie oddzielających Maryję od innych kobiet, cały czas kierując się swoimi założeniami mariologicznymi. Można zatem przypuszczać, że nawet gdyby interpretacje św. Hieronima i Lutra nie wykazywały pewnych logicznych braków, odrzuciła by jako mało pomocne ze względu na rozdzielenie Maryi i jej przodków.

Następnie teolożka wymienia trzecią, współczesną próbę uporania się z tą kwestią, do której sama się przychyła. Pisze: „wielu współczesnych myślicieli”³²³ dowodzi, że związek między tymi kobietami [czterema antenatkami – A.M.] polega na tym, że w ich aktywności seksualnej było coś nadzwyczajnego, nieprawidłowego, a nawet skandalicznego, co stawiało je w sytuacji niebezpieczeństwa. Z tego powodu kobiety te zmuszone były podjąć pewną inicjatywę, dzięki której uczestniczyły one w Bożym dziele zbawienia. Ponadto, jak zauważa Elaine Wainwright, na którą powołuje się Johnson, z perspektywy feministycznej żadna z tych kobiet nie była prawidłowo związana z mężczyzną jako żona czy córka, były one wdowami, pannami, prostytutkami lub były oddzielone od męża, a przez to stanowiły pewne zagrożenie dla patriarchalnego systemu. Objawiły kobiecą siłę, dzięki której wypełnił się Boży plan³²⁴. Jak pisze teolożka: „Jezus jest tak samo synem Tamar, Rahab, Rut i Batszeby, jak Abrahama i Dawida”³²⁵.

Również Maryja znajduje się w Mateuszowej genealogii poza patriarchalnymi strukturami rodzinnymi. Maryja przedstawiona jest jako ta, która zrodziła Jezusa, Józef jednak nie jest nazwany ojcem jej Syna, choć w całej genealogii pozostali mężczyźni określani są mianem ojców (por. Mt 1,1-16). W patriarchalnym schemacie następuje zatem pewne pęknięcie. Na tej podstawie Elizabeth Johnson stwierdza, że matka Jezusa nie zaszła w ciążę poprzez stosunek seksualny z Józefem, swoim mężem. Wypowiedź teolożki jest bardzo jednoznaczna i tu, podobnie jak przy przedstawianiu stosunku Jezusa do swojej rodziny w Mk 3,20-21.31-35, jej wypowiedź można odczytać jako stwierdzenie „biblijnego faktu”. Warto jednak zaznaczyć, że w żadnej mierze stwierdzenie to nie może być odniesione do poziomu historycznego – faktograficznego, a przynajmniej nie taki jest cel Autorki, która zajmuje się w tym momencie interpretacją

³²² Tamże.

³²³ Tamże. Wśród „myślicieli” teolożka wymienia i cytuje za chwilę: R. Browna, E. Wainwright oraz dokument *Maryja w Nowym Testamencie*.

³²⁴ MSM w numerze 147 pisze: „Maryja widziana jest [w genealogii Jezusa – A.M.] jako narzędzie Bożej opatrności w zbawczym (*messianic*) planie Boga”.

³²⁵ TOS, s. 224-225.

tekstu, a nie ustalaniem faktów. Dalej teolożka kontynuuje, stwierdzając, że ciąża matki Jezusa w oczach społeczeństwa była skandalem niszczącym społeczny ład. Maryja zgodnie z prawem mogła ponieść surową karę za tę sytuację. Ostatecznie, podobnie jak w przypadku pozostałych przodkiń Jezusa – pisze Autorka – także jej dziecko szczęśliwie przyszło na świat, aby kontynuować obietnicę przymierza Boga ze swoim ludem. Pomimo że – jak zauważa Johnson – św. Mateusz nie wkłada w usta Maryi ani jednego słowa, a jego narracja o Narodzeniu Jezusa skoncentrowana jest wokół osoby Józefa, to życie Maryi staje się areną wypełniania Bożych obietnic³²⁶.

Maryja – tak jak opisują ją Johnson, na podstawie genealogii Jezusa – jawi się więc jako niezwykła, niestereotypowa, czy wręcz tajemnicza kobieta – milcząca i nosząca pod swym sercem dziecko, o którego ojcu nic nie wiemy. Skandalizująca – jak nazywa ją Johnson, przytaczając słowa Jane Schaberg – znajdująca się poza patriarchalnymi strukturami, a przez to narażona na niebezpieczeństwo, ostatecznie zostaje matką Zbawiciela. Poprzez podkreślanie związku Maryi i czterech antenatek Jezusa, które podejmowały odważne i nieszablonowe decyzje, czytelnik otrzymuje również pewną sugestię, że również matka Jezusa podejmowała takie działania. Jednak na podstawie fragmentu Mt 1,1-7 trudno przypisać Maryi takie cechy, czego Autorka wprost nie czyni. Pisze jednak, że „obecność nietypowych kobiet w rodzie Jezusa (...) kształtuje niekonwencjonalny obraz Maryi”³²⁷.

Należy zauważyć, że tak ściśle połączenie Maryi i pozostałych kobiet występujących w rodowodzie Jezusa, wynika prawdopodobnie z uprzednich założeń teologicznych Johnson, aby przedstawiać Maryję będącą solidarną z kobietami, a nie od nich oddzieloną. Jak się wydaje to drugie stanowisko reprezentuje w swej interpretacji św. Hieronim, który także – jak Johnson – mógł kierować się uprzednim założeniem, choć założeniem przeciwnym niż teolożka – oddzielającym Maryję od reszty kobiet. Wydaje się, że mimo iż interpretacja św. Hieronima wykazuje pewne braki (podobnie jak interpretacja Lutra), można wskazać opozycję między Maryją a pozostałymi kobietami z rodowodu Jezusa i obronić interpretację opierającą się na rozdzieleniu Maryi od pozostałych kobiet. Można by na przykład uwypuklić fakt, że matka Jezusa jest przedstawiona nieco inaczej przez Ewangelistę Mateusza niż pozostałe kobiety: nie wiadomo, kto jest ojcem jej dziecka.

Warto również zwrócić uwagę na fakt, że także św. Józef jest przedstawiony inaczej niż pozostali mężczyźni z genealogii Jezusa – jest nazwany mężem Maryi, a nie ojcem Jezusa i jako jedyny jest określony w relacji do kobiety. Jest to szczególnie ciekawe, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że większość kobiet w Piśmie Świętym określana jest przez relację z mężczyzną, dowodzi ich niższego

³²⁶ Tamże.

³²⁷ Tamże, s. 225.

statusu³²⁸. W tym wypadku mamy sytuację odwrotną. Johnson nie dostrzega jednak tego feministycznego potencjału w rodowodzie Jezusa: relacja Maryi i Józefa łamie patriarchalne myślenie i co istotne, wydaje się, że ukazuje równy status Maryi i Józefa – co prawda (o czym pisze Johnson), to Józef wymieniony jest jako pierwszy w rodowodzie, jako „głowa rodziny”, on wprowadza postać Maryi do rodowodu Jezusa, jednak za chwilę zostaje określony w relacji do Maryi („mąż Maryi”), a nie – jak można by się tego spodziewać – ona w relacji o niego („żona Józefa”). Można by zatem nadać temu faktowi feministyczną interpretację: relacja Maryi i Józefa nie przystaje to ówczesnych wyobrażeń stosunku męża i żony, wydaje się, że są oni przedstawieni jako współzależni i równi. Właśnie w takim małżeństwie, w którym mąż i żona mieli równy status, narodził się Jezus Chrystus.

Kolejna perykopa z Ewangelii według św. Mateusza, która podejmuje kwestie macierzyństwa i kobiecości Maryi to scena narodzenia Jezusa (Mt 1,18-25). Teolożka nadaje jej tytuł „Skandal i Duch”³²⁹. Tytuł ten podkreśla, że narracja łączy w sobie „zewnątrzny”, obyczajowy, społeczny skandal – pozamałżeńska ciąża, z „wewnętrznym”, ukrytym działaniem Ducha Świętego. Podobne dialektyczne połączenie „skandalu i Ducha” teolożka widzi w misterium paschalnym: w zmartwychwstaniu Chrystusa (dzięki Duchowi), który był wcześniej ukrzyżowany (wymiar skandalu)³³⁰. Tym samym tytuł odsłania to, na co za chwilę w swej interpretacji zwróci uwagę Autorka.

Johnson, opisując wydarzenia poprzedzające narodziny Chrystusa, rozpoczyna od stwierdzenia, że „powiew skandalu wokół Maryi”³³¹, który wyczuwalny był w genealogii Jezusa, teraz nabiera siły huraganu. Pomimo tego, iż – jak zwraca na to uwagę Autorka – perykopa ta nie mówi nic o działaniu ani wierze Maryi i skoncentrowana jest na osobie Józefa, zasadniczym faktem opisywanym w tej narracji jest „kobieca sytuacja” – poczęcia Jezusa przez Maryję dzięki Duchowi Świętemu i poród w niespotykanych okolicznościach³³². Można w tym miejscu wskazać pewną analogię do sceny nawiedzenia św. Elżbiety, gdzie mimo androcentrycznego charakteru tej narracji, Johnson podkreślała jej kobiecy wymiar.

Teolożka tradycyjnie dokonuje „streszczenia” perykopy. Również tu – podobnie jak w przypadku innych perykop³³³ – uzupełnia je o dane historyczne dotyczące żydowskich zwyczajów związanych z zawarciem małżeństwa czy też

³²⁸ Nowotestamentalnym wyjątkiem jest Maria Magdalena, czyli Maria z Magdali, która nie zostaje scharakteryzowana przez określoną relację z mężczyzną, ale poprzez miejsce, z którego pochodzi.

³²⁹ TOS, s. 226.

³³⁰ Tamże, s. 226-227.

³³¹ Tamże, s. 226.

³³² Johnson pisze dosłownie: „narodziny Mesjasza w tych nienormalnych okolicznościach”, jednak chcąc ukazać to wydarzenie z kobiecej perspektywy, lepiej opisać je jako poród – por. TOS, s. 226.

³³³ Por. np. tamże, s. 248, 278-279.

informacjami, że kara ukamienowania, przewidziana przez Prawo dla kobiet za cudzołóstwo, była rzadko wykonywana w I wieku w Palestynie oraz że poprzez nadanie imienia dziecku mężczyzna przysposabiał je. Teolożka odsłania również strategię św. Matusza, pisząc, że umieszczony przez niego w tej perykopie cytat z Księgi Izajasza ma wskazywać na wypełnienie w Jezusie mesjańskich obietnic. Opisując perykopę, Johnson już częściowo interpretuje tekst. Autorka pisze: „Józef wiedział, że nie może być ojcem [dziecka Maryi – A.M.]. Jej ciąża wydawała się być wynikiem cudzołóstwa”³³⁴. Jednak tekst narracji nie mówi o tym wprost. Co ciekawe, Johnson cytuje bezpośrednio tylko dwa fragmenty perykopy: „Dziecko, którego oczekuje [Maryja – A.M.], jest z Ducha Świętego” (Mt 1,20) oraz „[Józef – A.M.] przyjął swoją żonę. Nie żył z nią jednak, aż urodziła Syna, któremu nadał imię Jezus” (Mt 1,24-25). Dobór mógł być podyktowany tym, że oba te fragmenty odnoszą się wprost do kwestii dziewiczego poczęcia (dziewicze poczęcie z Ducha, sugestia o późniejszym współżyciu Maryi i Józefa), którą to kwestią Autorka zajmuje się szczegółowo przy omawianiu tej perykopy, choć nie analizuje w tym kontekście drugiego z zacytowanych przez nią zdań. Dobór fragmentów mógł wynikać również z tego – co wydaje się bardziej prawdopodobne – że dotyczą one dwóch „kobiecych” momentów tej perykopy, na które zwróciła uwagę teolożka – poczęcia w łonie Maryi i porodu, choć kwestia porodu nie jest podejmowana przy okazji interpretacji tej sceny.

Głównym tematem – gdyż jemu poświęca najwięcej miejsca – który podejmuje Johnson, analizując Mateuszową perykopę o Narodzinach Jezusa jest – jak zostało już wspomniane – kwestia dziewiczego poczęcia. Przy wskazywaniu biblijnych podstaw nauki o dziewictwie Maryi, jako dwa kluczowe fragmenty wymienia się zwykle: Mt 1,18-25 oraz Łk 1,26-38³³⁵. Wydaje się więc, że temat ten poruszony jest przez Autorkę w tym miejscu nie tylko z tego powodu, iż omawia ona w swojej książce Ewangelię według św. Mateusza przed Ewangelią według św. Łukasza. Właściwym powodem jest raczej to, że św. Mateusz wyraźniej niż św. Łukasz dał do zrozumienia, iż Jezus począł się z matki dziewicy dzięki mocy Ducha Świętego³³⁶. Kwestia ta zostanie jednak bardziej szczegółowo omówiona w innym miejscu, dlatego tutaj nie będziemy się nią zajmować.

Należy jednak zapytać, jaką postać Maryi jako matki, żony i kobiety rysuje amerykańska teolożka w Mateuszowej perykopie o poczęciu Jezusa? Przede wszystkim Maryja ukazana jest przez Johnson jako kobieta będąca w niebezpieczeństwie ze strony patriarchalnych struktur. Poprzez swoją „nieprawidłową” ciążę stoi ona w opozycji do panującego męskiego porządku³³⁷. Amerykańska teolożka sugeruje również, że Maryja nie była zachwycona tą sytuacją, wieść

³³⁴ Tamże, s. 226-227.

³³⁵ E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 188; F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, Kraków 1999 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej 6, red. W. Beinert), s. 121-122.

³³⁶ J. Majewski, *Błogosławić...*, s. 84, 86.

³³⁷ Por. E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 171-172.

o ciąży nie wprawiła jej (jedynie) w radość, matka Jezusa – jak zdaje się przedstawiać jej psychologiczny portret Johnson – była kobietą stąpającą twardo po ziemi. Poprzez dziewicze poczęcie, Maryja pozostała również niezależna od mężczyzny – wolna, niepodległa, niepodporządkowana męskiemu prawu. Współpracująca jedynie z Bogiem w dziele ofiarowania świata Mesjasza.

Kolejny fragment z Ewangelii według św. Mateusza, istotny dla odtworzenia obrazu Maryi jako matki, to scena ucieczki do Egiptu (Mt 2,13-23). Narracja ta będzie szczegółowo omówiona w kolejnym paragrafie, tu zwróćmy uwagę jedynie na fakt, że w interpretacji amerykańskiej teolożki również ta scena z Mateuszowej Ewangelii, podobnie jak scena z Ewangelii według św. Marka 3,20-21.31-35, przedstawia Maryję jako silną matkę. Teolożka zwraca uwagę, że w tej perykopie mocno podkreślona zostaje bliskość Maryi i jej dziecka. W wierszach 13.14.20.21 pojawia się zwrot „Dziecię i Jego Matka”. Jak pisze Autorka, dziecko nigdy nie pozostaje samo, ale jest otoczone „zacieklą troską” Maryi³³⁸. Również w tym wypadku widać bardzo wyraźnie, jak interpretacja amerykańskiej teolożki wychodzi poza tekst, równocześnie nie będąc z nim w konflikcie.

W scenie zwiastowania (Łk 1,26-38) Maryja przedstawiana jest przez Autorkę jako kobieta odważna i dojrzała. Johnson pisze, że Maryja odważnie odpowiada na Boże wezwanie³³⁹. Odwaga matki Jezusa nie oznacza jednak dla amerykańskiej teolożki braku emocji, cytując Chung Hyun Kyung, Johnson pisze: „Z lękiem i drżeniem [Maryja – A.M.] podejmuje ryzyko uczestniczenia w Bożym planie (...)”. A zatem odwaga Maryi ukazuje się w jej decyzji i działaniu. Choć w jej sercu obecny jest lęk, wynikający prawdopodobnie z jasnego oglądu sytuacji, jest ona równocześnie odważną kobietą. Ponadto Johnson określa Maryję w scenie zwiastowania jako kobietę dojrzałą i samostanowiącą³⁴⁰.

Amerykańska teolożka poświęca w swojej książce szczególnie dużo miejsca i uwagi scenie nawiedzenia św. Elżbiety (Łk 1,39-56), a dokładnie wyśpiewanemu przez Maryję kantykowi *Magnificat*. Interpretacja tej perykopy zaproponowana przez Johnson, omówiona jest w niniejszej pracy w trzech paragrafach (2.2.2, 2.2.3, 2.2.4) z racji bogactwa treści, które niesie. W kontekście poszukiwania charakterystycznych rysów Maryi jako kobiety, żony i matki należy zwrócić uwagę, że jest ona przedstawiana przez teolożkę jako kobieta aktywna, walcząca, zbuntowana czy wręcz rewolucjonistka, która jest reprezentantką innych, uciskanych kobiet, głosem milionów milczących. Johnson stwierdza, że Pieśń Maryi będąca momentem kulminacyjnym sceny, przedstawiająca obalenie dominacji jednych ludzi nad innymi, stanowi fundament dla odrzucenia systemu patriarchalnego, ale także innych form dominacji: rasizmu, dominacji klasowej (ang. *classism*) czy heteroseksualnej (ang. *heterosexism*). Maryja jawi się zatem, w tym ujęciu, jako reprezentantka wszystkich marginalizowanych i prześladowanych

³³⁸ TOS, s. 245-246.

³³⁹ Tamże, s. 254.

³⁴⁰ Tamże, s. 256.

oraz jako solidarna z nimi. Duch Święty, który umacniał Maryję, jest tym samym, który inspirował i utwierdzał kobiety wszystkich wieków. Maryja jako jedna z wielkiej rzeszy świadków, staje się dla kobiet różnych czasów towarzyszką w ich walce. Teolożka uważa, że w świetle tradycyjnej mariologii najbardziej niezwykłym i rewolucyjnym jest przedstawienie Maryi wypowiadającej swoje „nie”. Rzeczywiście – pisze Autorka – Maryja przy zwiastowaniu wypowiada potężne „tak” w odpowiedzi na wezwanie Ducha, które zostało użyte w celu promocji pasywnego poddania kobiet. Jednak jej „tak” znajduje swoje uzupełnienie w „nie”, które wybrzmiewa w *Magnificat*, wypowiedzianym przeciw potędze zła. Nie może tu być mowy o żadnej pasywności³⁴¹.

W tym kontekście Elizabeth Johnson przywołuje również wypowiedź Dietricha Bonhoeffera, który stwierdził, że *Magnificat* jest najstarszym, a także najbardziej rewolucyjnym hymnem adwentu. Ta, która go wyśpiewuje, nie jest delikatna i łagodna, ale jest kobietą pełną pasji i dumy. Jak podkreśla protestancki teolog, pieśń Maryi jest zupełnie inna niż słodkie, przyjemne, a czasem żartobliwe bożonarodzeniowe kolędy³⁴².

Kantyk Maryi staje się dla Johnson również okazją do podjęcia krytyki Kościoła za istniejący w nim i podtrzymywany przez niego porządek patriarchalny. Za Gebarą i Bingemer Autorka podkreśla, że Jan Paweł II dostrzegał w *Magnificat* wyraz niezgody na pasujący porządek oraz przedstawiał Maryję jako wzór dla przeciwstawiających się opresyjnym strukturom. Amerykańska teolożka pyta zatem ironicznie: jak to możliwe, że ta świadomość nie przyniosła jeszcze duchowych i strukturalnych zmian w Kościele? Dlaczego Kościół pozostaje nadal w rękach mężczyzn? Teolożka stwierdza, że „na wiele sposobów w Kościele można wciąż zajmować swoje trony, uniżeni wciąż oczekują swojego wywyższenia”³⁴³. Brak jakiegokolwiek władzy i znaczenia symbolicznego kobiet w Kościele – pisze Johnson, opierając się na wypowiedziach Susan Ross – jest skandalem, który nie powinien być przeoczony³⁴⁴.

W scenie nawiedzenia św. Elżbiety również relacja Maryi i Elżbiety mówi nam coś o matce Jezusa jako kobiecie – matka Jezusa jest solidarna z innymi kobietami, jest jedną z nich. Jak twierdzi Susan Ross, na którą powołuje się Autorka, tekst Łukaszowej perykopy jest rewolucyjny z jeszcze jednego powodu: kobiety nie szukają potwierdzenia swojego znaczenia u mężczyzny, ale u siebie nawzajem. Maryja i Elżbieta, w swojej wzajemnej solidarności, są wzorem dla innych kobiet w ich walce o równe prawa³⁴⁵.

Jak zwraca uwagę biblistka Renita Weems – na którą powołuje się Autorka – scena ta ukazuje, jak bardzo ciężarna kobieta potrzebuje towarzystwa i wsparcia

³⁴¹ Tamże, s. 271-272; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 161-163.

³⁴² TOS, s. 267.

³⁴³ Tamże, s. 271.

³⁴⁴ Tamże, s. 272.

³⁴⁵ Tamże, s. 260-261.

ze strony innej ciężarnej, jak odczuwa niemal fizyczną potrzebę przebywania z kimś, kto znajduje się w takiej samej sytuacji. W przypadku Elżbiety i Maryi – pisze Johnson – chodziło także o coś więcej niż naturalną potrzebę: obie, poprzez swoje macierzyństwo, uczestniczyły w Bożym planie zbawienia, potrzebowały więc kogoś, kto zrozumiałby także ten wymiar³⁴⁶.

Elizabeth Johnson, przy okazji interpretacji tej Łukaszej sceny przytacza również niezwykle ciekawe spostrzeżenia azjatyckich teolożek feministycznych, które stwierdzają, że biorąc pod uwagę, jaką matkę miał Jezus, nie dziwi fakt, że na początku swej publicznej działalności z taką pasją głosił obalenie dotychczasowego porządku i wyzwolenie jeńców (por. Łk 4,16-19). Johnson kwituje to stwierdzenie, pisząc: „niedaleko pada jabłko od jabłoni”³⁴⁷. Amerykańska teolożka przypisuje zatem Maryi wpływ na Syna, ich temperamenty są podobne, łączy ich pasja i walka, oboje są rewolucjonistami. Jezus jest więc rzeczywiście „synem Maryi”.

Kobiecość i macierzyństwo Maryi, szczególnie w wymiarze cielesnym, uwydatnione są niezwykle mocno w Johnsonowej interpretacji sceny narodzenia Chrystusa (Łk 2,1-20). Teolożka nadaje temu fragmentowi tytuł „I urodziła”³⁴⁸, który jest bezpośrednim cytatem z omawianej perykopy i kieruje uwagę czytelnika przede wszystkim na doświadczenie Maryi – poród. Autorka zwraca uwagę na to, że lakoniczny zwrot Ewangelisty Łukasza „urodziła” oddaje kobiecie doświadczenie głębokiego cierpienia i równie głębokiej radości, które jest udziałem kobiet na całym świecie i które było również udziałem Maryi. Przez to stwierdzenie, Johnson ukazuje łączność matki Jezusa i wszystkich innych matek w tym cielesnym doświadczeniu. Autorka krytykuje pewną – błędną według niej – interpretację sceny narodzenia Chrystusa, która podtrzymała ideologię, iż jedynym powołaniem kobiety jest macierzyństwo. Johnson przywołuje także interpretacje tej sceny obecne w sztuce, poczynając od europejskiego renesansu i popularnych, komercyjnych przedstawieniach. Krytykuje je za idealizację i sentymentalizm³⁴⁹. Na podstawie tego, co pisze amerykańska teolożka, wydaje się jednak, że rzeczywistość była daleka od ideału.

Johnson zwraca uwagę, że niebezpieczeństwo śmierci związanej z porodem w starożytnym Izraelu, podobnie jak w dzisiejszych pierwotnych kulturach – pomimo obecności akuszerki i pomocy innych kobiet – było bardzo realne³⁵⁰.

³⁴⁶ Tamże, s. 260.

³⁴⁷ E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 162; zob. także TOS, s. 266-267.

³⁴⁸ TOS, s. 274.

³⁴⁹ Tamże.

³⁵⁰ „Według UNICEFu, Funduszu Ludnościowego Narodów Zjednoczonych (UNFPA) i Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) do 15 procent ciężarnych kobiet we wszystkich grupach populacji doświadcza potencjalnie śmiertelnych komplikacji podczas porodu”. „Umieralność wśród matek wskazuje ogromne nierówności pomiędzy krajami: prawdopodobieństwo, że kobieta umrze z powodu uleczalnych i możliwych do uniknięcia komplikacji związanych z ciążami i porodami wynosi 1 do 22, w porównaniu ze stosunkiem 1 do 7.300 w regionach rozwiniętych. Ryzyko, że kobieta

Podkreśla, że z powodu przypadków śmierci przy porodzie średni wiek kobiety wynosił trzydzieści pięć lat. Teolożka w następujący sposób opisuje przebieg porodu w ówczesnych warunkach. Akuszerka przynosiła ze sobą do porodu krzesło porodowe z otworem w siedzeniu, na tyle dużym, aby przeszedł przez niego noworodek. Jeśli go nie było, rodząca siadała na kolanach innej kobiety, wystarczająco silnej, aby utrzymać ją w czasie skurczów, zaś akuszerka klękała na podłodze tak, by widzieć jednocześnie rodzące się dziecko i twarz rodzącej kobiety. Po narodzinach dziecka akuszerka przecinała pępowinę, wycierała noworodka ze śluzu, kąpała go, przewijała, a następnie asystowała przy wydaleniu łożyska. Teolożka, po tym historycznym wprowadzeniu, zastanawia się, jak mógł wyglądać poród Maryi. Czy w pobliżu była akuszerka? Jak długa trwał poród Maryi? Jak radziła sobie z coraz silniejszymi skurczami? Kiedy odeszły jej wody płodowe? Jaki pisze Autorka: nie znamy żadnych szczegółów. Jednak – podkreśla amerykańska teolożka – krótkie stwierdzenie: „urodziła” przywołuje tę siłę niemal kataklizmu, dzięki której kobiety wydają na świat nowe życie, a także ból i całe mnóstwo cielesnych przeżyć związanych z porodem. Johnson pisze: „Przez dziewięć miesięcy Miriam z Nazaretu była złączona z dzieckiem w jej łonie, ukrywającym misterium rozwijających się genów, rozwój tkanek, wzrost ruchów, dążących w kierunku zdolności do życia. Teraz nadszedł moment porodu (...). Zwrot ten [„urodziła” – A.M.] przywołuje kobiecy ból i siłę, zawartą w rodzeniu, poceniu się, liczeniu skurczy, głębokim oddychaniu, krzyku, rozciąganiu, mocnym pchaniu, podczas gdy jest się rozdartym do samych wnętrzności poprzez niewyobrażalne wybuchy bólu, aż wolno, wolno ukazuje się w końcu główka dziecka i poprzez kolejne parcie mała istota wyslizguje się z kanału rodnego”³⁵¹. Opis porodu zaproponowany przez Johnson jest zatem rozwinięciem krótkiego stwierdzenia Łukasza Ewangelisty. Teolożka wychodzi przed tekst biblijny i opierając się na wiedzy historycznej, biologicznej i własnej wyobraźni – gdyż sama Johnson nie jest matką – tworzy jednocześnie pełen napięcia i tętniący życiem, a także wręcz naturalistyczny opis porodu, który ma przywołać na myśl poród matki Jezusa. Poprzez ten realistyczny opis porodu, Autorka realizuje jeden z postulatów teologii feministycznej, którym jest dowartościowanie ludzkiej cielesności, a szczególnie cielesności kobiet i wyjęcie jej ze sfery tabu³⁵².

Johnson przywołuje w kontekście rozważań dotyczących porodu Maryi Protoewangelię Jakuba, która opisuje go bez bólu i wysiłku, a Jezusa opuszczającego łono swojej matki porównuje do cudownego przenikania Zmartwychwstałego

umrze z powodów związanych z ciążą w Nigerze wynosi 1 do 7, w Szwecji zaś stosunek ten wynosi 1 do 17.400” – oficjalna strona Ośrodka Informacji ONZ w Warszawie, <http://www.unic.un.org.pl/show.php?news=1296&wai=&wid=27&year=2008> [dostęp: 20.10.2012]. Można znaleźć również dane, że ciąża i poród wciąż kosztują życie 1 na 16 Afrykanek – A. Loades, *Feminist Theology. Voices from the Past*, Cambridge – Oxford – Malden 2001, s. 30.

³⁵¹ TOS, s. 276-277.

³⁵² Por. S.A. Ross, *The Physical and Social Context...*, s. 330-335; M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies in Body Theology*, London 2008.

przez drzwi i ściany. Protoewangelia Jakuba – pisze Autorka – daje zatem do zrozumienia, że nie godzi się, aby Chrystus przyszedł na świat w wyniku naturalnego, cielesnego procesu, jakim jest poród, tak jakby „łono i piersi, ciało i krwawienie były poza sferą świętości”³⁵³. Pod koniec IV wieku św. Ambroży – kontynuuje teolożka – nadaje narodzinom Jezusa nową interpretację i stwierdza, że poprzez poród w ciele Maryi nie dokonała się żadna zmiana. Jak podkreśla Johnson, takie „nietknięte” ciało Maryi stało się symbolem czystości całego Kościoła, a dziewictwo Maryi przed, w trakcie i po porodzie stało się częścią doktryny Kościoła³⁵⁴.

Johnson stwierdza jednak, że św. Łukasz poprzez użycie zwrotu „urodziła” nie chciał nawet zasugerować takiej interpretacji narodzin Jezusa. Dla Ewangelisty Łukasza przekonanie, że Maryja urodziła oczekiwanego Mesjasza nie kłóciło się z żaden sposób z tym, że doświadczała ona porodu jak każda inna kobieta, włączając w to niebezpieczeństwo śmierci. Bibliści zauważają, że w przypadku cudownych, nadnaturalnych narodzin, które nie naruszyły ciała matka Jezusa, kolejna perykopa Łukaszowej Ewangelii, mówiąca o złożeniu ofiary po upływie dni oczyszczenia Maryi, nie miałyby sensu. W tym porodzie była rzeczywista krew „i – jak dodaje teolożka – to było święte”³⁵⁵. Przez takie stwierdzenie amerykańska teolożka realizuje dążenie teologii feministycznej do zmiany w podejściu do krwi kobiecej: menstruacyjnej i porodowej³⁵⁶.

Elizabeth Johnson, przy interpretacji biblijnych perykop dotyczących Maryi, ukazuje ją jednak nie tylko jako kobietę i matkę, ale podkreśla również fakt, że była ona także żoną³⁵⁷. W scenie ofiarowania Jezusa w świątyni (Łk 2,21-40), Johnson mocno uwypukla jedność Maryi i Józefa jako małżonków. Według Autorki wskazuje na to szereg sformułowań obecnych w tekście, które akcentują wspólne działanie rodziców: oboje zanieśli Jezusa do Jerozolimy, oboje mieli złożyć ofiarę, Symeon wszedł do świątyni, gdy rodzice wnosili Dziecko, rodzice dziwili się temu, co powiedział im starzec i – co najważniejsze dla teolożki

³⁵³ TOS, s. 277.

³⁵⁴ Tamże, s. 276-277.

³⁵⁵ Tamże, s. 277.

³⁵⁶ U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy do rajy. Kościół katolicki a seksualizm*, tłum. M. Zeller, Gdynia 1995, s. 25-30; L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 48; N.K. Watson, *Feminist Theology*, Grand Rapids – Cambridge 2003, s. 37-38.

³⁵⁷ Przystawianie Maryi jako żony oraz Maryi i Józefa jako (wzoru) małżeństwa jest coraz częstsze – zob. m.in. *Małżeństwo Maryi i Józefa wzorcem małżeństwa. Kazanie Biskupa Kaliskiego wygłoszone podczas Mszy Świętej w uroczystość św. Józefa w bazylice – sanktuarium, 19 marca 2011 roku*, <http://www.opiekun.kalisz.pl/index.php?dzial=artykuly&id=962> [dostęp: 22.11.2012]. Można w nim przeczytać: „Bóg chciał, aby Maryja i Józef byli małżeństwem. To On wybrał Maryję i Ją wyposażył, aby była nie tylko Matką Syna Bożego, ale także małżonką Józefa. Podobnie wybrał Józefa i go wyposażył, aby był małżonkiem Maryi. Jedno miało być dla drugiego: Maryja dla Józefa, Józef dla Maryi, a oboje dla Jezusa. Byli małżeństwem, na którym Bóg oparł Rodzinę, Świętą Rodzinę, Rodzinę naszego Zbawiciela”. Na temat relacji małżeńskiej Maryi i Józefa – zob. także A. Fumagalli, *Historie miłosne w Biblii*, Kraków 2003, s. 93-99.

– otrzymali od niego wspólne błogosławieństwo: „Symeon zaś pobłogosławił ich” (por. Łk 2, 22-33). Według biblijnego tekstu Maryja i Józef są małżonkami, wspólnie troszczą się o ich maleńkiego Syna, otrzymują wspólne błogosławieństwo. Co istotne dla Autorki, nie tylko Maryja jest błogosławiona przez bogobojnego mędrca, nie tylko każde z nich otrzymuje indywidualne błogosławieństwo, ale są błogosławieni razem, jako para. Teolożka dostrzega jednak, że z perspektywy feministycznej fakt, iż Maryja była mężatką, zawiera w sobie pewne napięcie i ambiwalentny potencjał: zniewalający i wyzwalaający kobiety. Niewątpliwie, zgodnie z ówczesnymi zwyczajami, matka Jezusa żyła w małżeństwie w pełni zaaranżowanym przez mężczyzn w ramach patriarchalnego społeczeństwa. Z drugiej jednak strony, sam fakt – długo ignorowany z powodu budowania wyidealizowanego obrazu Maryi, w którym kluczową rolę odgrywało dziewictwo – że była ona żoną, nie pozwala deprecjonować kobiet żyjących w małżeństwie i postrzegać ich jako „mniej doskonałych”³⁵⁸.

Również w scenie odnalezienia Jezusa w świątyni (Łk 2,41-52) – jak podkreśla teolożka – Maryja i Józef przedstawieni są razem jako para, jako rodzice Jezusa. Narracja rozpoczyna się od przybycia rodziców Jezusa do Jerozolimy, kończy zaś powrotem do Nazaretu, dokąd Jezus „poszedł z nimi (...) i był im posłuszny” (Łk 2,51). W międzyczasie w tekście zaimek „oni” wraz z towarzyszącym mu czasownikiem – jak zaznacza Johnson – pojawia się aż osiem razy. Co zaskakujące, w imieniu rodziców głos zabiera matka, a nie – jak można by się tego spodziewać – ojciec. To również ona gani Syna za Jego zachowanie. Jak podkreśla teolożka, jest to tym ciekawsze, że Józef w Ewangelii według św. Łukasza przedstawiony jest jako prawowity czy wręcz – jak podkreśla Elizabeth Johnson – biologiczny ojciec Jezusa. Bibliści sądzą, że ewangelista Łukasz przejął opowiadanie o odnalezieniu Jezusa w świątyni z tradycji, która nie знаła idei dziewiczego poczęcia i traktowała Józefa jako biologicznego ojca Jezusa. A więc tym bardziej można by spodziewać się, że to właśnie Józef zabierze głos w takim momencie. Choć – jak zaznacza Autorka – kwestia ojcostwa Józefa w Łukaszej Ewangelii nie jest do końca rozwiązana, jednak istotne jest to, że przez co najmniej dwanaście lat Józef wspierał Maryję w wychowaniu Jezusa, razem jako małżeństwo wychowywali swojego Syna³⁵⁹.

W tym kontekście Johnson, za indonezyjską teolożką Marianne Katoppo, przywołuje rysunek znajdujący się w siedzibie Światowej Rady Kościołów Genewie, który wspaniale oddaje jedność rodziców Jezusa i miłość, jaką siebie nawzajem darzyli. Przedstawia on Maryję w ciąży i młodego Józefa, który pyta ją: „Kiedy już jesteś Matką Boga, czy nadal będziesz moją Maryją?”, pod spodem można przeczytać: „Czy kiedykolwiek myśleliśmy, że oni się kochali? «Józefie, mój mężu», «Maryjo, moja żono». Dziecko słucha. I rośnie. I staje się miłośnikiem

³⁵⁸ TOS, s. 281-282.

³⁵⁹ Tamże, s. 284-285.

rodzaju ludzkiego”³⁶⁰. Elizabeth Johnson podkreśla, że Jezus wzrastał w rodzinie, której fundamentami byli Maryja i Józef, wspierający się zarówno w wychowywaniu dzieci, jak i w wierze³⁶¹. W ten sposób ukazuje Maryję jako żonę, tworzącą ze swym mężem wspólnotę całego życia, którą można by określić *communio sanctorum*, gdyż Maryja i Józef – tak jak opisuje to Autorka – tworzyli również wspólnotę wiary. Maryja wzrastała w wierze i świętości nie *ponad*, ani *obok* swojego męża, ale *z nim* i *dzięki* niemu. Co istotne, a na co zwraca uwagę amerykańska teolożka, Maryja nie była w tym związku jedynie poddaną żoną, ale aktywną partnerką swojego męża, która – jak przedstawia ją perykopa o odnalezienia Jezusa w świątyni – reprezentowała ich publicznie jako małżeństwo, była ich głosem.

Teolożka poświęca również nieco uwagi zdaniu kończącemu perykopę: „Jezus zaś dojrzewał, wzrastał w mądrości i łasce u Boga i ludzi” (Łk 2,52). Autorka podkreśla, że pod tym krótkim stwierdzeniem kryją się lata ogromnego trudu wychowawczego rodziców Jezusa. Lata, w których Maryja i Józef otaczali opieką, zaspokajali wszelkie potrzeby egzystencjalne ich Syna, kształtowali Go i wychowywali. Bez tej rodzicielskiej troski – pisze Johnson – Jezus nie dojrzałby fizycznie, emocjonalnie i duchowo, nie stałby się takim, jakim Go znamy. Autorka nie chce jednak traktować Maryi jako wzoru matki, co jest „jednym z newralgicznych punktów tradycyjnej mariologii”³⁶². Podkreśla, że w dzisiejszym świecie obserwujemy wielkie zmiany w funkcjonowaniu rodziny. Nie wszystkie kobiety chcą być matkami, ani nie muszą nimi być, by czuć się w pełni kobietami, kobiety posiadające dzieci często łączą z mniejszym lub większym powodzeniem macierzyństwo z pracą zawodową, niektórzy ojcowie pozostają w domu, aby wychowywać swoje dzieci. Poza tym – jak zauważa teolożka – w zamożnych społeczeństwach, dzięki wydłużającemu się wiekowi życia, kobiety podtrzymujące tradycyjny model rodziny z matką będącą w domu, często spędzają więcej lat same w domu niż opiekując się dziećmi. Dlatego postać Maryi nie może być uniwersalnym modelem dla kobiet. Macierzyństwo jest jedną z możliwych dróg, którymi mogą kroczyć kobiety realizując swe powołanie. Maryja jest wzorem dla kobiet na głębszym poziomie niż tylko sposób życia: stanowi przykład tego, jak słuchać i wypełniać Słowo Boże, a to – jak pisze Johnson – może realizować się na wiele sposobów³⁶³.

W jaki sposób zapamiętać Maryję pośród wspólnoty świętych, biorąc pod uwagę ten fragment Łukaszej Ewangelii? Johnson odpowiada, że należy zapamiętać ją jako zameźną matkę, która jest solidarna ze wszystkimi matkami, a także wszystkimi, którzy w pewien sposób pełnią taką funkcję poprzez

³⁶⁰ Tamże, s. 285.

³⁶¹ Tamże.

³⁶² Tamże, s. 286.

³⁶³ Tamże.

otaczanie troską życia i wysiłek budowania lepszego świata³⁶⁴. Warto podkreślić, że pełnienie funkcji macierzyńskiej czy raczej rodzicielskiej, nie jest – według Johnson – domeną jedynie kobiet. Również inne teolożki feministyczne podzielały to zdanie Autorki³⁶⁵. Z tego powodu Maryja jako matka jest nie tylko solidarna z kobietami będącymi matkami, ale także ze wszystkimi, którzy spełniają „matczyne” (rodzicielskie) zadania.

Kolejna perykopa – ukrzyżowanie Jezusa (J 19,25-27) – również ukazuje Maryję jako solidarną z innymi matkami, tym razem z cierpiącymi matkami, które są świadkami – często haniebnymi, jak w przypadku Jezusa – śmierci swoich dzieci. Johnson nadaje temu fragmentowi tytuł „Blisko krzyża”³⁶⁶, który oddaje usytuowanie postaci Maryi w tej biblijnej scenie: „A obok krzyża Jezusa stały Jego matka i siostra Jego matki, Maria, żona Kleofasa i Maria Magdalena” (J 19,25) – fragment ten cytują również Autorka. Co ciekawe, teolożka nie urywa go w połowie, co wystarczyłoby, aby zaznaczyć obecność Maryi pod krzyżem, ale wymienia również pozostałe kobiety, ukazując tym samym Maryję razem z innymi, tworzącą pewną wspólnotę, do której przynależą ci, którzy kochają Jezusa „na śmierć”. Tytuł oddaje jeszcze – jak się wydaje – a może przede wszystkim, wewnętrzną postawę Maryi: współcierpienia z Synem³⁶⁷.

Autorka rozpoczyna omawianie perykopy o ukrzyżowaniu Jezusa od streszczenia poprzedzonego przenikliwym, egzystencjalnym wprowadzeniem, rozpoczynającym się od słów: „Śmierć. Nieodwracalne, nieodwołalne zamknięcie czasu człowieka na zawsze”³⁶⁸. Następnie odwołuje się do przedstawień tej sceny w sztuce i zaznacza, że śmierć Jezusa jest tematem niezliczonych dzieł. Choć – jak pisze Autorka – w Ewangelii nie odnajdziemy sceny, gdy Maryja trzyma na kolanach dopiero co zdjętego z krzyża Jezusa, pieta jest jednym z najczęstszych przedstawień dewocyjnych³⁶⁹ w sztuce sakralnej. Teolożka podkreśla, że właśnie piety najradzykalniej oddają ból Maryi – matki, która wydała na świat Syna, kochała Go, wychowywała i chroniła, aż stała się świadkiem Jego okrutnej, haniebnej i niesprawiedliwej śmierci³⁷⁰. A zatem tym razem teolożka nie krytykuje

³⁶⁴ Tamże, s. 287.

³⁶⁵ Na przykład C. Halkes – zob. E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 60.

³⁶⁶ TOS, s. 293.

³⁶⁷ Tamże.

³⁶⁸ Tamże, s. 293.

³⁶⁹ Jedną z pierwszych definicji przedstawienia dewocyjnego zaproponował Erwin Panofsky – zob. E. Panofsky, *Imago Pietatis*, w: *Festschrift für Max J. Friedländer*, Leiden 1927. Typowe tematy przedstawień dewocyjnych to: święta Anna w połogu, Arbor virginis, Służebnica w świątyni, Maria w połogu, Mater Misericordiae, Madonna z Dzieciątkiem, Dzieciątko Jezus, Dzieciątko Jezus w kołysce, Chrystus ze św. Janem Ewangelistą, Matka Bolesna, Chrystus Frasobliwy, Chrystus przy kolumnie biczowania, Ecce Homo, Chrystus niosący krzyż, Krucyfiks mistyczny/Krucyfiks widlasty, Zdjęcie z krzyża, Oplakiwanie, Niewiasty oplakujące, Pietà, Pietas Domini/Pietas Patris, Grób Pański, Mąż Bolesci, Chrystus w tłocznicy mistycznej, Veraicon (Chusta św. Weroniki), Chrystus zmarły-wychwstały, Tron Łaski.

