

Elżbieta ADAMIAK, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997, 178 ss.

Podczas obrad V Światowej Konferencji *Faith and Order* w Santiago de Compostela (3–14 sierpnia 1993 r.) protestowała jedna z holenderskich uczestniczek przeciwko nie tylko zdecydowanemu, lecz wprost absolutnemu podkreśleniu „apostolskości” wiary i Kościoła chrześcijańskiego mniemając, iż wtedy bowiem już nie sposób *serio* dyskutować nad „kapłaństwem kobiet” W tym kontekście podkreślono, iż tradycja chrześcijańska zna określenie *apostola apostolorum* odniesione do Marii Magdaleny. Wielkie było zdziwienie jednego z prawosławnych metropolitów domagającego się usunięcia tegoż „nie powszechnie przyjmowanego określenia” z końcowej relacji Sekcji II obrad, gdy prowadzący je, słynny teolog Nicolas LOSSKY, oświadczał: „Eminencjo, ono występuje właśnie w naszych niesporach świątecznych”

Otóż we wstępie recenzowanej pracy spotykamy się ze słusznym stwierdzeniem, że „Maryja jest najbardziej znaczącą postacią kobiecą chrześcijaństwa” Autorka jednak uzupełnia, iż „nowa feministyczna lektura Pisma św. doprowadziła równocześnie do «odkrycia» innych, często zapomnianych postaci kobiet, lub też zupełnie odmiennej niż dotychczasowej ich interpretacji. Można wręcz obserwować coś w rodzaju „zwrotu” ku Marii z Magdali jako symbolu kobiety niezależnej, nie określonej przez relację z mężczyzną, stojącej na czele grupy kobiet idących za Jezusem aż pod krzyż i będących pierwszymi świadkami zmartwychwstania, a przez to «Apostolką Apostołów»” (s. 14n).

Dobrze zatem jest mieć w tym przypadku do czynienia z systematyczno-teologicznym studium z zakresu teologii feministycznej, zwłaszcza zaś w odniesieniu do pierwszej profesora tej teologii na naszym kontynencie. Z nazwiskiem holenderskiej katoliczki C. HALKES bowiem „związana jest także najbardziej posunięta instytucjonalizacja tego kierunku” (s. 13). Jakże zaś on posiada znaczenie w całokształcie współczesnej teologii chrześcijańskiej mówi w sposób przekonywujący syntetyzujący artykuł wielkiej klasy teologa — W. BEINERTA: *Teologia feministyczna. Powstanie — istota — oddziaływanie* (RTSO 14 [1993], s. 71–95).

1. *Wstęp* (s. 9–19) określa stosunkowo jasno strukturę pracy, wyszczególniając szczegółowo precyzację jej tematyki, celu i metody. Otóż „w rozprawie poszukiwane będą odpowiedzi na pytania o istotę wyzwania, jakim jest dla teologii i Kościołów chrześcijańskich teologia feministyczna. Centralnym jednak pytaniem pracy

jest pytanie o Maryję w kontekście feministycznej teologii Cathariny Halkes. Można przecież zasadnie domniemywać, że teologia feministyczna modyfikuje ideową ikonę Maryi. Takie sformułowanie problemu zaleca rozwinięcie problematyki w wielu szczegółowych pytaniach: W jaki sposób widzi i interpretuje Jej osobę teolożka feministyczna z Nijmegen? Jaka rolę odgrywa Ona w jej teologii? Jakie cechy dotychczasowego kościelnego i teologicznego obrazu Maryi są szczególnie krytykowane, a które na nowo docenione i uwypuklone? Czy odrzucenie tradycyjnego ujęcia Maryi jako ideału kobiety oznacza odrzucenie jakiegokolwiek możliwości identyfikacji feministek z Maryją? Czy po dwudziestu wiekach historii chrześcijaństwa można dostrzec w wizerunku Maryi nowe, dotąd nie odkryte rysy? Czy ten nowy obraz Maryi jest w stanie zrównoważyć długowieczną tradycję innego odczytywania symbolu Maryi? Co pozytywnego feministyczna mariologia Cathariny Halkes może wnieść do mariologii oraz pobożności maryjnej? Jak te nowe — dla niektórych rewolucyjne i obrazoburcze — propozycje mariologiczne mają się do obecnego oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego, reprezentowanego w nauczaniu JANA PAWŁA II? Jakie przyjęcie mogą mieć i jaką rolę odegrać w Polsce, kraju znanym z żywej pobożności maryjnej?” (s. 14).