³⁷⁰ TOS, s. 293-294; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 173.

artystycznych interpretacji biblijnego wydarzenia, ale uznaje ich wartość. Warto również podkreślić, że w porównaniu z innymi scenami, interpretacja tej narracji przez Johnson jest najbliższa tradycyjnej interpretacji żywej od średniowiecza po dziś dzień.

Jak już wcześniej zaznaczyliśmy, matka Jezusa i Jego uczeń pełnią w omawianej perykopie funkcję symboliczną. Niestety – jak pisze teolożka – to uzasadnione postrzeganie Maryi jako wzoru czy symbolu ma również zły skutek: jest nim zatracenie jej historycznej tożsamości i konkretności. Johnson podkreśla, że nawet jeśli Maryja nie znajdowała się w pobliżu podczas ukrzyżowania jej Syna, a – co zdaje się bardzo prawdopodobne – pozostawała w Nazarecie³⁷¹, wiadomości o tym przerażającym wydarzeniu z pewnością do niej dotarły. Doświadczyła bólu matki, która straciła swe dziecko. „*Mater Dolorosa* – pisze Autorka – nie jest pojęciem teologicznym, symbolicznym wyobrażeniem czy archetypicznym doświadczeniem, ale realną osobą, która pewnego dnia zderzyła się z przerażającym faktem, że jej pierworodny syn zginął w wyniku politycznej egzekucji”³⁷². Maryja jest więc w tej scenie przedstawiona jako cierpiąca, żydowska matka. Jest ona jedną z ogromnej rzeszy żydowskich matek, żyjących w jej czasach, które oglądały śmierć swoich dzieci. Teolożka przywołuje w tym kontekście jeden z przekazów Józefa Flawiusza, który relacjonował, że podczas powstania po śmierci Heroda zostało ukrzyżowanych dwa tysiące żydowskich mężczyzn. Zatem – jak pisze Johnson – z czysto historycznego punktu widzenia Jezus umarł w kontekście politycznego ucisku Żydów ze strony państwa rzymskiego. Można więc powiedzieć, że Maryja nie była – niestety – osamotniona w swoim doświadczeniu. Matka Jezusa – jak pisze David Flusser, którego cytuje teolożka – „należy do niezliczonych żydowskich matek, które rozpaczają nad swoimi okrutnie zamordowanymi dziećmi... Mariologia, która nie zapomina o tych siostrach Maryi według ciała, nie byłaby taka zła”³⁷³.

Niewypowiedziany ból po stracie ukochanego dziecka – pisze teolożka – sytuuje Maryję również w szerszej wspólnocie wszystkich matek, których dzieci zostały zabite w wyniku przemocy państwa, wśród „muzułmańskich Palestynek, Bośniaczek, afgańskich kobiet, matek kryminalistów straconych w Stanach Zjednoczonych, matek, które przetrwały ludobójstwa w Kambodży i Rwandzie,

³⁷¹ W tej uwadze widać zamiłowanie Johnson do podkreślania podziału między historią a teologią.

³⁷² TOS, s. 296.

³⁷³ D. Flusser, *Mary and Israel*, w: *Mary: Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective*, red. J. Pelikan, D. Flusser, J. Lang, Philadelphia 1986, cyt. za: TOS, s. 296.

matek i babek z Argentyńskiej Plaza de Mayo³⁷⁴ (...) – wszystkie piją z tego samego pucharu cierpienia³⁷⁵.

Maryja, należąc do wielkiej wspólnoty matek, które straciły swoje dzieci w wyniku prześladowań ze strony politycznej władzy, stoi pomiędzy nimi jako ich siostra w cierpieniu. Nie tylko dzieli z nimi ich smutek, ale także one dzielą z nią jej Kalwarię, matka Jezusa nie tylko niesie pocieszenie, ale sama jest pocieszana. Pamięć o tej wielkiej rzeszy zranionych kobiet – pisze teolożka – ma stać się nie tylko ulgą w cierpieniu, ale także ma motywować i dawać siły „Kościołowi kobiet i mężczyzn, by powiedzieć: PRZESTAŃCIE”³⁷⁶.

Chcąc podsumować to, w jaki sposób Elizabeth Johnson ukazuje matkę Jezusa jako kobietę, żonę i matkę, należy stwierdzić, że postać Maryi zyskuje w tym kontekście dwa zasadnicze rysy: Maryi jako zwykłej kobiety (żony, matki) i kobiety wyzwolonej. Modelując obraz Maryi Johnson wychodzi od doświadczenia „zwykłych kobiet” i rozciąga je na matkę Jezusa – na jej uczucia, myślenie, intencje działań. Można powiedzieć, że poprzez zastosowanie takiej metody Johnson buduje mariologię oddolną³⁷⁷ – najpierw pyta o to, jak w podobnych sytuacjach

³⁷⁴ „«Matki z Plaza de Mayo» («Las Madres de la Plaza de Mayo») – argentyński ruch obrońcy praw człowieka, został wyróżniony Nagrodą im. Sacharowa w roku 1992. W latach 1976–1983 w Argentynie panowała dyktatura wojskowa. W kwietniu 1977 roku 14 kobiet po raz pierwszy zebrało się na Plaza de Mayo, aby wystosować apel do prezydenta Videli. Początkowo głównym celem tej grupy matek było odszukanie zaginionych dzieci i doprowadzenie do postawienia przed sądem winnych zniknięcia bez śladu 30 000 osób w czasie trwania dyktatury wojskowej, jednak później organizacja rozszerzyła swoją walkę o takie cele, jak niezależne sądownictwo, przemiany polityczne i pokój. Demonstracje, które «Matki» organizują w każdy czwartek na Plaza de Mayo przed Casa Rosada, siedzibą prezydenta, stały się symbolem oporu. Kobiety demonstrują zawsze w białych chustach, które są powszechnie rozpoznawanym znakiem walki o sprawiedliwość. (...) «Matki z Plaza de Mayo» nie przestały dochodzić sprawiedliwości i prawdy, mimo licznych przeszkód. Ich niesłabnące wysiłki doprowadziły do postawienia przed sądem i uwięzienia części osób odpowiedzialnych za zbrodnie przeciwko ludzkości dokonane w Argentynie w latach 70. Mimo to ich cotygodniowe czwartkowe marsze nadal się odbywają na rzecz podjęcia działań w sprawie innych problemów społecznych” – oficjalna polska strona Biura Informacyjnego Parlamentu Europejskiego, http://www.europarl.pl/ressource/static/files/laureaci_nagrody_sacharowa_-_przeglad_-_edycja_2010.pdf [dostęp: 22.11.2012]. Zob. także K. Kięciek, *Wychowane przez morderców*, <http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artykul/wychowane-mordercow> [dostęp: 22.11.2012].

³⁷⁵ TOS, s. 297; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 173-174; por. też, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 479; też, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 83.

³⁷⁶ TOS, s. 297; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 174.

³⁷⁷ W pracach mariologicznych można spotkać się z terminami mariologia oddolna oraz odgórna, są one jednak różnie rozumiane. Na przykład B. Ferdek pisze: „Mariologię feministyczną można by określić jako mariologię oddolną, czyli taką, która chce mówić o ludzkiej kondycji Maryi w kontekście społecznym czasów przypadających na Jej życie” – B. Ferdek, *Nasza Siostra – Córka i Matka Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007, s. 133. Mariologię odgórnią definiuje Ferdek jako koncentrującą się wyłącznie na przywilejach Maryi bez uwzględnienia jej ludzkiej kondycji – zob. tenże, *Integralność i interdyscyplinarność w mariologicznym wykładzie*, http://www.lexcredendi.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=83:integralnop-interdyscyplinarnop-mariologicznym-wyksadzie-wyks-wygs-w-licheniu-15112008-r&catid=3:publikacje&Itemid=5 [dostęp: 17.10.2012]. Z kolei w artykule autorstwa Ł. Szendzielorza można przeczytać: „W mariologii wszystko jest bądź to przejawem Bożej miłości w życiu Maryi (mariologia

czują/zachowują się inne kobiety i na tej podstawie przypisuje to samo matce Jezusa. Działa w sposób odwrotny w stosunku do mariologii, którą moglibyśmy nazwać odgórną: wychodzącej od uznania wzorczości Maryi względem innych kobiet i stawiającej im za wzór postawę Matki Bożej. Oczywiście w obu przypadkach zachodzi podobna sytuacja: zarówno stosując metodę Johnson – czego ona sama ma świadomość – nie możemy mieć pewności, że (historyczna) Maryja rzeczywiście tak się czuła, czy takie były jej motywacje, jak i uprawiając mariologię odgórną – o czym również pisze Johnson³⁷⁸ – nie możemy mieć pewności, co do tego, jaka była (historyczna) Maryja jako kobieta, ponieważ aplikujemy na matkę Jezusa pewną uprzednią ideę wzoru kobiety.

Jak pisze teolożka: na podstawie Pisma Świętego nie jesteśmy w stanie odtworzyć biografii ani stworzyć psychologicznego portretu Maryi³⁷⁹. Należałoby dodać – zgodnie z myślą samej Autorki – że nie możemy tego uczynić zarówno na poziomie historycznym, jak i teologicznym – gdyż nie powinniśmy harmonizować poszczególnych tradycji biblijnych, z których każda posiada swój odmienny cel teologiczny, ponadto nie tylko na poziomie historycznym, ale również teologicznym posiadamy zbyt mało danych na temat osobowości matki Jezusa. Mimo tego, Elizabeth Johnson przypisuje Maryi w tym i innych fragmentach konkretną osobowość, wypełniając luki Pisma Świętego, które milczy na ten temat, aby dzięki temu Maryja – jako silna i aktywna kobieta – mogła stać się ikoną feministek. Wydaje się, że scena nawiedzenia św. Elżbiety, a szczególnie jej moment kulminacyjny – wyśpiewanie *Magnificat* przez Maryję, jest w teologii Elizabeth Johnson kluczową sceną dla ukazania Maryi jako wzoru kobiety walczącej o wyzwolenie³⁸⁰.

odgórną), bądź też pełną miłości odpowiedzią Maryi (mariologia oddolna)” – Ł. Szendzielorz, *Kobieta – matka – siostra. Mariologiczne podstawy teologii kobiety Josefa Zvěřiny*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 41,1 (2008), s. 43. Czasem łączy się mariologię oddolną z aspektem horyzontalnym, a odgórną z wertykalnym – zob. P. Haffner, *The Mystery of Mary*, Leominster – Chicago 2004, s. 21. Z kolei R. Ellsberg w swojej książce *Blessed Among All Women: Women Saints, Prophets, and Witnesses for Our Time*, New York 2005, s. 9-10, pisze: „«Mariologia odgórną» podkreśla Bożą inicjatywę w wyborze Maryi do udziału w boskiej tajemnicy zbawienia. W przeciwieństwie do tego «mariologia oddolna» rozpoczyna od biednej kobiety, Maryi z Nazaretu, która była zakorzeniona w wierze i walce swojego narodu, narażona na okrucieństwa świata oraz była spadkobierczynią starożytnej nadziei na oswobodzenie i zbawienie. W tym ujęciu Maryja nie jest czczona tak bardzo za swój szczególny charakter jak za jej niebывалą wiarę”. Z pewnością można stwierdzić, że mariologia Johnson jest mariologią oddolną właśnie w takim znaczeniu, o jakim pisze Ellsberg, a także Ferdek. Jest oczywiście również „horyzontalna” i w takim znaczeniu oddolna. Tu rozumiemy ją jako oddolną w kontekście relacji Maryi i kobiet.

³⁷⁸ Więcej na ten temat zob. rozdział pierwszy.

³⁷⁹ TOS, s. 211.

³⁸⁰ Warto nadmienić, że Elizabeth Johnson rozpoczyna jeden ze swoich artykułów – *They Have No Wine...* – od przytoczenia feministycznej interpretacji tej perykopy, a przez to zdaje się potwierdzać rangę, jaką przypisuje tej narracji.

2.2.4. Maryja – uboga

Z teologicznego obrazu Maryi, jaki proponuje Elizabeth Johnson, wyłania się jeszcze jeden charakterystyczny rys matki Jezusa – jest nim ubóstwo. Autorka – bazując na wiedzy historycznej – stwierdza, że Maryja wraz z jej rodziną należeli do nizin społecznych, byli ludźmi niezwykle ubogimi (por. podrozdział 2.1). Fakt ten jednak nie tylko zostaje przez amerykańską teolożkę zauważony, ale jest mocno podkreślany przy okazji omawiania poszczególnych perykop biblijnych dotyczących Maryi. Mariologia Johnson nabiera przez to cech teologii wyzwolenia *sensu stricto*³⁸¹.

Wydaje się, że uwrażliwienie na kwestię najuboższych jest cechą charakterystyczną nie tylko mariologii Johnson, ale całej jej teologii. W całej twórczości amerykańskiej teolożki widoczna jest również duża znajomość literatury z zakresu – rozumianej ściśle – teologii wyzwolenia. Jeden z rozdziałów jej ostatniej książki, która w zamierzeniu Autorki ma przedstawiać najciekawsze i najbardziej żywotne intuicje dotyczące Boga, obecne we współczesnych kierunkach teologicznych tworzonych w różnych częściach naszego globu³⁸², poświęcony został teologii wyzwolenia wyrosłej w Ameryce Łacińskiej³⁸³. A zatem kierunek ten został uznany przez teolożkę za jeden z najcenniejszych współczesnych prądów teologicznych.

Należy podkreślić, że pomiędzy teologią wyzwolenia *sensu stricto* a teologią feministyczną zachodzą różnorakie związki i z pewnością z tego powodu Elizabeth Johnson, jako teolożka feministyczna, jest tak żywo zainteresowana teologią wyzwolenia w ścisłym tego słowa znaczeniu. Właściwe należałoby stwierdzić, że metody teologii wyzwolenia zostały przejęte przez teologię feministyczną, zmiana dotyczyła zaś tego, kogo należy wyzwolić – w przypadku teologii feministycznej miejsce ubogich zajęły kobiety³⁸⁴. Obecnie teologia feministyczna postrzegana jest jako jeden z nurtów szeroko rozumianej teologii wyzwolenia. Na przykład w książce *Liberation Theologies in the United States. An Introduction*³⁸⁵ jeden z rozdziałów poświęcony został właśnie teologii feministycznej³⁸⁶.

³⁸¹ Pisząc o teologii wyzwolenia rozumianej wąsko (lub samej „teologii wyzwolenia”), mamy na myśli teologię wyrosłą w latach 60. ubiegłego stulecia w Ameryce Łacińskiej, która była skoncentrowana wokół walki o prawa ubogiej ludności. Teologię wyzwolenia w sensie szerokim rozumiemy jako różne kierunki teologiczne zmierzające do wyzwolenia różnych grup społecznych, np. kobiet (teologia feministyczna).

³⁸² QLG, s. 1-5; E. Johnson, *To Speak Rightly of the Living God...*, s. 7.

³⁸³ QLG, s. 70-89.

³⁸⁴ Więcej na temat związków teologii wyzwolenia i teologii feministycznej – zob. L. Isherwood, D. McIwan, *Introducing...*, s. 85-91.

³⁸⁵ *Liberation Theologies in the United States. An Introduction*, red. S.M. Floyd-Thomas, A.B. Pinn, New York – London 2010.

³⁸⁶ Feminist Theology została wymieniona obok: Black Theology, Womanist Theology, Latina Theology, Hispanic/Latino(a) Theology, Asian American Theology, Asian American Feminist Theology, Native Feminist Theology, American Indian Theology, Gay and Lesbian Theologies. Jak widać,

Z pewnością zainteresowanie Elizabeth Johnson oraz jej znajomość teologii wyzwolenia wynika z faktu, iż Autorka tworzy swą teologię w Stanach Zjednoczonych sąsiadujących z Ameryką Łacińską. Wydaje się jednak, że można wskazać co najmniej jeszcze jeden powód tak mocnego zająć się ideą wyzwolenia kobiet i ubogich w twórczości amerykańskiej teolożki. Jest nią fakt, że większość ubogich na świecie stanowią właśnie kobiety. Elizabeth Johnson w książce *Quest for the Living God...* przytacza dane Organizacji Narodów Zjednoczonych³⁸⁷, według których kobiety stanowią 50% populacji, pracują zaś 75% całego czasu pracy w skali świata, otrzymują 10% światowego wynagrodzenia za pracę, posiadają 1% ziem, stanowią 2/3 analfabetów, a także – razem ze swoimi nieletnimi dziećmi – stanowią 75% głodujących i 80% bezdomnych uchodźców³⁸⁸. „Kobiety – jak pisze Elizabeth Johnson – znajdują się na samym dnie piramidy dyskryminacji”³⁸⁹. Biorąc więc pod uwagę powyższy fakt, okazuje się, że amerykańska teolożka, walcząc o prawa ubogich, walczy tym samym o prawa kobiet i odwrotnie, gdyż obie te grupy społeczne są ze sobą w znacznym stopniu tożsame.

Prawdopodobnie nie bez znaczenia w kwestii wyczulenia teolożki na niesprawiedliwość społeczną, przemoc ze strony władzy i ubóstwo, jest jej osobiste doświadczenie. Johnson w swym wyjaśnieniu kierowanym do biskupów Stanów Zjednoczonych odnośnie jej ostatniej książki, przytacza doświadczenie, które – jak pisze – zmieniło jej pogląd na kwestię cierpienia Boga, ale które – jak się wydaje – musiało również wzbudzić wielką solidarność teolożki z ubogimi i prześladowanymi przez władze państwowe, tak bardzo widoczną w jej twórczości. Johnson pisze:

W 1987 roku zostałam zaproszona przez Konferencję Biskupów Krajów Afryki Południowej na ich coroczne wykłady zimowe, które mają na celu zapoznanie duchownych z pewnymi aspektami teologii. Wykładałam chrystologię, a projekt wiązał się z wygłoszeniem tego samego zestawu wykładów na tydzień w sześciu różnych miejscach. W tym czasie, aby złamać opozycję wobec polityki apartheidu, rząd ogłosił stan wyjątkowy. Wielu księży zostało osadzonych w więzieniach, niektórzy z nich byli torturowani podczas przesłuchań dotyczących ich działalności duszpasterskiej.

część z wyniesionych przed chwilą kierunków jest mocno spokrewniona z – rozumianą wąsko – teologią feministyczną.

³⁸⁷ Są to dane sprzed 2000 r., Autorka nie podaje jednak, z którego dokładnie roku, ani w jakim raporcie dokładnie się znajdują.

³⁸⁸ QLG, s. 91; *The Church Women Want: Catholic Theology in Dialogue*, red. E. Johnson, New York 2002, s. 52.

³⁸⁹ TOS, s. 213; por. E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 480; też, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 84. O piramidzie dyskryminacji pisze również E. Schussler Fiorenza – zob. *Wisdom Ways*, s. 170. Elizabeth Johnson przywołuje doświadczenie kobiet żyjących w Ameryce Południowej, które dostrzegają swą podwójną łączność z Maryją. Maryja należała do nizin społecznych i cierpiała nędzę, a dodatkowo była w sytuacji dyskryminacji z powodu swojej płci. Dokument z Puebla w dokładnie taki sposób opisuje położenie kobiet w Ameryce Południowej: „[ubogie – A.M.] kobiety są podwójnie zniewolone i marginalizowane” – TOS, s. 273.

Niektórzy przewodniczyli pogrzebom, podczas których żałobnicy byli rozstrzeliwani przez wojsko. (...) Strach unosił się w powietrzu, przemoc była wszechobecną rzeczywistością. (...) Do mojej świadomości doszło, że to był Kościół wyznawców i męczenników, podobny do Kościoła pierwszych wieków³⁹⁰.

Przejdźmy zatem do ukazania Maryi należącej do ubogich świata, cierpiącej przemoc ze strony władzy politycznej i znajdującej się na samym dole piramidy dyskryminacji – w interpretacji Elizabeth Johnson. Podobnie jak w poprzednim podrozdziale, perykopy, w których Maryja została ukazana jako uboga, przedstawimy w następującej kolejności: rozpoczniemy od tradycji najstarszej – w tym wypadku Mateuszowej i zachowamy chronologię w ramach poszczególnych tradycji.

Warto zauważyć, że przy interpretacji poszczególnych perykop dotyczących Maryi, amerykańska teolożka często nawiązuje do niskiego statusu społecznego rodziny Jezusa. Nie będziemy szczegółowo przytaczać wszystkich tych fragmentów, w których Autorka jedynie wzmiankuje ubóstwo Maryi, wskażmy jednak choć niektóre³⁹¹. Na przykład przy okazji omawiania pierwszej perykopy dotyczącej Maryi z Ewangelii według św. Mateusza – genealogii Jezusa (Mt 1,1-17), Johnson czyni pewną krótką uwagę. Autorka pisze, że Ewangelia według św. Mateusza przedstawia wiele postaci, takich jak: kobieta cierpiąca na krwotok, kananejska matka prosząca o uzdrowienie swej córki, opętany Gadareńczyk czy poborca podatkowy, których historie – podobnie jak historia Maryi – obrazują główne przesłanie Ewangelii, jakim jest Boża miłość skierowana do ludzi nic nieznaczących, wyjętych spod prawa, bezbronnych. A zatem teolożka konsekwentnie umieszcza Maryję wewnątrz pewnej wspólnoty, grupy osób podobnych do siebie. Grupa ta zaś nie jest elitą, ale należą do niej ludzie słabi, biedni, odrzućeni przez społeczeństwo. Z kolei przy interpretacji sceny pokłonu mędrców (Mt 2,1-12), amerykańska teolożka podkreśla, że w tej narracji Maryja i jej rodzina przedstawiona jest jako narażona na ogromne niebezpieczeństwo ze strony władzy państwowej³⁹².

Rodzice Jezusa po raz kolejny zostają ukazani przez Autorkę jako ludzie ubodzy w scenie ofiarowania w świątyni (Łk 2,21-40). Przepisy z Księgi Kapłańskiej, które cytuje Johnson, określały, że po dniach oczyszczenia po urodzeniu dziecka kobieta miała złożyć jednorocznego baranka na ofiarę całopalną i młodego gołębia lub synogarlicę na ofiarę przebłągalną. Jedynie biedne kobiety mogły ofiarować dwie synogarlice albo dwa młode gołębie – tak, jak uczyniła to Maryja³⁹³.

³⁹⁰ E. Johnson, *To Speak Rightly of the Living God...*, s. 11.

³⁹¹ Również w innych dziełach teolożki można natknąć na krótkie odwołania do niskiego statusu społecznego Maryi – zob. na przykład FOGAP, s. 14; E. Johnson, *Mary: Contemporary...*, s. 460. Ubóstwo Maryi w kontekście jej solidarności z ubogimi – zob. E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 477-478; też, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 80-81.

³⁹² TOS, s. 225-226, 240-241.

³⁹³ Tamże, s. 280.

Również w swoich innych pozycjach z zakresu mariologii teolożka mocno podkreśla ubóstwo Maryi. Na przykład we wstępie do swojej książki *Dangerous Memories...* Johnson pisze, że łącząc rozumienie postaci Maryi jako obdarowanej łaską z historyczną wiedzą (poziom „pod tekstem”) uzyskujemy niezwykle cenną informację: Bóg wywyższa ubogą i anonimową kobietę, taką, „jak miliony biednych ludzi dzisiaj”³⁹⁴. Teolożka nie uwypukla w tym miejscu tego, że Maryja była kobietą, ale to, że była ubogą, choć oczywiście – jak już zostało napisane – obie te rzeczywistości są ze sobą ściśle związane. Co istotne, fakt wybrania przez Boga ubogiej, a nie bogatej kobiety, ma dla Johnson teologiczne znaczenie: Bóg skłania się ku temu, co małe, nieznaczące, ubogie, delikatne³⁹⁵.

Przejdźmy teraz do narracji z Ewangelii według św. Mateusza, w której teolożka mocno rozwija wątek położenia społecznego Maryi i jej rodziny, ubóstwa i zagrożenia ze strony władzy politycznej, w jakim przyszło im żyć. Jest nią scena opisująca ucieczkę do Egiptu (Mt 2,13-23). Teolożka nadaje tej narracji tytuł „Uciekinierzy z rzezi”. Tytuł ten kieruje uwagę czytelnika na dramatyczne okoliczności, które zmusiły rodzinę Maryi do podjęcia decyzji o ucieczce. Podobnie pierwsze zdanie, którym teolożka rozpoczyna opis tej narracji: w tej scenie Maryja znajduje się „w centrum doświadczenia terroru”³⁹⁶, podkreśla dramatyzm sytuacji, w jakiej znalazła się rodzina Jezusa. Johnson tradycyjnie dokonuje streszczenia perykopy, czyni to z perspektywy ukazującej na pierwszym planie działania Heroda – jego rozniewanie na mędrców, decyzję o zabiciu swego niedawno narodzonego rywala do tronu i związany z tym rozkaz zabicia chłopców do drugiego roku życia. Streszczenie zaproponowane przez Johnson jest wierne przekazowi biblijnemu, zostaje jednak zakończone „migawkami”, które oddają napięcie tej narracji i uczucia, które mogły towarzyszyć uciekającej rodzinie:

potworny strach pchający do ucieczki w ciemność przed nadchodzącym mordercą, bez gwarancji sukcesu; żelazne miecze, krew dziecka, czerwony kamienny chodnik, puste spojrzenia niemych, zszokowanych matek, ich przeszywający lament nieukojonego smutku; życie młodej rodziny na wygnaniu w obcej ziemi, pertraktowanie w obcym języku, obce zwyczaje i instytucje, każda chwila przynosząca wspomnienia horroru i uczucie bólu z powodu tych, którzy nie uciekli; świadomość, że nie możesz znów wrócić do domu i odważne zwrócenie się w nowym kierunku³⁹⁷.

Elizabeth Johnson, rozpoczynając opis sceny ucieczki do Egiptu stwierdza, że w tym ewangelicznym fragmencie rodzina Maryi zostaje przedstawiona w solidarności z milionami uciekinierów, którzy walczą w dzisiejszym świecie o przetrwanie. Teolożka cytuje fragment listu Organizacji Narodów Zjednoczonych skierowanego do uciekinierów, który stwierdza, że wojna jest „czystym piekłem na ziemi” dla jej cywilnych ofiar, zaś wśród najbardziej narażonych na jej

³⁹⁴ E. Johnson, *Dangerous Memories...*, s. 25.

³⁹⁵ Tamże, s. 26.

³⁹⁶ TOS, s. 242.

³⁹⁷ Tamże, s. 243.

okrucieństwa wymienia dzieci, kobiety w zaawansowanej ciąży i ludzi starszych. Wiek XX, a teraz XXI – pisze teolożka – są świadkami ogromnej fali uchodźców: z Afganistanu, Sudanu, Czeczenii, Palestyny, Timoru Wschodniego, Haiti. Johnson, chcąc uświadomić czytelnikowi dramatyzm sytuacji, w jakiej znalazła się rodzina Maryi, podkreśla, że jest niewiele tak traumatycznych doświadczeń w życiu człowieka, jak utrata domu³⁹⁸.

Amerykańska teolożka zastanawia się również, jak mogło wyglądać życie Maryi i Józefa w Egipcie. Tissa Balasuriya, teolożka pochodząca ze Sri Lanki – na którą powołuje się Johnson – spekuluje, że Józef jako imigrant musiał podejmować się w Egipcie najgorszej, niewolniczej pracy, aby przetrwać. Maryja i Józef przez wiele lat, jako imigranci, doświadczali w obcym kraju biedy, cierpienia i poniżenia. Popularna pobożność – zauważa Balasuriya – nie przedstawia jednak Maryi w taki sposób: jako ubogiej i dzielnej kobiety³⁹⁹.

Johnson, bazując na powyższych stwierdzeniach Balasuriy'i, poddaje krytyce apokryficzną Ewangelię Pseudo-Mateusza, która opowiada o ucieczce do Egiptu, a także ukazuje ją jako przykład przywołanej przed chwilą popularnej pobożności. Ewangelia Pseudo-Mateusza przedstawia ucieczkę do Egiptu w zupełnie innym świetle niż czynią to Johnson i Balasuriya. Ucieczka opisana jest w apokryfie jako triumfalna procesja Syna Bożego, któremu posłuszne były pustynne zwierzęta chroniące rodzinę w czasie marszu przez pustynię, a także palmy, które na rozkaz małego Jezusa zginały się do ziemi, aby Maryja mogła zerwać ich owoce⁴⁰⁰. Bez wątplenia – konkluduje Johnson – kanoniczna Ewangelia według św. Mateusza nie daje możliwości interpretowania ucieczki do Egiptu jako łatwego rozwiązania. Co więcej, dla ówczesnych czytelników realia tamtego czasu, takie jak rzezie, zamieszki polityczne, przemoc, strata domu i najbliższych, były niestety aż nazbyt oczywiste, aby Ewangelista Mateusz musiał o nich wspominać – stwierdza Autorka⁴⁰¹.

Amerykańska teolożka – podobnie jak w przypadku innych narracji dotyczących Maryi – bada również wartość historyczną opowiadania o ucieczce do Egiptu. Stwierdza, że nawet jeśli nie jest ono zapisem faktograficznym, odbija jednak historyczną sytuację w Palestynie pod panowaniem Rzymian i Heroda. Kiedy rozpoczynały się militarne pogromy, tysiące ludzi uciekało ze swoich domów, chcąc ratować swoje życie, podobnie jak opisuje to św. Mateusz. Tekst Ewangelii, poprzez przywołanie opisu rzezi małych chłopców, wydaje się również dobrze oddawać okrucieństwo Heroda⁴⁰². A zatem bez względu na to, czy

³⁹⁸ TOS, s. 243; E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 481; też, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 85.

³⁹⁹ TOS, s. 244.

⁴⁰⁰ Zob. *Ewangelia Pseudo-Mateusza* 18-23, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. I: *Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2006.

⁴⁰¹ TOS, s. 242-245.

⁴⁰² Tamże, s. 244-245.

Maryja wraz ze swoją rodziną faktycznie przeżyła traumatyczne doświadczenie uchodźstwa, z pewnością można powiedzieć – zgodnie z tym, co pisze amerykańska teolożka – że należała do ludu uciskanego przez okrutną władzę i żyła w czasach przepełnionych lękiem o przyszłość.

Kolejna scena, która ukazuje Maryję jako solidarną z ubogimi, to scena nawiedzenia św. Elżbiety (Łk 1,39-56). Według amerykańskiej teolożki scena spotkania Maryi i Elżbiety ma znaczenie polityczne. Ich cięższe symbolizują siłę kobiet wynikającą z – dostępnej tylko im – możliwości rodzenia, zaś samo ich spotkanie oznacza i ogłasza polityczną rewolucję, która w pierwszym rządzie ma dotyczyć upodlonych kobiet, ale ma także objąć swym zasięgiem głodujących, bezsilnych, uciskanych⁴⁰³.

Jak zostało to już przedstawione w paragrafie 2.2.2, kantyk *Magnificat* wyśpiewany przez Maryję przy okazji spotkania ze św. Elżbietą, jest widziany przez Elizabeth Johnson jako pieśń protestu czy rewolucji przeciwko strukturom zła obecnym w świecie, dyskryminacji i niesprawiedliwości. W kontekście ukazania Maryi jako ubogiej i solidarnej z ubogimi, interesować nas będzie przede wszystkim druga strofa Pieśni Maryi. Poszerza ona – jak pisze Autorka – perspektywę Bożego miłosierdzia, które obejmuje nie tylko Maryję, ale wszystkich ubogich. W tej części kantyku pojawia się biblijny wątek obecny w całym Starym Testamencie: Bóg broniący ubogich, poniżonych i cierpiących. Maryja – stwierdza Johnson – w swojej pieśni kontynuuje tę wiarę i ogłasza odwrócenie porządku w świecie: wywyższenie ubogich i odebranie władzy ciemiężącym ich tyranom. Społeczne struktury bogactwa i biedy, władzy i podporządkowania zostają odwrócone. Maryja jawi się zatem jako rzeczniczka Bożej sprawiedliwości. Ogłoszenie zaś objawienia się Bożej sprawiedliwości – kontynuuje Johnson – stanie się częścią Ewangelii. Teolożka stwierdza zatem, że Maryja, proklamując tę Dobrą Nowinę, staje się prorokinią nadchodzącego zbawienia⁴⁰⁴.

Zestawiając obie strofy *Magnificat*, amerykańska teolożka podkreśla, że kantyk ten jest na wskroś teocentryczny, skoncentrowany na Bożej dobroci w stosunku do jednostki (w tym wypadku Maryi, co ukazuje pierwsza strofa) i całej społeczności (druga strofa). Używając słów Schillebeeckxa, Johnson pisze, że Pieśń Maryi jest „toastem na cześć naszego Boga”⁴⁰⁵. Maryja nie tylko wyśpiewuje pochwałę Bogu, który ocala i wywyższa ubogich, ale sama uosabia poniżonych. Staje w relacji solidarności z bezimiennymi ludźmi doświadczającymi zniewolenia i krzywd, aby być także ich głosem. Nie jest ona podobna – pisze Autorka – do słodkiej matki znanej z tradycyjnej pobożności, ale zostaje przedstawiona jako rzeczniczka i reprezentantka „uciskanych żon i głodujących matek”. Matka Mesjasza – stwierdza Johnson – nie jest ochranianą królową, nie posiada

⁴⁰³ Tamże, s. 260.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 266- 267; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 162.

⁴⁰⁵ E. Schillebeeckx, *God Among Us: The Gospel Proclaimed*, New York 1983, s. 20-26, cyt. za: TOS, s. 270.

suto zastawionego stołu, spokojnego życia, ani żadnych wpływów. Oczywiście – stwierdza teolożka – w tym rzeczach nie ma nic złego, są one przecież częścią eschatologicznej obietnicy. Jednak w świecie skażonym grzechem jedni ludzie skupiają w swoich rękach władzę i bogactwa kosztem innych, a następnie przekazują je kolejnym pokoleniom. W ten sposób bogactwo i bieda, znaczenie i jego brak, siła i słabość są dziedziczone. Bóg – kontynuuje Autorka – wkracza w ten niesprawiedliwy świat, aby naprawić zepsuty porządek. Wybranie Maryi jest jednym z takich zbawczych boskich czynów. Maryja – kobieta z nizin społecznych ma przynieść światu Mesjasza, Bóg odwraca przez to porządek: doprowadza do upadku silnych i bogatych, wywyższa słabych i biednych. Jak pisze teolożka, *Magnificat* czytany w taki sposób staje się pieśnią o najbardziej zapomnianych ludziach ziemi⁴⁰⁶.

Teolożka, analizując kantyk Maryi, zastanawia się nad kwestią pochodzenia tego ewangelicznego fragmentu i przytacza różne opinie na ten temat. Jedna z teorii utrzymuje, że kantyk Maryi powstał w pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej w Jerozolimie, gdyż druga strofa pieśni odwołuje się do rozumienia Jezusa jako pochodzącego z rodu Dawida Mesjasza, a także do starotestamentalnej idei ubogich Jahwe (*anawim*). Brown – na którego powołuje się amerykańska teolożka – twierdzi, że wspólnota jerozolimska – cierpiąca materialne ubóstwo i skoncentrowana w swej pobożności na świątyni – utożsamiała się z *anawim* Jahwe. Biorąc pod uwagę żydowskie pochodzenie Maryi, jej rzeczywiste ubóstwo oraz duże prawdopodobieństwo tego, że była członkiem wspólnoty w Jerozolimie, włożenie *Magnificat* w jej usta przez jerozolimską wspólnotę jest jak najbardziej logiczne. Inna grupa naukowców uważa jednak, że kontekstem, w którym powstał kantyk, nie było religijne życie pierwszych chrześcijan w Jerozolimie, ale sytuacja polityczna, w jakiej znajdowali się ludzie żyjący w Palestynie i walczący z rzymską okupacją. *Magnificat* wykazuje znaczne zbieżności (chodzi głównie o użyte w tekście czasowniki) z innymi żydowskimi hymnami pochodzącymi z okresu walk narodowościowych, takimi jak hymny na cześć zwycięskiego powstania Machabeuszów oraz tekstami zawartymi w Zwoju Wojennym (*War Scroll*) z Qumrann. Johnson pisze zatem, że do *anawim* Jahwe zaliczaliby się w tym kontekście wszyscy ludzie cierpiący z powodu złych warunków ekonomicznych i społecznych. Teolożka uważa, że można pogodzić oba te stanowiska i uznać, że – przywołanymi w *Magnificat* *anawim* byłoby ludzie złączeni więzami duchowymi (kontekst religijny), którzy równocześnie dotknięci byli faktycznym, materialnym ubóstwem (kontekst ekonomiczny). „Nie można jednak – jak pisze Autorka – rozumieć *anawim* jako grupy osób złączonych jedynie na poziomie

⁴⁰⁶ TOS, s. 270-271; E. Johnson, *Mary, in praxis-oriented theology...*, s. 479-480; też, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 83-84. Wydaje się, że Johnson mocno inspirował się wyzwoleńczą interpretacją *Magnificat* zaproponowaną przez Rosemary Radford Ruether – zob. TOS, s. 36-37.

duchowym; termin ten odnosi się do ludzi znajdujących się zazwyczaj w złych, a nawet wciąż pogarszających się warunkach społeczno-ekonomicznych”⁴⁰⁷.

Amerykańska teolożka poddaje również krytyce pewną spotykaną w tradycji interpretację *Magnificat*. Stwierdza, że w historii dochodziło czasem do zbyt-ego uduchowienia tekstu. Druga strofa kantyku odnoszona była jedynie do eschatologicznej obietnicy, przez co zagubiono jej polityczno-wyzwoleńczy potencjał. Pieśń Maryi – pisze Autorka – choć osadzona w żydowskiej tradycji religijnej, głosi zbawienie, które ma dotknąć nie tylko wymiaru duchowego, ale również wymiaru społecznego, ekonomicznego i politycznego. Wraz z nadejściem ery mesjańskiej powinien zostać ustanowiony nowy, sprawiedliwy ład społeczny. Jak pisze teolożka, ład ten nie będzie powrotem do porządku jakichś dawnych epok, posiadających określoną kulturę czy religię, ale przekroczeniem wszystkiego, co było. Johnson powołuje się w tym kontekście na R.J. Raję, która pracując wśród ubogich w Indiach doszła do przekonania, że Maryja przedstawia Boga Izraela, który nie ustanie w przewyżnianiu i odwracaniu „szatańskich struktur opresji” poniżających ludzi ze względu na ich pochodzenie społeczne, rasę, płeć, religię etc. Z kolei Gustavo Gutiérrez – którego cytuje Autorka – uważa, że kanyk Maryi przedstawia „preferencyjną miłość Boga” do ubogich i poniżanych oraz mówi o transformacji historii, jaka dokona się dzięki tej miłości. Z tego powodu peruwiański teolog uważa interpretacje pomijające ten wątek za bezowocne. Aby „udowodnić”, jak silny ładunek wyzwoleńczy niesie w sobie Pieśń Maryi, Johnson przytacza fakt, że w latach 80. rząd Gwatemali zabronił publicznego odczytywania *Magnificat*⁴⁰⁸.

W kontekście powyższych stwierdzeń Johnson pyta: jak pogodzić prawdę o tym, że Bóg kocha każdego, z przekonaniem o Jego szczególnej miłości do „małych tego świata”? Teolożka stwierdza, że w niesprawiedliwym świecie uniwersalna miłość Boga przybiera różne formy w zależności od okoliczności. *Magnificat* nie pozostawia wątpliwości, że Bóg staje po stronie ubogich i słabych, chroni ich godność, a równocześnie wzywa bogatych i silnych do nawrócenia. Bóg nie chce ustanawiać nowego porządku poprzez zemstę na możnych i uprzywilejowanych, ale poprzez zbudowanie wspólnoty braci i siostr opartej na poszanowaniu ludzkiej godności i wzajemnych relacjach. Poprzez solidarność bogatych z ubogimi i uczynienie ich marzeń swoimi, *Magnificat* stanie się pieśnią nadziei również tych pierwszych – konkluduje teolożka⁴⁰⁹. Kanyk Maryi – w myśl tego, co pisze amerykańska teolożka, inspirując się myślą Lutra – ma stać się zatem także naszą pieśnią bez względu na to, czy sami znajdujemy się wśród ubogich, czy bogatych tego świata⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ TOS, s. 268.

⁴⁰⁸ Tamże, s. 269.

⁴⁰⁹ TOS, s. 269-270; E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 468; też, *Reconstructing the Theology of Mary...*, s. 70.

⁴¹⁰ TOS, s. 274.

Kolejną narracją, która przedstawia Maryję jako ubogą, jest scena narodzenia Jezusa z Ewangelii według św. Łukasza (Łk 2,1-20). Autorka – jak już zostało nadmienione w paragrafie 2.2.3 – nadaje tej perykopie tytuł „I urodziła”, zaś pierwszy podtytuł całej sekcji dotyczącej Łk 2,1-20 brzmi „Pośród ubogich”. W paragrafie tym Johnson rozwija szeroko wątek położenia społecznego Jezusa i Jego rodziców. Jak pisze teolożka, wiele elementów w opowiadaniu św. Łukasza sygnalizuje problemy związane z narodzeniem Jezusa. Pierwszym z nich jest miejsce narodzenia. Biblijna narracja utrzymuje, że z powodu ogłoszonego przez Cezara Augusta spisu ludności, Józef wraz z poślubioną Maryją, która była w zaawansowanej ciąży, musiał udać się do miasta swojego pochodzenia – Betlejem. Celem takiego spisu było dokładne określenie liczby ludności dla celów podatkowych. Okazuje się jednak – stwierdza Autorka – że w tamtym czasie nie zostało ogłoszone żadne tego typu zarządzenie. Bibliści uważają, że św. Łukasz wkomponował w swoje opowiadanie późniejszy spis, który miał miejsce w 6 roku po Chr., aby zrealizować swoje cele teologiczne. Elizabeth Johnson stwierdza, że taki zabieg miał na celu ukazanie, że rodzina Jezusa posiadała niski status społeczny i nie cieszyła się żadnymi specjalnymi przywilejami⁴¹¹. A zatem – według tego, co pisze amerykańska teolożka – narracja o narodzeniu Jezusa z Ewangelii według św. Łukasza, najprawdopodobniej nie jest dokładnym, historycznym zapisem wydarzeń.

Autorka podkreśla, że rodzice Jezusa, oczekujący Jego narodzin, przedstawieni są przez Ewangelistę Łukasza jako znajdujący się w bardzo trudnych warunkach i z dala od domu. Z powodu braku miejsca w gospodzie musieli szukać schronienia w grocie lub stajni, gdzie trzymano zwierzęta. Teolożka uważa, że nie jest nadużyciem porównanie sytuacji, w jakiej znaleźli się Józef i Maryja z sytuacją dzisiejszych bezdomnych, żyjących na ulicach czy w slumsach na obrzeżach wielkich miast. W takich warunkach – stwierdza Johnson – Maryja urodziła Jezusa⁴¹². Następnie zawinęła go w pieluchy, co – jak zaznacza Autorka – było powszechnym sposobem postępowania z noworodkami w Palestynie, i ułożyła w żłobie przeznaczonym do karmienia domowych zwierząt, który mógł być wykonany z drewna lub wyżłobiony w kamieniu. Pierwszymi zaś, którzy zobaczyli Jezusa, byli pasterze wypasający niedaleko swoje stada. Byli to – podkreśla amerykańska teolożka – ludzie o niskim statusie społecznym. Według Elizabeth Johnson te trzy elementy: oddalenie od domu, żłób i pasterze są jasnym sygnałem, że Mesjasz przyszedł na świat jako jeden z ubogich⁴¹³.