Metodę określa Autorka opisowo krótko w kontekście stwierdzenia, że mariologia nie powinna być traktowana jako wydzielona od innych dziedzin teologicznych — „chodzi bowiem o analizę, prezentację i ocenę mariologicznych wypowiedzi Cathariny Halkes wywodzących się z zupełnie w Polsce nieznanego sposobu uprawiania teologii” (s.19).

By temu zadaniu sprostać Autorka dzieli swoje dzieło na cztery rozdziały. W rozdziale I prezentuje „podstawowe postulaty feministycznej teologii Cathariny Halkes” (s. 21–69) i to mianowicie w aspekcie ogólnej koncepcji teologii, interpretacji Biblii, nauce o Bogu i antropologii chrześcijańskiej. Rozdział II nosi tytuł: „*Tradycyjna Maryja*” *Feministyczna ocena historii kultu maryjnego i mariologii według Cathariny Halkes* (s. 67–92) i rozpatruje motywy podjęcia tematu, określa Maryję jako wyraz kobiecych cech Boga oraz uwydatnia ambiwalencję oddziaływania kultu maryjnego na kobiety. Rozdział III koncentruje się na „innej Maryi”, tj. „feministyczno-teologicznym obrazie Maryi w pracach Cathariny Halkes” (s. 93–108), analizując bliżej dziewictwo jako symbol autonomii i niezależności kobiety oraz ruch „pomiędzy *fiat* a *Magnificat*” Rozdział IV formułuje *Próbkę oceny feministycznej mariologii Cathariny Halkes* (s. 109–146), charakteryzując m.in. także bliżej „mariologię” innych znaczących feministek, uwypuklając jednocześnie problem spełnienia ogólnoteologicznych postulatów Cathariny Halkes w jej mariologii, oryginalność danego obrazu Maryi w porównaniu z innymi feministycznymi ujęciami mariologii, jak też obrazem Maryi i kobiety Jana Pawła II oraz polskiej mariologii.

Zakończenie (s. 141–146) raz jeszcze szkicuje syntetycznie całokształt problematyki pracy i podsumowuje w przejrzystych 12 punktach wyniki przeprowadzonych badań, po czym następuje w postaci aneksu „słownik podstawowych pojęć teologii feministycznej” (s. 169–175). Zestawienie „bibliografii” (s. 147–168) podzielone na źródła, literaturę przedmiotu i literaturę pomocniczą.

2. Przyznać trzeba, iż aspekt formalny pracy nie budzi zasadniczych zastrzeżeń. Wątek mariologiczny przewija się wyraźnie przez całą twórczość holenderskiej „teolożki” (por. s. 15, 19, 67). Ona jest też w stanie zdobyć się na twórczy, tj. konstruktywny krytycyzm wobec poszczególnych elementów wizji Matki Pana aktualnej teologii feministycznej. Należało także wyraźniej postawić kwestię nowej „ideologizacji” obrazu Maryi tej teologii, do której na pewno przyczyniła się duża zależność od latyńsko-amerykańskiej teologii wyzwolenia, a przede wszystkim od historyczno-religijnych, socjologicznych, psychologicznych oraz psychoanalitycznych uwarunkowań. Jest to ważne, skoro ma ona właśnie zerwać z tradycyjno-katolickim „wymiarem ideologicznym” w tej dziedzinie (por. s. 47n, 84n, 104, 111). Podobnie ma się rzecz z recepcją „boginiowego” nurtu feministycznej mariologii C. Halkes, która — jak się wydaje — też może być wyrazem apriorycznego zacieśnienia „ideologizującego” refleksję mariologiczną (zob. s. 144).

Poza tym trzeba jednak podkreślić wyważony i zdrowy krytycyzm Autorki w stosunku do całokształtu myśli profesor z Nijmegen, jak i w ogóle do fenomenu teologii feministycznej. Potrafi bowiem doskonale uwypuklić jej pozytywne elementy, żywiąc słusznie przekonanie, iż „feministyczny protest nie powinien stać się zamkniętą ideologią, lecz winien otwierać się na działanie Ducha” (s. 107n).

3. Merytoryczny aspekt pracy wyraża się m.in. w jej twórczym oraz iście przyczynkarskim charakterze, jak też w ukazaniu teologii feministycznej jako „szansy dla kobiet i Kościoła i ubogacenia teologii w ogóle” (s. 32). Owszem, potrzeba „hermeneutyki podejrzeń” wobec Biblii, ale równocześnie też należy uwypuklić fakt potrzeby Kościoła jako „wspólnoty interpretacji” (s. 35). Dlatego też przy wszystkich zastrzeżeniach przyznać należy, że Catharina Halkes „wykazuje — w porównaniu z innymi feministkami — w refleksji nad Biblią wielką rozwagę” (s. 38).

Ważne jest następnie wykazanie związku teologii feministycznej z ruchem ekumenicznym (por. s. 15n, 31, 46n, 67, 71, 134n) oraz z ekologią (s. 64n), jak też jej wkład do budowania nowej teologii stworzenia w znaczeniu podkreślenia jego „sakralności i sakramentalności” (s. 63n).

Podkreślenia godne jest również dążenie przez C. Halkes do stworzenia całościowej wizji ogólnoteologicznej, jak też osiągnięcie — chciałoby się wprost rzec — „integralnego” obrazu Maryi (por. s. 69, 107, 119n, 146). Niezależnie od tego są jednak stale dawne podziały obecne w jej refleksji. Wychodzi to przykładowo na jaw choćby w podkreśleniu przez nią różnych odcieni *fiat* i *Magnificat*, w którym ciągle jeszcze znać „ślady krytykowanego przez samą Autorkę dualizmu” (s. 108). O teologicznej powadze rozważań C. Halkes świadczy m.in. także fakt, iż pomija zupełnie pytanie uważane za jedną z najpoważniejszych kwestii teologii feministycznej w ogóle: „Czy męski Zbawiciel może odkupić kobietę?” (s. 49n). Jest natomiast zdania, że „więcej uwagi należy poświęcić judeochrześcijańskiej sofio-chrystologii”, jak też rozwijać „chrystologię pneumatologiczną” (s. 49n). Uważa przeto także za ważny dla siebie przełom odkrycie biblijnego i poprawnego chrystologicznie obrazu Maryi. Pomimo to nie rozwija właściwie mariologii ani chrystotypicznej, ani

eklezjotypicznej, lecz „w perspektywie antropologicznej” Ciekawa jest w tym przypadku szczególnie jej oryginalna analiza maryjnego *fiat*, jak też *Magnificat*, przy czym łączy je stale ze sobą (zob. s. 99). Jest ostatecznie zdania, iż „mimo różnorodności podejścia poszczególnych Ewangelistów do osoby Maryi, w Nowym Testamencie przedstawiona jest Ona jako pierwsza i doskonale wierząca Nowego Przymierza” (s. 99). To stwierdzenie daje zresztą podstawę dla szukania pewnych analogii i zbliżeń do papieskiej wizji „Matki Odkupiciela” Zamiast wchodzić tutaj jednak w szczegóły, postawmy jeszcze jedno pytanie: czy teologia polska rzeczywiście nie jest przygotowana na spotkanie z teologią feministyczną dlatego, że „brak żywej dyskusji wokół zastosowania metody historyczno-krytycznej w egzegezie i teologii, nieznajomość i nieobecność wielu współczesnych kierunków teologii, jak np. teologii wyzwolenia, czy teologii politycznej, z którymi «spokrewniona» jest teologia feministyczna?” To prawda, że „ż y w e j dyskusji” wokół wymienionych tu kwestii wprowadzie u nas nie ma, ale dziś bynajmniej już nie są to sprawy dla naszej teologii zupełnie nieznanne.

Ze względu na wysokie walory zarówno formalne, jak też merytoryczne pracy, należy ją potraktować bardzo poważnie. Jej oryginalność i związany z nią — już powyżej wspomniany — charakter przyczynkowski budzą wprost podziw i ubogacają faktycznie naszą teologię także o nowy aktualny aspekt merytoryczny.

Abp Alfons Nossol

* * *