⁴¹¹ Tamże, s. 275; por. E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 481; też, *Reconstructing a Theology of Mary...*, s. 85. Teolożka nie rozstrzyga ostatecznie kwestii miejsca narodzenia Jezusa, wydaje się jednak skłaniać tu temu, że nie było to Betlejem. Na temat problemu miejsca narodzenia Jezusa – zob. na przykład H. Carpenter, *Jezus*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1999, s. 46-47.

⁴¹² Oczywiście teolożka nie stwierdza tym samym, że takie były dokładne, historyczne okoliczności narodzin Jezusa, ale w ten sposób opisuje fakt biblijny.

⁴¹³ TOS, s. 275-276. Choć teolożka nie odwołuje się wprost do twórcy *Formgeschichte* Martina Dibelusa, ukazanie żłobu jako symbolu ubóstwa jest jego pomysłem. „Motyw, tzw. *Krippenmotiv*, tłumaczył jako uwypuklenie społecznego motywu ubóstwa, adekwatnego do ludowej wrażliwości

Ostatnią perykopą, którą omówimy w tym podrozdziale, jest narracja o weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11). W interpretacji amerykańskiej teolożki scena ta nabiera mocnego zabarwienia wyzwolenczego. Autorka nadaje tej perykopie tytuł „Wino na weselu”⁴¹⁴, który zdaje się nie sugerować tego, na co za chwilę zwróci uwagę Johnson. Amerykańska teolożka rozpoczyna standardowo od streszczenia perykopy, które jest bardzo wierne ewangelicznemu tekstowi i zawiera jedynie kilka drobnych dopowiedzeń Autorki (np. na weselu świętowano, tańczono i śpiewano czy też Jezus „zamarł”, zanim odpowiedział swojej matce). W dalszej części omówienia teolożka, korzystając z wiedzy historycznej, opisuje miasteczko – Kanę Galilejską – w którym toczy się akcja tej perykopy, a także ówczesne zwyczaje weselne. Odnosi się również do występujących w tekście stągwi, które – zgodnie z prawem nieczystości – służyły do oczyszczenia⁴¹⁵.

Przed ukazaniem teologicznego znaczenia perykopy o weselu w Kanie Galilejskiej, Johnson zastanawia się – podobnie jak czyni to w przypadku innych narracji dotyczących Maryi – nad historycznością tego wydarzenia. Przywołuje opinię wyrażaną przez biblistów, iż źródłem dla tej narracji – podobnie jak dla perykopy o odnalezieniu Jezusa w świątyni – mógł być zbiór opowiadań o ukrytym życiu Jezusa⁴¹⁶. Dlatego jest mało prawdopodobne – pisze Autorka – że wydarzenia te rzeczywiście miały miejsce. Jednak, jak twierdzi teolożka – powołując się na wypowiedzi Raymonda Browna – istotna jest nie tyle autentyczność pewnych wydarzeń opisanych w Biblii, ale to, że niosą one przesłanie o zbawieniu⁴¹⁷. Po raz kolejny teolożka rozdziela więc mocno poziom historyczny i teologiczny Pisma Świętego.

Johnson określa również teologiczny cel narracji o weselu w Kanie: jest nim objawienie tożsamości Chrystusa⁴¹⁸. Autorka stwierdza, że podobnie jak w całej swej Ewangelii, także w tej narracji św. Jan czyni to za pomocą symboli. Janowa perykopa wypełniona jest chrystologicznymi symbolami (wino jako dar zbawienia, uczta jako nadejście czasów mesjańskich)⁴¹⁹, które wskazują na faktyczną tożsamość Jezusa. Zaskakujące byłoby zatem – według amerykańskiej teolożki – gdyby postać matki Jezusa, której imię nigdy nie pojawia się w Czwartej Ewangelii, nie funkcjonowała w tej perykopie jako symbol. O ile jednak – pisze

odbiorców ewangelijnego orędzia”. Z taką interpretacją nie zgadza się na przykład L. Scheffczyk, który twierdzi, że „hagiografowi chodziło nie o metaforykę ubóstwa Syna Bożego, lecz o ukazanie paradoksu pomiędzy ludzkim zrodzeniem Jezusa a powołaniem go na Sotera i Kyriosa. Dlatego w miejsce społecznego motywu ubóstwa wprowadzony zostaje historiozbowczy paradoks pomiędzy ludzkim pochodzeniem a boską predestynacją” – M. Sz wajnoch, *Historiozbawcze ujęcie biblijnych tytułów Maryi w pismach Kardynała Leo Scheffczyka. Studium egzegetyczno-dogmatyczne* (rozprawa doktorska, Opole 2007, s. 46), <http://digital.fides.org.pl/dlibra/docmetadata?id=719&from=publicati> on [dostęp: 04.04.2013].

⁴¹⁴ TOS, s. 287.

⁴¹⁵ Tamże, s. 287, 289.

⁴¹⁶ Por. J. Majewski, *Blogosławić...*, s. 32.

⁴¹⁷ TOS, s. 287.

⁴¹⁸ Por. MSM 153.

⁴¹⁹ E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 172.

teolożka – co do tego, że Maryja występuje w tej Ewangelii jako symbol, panuje wśród biblistów powszechna zgoda, o tyle znaczenie słów i czynów matki Jezusa jest interpretowane bardzo różnie, podobnie jak różnie rozumiane są słowa Jezusa skierowane do niej, powiązanie tej sceny ze sceną pod krzyżem i wiele innych elementów. Johnson zaznacza, że jej celem nie jest rozwiązanie tych egzegetycznych sporów. Teolożka chce jedynie napisać swój własny komentarz do tej perykopy i wydobyć z niej niebezpieczną pamięć o Maryi⁴²⁰.

Johnson, w scenie wesela w Kanie Galilejskiej, uwypukla dwa zdania wypowiedziane przez Maryję: „Nie mają wina”⁴²¹ (J 2,3) oraz „Zróbcie to, co wam powie” (J 2,5), które są równocześnie podtytułami dwóch sekcji, na które podzielone jest omówienie Janowej perykopy. Interpretacja drugiego z nich została przedstawiona w paragrafie 2.2.2, odnoszącym się do wiary matki Jezusa. Teraz zajmiemy się pierwszym z nich. Stwierdzenie Maryi: „Nie mają już wina” wyrażało – według Johnson – więcej niż tylko zakłopotanie faktem, że gospodarze nie byli przygotowani na tak duże spożycie wina przez weselników, ale przywoływało bolesną rzeczywistość nędzy, w jakiej żyli wszyscy znajdujący się na tym weselu. Brak wina nie wynikał więc z braku dobrej organizacji, ale z braku środków na zakup wystarczającej ilości trunku. Maryja – pisze teolożka – nazwała potrzebę i podjęła próbę zaradzenia sytuacji. Dzięki jej naleganiu „obfitość wkrótce spłynęła pomiędzy gości”⁴²². Maryja w interpretacji Johnson jawi się więc jako – pewnego rodzaju – pośredniczka: jej naleganie powoduje, że Jezus obdarza biesiadników swoim hojnym błogosławieństwem. Biorąc jednak pod uwagę całość twórczości mariologicznej Johnson, należałoby uściślić, że Maryja nie jest w tym, ani w żadnym innym miejscu przedstawiona jako „wyjątkowa pośredniczka”, ale spełnia w tej perykopie funkcję, jaką powinien podejmować każdy wierzący – bycia odpowiedzialnym za świat i wrażliwym na jego potrzeby.

Elizabeth Johnson uważa, że Maryja w tej scenie staje po stronie kobiet walczących o sprawiedliwość społeczną dla siebie i swoich dzieci, szczególnie córek, które – jak pisze teolożka: „«Nie mają wina», ani gwarancji bezpieczeństwa od cielesnej przemocy, ani równego dostępu do edukacji, opieki zdrowotnej, możliwości ekonomicznych, ani siły politycznej, ani kulturowego szacunku z powodu ich rasy czy spuścizny etnicznej, ani godności należnej osobom stworzonym na obraz i podobieństwo samego Boga”⁴²³. Słowa Maryi mają więc – w zamyśle amerykańskiej teolożki – pomóc kobietom w odzyskaniu poczucia wartości i podjęciu inicjatywy obrony swej godności, aby otrzymały to, czego im brakuje lub czego ich pozbawiono. Autorka odnosi również słowa „Nie mają wina” do sytuacji kobiet w Kościele (katolickim). Słowa te stają się okazją do krytyki Kościoła

⁴²⁰ TOS, s. 287-289; por. MSM 153.

⁴²¹ Taki sam tytuł nosi artykuł Johnson z 2007 roku – E. Johnson, *They Have No Wine...*

⁴²² TOS, s. 289

⁴²³ Tamże, s. 290. Johnson używa konsekwentnie żeńskich zaimków osobowych w odniesieniu do Boga, tutaj: *the image and likeness of God herself*.

w kwestii niedopuszczania kobiet do święceń, a także krytyki niedopuszczania do święceń żonatych mężczyzn⁴²⁴. Johnson pisze: „«Nie mają wina», dosłownie [nie mają] konsekrowanego chleba, ani kielicha zbawienia»⁴²⁵.

Johnson przywołuje również interpretację Janowej sceny z perspektywy teologii wyzwolenia. Gebara i Bingemer – brazylijskie teolożki, na które powołuje się Autorka – zwracają uwagę na fakt, że cud przemiany wody dokonał się wśród ubogich, to oni stali się świadkami ukazania się chwały Bożej. Wydarzenia z wesela w Kanie – pisze amerykańska teolożka – mają miejsce również dziś i także dziś Maryja towarzyszy ludziom żyjącym w nędzy w ich codziennej walce o byt. Wciąż rozbrzmiewają jej słowa wypowiedziane w obronie głodujących i cierpiących: „nie mają wina, ani pokoju, wolności, praw, żywności, domów, pracy, zdrowia...”⁴²⁶. Warto zwrócić szczególną uwagę na fakt, że – włożone w usta Maryi – słowa są kierowane przez teolożkę nie do Jezusa czy Boga (Ojca), ale skierowane przede wszystkim do chrześcijan – jak pisze teolożka: „ciała Jezusa [żyjącego] dziś” – należących do bogatych narodów świata. Johnson kończy fragment poświęcony interpretacji słów matki Jezusa: „nie mają wina”, następujących wezwaniem skierowanym jakby bezpośrednio do czytelnika jej książki: „«nie mają wina, jedzenia, czystej wody»: musisz działać»⁴²⁷.

Niski status społeczny i związane z nim ubóstwo Maryi są faktami historycznym. Ich zauważenie nie wydaje się czymś wyjątkowym. Elizabeth Johnson jednak nie tylko zauważa te fakty i opisuje w całej rozciągłości (por. podrozdział 2.1), ale uwydatnia je, interpretując biblijne perykopy, przy każdej możliwej okazji. Nie poprzestaje jednak na tym, ale – odnosząc się do sytuacji we współczesnym świecie – wzywa do walki ze strukturami zła, które podtrzymują skrajnie niesprawiedliwy podział dóbr na naszym globie. Teolożka niejednokrotnie wkłada zatem w usta Maryi wezwanie do budowania bardziej sprawiedliwej rzeczywistości, które sama chce przekazać swoim czytelnikom. Maryja staje się w jej teologii nie tylko ikoną wyzwolonych kobiet, ale także ubogich świata walczących o swoje wyzwolenie i tych, którzy są z nimi solidarni.

Jak zostało ukazane w niniejszym podrozdziale, historyczna Miriam z Nazaretu: uboga żydowska kobieta, staje się w twórczości amerykańskiej teolożki symbolem człowieka wierzącego, symbolem kobiety wyzwolonej i symbolem ubogiego. Te trzy rysy obrazu Maryi wydają się być najbardziej charakterystyczne w pracach Elizabeth Johnson. Teolożka, nie tracąc z oczu tego, kim była matka Jezusa (Maryja historyczna), ani nie wchodząc w konflikt z wiedzą historyczną czy danymi Pisma, modeluje jej obraz i ukazuje czytelnikowi „kolejną Maryję”.

⁴²⁴ Johnson pisze o kobietach, które nie mogą odprawiać Eucharystii i mężczyznom żonatych „z nimi”. Tym samym sugeruje, że „problemem” jest zawsze kobieta: albo bezpośrednio ona sama, ale także nawet związek z nią – TOS, s. 290.

⁴²⁵ Tamże.

⁴²⁶ Tamże.

⁴²⁷ Tamże, s. 291; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 173.

Rozdział 3

MARIOLOGIA ELIZABETH A. JOHNSON

A NAUCZANIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Choć przywileje Maryi czy dogmaty maryjne nigdy nie stanowiły osi, wokół której Elizabeth Johnson budowała swą mariologię, ani też nie były głównym tematem żadnej z jej prac, wydaje się, że cel niniejszego studium, jakim jest szczegółowe zbadanie mariologicznej myśli amerykańskiej teolożki, domaga się spojrzenia na jej mariologię przez pryzmat dogmatów i prawd wiary dotyczących matki Jezusa. Wśród dogmatów i prawd wiary dotyczących Maryi wymieniana się najczęściej dogmat o Bożym macierzyństwie, dziewictwo, świętość, Niepokalane Poczęcie i wniebowzięcie Maryi¹. W podrozdziale 1.1 oraz paragrafie 2.2.3 przedstawiliśmy zarówno krytykę tradycyjnej wizji macierzyństwa Maryi podjętą przez Elizabeth Johnson, jak i jej własną interpretację – to, w jaki sposób modeluje ona obraz Maryi jako matki. Z tego powodu nie będziemy zajmować się tą kwestią w niniejszym rozdziale.

Interpretacja prawd wiary czy dogmatów dotyczących Maryi pojawia się w teologii Elizabeth Johnson zawsze jakby przy okazji, na marginesie jej mariologicznych poglądów. To pewnego rodzaju pomniejszanie znaczenia szczególnych przywilejów Maryi jest zupełnie zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę mariologiczne założenia Autorki i cel jej mariologii, którym jest umieszczenie Maryi wewnątrz wspólnoty świętych, a nie ponad nią. Szczególnie jasno widać to w rozdziale *Saints and Mary* napisanym przez Johnson, który jest częścią książki *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*. Pozycja ta, po raz pierwszy wydana w 1991 roku, miała stanowić pewnego rodzaju podręcznik, który systematyzuje doktrynę katolicką z perspektywy posoborowej oraz przedstawia współczesną refleksję teologiczną obecną w łonie Kościoła katolickiego². Amerykańska teolożka, w wymienionym przed chwilą fragmencie książki, jedynie wspomina o dogmatach maryjnych³ i w żadnej mierze nie stanowią one elementu porządkującego treść. Można jednak odnaleźć bezpośrednie omówienia dogmatów i prawd wiary dotyczących matki Jezusa autorstwa Elizabeth Johnson

¹ E. Adamiak, *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 180-199. Czasem kwestię bezgrzeszności Maryi rozpatruje się łącznie z dogmatem o Niepokalanym Poczęciu – por. F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej 6, red. W. Beinert) s. 139-165.

² E. Johnson, *The Saints and Mary*, w: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, red. F. Schüssler Fiorenza, J. Galvin, t. 2, Minneapolis 1991, s. xi-xii.

³ O wniebowzięciu pisze na s. 153 w kontekście historycznego rozwoju doktryny oraz s. 169, gdzie Maryja przedstawiona jest jako przykład obdarowania „niezasłużoną łaską” oraz „pierwszą z odkupionych w Chrystusie” w kontekście eschatologicznym. Wzmianka o Niepokalanym Poczęciu pojawia się na s. 153 oraz s. 169 (w takich samych kontekstach). Temat dziewictwa i macierzyństwa przewija się na s. 151 w kontekście rozwoju doktryny.

w postaci haseł słownikowych, z których będziemy korzystać w niniejszej części pracy⁴. Przejdźmy zatem teraz do omówienia poszczególnych prawd wiary i dogmatów maryjnych.

3.1. Dziewictwo Maryi

Rewolucja seksualna, jaka dokonała się w latach 60. i 70. XX wieku w krajach Zachodu, znalazła swój wydzźwięk również w teologii. Nowe podejście do ludzkiej seksualności zrodziło szereg pytań i wątpliwości odnośnie nauczania Kościoła. Jednym z „gorących tematów” stał się również problem rozumienia dziewictwa Maryi. Choć wątki dotyczące dziewiczego poczęcia pojawiały się i nadal pojawiają nie tylko w teologii feministycznej, należy przyznać, że ponadprzeciętne zainteresowanie dziewictwem matki Jezusa jest cechą wyróżniającą teologię feministyczną⁵.

Problem rozumienia dziewictwa matki Chrystusa jest podejmowany również przez Elizabeth Johnson i wśród prawd wiary dotyczących Maryi jest – obok kwestii macierzyństwa – najszerzej omawiany. Temat dziewictwa Maryi został już częściowo przywołany w rozdziale pierwszym niniejszej pracy. Podejmowany był jednak głównie w celu przedstawienia krytyki, jaką Johnson kieruje w stronę – jak sama ją nazywa – tradycyjnej teologii oraz w kontekście ogólnych założeń teologicznych Autorki. Ponadto temat posiadania przez Maryję również innych – obok Jezusa – dzieci pojawił się przy ukazywaniu Maryi historycznej – rozdział drugi. Podejmował jednak jedynie kwestie dziewictwa Maryi *post partum*, dodatkowo ograniczone do perspektywy historycznej. W tym miejscu chcemy się więc zająć interpretacją prawdy wiary o dziewictwie Maryi, którą – jak już zostało wspomniane w poprzednim rozdziale – teolożka obszernie rozwija przy okazji analizy Mt 1,18-25 w książce *Truly Our Sister...*

Elizabeth Johnson, rozważając kwestię poczęcia Jezusa przy udziale Ducha Świętego, stosuje metodę polegającą na selekcji i nierównym traktowaniu pewnych danych czy tradycji – niektóre są przez nią silnie eksponowane, inne traktowane pobieżnie, a niektóre wręcz pomijane. Ponadto teolożka bardzo mocno, wręcz nienaturalnie rozdziela poziom historyczny i teologiczny wydarzeń opisanych przez ewangelistę. Opiera się także na pozabiblijnych źródłach historycznych oraz przypisuje duże znaczenie analizie kwestii poczęcia Jezusa właśnie od strony historycznej.

⁴ E. Johnson, *Immaculate Conception*, w: *The Modern Catholic Encyclopedia*, red. M. Hellwig, M. Glazier, Collegeville 2004, s. 395-396; też, *Assumption of the Blessed Virgin Mary* (s. 104-105), *Immaculate Conception* (s. 655-656), *Virginity of Mary* (s. 1316), w: *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, red. R. McBrien, San Francisco 1995; też, *Assumption* (s. 84), *Immaculate Conception* (s. 481), *Theotokos* (s. 1071), *Virgin Birth* (s. 1123), w: *The HarperCollins Dictionary of Religion*, red. J. Smith, San Francisco 1996.

⁵ Por. E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 241.

Widać to już na początku sekcji dotyczącej dziewiczego poczęcia. Amerykańska teolożka rozpoczyna od kwestii ściśle historycznej – zastanawia się, jakie fakty historyczne znajdowały się u podstaw wydarzeń opisanych w Ewangelii dotyczących poczęcia Jezusa. Przytacza opinie biblistów, którzy mniej lub bardziej skłaniają się do tego, że św. Mateusz odziedziczył pewną przedewangeliczną tradycję utrzymującą, że z ciążą Maryi łączył się jakiś niespotykany fakt⁶. Powołuje się przy tym na słowa Raymonda Browna, który twierdzi, że ludzie z otoczenia Jezusa i jego rodziny pamiętali, iż przyszedł On na świat zbyt wcześnie w stosunku do momentu, gdy jego rodzice zamieszkali razem. Johnson uważa, że jest zatem prawdopodobne, iż ewangeliciści chcieli jakoś wybrnąć z tej niezręcznej sytuacji. Podkreślali więc, że pomimo zaskakujących okoliczności poczęcia, Jezus był naznaczony Duchem Świętym. Jednak, według Autorki, taka „wersja wydarzeń” nie wystarczała czytelnikom Ewangelii, dlatego zastanawiali się jak dokładnie, „historycznie” wyglądało poczęcie Jezusa. Jak pisze teolożka, począwszy od II wieku myśliciele⁷ dociekali, jakie jest historyczne jądro opowieści o poczęciu Jezusa przekazywanych przez tradycję. Johnson nie precyzuje, kogo ma na myśli, pisząc o „myślicielach” i nie zamyka ram czasowych, nie wiadomo zatem, czy chodzi jedynie o myślicieli starożytnych czy też również współczesnych. Teolożka stwierdza, że wśród owych „myślicieli”, w odniesieniu do historycznych wydarzeń leżących u podstaw ewangelicznych narracji, pojawiły się cztery propozycje. Pierwsza mówiąca o tym, że Józef był biologicznym ojcem Jezusa, a do poczęcia doszło w momencie, kiedy nie mieszkał on jeszcze ze swoją żoną Maryją. Druga utrzymywała, że Maryja została uwiedziona przez nieznanego mężczyznę, z którym dopuściła się cudzołóstwa. Następnie opcja trzecia utrzymująca, że Maryja została zgwałcona przez rzymskiego żołnierza o imieniu Pantera. Johnson dodaje, że przypadki gwałtu ze strony żołnierzy nie były czymś wyjątkowym – takie zachowania nie były obce rzymskiej armii, a przez to zdaje się sugerować, że wersja ta jest dość prawdopodobna. Niestety, teolożka nie podaje źródeł, na których opiera się w swoich dociekaniach. Johnson wymienia jeszcze czwartą możliwość odnośnie historyczności wydarzeń opisanych przez św. Mateusza – poczęcie Jezusa było biologicznym cudem i dokonało się pomimo braku udziału w tym wydarzeniu mężczyzny. Jak zaznacza Johnson, ta ostatnia opcja została przyjęta jako oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego⁸.

Elizabeth Johnson przygląda się bardzo szczegółowo wszystkim propozycjom historycznego wyjaśnienia „tajemnicy ciąży” matki Jezusa. Stwierdza, że współcześnie badacze określają różny stopień prawdopodobieństwa dla tych

⁶ TOS, s. 227-228. W MSM 147 można przeczytać jedynie, że – według niektórych – dziewicze poczęcie jest koncepcją zaczerpniętą przez św. Mateusza z wcześniejszego źródła.

⁷ W oryginale „thinkers” – TOS, s. 228.

⁸ TOS, s. 228; E. Johnson, *Virgin Birth*, w: *The HarperCollins Dictionary...*, s. 1123; też, *Virginity of Mary* w: *The HarperCollins Encyclopedia...*, s. 1316. Na temat oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego w kwestii nadprzyrodzonego poczęcia Jezusa zob. również E. Adamiak, *Traktat o Marii...*, s. 195; F. Courth, *Mariologia...*, s. 121, 138.

rozwiązań. Teza, że Józef był biologicznym ojcem Jezusa, głoszona była pierwotnie przez ebionitów⁹, sektę utrzymującą, że Jezus nie był Synem Bożym od samego początku, ale został nim na skutek adopcji przez Boga. Johnson stwierdza, że takie rozwiązanie ma niewielkie poparcie w źródłach, podważa je również zaskoczenie Józefa – opisane przez św. Mateusza – na wieść o ciąży Maryi, dlatego – jak pisze amerykańska teolożka – zostało odrzucone. Zdaje się, że rozwiązanie to zostało odrzucone również przez samą Autorkę, która nie powraca więcej do tej tezy¹⁰. Z kolei – jak pisze Johnson – tezy o cudzołóstwie i gwałcie znajdują silne poparcie w dokumentach pochodzenia żydowskiego i chrześcijańskiego od II wieku i później, teolożka nie podaje jednak – po raz kolejny – żadnych źródeł. Stwierdza jedynie, że wątki te pojawiają się w antychrześcijańskich polemikach i chrześcijańskich odpowiedziach na nie. Nie jesteśmy jednak w stanie stwierdzić, czy Mateuszowa perykopa o narodzeniu Jezusa była odpowiedzią na wcześniejsze kontrowersje wokół poczęcia Jezusa czy kontrowersje te pojawiły się jako uwłaczająca interpretacja Ewangelii – pisze Johnson, powołując się po raz kolejny na Raymonda Browna¹¹.

Należy zwrócić uwagę, że teza o ojcostwie Pantery opiera się na pismach Celsusa, cytowanego przez Orygenes w traktacie *Przeciw Celsusowi*. Orygenes w następujący sposób przytacza słowa filozofa (*Przeciw Celsusowi* 1,32): „matka Jezusa została wypędzona przez swego męża, cieślę, pod zarzutem cudzołóstwa, gdy była brzemienna po stosunku z żołnierzem, niejakim Panterą”¹². Z kolei Jan Damasceński w *Wykładzie wiary prawdziwej* 4,15 podaje, iż Pantera był pradziadkiem Maryi¹³. Żaden z ojców nie wspomina zatem o rzekomym gwałcie dokonanym przez Panterę na matce Jezusa, teza ta nie opiera na żadnych starożytnych źródłach historycznych, ale jest pewną dowolną interpretacją samej Johnson lub innego autora, który nie jest przez nią w tym momencie wzmiankowany. Trudno również wskazać źródło, według którego Maryja dopuściła się cudzołóstwa z nieznanym mężczyzną. Należy nadmienić, że istnieje również źródło żydowskie, Tosefta (Chullin 2:23) – rozszerzenie i uzupełnienie Miszny, które

⁹ Ebionici uważali, że Jezusa jest jedynie człowiekiem, byli grupą żydowskiego pochodzenia, stąd nie dziwi fakt, że wykluczali nadprzyrodzoną interwencję przy poczęciu Jezusa – por. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy do raju. Kościół katolicki a seksualizm*, tłum. M. Zeller, Gdynia 1995, s. 10. Na temat ebionitów zobacz na przykład G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 76.

¹⁰ Także w jednym ze swych artykułów teolożka stwierdza, że Maryja była w ciąży bez odbycia stosunku z Józefem. Należy jednak podkreślić, że teolożka zajmuje się we wspomnianym artykule jedynie poziomem teologicznym narracji o poczęciu Jezusa, a więc zdanie może to oznaczać jedynie to, że w taki sposób chciał przedstawić to wydarzenie Ewangelista – zob. E. Johnson, *They Have No Wine: The Compassion of Mary in the Light of Feminist Theology*, w: *La Categoria Teologica della Compassione: Presenza e Incidenza nella Riflessione su Maria di Nazaret*, red. E. Toniolo, Rome 2007, s. 171.

¹¹ TOS, s. 227-228.

¹² Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977.

¹³ Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

wspomina o „Jezusie, synu Pantery”. Postać ta jest identyfikowana przez niektórych z Jezusem z Nazaretu¹⁴. Wzmianka ta miałaby dowodzić, że matka Jezusa miała romans z rzymskim żołnierzem Panterą, wydaje się jednak, że u podstaw takiego „dowodzenia” leży wcześniejsze założenie, że Pantera był ojcem Jezusa.

A zatem, poprzez takie przedstawienie tematu – ukazanie czterech możliwych rozwiązań „zagadki” ciąży Maryi, amerykańska teolożka sugeruje, że w ramach głównego nurtu Kościoła trwały dyskusje na temat tego, w jaki sposób począł się Jezus i że istniał w tej sprawie pewien akceptowany pluralizm poglądów. Wydaje się jednak, że jest to mocna nadinterpretacji historii. Tezy, że Jezus począł się w wyniku normalnego współżycia seksualnego, były rzadkie oraz wysuwane przede wszystkim przez pisarzy znajdujących się na obrzeżach Kościoła czy głoszone przez sekty – na przykład ebonitów, o czym wspomina sama Autorka. Najprawdopodobniej przeważająca większość pisarzy wczesnochrześcijańskich i ojców Kościoła głosiła poczęcie Jezusa w sposób nadprzyrodzony¹⁵. Wśród znaczących postaci reprezentujących taki pogląd można wymienić: Ignacego Antiocheńskiego (*List do Efezjan* 7,2; 18,2; 19,1-2¹⁶), Justyna Męczennika (*Pierwsza Apologia* 33,54¹⁷), Ireneusza z Lyonu (*Adversus haereses* IV,33), Tertuliana (*Przeciw Marcjonowi* III,11¹⁸; *O Ciele Chrystusa* 23), Orygenesza (*Homilie o Ewangelii św. Łukasza* XIV¹⁹; *Przeciw Celsusowi* 1,33 oraz 1,69²⁰), Atanazego²¹, Ambrożego (*List* XLII,5²²), Augustyna (*List CXXXVII* oraz *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości* 34²³), Leona Wielkiego (*Kazania* XXI,2), Fulgencjusza z Ruspe (*O wierze, czyli o regule wiary prawdziwej, do Piotra* 17²⁴), Paschazjusza Radbertus (*De Partu*

¹⁴ G. Stemmerger, *Rabbinic Reactions to the Christianization of Roman Palestine: A Survey of Recent Research*, w: *Encounters of the Children of Abraham from Ancient to Modern Times*, red. A. Laato, P. Lindqvist, Leiden 2010, s. 150-151.

¹⁵ Na przykład katolicki dogmatyk Michael Schmaus twierdzi, że wypowiedź papieża Syrycjusza w *Liście do biskupa Anyzjusza* z 392 r., broniąca nadprzyrodzonego poczęcia Jezusa, wyraża jednomyślną doktrynę Kościoła – M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 5: *Mariologie*, 1955, s. 109, cyt. za: U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy...*, s. 10-11

¹⁶ Ignacy Antiocheński, *Listy*, tłum. W. Kania, Tarnów 1987.

¹⁷ *Pierwsi apologety greccy* (*Kwadratus, Arystydes z Aten, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milicjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*), tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004.

¹⁸ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, przekład zbiorowy S. Kalinkowski, W. Myszor, K. Obrycki, S. Ryznar, E. Stanula, Warszawa 1993.

¹⁹ Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tłum. S. Kalinkowski, 1986.

²⁰ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977.

²¹ Zob. J. Bolewski, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998, s. 62.

²² Ambroży, *Listy*, t. 1, tłum. P. Nowak, Kraków 1997; *Listy*, t. 2, tłum. P. Nowak, Kraków 2003; *Listy*, t. 3, tłum. P. Nowak, Kraków 2012.

²³ Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, tłum. W. Budzik, Warszawa 1952.

²⁴ Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze, czyli o regule wiary prawdziwej do Piotra*, tłum. W. Szoldrski, w: *Studia i teksty patrystyczne*, red. A. Bober, Kraków 1967, s. 212-245.

Virginis), Gennadiusza z Marsylii (*Księga dogmatów kościelnych* 36), Cyryla Aleksandryjskiego (*Homilia* 11), Jana Damasceńskiego (*Wykład wiary prawdziwej* IV,14²⁵)²⁶. Co prawda Justyn Męczennik, najwybitniejszy apologeta chrześcijański żyjący w II wieku²⁷ – a więc w czasie, w którym według teolożki rozpoczynały się dyskusje na temat poczęcia Jezusa – głoszący dziewicze poczęcie, nie wyklucza z kręgów chrześcijaństwa tych, którzy nie przyjmują jego stanowiska, stwierdza jednak, że większość chrześcijan myśli tak, jak on. Jednakże już Ireneusz z Lyonu (ur. ok. 130–140²⁸) uważa, że nie ma swobody w kwestii rozumienia poczęcia Jezusa. Odrzucenie wiary w dziewicze poczęcie uważane było przez niego za herezję. Warto również podkreślić, że stanowisko Ireneusza nie budziło szczególnego oporu, co świadczy o tym, że wiara w cudowne poczęcie Jezusa była coraz bardziej powszechna. Z kolei Ambroży oburzony był faktem negowania przez niektórych biskupów wiecznego dziewictwa Maryi²⁹. Warto nadmienić, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniały dość spore różnice w pojmowaniu dziewictwa Maryi *in partu* i *post partum*, jednak nie *ante partum*³⁰. Widać zatem, że Elizabeth Johnson nie przedstawia poszczególnych „tradycji” odnoszących się do poczęcia Jezusa we właściwych proporcjach – pokazując, które w nich miały status powszechnie przyjmowanych, a które wręcz przeciwnie. Z jej wypowiedzi można wnioskować, że wszystkie cztery propozycje były w równym stopniu obecne w myśli chrześcijańskiej, choć Johnson pisze jedynie enigmatycznie o „pisarzach, którzy poczynając od II wieku popierali

²⁵ Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

²⁶ Ponadto Amfiloch z Ikonium, Efreń, Teodoret z Cyru, Andrzej z Krety, Jan Damasceński, Teodor Studyta w Kościele Wschodnim oraz Ambroży i Hieronim w Kościele Zachodnim posługiwali się motywem „zamkniętej bramy”, argumentując za dziewictwem Maryi *in partu* – A. Jankowski, *Blżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004, s. 145–152.

²⁷ A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tamów 2001, s. 55.

²⁸ Tamże, s. 63.

²⁹ J. Bolewski, *Początek w Bogu...*, s. 58–64. Bolewski powołuje się na pracę H. Campenhausena, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*.

³⁰ Ireneusz uważał, że narodziny Jezusa były zupełnie naturalne. Klemenēs przypisywał Maryi dziewictwo przed, w i po narodzeniu. Orygenes przyjmował dziewictwo *ante partum* i *post partum*, ale nie *in partu*, choć za prawdę wiary uważa jedynie dziewicze poczęcie. Na Zachodzie Tertulian głosił, że Maryja pozostawała dziewicą po porodzie Jezusa, ale nie w jego trakcie, był jednak odosobniony w swoim myśleniu. Dopiero Helwidiusz i Jowinian w IV w. zajęli podobne stanowisko, a ich poglądy zwalczali Hieronim i Ambroży. Z kolei Bazyli przeciw Eunomiuszowi twierdzi, że Maryja po urodzeniu Jezusa nie miała więcej dzieci i uważa jednak, że jedynie dziewictwo *ante partum* jest prawdą wiary. Augustyn, kontynuując mariologię Ambrożego, bronił trwałego dziewictwa Maryi. Pojawiały się również propozycje wyjaśnienia dziewictwa *in partu*. Hieronim (*Przeciw Jowinianowi* I,1–14) porównywał dziewiczy poród Maryi do przenikania zmartwychwstałego ciała Jezusa, które było wstanie przenikać przez drzwi – E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 99–105; 131–133. F. Courth, *Mariologia...*, s. 129–134. O nadnaturalnym porodzie Maryi mówi także ProtEwJk 19–20. Szczególnie wymowny jest fragment 19,2–3: „I położna wydała okrzyk i rzekła: «Jakże wielkim jest dla mnie dzień dzisiejszy, gdyż ujrzałam ten niezwykły cud». I wyszła położna z jaskini, i spotkała ją Salome. I [położna] rzekła do niej: «Salome, Salome, mam ci do opowiedzenia cud niezwykły: dziewica porodziła, do czego z natury jest niezdolna»”.

cztery różne opcje”³¹. Jak się okaże za chwilę, w ten sposób przygotowuje sobie grunt do dalszych rozważań.

Elizabeth Johnson, po przedstawieniu czterech „możliwych” rozwiązań kwestii poczęcia Jezusa, ze szczególną uwagą przytacza poglądy Jane Schaberg. Autorka ta twierdzi, że Ewangelisci przejęli tradycję o pozamałżeńskim, nieprawym poczęciu Jezusa i ułożyli na jej podstawie doskonałą teologicznie opowieść ukazującą Bożą interwencję w to wydarzenie. Była ona napisana tak błyskotliwie, że w niedługim czasie chrześcijanie przestali być świadomi, jakie jest jej faktyczne źródło. W myśl tego, Schaberg czyta ten tekst jako opowieść o „niebezpiecznej ciąży poza strukturami patriarchalnego małżeństwa”³² i łączy ją z krzyżem Jezusa – największym skandalem w Ewangelii³³. Na podstawie powyższych stwierdzeń można domyślać się, że Schaberg, a za nią Johnson rozpatrują w tym momencie dwie historyczne możliwości: Jezusa począł się w wyniku gwałtu oraz Jezusa począł się w wyniku pozamałżeńskiego współżycia Maryi³⁴. Dalsza część sugeruje jednak, że w tekście zdecydowanie preferowana jest wersja mówiąca o gwałcie zadanym matce Jezusa, gdyż Johnson pisze: przesłanie ewangelicznych tekstów o poczęciu Jezusa (w interpretacji Schaberg) jest więc następujące – Bóg nie przeciwdziała przemocy, nie powstrzymuje gwałticiela, pozwala począć się nowemu życiu w wyniku gwałtu, ale jest obecny w tych wydarzeniach, które stają się miejscem działania Jego łaski³⁵. Wydaje się, że amerykańska teolożka przejmie bardzo mocno myśli Schaberg i traktuje je niemal jak swoje własne, do tego stopnia, że gdyby nie bezpośrednie cytaty, czytelnik nie byłby w stanie zorientować się, od kogo pochodzą te refleksje. Ranga przemyśleń Schaberg podkreślona zostaje także przez to, ile miejsca poświęca im amerykańska teolożka. Zdaje się również, że Johnson nie dokłada do rozważań Schaberg żadnych nowych wątków i interpretacji, jednak aby stwierdzić to jednoznacznie, należałoby dokonać szczegółowej analizy myśli tejże autorki.

Choć refleksje Schaberg są dla Johnson bardzo inspirujące, według amerykańskiej teolożki największą słabością jej tezy jest niemożność udowodnienia, iż pierwsi chrześcijanie czytali te perykopy „jako afirmujące nieprawe poczęcie”. Ponadto Johnson przytacza poglądy innych autorek podważających koncepcję

³¹ „Searching for the historical nucleus of the tradition of this too-early birth (...), **thinkers** from the second century onward have endorsed four different options” [podkr. – A.M.] – TOS, s. 228.

³² J. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, San Francisco 1987, s. 18, cyt. za: TOS, s. 229.

³³ A więc Johnson prawdopodobnie zapożycza ideę połączenia skandalu ciąży Maryi i skandalu krzyża – o której pisała w ramach „streszczenia” perykopy Mt 1,18-25 – od Schaberg, zob. paragraf 2.2.3 oraz TOS, s. 227. O krzyżu Jezusa jako skandalu zobacz również E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology: Memory, Narrative, Solidarity*, w: *Kecharitomene: International Festschrift for Rene' Laurentin*, red. P. Poupard, Paris 1990, s. 468.

³⁴ Na podstawie samego wyrażenia można by również brać pod uwagę czwartą możliwość – poczęcie bez udziału mężczyzny, jednak Johnson rozpatruje ją osobno w innym miejscu, stąd wnioskujemy, że nie o nią tutaj chodzi.

³⁵ TOS, s. 229. „Grace” – tu rozumiane jako łaska stworzona.

Schaberg. Amy-Jill Levine uważa, że żydowskie oskarżenia dotyczące pozamałżeńskiego poczęcia Jezusa są późniejsze od Ewangelii, zaś Luise Schotttroff twierdzi, że teksty o poczęciu Jezusa ukazują, iż Józef był w błędzie, sądząc, że Maryja została uwiedziona lub wykorzystana seksualnie³⁶. Sama Johnson docenia jednak refleksje Schaberg. Według teolożki cenne w jej rozumieniu kwestii poczęcia Jezusa jest wskazanie, jak niebezpieczna dla Maryi była sytuacja pozamałżeńskiej ciąży, nawet jeśli była ona wynikiem „jedynie” Boskiego działania. Teolożka krytykuje w tym miejscu również jedną z interpretacji – istniejących w tradycji chrześcijańskiej – która opisuje poczęcie Jezusa jako coś niezwykle radosnego dla Jego matki. Autorka uważa, że podkreślenie dramatyzmu sytuacji, w jakiej znalazła się matka Jezusa, pozwala nam ustrzec się przed skłonnościami do wyobrażaniem sobie Maryi przepełnionej radością nad wieść o swojej ciąży³⁷.

Elizabeth Johnson przywołuje także bardzo różne reakcje chrześcijan i ich stosunek do możliwości nieprawego poczęcia Jezusa. Dla części z nich sytuacja taka miałaby dużą wartość dla rozwoju ich religijności. Teolożka za Brownem pisze, że niektórzy skłonni byliby widzieć w fakcie pozamałżeńskiego poczęcia Chrystusa wyrazisty przykład Jego kenozы. Wielkie znaczenie miałby ten fakt także dla kobiet będących ofiarami seksualnych nadużyć i dla wszystkich, którzy są z nimi solidarni. Jak podkreśla Johnson, przemoc wobec kobiet jest głównym narzędziem podtrzymującym patriariat, a w tradycyjnych społeczeństwach bywa ona nawet zagwarantowana przez prawo i zwyczaje. Teolożka czyni również odwołania do sytuacji współczesnych, demokratycznych społeczeństw, w których kobiety również wciąż doświadczają przemocy psychicznej i fizycznej z gwałtami włącznie³⁸. Johnson uważa, że świadomość, iż Duch Święty jest obecny przy kobietach doświadczających cierpienia spowodowanego nadużyciami w sferze seksualnej, może stanowić dla nich źródło nadziei i siły³⁹.

³⁶ Odpierając zarzut Luise Schotttroff, można by stwierdzić, że Józef nie tyle został „poinformowany”, iż ciąża Maryi nie pochodzi z gwałtu czy z cudzołóstwa, ale mógł zostać nakłoniony do tego, aby spojrzeć na to wydarzenie inaczej i mimo wszystko przyjąć to dziecko jak swoje. Z kolei, gdyby teza Amy-Jill Levine, iż żydowskie przekazy są późniejsze od Ewangelii, okazała się prawdziwa (czego według R. Browna nie da się jasno określić), nie oznaczałoby to automatycznie, że przekazy te nie mają związku z wydarzeniami historycznymi – mogłoby być tak, iż Żydzi nie zajmowali się „oczywistym” faktem nieprawego pochodzenia Jezusa, dopóki chrześcijanie nie zaczęli „uwznioślać” tego wydarzenia poprzez opisy takie jak u św. Mateusza.

³⁷ TOS, s. 229-230.

³⁸ Przemoc wobec kobiet przyjmuje różne formy, wśród których teolożka wymienia „lesbian bashing”. Termin ten oznacza akty fizycznej lub werbalnej przemocy wobec lesbijek, powodowane nienawiścią ze względu na orientację seksualną – za: *Queers Read This/Lesby i pedały czytacie to. Ulotka rozprowadzana podczas marszu równości w Nowym Jorku*, tłum. P. Nazaruk, http://www.interalia.org.pl/pl/artykuly/aktualny_numer_2011_6/02_queers_read_this_lesby_i_pedały_czytacie_to.htm [dostęp: 14.11.2012].

³⁹ TOS, s. 230.

Jednak dla części chrześcijan, których Johnson określa jako „pobożne osoby nieświadome historii wczesnego chrześcijaństwa”⁴⁰, starożytny zarzut nieślubnego pochodzenia Jezusa w wyniku gwałtu lub uwiedzenia, jest szokujący do tego stopnia, że prowadzi do kryzysu ich wiary. Teolożka cytuje w tym kontekście słowa Doma Sebastiana Moore’a, benedyktyńskiego mnicha opisującego to, co przeżył po tym, jak uzmysłowił sobie, że teorie o nieprawym pochodzeniu Jezusa mają pewną wartość naukową: „Leżałem, nie śpiąc przez całą noc, nawet nie drzemiąc, podczas gdy głos w mojej głowie wciąż powtarzał: «ona jest nikim innym jak dziwką, a Kościół zrobił z niej Madonnę, to wielkie oszustwo!» Czułem, jak moja wiara odpływa”⁴¹. Moore – według tego, jak dalej relacjonuje jego zapiski Johnson – ostatecznie poradził sobie z tym „kryzysem wiary”. Kryzys ten wydał nawet pozytywne owoce – Moore uzmysłowił sobie, że niedopuszczanie do myśli możliwości, iż Jezus począł się w wyniku normalnego współżycia, jest podstawą do tworzenia przez Kościół wypaczonej antyseksualnej etyki. Johnson docenia to spostrzeżenie dokonane przez Moore’a, jednocześnie – odwołując się do przed jego chwilą cytowanych słów – z naciskiem podkreśla, że „kobieta, która została zgwałcona, nie jest dziwką”⁴². Należy jednak zauważyć, że być może Moore wcale nie miał na myśli wersji z gwałtem Maryi, a jedynie z cudzołóstwem, co potwierdzałby również fakt, iż ten pierwszy wariant wydarzeń nie znajduje odzwierciedlenia w źródłach historycznych, a więc nie jest naukowo wiarogodny, zaś Moore – jak pisaliśmy przed chwilą – „przejął się” teoriami, które posiadają pewną naukową wartość.

Choć Autorka nie przyjmuje żadnej z wersji za pewną historycznie, jest niemal oczywiste, że zarówno możliwość cudzołóstwa, jak i gwałtu nie jest dla teolożki gorsząca. Co więcej, wydaje się, że szczególnie bliska jest jej myśl, że matka Jezusa mogła zostać zgwałcona – w takiej wersji dostrzega możliwość pogłębienia duchowości, ale przede wszystkim ukrytą siłę dla kobiet doświadczających przemocy. Trudno jednak jasno stwierdzić, jaki jest stosunek Johnson do ewentualnego poczęcia Jezusa w wyniku cudzołóstwa, gdyż teolożka omawia tę „wersję wydarzeń” łącznie z wersją poczęcia z gwałtu. Elizabeth Johnson, nie przyjmując ostatecznie żadnego z rozwiązań dotyczących nieprawego pochodzenia Jezusa, zastanawia się jednak, jakie byłyby efekty dopuszczenia ich jako prawdopodobnych wersji wydarzeń, dla wiary i praktyki życia chrześcijan i ocenia je pozytywnie. Wydaje się więc, że Johnson życzyłaby sobie, aby Kościół

⁴⁰ Tamże. Johnson pisze: „devout persons”, przymiotnika „devout” używa również na s. 166, opisując pobożnych Żydów. Przymiotnik ten nie ma więc wydźwięku negatywnego.

⁴¹ Dosłownie: „I lay awake all night, nor even dozing while a voice in my head kept saying over and over again, «She’s nothing but a whore, and the Church has made her into a Madonna, it’s all a huge fake!» I felt my faith draining away” – D.S. Moore, *The bedded Axle-Tree*, w: *Jesus Crucified and Risen: Essays in Spirituality and Theology in Honor of Dom Sebastian Moore*, red. V.J. Gregson, W.P. Loewe, s. 220, cyt. za: TOS, s. 230-231.

⁴² TOS, s. 230-231. Kwestię dziewiczego poczęcia Jezusa i wynikającą z niej antyseksualną etykę omawia Uta Ranke-Heinemann – zob. szczególnie: U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy...*, s. 31-35.

(katolicki) dopuścił w swoim oficjalnym nauczaniu również teorie o nieprawym poczęciu Jezusa.

Jeśli chodzi o czwartą możliwość – dziewicze poczęcie bez udziału mężczyzny – teolożka pisze, że za pomocą metod biblijnych nie jesteśmy w stanie potwierdzić zaistnienia takiego cudownego faktu, ale nie możemy go także podważyć. Metoda historyczna po prostu się tym nie zajmuje. Zaskakujące jest natomiast dla Johnson to, że o tak niezwykłym wydarzeniu nie wspominają wprost w swoich pismach św. Paweł, św. Marek ani św. Jan. Według teolożki, wynikałoby z tego, że wiara w dziewicze poczęcie albo nie była im znana⁴³, albo nie miała znaczenia dla pierwszych chrześcijan. Ponadto – zaznacza Johnson – narracje o dzieciństwie Jezusa są literackimi kreacjami, w które wplecione zostały elementy folkloru oraz wątki ze Starego Testamentu. Są one również pełne popaschalnych tytułów chrystologicznych oraz napisane w specyficznym gatunku literackim, co wskazuje, że były komponowane w taki sposób, aby przekazać pewną teologię, a nie historię – w dzisiejszym rozumieniu⁴⁴. To wszystko uniemożliwia nam prostą odpowiedź na pytanie o historyczność dziewiczego poczęcia.

Analizując możliwość poczęcia Jezusa jedynie przy udziale Ducha Świętego, teolożka odwołuje się także do innych fragmentów Pisma Świętego, które odnoszą się do poczęcia przez dziewicę lub ustanawiają ścisłą zależność dziecka od Ducha. Jako pierwszy przywołuje fragment z Listu do Galatów przedstawiający Izaaka jako narodzonego „według Ducha”⁴⁵ (por. Ga 4,29), co w żaden sposób nie pociągało za sobą konieczności dziewictwa jego matki. Johnson analizuje także prorocstwo z Księgi Izajasza 7,14. Powołuje się na opinie biblistów, którzy powstrzymują się od dowodzenia historyczności poczęcia Jezusa bez udziału mężczyzny na podstawie tego fragmentu. Autorka stwierdza, że Izajasz w swoim własnym kontekście nie opisywał narodzin Mesjasza, ale bliskie narodziny dziecka, które będzie reprezentować Boga i Jego troskę o uciskany lud. Johnson podkreśla również, że użyty w tekście rzeczownik *alma* oznaczał młodą dziewczynę w optymalnym wieku do zamążpójścia, niekoniecznie dziewicę (por. Pnp 6,8; Prz 30,19) i być może odnosił się do ówczesnej królowej⁴⁶. Słowo to zaś samo

⁴³ Niektórzy są jednak skłonni przypisywać także św. Pawłowi, św. Markowi i św. Janowi znajomość tradycji o dziewiczym poczęciu – zob. na przykład F. Courth, *Mariologia...*, s. 124; E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 26. Na temat dyskusji o znajomości lub nieznaności idei dziewiczego poczęcia przez św. Pawła, św. Marka i św. Jana w środowisku biblistów – zob. na przykład J. Majewski, *Błogosławić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*, Lublin 1997, s. 71-82.

⁴⁴ TOS, s. 231. Uta Ranke-Heinemann dodaje ponadto, że narracja o narodzeniu z dziewicy znalazła się jedynie w najmłodszych warstwach Ewangelii według św. Mateusza i Łukasza, brak jej zaś w warstwach najstarszych tych ewangelii.

⁴⁵ Johnson używa wielkiej litery: „born according to the Spirit”; Biblia Tysiąclecia, wyd. III, małej litery: „urodził według ducha”. Biblia Poznańska tłumaczy następująco: „zrodzonego według praw ducha”; przekład ekumeniczny zaś: „zrodzonego według Ducha”.

⁴⁶ Por. J. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Testamentu*, Kraków 1992, s. 78-79.

w sobie nie oznaczało dziewicy⁴⁷, choć Septuaginta oddaje je poprzez grecki termin *parthenos* używany standardowo na określenie biologicznej dziewicy. Jednakże – podkreśla Johnson – nawet słowo *parthenos* nie jest wystarczająco precyzyjne, aby oddać ideę biologicznego dziewictwa, ponieważ zostało ono użyte dwukrotnie w Księdze Rodzaju w stosunku do Diny po tym, jak została zgwałcona (por. Rdz 34,3)⁴⁸.

Warto jednak nadmienić, że choć rzeczywiście słowo *alma* nie oznacza wprost biologicznej dziewicy, można domniemywać, że *alma* była dziewicą, gdyż – na co zwraca uwagę również sama Autorka – utrata dziewictwa przez dziewczynę była surowo karana przez Prawo⁴⁹. Johnson jednak nie bierze pod uwagę tego kontekstu, skupiając się jedynie na literalnym znaczeniu tego terminu⁵⁰.

Ponadto teolożka akcentuje, że proroctwo Izajasza mówi o dziewicy (*alma*), która pocznie – czas przyszły – dziecko i nie wspomina o tym, że miałoby to dokonać się w jakiś nadzwyczajny sposób, a więc można domyślać się, że podczas stosunku seksualnego, w wyniku którego pocznie się dziecko, przestanie być ona dziewicą⁵¹. A zatem na podstawie analizy znaczenia słów użytych w proroctwie Izajasza (*alma*, *parthenos*), analizy gramatycznej całego zdania oraz na podstawie kontekstu wypowiedzi proroka, teolożka nie widzi możliwości, aby fragment Iz 7,14 mógł dowodzić w jakikolwiek sposób historycznemu faktowi poczęcia Jezusa jedynie przy udziale matki i Ducha Świętego. Teolożka podsumowuje akapit poświęcony tym rozważaniom stwierdzeniem: „Użycie poprzez Mateusza tekstu Izajasza do wytłumaczenia poczęcia Jezusa dzięki Duchowi Świętemu nadaje temu starożytnemu proroctwu całkowicie nową interpretację w świetle jego [Mateusza – A.M.] teologii”⁵². A zatem według Johnson to Mateusz tłumaczy (w nowy sposób) tekst Izajasza, a nie na odwrót.

Po przedstawieniu argumentów za tym, że tekst Ewangelii nie wskazuje jednoznacznie na poczęcie Jezusa „jedynie” za sprawą Ducha Świętego, Johnson po raz kolejny przyznaje, że nie jesteśmy w stanie dojść do historycznej prawdy

⁴⁷ Niektórzy autorzy twierdzą jednak, że skoro „alma” oznacza jeszcze nie mężatkę, a zdolną do zamążpójścia kobietę, taka zaś kobieta u Izaelitów przynajmniej uchodziła za dziewicę, termin ten oznacza więc kobietę, o której domniemuje się, że jest dziewicą – E. Zawiszeński, *Księgi Proroków. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych fragmentów*, Pelplin 1995; A. Jankowski, *Bliżej Bogarodzicy...*, s. 39; MNT, 252. Johnson opiera się jednak na opinii Browna, który uważa, że przynajmniej w dwóch miejscach słowo „alma” zdecydowanie nie odnosi się do dziewicy, są to przywołane w tekście głównym fragmenty z Pnp 6,8 oraz Prz 30,19 – R. Brown, *The birth of the Messiah...*, s. 146.

⁴⁸ Warto nadmienić, że już Justyn sprzeciwiał się pogładowi, że właściwe tłumaczenie tekstu mówi o „dziewczynie” a nie o „dziewicy”, a także, że proroctwo to dotyczy króla Hiskiasza, a nie Jezusa – zob. J. Bolewski, *Początek w Bogu...*, s. 60.

⁴⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 2003, t. 3, s. 25 – komentarz do wersetu Iz 7,14.

⁵⁰ Również KKB stwierdza jedynie lakonicznie, iż *alma* nie oznacza dziewicy.

⁵¹ TOS, s. 231-232.

⁵² Tamże, s. 232; por. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy...*, s. 32-33.

na temat tego wydarzenia⁵³. Mimo że – jak pisze teolożka – w opinii większości biblistów autorzy Ewangelii chcieli przekazać prawdę o dziewiczym poczęciu Jezusa w znaczeniu ściśle biologicznym, wykluczając udział mężczyzny w tym fakcie, nie możemy mieć pewności, że tak wyglądało to od strony historycznej. Johnson pisze, że przyjęcie historyczności tego faktu ma dla chrześcijan zupełnie inne, nienaukowe źródło – dla protestantów jest nim wiara w nieomyślność Biblii, dla katolików wiara w nieomyślność nauczania Kościoła – jak twierdzi teolożka – oba wypływają z zaufania pewnemu autorytetowi. Podkreśla jednak, opierając się na opiniach współczesnych biblistów, że wiara w dziewicze poczęcie nie jest równoznaczna z uznaniem go za fakt historyczny, gdyż historia, jako dyscyplina naukowa, musi weryfikować historyczność pewnych zdarzeń jedynie za pomocą swoich własnych narzędzi. Teolożka powołuje się przy tym na nauczanie Soboru Watykańskiego II, który w odpowiedzi na zarzuty dotyczące niezgodności historycznych i naukowych w tekście biblijnym, stwierdził, że „księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” (KO 11), nie przekazują zaś prawd naukowych czy faktów historycznych, dlatego wierni nie są zobowiązani do wiary w każdy szczegół zawarty w Biblii. Johnson pisze zatem w odniesieniu do opisu stworzenia świata, że jak długo wierzymy, że Bóg jest jedynym stwórcą, teoria ewolucji może wyjaśniać pochodzenie gatunków, nie zagrażając przy tym wierze. A zatem teolożka stwierdza, że w Mateuszowej narracji o poczęciu Jezusa nie liczą się suche fakty, ale teologiczne przesłanie przyświecające autorowi⁵⁴.

Jakie jest zatem – według Johnson – teologiczne znaczenie prawdy o „nieprawidłowym”⁵⁵ poczęciu Jezusa? Johnson stwierdza, że Ewangelista Mateusz chciał przez ten fakt oznajmić czytelnikowi, iż Jezus jest Synem Boga. Boże synostwo Jezusa objawia się zaś dzięki działaniu Ducha Świętego. Wątek ten – jak podkreśla teolożka – przewija się w całej Ewangelii: „dzięki Duchowi Jezus jest Synem Boga”⁵⁶. Autorka tłumaczy, że przekonanie o Bożym Synostwie Jezusa wyrosło ostatecznie dopiero dzięki doświadczeniu zmartwychwstania. Jednak stopniowo zaczęto wierzyć, że Jezus jest Bożym Synem nie tylko od momentu zmartwychwstania (por. Rz 1,3-4), a nawet nie tylko od momentu chrztu w Jordanie (por. Mk

⁵³ Warto zauważyć, że – jak opisuje to Józef Majewski – autorzy dokumentu *Maryja w Nowym Testamencie* stwierdzili, że św. Mateusz i św. Łukasz przy konstruowaniu swoich opowiadań o poczęciu Jezusa posłużyli się wcześniejszą tradycją o Jego dziewiczym poczęciu. Autorzy dokumentu zaliczają przedewangeliczną tradycję o dziewiczym poczęciu do drugiego etatu kształtowania się tej idei i twierdzą, że na jej podstawie nie jesteśmy w stanie dotrzeć do etapu pierwszego, tj. wydarzeń historycznych – zob. J. Majewski, *Błogosławić...*, s. 85, 90. Johnson podobnie opisuje to zagadnienie – por. TOS, s. 232.

⁵⁴ TOS, s. 232-233.

⁵⁵ Johnson używa słowa „irregular” – TOS, s. 233.

⁵⁶ TOS, s. 234; por. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy...*, s. 32. Ranke-Heinemann pisze, że ewangelści posłużyli się narodzeniem z dziewicy jako symbolem.

1,11), ale od samego początku Jego ludzkiego życia – jak opisuje to św. Mateusz i św. Łukasz w Ewangeliiach dzieciństwa, z nawet wcześniej – św. Jan przesunął ten moment jeszcze przed poczęcie (por. J 1,1). Sobór Nicejski (325 r.) określił zaś precyzyjnie, że Jezusa jest Synem Boga od zawsze, odwiecznie⁵⁷.

Elizabeth Johnson stwierdza zatem, że teologicznym przesłaniem tej sceny jest pochodzenie Jezusa od Boga. W przeciwieństwie do mitów hellenistycznych, które często opisują narodziny herosów w wyniku współżycia bogów z kobietami, Duch Święty nie jest w tej perykopie przedstawiony jako męski partner seksualny Maryi. Św. Mateusz nie precyzuje, w jaki sposób doszło do poczęcia Jezusa, ale w jego opisie nie ma żadnej aluzji do stosunku seksualnego, ani sugestii, że w wyniku połączenia męskiego bóstwa i kobiety narodzi się heros. Ponadto, jak pisze Brown, na którego powołuje się teolożka, nie tylko rodzaj gramatyczny słowa „duch” (żeński w języku hebrajski, nijaki w greckim), ale również poczęcie dokonywane na sposób stwórczy, a nie seksualny wskazują, iż Duch Święty nie jest po prostu partnerem Maryi. Johnson zauważa również, że Duch Święty nigdy nie był nazywany przez chrześcijan ojcem Jezusa – nigdy nie był On postrzegany w taki sposób. A zatem – pisze Johnson – „Bóg Ojciec ani Jego Duch nie zapłodnił Maryi”⁵⁸. Według teolożki poczęcie przez Ducha oznacza natomiast pochodzenie Jezusa od Boga. Takie nie-seksualne rozumienie tego wydarzenia wzmacnia również żeńska symbolika stosowana w odniesieniu do Ducha w tradycji żydowskiej⁵⁹, syryjskiej⁶⁰ i chrześcijańskiej. Johnson pisze, że „Duch-Mądrość i Maryja razem przyniosły [światu – A.M.] Chrystusa”⁶¹. To ostatnie zdanie stoi w mocnej opozycji do stwierdzenia „Bóg Ojciec lub Jego Duch zapłodnił Maryję”⁶². Pierwsze z nich przedstawia Boga w żeńskich kategoriach i opisuje poczęcie Jezusa z sposób metaforyczny, drugie przedstawia Boga w męskich kategoriach i postrzega relację Ewangelisty Mateusza w sposób biologizyczny.

Johnson mocno uwypukla teologiczne znaczenie Łukaszowej narracji w haśle słownikowym dotyczącym dziewictwa matki Jezusa w *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, w którym pisze, że Maryja była fizycznie dziewicą

⁵⁷ TOS, s. 233-234.

⁵⁸ Tamże, s. 235. W tym miejscu teolożka używa określenia „God the Father” i męskiego zaimka „his” na określenie Ducha, co jedynie w przypadku relacjonowania cudzych poglądów, z którymi się nie zgadza – por. tamże, s. 33, 40, 77, 87, 237. O quasi-seksualnej aktywności Boga przy poczęciu Jezusa – zob. także U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy...*, s. 35.

⁵⁹ Johnson utożsamia starotestamentalnych pośredników (Ducha, Mądrość) z Bogiem (poszczególnymi Osobami Trójcy), dlatego konsekwentnie używa dużej litery, pisząc o Duchu w tradycji żydowskiej – por. SWI; A. Maliszewska, *Pierwsza Osoba Trójcy Świętej w teologii Elizabeth A. Johnson. Analiza „She Who Is...” na tle tendencji teologii feministycznej*, „Teologia w Polsce” 5,1 (2011), s. 123-137.

⁶⁰ Johnson nie tłumaczy, o jakie teksty dokładnie chodzi, podobnie z resztą jak w przypadku tradycji żydowskiej – zob. także TOS, s. 253.

⁶¹ TOS, s. 235.

⁶² Tamże.

przed, w trakcie i po narodzeniu Jezusa. Podejmując jednak bardziej szczegółowo kwestię dziewictwa *ante partum*, nie traktuje świadectw z Ewangelii według św. Mateusza i św. Łukasza jako pewnego rodzaju „dowodów” potwierdzających tę doktrynę, ale stwierdza, że biblijne narracje o poczęciu Jezusa mają wymowę chrystologiczną – poczęcie Jezusa przez Ducha oznacza, że pochodzi On od Boga⁶³.

Johnson dostrzega więc w poczęciu Jezusa stwórczą działalność Ducha i odczytuje Mateuszową narrację w kontekście opowiadania o stworzeniu z Księgi Rodzaju, a także w analogii do opowieści o zmartwychwstaniu i chrzcie Jezusa. Duch Święty podobnie jak stworzył cały świat, tak też ożywił martwe ciało Jezusa, zstąpił na Niego w momencie chrztu w Jordanie, a także „w łonie Maryi stworzył nowy świat”⁶⁴ poprzez poczęcie Jezusa⁶⁵. Teolożka w kontekście poczęcia z Ducha Świętego pisze:

Przypomnijmy sobie jak w scenie otwierającej Księgę Rodzaju Duch Boży wieje jako pełen mocy wiatr ponad ciemnymi wodami i powołuje świat do istnienia. Właśnie tak, w momencie odnowy stworzenia Duch jest znowu w ruchu. Przypomnijmy sobie, ponadto, Wielkanocną proklamację, że Duch wskrzesił Jezusa z martwych i uczynił Synem Boga w mocy. Właśnie tak, Ten sam dający życie Duch stworzył Go jako Syna Bożego w Jego poczęciu⁶⁶.

Dla Johnson takie rozumienie poczęcia Jezusa wskazuje także na to, że przyjscie Chrystusa na świat ma swoje źródło przede wszystkim w pragnieniu Boga. Jezus jest darem łaski Boga dla ludzkości – takie jest dla Johnson najważniejsze przesłanie narracji o poczęciu Jezusa⁶⁷.

Amerykańska teolożka zwraca również uwagę, że czasowniki użyte w tekście perykopy o zwiastowaniu (Łk 1,26-38). „Zstąpi na ciebie” i „zakryje cię” w żadnym miejscu Pisma Świętego nie wskazują na analogię do stosunku płciowego, ale raczej na obecność Boga, który umacnia i ochrania⁶⁸. Co więcej, teolożka pisze, że „zakrycie, zasłonięcie” oznacza obecność Ducha Świętego. Po raz kolejny powołuje się również na dokument „Maryja w Nowym Testamencie”, w którym można przeczytać, że „zasłonięcie w Łk 1,35 nie ma żadnych seksualnych implikacji”⁶⁹. Odpowiedź anioła nie jest zatem dokładnym wyjaśnieniem, w jakim

⁶³ E. Johnson, *Virginity of Mary*, w: *The HarperCollins Encyclopedia...*, s. 1316.

⁶⁴ TOS, s. 235.

⁶⁵ Por. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy...*, s. 34.

⁶⁶ TOS, s. 253; por. E. Johnson, *Virginity of Mary* w: *The HarperCollins Encyclopedia...*, s. 1316.

⁶⁷ TOS, s. 235.

⁶⁸ Czasownik *eperchesthai* („zstąpi”) pojawia się w Dz 1,8; 1 Sm 16,13; Iz 32,15 i wskazuje na umocnienie człowieka dzięki bliskości mocy Boga. Czasownik *episkiazein* („zakryje”) dosłownie oznacza rzucić cień. W kontekście palącego słońca występującego na Bliskim Wschodzie nabiera on pozytywnego znaczenia. Bóg „zakrywający” czy „rzucający cień” jawi się więc jako otaczający ochroną – TOS, s. 251-252.

⁶⁹ Tamże, s. 253.

sposób dokona się poczęcie. Jednak – jak podkreśla Johnson – dowiadujemy się z niej czegoś bardzo istotnego na temat ciąży Maryi – Duch Boży będzie z nią w tym doświadczeniu⁷⁰.

Choć Johnson uznaje stwórcze działania Ducha w momencie poczęcia Jezusa, nie jest to równoznaczne z przyjęciem biologicznego cudu i wykluczeniem udziału mężczyzny w tym wydarzeniu. Jak pisze Autorka, wielu teologów uważa, że ani Nowy Testament, ani Magisterium Kościoła nie naucza, iż dziewicze poczęcie jest przede wszystkim cudem natury. Aby móc tak nauczać, Kościół musiałby jasno dowieść, że zasadniczym celem ewangelistów było przedstawienie poczęcia Jezusa jako cudu, co – według Johnson – nie jest prawdą. Frans Jozef van Beeck⁷¹, którego cytuje teolożka, pisze także, że uznanie poczęcia Jezusa za cud, wynika z danych dostarczonych przez wiarę, nie jest jednak artykułem wiary. Ten sam autor przytacza sposób rozumienia poczęcia człowieka w czasach Jezusa. Uważano wówczas, że matka dostarcza dziecku cielesnej masy, ojciec siły życiowej, która formuje tę masę w płód, a Bóg daje duszę. A zatem ewangelści poprzez swoje opisy poczęcia Jezusa chcieli przekazać prawdę o tym, że Jezus jest prawdziwym synem Maryi, a więc prawdziwym człowiekiem, a także potwierdzić, że przyjście na świat tego dziecka – które jest Mesjaszem – było wolą Boga⁷².

Johnson uznając, że opisane w Piśmie i wyznawane przez Kościół poczęcie z Ducha Świętego nie odnosi się w pierwszym rzędzie do faktu biologicznego, ale ma znaczenie teologiczne, stawia jednak pytanie: jak w świetle współczesnej wiedzy biologicznej wyjaśnić dziewicze poczęcie Jezusa bez udziału mężczyzny? Pyta więc konkretnie: skąd pochodził chromosom Y czy też plemnik, który połączył się z komórką jajową Maryi, aby mogło powstać nowe życie? I stwierdza, że teologicznie możliwa jest następująca odpowiedź: tak, jak w przypadku stworzenia świata, także w tym wypadku Duch Święty stworzył chromosom Y *ex nihilo* i sprawił, że znalazł się w ciele Maryi bez konieczności odbycia stosunku płciowego. Pogląd taki reprezentuje, wielokrotnie przywoływany przez amerykańską teolożkę, Raymond Brown. Jednakże Johnson przytacza również opinie innych teologów, którzy kwestionują konieczność takiego nadprzyrodzonego działania Boga. Odwołują się oni do sposobu postępowania Boga poświadczonego w Piśmie Świętym, gdzie Bóg działa poprzez ludzi i wydarzenia. Ludzkie i boskie ojcostwo nie wykluczają się wzajemnie, boskie działanie nie musi zastępować w tym wypadku naturalnej, ludzkiej aktywności seksualnej. Johnson stawia w tym kontekście retoryczne pytanie: skoro stosunek seksualny

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Frans Jozef van Beeck (1930–2011) – katolicki teolog i jezuita, pochodzący z Holandii, był wykładowcą w Boston Collage, jego najważniejsze dzieło to seria książek *God Encountered: A Contemporary Catholic Systematic Theology*. Elizabeth Johnson powołuje się na jego artykuł *Born of the Virgin Mary: Toward a „Sprachregelung” on a Delicate Point*, „Pacifica: Australian Theological Studies” 14 (2001).

⁷² TOS, s. 235-236.

został stworzony przez Boga w celu prokreacji, czemu Bóg nie zechciałby go użyć w przypadku poczęcia Jezusa?⁷³ Teolożka ujawnia tym samym, że podziela poglądy autorów kwestionujących konieczność uznania cudu biologicznego przy poczęciu Jezusa.

Chcąc jakby uprzedzić ewentualne zarzuty oponentów, Elizabeth Johnson zaznacza również, że dziewicze poczęcie (rozumiane jako dzieworództwo) nie jest konieczne, aby wytłumaczyć prawdę o bezgrzeszności Jezusa. Stwierdza, że prawda ta pojawia się również w nowotestamentalnych tradycjach nieznających wiary w poczęcie Jezusa w nadnaturalny sposób. Według teolożki łączenie stosunku seksualnego z grzesznością jest koncepcją późniejszą, obcą narracjom o dzieciństwie Chrystusa, w których nie można doszukiwać się tendencji do postrzegania stosunku płciowego w małżeństwie jako czegoś grzesznego. Dziewicze poczęcie – pisze Autorka – służyło w późniejszym czasie jako skrót myślowy do wyjaśniania prawdy o dwóch naturach w Chrystusie: Bóg Ojciec ofiarował Jezusowi naturę boską, a Jego matka ludzką⁷⁴. Johnson sugeruje jednak, że myślenie takie jest błędne, pisząc, że według ortodoksyjnej chrześcijańskiej wiary Jezus byłby Synem Bożym bez względu na sposób, w jaki się począł, ponieważ relacja synowska jest rzeczywistością wieczną i niezależną od okoliczności ziemskiego wcielenia. Swoje stanowcze stwierdzenie popiera obszernym cytatem⁷⁵ z Josepha Ratzingera, który wskazując na różnicę pomiędzy poczęciem Jezusa i poczęciem herosów pisał w 1968 roku, że wiara w boskość Chrystusa nie opiera się na założeniu, iż nie posiadał On ludzkiego ojca. Wiara ta nie zostałaby zachwiana nawet, gdyby Jezus począł się w naturalny sposób, gdyż Boże Synostwo Jezusa nie jest faktem biologicznym, ale ontologicznym⁷⁶. Ratzinger pisał:

Poczęcie Jezusa jest stworzeniem na nowo, nie zaś spółdzeniem przez Boga. Bóg nie staje się przez to w biologicznym sensie ojcem Jezusa (...). Synostwo Boże Jezusa nie polega według wiary Kościoła na tym, że Jezus nie miał człowieka za ojca. Nauka o bóstwie Jezusa pozostałaby nienaruszona, choćby pochodził On z normalnego ludzkiego małżeństwa. Synostwo Boże, o którym mówi wiara, nie jest bowiem faktem biologicznym, tylko ontologicznym, nie jest zdarzeniem w czasie, tylko w wieczności Boga. Bóg jest zawsze Ojcem, Synem i Duchem; poczęcie Jezusa nie znaczy, że powstaje nowy Bóg-Syn, tylko, że Bóg jako Syn w człowieku Jezusie przybiera sobie człowieczeństwo, tak iż jest człowiekiem⁷⁷.

Jak pisze Elżbieta Adamiak⁷⁸, Ratzinger w późniejszym czasie w pewnym stopniu zdystansował się do swojej – cytowanej przed chwilą – wypowiedzi. Uczynił to w następujących słowach:

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże, s. 253.

⁷⁵ Johnson w TOS rzadko cytuje tak duże fragmenty tekstu.

⁷⁶ TOS, s. 236-237.

⁷⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1993, s. 102-103.

⁷⁸ E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 194.

Chciałbym tym samym ukazać wyraźne granice mojej często cytowanej deklaracji [...]; według niej boskie synostwo Jezusa nie wyklucza samo z siebie pochodzenia z normalnego małżeństwa. W ten sposób chciałem tylko ukazać z pełną wyrazistością różnicę między biologiczną i ontologiczną płaszczyzną myślenia oraz wyjaśnić, że ontologiczne orzeczenia z Nicei i Chalcedonu jako takie nie są tożsame z orzeczeniami o dziewiczym poczęciu. Nie chodziło o zakwestionowanie, że między jednym i drugim – jednością osobową Jezusa z odwiecznym Synem odwiecznego Ojca i ziemskim byciem bez ojca Jezusa-człowieka – przy całej różnicy płaszczyzn, istnieje głęboka, wręcz nieusuwalna analogia, jakkolwiek – przyznaję – nie wyraziłem się jasno⁷⁹.

Amerykańska teolożka nie bierze jednak pod uwagę późniejszej wypowiedzi niemieckiego teologa, a jedynie używa jego sformułowania z roku 1968, aby uargumentować swoje stanowisko, iż nieuznanie biologicznego cudu przy poczęciu Jezusa nie koliduje z podstawową prawdą wiary, jaką jest wiara w Jego boskość.

Elizabeth Johnson przytacza również feministyczną interpretację Mateuszowej perykopy o poczęciu Jezusa. Chociaż – jak pisze Autorka – cała scena ukształtowana jest poprzez patriarchalne prawo, wypełniają ją żeńskie akcenty – dzięki obecności Ducha Świętego (poprzez rodzaj gramatyczny i wyobrażenie) oraz ciężarnej kobiety. Ponadto, z jednej strony przedstawia ona Józefa otrzymującego Boże objawienie, zaś z drugiej dowartościowuje poczęcie dziecka przez kobietę poza patriarchalnymi normami. Ukazuje również hańbę młodej kobiety, ale także pomoc Boga, który staje po jej stronie, oraz jej dziecko jako wypełnienie Bożych obietnic⁸⁰.

Sytuacja, w której znalazła się Maryja – pisze amerykańska teolożka – ustanawia nie solidarność pomiędzy nią a kobietami, które doznają przemocy lub się jej obawiają ze strony patriarchalnego autorytetu i ukazuje, że Bóg jest z nimi pomimo ich napiętnowania w społeczeństwie. Kiedy rozpoczyna się historia poczęcia Jezusa, Maryja nie ma pewności własnego bezpieczeństwa. Dziewictwo, zarówno wtedy, jak i we współczesnych androcentrycznych społeczeństwach jest pogwałceniem męskiego porządku. Jest decyzją, którą kobieta podejmuje na własne ryzyko. Maryja ostatecznie zostaje ochroniona poprzez Józefa, który postanawia uznać dziecko za swoje, dokonuje się to jednak nadal w ramach systemu męskiej dominacji. Bóg zaś – co jest bardziej istotne w tej scenie – łamie patriarchalną logikę i w dziecku poczętym poza normami społecznymi ustanowionymi przez mężczyznę wypełnia swoje obietnice – ludzkość otrzymuje Mesjasza. To wtedy, gdy Maryja jest poza patriarchalnymi strukturami, dokonuje się jej spotkanie z Bogiem. Johnson podkreśla, że św. Mateusz w żadnym wypadku nie jest feministą, ale trudno byłoby napisać opowiadanie, które lepiej ukazałoby troskę

⁷⁹ J. Ratzinger, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, tłum. B. Widła, Warszawa 1997, s. 40, przypis 11.

⁸⁰ TOS, s. 237-238.

i znaczenie, jakie ma dla Boga kobieta burząca męskie normy⁸¹. W tym miejscu Johnson przywołuje również feministyczną interpretację dziewictwa jako symbolu kobiecej autonomii i siły. Poglądy te zostały już jednak omówione w rozdziale pierwszym, dlatego nie będziemy ich ponownie przytaczać.

Postaramy się teraz podsumować w pewien sposób przekonania amerykańskiej teolożki na temat dziewiczego poczęcia. Można stwierdzić, że Johnson interesuje przede wszystkim poziom teologiczny opowiadań o poczęciu Jezusa i ich feministyczna interpretacja. W kwestiach teologicznych wypowiada jednoznaczne i zdecydowane opinie. Dlatego podkreśla, że celem tych narracji było ukazanie boskiego pochodzenia Jezusa. Można odnaleźć również szereg bardzo jednoznacznych wypowiedzi Johnson, jak na przykład stwierdzenie, że matka Jezusa nie zaszła w ciążę poprzez stosunek seksualny z Józefem⁸², które choć wydają się odnosić do poziomu historycznego, należy odnosić jedynie do poziomu interpretacji tekstu ewangelicznego, uznać je za „fakty biblijne”, a nie historyczne.

Teolożka nadaje ewangelicznym przekazom feministyczny koloryt poprzez podkreślenie, że Chrystus przyszedł na świat jedynie dzięki współpracy Ducha-Mądrości (żeńskie przedstawienie Boga potęguje feministyczny wydźwięk) oraz Maryi⁸³. Doskonale oddaje to cytat z Sojourner Truth, na który powołuje się teolożka: „Skąd pochodzi twój Chrystus, skarbie? Skąd pochodzi twój Chrystus? On pochodzi od Boga i kobiety. Mężczyzna nie miał z tym nic wspólnego!”⁸⁴. Jednak stwierdzenie, że mężczyzna nie miał nic wspólnego z poczęciem Jezusa, nie jest odnoszone przez Johnson do poziomu historycznego. A więc nie oznacza dla Autorki konieczności przyjęcia, że poczęcie Jezusa było biologicznym cudem. Zdanie Sojourner Truth amerykańska teolożka interpretuje raczej na poziomie teologicznym – Jezus przyszedł na świat dzięki współpracy Boga i Maryi, nawet jeśli począł się w wyniku seksualnego współżycia przy udziale mężczyzny, był chciany najpierw przez samego Boga, a w drugim rzędzie również przez Jego ziemską matkę: to ona-Maryja i Ona-Duch Święty przyniosły światu Mesjasza. W tym sensie „mężczyzna nie miał z tym nic wspólnego”.

Co do warstwy historycznej amerykańska teolożka nie przyjmuje za ostateczne żadnego z czterech, a właściwie trzech przedstawianych przez nią rozwiązań, gdyż jak wielokrotnie podkreśla – opierając się na poglądach autorów zajmujących się tą kwestią – nie jesteśmy w stanie dojść do historycznej prawdy na temat poczęcia Jezusa. Johnson ostatecznie nie podejmuje analizy z perspektywy historycznej możliwości biologicznego cudu, gdyż wykracza to poza granice tej nauki⁸⁵. Ponadto odrzuca – na podstawie opinii badaczy – opcję, że Józef był biologicznym ojcem Jezusa. W części, w której analizuje poczęcie Jezusa z perspektywy

⁸¹ Tamże, s. 238.

⁸² Tamże, s. 225.

⁸³ Tamże, s. 235.

⁸⁴ Tamże, s. 239.

⁸⁵ Tamże, s. 231.

historycznej, teolożka określa ciążę Maryi lub poczęcie Jezusa przymiotnikiem *illegitimate*⁸⁶ – „nieślubny, nieprawy, pozamałżeński”, gdyż rozpatruje w tym miejscu możliwość poczęcia Jezusa w wyniku gwałtu lub cudzołóstwa. Z kolei w części, w której zajmuje się poziomem teologicznym, używa przymiotnika *irregular*⁸⁷ – „nieprawidłowy”, zaś w „streszczeniu” perykopy poprzedzającym obie części, określa ciążę Maryi mianem „niespodziewanej” – *unexpected*⁸⁸. Oba te przymiotniki – jak się zdaje – nie mają sugerować czytelnikowi żadnego z rozwiązań na poziomie historycznym, ale odsyłać do znaczenia teologicznego. Johnson rozdziela zatem bardzo dokładnie warstwę historyczną i teologiczną, co widoczne jest nawet na poziomie języka.

Z pewnością jednak Johnson „sympatyzuje” zarówno z wersją, iż Jezusa począł się w wyniku stosunku płciowego (cudzołóstwo, gwałt⁸⁹), co pomogło by w przezwyciężeniu antyseksualnej etyki – na co zwracaliśmy uwagę już wcześniej – i postrzegania seksualności kobiet jako grzesznej. Szczególnie zaś bliska Autorce wydaje się wersja, iż Maryja poczęła Jezusa w wyniku gwałtu, co byłoby źródłem siły dla ofiar seksualnych nadużyć i niezwykłym symbolem kenozy Boga oraz Jego miłości, która przemienia najgorsze okrucieństwo w największą łaskę. Wydaje się więc, że obie te wersje wydarzeń niosą w sobie – według Johnson – ogromny potencjał dla wiary i praktyki Kościoła. Johnson daje również do zrozumienia, że biologiczny cud przy poczęciu Jezusa wydaje się jej niezgodny z Bożą logiką, niemniej jednak całkowicie nie odrzuca takiej możliwości. Amerykańska teolożka dąży jednak w swojej metodzie, aby – na ile to możliwe – wykluczyć nadprzyrodzoną interwencję w historię.

Ponadto, choć teolożka nie pisze o tym wprost, prawdopodobnie Johnson odnosi się z taką rezerwą do wersji o nadprzyrodzonym poczęciu Jezusa, przede wszystkim z tego powodu, że przyczyniła się ona do powstania (a może była rezultatem?) wypaczonej etyki seksualnej. Pomimo iż Autorka nie odrzuca możliwości biologicznego cudu, ta interpretacja jest według niej skażona postrzeganiem seksualności – szczególnie kobiet – jako czegoś grzesznego. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że według Elizabeth Johnson wiara w nadprzyrodzone poczęcie Jezusa wypacza mariologię i czyni ją opresyjną dla kobiet.

Warto zatem nadmienić, że pojawiające się często w dziełach Johnson sformułowania, iż Jezus począł się „z Ducha Świętego”, „dzięki Duchowi”, „przez Ducha” czy wyrażenie „dziewicze poczęcie”, odnoszą się do poziomu teologicznego tego wydarzenia i nie oznaczają lub raczej – nie muszą oznaczać – dzieworództwa.

⁸⁶ Tamże, s. 229-230. Słów „illegitimate” lub „illegitimacy” używa pięciokrotnie.

⁸⁷ TOS, s. 233. Raz używa frazy „irregular pregnancy” – zwrot ten znajduje się jeszcze w części historycznej, niemniej jednak w nawiązaniu do teologii perykopy; z kolei w części teologicznej używa raz sformułowania „irregular conception”.

⁸⁸ TOS, s. 226.

⁸⁹ Oczywiście również wersja, że Józef jest biologicznym ojcem Jezusa, niosłaby podobne przesłanie, wersja ta jednak jest odrzucona przez teolożkę.

Należy podkreślić, że Elizabeth Johnson, choć zastrzega, że Ewangelie mają cel teologiczny – w pewien sposób – rozstrzyga kwestie historyczne. Za najbardziej prawdopodobne przyjmuje dwie wersje: cudzołóstwo i gwałt. Właściwie należałoby powiedzieć, że cała argumentacja teologiczna Johnson zbudowana jest na założeniu, że Jezus począł się w wyniku stosunku seksualnego i nie był to stosunek małżeński.

Zwróćmy uwagę na fakt, że przyjęcie tezy o cudzołóstwie Maryi niesie ze sobą jeszcze jedną – oprócz zanegowania dziewiczego poczęcia bez udziału mężczyzny – konsekwencję: jest nią odrzucenie wiary w bezgrzeszność Maryi. Czy Elizabeth Johnson nie powinna odrzucić tej historycznej możliwości z tego właśnie względu, że Kościół nazywa Maryję „wolną od wszelkiego grzechu” (KK 56)? Teolożka – jak się zdaje – nie zamierza ograniczać wyników badań historycznych poprzez ustalenia doktrynalne. Co więcej, nie wpada nawet na pomysł – a może świadomie pomija ten temat – aby skonfrontować tezę o cudzołóstwie z prawdą wiary o bezgrzeszności Maryi. Można zatem domniemywać, że Johnson nie podziela wiary w bezgrzeszność Maryi, choć wprost jej nie zaprzecza, gdyż – zaakcentujmy to po raz kolejny – badania historyczne nie dają ku temu wystarczających podstaw. Z pewnością problem bez/grzeszności Maryi nie jest dla amerykańskiej teolożki kwestią najwyższej wagi. Tak, jak w przypadku całej swej teologii, tak też w swojej mariologii akcent kładzie przede wszystkim na łaskę Boga, a nie na obecność bądź nieobecność grzechu w człowieku⁹⁰.

Warto również nadmienić, że Elizabeth Johnson nie interpretuje zdania „[Józef – A.M.] przyjął swoją żonę. Nie żył z nią jednak, aż urodziła Syna, któremu nadał imię Jezus” (Mt 1,24-25). Nie zajmuje się zatem w tym miejscu kwestią dziewictwa Maryi (w sensie braku współżycia) po narodzinach Jezusa. Porusza jednak tę kwestię przy okazji odtwarzania historycznej sytuacji Maryi⁹¹, o czym pisaliśmy już w rozdziale drugim. Wydaje się również, że sama przychyliła się do wersji jakoby Maryja i Józef posiadali wspólne dzieci poprzez stwierdzenie, że stanowisko Helwidiusza i Jowiniana (którzy opowiadali się za posiadaniem przez Maryję innych dzieci oprócz Jezusa) wydaje się być bardziej zgodne w tradycją wczesnego Kościoła⁹² (zob. podrozdział 1.1). Amerykańska teolożka nie przyjmuje również biologicznego dziewictwa matki Jezusa podczas porodu, czemu daje jasny wyraz przy omawianiu perykopy o narodzinach Jezusa, co zostało dokładnie przedstawione w paragrafie 2.2.3.

A zatem dla Johnson myśł, że Maryja nie poczęła Jezusa w wyniku nadprzyrodzonej interwencji Boga, ale w wyniku współżycia seksualnego, urodziła Jezusa w sposób „naturalny”, czy też posiadała jeszcze inne dzieci, nie jest obrazoburczą. Autorka myśli więc konsekwentnie o Maryi jako o „zwykłej” kobiecie, która doświadczała tego, co inne kobiety.

⁹⁰ Zob. np. TOS, s. 108-109.

⁹¹ Tamże, s. 199.

⁹² Tamże, s. 29.

Zwróćmy jeszcze uwagę na kilka punktów, które domagają się szczegółowej krytyki. Johnson, opisując możliwości poczęcia Jezusa od strony historycznej, we wszystkich trzech zdaniach używa strony biernej, mówiąc o Maryi, działającym jest zaś mężczyzna: „Józef (...) począł Jezusa z Maryją”, „nieznany mężczyzna uwiódł Maryję”, „żołnierz (...) zgwałcił Maryję”⁹³. O ile w ostatnim przypadku jest to zupełnie zrozumiałe, dziwi użycie takiej formy w dwóch pierwszych zdaniach. Czyżby Maryja nie miała nic do powiedzenia w tych kwestiach, była tylko bierną, uległą kobietą, a jedynym działającym miałby być mężczyzna? Być może amerykańska teolożka chciała oddać przez to sposób rozumowania autorów tych myśli, choć trudno to ocenić, gdyż teolożka nie wskazuje autorów poszczególnych propozycji. Należy zwrócić uwagę, że takie odbieranie aktywności kobiecie jest zupełnie niezgodne z feministyczną logiką. Można by próbować tłumaczyć to tym, że poprzez takie sformułowanie teolożka chciała ukazać Maryję w lepszym świetle – uczynić winnym grzechu mężczyznę, jednak biorąc pod uwagę całość jej twórczości, teza o „wybielaniu” postaci Maryi wydaje się mało prawdopodobna. Z drugiej strony Johnson mogła chcieć odwrócić patriarchalną logikę łączenia zła z kobietą i postąpić przeciwnie – połączyć je z mężczyzną, choć takie unikanie przypisywania grzechu Maryi, jeśli nie założymy jej łączności i solidarności z pozostałymi kobietami – co czyni teolożka, lecz co niekoniecznie czyni czytelnik – może nie dać efektu „oczyszczenia kobiet ze zła”, ale może wzmocnić paralelę Ewa-Maryja (por. podrozdział 1.1).

Nie jest również do końca zrozumiałe, dlaczego teolożka omawia łącznie wersję poczęcia z gwałtu i w wyniku cudzołóstwa. W wielu miejscach trudno jasno rozdzielić oba wątki i jednoznacznie stwierdzić, czy Autorka ma na myśli gwałt czy cudzołóstwo, gdyż pisze jedynie o nieprawym poczęciu Jezusa. Jak sama podkreśla, komentując słowa Moore’a, kobieta zgwałcona nie jest „dziwką”, a zatem wydaje się, że dużo bardziej uzasadnione byłoby mocne rozdzielenie obu wersji. Być może wynika to z tego, że teolożka jest świadoma, iż wersja o gwałcie dokonanym przez Panterę jest jedynie pewną (nad)interpretacją źródeł mówiących o cudzołóstwie Maryi. Warto jednak podkreślić, że każda z tych wersji niosłaby inne przesłanie dla kobiet oraz przedstawiałaby Maryję w zupełnie innym świetle: jako ofiarę przemocy lub jako grzesznicę. A zatem skoro Johnson zdecydowała się na wprowadzenie możliwości gwałtu, jak trzeciej propozycji „historycznego” rozwiązanie kwestii poczęcia Jezusa, powinna konsekwentnie rozdzielać obie wersje: cudzołóstwa i gwałtu. Wspólnym mianownikiem tych obu wersji wydarzeń jest zaś to, iż w Jezus miałby się począć w wyniku współżycia seksualnego (choć słowo „współ-życie” wydaje się bardzo nieadekwatne w stosunku do gwałtu) oraz ukazanie ciąży Maryi jako niebezpiecznej (podobnie z resztą jak w pozostałych dwóch wypadkach – dzieworództwa, jak i, choć w mniejszym stopniu, „przedmałżeńskie” współżycie z Józefem). Być może

⁹³ Tamże, s. 228.

teolożka nie zajmuje się precyzyjnie każdą z tych wersji, gdyż jej celem nie jest budowanie obrazu Maryi na niepewnych, historycznych danych, ale w ramach teologii poszczególnych perykop, dlatego ucieka od zbyt szczegółowych rozważań tych kwestii. Bardziej prawdopodobnym powodem jest jednak to, że dla amerykańskiej teolożki główna linia podziału biegnie pomiędzy dwiema możliwościami: Jezus począł się bez udziału mężczyzny i Jezus począł się w wyniku współżycia seksualnego. A zatem zasadnicze pytanie według Johnson brzmi: czy Jezusa począł się w wyniku seksualnego współżycia, czy nie?

Warto również podkreślić, że przyjęcie biologicznego cudu – od czego Johnson wyraźnie się dystansuje – nie musiałoby koniecznie oznaczać deprecjonowania seksualności kobiet, ale ich dowartościowanie. Należy zauważyć, że w przypadku wiary w biologiczny cud przy poczęciu Jezusa, słowa Sojourner Truth nabierają jeszcze mocniejszego znaczenia: Jezus biologicznie pochodzi tylko z kobiety i żaden mężczyzna nie ma z tym nic wspólnego.

3.2. Pozostałe prawdy wiary

Zajmijmy się teraz kwestią świętości Maryi, którą poruszyliśmy już częściowo przed chwilą. Teolożka – podobnie jak w przypadku innych przywilejów Maryi – nie zajmuje się tą kwestią bezpośrednio, nie znajdziemy żadnego fragmentu omawiającego wprost tę kwestię. Jednak na podstawie tego, co przedstawiliśmy dotychczas, można stwierdzić, w jaki sposób amerykańska teolożka odnosi się do tego zagadnienia. Z pewnością Johnson nie podziela wiary w bezgrzeszność matki Jezusa, ale dopuszcza możliwość, iż Maryja popełniła grzech. Nie można jednak na tej podstawie stwierdzić, że Autorka nie podziela wiary w świętość Maryi⁹⁴. Samo umieszczenie Maryi we wspólnocie świętych w oczywisty sposób dowodzi, że Autorka wierzy w świętość Maryi. Należy jednak doprecyzować, co dla Johnson oznacza świętość.

Jak przedstawiliśmy to w rozdziale drugim, Johnson do moralnej oceny czynów Maryi stosuje feministyczną etykę troski, która rozbija tradycyjne myślenie w kategoriach obiektywnego zła czy dobra. Według etyki troski czyny, które powinno uznać się za złe (grzeszne), mogą zmieniać swoje znaczenie po uwzględnieniu szczegółowych okoliczności i relacji międzyludzkich. A zatem można by stwierdzić, że nawet jeśli z punktu widzenia tradycyjnej etyki pewne czyny Maryi były złe, trudno uznać je za złe z punktu widzenia etyki troski. Maryja zachowywałaby więc swoją świętość nawet wtedy, gdy jej czyny widziane „obiektywnie” wydawałyby się złe. Poprzez takie ujęcie tematu grzeszności i bezgrzeszności teolożka daje do zrozumienia, że nie jesteśmy w stanie ostatecznie ocenić moralnej wartości czynów i – jak się wydaje – że nie to jest istotą sprawy.

⁹⁴ Nie podziela jednak wiary w świętość Maryi, która tradycyjnie rozumiana jest jako bezgrzeszność – por. E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 197.

Ważniejsze dla zrozumienia istoty świętości Maryi w ujęciu Elizabeth Johnson, od ukazania przyjętego przez teolożkę kryterium moralnej oceny czynów matki Jezusa, jest wskazanie, jak duży akcent kładzie Autorka na pierwszeństwo łaski przed grzechem. Świętość (Maryi) nie oznacza dla Johnson (przede wszystkim) braku grzechu, ale zjednoczenie z Bogiem, co jest dla niej tożsame z obdarowaniem łaską, gdyż teolożka utożsamia łaskę z samym Bogiem, a dokładnie z Trzecią Osobą Trójcy Świętej⁹⁵. Zatem świętość – jak rozumienie ją Autorka – oznacza w pierwszym rzędzie napełnienie Duchem Świętym. Podobnie jak Kościół/*communio sanctorum* dzięki obecności w nim Ducha, nie zaś dzięki moralnej doskonałości swych członków jest święty, tak też święta jest Maryja, która jest członkiem tejże wspólnoty. Można więc powiedzieć, że zawsze, kiedy Johnson nazywa Maryję kobietą Ducha – a czyni to często – głosi jej świętość⁹⁶.

Teolożka daje jasny wyraz pierwszeństwa łaski przed grzechem szczególnie przy omawianiu kwestii Niepokalanego Poczęcia, które łączy się ściśle z zagadnieniem świętości Maryi czy właściwie jest dla niej podstawą⁹⁷. Przejdźmy zatem teraz do omówienia interpretacji dogmatu o Niepokalanym Poczęciu według Elizabeth Johnson.

Johnson porusza kwestię Niepokalanego Poczęcia przy okazji przedstawiania swoich założeń mariologicznych w książce *Truly Our Sister...* Interpretując dogmat o Niepokalanym Poczęciu, rozpoczyna od krytyki istniejącej tradycji odnośnie rozumienia tej prawdy. Według amerykańskiej teolożki Niepokalane Poczęcie, a więc wolność od grzechu pierworodnego, przedstawiane jest często w taki sposób, jakby Maryja żyła „jak Adam i Ewa w raju”, nie dotyczyły jej problemy życia, była wolna od cierpienia, знаła zawsze w sposób doskonały Boży plan w stosunku do siebie. Jedynym wyjątkiem – jak pisze Johnson – był smutek, jaki czuła pod krzyżem, ale nawet wtedy chętnie oddała swojego Syna w ofierze dla zbawienia świata. Autorka uważa, że takie interpretacje całkowicie odczłowieczają Maryję i dlatego ona sama przeciwstawia się takim tendencjom⁹⁸.

Johnson proponuje zatem inne rozumienie Niepokalanego Poczęcia. Uważa, że poczęcie bez grzechu pierworodnego nie odznacza „poczęcia w próżni”. Skoro przeciwieństwem grzechu jest łaska – pisze teolożka – Niepokalane Poczęcie oznacza, że Maryja do pierwszej chwili swego życia cieszyła się darem łaski⁹⁹. Ponadto Johnson podkreśla, że przywileje Maryi nie mogą być postrzegane tylko jako coś wyjątkowego, ale muszą mieć odniesienie do całej ludzkości. Johnson powołuje się w tym względzie na myśl Karla Rahnera, który twierdzi, że łaski, które Maryja otrzymała w najwyższym stopniu, objawiają zamiar Boga

⁹⁵ TOS, s. 109.

⁹⁶ Por. podrozdział 1.3.

⁹⁷ E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 196.

⁹⁸ TOS, s. 108.

⁹⁹ Tamże, s. 4. W tym miejscu Johnson następująco określa Niepokalane Poczęcie: „God freely bestowed gifts on Mary at her coming into the word”.

w stosunku do wszystkich istot ludzkich¹⁰⁰. Maryja uprzednio otrzymała to, co cała ludzkość dostała poprzez Wcielenie. Teolożka pisze zatem, że w szerszej perspektywie Niepokalane Poczęcie oznacza, że Bóg otacza swoją miłością i wiernością każde ludzkie życie. Dogmat ten – według Johnson – mówi zatem nie tyle o nieobecności grzechu, ale o obecności łaski, którą teolożka rozumie jako łaskę niestworzoną, a dokładnie utożsamia ją z Duchem Świętym obecnym w świecie¹⁰¹.

Takie rozumienie łaski ma – według teolożki – liczne pozytywne konsekwencje. Po pierwsze, jak pisze Autorka, łaska nie jest pojmowana jako coś, co można łatwo stracić poprzez grzech i odzyskać poprzez skruchę, ale jest stałym, miłosnym zwróceniem się Boga w stronę stworzeń, które nie może zostać zmienione nawet przez najgorszy grzech. Po drugie łaska nie jest postrzegana jako coś zewnętrznie dodanego do ludzkiej natury, ale jest jej elementem i dlatego jest dostępna każdemu człowiekowi, nie tylko chrześcijanom. Łaska nie jest też czymś eterycznym, czego nie można doświadczyć, ale można jej zakosztować poprzez stworzony świat, który nosi w sobie Bożą obecność. Ponadto łaska nie usuwa ludzkiej natury, ale dopełnia ją dzięki komunii z Bogiem, który jest celem wszystkich stworzeń, także człowieka. Na koniec, łaska nie odwraca człowieka od materialnego świata, ale zwraca go w jego kierunku¹⁰². Zatem, skoro Niepokalane Poczęcie oznacza obdarowanie łaską, a łaska nie dehumanizuje człowieka, ale sprawia, że jest bardziej ludzki, dlatego – pisze Johnson – Maryja jest w pełni ludzka. Jej życie wypełnione było walką i dokonywało się w historii, a nie poza nią. Ona także borykała się z trudami codziennego życia, poszukiwała, odczuwała strach i nie rozumiała wszystkiego, co spotyka ją na jej drodze, a życie nie obchodziło się z nią delikatnie. Johnson przytacza w tym kontekście słowa św. Teresy z Lisieux, która pisząc, dlaczego tak bardzo kocha Maryję, nie wskazywała na jej szczególne przywileje, ani zaszczyt bycia Matką Boga, ale na to, że żyła i cierpiała jak każdy za nas, w ciemnej nocy wiary¹⁰³.

Jonson wskazuje, że takie rozumienie Niepokalanego Poczęcia, jakie sama proponuje, znajduje silne argumenty we współczesnej chrystologii. Jezus jako prawdziwy człowiek podejmował wolne decyzje, dzieło Jego życia i śmierci nie było zaprogramowane, a On nie odgrywał tylko pewnej „roli”. Skoro zatem

¹⁰⁰ E. Johnson, *The Symbolic Character of Theological Statements about Mary*, „Journal of Ecumenical Studies” 22 (1985), s. 331; por. E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 205-206. Warto nadmienić, że ekumeniczny dokument Grupy z Dombes widzi Maryję również jako „przykład tego, co staje się udziałem wszystkich zbawionych” – za: tamże, *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, Poznań 2011, s. 150. Dombiści podkreślają także silną łączność Maryi ze wszystkimi chrześcijanami, a nawet ze wszystkim ludźmi, oraz widzą w niej figurę Kościoła oraz „naszą siostrę” – tamże.

¹⁰¹ Tamże, s. 108-109; SWI, s. 139-141. Więcej na temat relacji Boga do świata i przenikającej świat boskiej obecności zob. podrozdział 1.2, a także E. Johnson, *Women, Earth, and Creator Spirit*, New York 1993.

¹⁰² TOS, s. 109.

¹⁰³ Tamże, s. 110.

– pisze teolożka – w przypadku Chrystusa, który jest hipostatycznie złączony z Logosem, obecność Boga nie odebrała mu człowieczeństwa, o ile bardziej dotyczy to Maryi, która pozostaje zawsze tylko człowiekiem¹⁰⁴.

Postrzeganie Niepokalanego Poczęcia przez Johnson przede wszystkim jako fundamentalnego obdarowania Maryi łaską od chwili jej poczęcia widoczne jest również we wspomnianym wcześniej podręczniku (*Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*). Autorka definiuje je pozytywnie jako „pierwotne obdarowanie łaską”, używając słów *original gracing* jakby w opozycji do wyrażenia *original sin* – grzech pierworodny¹⁰⁵. W podobny sposób amerykańska teolożka konstruuje hasło „Niepokalane Poczęcie” w *The Modern Catholic Encyclopedia* z 2004 roku, pisząc, iż Maryja „była obdarzona łaską przez Boga w taki sposób, że była zachowana od grzechu od pierwszego momentu swego zaistnienia”, a następnie „[Niepokalane Poczęcie] wskazuje na Bożą łaskawość względem tej kobiety, bo przyszła na świat bezgrzeszna czy «pełna łaski»”¹⁰⁶. Teolożka podkreśla również, że Niepokalane Poczęcie zwraca naszą uwagę na zwycięstwo Bożej łaski oraz że ten szczególny przywilej Maryi nie chronił jej w cudowny sposób od cierpienia¹⁰⁷. Elizabeth Johnson kończy wspomniane hasło słownikowe identycznie jako sekcję w *Truly Our Sister...* poświęconą właściwemu rozumieniu Niepokalanego Poczęcia oraz hasło „Niepokalane Poczęcie” w *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* z 1995 roku. We wszystkich wymienionych miejscach pisze, że Niepokalane Poczęcie wyraża prawdę, iż „łaska jest bardziej pierwotna niż grzech”¹⁰⁸.

Ponadto hasło „Niepokalane Poczęcie” w *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* oraz w *The Modern Catholic Encyclopedia* mają niemal identyczną strukturę: 1. krótkie określenie hasła, informacja o ogłoszeniu dogmatu przez Piusa IX, zastrzeżenie, z czym dogmat nie powinien być mylony (z dziewiczym poczęciem Jezusa) ani czego nie oznacza (dziewiczego poczęcia Maryi), 2. historia doktryny, 3. znaczenie teologiczne. O ile części 2. i 3. w obu hasłach są niemal identyczne, to jednak w części 1. hasła z zachodzi pewna znacząca różnica – akcentowanie łaski w hasle z 1995 roku nie jest jeszcze tak widoczne. Zamiast „była obdarzona łaską przez Boga w taki sposób, że była zachowana od grzechu od pierwszego momentu swego zaistnienia”¹⁰⁹ w *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* czytamy: „była wolna od grzechu pierworodnego”¹¹⁰, zaś w zakończeniu paragrafu zamiast „[Niepokalane Poczęcie] wskazuje na Bożą łaskawość

¹⁰⁴ Tamże, s. 111.

¹⁰⁵ E. Johnson, *The Saints and Mary*, w: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives...*, s. 169.

¹⁰⁶ Taż, *Immaculate Conception*, w: *The Modern...*, s. 395.

¹⁰⁷ Tamże, s. 396.

¹⁰⁸ „Grace is more original than sin” – TOS, s. 112; E. Johnson, *Immaculate Conception*, w: *The Modern...*, s. 396; taż, *Immaculate Conception*, w: *The HarperCollins Encyclopedia...*, s. 656.

¹⁰⁹ E. Johnson, *Immaculate Conception*, w: *The Modern...*, s. 395.

¹¹⁰ Taż, *Immaculate Conception*, w: *The HarperCollins Encyclopedia...*, s. 655.

względem tej kobiety, bo przyszła na świat bezgrzeszna czy «pełna łaski»¹¹¹, znajduje się: „[Niepokalane Poczęcie] oznacza jej pierwotną bezgrzeszność w zjednoczeniu z Bogiem”¹¹². Również w krótkim haśle „Niepokalane Poczęcie” z *The HarperCollins Dictionary of Religion* z 1995 roku amerykańska teolożka określa Niepokalane Poczęcie po prostu jako „bezgrzeszność Maryi”¹¹³, zaś w artykule z 1990 roku stwierdza, że dogmat ten oznacza wolność Maryi od grzechu pierworodnego¹¹⁴.

Ponadto, w haśle z 1995 roku teolożka jest bardziej zachowawcza w określeniu do kogo skierowana jest dobra nowina o tym, że łaska jest bardziej pierwotna niż grzech, pisząc: „[Niepokalane Poczęcie] oznacza również dobrą nowinę dla Kościoła i dla każdego człowieka, że łaska jest bardziej pierwotna niż grzech”. Przywilej Maryi zostaje więc rozciągnięty na Kościół, a dopiero następnie na ludzkość, jakby dzięki Kościołowi. Takie podejście jest zupełnie zbieżne z cytowaną przez teolożkę wypowiedzią biskupów Stanów Zjednoczonych, którzy zalecają interpretowanie przywilejów Maryi jako dotyczących całego Kościoła¹¹⁵. W haśle z 2004 roku i w książce *Truly Our Sister...* znika odniesienie do Kościoła, a Niepokalane Poczęcie oznacza łaskę daną wprost całej ludzkości¹¹⁶. Wydaje się więc, że rozumienie Niepokalanego Poczęcia przez Elizabeth Johnson uległo pewnemu rozwojowi – od rozumienia Maryi jako typu czy ikony do Kościoła, do postrzegania jej jako reprezentantki całej ludzkości.

Warto również nadmienić, że przekonanie o fundamentalnym obdarowaniu każdego człowieka od poczęcia Bożą łaską jest spójne z poglądami teolożki za temat obecności Boga w świecie (widocznymi już bardzo wyraźnie w książce *She Who Is...* z 1992 roku) i natury łaski. Jak zaznaczyliśmy wcześniej, Autorka utożsamia łaskę z Duchem Świętym¹¹⁷. Bóg zaś – według Elizabeth Johnson – przenika całe stworzenie. Tę relację teolożka oddaje za pomocą terminu panenteizm, który w jej odczuciu najlepiej oddaje immanencję i transcendencję Boga¹¹⁸. A zatem poglądy Johnson można by streścić następująco: Bóg przenika całe stworzenie i obdarowuje Sobą każdą ludzką istotę, a właściwie cały świat. Nie jest więc tak, że łaska jest czymś „rzadkim czy dostępnym tylko w sferze chrześcijańskiej, łaska jest uniwersalna i ofiarowana zawsze i wszędzie wszystkim ludziom”¹¹⁹.

¹¹¹ Taż, *Immaculate Conception*, w: *The Modern...*, s. 395.

¹¹² Taż, *Immaculate Conception*, w: *The HarperCollins Encyclopedia...*, s. 655.

¹¹³ Taż, *Immaculate Conception*, w: *The HarperCollins Dictionary...*, s. 481.

¹¹⁴ Taż, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 481-482.

¹¹⁵ TOS, s. 99. „Behold Your Mother: Woman of Faith”. *A Pastoral Letter on the Blessed Virgin Mary National Conference of Catholic Bishops*, November 21, 1973, w: United States Conference of Catholic Bishops, *Mary in the Church: A Collection of Teaching Documents*, Washington 2003.

¹¹⁶ E. Johnson, *Immaculate Conception*, w: *The Modern...*, s. 396; TOS, s. 108.

¹¹⁷ TOS, s. 109.

¹¹⁸ SWI, s. 231. Johnson została skrytykowana przez biskupów amerykańskich również za opisywanie relacji Bóg – świat za pomocą modelu panenteizmu – zob. Statement, s. 10-11.

¹¹⁹ TOS, s. 109.

Należy jednak jasno stwierdzić, że poprzez takie podkreślanie pierwszeństwa łaski amerykańska teolożka nie lekceważy rzeczywistości grzechu (szczególnie grzechu seksizmu) i widzi konieczność przewyciężenia go – a więc nie postrzega kondycji ludzkiej zbyt optymistycznie. Dostrzega potęgę grzechu i jego uniwersalność¹²⁰, od którego jednak jeszcze większa i bardziej „powszechna” jest łaska. Teolożka podkreśla również konieczność ludzkiego działania w przewyciężaniu grzechu i współpracy człowieka z łaską¹²¹.

Przejdźmy teraz do dogmatu o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, który został ogłoszony jako ostatni – jak do tej pory – dogmat maryjny oraz odnosi się do ostatnich chwil ziemskiego życia Matki Bożej i z tego powodu zostanie omówiony na końcu tego rozdziału. Elizabeth Johnson w swojej twórczości bardzo zdawkowo odnosi się do tego dogmatu. W książce *Truly Our Sister...* możemy odnaleźć dziesięć odwołań do wniebowzięcia Maryi¹²². Johnson wspomina jednak o dogmacie głównie przy okazji opisywania tradycji mariologicznej, którą krytykuje lub przedstawiając historię mariologii¹²³, czasem przywołując czyjeś – inspirujące dla niej – poglądy, których jednak nie rozwija¹²⁴. Johnson opisuje na przykład to, w jaki sposób Ivone Gabara i Maria Clara Bingemer interpretują dwa dogmaty maryjne – Niepokalane Poczęcie i wniebowzięcie. Twierdzą one, że przywileje Maryi są tak naprawdę przywilejami ubogich. W Maryi objawiło się wybranie biednych i małych tego świata przez Boga. Według tych teolożek ubodzy i solidarni z nimi będą uczestniczyć w zwycięstwie Boga¹²⁵.

Teolożka w swoim najważniejszym dziele mariologicznym nie dokonuje jednak własnej interpretacji tego dogmatu. Z pewnością jednak – podobnie jak w przypadku Niepokalanego Poczęcia – teolożka chce widzieć wniebowzięcie nie tylko jako przywilej Maryi, ale jako prawdę dotyczącą Kościoła – gdy przywołuje wypowiedzi biskupów Stanów Zjednoczonych¹²⁶, a może nawet całej ludzkości – gdy odwołuje się do słów Karla Rahnera, który twierdził, że to, co Maryja posiadała w najwyższym stopniu, objawia w pewien sposób Boży zamiar wobec wszystkich ludzi¹²⁷. Można znaleźć jednak jedną krótką wypowiedź teolożki z 1990 roku na temat wniebowzięcia Maryi – słowa te są pewnego rodzaju interpretacją dogmatu i wskazują na ścisłą łączność wniebowzięcia Maryi z przeznaczeniem wszystkich ludzi. Johnson pisze: „stworzenie przez Boga nowego nieba i nowej ziemi, zapoczątkowane w zmartwychwstaniu Jezusa, urzeczywistnia się

¹²⁰ Johnson pisze: „grzech jest uniwersalny i cała ludzkość potrzebuje zbawienia – E. Johnson, *Immaculate Conception, w: The Modern...*, s. 396.

¹²¹ Johnson pisze o konieczności dojrzałości, samodzielności i podejmowania odpowiedzialności przez wierzących na przykład w SWI, s. 178.

¹²² TOS, s. 4, 38, 40, 56, 71, 79, 99, 122, 149, 211.

¹²³ Tamże, s. 4, 40, 56, 71, 79, 99, 122, 211.

¹²⁴ Tamże, s. 38, 149.

¹²⁵ Tamże, s. 149.

¹²⁶ Tamże, s. 99.

¹²⁷ Tamże, s. 108.

dalej w tej kobiecie: we własnej osobie uczestniczy w nowym życiu obiecany [całej – A.M.] rasie ludzkiej”¹²⁸.

W haśle „Wniebowzięcie Błogosławionej Maryi Dziewicy” z *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* z 1995 roku Johnson podkreśla, że dogmat o wniebowzięciu ma uniwersalne znaczenie, które skoncentrowane jest wokół eschatologicznego zwycięstwa Bożej łaski, ocalającej całą osobę ludzką – z duszą i ciałem. Maryja zatem – jak pisze teolożka – uosabia przeznaczenie wszystkich odkupionych w Chrystusie, uczestniczy w nowym życiu obiecany ludzkości¹²⁹.

Co ciekawe, we wspomnianym wyżej haśle Johnson pisze, iż definicja dogmatu nie rozstrzyga dyskusji na temat tego, czy Maryja zmarła, czy nie¹³⁰. Nie czyni tak jednak w haśle „Wniebowzięcie” w *The HarperCollins Dictionary of Religion* z 1995 roku, pisząc, że Maryja „po swojej śmierci”¹³¹ została wzięta z duszą i ciałem do nieba. Czy więc teolożka zdradza w ten sposób swoje poglądy teologiczne, czy jedynie upraszcza zagadnienie dla mniej obeznanych w temacie czytelników? Nie da się tego jednoznacznie stwierdzić, gdyż jest to jedyna tego typu jej wypowiedź.

Po przedstawieniu interpretacji poszczególnych dogmatów i prawd wiary dotyczących Maryi według Elizabeth Johnson, przyjrzyjmy się temu, jakie jest ogólne podejście amerykańskiej teolożki do prawd wiary czy dogmatów. Wydaje się, że można stwierdzić, iż Autorka traktuje dogmaty w sposób właściwy myśleniu starożytnemu: mają one otwierać człowieka na doświadczenie Boga, a także kształtować jego życie¹³². Istotne jest nie tyle samo potwierdzenie, teoretyczne i precyzyjne ujęcie jakiejś prawdy, ale praktyczny efekt, jaki ta prawda przynosi w życiu wierzącego. Stąd – jak się wydaje – Johnson kładzie tak duży nacisk na uświadomienie wierzącym, że Niepokalane Poczęcie i wniebowzięcie w pewien sposób dotyczą wszystkich chrześcijan czy nawet wszystkich ludzi. Z tego samego powodu teolożka rozważa, jakie konsekwencje przynosi życiu kobiet i całemu Kościołowi takie czy inne rozumienie dziewictwa Maryi oraz jej macierzyństwa. Wydaje się jednak, że teolożka momentami przekracza nauczanie Kościoła i posuwa się w swym myśleniu za daleko.

¹²⁸ E. Johnson, *Mary in praxis-oriented theology...*, s. 482.

¹²⁹ Tamże, *Assumption of the Blessed Virgin Mary*, w: *The HarperCollins Encyclopedia...*, s. 105.

¹³⁰ Tamże, s. 104; por. E. Adamiak, *Traktat o Maryi...*, s. 142.

¹³¹ E. Johnson, *Assumption*, w: *The HarperCollins Dictionary...*, s. 84.

¹³² Zob. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Warszawa 2005 (Dogmatyka 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski), s. 106-109.

Rozdział 4

WSPÓŁCZESNE KONTEKSTY

MARIOLOGII ELIZABETH A. JOHNSON

Każdy teolog w naturalny sposób, w mniejszym lub większym stopniu podąża za duchem epoki, w której przyszło mu żyć i tworzyć swoją teologię. W twórczości amerykańskiej teolożki z pewnością można odkryć wiele z wrażliwości współczesnego człowieka i Kościoła. Najbardziej oczywiste i rzucające się w oczy jest feministyczne nachylenie twórczości Elizabeth Johnson, czemu przyjrzymy się bliżej w pierwszym podrozdziale niniejszego rozdziału. Z kolei drugi podrozdział będzie próbą ukazania teologii Autorki jako teologii, którą można określić mianem ekumenicznej.

4.1. Mariologia Elizabeth A. Johnson jako mariologia feministyczna

„Feminizm” jest słowem powszechnie używanym, można nawet zaryzykować stwierdzenie, że słowo to weszło do potocznego języka, nie tylko w Polsce, ale także w całym obszarze cywilizacji zachodniej. Jednak niewielu, używając go, zdaje sobie sprawę z tego, do jak niejednoznacznego terminu się odnosi. Choć bez wątpienia można podać przybliżoną definicję feminizmu – na przykład – jako „doktryny i ruchu społecznego, u podstaw którego leży przekonanie o krzywdzącym podporządkowaniu kobiet mężczyznom”¹, już pobieżny przegląd pozycji dotyczących historycznego rozwoju ruchu feministycznego pokazuje, jak wielkim modyfikacjom podlegał on na przestrzeni lat oraz jak – na obecnym etapie rozwoju historycznego – jest zróżnicowany². Znamcy tematu wymieniają wiele kierunków w ramach feminizmu, takich jak: feminizm liberalny, feminizm radykalny, feminizm marksistowski i socjalistyczny, feminizm psychoanalityczny i kulturowy, feminizm egzystencjalny, feminizm postmodernistyczny, feminizm wielokulturowy i globalny, ekofeminizm, które podlegają dalszym, bardziej szczegółowym podziałom³.

Ruch feministyczny jako ruch kulturowy i polityczny nie pozostał bez wpływu na różne religie – w tym chrześcijaństwo. W ramach zaś chrześcijaństwa rozwinął się najpierw we wspólnotach protestanckich, aby następnie – przy znaczącym udziale ruchu ekumenicznego – przeniknąć na łono Kościoła

¹ A. Lekka-Kowalik, Z. Sareło, *Feminizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/f/feminizm.pdf> [dostęp: 11.05.2013]; por. A. Lekka-Kowalik, *Feminizm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 6, Radom 2001, s. 127.

² R. Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002; K. Ślęczka, *Feminizm: ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999; M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, tłum. B. Umińska, J. Mikos, Warszawa 1993.

³ R. Tong, *Myśl feministyczna...*

rzymskokatolickiego. W wyniku przeniesienia postulatów feministycznych na grunt teologii powstała teologia feministyczna, która stale pozostaje zależna od świeckich idei feministycznych, z których – obok źródeł ściśle teologicznych – wyrasta. Powstanie teologii feministycznej datuje się na lata 60. XX wieku⁴, a zatem powstanie teologii feministycznej było owocem głównie II fali feminizmu⁵, choć pewne teologiczne próby zmierzania się z myśleniem feministycznym miały miejsce już dużo wcześniej⁶.

Podobnie jak feminizm, również teologia feministyczna jest trudna do zdefiniowania. Problemem jest zarówno wielość kierunków mieszczących się w jej ramach, jak również ogromna ilość literatury z tego zakresu. Nawet badaczki tej dyscypliny mają problemy z jednoznacznym określeniem, czym jest teologia feministyczna⁷. Z pewnością jednak można stwierdzić, że o specyfice teologii feministycznej stanowi jej pierwszorzędne „źródło”⁸ – tzw. doświadczenie kobiet, do którego przyjdzie nam jeszcze wrócić w ramach niniejszego podrozdziału. Teologia feministyczna nie jest jednak po prostu teologią tworzoną przez kobiety. Należałoby powiedzieć, że – jak określa ją Elżbieta Adamiak – jest to „teologia uprawiana przez feministki”⁹ czy teologia „feministycznie nastawionych kobiet”¹⁰, gdyż celem teologii feministycznej jest wyzwolenie kobiet. Można jednak spotkać się z opiniami, że teologię feministyczną mogą uprawiać nie tylko kobiety, ale także mężczyźni¹¹. Również Elżbieta Adamiak twierdzi, że teologię feministyczną mogą rozwijać mężczyźni uwzględniający kategorię płci kulturowej (*gender*) w analizach naukowych¹².

Równie dużym problemem, co definiowanie teologii feministycznej, jest podział tego kierunku teologicznego na poszczególne nurty. Do lat 80. XX wieku dokonywano podziału teologii feministycznej na nurt reformistyczny

⁴ E. Adamiak, *Kobieta w Kościele*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin – Kraków 2002, s. 625-629; E. Adamiak, *Założenia i główne nurty teologii feministycznej*, w: *Polskie oblicza feminizmu*, red. W. Chańska, D. Ulicka, Warszawa 200, s. 128.

⁵ Taż, *Nowy wiek i feminizm*, w: *Kobieta w nowym wieku*, Kraków 2001, red. J. Sobolewski, s. 90.

⁶ Mamy na myśli na przykład Elizabeth Cady Stanton i jej *The Woman's Bible* – zob. L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001, s. 101-102.

⁷ E. Adamiak, *Założenia i główne nurty...*, s. 128.

⁸ Por. L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 15.

⁹ *O Kościele, teologii i feminizmie*. Z dr Elżbietą Adamiak rozmawia Wiesława Dąbrowska-Macura (rozmowa przeprowadzona podczas II Regionalnej Konferencji Europy Środkowowschodniej Europejskiego Towarzystwa Teologicznego Kobiet), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/t_feministyczna.html [dostęp: 08.05.2013].

¹⁰ E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1999), s. 256.

¹¹ Wyrażenie „teologowie feministyczni obu płci” można znaleźć w: L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing Feminist Ecclesiology*, Cleveland 1996, s. 11.

¹² E. Adamiak, *W sprawie teologii feministycznej kilka odpowiedzi*, „*Salvatoris Mater*” 1,2 (1999), s. 367.

i radykalny¹³ ze względu na ich podejście do tradycji patriarchalnej (częściowe lub całkowite odrzucenie tradycji), obecnie – jak twierdzi Elizabeth Johnson i Susan Ross – nie można dokonywać takiego rozróżnienia¹⁴. Być może wynika to faktu, iż w praktyce trudno jednoznacznie stwierdzić, na ile dana autorka odrzuca tradycję czy mówiąc inaczej, jak daleko jest od ortodoksji. Okazuje się jednak, że uproszczony podział – na kierunek radykalny i reformistyczny – jest nadal stosowany. Na przykład Józef Majewski sytuuje Elizabeth Johnson w nurcie reformistycznym¹⁵, co wydaje się być słuszne, jeśli bierze się pod uwagę jedynie ów binarny podział¹⁶. Innym przykładem może być Peter P. Phan, który dzieli – tym razem samą mariologię feministyczną – na dwa kierunki: odrzucający chrześcijańską tradycję (inaczej kierunek radykalny) i usiłujący reformować tradycyjną mariologię (inaczej kierunek reformistyczny), do którego zalicza mariologię Elizabeth Johnson¹⁷.

Współcześnie dąży się raczej to tego, aby wyróżniać wiele typów teologii feministycznej w zależności od używanych teorii feministycznych. Można więc wyróżnić na przykład teologię feministyczną: liberalną, socjalistyczną, kulturową, radykalną, reformistyczną, rekonstrukcyjną, wyzwolenia, postmodernistyczną¹⁸. Ponadto od momentu, kiedy w latach 90. XX wieku zaczęto różnicować doświadczenie kobiet, głównie ze względu na pochodzenie etniczne czy na rasę, teologia feministyczna ulega ciągłym podziałom czy mówiąc ściślej, przeradza się w inne kierunki, takie jak *womanist theology* (teologia uprawiana jest przez Afroamerykanki) czy *mujerista theology* (teologia tworzona przez Latynoski w Stanach Zjednoczonych)¹⁹. Dlatego niektórzy postulują, że powinno mówić się raczej o „teologiach feministycznych” niż o jednej „teologii feministycznej”²⁰.

Jak zaznaczyliśmy we wstępie niniejszej dysertacji, a także jak wspomnieliśmy przed chwilą, Elizabeth A. Johnson określana jest jako teolożka feministyczna. Co więcej, również sama Autorka tak siebie nazywa²¹. W niniejszym

¹³ Kierunek radykalny właściwie powinien być postrzegany nie jako teologia chrześcijańska, ale postchrześcijańska – zob. N.K. Watson, *Introducing...*, s. 4.

¹⁴ E. Johnson, S.A. Ross, *Introducing*, w: *Feminist Theology: Review of Literature*, „Theological Studies” 56 (1995), s. 328-330.

¹⁵ J. Majewski, *Elizabeth Johnson*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, Warszawa 2003, s. 138.

¹⁶ To, że amerykańska teolożka nie odrzuca całości tradycji w odniesieniu do mariologii – w związku z tym powinna zostać zaklasyfikowana do nurtu reformistycznego – opisaliśmy na początku rozdziału pierwszego.

¹⁷ P.P. Phan, *Maryja we współczesnej teologii i pobożności północnoamerykańskiej*, „*Salvatoris Mater*” 8,1-2 (2006), s. 298-299.

¹⁸ TOS, s. 21.

¹⁹ S.A. Ross, *The Physical and Social Context...*, s. 337-338.

²⁰ E. Johnson, S.A. Ross, *Introducing...*, s. 328-330; zob. także *Dictionary of Feminist Theologies*, red. L. Russell, S. Clarkson, Louisville 1996; *Feminist Theology in Different Contexts*, red. E. Schüssler Fiorenza, M. Shawn Copeland, London – Maryknoll 1996.

²¹ SWI, s. 11; E. Johnson, *They Have No Wine: The Compassion of Mary in the Light of Feminist Theology*, w: *La Categoria Teologica della Compassione: Presenza e Incidenza nella Riflessione su Maria di Nazaret*, red. E. Toniolo, Rome 2007, s. 165.

podrozdziale przyjrzymy się temu, w jaki sposób ta podstawowa orientacja teologiczna widoczna jest w mariologii, a czasem w całej teologii amerykańskiej teolożki. Postaramy się również – choć częściowo – ukazać mariologię i teologię Johnson na tle niezwykle różnorodnej teologii feministycznej.

Wydaje się, że najważniejsze w kontekście ukazania mariologii i teologii Johnson jako teologii feministycznej będzie rozpoczęcie od metody teologicznej Autorki. Sama Elizabeth Johnson opisuje swą metodę za pomocą trzech kroków, które polegają na (1) dekonstrukcji patriarchalnej tradycji – na przykład patriarchalnych wyobrażeń Boga, Maryi jako idealnej kobiety, świętości jako zarezerwowanej dla specjalnej grupy w Kościele – które przyczyniają się do powstania lub podtrzymywania dyskryminacji kobiet i/lub zaciemniają wiarę Kościoła, (2) poszukiwaniu w źródłach chrześcijańskich alternatywnych tradycji: wątków, metafor, intuicji teologicznych oraz (3) wyzwalającej rekonstrukcji (danego zagadnienia) na ich podstawie²². Te trzy metodologiczne kroki Elizabeth Johnson wpisują się w generalny schemat metody przyjętej w teologii feministycznej, opisywany przez amerykańską teolożkę, która polega na krytyce i nowym odczytaniu tradycji chrześcijańskiej²³. Podobnie N.K. Watson, pisząc o dwóch wymiarach teologii feministycznej: krytycznej analizie i twórczej reinterpretacji²⁴, opisuje w ten sposób właściwie metodologię teologii feministycznej. Również Elisabeth Schüssler Fiorenza stwierdza, że jej hermeneutyka Pisma Świętego opiera się na podwójnej strategii: dekonstrukcji i rekonstrukcji biblijnych tekstów²⁵, opisując tym samym – jak się zdaje – podstawowe założenia metodologiczne teologii feministycznej w ogóle. Ponadto, warto w tym miejscu zauważyć, iż metoda Elizabeth Johnson jest zgodna z hermeneutyką Schüssler Fiorenzy nie tylko w interpretacji Biblii, ale także całej tradycji chrześcijańskiej – wszystkich „jej tekstów”: od najważniejszego źródła – Pisma Świętego, poprzez teksty teologów, na dziełach sztuki kończąc. Szczególnie łatwo dostrzegalne jest podobieństwo pomiędzy trzema krokami metody Elizabeth Johnson a trzema grupami metod interpretacji Biblii wyróżnionymi przez Schüssler Fiorenzę, z których korzysta amerykańska teolożka. Są nimi: metody korekcyjne – ukazujące, że właściwie interpretowane Pismo Święte może stać się podstawą wyzwolenia kobiet; metody historyczno-rekonstrukcyjne – poszukujące w tekście biblijnym zapomnianych kobiecych tradycji oraz metody interpretacji wyobrazeniowej – „używające midraszu, opowiadania, pieśni, tańca i modlitwy, aby wydobyć wyzwolenieczy potencjał tekstów w dialogu z emocjami interpretatorów”²⁶.

²² SWI, s. 29-30.

²³ E. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women*, w: *Horizons on Catholic Feminist Theology*, red. J. Wolski Conn, W. Conn, Washington 1992, s. 88.

²⁴ N.K. Watson, *Feminist theology Feminist Theology*, Grand Rapids – Cambridge 2003, s. 2.

²⁵ E. Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation In Context*, Dublin 1998, s. 76.

²⁶ TOS, s. 212-213.

Odnosząc się do pierwszego kroku wyróżnionego w metodzie Johnson, należy zauważyć, że w mariologicznej twórczości amerykańskiej teolożki, szczególnie w książce *Truly Our Sister...*, często pojawiają się wyrażenia takie jak „tradycyjna mariologia”²⁷ czy „tradycyjna teologia”²⁸ w odniesieniu do kwestii maryjnych. Oprócz takich sformułowań można odnaleźć bardzo wiele wyrażen pokrewnych, odnoszących się do pobożności maryjnej lub mariologii: „tradycyjne doktryny” dotyczące Maryi²⁹, Litania Loretańska jako „tradycyjne kompendium pochwał Maryi”³⁰, „tradycyjne nauczanie kościelne” o dziewictwie Maryi³¹, „tradycyjne idealizacje” Maryi³², „tradycyjny kult Maryi”³³, „tradycyjna pobożność” maryjna³⁴, „tradycyjny dogmat” dziewicy-matki³⁵, „tradycyjne myślenie” o Maryi³⁶, „tradycyjny symbol maryjny”³⁷, „tradycyjne rozumienie” Maryi³⁸, „tradycyjne konstrukty” Maryi jako matki³⁹, „tradycyjne gatunki” w pobożności maryjnej⁴⁰, „tradycyjna katolicka praktyka”⁴¹. Teolożka używa również przymiotnika „tradycyjny” w odniesieniu do zagadnień antropologicznych (odnoszących się do płciowości człowieka) ściśle związanych w mariologią. I tak możemy spotkać szereg wyrażen typu: tradycyjna rola kobiet⁴², tradycyjne stereotypy płciowe⁴³, tradycyjny podział płciowy⁴⁴, tradycyjny dualizm płciowy⁴⁵ i inne⁴⁶. Słowo „tradycyjny” pojawia się również w kontekście patriarchalnym⁴⁷ oraz jako określenie języka, za pomocą którego opisuje się Boga⁴⁸. We wszystkich przywołanych przed chwilą przypadkach określenie „tradycyjny” nabiera pejoratywnego znaczenia, gdyż wszystkie z powyższych „tradycji” są przez teolożkę odrzucane lub krytykowane. Można jednak znaleźć przykład, kiedy Johnson stosuje to słowo w odniesieniu do kwestii, którą sama podejmuje i rozwija, a więc nadaje mu pozytywne konotacje – jest nią immanencja Boga. Teolożka pisze, że doświadczenie

²⁷ Tamże, s. 57, 131, 211, 219, 286; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 162, 163, 166.

²⁸ TOS, s. 11.

²⁹ Tamże, s. 56.

³⁰ Tamże, s. 8.

³¹ Tamże, s. 31.

³² Tamże, s. 6.

³³ Tamże, s. xv.

³⁴ Tamże, s. 133; E. Johnson, *They Have No Wine...*, s. 162

³⁵ TOS, s. 38.

³⁶ Tamże, s. 108.

³⁷ Tamże, s. 12.

³⁸ Tamże, s. 16.

³⁹ Tamże, s. 33.

⁴⁰ Tamże, s. 323.

⁴¹ Tamże, s. 95.

⁴² Tamże, s. 29.

⁴³ Tamże, s. 39, 64.

⁴⁴ Tamże, s. 58, 67.

⁴⁵ Tamże, s. 53, 69.

⁴⁶ Tamże, s. 61, 68, 257.

⁴⁷ Tamże, s. 5, 255.

⁴⁸ Tamże, s. 73.

immanencji Boga jest tradycyjnym katolickim doświadczeniem⁴⁹. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że Johnson posługuje się terminem „tradycyjna pobożność”⁵⁰, gdy dokonuje streszczenia 37. numeru *Marialis cultus*. Autorka pisze: „Jako konsekwencja, podsumowuje [papież – A.M.], współcześni ludzi, kobiety w szczególności, czują się wyobcowane w stosunku do Maryi, ponieważ **tradycyjna pobożność** prezentuje ją jako «lękliwie uległą kobietę albo jako kogoś, kogo pobożność była odpychająca dla innych» (§37)” [podkr. – A.M.]⁵¹. Jest to ciekawe, ponieważ Paweł VI nie używa takiego sformułowania ani w numerze 37, ani w całym dokumencie⁵².

Takie stereotypowe używanie przymiotnika „tradycyjny” nie jest charakterystyczne jedynie dla mariologii Elizabeth Johnson. W literaturze z zakresu mariologii feministycznej można spotkać podobne sformułowania posiadające – tak jak u amerykańskiej teolożki – negatywną konotację⁵³. A zatem krytyka tradycji, jakiej dokonuje Elizabeth Johnson widoczna jest już na poziomie języka – tradycja, którą odrzuca teolożka jest „tradycyjna” w przeciwieństwie do jej własnych propozycji, które nigdy nie są w taki sposób określane i – prawie zawsze – w przeciwieństwie do tradycji, które sama rozwija. Johnson czyni więc z „tradycyjnej” teologii jakby ciemne tło dla swoich własnych propozycji. Oczywiście Autorka nie odrzuca całej tradycji chrześcijańskiej, co pozwala umieścić jej twórczość w tzw. nurcie reformistycznym, niemniej jednak pobieżna lektura jej prac może sprawiać wrażenie, iż Johnson jedynie krytykuje i odrzuca wszystko, co tradycyjne – odrzuca całą tradycję.

Właśnie taki zarzut odnośnie metodologii Elizabeth Johnson został sformułowany przez biskupów Stanów Zjednoczonych. Według biskupów teolożka nie wychodzi w swych rozważaniach od wiary, tradycji i nauczania Kościoła, ale od krytyki tradycyjnej czy klasycznej teologii – jak samą ją nazywa⁵⁴. Johnson w odpowiedzi na krytykę biskupów dokonuje jasnego rozróżnienia pomiędzy wiarą Kościoła a teologią, która na przestrzeni historii wyrażała tę wiarę w różny sposób i jest wobec wiary wtórna. Autorka uważa, że w swojej teologii nie tylko wychodzi od wiary Kościoła, ale także na niej kończy. Przedmiotem jej krytyki jest jedynie pewna konkretna tradycja teologiczna, którą odrzuca. Nie oznacza to jednak odrzucenia całej tradycji, a tym bardziej wiary Kościoła, która oznacza dla teolożki po prostu wiarę Ludu Bożego⁵⁵. Trudno jednak nie zgodzić się

⁴⁹ Tamże, s. 89.

⁵⁰ Tamże, s. 133.

⁵¹ Tamże.

⁵² W wersji polskiej brak wyrażenia „tradycyjna pobożność”, w wersji angielskiej „traditional piety”.

⁵³ Por. M. Hamington, *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*, New York – London 1995.

⁵⁴ Statement, s. 1-2.

⁵⁵ E. Johnson, *To Speak Rightly of the Living God: Observations by Dr. Elizabeth A. Johnson, CSJ on the Statement of the Committee on Doctrine of the United States Conference of Catholic Bishops*

z drugą częścią stwierdzenia biskupów – Johnson rzeczywiście rozpoczyna od krytyki tradycji Kościoła – na tym polega pierwszy krok jej metody teologicznej, co jednak – podkreślmy to raz jeszcze – nie jest równoznaczne z odrzuceniem całej chrześcijańskiej tradycji.

Można jednak postawić pytanie: czy krok krytyczny jest niezbędny, aby móc tworzyć teologię feministyczną? Czy teologia feministyczna nie mogłaby realizować swojego celu – wyzwolenia kobiet – jedynie w sposób pozytywny, a więc wybierając z tradycji chrześcijańskiej wątki służące wyzwoleniu kobiet? Na obecnym etapie rozwoju ruchu feministycznego i teologii feministycznej wydaje się to nierealne, ponieważ takie działanie postrzegane jest przez feministki jako nieskuteczne: nie jest możliwe osiągnięcie pełnego wyzwolenia kobiet w ramach patriarchalnych struktur. Na takim stanowisku stoi również amerykańska teolożka⁵⁶. Teolożki feministyczne dążą więc nie tyle do zmiany miejsca kobiety w pewnym (skonstruowanym przez mężczyzn) systemie, wyniesienia jej do pozycji mężczyzny – będącego w tym systemie zawsze na uprzywilejowanej pozycji, ale dążą do całkowitej zmiany systemu⁵⁷. Z tego powodu muszą poddać krytyce „patriarchalny porządek”, aby stworzyć nowe podstawy. Takie podejście jest bardzo widoczne w mariologicznej twórczości Elizabeth Johnson. Autorka opowiada się na przykład za zarzuceniem modelu relacji człowieka i Boga opisywanego za pomocą metafory niewolnika i pana⁵⁸, zamiast za nadawaniem nowego znaczenia roli niewolnika, odrzuca antropologię komplementarności na rzecz antropologii egalitarnej, zamiast dowartościowywać „kobiecość” w ramach istniejącego modelu, dąży do ukazania Maryi jako zwykłej kobiety, zamiast do „wywyższenia” innych kobiet na podstawie wyjątkowej pozycji matki Bożej. Krok krytyczny ma na celu dojście do samych źródeł dyskryminacji kobiet, aby mogły być one już w zarodku zniszczone.

Ponadto należy podkreślić, że teologia feministyczna – przynajmniej w wydaniu amerykańskiej teolożki – nie jest zainteresowana zwykłym odwróceniem porządku (hierarchii) – wyniesieniem kobiet i dyskryminacją mężczyzn – ale dąży do zniesienia wszelkich form dyskryminacji. W związku z tym teologia

about her book *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, <http://ncronline.org/news/faith-parish/johnson-letter-us-bishops-doctrine-committee> [dostęp: 17.10.2011], s. 3-4.

⁵⁶ E. Johnson, *The Marian Tradition...*, s. 88.

⁵⁷ Na przykład w kwestii ordynacji kobiet Schüssler Fiorenza głosi bardzo radykalne poglądy – uważa, że podtrzymanie struktur hierarchicznych i dopuszczenie kobiet do urzędowej posługi duchownego nie jest właściwym rozwiązaniem. Wynika to z tego, że sama hierarchia jest elementem opresyjnym, dlatego należy ją znieść i doprowadzić do zrównania wszystkich należących do Kościoła. Tym samym Schüssler Fiorenza proponuje całkowite zniesienie kapłaństwa hierarchicznego – zob. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 147.

⁵⁸ Choć angielskie przekłady Nowego Testamentu nie używają w Łk 1,26-38 angielskiego słowa „slave” (niewolnik, niewolnica), ale „handmaid” (służebnica), Johnson, odnosząc się do wspomnianej perykopy, pisze o metaforze „pana-niewolnika” (dosłownie: „master-slave”), co jest dokładnym przekładem greckiego oryginału – zob. TOS, s. 265.

feministyczna nie chce separacji kobiet i mężczyzn – „tworzenia teologii dla kobiet”, ale chce teologii holistycznej, skierowanej do wszystkich: kobiet i mężczyzn. Taka jest też mariologia Elizabeth Johnson – Maryja jest wzorem dla wszystkich wierzących, zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn. Także postulowane przez teolożkę użycie w teologii języka inkluzyjnego wypływa z takiego rozumienia teologii (feministycznej) oraz relacji kobiety i mężczyzny.

W metodologii feministycznej, zarówno przy krytyce, jak reinterpretacji tradycji chrześcijańskiej, kluczowe znaczenie ma – jak nazywa je Elizabeth Johnson – „zinterpretowane doświadczenie kobiet”⁵⁹. Doświadczenie kobiet jest soczewką, przez którą teolożki poddają krytycznej ocenie tradycję, a także inspiracją dla tworzenia własnej teologii. Czym jest jednak „doświadczenie kobiet” będące centralną kategorią teologii feministycznej? Określenie to, choć powszechnie stosowane w literaturze feministycznej, jest różnie rozumiane. Wydaje się, że Elizabeth Johnson rozumie je tak samo, jak Schüssler Fiorenza. Doświadczenie kobiet w rozumieniu obu teolożek nie jest uniwersalne (co zakładałoby przyjęcie dualistycznej antropologii), ale zróżnicowane (zależne od wielu czynników, takich jak rasa, klasa etc.); nie jest „czyste”, ale uwarunkowane (zapośredniczone w kulturze i języku, a nawet przez nie ukształtowane) i nie jest doświadczeniem kobiet wyzwolonych, ale dyskryminowanych (tzw. doświadczenie feministyczne)⁶⁰. Takie dookreślenie pojęcia „doświadczenie kobiet” nie jest jednak wyczerpujące. A. Carr wyróżniła kilka typów doświadczenia, które teolożki feministyczne określają wspólną nazwą „doświadczenie kobiet”. Są nimi doświadczenie cielesne, społeczne, historyczne, indywidualne i chrześcijańskie⁶¹. Jeśli chodzi o teologię Elizabeth Johnson, możemy spotkać się ze zwrotami takimi jak: „kobiecy sposoby bycia w świecie” czy „kobiecy relacyjny sposób istnienia”⁶², które wskazują na rozumienia doświadczenia kobiecego jako doświadczenia społecznego lub historycznego. Teolożka odwołuje się również do doświadczenia kobiecego rozumianego w sposób cielesny, na przykład do doświadczenia porodu⁶³. Można powiedzieć, że z pewnością Elizabeth Johnson używa terminu „doświadczenie kobiet” na różne sposoby, obejmujące niemal wszystkie wymiary „istnienia jako kobieta” – od wymiaru cielesnego poprzez wymiar religijny, aż do wymiaru społecznego – zewnętrznych relacji kobiety ze światem.

⁵⁹ SWI, s. 61.

⁶⁰ Por. paragraf 2.2.1, gdzie została szczegółowo opisana hermeneutyka Elisabeth Schüssler Fiorenzy i to, w jaki sposób rozumie ona „doświadczenie kobiet”.

⁶¹ A. Carr, *The New Vision of Feminist Theology*, red. C. LaCugna, San Francisco 1993, s. 22-23. Podobnego rozróżnienia dokonała Pamela Dickey Young, która wymienia następujące „rodzaje” kobiecego doświadczenia: cielesne, socjalizowane (to, czego kultura uczy nas na temat kobiet), feministyczne (odpowiedź na doświadczenie zsocjalizowane), historyczne, indywidualne – P.D. Young, *Feminist Theology/Christian Theology: In Search of Method*, Minneapolis 1990, s. 53.

⁶² SWI, s. 252-259.

⁶³ Tamże, s. 101, 171-172, 175, 179-180, 185, 255-256, 259.

Rozumienie kategorii „kobiecego doświadczenia” przez Johnson spotkało się z krytyką innych teolożek feministycznych⁶⁴. Jak wspomnieliśmy, kategoria „doświadczenia kobiecego” ściśle łączy się metodologią amerykańskiej teolożki, stąd zarzut ten stał się zarzutem również wobec samej metody stosowanej przez Autorkę. Podstawą zaś sporu – jak przedstawimy to za chwilę – stała się jednak przede wszystkim sama antropologia Johnson, a mówiąc ściślej sposób rozumienia przez Autorkę różnicy płciowej.

Nancy Dallavalle⁶⁵ w swoim artykule *Neither Idolatry nor Iconoclasm: A Critical Essentialism for Catholic Feminist Theology* stwierdza, że Elizabeth Johnson poprzez użycie kategorii „kobiecego doświadczenia” popełnia ontologiczny błąd. Błąd ten polega na tym, że amerykańska teolożka równocześnie odrzuca esencjonalistyczne rozumienie „kobiecej natury”⁶⁶, a mimo to podtrzymuje kategorię „kobiecego doświadczenia”, która zakłada istnienie pewnego rodzaju esencjonalistycznie ujętej kobiecości⁶⁷. A zatem twierdzenie, że „kobiece doświadczenie” jest różne od „męskiego doświadczenia”, co łączy się z głoszeniem konieczności uprawiania teologii feministycznej wychodzącej od tego właśnie kobiecego doświadczenia – przy czym obstaje Johnson – jest według Dallavalle sprzeczne z przyjmowaną przez amerykańską teolożkę antropologią, którą Dallavalle nazywa antropologią pojedynczej seksualności czy antropologią androginiczną. Dallavalle pyta więc, jak teolożka feministyczna, która wysoko ceni doświadczenie kobiet, może równocześnie twierdzić, że różnica seksualna jest tylko jedną z wielu różnic pomiędzy ludźmi, takich jak rasa czy klasa? Dallavalle życzyłaby sobie, aby różnica płciowa była podstawą dla budowania antropologii teologicznej. Innymi słowy można powiedzieć, że Dallavalle krytykuje Johnson za niekonsekwencję, a rozwiązanie upatruje w przypisaniu różnicy płciowej większego, a nawet esencjonalistycznego znaczenia. Ten „krytyczny esencjonalizm” – jak twierdzi Dallavalle – łagodzi problem kategorii „kobiecego doświadczenia” i pozwala teolożkom feministycznym na poważne potraktowanie różnicy płciowej oraz realizację ich celów metodologicznych⁶⁸.

⁶⁴ N. Dallavalle, *Toward a Theology that is Catholic and Feminist: Some Basic Issues*, „Modern Theology” 14,4 (1998), s. 535-553; N. Dallavalle, *Neither Idolatry nor Iconoclasm: A Critical Essentialism for Catholic Feminist Theology*, „Horizons” 25,1 (1998), s. 23-42; T. Beattie, *New Catholic Feminism: Theology and Theory*, New York 2006, s. 61-65.

⁶⁵ N. Dallavalle jest teolożką specjalizującą się w teologii dogmatycznej, wykłada w Fairfield University. Więcej zob. <http://www.nancydallavalle.com/> [dostęp: 11.05.2013].

⁶⁶ Na temat antropologii Johnson zobacz również podrozdział 1.1.

⁶⁷ N. Dallavalle, *Neither Idolatry nor Iconoclasm...*, s. 28-29. Zobacz także S. Jones, *Women's experience between a rock and a hard place: feminist, womanist, and mujerista theologies in North America*, w: *Horizons in Feminist Theology: Identity, Traditions, and Norms*, red. R.S. Chopp, S.G. Davaney, Minneapolis 1997, s. 37.

⁶⁸ N. Dallavalle, *Neither Idolatry nor Iconoclasm...*, s. 30-36.

Krytykę antropologii Elizabeth Johnson – w podobnym duchu – podjęła również Mary Aquin O'Neill⁶⁹ w swoim artykule *The Nature of Women and the Method of Theology* z 1995 roku⁷⁰. O'Neill rozpoczyna swój wywód od podkreślenia zależności antropologii i metody w teologii feministycznej, a nawet przyznaje antropologii pierwszeństwo i stwierdza, że teologia feministyczna nie zaczyna do metody, ale od antropologii. Kluczowe zaś – według O'Neill – staje się dla feministek pytanie: czy jest jedna ludzka natura, czy dwie: kobieca i męska?⁷¹ Odpowiedź, jaka zostaje udzielona, ma zasadnicze znaczenie. Jako czołową przedstawicielkę podejścia „pojedynczego” O'Neill wymienia Johnson, dla której różnica płciowa jest jedną z wielu różnic zachodzących pomiędzy ludźmi posiadającymi jedną wspólną (ludzką) naturę. O'Neill powołuje się przy tym na tekst amerykańskiej teolożki z 1991 roku: „Nie binarny podział na dwie ludzkie natury (...), ale różnorodność sposobów bycia człowiekiem: wielobiegunowy zestaw kombinacji podstawowych ludzkich elementów, z których seksualność jest tylko jednym. Egzystencja ludzka ma wielowymiarowy charakter. Jeśli męskość i kobiecość można wyobrazić sobie w kontekście bardziej całościowym, ich stosunek do siebie może być lepiej pomyślany”⁷². Na marginesie warto zauważyć, że w *Truly Our Sister...* amerykańska teolożka prezentuje takie same poglądy antropologiczne – mniej więcej w taki sam sposób opisuje różnicę płciową.

Dla O'Neil antropologia Johnson rodzi jednak pewne problemy, szczególnie na gruncie chrystologii. O'Neil twierdzi, że dzięki antropologicznemu podejściu prezentowanemu przez amerykańską teolożkę, męskość Chrystusa jako zbawiciela nie ma znaczenia. W efekcie otrzymujemy androginicznego Zbawiciela, który łączy w sobie cechy kobiece i męskie, a przez to nie potrzebuje kobiety⁷³. Wydaje się jednak, że O'Neil niewłaściwie odczytuje koncepcję Johnson. Stwierdzenie, że różnica płciowa jest jedynym z czynników składających się na indywidualną tożsamość konkretnego człowieka, nie musi automatycznie oznaczać, że jest nieistotna. Przeciwnie, wydaje się, że amerykańska teolożka uważa za bardzo istotne wszystkie (obok płci) elementy konstytuujące tożsamość człowieka, tak jak rasa, pochodzenie etniczne etc. To, jak istotne jest dla Johnson podkreślanie konkretnej egzystencji ludzkiej, wraz z wszystkimi elementami, które się na nią składają, jasno widać na podstawie tego, z jaką dokładnością odtwarza postać historycznej Maryi. Ponadto przy odtwarzaniu historycznej sytuacji matki Jezusa, płęć Maryi

⁶⁹ Mary Aquin O'Neill – teolożka, siostra zakonna ze zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia, specjalizuje się w antropologii teologicznej i teologiach feministycznych – zob. <http://www.mountsaintagnes.org/trustee/sister-mary-aquin-oneill-rsm-ph-d/> [dostęp: 11.05.2013].

⁷⁰ M.A. O'Neill, *The Nature of Women and the Method of Theology*, „Theological Studies” 56 (1995), s. 730-742.

⁷¹ Tamże, s. 730, 733.

⁷² E. Johnson, *The Maleness of Christ*, „Concilium” 6 (1991), *The Special Nature of Women?*, red. A. Carr, E. Schüssler Fiorenza, London 1991, s. 111.

⁷³ M.A. O'Neill, *The Nature of Women...*, s. 734.

miała dla Elizabeth Johnson szczególne znaczenie⁷⁴. To, czy ktoś jest kobietą, czy mężczyzną ma więc dla Autorki kolosalne znaczenie, jednak nie mniejsze znaczenie ma na przykład jego pochodzenie społeczne czy wyznawana religia.

O'Neill dąży więc do podkreślenia męskości Chrystusa i przyjmuje antropologię „podwójnej natury”. Popada jednak w zupełną skrajność i – jak się zdaje – zaczyna przekraczać granice ortodoksji twierdząc, że Chrystus będąc mężczyzną, a zatem posiadając męską naturę, „nie mógł zbawić całej ludzkości”⁷⁵. Chrystus-mężczyzna potrzebował kobiecego dopełnienia, które O'Neill upatruje w Maryi. Matka Jezusa jest więc według niej współodkupicielką. Bazując na dualistycznej antropologii, O'Neill podkreśla więc, że kwestia ordynacji kobiet nie jest „jedynie” kwestią sprawiedliwości, ale właściwie jest konieczna, aby Kościół mógł być w pełni sakramentem zbawienia⁷⁶.

O'Neill jest zatem krytyczna wobec osiągnięć tzw. trzeciej fali feminizmu. Stwierdza nawet, że poprzez pomniejszenie znaczenia różnicy płciowej oraz antyesencjonalistyczne nastawienie wobec „natury kobiecej”, kobiety dekonstruują same siebie⁷⁷. Kobiety tracą więc swoją tożsamość i spoistość jako określona grupa, a przez to również swoje polityczne znaczenie.

Mimo iż również antropologia O'Neill budzi poważne zastrzeżenia, wydaje się, że autorka ta słusznie podkreśla znaczenie rozumienia różnicy płciowej dla feminizmu i teologii feministycznej. Kwestia rozumienia tego, kim jest kobieta, współcześnie najbardziej dzieli feministki. Można nawet stwierdzić, że przyjęta antropologia jest podstawą wewnętrznych podziałów w feminizmie i teologii feministycznej. Feminizm od początków swego istnienia przeszedł potężną przemianę na tym polu: od przekonania, że kobieta może, a nawet powinna zostać zdefiniowana, do zrozumienia, że płeć jest czymś bardzo płynnym, a kobiety są bardzo zróżnicowane choćby ze względu na rasę, pochodzenie etniczne czy orientację seksualną⁷⁸. Rozbieżności w rozumieniu płci były i nadal są przyczyną tego, że feminizm, a także teologia feministyczna nie jest monolitem.

Gdyby spróbować określić miejsce antropologii Johnson na tle współczesnych antropologii feministycznych, należałoby stwierdzić, że znajduje się ona „gdzieś pośrodku” pomiędzy esencjonalizmem drugiej fali, czyli przekonaniem, że istnieje jakaś istota kobiecości⁷⁹, a postmodernistycznymi teoriami podważającymi zupełnie istnienie jakkolwiek rozumianej płci⁸⁰. Chodzi tu przede wszystkim

⁷⁴ TOS, s. 139-140.

⁷⁵ M.A. O'Neill, *The Nature of Women...*, s. 735.

⁷⁶ Taż, *The Mystery of Being Human Together: Anthropology*, w: *Freeing Theology: the essentials of theology in feminist perspective*, red. C. LaCugna, San Francisco 1993, s. 155.

⁷⁷ M.A. O'Neill, *The Nature of Women...*, s. 739.

⁷⁸ M. Althaus-Reid, L. Isherwood, *Controversies in feminist theology*, London 2007, s. 2-3.

⁷⁹ A. Lekka-Kowalik, *Feminizm...*, s. 129.

⁸⁰ Więcej na temat relacji feminizmu i postmodernizmu zob. A. Maliszewska, *Feminizm a postmodernizm. Czy teologia feministyczna ma przyszłość? Zarys problematyki*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 45,1 (2012), s. 84-93.

o poglądy Judith Butler⁸¹, amerykańskiej feministki i filozofki, która poddała krytyce wszelkie tożsamości płciowe i seksualne⁸². Butler zanegowała pojęcie *gender* jako fałszywe i bezpodstawne⁸³, co więcej stwierdziła również, że także płeć biologiczna – *sex* jest dyskursywna, a więc konstruowana przez język⁸⁴. Butler opowiedziała się zatem za całkowitym odrzuceniem tożsamości płciowych i seksualnych, podziałów na kobiety i mężczyzn, osoby hetero- i homoseksualne. Jej propozycja mogłaby być więc określona jako całkowita krytyka tożsamości.

W myśleniu Elizabeth Johnson obecne jest postmodernistyczne odejście od uniwersalizmu i esencjonalizmu. Antyesencjonalizm amerykańskiej teolożki i chęć unikania związanych z esencjonalizmem nieuprawnionych uogólnień ujawnia się również w fakcie, iż Autorka określa swoją propozycję teologiczną jako jeden z wielu głosów w szerokim spektrum kobiecych głosów⁸⁵. Autorka nie rezygnuje jednak z podziału na kobiety i mężczyzn, który staje się coraz bardziej obcy teoriom postmodernistycznym (feminizmowi III fali). Co więcej, dla amerykańskiej teolożki podział na kobiety i mężczyzn jest jednym z podstawowych podziałów istniejących wśród ludzi. Johnson nie zaprzecza także istnieniu płci biologicznej, ten fakt jest dla niej w oczywisty sposób rozpoznawalny dzięki określonym układom chromosomów⁸⁶. Kwestią otwartą pozostaje dla Johnson jedynie to, w jaki sposób zinterpretujemy tę cielesną różnicę między kobietą a mężczyzną⁸⁷. A zatem, można by stwierdzić, że teolożka traktuje płeć biologiczną w sposób esencjonalistyczny, w przeciwieństwie do płci kulturowej – *gender*.

Wróćmy jeszcze do kwestii „doświadczenia kobiet”, które określane jest jako źródło teologii feministycznej, choć wydaje się, że lepszym określeniem byłby tutaj „pryzmat” lub „punkt wyjścia”. Z kwestią tą łączy się jeszcze inne zagadnienie, które można by sformułować w formie następujących pytań: na ile teolożki feministyczne, a także Johnson, odwołują się w swoich pracach do swojego

⁸¹ Według Mizielińskiej Judith Butler, wraz z Eve Kosofsky Sedgwick i Teresą de Lauretis, dała podwaliny pod tzw. teorię *queer* – J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków 2006, s. 17.

⁸² J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Gender*, London 1990, s. 30.

⁸³ S. Thornham, *Postmodernism and feminism*, w: *The Routledge Companion to Postmodernism*, red. S. Sim, London – New York 2001, s. 45-46. Warto w tym miejscu nadmienić również o innej autorce krytykującej pojęcie płci – Sheili Jeffrey. Uważa ona, że postrzegając płeć (*gender*) jako rolę jesteśmy w pułapce – mamy do wyboru zawsze jedynie dwie role. Według niej operacje zmiany płci, a także zjawisko *butch/femme* (pary lesbijskie, w których jedna ze stron „odgrywa” rolę męską, a druga żeńską – A.M.) są wzmocnieniem tego, z czym mamy do czynienia od lat: opozycją kobiet/mężczyzna i złączonym z nią nierównym podziałem siły – S. Jeffrey, *Unpacking Queer Politics*, Cambridge 2003, s. 130.

⁸⁴ Zob. D. Brzeszcz, „Tekst moje ciało”. *Język a płeć – tekstualne autonomie*, http://www.biteme.pl/archiwum/4/teksty/Daniel%20Brzeszcz1280x1024.html#_ftn40 [dostęp: 10.02.2011].

⁸⁵ SWI, s. 11, por. TOS, s. xv-xvi.

⁸⁶ TOS, s. 52; *The Church Women Want: Catholic Theology in Dialogue*, red. E. Johnson, New York 2002, s. 54.

⁸⁷ *The Church Women Want...*, s. 33.

osobistego kobiecego doświadczenia?⁸⁸ Czy odwołania te są konieczne, aby móc tworzyć teologię feministyczną, a może wystarczy, że dana autorka tworzy swoją teologię jako kobieta (feministka), co zakłada, że jej doświadczenie nie pozostaje bez wpływu na jej twórczość? Skoro, jak zaznaczyliśmy już na początku tego podrozdziału, teologię feministyczną mogą tworzyć także mężczyźni, nie wydaje się konieczne posiadanie osobistego kobiecego doświadczenia, a zatem nie jest także konieczne bezpośrednie opisywanie go. Wydaje się więc, że wystarczy odwoływanie się do doświadczeń (innych) kobiet – na przykład do ich tekstów (pisanych) czy innych form wypowiedzi. W przypadku Elizabeth Johnson można wskazać bardzo wiele odwołań do doświadczenia innych kobiet. Szczególnie duże nagromadzenie tego rodzaju odniesień występuje w książce *Truly Our Sister...* Autorka rozpoczyna swoje dzieło od zwrócenia uwagi czytelnika na fakt ogromnego zróżnicowania obrazów Maryi⁸⁹, a następnie od razu przytacza krytyczne wypowiedzi kobiet z różnych rejonów świata odnośnie „tradycyjnego” obrazu Maryi⁹⁰. Dalej opisuje również – jak sama je nazywa – „twórcze intuicje” kobiet dotyczące interpretacji postaci Maryi⁹¹. Teksty, do których odwołuje się Autorka, zarówno dekonstruujące „tradycyjny” obraz Maryi, jak i rekonstruujące jej postać, można by nazwać „źródłami kobiecymi”. A zatem już w samej strukturze książki Johnson widać, że Autorka rozpoczyna od odwołania się do różnorodnego doświadczenia kobiet – utrwalonego w różnych tekstach – które stanowi dla niej punkt wyjścia dla jej teologicznych refleksji. Co istotne, teolożka nie odwołuje się w tym miejscu książki głównie – choć również i o nich wspomina – do prac czy refleksji teolożek feministycznych, ale przede wszystkim do wypowiedzi kobiet, które nie zajmują się profesjonalnie teologią. Wydaje się, że Johnson chce przez to jak najbardziej przybliżyć się do wiary Kościoła, która jest dla niej – jak już zaznaczyliśmy – wiarą ludu Bożego i doświadczenia „zwykłych kobiet”, a nie bazować jedynie na teologii. Dopiero drugi rozdział *Truly Our Sister...* poświęcony jest wynikom prac teolożek feministycznych⁹². A zatem wyraźnie widać, że amerykańska teolożka daje pierwszeństwo wierze przed teologią oraz że doświadczenie kobiet jest kluczowe dla jej teologii.

Jednak, przynajmniej w przypadku *Truly Our Sister...*, trudno jest wskazać odwołania do bezpośredniego, osobistego doświadczenia Autorki, a tym bardziej

⁸⁸ W bardzo barwny sposób bezpośrednio do swojego doświadczenia odwołuje się na przykład Uta Ranke-Heinemann. Píše: „Dla utrzymania właściwego dystansu wobec kobiet pomocna okazała się celibatariuszom świadomość własnej duchowej wyższości. Gdy czasem nieoczekiwanie zniżają się do wyrażenia kobiecie jakiegoś komplementu, używają sformułowań, których śmieszność potrafi wytrącić w równowagi bardziej niż okazywane na co dzień lekceważenie. (...) Oto komplement, jaki kiedyś (11.5.1964 r.) spotkał mnie ze strony biskupa Essen: «Cieszę się, że Pani jako żona i matka potrafi być jeszcze tak czynna umysłowo»” – U. Ranke-Heinemann, *Eunuchy...*, s. 128.

⁸⁹ TOS, s. 3-6.

⁹⁰ Tamże, s. 6-12.

⁹¹ Tamże, s. 12-15.

⁹² Tamże, s. 18-43.

ukazać wpływ osobistego doświadczenia na jej poglądy teologiczne. Można jednak przytoczyć przynajmniej jeden wyrazisty przykład, kiedy Johnson opisuje bezpośrednio swoje osobiste doświadczenie, które wpłynęło na kształt jej wiary i rozumienie przez nią pewnych kwestii teologicznych. Czyni tak w swoim liście do biskupów, kiedy porusza wątek cierpiętlwości Boga. Johnson następująco opisuje swój pobyt w Afryce w 1987 roku (do tego doświadczenia amerykańskiej teolożki odnosiliśmy się już w paragrafie 2.2.4) i związaną z nim zmianę w jej myśleniu:

Pod koniec pierwszego tygodnia miałam wykład na temat krzyża, włączając w to współczesne stanowiska za i przeciw idei „ukrzyżowanego Boga”. W trakcie żywej dyskusji po wykładzie, poprosiłam o uniesienie do góry rąk i zagłosowanie za koncepcją, która wydaje im się bardziej sensowna: Schillebeeckxa [zwolennik tezy o współcierpieniu Boga, które nie narusza jednak Jego boskiej, niecierpiętlwej natury – A.M.] lub Moltmanna [zwolennik tezy o cierpieniu Boga, które dotyczy Jego istoty – A.M.]. Wszystkie ręce powędrowały jak jedna, głosując za Moltmannem. Byłam oniemiała. Przybyłam do Południowej Afryki sądząc, że koncepcja niecierpiętlwości Boga jest absolutnie właściwa. Przekonanie biskupów i księży, którzy cierpieli dla Ewangelii w sposób, którego nie mogłam sobie nawet wyobrazić, zmusił mnie do tego, aby zatrzymać się i zapytać, co działo się w tych ludziach wiary⁹³.

W wyniku tych doświadczeń oraz po przebadaniu źródeł – głównie Pisma Świętego, Autorka ostatecznie zwróciła się w stronę tezy o cierpieniu Boga⁹⁴.

Można by zastanawiać się, dlaczego Autorka częściej nie pisze o swoim własnym doświadczeniu. Czy wynika to z chęci zachowania pewnego rodzaju obiektywizmu (racjonalizmu), czy z braku własnych doświadczeń w pewnych kwestiach? Z pewnością Autorka nie posiada doświadczenia odnośnie niektórych tematów, które porusza – jak choćby macierzyństwa – a więc brak odwołań do osobistych doświadczeń jest w tym momencie zrozumiały. Trudno jednak rozstrzygać, czy Johnson celowo – chcąc zobiektywizować swoją teologię – tak rzadko odwołuje się do swojego bezpośredniego doświadczenia. Autorka z jednej strony podkreśla to, że jej teologia jest „programowo subiektywna” – jej głos jest jednym z wielu, co zdaje się świadczyć o tym, że teolożka nie dąży do obiektywizacji swojej teologii, jednak z drugiej strony zastanawia fakt, że choć teolożka już wcześniej podejmowała kwestię cierpiętlwości Boga (przede wszystkim w *She Who Is...*), odwołanie do jej osobistego doświadczenia, które wpłynęło na postrzeganie tej kwestii pojawia się dopiero w momencie zakwestionowania jej koncepcji przez *Magisterium*.

Inną kwestią związaną z zagadnieniem „doświadczenia kobiet” jest to, jak duże znaczenie jest przypisywane tej kategorii w teologii feministycznej. Można

⁹³ E. Johnson, *To Speak Rightly...*, s. 11. Więcej na temat problemu cierpienia Boga, a także poglądów Moltmanna w tej kwestii zob. T. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003.

⁹⁴ E. Johnson, *To Speak Rightly...*, s. 11.

powiedzieć, że teologia feministyczna przenosi autorytet „z zewnątrz do wewnątrz”, chodzi o „auto-autorytet”, a nie autorytet pochodzący od kogoś innego⁹⁵. „Auto-autorytet” budowany jest zaś w oparciu o własne doświadczenie. Nawet Pismo Święte oceniane jest przez pryzmat doświadczenia kobiet, a nie ma odwrót. To doświadczenie kobiet jest nową „normą” dla teologii feministycznej⁹⁶. Również Johnson przypisuje doświadczeniu kobiet tak duże znaczenie, co widoczne jest choćby w stosowaniu przez Autorkę hermeneutyki doświadczenia – propozycji Elisabeth Schüssler Fiorenzy – w świetle której oceniane są wszystkie „dokumenty” tradycji chrześcijańskiej łącznie z Pismem Świętym.

Teolożki feministyczne – w tym także Elizabeth Johnson – poddają więc ocenę tradycję chrześcijańską przez pryzmat (własnego) kobiecego doświadczenia, co jest równoznaczne z przyjęciem jedynie tych tekstów/tradycji lub ich interpretacji, które przyczyniają się do wyzwolenia kobiet oraz skutkuje odrzuceniem tych dyskryminujących kobiety. Przypisanie tak dużego znaczenia doświadczeniu kobiet łączy się więc ściśle z celem teologii feministycznej, którym jest wyzwolenie kobiet⁹⁷. O związkach teologii feministycznej z – rozumianą ściśle – teologią wyzwolenia pisaliśmy już w paragrafie 2.2.4, dlatego nie będziemy ponownie poruszać tego wątku. Zwróćmy jedynie uwagę na fakt, że twórczość Elizabeth Johnson na zdecydowanie praktyczne (wyzwoleńcze) nachylenie. Co więcej, można spotkać wypowiedzi Johnson, nadające teologii w ogóle przede wszystkim praktyczny charakter. Na przykład w artykule wydanym w 1990 roku, amerykańska teolożka zgadza się z ideą, iż „w teologii praktyka (*praxis*) ma pewnego rodzaju pierwszeństwo przed teorią”⁹⁸. Jednak w *She Who Is...* przyjmuje – zdecydowanie teoretyczną – definicję teologii. Píše, że teologia to: „refleksja o Bogu i wszystkich rzeczach w świetle Boga”⁹⁹. Biorąc pod uwagę całą twórczość teolożki, należałoby stwierdzić, że Autorka widzi ściśle powiązanie wymiaru teoretycznego i praktycznego teologii, a praktyczny cel teologii feministycznej – jakim jest wyzwolenie kobiet – ma solidne podstawy teoretyczne, o czym przekonamy się za chwilę.

Użycie kryterium dyskryminacji/niedyskryminacji kobiet przy ocenie wartości pewnych koncepcji teologicznych, a zatem również praktyczne nachylenie teologii Elizabeth Johnson, zostało poddane krytyce przez Episkopat Stanów Zjednoczonych. Biskupi stwierdzili, że punktem wyjścia dla Autorki nie jest Objawienie zawarte w Piśmie Świętym, ale kryteria pozateologiczne, których

⁹⁵ L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 46.

⁹⁶ Tamże, s. 91-95.

⁹⁷ E. Johnson, *The Marian Tradition...*, s. 87.

⁹⁸ Taż, *Mary in praxis-oriented theology: Memory, Narrative, Solidarity*, w: *Kecharitomene: International Festschrift for Rene' Laurentin*, red. P. Poupard, Paris 1990s. 467; taż, *Reconstructing a Theology of Mary*, w: *Mary, Woman of Nazareth*, red. D. Donnelly, New York 1989, s. 69-91, s. 69.

⁹⁹ SWI, s. 8.

używa, aby krytykować katolicką tradycję teologiczną¹⁰⁰. Trzeba dodać, że chodzi tu głównie o kryterium niedyskryminacji kobiet. Należy jednak zastanowić się nad tym, czy niedyskryminacja kobiet to rzeczywiście kryterium pozateologiczne? Czy teza o równości kobiet i mężczyzn jest oparta na Objawieniu, czy jest jedynie wymyśloną przez ludzi „umową społeczną”? Jeśli przyjmujemy pierwszą wersję, okaże się, że mówiąc o równości kobiet i mężczyzn, wyrażamy teologiczną prawdę. Co więcej, jeśli stwierdzimy, że mężczyzna i kobieta zostali stworzeni jako równi, to równocześnie dyskryminacja którejkolwiek z płci powinna być postrzegana jako wykroczenie przeciw Bożej woli, a więc klasyfikowana jako grzech. A zatem – przyjmując pierwszą wersję – kryterium niedyskryminacji kobiet nabierze zdecydowanego teologicznego znaczenia.

Oczywiście, należy podkreślić, że w teologii feministycznej zdarzają się próby absolutyzowania doświadczenia kobiecego i zastępowania kryterium niedyskryminacji kobiet wszystkich innych kryteriów teologicznych. Jako jaskrawy przykład naruszenia innych chrześcijańskich wartości w imię niedyskryminowania kobiet można podać postulaty za dopuszczalnością aborcji głoszone przez niektóre teolożki feministyczne¹⁰¹. W twórczości Johnson próżno szukać tak spektakularnych przykładów, choć należy przyznać, że na gruncie mariologii Autorka wchodzi czasem w kolizję z dogmatami katolickimi – przede wszystkim jeśli chodzi o dziewictwo Maryi¹⁰² – z powodu postrzegania ich jako deprecjonujących kobiety. Innym przykładem stawiania kryterium niedyskryminacji kobiet ponad innymi kryteriami, może być występowanie przez Johnson w obronie praw kobiet homoseksualnych. Choć – należy podkreślić – Autorka nie wypowiada się jasno, o jakie dokładnie prawa chodzi, wydaje się, że broni ona – między innymi – ich prawa do tworzenia związków jednopłciowych¹⁰³.

Chcąc przedstawić mariologię czy teologię Elizabeth Johnson jako teologię feministyczną należy zwrócić uwagę również na specyficzny dobór źródeł stosowany przez Autorkę. Teolożka, budując swoją mariologię, korzysta prawie wyłącznie ze źródeł starożytnych – głównie Pisma Świętego, ale także na przykład inspirowane przez wczesnochrześcijańską liturgię – oraz ze źródeł współczesnych, takich jak dokumenty Soboru Watykańskiego II, adhortacja *Marialis cultus*, twórczość współczesnych teologów czy – przytaczane już wcześniej – „źródła kobiece”. Taki sposób doboru źródeł wpisuje się w – spotykany czasem w teologii feministycznej – schemat podziału historii Kościoła na trzy okresy: (1) Kościoła pierwotnego, trwający mniej więcej do reskryptu mediolańskiego (313 r.) – według teolożek feministycznych ówczesny Kościół był Kościołem, jakiego chciał Chrystus, był prowadzony przez różnych ludzi o różnych darach i różnym położeniu społecznym; (2) do Soboru Watykańskiego II – Kościół w tamtym

¹⁰⁰ Statement, s. 13-14.

¹⁰¹ L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 68.

¹⁰² Więcej zob. podrozdział 3.1.

¹⁰³ Por. TOS, s. 11.

czasie stracił swoją oryginalność i specyfikę, był kształtowany za wzór opresyjnych społeczności, w których wzrastał, aż ostatecznie sam stworzył opresyjne struktury; (3) od Soboru Watykańskiego II – Kościół zaczął powracać do swych źródeł i odnajdywać swą prawdziwą tożsamość, co łączy się również z przyznaniem kobietom (przynajmniej w teorii) równego mężczyznom statusu¹⁰⁴. Również na podstawie twórczości amerykańskiej teolożki można by wysnuć wniosek, że pomiędzy początkiem IV wieku a drugą połową XX wieku w mariologii nie działo się nic godnego kontynuacji. Teologia, ale także pobożność wyrosła na przestrzeni tego długiego okresu historii Kościoła, jest przez amerykańską teolożkę poddawana właściwie tylko krytyce. Oczywiście, trudno zaprzeczyć temu, że Kościół w tamtym czasie funkcjonował w ramach absolutnie patriarchalnego systemu, niemniej jednak wydaje się, że teolożka ma tendencje do – z jednej strony – idealizowania Kościoła pierwszych wieków oraz – z drugiej strony – do oceny późniejszej tradycji jako jednoznacznie i wyłącznie negatywnej.

Spróbujmy teraz umieścić mariologię Johnson na tle innych propozycji mariologicznych obecnych w teologii feministycznej. Jako przykład podziału mariologii feministycznych według teorii feministycznych, z których korzystają, można przedstawić klasyfikację Sarah Coakley, którą przytacza Elizabeth Johnson w *Truly Our Sister...*¹⁰⁵ Coakley wyróżnia pięć kierunków mariologii w zależności od teorii feministycznej, z jakiej korzystają. Pierwszy z nich, feminizm liberalny i wynikająca z niego mariologia dąży do promowania równości, autonomii i niezależności kobiet jako indywidualnych jednostek. Przykładem mogłaby być mariologia Rosemary Radford Ruether wraz z jej interpretacją *Magnificat*. Elizabeth Johnson z pewnością korzysta z tego kierunku, co jest szczególnie widoczne w jej inspiracji interpretacją *Magnificat* według Ruether, a także w krytyce takiej wizji macierzyństwa – przedstawianego w hymnach i modlitwach – który pociąga za sobą całowyciowe poświęcenie dla potrzeb dziecka, przekreślając tym samym możliwość rozwoju matki jako niezależnej jednostki¹⁰⁶. Feminizm liberalny jest najstarszym nurtem feministycznym. Szczególnie w pierwszej fazie rozwoju nurt ten podkreślał podobieństwo kobiet i mężczyzn, w związku z tym feminizmowi liberalnemu zarzucono między innymi maskulinizację kobiet, gdyż nie zmieniał on struktur, a chciał jedynie zmienić pozycję kobiety w ramach istniejącego męskiego systemu¹⁰⁷. Zarzut ten nie jest jednak aktualny w odniesieniu do mariologii amerykańskiej teolożki.

Drugi nurt – feminizm radykalny i jego mariologia – dekonstruuje całkowicie tradycję mariologiczną, widzi w niej jedynie męską projekcję ideału kobiecości. Przedstawicielką takiej mariologii jest Mary Daly. Widzi ona w Maryi cień bogini, która została poddana kontroli przez mężczyzn (w figurze Maryi znajduje się

¹⁰⁴ L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 27.

¹⁰⁵ TOS, s. 38-39.

¹⁰⁶ Tamże, s. 33, na ten temat zob. także tamże, s. 286.

¹⁰⁷ Więcej na temat feminizmu liberalnego zob. R. Tong, *Myśl feministyczna...*, s. 19-61.

uwięziona bogini). Maryja – według Daly – została ustawiona na piedestale, aby zaspokajać męskie psychologiczne potrzeby, służyć ich celom, nie mając żadnego własnego celu. Daly dostrzega jednak pewien aspekt pozytywny mariologii – uwolnienie uwięzionej bogini ma przyczynić się do przyszłej niezależności kobiet. Daly w symboliczny sposób postrzega scenę wniebowzięcia – przepowiada ono „wznoszenie się kobiet”, ich uwolnienie, odzyskanie prawdziwej tożsamości. Z kierunku radykalnego Johnson korzysta jedynie częściowo. Podobnie jak teolożki radykalne korzysta z psychologii głębi i wyciąga analogiczne wnioski. Na przykład – jak Daly – Johnson twierdzi, że Maryja zaspokaja męskie potrzeby emocjonalne, proponuje jednak inne rozwiązanie. Choć Maryja była/jest czczona jak bogini, nie jest to właściwe – boska cześć ma wrócić do Boga, nie zaś jak chciałyby tego teolożki radykalne – zostać wzmocniona i prowadzić do uznania bogini w Maryi. Istotne podobieństwo między Elizabeth Johnson a feministkami radykalnymi zachodzi w kwestii głoszenia konieczności zmiany patriarchalnego systemu, całkowitej zmiany struktur, a nie – jak chciały tego feministki liberalne – jedynie podniesienia rangi kobiety w istniejącym systemie. Jednakże Johnson w przeciwieństwie do feministek radykalnych nie chce dokonywać tego poprzez „zniszczenie” mężczyzn, totalną walkę płciową oznaczającą wojnę z mężczyznami¹⁰⁸.

Francuski feminizm postmodernistyczny, będący trzecim wyróżnionym przez Coakley kierunkiem w ramach mariologii feministycznej, unika definiowania nie tylko natury kobiecej, ale w ogóle natury ludzkiej. Odczytuje figurę Maryi przez pryzmat psychoanalizy. Przedstawicielka tego nurtu, Julia Kristeva, odkrywa jak społeczeństwo patriarchalne zniekształciło obraz macierzyństwa, które jest unikalnym doświadczeniem kobiet. Odrzuca dogmat dziewicy – matki, domaga się nowego odczytania macierzyństwa, na które składa się nie tylko cierpienie, ale także erotyczna przyjemność. Johnson inspirowana jest myślą Kristevy w swoich analizach dotyczących macierzyństwa. Podobieństwo między amerykańską teolożką a feministkami postmodernistycznymi widoczne jest również – jak już zaznaczyliśmy wcześniej – w unikaniu esencjonalizmu oraz – pomimo niedefiniowania kobiecości – w podtrzymywaniu podziału na kobiety i mężczyzn.

Kolejny kierunek, określany jako feminizm socjalistyczny i wynikająca z niego mariologia „wyzwolenia”, przenoszą walkę kobiet przeciw patriachatowi na grunt kultury, ekonomii i polityki. Teolożki latynoamerykańskie sugerują, że Bóg wybrał Maryję, ponieważ była biedną, nic nieznaczącą kobietą. Bóg od Maryi rozpoczął dzieło wyzwolenia ludzi nie tylko w wymiarze duchowym, ale także społecznym. Elizabeth Johnson czerpie również z tego kierunku, co ujawnia się w wyczuleniu na kwestie niesprawiedliwego ogólnowsiatowego podziału dóbr i łączeniu kwestii dyskryminacji płciowej z klasową oraz w praktycznym (politycznym) nastawieniu jej mariologii.

¹⁰⁸ Więcej na temat feminizmu radykalnego zob. tamże, s. 64-132.

Ostatni wyróżniony przez Coakley kierunek to feminizm romantyczny. Mariologia oparta na feminizmie romantycznym wraz ze swoją konstrukcją „kobiecej inności” komplementarnej do męskiej psychiki, unowocześnia stereotypy związane z płcią i łączy je z psychologią Junga. Leonardo Boff – przedstawiciel tego nurtu – charakteryzuje istotę kobiecości jako: „życie, głębie, tajemnicę, wrażliwość (...)”. Szczyt tego znajdujemy w Maryi. Duch Święty – stwierdza Boff – wcielił się w Maryję, jak Logos w Jezusa. Z tego powodu kobiecość znajduje się w samym sercu Trójcy, podczas gdy Maryja ukazuje światu macierzyńskie oblicze Boga. Elizabeth Johnson odżegnuje się zarówno od antropologii proponowanej przez feminizm romantyczny, jak i mariologii, która z niej wynika. Choć – podobnie jak w przypadku feminizmu radykalnego – teolożka uważa, że Maryja rzeczywiście przejęła boską cześć, nie twierdzi, że wynikało to z faktu wcielenia Ducha w Maryję i proponuje inne rozwiązanie tej kwestii.

Pisząc o wpływach różnych teorii feministycznych widocznych w teologii Elizabeth Johnson, warto zwrócić uwagę na fakt, iż teolożka inspirowana jest również w pewnym stopniu feminizmem kulturowym (dokładnie *gender feminism*), którego wytworem jest etyka troski. Jest o tyle ciekawe, że feminizm kulturowy – a tym samym etyka troski – bazuje na różnicach występujących w psychice kobiet i mężczyzn, jest więc feminizmem różnicy. Choć twórczyni etyki troski – Carol Gilligan (ur. 1936) – na początku swej najważniejszej książki (*In a Different Voice*) zapewnia, że nie chce czynić żadnych uogólnień dotyczących płci, a jedynie opiera się wynikach empirycznych badań, z których wynika, iż większość kobiet kieruje się etyką troski, a większość mężczyzn etyką sprawiedliwości¹⁰⁹, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jej sposób myślenia bliski jest stereotypowemu i esencjonalistycznemu myśleniu o kobiecości i męskości. Należy więc stwierdzić, że odwołania do etyki troski zbliżają Elizabeth Johnson do antropologicznych założeń II fali feminizmu, która dokonywała jasnego (esencjonalistycznego) rozróżnienia pomiędzy kobietami a mężczyznami.

Warto również zwrócić uwagę na fakt, że Elizabeth Johnson opisuje często „kobiecość” w sposób stereotypowy i niestereotypowy zarazem. Szczególnie widoczne jest to w jej postrzeganiu macierzyństwa. Dla amerykańskiej teolożki matka jest równocześnie troskliwa, czuła, miłosierna, obdarzająca bezwarunkową akceptacją¹¹⁰ (byłby to stereotypowy obraz macierzyństwa), ale również kimś, „kto posuwa się okropnych czynów, aby chronić swoje dzieci”¹¹¹ (niestereotypowy obraz macierzyństwa). Taką ideę macierzyństwa Autorka aplikuje na postać Maryi. Na przykład – jak przedstawiliśmy to już w paragrafie 2.2.3 – w scenie ucieczki do Egiptu (Mt 2,13-23) Maryja jako matka jest przedstawiona w sposób niestereotypowy: jest silna i otacza swe dziecko „zaciekłą troską”¹¹². Z kolei na

¹⁰⁹ R. Tong, *Myśl feministyczna...*, s. 217-218.

¹¹⁰ SWI, s. 178-179.

¹¹¹ Tamże, s. 180; zob. także TOS, s. 33-34.

¹¹² TOS, s. 245-246.

przykład w scenie z Ewangelii według św. Marka 3,31-35 Maryja ukazana jest w sposób stereotypowy – troska i chęć ochrony Syna stają się głównym motorem jej działania, choć należałoby od razu dodać, że jej determinacja i siła – przypisana Maryi przez amerykańską teolożkę – wykracza w tej scenie poza stereotypowe rozumienie macierzyństwa¹¹³.

Spróbujmy teraz spojrzeć na obraz Maryi zaproponowany przez amerykańską teolożkę pod kątem feministycznych cech, jakie Autorka aplikuje postaci matki Jezusa. Szczególnie w paragrafie 2.2.3 staraliśmy się ukazać feministyczne rysy w obrazie Maryi stworzonym przez Johnson. Maryja według teolożki jest więc kobietą wolną, dojrzałą, autonomiczną, aktywną, odważną, wyłamującą się z patriarchalnych schematów, reprezentującą publicznie swą rodzinę (męża). Oczywiście taki „feministyczny” obraz matki Jezusa stworzony przez Elizabeth Johnson jest (jedynie) pewnego rodzaju kreacją. Teolożka postępuje więc zgodnie z metodologią mariologiczną stosowaną przez stulecia: w związku z brakiem solidnej (historycznej) wiedzy na temat postaci matki Jezusa, jej postać podlegała silnemu teologicznemu kształtowaniu, co widoczne jest już w poszczególnych tradycjach ewangelicznych, które przedstawiają Maryję w różny sposób. Można zatem stwierdzić, iż Elizabeth Johnson, poddając krytyce tradycję mariologiczną, nie zgadza się jedynie z takim czy innym sposobem kształtowania obrazu Maryi, nie zaś z samym teologicznym/symbolicznym traktowaniem jej osoby. Elizabeth Johnson sama przyznaje, że przyjmuje taką metodologię i kształtuje obraz Maryi, nadając jej feministyczne cechy, podkreśla jednak, że zawsze mają one zakorzenienie w tekście Pisma Świętego¹¹⁴. Należałoby tym samym dodać, że interpretacja postaci Maryi nigdy nie jest w sprzeczności z biblijnym tekstem, jest po prostu jedną z możliwych interpretacji. Maryja Elizabeth Johnson jest więc „kolejną Maryją”, która ma stać się alternatywą dla wielu „patriarchalnych Maryj”. Staje się symbolem kobiety wyzwolonej, który ma dawać siłę innym kobietom w walce o swoją godność.

4.2. Mariologia Elizabeth A. Johnson jako mariologia ekumeniczna

„Antyfeminizm należy do niewielu ekumenicznych konsensusów, które nigdy nie zostały zakwestionowane między Wschodem i Zachodem oraz wewnątrz Kościołów europejskich”¹¹⁵. W tak dosadny sposób Wolfgang Beinert ujął prawdę o tym, że dyskryminacja dotyczyła i dotyczy kobiety bez względu na wyznanie. Teolożki feministyczne należące do różnych Kościołów i wspólnot eklezjalnych są szczególnie otwarte na dialog ekumeniczny, gdyż łączy je wspólny cel – wyzwolenie kobiet – który wykracza ponad konfesyjne podziały.

¹¹³ Tamże, s. 219-221.

¹¹⁴ E. Johnson, *Forging Theology: A Conversation with Colleagues*, w: *Things New and Old. Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, New York 1999, s. 120-121.

¹¹⁵ W. Beinert, *Unsere Liebe Frau und die Frauen*, Freiburg – Basel – Wien 1989, s. 16.

Jednak nie tylko łączące teolożki różnych denominacji doświadczenie opresji ze względu na swoją płeć wpływa na ekumeniczne otwarcie teologii feministycznej. Historycznie teologia feministyczna powstała najpierw we wspólnotach poreformacyjnych, a następnie – dzięki ruchowi ekumenicznemu – przeniknęła do Kościoła katolickiego. Wynikało to między innymi z tego, że protestantki wcześniej niż katolickie otrzymały dostęp do wyższych studiów teologicznych. Na przykład w Niemczech już w 1908 roku pierwsza kobieta ukończyła studia teologiczne, zaś w Polsce przed II wojną światową dwie luteranki ukończyły teologię na Uniwersytecie Warszawskim¹¹⁶. Z kolei prawo do studiowania teologii katoliczkom w Polsce przyznał kard. Stefan Wyszyński w latach 50. XX wieku, wyprzedzając jakby tym samym soborowe nawoływanie, „aby więcej świeckich uzyskiwało odpowiednie wykształcenie w naukach teologicznych” (KDK 62)¹¹⁷. Warto zauważyć, że myśl feministyczno-teologiczna jest jednak nadal praktycznie nieobecna w Kościele prawosławnym¹¹⁸.

Należy ponadto zwrócić uwagę na fakt, iż – patrząc z perspektywy katolickiej – teologia feministyczna jest właściwie teologią posoborową i choćby z racji tego uwzględnia w swych badaniach postulaty ekumeniczne. Można nawet stwierdzić, że teologia feministyczna – której początek datowany jest na lata 60. XX wieku – i ruch ekumeniczny wzrastały w Kościele katolickim niemal równolegle. A zatem ekumeniczne nastawienie katolickiej teologii feministycznej nie powinno nikogo zaskakiwać.

Otwarcie na inne wyzwania wynika również z podstawowych postulatów teologii feministycznej – przynajmniej w jej głównym nurcie – którymi są: budowanie solidarności ponad różnego rodzaju podziałami oraz promowanie różnorodności¹¹⁹. Tym samym teologia feministyczna wpisuje się w myślenie charakterystyczne dla działań ekumenicznych.

W niniejszym podrozdziale postaramy się ukazać ekumeniczny wymiar mariologii, a częściowo również całej teologii Elizabeth Johnson. Postaramy się wskazać przyczyny ekumenicznego ukierunkowania teolożki oraz przytoczymy przy tej okazji również zarzuty biskupów Stanów Zjednoczonych wobec – częstych w teologii Johnson – odwołań do myśli protestanckiej. Próba spojrzenia na mariologię Johnson z perspektywy ekumenicznej wynika z faktu, że sama Autorka na początku książki *Truly Our Sister...* stawia sobie za zadanie stworzenie mariologii „ekumenicznie owocnej”¹²⁰. Przyjrzymy się zatem temu, czy i w jaki sposób Johnson realizuje ten cel.

¹¹⁶ A. Karska, *Ordynacja kobiet w Kościołach Światowej Federacji Luteranckiej*, http://ewangarda.org/gallery/d/702-1/ORDYNACJA+Kobiet+W+KO_CI____ACH+_FL+Power.pdf [dostęp: 14.09.2010].

¹¹⁷ Zob. E. Karabin, *Nadchodzą zmiany?*, „Więź” 1-2 (2009), s. 19.

¹¹⁸ A. Gomola, *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010, s. 50.

¹¹⁹ L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 12, 41.

¹²⁰ TOS, s. 3.

Ekumeniczne nachylenie twórczości amerykańskiej teolożki wynika z pewnością z przedstawionych przed chwilą wzajemnych związków teologii feministycznej i ruchu ekumenicznego. Ponadto, ekumeniczne zabarwienie teologii Elizabeth Johnson ma prawdopodobnie swoje źródło również w fakcie, że przez siedem lat (1984–1991) uczestniczyła ona w oficjalnym, narodowym dialogu katolicko-luterańskim w Stanach Zjednoczonych¹²¹. W tym kontekście warto podkreślić, że – jak się wydaje – Autorka korzysta w swojej mariologii – być może nawet nieświadomie, a na pewno nie informując o tym czytelnika¹²² – z wiedzy zdobytej przy okazji pracy w zespole ekspertów prowadzących dialogu katolicko-luterański w USA oraz pozostaje pod pewnym wpływem dokumentu *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja*, który jest wynikiem prac wspomnianej grupy międzywyznaniowej. Na przykład – jak zaznaczyliśmy w podrozdziale 1.3 – Johnson w *Truly Our Sister...*, tak jak dokument *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja* łączy mocny rozwój kultu maryjnego z nadaniem przez Sobór Efeski (431) Maryi tytułu *Theotokos*¹²³. Ponadto, omawiając scenę wesela w Kanie Galilejskiej, Johnson określa teologiczny cel tej narracji, którym jest objawienie tożsamości Chrystusa, tak samo jak wspomniany dokument¹²⁴. Innym przykładem może być interpretacja sceny Łk 11,27-28 przez Elizabeth Johnson – Autorka tłumaczy wymowę wypowiedzi Jezusa tak, jak *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja*¹²⁵.

Przyczyna uwzględniania wymiaru ekumenicznego w teologii amerykańskiej teolożki leży być może również w fascynacji Johnson – o której sama pisze i która widoczna jest w twórczości mariologicznej Autorki – dokumentami Soboru Watykańskiego II, szczególnie Konstytucją duszpasterską o Kościele *Gaudium et spes*¹²⁶, które pozwoliły Kościołowi i teologii na zwrócenie się w stronę innych wyznań chrześcijańskich i podjęcie dialogu ekumenicznego. Johnson następująco opisuje swoje pierwsze zetknięcie z tekstem wspomnianej konstytucji:

Pewnego dnia zostały przekazane nam, wśród innych materiałów przeznaczonych do indywidualnego czytania, źle wydrukowane broszury. Był to projekt soborowego dokumentu, nad którym jeszcze nie głosowano [Konstytucji duszpasterskiej o Kościele – A.M.]. Z ciekawości wzięłam go na mój codzienny spacer. Idąc do mojego ulubionego dużego drzewa sosnowego, usiadłam w jego cieniu i zaczęłam czytać. Słowa otwierające konstytucję przykuły moją uwagę: „Radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych, są również radością

¹²¹ Elizabeth A. Johnson – curriculum vitae, <http://www.fordham.edu/images/theology/cvs/cv%20johnson%20spring%202012.pdf> [dostęp: 14.05.2013].

¹²² Autorka wspomina ten dokument jedynie w przypisie, stwierdzając, że jest „Jedyny Pośrednik, święci i Maryja” oraz dokument grupy z Dombes są dwoma najważniejszymi dokumentami dialogu ekumenicznego na temat Maryi – zob. TOS, s. 326, przypis 4.

¹²³ Tamże, s. 116-118; MSM 164, 168.

¹²⁴ TOS, s. 287; MSM 153.

¹²⁵ TOS, s. 247; MSM 149.

¹²⁶ E. Johnson, *Forging Theology*, w: *Things New and Old...*, s. 122; oficjalna strona Fordham University: http://www.fordham.edu/academics/programs_at_fordham_/theology/faculty/elizabeth_a_johnson_/elizabeth_a_johnson__82888.asp [dostęp: 08.05.2013].

i nadzieją, smutkiem i lękiem uczniów Chrystusa¹²⁷. Oszłomiona czytałam to zdanie w kółko. Dokładnie tak! A czy zakonnice nie miałyby być uczniami Chrystusa? W tym dokumencie wypowiadał się najwyższy autorytet Kościoła, rzucając wyzwanie duchowej tradycji, w której czułam się zamknięta, popierając raczej niż ostrzegając przed zaangażowaniem w świat¹²⁸.

W kontekście poszukiwania ekumenicznych korzeni teologii amerykańskiej teolożki, warto również nadmienić, że Elizabeth Johnson – w monografii poświęconej jej twórczości – sama wskazuje teologiczne źródła, które miały najsilniejszy wpływ na jej teologiczne myślenie. Jako pierwsze wymienia właśnie dokumenty Soboru Watykańskiego II, szczególnie *Gaudium et spes*, a następnie: posoborowe studia biblijne, amerykańską teologię śmierci Boga, europejską teologię katolicką – szczególnie Karla Rahnera, Johanna Baptisty Metza, Edwarda Schillebeeckxa, a od razu za nią – co istotne w kontekście niniejszego podrozdziału – europejską teologię protestancką – szczególnie Karla Bartha, Dietricha Bonhoeffera oraz Wolfharta Pannenberg¹²⁹. Należy ponadto podkreślić, że dysertacja doktorska Elizabeth Johnson poświęcona była analizie myśli ostatniego z wymienionych tu protestanckich teologów – Wolfharta Pannenberg¹³⁰. Odwołanie do jego myśli pojawia się również w *Truly Our Sister...*¹³¹

Mówiąc o ekumenicznym profilu mariologii czy teologii Johnson, należy jasno stwierdzić, że teolożka „dialoguje z” i skupia się przede wszystkim na myśli protestanckiej, szczególnie luteranckiej. Próżno szukać w twórczości amerykańskiej teolożki odwołań do myśli wschodniej, a jej mariologia – choć być może w dużej mierze akceptowalna dla prawosławnej wrażliwości – kieruje się w stronę typowo zachodniego myślenia. Dlatego, kiedy w niniejszym rozdziale będziemy pisać o ekumenicznym ukierunkowaniu mariologii Johnson, będziemy rozumieli przez to głównie nachylenie w stronę teologii luteranckiej.

Przyjrzyjmy się teraz temu, w jaki sposób mariologia Johnson ujawnia owo ekumeniczne nastawienie Autorki. Wydaje się, że podstawowym sposobem realizacji celu, jakim jest stworzenie mariologii ekumenicznie owocnej – który w zasadniczy sposób wpływa na ekumeniczne ukierunkowanie całej mariologii amerykańskiej teolożki – jest umieszczenie Maryi we wspólnocie świętych. Właściwie tę samą metodę stosuje Grupa z Dombes w dokumencie *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* z 1997–1998 roku. Jak pisze Elżbieta Adamiak: „artykuł

¹²⁷ Tłumacznie za: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526.

¹²⁸ E. Johnson, *Worth A Life*, w: *Vatican II: Forty Personal Stories*, red. W. Madges, M. Daley, Mystic (Connecticut) 2003, s. 201-202.

¹²⁹ Ponadto teolożka wymienia: amerykańską teologię procesu, latynoamerykańską teologię wyzwolenia, teologię feministyczną, a obecnie ekoteologia, postmodernizm, teologia porównawcza (gałąź teologii religii) – też, *Forging Theology*, w: *Things New and Old...*, s. 122.

¹³⁰ Taż, *Analogy, Doxology, and Their Connection with Christology in the Theology of Wolfhart Pannenberg*, Catholic University of America, 1981.

¹³¹ TOS, s. 96.

wyznania wiary w świętych obcowanie jest teologiczną ramą, której zastosowanie ma według autorów przynieść rozwiązanie najważniejszych rozbieżności [dotyczących Maryi – A.M.] między wyznaniem¹³². Silne podkreślanie łączności Maryi z innymi wierzącymi daje efekt w postaci mariologii, którą można by nazwać minimalistyczną. Taka wizja postaci Maryi jest z pewnością bliższa kościołom i wspólnotom protestanckim niż mariologia maksymalistyczna, która z kolei – jak się wydaje – mogłaby być lepszym polem dla dialogu katolicko-prawosławnego.

Ponadto, w odniesieniu do kultu maryjnego, warto zauważyć, że Elizabeth Johnson, „odrzucając” wzywanie Maryi i preferując jej wspomnianie, przybliża się do ekumenicznych ustaleń pomiędzy Kościołami wyrosłymi z Reformacji a Kościołem katolickim dotyczących kultu świętych, które jako największą przeszkodę w dialogu ekumenicznym widzą katolicką praktykę wzywania świętych, zaś bez zastrzeżeń podchodzą do kwestii wspominania świętych¹³³. Również wątek dotyczący umacniającej żyjących pamięci o zmarłych, mocno eksponowany przez amerykańską teologkę, pojawia się na przykład w dokumencie niemieckiego dialogu luterancko-katolickiego „*Communio sanctorum*”: *Kościół jako wspólnota świętych* z 2000 roku, który stwierdza – jak streszcza to Elżbieta Adamiak – że „wiedza o tej szerokiej wspólnocie świętych (por. Hbr 12,22-24) wzmacnia i inspirowanie gminę wierzących na ziemi w ich zaangażowaniu, w których powinna stanąć wobec pilnych wyzwań swego czasu”¹³⁴. Jeśli chodzi o naśladowanie Maryi, to zarówno amerykańska teologka, jak i dokument Grupy z Dombes oraz *Jedyny Pośrednik, Maryja i święci* podkreślają, że to, w czym powinna być ona naśladowana, to przede wszystkim jej wiara¹³⁵.

Jak zostało to przedstawione w poprzednich rozdziałach, Elizabeth Johnson w budowaniu swojej mariologii czerpie obficie z adhortacji *Marialis cultus*. Dokument ten, należący do oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego, przytaczany jest w uzgodnieniach ekumenicznych poruszających kwestie mariologiczne. Szczególnie istotny jest fakt, że na dokument ten powołuje się *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja*¹³⁶. Ponadto wspomniane przed chwilą uzgodnienie – wynik bilateralnego dialogu katolicko-luteranckiego – używa w odniesieniu do świętych określenia „przyjaciele Chrystusa”¹³⁷. Określenie to jest w pewien sposób zbieżne z frazą stosowaną przez Elizabeth Johnson – „przyjaciele Boga i prorocy” – co może wskazywać na wpływ tego dokumentu na rozumienie pewnych kwestii teologicznych przez Autorkę.

¹³² E. Adamiak, *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, Poznań 2011, s. 22.

¹³³ Zob. tamże, s. 321; por. MSM 27; 80-83.

¹³⁴ E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 43.

¹³⁵ Por. MSM 152; E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 193.

¹³⁶ Por. MSM 213-216; E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 182-183.

¹³⁷ MSM 205.

Bardzo istotne w kontekście ekumenicznym okazuje się dążenie Elizabeth Johnson do podkreślania autentycznego człowieczeństwa Maryi. Jak przedstawiliśmy to w rozdziale drugim, Autorka pragnie ukazać „prawdziwie ludzką” Maryję. Należy podkreślić, że taki sam cel stawia sobie dokument *Jedyny Pośrednik, Maryja i święci*. Dążenie do ukazania „ludzkiej Maryi” jest jeszcze wyraźniej widoczne w dokumencie Grupy z Dombes, który ukazuje Maryję w jej bardzo konkretnej ludzkiej kondycji, odwołując się do jej przynależności narodowej, religijnej, pozycji społecznej oraz jej płci¹³⁸. Ukazanie Maryi w solidarności i bliskości z innymi ludźmi wzmacnia jeszcze bardziej minimalizm mariologiczny Elizabeth Johnson i prowadzi do mariologii, którą można by nazwać mariologią antropotypiczną. Matka Jezusa staje się pewnego rodzaju symbolem ludzkości, która przeznaczona jest do tak „wielkich rzeczy” jak Maryja. Myślenie w kategoriach mariologii antropotypicznej widoczne jest u Johnson szczególnie w jej interpretacji dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, co zostało szczegółowo omówione w podrozdziale 3.2¹³⁹.

Przyjrzyjmy się teraz ekumenicznym źródłom, z których korzysta Autorka, budując swoją mariologię. Jeśli chodzi o uzgodnienia ekumeniczne, z których korzysta amerykańska teolożka, jako najważniejsze źródło należy wymienić dokument *Maryja w Nowym Testamencie*. Elizabeth Johnson w *Truly Our Sister...* wielokrotnie odwołuje się bezpośrednio do tego dokumentu – najczęściej cytując go. Czyni tak, gdy opowiada się za umieszczeniem historycznej postaci matki Jezusa we wspólnocie jerozolimskiej jako jej członka¹⁴⁰, gdy stwierdza, że Protoewangelia nie jest wiarygodnym historycznym źródłem¹⁴¹, gdy podkreśla brak zrozumienia Jezusa przez Jego matkę¹⁴², gdy przychyli się do tezy, że scena z Ewangelii Marka 3,20-21.31-35 miała miejsce zanim Maryja uwierzyła w mesjańską misję Syna¹⁴³, omawiając strukturę literacką opowieści o narodzeniu Jezusa¹⁴⁴, rozważając historyczność dziewiczego poczęcia¹⁴⁵, gdy podkreśla, że zasłonięcie Maryi przez Ducha Świętego nie posiada żadnych seksualnych implikacji¹⁴⁶, gdy zaznacza, że błogosławieństwo Maryi przez Elżbietę nie jest

¹³⁸ E. Adamiak, *Communio sanctorum...*, s. 231-232.

¹³⁹ Na temat mariologii antropotypicznej zobacz: też, *Traktat o Maryi*, Warszawa 2006 (Dogmatyka 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski), s. 205-210; też, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997, s. 109, 117; też, *Obraz Maryi a współczesny model antropologiczny w polskim kulcie maryjnym*, w: *Recepcja „Marialis cultus” w Polsce. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego. Licheń, 12-13 marca 2004 roku*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 255-270; też, *Developments in Mariology*, „Concilium” 4 (2008), s. 34-43.

¹⁴⁰ TOS, s. 178.

¹⁴¹ Tamże, s. 197.

¹⁴² Tamże, s. 218.

¹⁴³ Tamże, s. 221.

¹⁴⁴ Tamże, s. 249.

¹⁴⁵ Tamże, s. 232-233.

¹⁴⁶ Tamże, s. 253.

odosobnionym przypadkiem w Piśmie Świętym¹⁴⁷, ukazując rozterki w wierze towarzyszące matce Jezusa¹⁴⁸ oraz omawiając historyczność sceny pod krzyżem z Janowej Ewangelii¹⁴⁹.

Pokrewieństwo między mariologią Johnson a obrazem Maryi zaproponowanym przez dokument *Maryja w Nowym Testamencie* widać jednak przede wszystkim na poziomie ogólnych wniosków, do jakich dochodzi zarówno amerykańska teolożka, jak i dokument w odniesieniu do matki Jezusa. *Maryja w Nowym Testamencie* i *Truly Our Sister...* twierdzą zgodnie, że posiadamy jedynie kilka pewnych historycznie danych na temat matki Jezusa oraz że Maryja prawdopodobnie nie towarzyszyła swojemu Synowi podczas publicznej działalności i pierwotnie nie rozumiała Jego misji, jednak ostatecznie została członkiem popaschalnej wspólnoty uczniów. Ponadto zasadniczo odrzucają symbolikę maryjną Nowego Testamentu (np. Maryi jako Córy Syjonu czy Arki Przymierza), jednak zgadzają się, co do symbolicznego traktowania postaci Maryi w Ewangelii według św. Jana, a także Łukasza. Podkreślają zgodnie dużą różnorodność obrazów Maryi w Nowym Testamencie, nie podejmują (MNT) lub podejmują marginalnie (TOS) tematy związane z dogmatami o Niepokalanym Poczęciu i wniebowzięciu, zaś w odniesieniu do dziewictwa Maryi podkreślają, że metoda historyczno-krytyczna pozostawia ten problem nierozwiązanym¹⁵⁰.

Ponadto w *Truly Our Sister...* można odnaleźć również odwołania do klasycznych źródeł protestanckich – do myśli Marcina Lutra¹⁵¹. Johnson zwraca szczególną uwagę na komentarz Marcina Lutra do kantyku Maryi, który jest dla niej bardzo inspirujący¹⁵². Autorka odwołuje się również do interpretacji rodowodu Jezusa dokonanej przez Ojca Reformacji – co szczegółowo opisaliśmy w paragrafie 2.2.3, jednak w tym wypadku nie przychyła się do jego propozycji¹⁵³. Niemniej jednak już samo wzięcie pod uwagę interpretacji Lutra jest niezwykle wymowne.

Pisząc o ekumenicznych źródłach, na podstawie których Autorka buduje swoją mariologię, należy podkreślić, że najważniejszym ekumenicznym źródłem, z którego korzysta – a właściwie – które jest absolutną podstawą dla jej teologii Maryi jest Pismo Święte – dokładnie Nowy Testament. Bazowanie na Piśmie Świętym jako podstawowym źródle teologicznym ma zawsze charakter ekumeniczny. Ponadto, warto zauważyć, że teolożka interpretując biblijne perykopy dotyczące matki Jezusa, posiłkuje się interpretacjami wypracowanymi w wyniku dialogu ekumenicznego, co tym bardziej potęguje ekumeniczny wydźwięk jej

¹⁴⁷ Tamże, s. 262.

¹⁴⁸ Tamże, s. 278.

¹⁴⁹ Tamże, s. 295.

¹⁵⁰ Por. J. Majewski, *Błogosławić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*, Lublin 1997, s. 177-178.

¹⁵¹ TOS, s. 4, 224, 266, 274.

¹⁵² Tamże, s. 266, 274.

¹⁵³ Tamże, s. 224.

mariologii. Należy również nadmienić, że Elizabeth Johnson, opierając się niemal wyłącznie na Piśmie Świętym przy budowaniu własnego obrazu Maryi, stosuje w pewien sposób jedną z podstawowych zasad XVI-wiecznej Reformacji: *sola scriptura*. W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że być może tak małe zainteresowanie amerykańskiej teolożki dogmatami o Niepokalanym Poczęciu oraz Wniebowzięciu – co ukazaliśmy w podrozdziale 3.2 – wynika z wierności założeniu, aby mariologię budować jedynie w oparciu o Biblię, która nie daje bezpośrednich podstaw dla tych dogmatów. Jednak, jaki nie byłby powód nieobecności pogłębionej refleksji na temat dwóch ostatnich dogmatów maryjnych w twórczości Autorki, nieobecność tego typu refleksji przyczynia się do ekumenicznego otwarcia mariologii Johnson, gdyż – na polu mariologii – oba te dogmaty stanowią największą trudność w dialogu ekumenicznym, szczególnie z protestantami.

Pomimo otwarcia współczesnego Kościoła na dialog międzywyznaniowy, a także międzyreligijny, ekumeniczne nastawienie Elizabeth Johnson zostało skrytykowane przez Episkopat Stanów Zjednoczonych. Komisja doktrynalna poddała krytyce podejście teolożki opowiadającej się za cierpiętnością Boga i stwierdziła, że wśród prezentowanych w jej ostatniej książce możliwych rozwiązań kwestii cierpienia Boga, jedynie stanowisko Metza jest zgodne z tradycją katolicką, zaś „książka [Johnson – A.M.] wprowadza w błąd, przedstawiając stanowisko [Moltmanna – A.M.] jako realną alternatywę dla katolickiego teologa”¹⁵⁴. Biskupi dali tym samym do zrozumienia, że Johnson stawia wyżej myśl protestanckiego teologa niż tradycję katolicką.

Podobne wrażenie – porzucania tradycji katolickiej na rzecz stanowiska charakterystycznego dla protestantów – sprawiają niektóre fragmenty *Truly Our Sister...* Na przykład przy okazji zagłębiania się w problem „braci i siostr Jezusa” wymienianych w Ewangelii, Elizabeth Johnson przedstawia trzy rozwiązania: tradycyjnie przyjmowane przez prawosławnych – bracia i siostry Jezusa to dzieci Józefa z poprzedniego małżeństwa, katolików – bracia i siostry Jezusa to kuzyni i kuzynki Jezusa oraz protestantów – bracia i siostry Jezusa to biologiczne dzieci Maryi i Józefa. Choć teolożka nie opowiada się jednoznacznie za którymkolwiek rozwiązaniem, krytykuje stanowisko katolickie i prawosławne, a tym samym daje do zrozumienia, że najbliższa jest jej tradycja protestancka¹⁵⁵. Można z dużą dozą pewności stwierdzić, że ilekroć amerykańska teolożka opowiada się po stronie teologii czy tradycji protestanckiej, nie robi tego z powodów kurtuazyjnych, ale wynika to z jej głębokiego przekonania i intelektualnej rzetelności.

¹⁵⁴ Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *Response to Observations by Sr. Elizabeth A. Johnson, C.S.J., Regarding the Committee on Doctrine's Statement about the Book Quest for the Living God*, s. 7-8, <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-response-2011-10-11.pdf> [dostęp: 14.05.2013].

¹⁵⁵ TOS, s. 196-197.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej dysertacji było przedstawienie Maryi w teologii jednej z najznakomitszych teolożek feministycznych – Elizabeth Johnson, której twórczość nie była dotąd przedmiotem pogłębionych badań teologicznych w Polsce. Pomimo faktu, iż Elizabeth Johnson jest Autorką nadal tworzącą, jej mariologia – jak to zostało przedstawione w pracy – jest propozycją całościową i kompletną.

Ukazanie postaci matki Chrystusa w teologii amerykańskiej teolożki domagało się najpierw przedstawienia podwalin, jakie Autorka kładzie pod swoją mariologię. W rozdziale pierwszym pokazaliśmy strategię Johnson, która przed przystąpieniem do tworzenia własnego wyzwającego obrazu Maryi, identyfikuje i odrzuca pewne założenia czy poglądy stojące u podstaw krytykowanych przez nią tradycji mariologicznych. Na podstawie tego, co zostało przedstawione w rozdziale pierwszym, można jasno stwierdzić, że teolożka w żadnym wypadku nie odrzuca całości tradycji mariologicznej, a także, iż chce ona usytuować swoją propozycję mariologiczną w ramach pewnego nurtu, który można nazwać mariologią minimalistyczną czy eklezyjotypiczną.

Elizabeth A. Johnson zwraca również wielokrotnie uwagę na fakt – co zostało szczegółowo przedstawione również w rozdziale pierwszym – że postać Maryi była wykorzystywana do przemycania pewnych kościelnych „ideologii”, a jej obraz kształtowany był w bardzo dowolny sposób. Teolożka krytykuje te sztucznie skonstruowane obrazy Matki Bożej, które w żaden sposób nie uwzględniają historycznej prawdy o Maryi z Nazaretu. Dlatego ona sama dba o zachowanie pamięci o Maryi jako o konkretnej, historycznej osobie: ubogiej żydowskiej kobiecie. Dowodem dbałości o to jest fakt, że jeden z rozdziałów *Truly Our Sister...* jest próbą odtworzenia „świata Maryi”: warunków polityczno-ekonomicznych, socjalno-kulturowych i religijnych, w jakich przyszło jej żyć, co zostało szczegółowo przedstawione w podrozdziale 2.1. Johnson nie poprzestaje jednak na „suchych faktach”, ale podejmuje się teologicznej interpretacji postaci Maryi. A zatem sama w pewien sposób konstruuje obraz Maryi, co staraliśmy się ukazać w podrozdziale 2.2. To właśnie przede wszystkim ten podrozdział ukazał obraz Maryi proponowany przez amerykańską teolożkę, w którym dominujące wydają się być trzy cechy matki Jezusa: jej wiara, bycie kobietą i ubóstwo.

Wydaje się zatem, że Johnson nie dostrzega niczego niewłaściwego w pewnym modelowaniu obrazu Maryi, o ile nie traci ono z oczu faktów historycznych dotyczących jej osoby. Podobnie rzecz ma się z postrzeganiem Maryi jako wzoru. Johnson sprzeciwia się postrzeganiu Maryi jako wzoru idealnej matki czy kobiety, a równocześnie sama chce ukazać ją jako wzór kobiety wyzwolonej czy wzór wierzącej. Można zatem stwierdzić, że teolożka sprzeciwia się raczej pewnym, konkretnym skonstruowanym wizerunkom Maryi, a nie samemu konstruowaniu, gdyż – jak sama wielokrotnie podkreśla – już w Piśmie Świętym postać matki

Jezusa zostaje poddana pewnemu symbolicznemu czy teologicznemu kształtowaniu. Podobnie Autorka sprzeciwia się stawianiu Maryi za wzór na przykład idealnej kobiety, nie zaś samemu stawianiu jej za wzór, choć należy dodać, że nie chodzi o proste naśladowanie takiego czy innego sposobu życia Maryi, co zostało już szczegółowo wyjaśnione w podrozdziale 1.3. Myślenie Elizabeth Johnson opiera się na założeniu, że skoro dawniej wizerunki Maryi były formowane przez mężczyzn, by kontrolować kobiety, teraz przyszedł czas, aby to kobiety tworzyły wyzwalający wizerunek Maryi. Johnson nie dąży zatem do stworzenia uniwersalnej mariologii, ale ma świadomość, że jej teologia jest głęboko kontekstualna – zakorzeniona w konkretnym czasie, kiedy to kobiety cierpią z powodu dyskryminacji. Przewyciężenie tej niesprawiedliwości względem kobiet, ale także – jak zostało ukazane w pracy – względem ubogich, jest teologicznym celem jej książki. A zatem teologia Johnson jest silnie nacechowana wątkami wyzwolenческими: zarówno teologii wyzwolenia *sensu stricto*, jak i teologii feministycznej, która może być również zaliczana do teologii wyzwolenia.

Należy podkreślić, że w myśli amerykańskiej teolożki można zauważyć pewną ewolucję: od postrzegania Maryi jedynie jako symbolu, do podkreślania pierwszeństwa jej konkretnej, historycznej tożsamości przed traktowaniem jej postaci w sposób symboliczny. Późniejsze prace Autorki coraz bardziej podkreślają historyczną tożsamość matki Jezusa, nie jest to jednak równoznaczne z całkowitą rezygnacją z symbolicznego traktowania figury Maryi.

Elizabeth Johnson stawia sobie również za cel odnalezienie miejsca dla Maryi w wierze współczesnego Kościoła. Teolożka stwierdza, że od Soboru Watykańskiego II w Kościele katolickim w Stanach Zjednoczonych pobożność maryjna ulega coraz większemu zatarciu: ani Maryja, ani inni święci nie znajdują właściwego miejsca w wierze tego Kościoła. Dlatego jej celem jest ukazanie sensowności podtrzymywania tradycji duchowości maryjnej, dzięki której ludzie poznają i doświadczają głębiej Boskiego misterium, a następnie zwracają się w kierunku działania na rzecz sprawiedliwości na świecie: zarówno w odniesieniu do istot ludzkich, jak i do całości stworzenia¹.

Mariologia według amerykańskiej teolożki ma zatem nie tylko prowadzić do wyzwolenia ubogich czy kobiet, ale ma również przyczyniać się do wyzwolenia reszty stworzenia spod zabójczego panowania człowieka. Należy stwierdzić, że wątek dotyczący konieczności troski człowieka o resztę stworzenia nie jest bezpośrednio obecny w pracach mariologicznych Elizabeth Johnson, pojawia się jednak w jej twórczości teologicznej², choć – jak przedstawiliśmy to w podrozdziale 1.3 – Johnson w niektórych swoich pracach włącza całe stworzenie w *communio sanctorum*, wskazując tym samym na bliskość i współzależność istnień ludzkich i pozaludzkich. Wydaje się więc, że według teolożki uwrażliwienie ludzi na niesprawiedliwość względem ludzi (kobiet, ubogich) powinno przynieść dalsze

¹ TOS, s. xv.

² Zob. szczególnie E. Johnson, *Women, Earth and Creator Spirit*, New York 1993.

konsekwencje w postaci uświadomienia sobie przemocy człowieka względem środowiska naturalnego i chęci zmiany tej sytuacji. Należy nadmienić, że myśl feministyczna i ekologiczna są ze sobą mocno związane, czego dowodem może być fakt wykształcenia się tzw. ekofeminizmu. Mariologię amerykańskiej teolożki cechuje zatem bardzo praktyczne nastawienie, które wynika jednak z uprzednich teologicznych założeń, jak choćby stwierdzenia, że kobiety i mężczyźni są stworzeni przez Boga jako równi.

Warto zwrócić również szczególną uwagę na pierwszy z wymienionych przez teolożkę celów mariologii: poznanie i doświadczenie Boga. Elizabeth Johnson wydaje się realizować ten cel tak skrupulatnie, że jej twórczość mariologiczną należałoby określić mianem „teocentrycznej”. Czytając prace mariologiczne Elizabeth Johnson, można odnieść wrażenie, że Autorka dostrzega sens mówienia o Maryi tylko w kontekście ukazywania wielkości samego Boga. Takie ukierunkowanie myśli mariologicznej amerykańskiej teolożki zdecydowanie przybliża ją do teologii Marcina Lutra, co z kolei nadaje mariologii Johnson ekumeniczny koloryt.

Teocentryzm teologii Elizabeth Johnson widoczny jest z resztą w jej całej twórczości. Świadczy o tym choćby fakt, iż książka, która przyniosła jej uznanie w środowisku teologicznym – *She Who Is...* jest dziełem dotyczącym Trójcy Świętej. Z kolei ostatnia pozycja książkowa autorstwa amerykańskiej teolożki – *Quest for the Living God...*, która spotkała się z krytyką ze strony Episkopatu Stanów Zjednoczonych, podejmuje tematykę obrazu Boga we współczesnej teologii.

Patrząc na mariologię Elizabeth Johnson z polskiej perspektywy, w której dominuje podejście chrystocentryczne, polegające na ukazywaniu matki Jezusa jako prowadzącej do Chrystusa (*per Mariam ad Iesum*), a czasem także przedstawiające Maryję w pewnej paraleli do Chrystusa, należy podkreślić, że teocentryzm Johnson różni się bardzo mocno od takiego podejścia. Pierwszą różnicą jest to, iż matka Chrystusa – jak twierdzi amerykańska teolożka – nie jest wyjątkowa we „wskazywaniu na Boga”, jej „pośrednictwo” nie różni się niczym od „pośrednictwa” innych wierzących. Druga różnica polega zaś na tym, iż – według Elizabeth Johnson – życie Maryi było oparte na wierze w Boga Izraela i było miejscem Jego objawienia. A zatem Maryja – w ujęciu Autorki – prowadziłyby raczej do Boga, nie zaś do Chrystusa. Ponadto sama teolożka nazywa swoją mariologię pneumatologiczną³, ponieważ chce ukazać Maryję jako kobietę „Ducha”⁴ – postępującą według Jego natchnień w konkretnych warunkach swego życia. Maryja w teologii Johnson jednak nigdy nie ukazuje swojego Syna. Co więcej, Autorka podkreśla, że matka Jezusa nie towarzyszyła Synowi podczas Jego publicznej działalności, a wiara w Jego mesjańską misję zrodziła się w Maryi dopiero

³ TOS, s. 43.

⁴ Sama Autorka używa sformułowania „kobieta Ducha” w odniesieniu do Maryi – zob. tamże, s. 209, 256, 305, 324.

po zmartwychwstaniu. Johnson wydaje się wręcz momentami wylbrzymiać napięcie pomiędzy Maryją a jej dorastającym czy rozpoczynającym swą działalność Synem. A zatem Maryja – tak, jak przedstawia ją amerykańska teolożka – nie wydaje się wskazywać czy prowadzić do Jezusa.

Fakt, że twórczość mariologiczna Johnson jest zorientowana teocentrycznie czy pneumatocentrycznie, nie oznacza równocześnie niedoceny przez teolożkę znaczenia Maryi, chęć pominięcia czy wyeliminowania jej osoby z teologii. Przeciwnie – jak zostało już nadmienione – teolożka dostrzega potrzebę odnowienia prawidłowo pojmowanej teologii świętych i pragnie „przywrócić” Maryję współczesnemu Kościołowi. Właściwie zasadniczą część dzieła amerykańskiej teolożki (części IV–VI *Truly Our Sister...*) można nazwać pewnego rodzaju „hagiografią Maryi”. Część IV, dotycząca uwarunkowań historycznych, jest jakby ukazaniem tła historycznego dla zrozumienia świętości Maryi; część V, będąca interpretacją trzynastu perykop biblijnych, ma pokazać charakterystyczne rysy świętości Matki Bożej oraz część VI ma ukazać Maryję we wspólnocie świętych – w łączności z nimi. Ponadto końcowy podrozdział książki (*A Prayer for a Season of Struggle*) jest propozycją odnowionego podejścia do pobożności maryjnej, która ma opierać się przede wszystkim na zachowywaniu pamięci o życiu Maryi. Podrozdział ten ma bardzo praktyczny wydźwięk – ma wprowadzać w pewną praktykę modlitewną związaną z – właściwie rozumianym – kultem Maryi.

Rozdział drugi przedstawił mariologię Elizabeth Johnson również jako tę, którą śmiało można nazwać biblijną, gdyż Autorka buduje swój obraz Maryi właściwie wyłącznie w oparciu o Pismo Święte. Godne podkreślenia jest również to, iż teolożka, budując własny obraz Maryi na podstawie Nowego Testamentu, czerpie pełnymi garściami z osiągnięć innych nauk. Szczególnie mocno widoczne jest to w podrozdziale 2.1 – Autorka, wychodząc od kilku danych historycznych uzyskanych na podstawie analizy Nowego Testamentu, korzystając z wyników badań historycznych i archeologicznych, ukazuje czytelnikowi bogaty obraz świata, w którym żyła matka Jezusa. Interdyscyplinarność teologii Johnson jest widoczna również przy interpretacji trzynastu perykop. Tam z kolei Autorka korzysta głównie z badań feministycznych.

Rozdział trzeci niniejszej dysertacji miał na celu skonfrontowanie mariologii Elizabeth Johnson z nauczaniem Kościoła katolickiego na temat matki Jezusa. Na podstawie przeprowadzonych badań można stwierdzić, że amerykańska teolożka w żadnym miejscu nie podważa wprost dogmatycznych orzeczeń Kościoła na temat Maryi. Jednak lektura jej dzieł daje nieodparte wrażenie, iż Autorka przekracza granicę ortodoksji w przypadku dwóch prawd: dziewiczego poczęcia oraz świętości Maryi. Choć teolożka nie zaprzecza dziewictwu Maryi, niemniej jednak interpretuje je wyłącznie w sposób symboliczny oraz sugeruje, że na poziomie biologicznym możemy przyjąć różne wersje wydarzeń. Podobnie rzecz ma się ze świętością Maryi, której teolożka nie odrzuca, ale interpretuje

ją w inny sposób niż czynią to dokumenty Magisterium. Johnson daje do zrozumienia – szczególnie, gdy rozpatruje różne możliwości odnośnie poczęcia Jezusa – że Maryja mogła popełnić grzech. Jednak dla Autorki nie oznacza to, że matka Jezusa nie była święta – Maryja była święta, ponieważ była uświęcona obecnością Ducha Świętego. Świętość Maryi według Autorki nie polegała więc – przynajmniej nie w pierwszym rzędzie – na bezgrzeszności.

Ponadto rozdział trzeci dysertacji – przy okazji omawiania dogmatu o Niepokalanym Poczęciu – oraz podrozdział 4.2 ukazują jeszcze jedną cechę mariologię amerykańskiej teolożki, którą można nazwać antropotypizmem. Matka Jezusa, przy zachowaniu jej konkretnej, historycznej tożsamości, jest przedstawiana przez Autorkę jako symbol całej ludzkości. A zatem przywileje Maryi rozciągnięte są przez Johnson na wszystkich ludzi – Bóg postępuje tak samo szczerze w odniesieniu do wszystkich innych ludzi, jak postąpił w stosunku do Maryi. Interpretacja Niepokalanego Poczęcia przez Elizabeth Johnson ujawnia jeszcze jeden ważny rys jej mariologii i teologii w ogóle. Jest nią mocne akcentowanie pierwszeństwa łaski przed grzechem, co widoczne było również w interpretacji świętości Maryi – nie jako bezgrzeszności, ale jako obdarzenia łaską. Równie Niepokalane Poczęcie nie oznacza dla teolożki przede wszystkim uwolnienia od grzechu pierwotnego, ale obdarzenie łaską, która usuwa grzech. Należy jednak również podkreślić, iż pomimo silnego akcentowania mocy łaski, która przewyższa grzech, Elizabeth Johnson nie przedstawia nazbyt optymistycznej wizji rzeczywistości. Teolożka ukazuje w swojej teologii – używając bardzo konkretnych przykładów – zło i grzechy polegające przede wszystkim na dyskryminacji słabszych: kobiet, ubogich, świata naturalnego. Tym samym jej propozycja wydaje się być bardzo wyważona.

Należy również zaznaczyć, jak zostało to przedstawione w podrozdziałach 2.2 oraz 3.1, iż teolożka obficie czerpie z osiągnięć metody historyczno-krytycznej przy interpretacji biblijnych perykop, w których występuje postać matki Jezusa. Rozdziały te obnażyły również skłonność Autorki do – wręcz nienaturalnego – rozdzielania warstwy historycznej i teologicznej tekstu biblijnego.

Podrozdział 4.1 miał na celu ukazanie, co konkretnie oznacza przymiotnik „feministyczna” w odniesieniu do mariologii Johnson i jak ta podstawowa orientacja rzutuje na jej obraz Maryi oraz gdzie – w przybliżeniu – można umieścić propozycję mariologiczną amerykańskiej teolożki na rozległej mapie teologii feministycznych. Próba ukazania mariologii Elizabeth Johnson na tle innych mariologii feministycznych, a dokładnie analiza założeń antropologicznych Autorki, zaowocowała stwierdzeniem, iż propozycja amerykańskiej teolożki, choć słusznie klasyfikowana jako feministyczna, jest mocno wychylona w stronę postmodernistycznych teorii na temat ludzkiej płciowości i seksualności.

W ostatnim podrozdziale niniejszej pracy (4.2) przedstawiliśmy ekumeniczne nachylenie mariologii Elizabeth Johnson. Wykazaliśmy, że teolożka stosuje w swojej twórczości metodę ekumeniczną polegającą na korzystaniu ze źródeł

różnych wyznań, a także obficie czerpie z uzgodnień ekumenicznych. Autorka nie włącza się jednak w dialog z Kościołem Wschodnim i koncentruje się przede wszystkim – oprócz źródeł katolickich – na źródłach luterzańskich oraz dokumentach dialogu katolicko-luterńskiego, co jest zrozumiałe, biorąc pod uwagę między innymi osobiste doświadczenie Autorki.

Myśl mariologiczna amerykańskiej teolożki, choć domagająca się pewnej dozy krytyki, wydaje się nieść wiele cennych intuicji i na tle dość jednolitej mariologii polskiej jest propozycją niezwykle świeżą i ciekawą. Niewątpliwie z powodu niemal zupełnej nieobecności wątków feministycznych w polskiej refleksji teologicznej, mariologia Johnson ma najwięcej do zaoferowania polskiemu czytelnikowi właśnie na tej płaszczyźnie. Niemniej jednak również ekumeniczne oraz biblijne podejście do mariologii, które cechuje twórczość amerykańskiej teolożki, nie jest w naszym kraju nazbyt popularne, dlatego może ona okazać się cenna również z tego powodu. Dużą uwagę zwraca również interdyscyplinarność twórczości amerykańskiej teolożki, której polska teologia także można uczyć się od tej znakomitej Autorki.

BIBLIOGRAFIA

Pismo Święte, komentarze biblijne i apokryfy

- Pismo Święte Nowego Testamentu. Przekład ekumeniczny*, Wydanie specjalne (IV), Warszawa 2007.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 2003.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wydanie trzecie poprawione, Poznań – Warszawa 1990.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. I: *Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, Kraków 2006, red. M. Starowieyski.
- W. Myszor, *Ewangelia Marii. Wstęp, przekład z koptyjskiego*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 13,2 (1975), s. 149-160.

Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *Response to Observations by Sr. Elizabeth A. Johnson, C.S.J., Regarding the Committee on Doctrine's Statement about the Book Quest for the Living God*, <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-response-2011-10-11.pdf> [dostęp: 14.05.2013].
- Committee on Doctrine United States Conference of Catholic Bishops, *Statement on Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, by sister Elizabeth A. Johnson, s. 10-11, <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-2011-03-24.pdf> [dostęp: 8.01.2013].
- Dokumenty soborów powszechnych*, tekst grecki, łaciński i polski, układ i opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, Encyklika o Miłosierdziu Bożym *Dives in misericordia* (1980).
- Jan Paweł II, List apostolski o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem* (1988).
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 2008.

- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores* (1976).
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus* o należyтым kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny (1974).
- Sobór Watykański II, *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- United States Conference of Catholic Bishops, *Mary in the Church: A Collection of Teaching Documents*, Washington 2003.

Uzgodnienia ekumeniczne

- Groupe des Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Dans l'histoire et l'Écriture. Controverse et Conversion*, Paris 1999.
Polskie tłumaczenie: R. Obarski, *Maryja w Boży planie i w komunii świętych*, „Salvatoris Mater” 3,4 (2001), s. 271-407.
- Mary in the New Testament. Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, red. R.E. Brown, K.P. Donfried, J.A. Fitzmyer, J. Reumann, Philadelphia 1978.
- The One Mediator, the Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue*, t. 9, red. G. Anderson, Minneapolis 1992.

Prace Elizabeth A. Johnson

Książki

- Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology*, New York 1990.
- Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture*, New York 2004.
- Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York – London – Ottawa 1998.
- Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, New York 2007.
- She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993.
- [red.] *The Church Women Want: Catholic Theology in Dialogue*, New York 2002.
- Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York – London 2003.
- Women, Earth, and Creator Spirit*, New York 1993.

Artykuły naukowe i rozdziały w monografiach

- Galilee: A Critical Matrix for Marian Studies*, „Theological Studies” 70 (2009), s. 327-346.
- [wraz z S.A. Ross] *Introducing*, w: *Feminist Theology: Review of Literature*, „Theological Studies” 56 (1995), s. 327-330.
- Marian Devotion in the Western Church*, w: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, red. J. Raitt. New York 1987, s. 392-414.
- Mary, Friend of God and Prophet: A Critical Reading of the Marian Tradition*, „Theology Digest” 47 (2000), s. 317-325.
- Mary and the Image of God*, w: *Woman of Nazareth*, red. D. Donnelly, New York 1989, s. 25-68.
- Mary as Mediatrix: History and Interpretation*, w: *The One Mediator, the Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue*, t. 9, red. G. Anderson, Minneapolis 1992, s. 311-326.
- Mary in praxis-oriented theology: Memory, Narrative, Solidarity*, w: *Kecharitomene: International Festschrift for Rene' Laurentin*, red. P. Poupard, Paris 1990, s. 467-482.
- Reconstructing a Theology of Mary*, w: *Mary, Woman of Nazareth*, red. D. Donnelly, New York 1989, s. 69-91.
- The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, „Theological Studies” 45 (1984), s. 441-465.
- The Maleness of Christ*, „Concilium” 6 (1991), *The Special Nature of Women?*, red. A. Carr, E. Schüssler Fiorenza, London 1991, s. 107-116.
- The Marian Tradition and the Reality of Women*, „Horizons: Journal of the College Theology Society” 12 (1985), s. 116-35, przedruk w: *Horizons on Catholic Feminist Theology*, red. J. Wolski Conn, W. Conn, Washington 1992, s. 85-107.
- The Symbolic Character of Theological Statements about Mary*, „Journal of Ecumenical Studies” 22 (1985), s. 312-335.
- They Have No Wine: The Compassion of Mary in the Light of Feminist Theology*, w: *La Categoria Teologica della Compassione: Presenza e Incidenza nella Riflessione su Maria di Nazaret*, red. E. Toniolo, Rome 2007, s. 161-175.
- Toward a Theology of Mary: Past, Present, and Future*, in *All Generations Shall Call Me Blessed*, red. F. Eigo, Villanova 1994, s. 1-38.

Hasła słownikowe i rozdziały w podręcznikach

- Assumption*, w: *The HarperCollins Dictionary of Religion*, red. J. Smith, San Francisco 1996, s. 84.
- Assumption of the Blessed Virgin Mary*, w: *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 104-105.

- Communion of Saints and Mary*, w: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, red. F. Schüssler Fiorenza, J. Galvin, Minneapolis 2011, s. 431-460.
- Immaculate Conception*, w: *The Modern Catholic Encyclopedia*, red. M. Hellwig, M. Glazier, Collegeville 2004, s. 417-418.
- Immaculate Conception*, w: *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 655-656.
- Immaculate Conception*, w: *The HarperCollins Dictionary of Religion*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 481.
- Mary*, w: *The HarperCollins Dictionary of Religion*, red. J. Smith, San Francisco 1996, s. 687.
- Mary, Blessed Virgin*, w: *Encyclopedia of Catholicism*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 832-838.
- Mary: Contemporary Issues*, w: *Handbook of Catholic Theology*, red. W. Beinert, F. Schüssler Fiorenza, New York 1995, s. 459-464.
- [wraz z G.L. Schaab] *Mary, The Virgin*, w: *Cambridge Dictionary of Christianity*, red. D. Patte, Cambridge 2010, s. 773-774.
- [wraz z G.L. Schaab] *Saints, Devotion to, in the Roman Catholic Tradition*, w: *Cambridge Dictionary of Christianity*, Cambridge 2010, s. 1124.
- The Saints and Mary*, w: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, red. F. Schüssler Fiorenza, J. Galvin, t. 2, Minneapolis 1991, s. 143-177.
- Theotokos*, w: *The HarperCollins Dictionary of Religion*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 1071
- Virgin Birth*, w: *The HarperCollins Dictionary of Religion*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 1123.
- Virginity of Mary*, w: *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, red. R. McBrien, San Francisco 1995, s. 1316.

Inne

- Analogy, Doxology, and Their Connection with Christology in the Theology of Wolfhart Pannenberg*, Catholic University of America, 1981.
- Forging Theology: A Conversation with Colleagues*, w: *Things New and Old. Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, New York 1999, s. 91-123.
- Response from Sister Elizabeth Johnson to US bishops' Committee on Doctrine's latest statement*, <http://cnsblog.wordpress.com/2011/10/28/response-from-sister-elizabeth-johnson-to-us-bishops-committee-on-doctrines-latest-statement/> [dostęp: 22.05.2013].
- To Speak Rightly of the Living God: Observations by Dr. Elizabeth A. Johnson, CSJ on the Statement of the Committee on Doctrine of the United States Conference of Catholic Bishops about her book Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, <http://ncronline.org/news/faith-parish/johnson-letter-us-bishops-doctrine-committee> [dostęp: 17.10.2011].

Worth *A Life*, w: *Vatican II: Forty Personal Stories*, red. W. Madges, M. Daley, Mystic (Connecticut) 2003, s. 200-204.

Wyrażać sprzeciw, trwając w Kościele. Z Elizabeth A. Johnson rozmawia Marzena Zdanowska, „Znak” 676 (2011), s. 16-19, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/Tekst/pokaz/1059/> [dostęp: 24.05.2013].

Prace i opracowania z zakresu teologii feministycznej

Adamiak E., *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997.

Adamiak E., Catharina J. M. Halkes. *Teologia ucząca się od kobiet*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski i J. Makowski, Warszawa 2004, s. 152-164.

Adamiak E., *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, Poznań 2011.

Adamiak E., *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?* „Więź” 41 (1998) nr 1, s. 91-101.

Adamiak E., *Developments in Mariology*, „Concilium” 4 (2008), s. 34-43.

Adamiak E., *Kobieta w Kościele*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin – Kraków 2002, s. 625-629.

Adamiak E., *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater” 1(1999), s. 265-271.

Adamiak E., *Macierzyństwo w Bogu*, „Studia Bobolanum” 1 (2004), s. 45-60.

Adamiak E., *Milcząca obecność*, Warszawa 1999.

Adamiak E., *Nowy wiek i feminizm*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski, Kraków 2001, s. 87-105.

Adamiak E., *Obraz Maryi a współczesny model antropologiczny w polskim kulcie maryjnym*, w: *Recepcja „Marialis cultus” w Polsce. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego. Licheń, 12-13 marca 2004 roku*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 255-270.

Adamiak E., *Odsłaniając to, co znane. Lektura Biblii z perspektywy kobiet*, w: *Powołanie kobiety. Kobiecość – uniwersytet – świętość*, Poznań 2006, s. 7-25.

Adamiak E., „Przez kobietę śmierć, przez kobietę życie”. *Symbolika kobiety w chrześcijaństwie na przykładzie Ewy*, „Katedra” 5 (2004), s. 37-50.

Adamiak E., *Święci dzisiaj*, „Salvatoris Mater” 1 (1999) nr 4, s. 302-307.

Adamiak E., *W sprawie teologii feministycznej kilka odpowiedzi*, „Salvatoris Mater” 1 (1999) nr 2, s. 365-371.

Adamiak E., *Założenia i główne nurty teologii feministycznej*, w: *Polskie oblicza feminizmu*, red. W. Chańska, D. Ulicka, Warszawa 2000, s. 128-136.

- Adamiak E., *Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej*, w: *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000, s. 127-135.
- Althaus-Reid M., Isherwood L., *Controversies in Body Theology*, London 2008.
- Althaus-Reid M., Isherwood L., *Controversies in Feminist Theology*, London 2007.
- Liberation Theology and Sexuality*, red. Althaus-Reid M., Hampshire – Burlington 2006.
- Ammicht-Quinn R., *Co Ewa ma wspólnego z Marią? Teologia, etyka i kategoria płci*, „Katedra” 5 (2004), tłum. K. Krasuska, s. 5-17.
- Bacon H., *What's Right With the Trinity? Conversations in Feminist Theology*, Farnham-Burlington 2009.
- Baker-Fletcher K., *Dancing with God: The Trinity from a Womanist Perspective*, Saint Louis 2006.
- Beattie T., *New Catholic Feminism: Theology and Theory*, New York 2006.
- Carr A., *The New Vision of Feminist Theology*, w: *Freeing Theology: the essentials of theology in feminist perspective*, red. C. LaCugna, San Francisco 1993, s. 5-29.
- Dallavalle N., *Neither Idolatry nor Iconoclasm: A Critical Essentialism for Catholic Feminist Theology*, „Horizons” 25,1 (1998), s. 23-42.
- Dallavalle N., *Toward a Theology that is Catholic and Feminist: Some Basic Issues*, „Modern Theology” 14,4 (1998), s. 535-553.
- Daly M., *Gyn/Ekology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1990.
- Dictionary of Feminist Theologies*, red. L. Russell, S. Clarkson, Louisville 1996.
- Encyclopedia of Women and Religion in North America. Women and religion: methods of study and reflection*, red. R.S. Keller, R.R. Ruether, M. Cantlon, Bloomington 2006.
- Feminist Theology in Different Contexts*, red. F. Schüssler Fiorenza, M. Shawn Copeland, London – Maryknoll 1996.
- Fox P., *God As Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*, Collegeville 2001.
- Gomola A., *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Tarnów 2010.
- Hamington M., *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*, New York – London 1995.
- Hampson D., *After Christianity*, London 1996.
- Hilkert Andolsen B., *Our Companions Enfolded in the Love of Spirit-Sophia: Mariology and the Communion of Saints in the Theology of Elizabeth A. Johnson*, w: *Things new and old. Essays of the Theology of Elizabeth A. Johnson*, New York 1999, s. 81-90.
- Hauke M., *God or Goddess? Feminist Theology: What Is It? Where Does It Lead?*, San Francisco 1995.

- Imperatori-Lee N.M., *The Use of Marian Imagery in Catholic Ecclesiology since Vatican II*, Notre Dame 2007.
- Isherwood L., *Introducing Feminist Christologies*, Cleveland 2002.
- Isherwood L., McEwan D., *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001.
- Jones S., *Women's experience between a rock and a hard place: feminist, womanist, and mujerista theologies in North America*, w: *Horizons in Feminist Theology: Identity, Traditions, and Norms*, red. R.S. Chopp, S.G. Davaney, Minneapolis 1997, s. 33-52.
- Levine A-J., Mayo M., *A Feminist Companion to Mariology*, New York – London 2005.
- Liberation Theologies in the United States. An Introduction*, red. S.M. Floyd-Thomas, A.B. Pinn, New York – London 2010.
- Loades A., *Feminist Theology. Voices from the Past*, Cambridge – Oxford – Malden 2001.
- Maeckelberghe E., *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Tradition Religion Symbol*, Kampen 1991.
- Majewski J., *Elizabeth Johnson*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, Warszawa 2003, s. 135-146.
- Maliszewska A., *Feminizm a postmodernizm. Czy teologia feministyczna ma przyszłość? Zarys problematyki*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 45,1 (2012), s. 84-93.
- Maliszewska A., *Macierzyństwo i dziewictwo w teologii feministycznej. Stanowisko Elizabeth A. Johnson*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 45,2 (2012), s. 288-302.
- Maliszewska A., *Pierwsza Osoba Trójcy Świętej w teologii Elizabeth A. Johnson. Analiza „She Who Is...” na tle tendencji teologii feministycznej*, „Teologia w Polsce” 5,1 (2011), s. 123-137.
- McDonnell K., *Feminist mariologies: heteronomy/subordination and the scandal of Christology*, „Theological Studies” 66(3), s. 527-567.
- Nordling C.F., *Knowing God by Name: A Conversation Between Elizabeth A. Johnson and Karl Barth*, New York 2010.
- Nowak A., *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin 2000.
- O'Neill M.A., *The Mystery of Being Human Together: Anthropology*, w: *Freeing Theology: the essentials of theology in feminist perspective*, red. C. LaCugna, San Francisco 1993, s. 139-160.
- O'Neill M. A., *The Nature of Women and the Method of Theology*, „Theological Studies” 56 (1995), s. 730-742.
- Phillips B.J., *Learning a New Language: Speech about Women and God*, New York 2005.
- Pohl-Patalong U., *Teologia feministyczna. Wprowadzenie do nauki o Trójcy Świętej*, tłum. J. Koleff-Pracka, „Scriptores Scholarum” 1 (22) 1999, s. 108-114.
- Radford Ruether R., *Sexism and God-Talk: Towards a feminist theology*, London 1983.

- Ranke-Heinemann U., *Eunuchy do raju. Kościół katolicki a seksualizm*, tłum. M. Zeller, Gdynia 1995.
- Ross S.A., *The Physical and Social Context for Feminist Theology and Spirituality*, w: *Feminist Theology: Review of Literature*, „Theological Studies” 56 (1995), s. 330-341.
- Routledge International Encyclopedia of Women. Global Women's Issues and Knowledge*, red. C. Kramarae, D. Spender, London 2000.
- Scholer D.M., *Feminist Hermeneutics and Evangelical Biblical Interpretation*, „JETS” 30,4 (1987), s. 407-420.
- Schrein S., *Quilting and Braiding: The Feminist Christologies of Sallie McFague and Elizabeth Johnson in Conversation*, Collegeville 1998.
- Schüssler Fiorenza E., *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York – London 2001.
- Schüssler Fiorenza E., *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation In Context*, Dublin 1998.
- Schüssler Fiorenza E., *Struggle is a Name for Hope: A Critical Feminist Interpretation for Liberation*, „Pacifica” 10 (1997), s. 224-248.
- Schüssler Fiorenza E., *Wisdom Ways*, New York 2001.
- The Cambridge Companion to Feminist Theology*, red. S.F. Parsons, Cambridge 2004.
- Things New and Old. Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, red. T.W. Tilley, P. Zagano, New York 1999.
- Trible P., *Feminist Hermeneutics and Biblical Studies*, „Christian Century” 3-10 February 1982, s. 116-118.
- Young P.D., *Feminist Theology/Christian Theology: In Search of Method*, Minneapolis 1990.
- Watson N.K., *Feminist Theology*, Grand Rapids – Cambridge 2003.
- Watson N.K., *Introducing Feminist Ecclesiology*, Cleveland 1996.
- Zagano P., Tilley T.W., *Introduction*, w: *Things New and Old. Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, red. P. Zagano, T.W. Tilley, New York 1999, s. ix-xii.

Prace i opracowania feministyczne

- de Beauvoir S., *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2009.
- Birkhan I., *Niemy wzorzec. O dekonstrukcji symbolicznego skrzyżowania matki i córki w Marii*, „Katedra” 5 (2004), s. 51-76.
- Brzeszcz D., „Tekst moje ciało”. *Język a płeć – tekstualne autonomie*, http://www.biteme.pl/archiwum/4/teksty/Daniel%20Brzeszcz1280x1024.html#_ftn40 [dostęp: 10.02.2011].
- Butler J., *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Gender*, London 1990.
- Held V., *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford 2005.
- Humm M., *Słownik teorii feminizmu*, tłum. B. Umińska, J. Mikos, Warszawa 1993.

- Iwasiów I., *Gender dla średniozaawansowanych. Wykłady szczecińskie*, Warszawa 2004.
- Jeffrey S., *Unpacking Queer Politics*, Cambridge 2003.
- Kamińska A., *Spory wokół feministycznej etyki troski we współczesnej filozofii amerykańskiej*, Katowice 2008, <http://www.sbc.org.pl/dlibra/docmetadata?id=12050&from=publication> [dostęp: 01.03.2013].
- Lekka-Kowalik A., Sareło Z., *Feminizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/f/feminizm.pdf> [dostęp: 11.05.2013].
- Lekka-Kowalik A., *Feminizm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 4, Radom 2001, s. 127-132.
- Mattern J., *Sojourner Truth: Early Abolitionist*, New York 2003.
- McLoone M., *Sojourner Truth*, Minnesota 1997.
- Mizielińska J., *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków 2006.
- Rich A., *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, tłum. J. Mizielińska, Warszawa 2000.
- Ślęczka K., *Feminizm: ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999.
- Thornham S., *Postmodernism and feminism*, w: *The Routledge Companion to Postmodernism*, red. S. Sim, London – New York 2001.
- Tong R., *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002.
- Ziemska R., *Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci?*, „Analiza i Egzystencja” 8 (2008), s. 115-131.

Podręczniki, encyklopedie, słowniki i prace dotyczące Maryi:

- Adamiak E., *Traktat o Maryi*, Warszawa 2006 (Dogmatyka 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski), s. 15-287.
- Bolewski J., *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998.
- Bolewski J., *Zrodzenie z Boga i Maryi Dziewicy*, w: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego. Jasna Góra, 18-23 sierpnia 1996 r.*, red. J. Wojtkowski, S. Napiórkowski, Lublin 1998.
- Carpenter H., *Jezus*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1999.
- Courth F., *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej 6, red. W. Beinert).
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, Warszawa 2006 (Dogmatyka 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski) s. 289-543.
- Ferde B., *Integralność i interdyscyplinarność w mariologicznym wykładzie*, http://www.lexcredendi.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=83:integralnop-interdyscyplinarnop-mariologicznym-wyksadzie-wyks-wygs-w-licheniu-15112008-r&catid=3:publikacje&Itemid=5 [dostęp: 17.10.2012].
- Ferde B., *Nasza Siostra – Córką i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syn-tezy dogmatyki*, Świdnica 2007.

- Gaechter P., *The Chronology From Mary's Betrothal To the Birth of Christ*, „Theological Studies” 2 (1941), s. 145-170.
- Gaventa B.R., *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus*, Philadelphia 1995.
- Haffner P., *The Mystery of Mary*, Leominster – Chicago 2004.
- Guitton J., *Maryja*, Warszawa 1956.
- Jankowski A., *Blżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004.
- Langkammer H., *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991.
- Majewski J., *Błogosławić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*, Lublin 1997.
- McManus J., *Błogosławioną zwać mnie będą...*, tłum. B. Widła, Warszawa 2004.
- Napiórkowski S., *Pierwsza chrześcijanka i przewodniczka pielgrzymującego ludu*, w: *Kościół czci Matkę Swojego Pana*, Przemyśl 2003.
- Pek K., *Deus Semper Maior. Teologiczny obraz Boga w mariologii polskiej XX wieku*, Lublin 2009.
- Pek K., *Problem zależności obrazu Maryi od obrazu Boga. Wprowadzenie do stadium nad nauczaniem Prymasa Augusta Hlonda*, „Teologia w Polsce” 4,2 (2010), s. 317-334.
- Phan P.P., *Maryja we współczesnej teologii i pobożności północnoamerykańskiej*, „Salvatoris Mater” 8,1-2 (2006), s. 298-304.
- Ratzinger J., *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, tłum. B. Widła, Warszawa 1997.
- da Spinetoli O., *Maryja w Biblii*, tłum. A. Tronina, Niepokalanów 1997.
- Strzelczyk G., *Maryi świadomość tożsamości i misji Jezusa*, „Salvatoris Mater” 9,1-2 (2007), s. 144-161.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, Warszawa 2005 (Dogmatyka 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski).
- Synowiec J., *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Testamentu*, Kraków 1992.
- Szendzielorz Ł., *Kobieta – matka – siostra. Mariologiczne podstawy teologii kobiety Josefa Zvěřiny*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 41,1 (2008), s. 32-45.
- Szwajnoch M., *Historiozbawcze ujęcie biblijnych tytułów Maryi w pismach Kardynała Leo Scheffczyka. Studium egzegetyczno-dogmatyczne*, Opole 2007, <http://digital.fides.org.pl/dlibra/docmetadata?id=719&from=publication> [dostęp: 04.04.2013].

Pozostałe

- Ambroży, *Listy*, t. 1, tłum. P. Nowak, Kraków 1997.
- Ambroży, *Listy*, t. 2, tłum. P. Nowak, Kraków 2003.
- Ambroży, *Listy*, t. 3, tłum. P. Nowak, Kraków 2012.
- An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*, O.O. Espín, J.B. Nickoloff, Collegeville 2007.
- Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, tłum. W. Budzik, Warszawa 1952.

- Baldock J., *Kobiety w Biblii*, Warszawa 2008.
- Bernard C.A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996.
- Bequette J.P., *Christian Humanism: Creation, Redemption, and Reintegration*, Langham 2004.
- Board of Directors of the Catholic Theological Society of America, *Response of the Board of Directors of the Catholic Theological Society of America to the Statement on „Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God,” By Sister Elizabeth A. Johnson Issued by the Committee on Doctrine, United States Conference of Catholic Bishops, March 24, 2011*, http://www.ctsa-online.org/CTSA_Board_Members'_Response_to_Doctrine_Committee_Statement.pdf [dostęp: 22.05.2013].
- Board of Directors of the Catholic Theological Society of America, *Statement of the Board of Directors of the Catholic Theological Society of America on the USCCB Committee on Doctrine's "Response to Observations by Sr. Elizabeth Johnson, C.S.J. ..." (October 11, 2011)*, http://www.ctsa-online.org/Board%20Statement_110411.pdf [dostęp 22.05.2013].
- Bracken J.A., *The One in the Many: A Contemporary Reconstruction of the God-World Relationship*, Grand Rapids 2001.
- Brown R., *The birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1993.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, Warszawa 1995.
- Cooper J.W., *Panentheism – The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Grand Rapids 2006.
- Crossan J.D., *Historyczny Jezus: kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997.
- Dorrien G.J., *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony, and Postmodernity, 1950-2005*, Westminster 2006.
- Elizabeth A. Johnson – curriculum vitae, <http://www.fordham.edu/images/theology/cvs/cv%20johnson%20spring%202012.pdf> [dostęp: 14.05.2013].
- Ellsberg R., *Blessed Among All Women: Women Saints, Prophets, and Witnesses for Our Time*, New York 2005.
- Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze, czyli o regule wiary prawdziwej do Piotra*, tłum. W. Szoltdrski, w: *Studia i teksty patrystyczne*, red. A. Bober, Kraków 1967, s. 212-245.
- Fumagalli A., *Historie miłosne w Biblii*, Kraków 2003.
- Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, red. W.A. Dyrness, V.M. Kärkkäinen, Nottingham 2008.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001.
- Ignacy Antiocheński, *Listy*, tłum. W. Kania, Tarnów 1987.
- Jan Damascęński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.
- Johnson L.T., *What Are They Saying About God? – Something Fundamental is Afoot*, „Commonweal”, January 1993, s. 17-22.
- Kapic K.M., McCormack B.L., *Mapping Modern Theology: A Thematic and Historical Introduction*, Grand Rapids 2012.

- Karabin E., *Nadchodzą zmiany?*, „Więź” 1-2 (2009), s. 10-25.
- Karska A., *Ordynacja kobiet w Kościołach Światowej Federacji Luterńskiej*, http://ewangarda.org/gallery/d/702-1/ORDYNACJA+Kobiet+W+KO__CI__ACH+_FL+Power.pdf [dostęp: 14.09.2010].
- Kięciek K., *Wychowane przez morderców*, „Przegląd” 42/2011, <http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/artykul/wychowane-mordercow> [dostęp: 22.11.2012].
- Majewski J., *Spór o rozumienie Kościoła: eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2004.
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Warszawa 2005 (Dogmatyka 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski).
- Majewski J., *Zakonnice kłopoty z doktryną*, http://tygodnik.onet.pl/32,0,26009,zakonnice_kłopoty_zdoktryna,artykul.html [dostęp: 13.05.2013].
- Małżeństwo Maryi i Józefa wzorcem małżeństwa. Kazanie Biskupa Kaliskiego wygłoszone podczas Mszy Świętej w uroczystość św. Józefa w bazylice – sanktuarium, 19 marca 2011 roku*, <http://www.opiekun.kalisz.pl/index.php?dział=artykuly&id=962> [dostęp: 22.11.2012].
- Merkin D., *A Mother's Influence*, http://www.newyorker.com/archive/1999/08/02/1999_08_02_027_TNY_LIBRY_000018747 [dostęp: 16.10.2012].
- Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, red. A.E. Dreyer, M.S. Burrows, Baltimore 2005.
- Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV w.)*, red. M. Starowieyski, Wrocław 2007.
- Napiórkowski S., *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 2002.
- Neusner J., *Rabin rozmawia z Jezusem*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2008.
- O Kościele, teologii i feminizmie*. Z dr Elżbietą Adamiak rozmawia Wiesława Dąbrowska-Macura (rozmowa przeprowadzona podczas II Regionalnej Konferencji Europy Środkowowschodniej Europejskiego Towarzystwa Teologicznego Kobiet), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/t_feministyczna.html [dostęp: 08.05.2013].
- O'Collins G., Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
- Oficjalna polska strona Biura Informacyjnego Parlamentu Europejskiego: http://www.europarl.pl/ressource/static/files/laureaci_nagrody_sacharowa_-_przegląd_-_edycja_2010.pdf [dostęp: 22.11.2012].
- Oficjalna strona Fordham University: http://www.fordham.edu/academics/programs_at_fordham_/theology/faculty/elizabeth_a_johnson_/elizabeth_a_johnson__82888.asp [dostęp: 08.05.2013].
- Oficjalna strona Fordham University, podstrona o Elizabeth A. Johnson: http://www.fordham.edu/academics/programs_at_fordham_/theology/faculty/elizabeth_a_johnson_/index.asp [dostęp: 20.05.2013].
- Oficjalna strona Ośrodka Informacji ONZ w Warszawie: <http://www.unic.un.org.pl/show.php?news=1296&wai=&wid=27&year=2008> [dostęp: 20.10.2012].

- Oficjalna strona Zgromadzenia Sióstr św. Józefa z Le Puy: <http://www.brentwoodcsj.org/> [dostęp: 15.06.2013].
- Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tłum. S. Kalinkowski, 1986.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977.
- Pierwsi apologety greccy (Kwadratus, Arystydes z Aten, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milicjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz)*, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004.
- Pramuk C., *Sophia: The Hidden Christ of Thomas Merton*, Collegeville 2009.
- Queers Read This/Lesby i pedały czytajcie to. Ulotka rozprowadzana podczas marszu równości w Nowym Jorku*, tłum. P. Nazaruk, http://www.interalia.org.pl/pl/artykuly/aktualny_numer_2011_6/02_queers_read_this_lesby_i_pedaly_czytajcie_to.htm [dostęp: 14.11.2012].
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1993.
- Rausch T.P., *Who Is Jesus? An Introduction to Christology*, Collegeville 2003.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.
- Skierkowski M., *Apologia Jezusa historycznego. Kilka uwag metodologicznych*, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/Tekst/pokaz/10499/> [dostęp: 23.05.2013].
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/#2> [dostęp: 15.10.2012].
- Stemberger G., *Rabbinic Reactions to the Christianization of Roman Palestine: A Survey of Recent Research*, w: *Encounters of the Children of Abraham from Ancient to Modern Times*, red. A. Laato, P. Lindqvist, Leiden 2010.
- Strzelczyk G., *Nie ma już kobiety ani mężczyzny?*, „Więź” 1-2 (2009), s. 44-52.
- Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, przekład zbiorowy S. Kalinkowski, W. Myszor, K. Obrycki, S. Ryznar, E. Stanula, Warszawa 1993.
- Tertulian, *Wybór pism III*, tłum. D. Sutryk, E. Stanula i in., Warszawa 2007.
- The Encyclopedia Of Christianity*, t. 5, red. E. Fahlbusch, Grand Rapids 2008.
- The Fire of Peace: A Prayer Book*, red. M.L. Kownacki, <http://www.monasteriesoftheheart.org/litany-mary-nazareth> [dostęp: 27.02.2013].
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7, tłum. P. Bełch, Londyn 1980.
- Vests N., *Re-Visioning Theology: A Mythic Approach to Religion*, Mahwah 2011.
- Weinandy T., *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003.
- Weinandy T., *In the Likeness of Sinful Flesh. An Essay on the Humanity of Christ*, Edinburg 1993.
- When the Magisterium Intervenes: The Magisterium and Theologians in Today's*, red. R. Gaillardetz, Collegeville 2012.
- Zawiszewski E., *Księgi Proroków. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych fragmentów*, Pelplin 1995.
- Żurek A., *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów 2001.