

JAUNAVAS MARIJAS TĒLS FEMINISMA TEOLOĢIJĀ

Inta Jakāne

Mg. theol.

Anta Filipsons

Dr. phil., asoc. prof., Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte

Ievads

Termins *feminisms* radās 19. gadsimtā kā apzīmējums sieviešu cīņai par savām tiesībām. 20. gadsimta otrajā pusē feminisms gūst teorētisku pamatojumu dažādās sociālajās un humanitārajās zinātnēs. Tas balstās uzskatā, ka patriarhālajā kultūrā sievietes tradicionāli ir bijušas apspiestas un tēlotas saskaņā ar vīrišķo ideoloģiju, kas ir kavējis sievietes pašapziņas izpausmes. Viens no galvenajiem feministu mērķiem ir izcelt sievietes pieredzes kā teoloģiska avota vērtību. Elsa Meikelberga secina, ka šī pieredze norāda uz kristietībā lietoto konceptu, vārdu un to nozīmes atsvešinātību. Viņa kristietību salīdzina ar vecu, novalkātu, bet pierastu svīteri. Ikviena saprātīga būtne šo svīteri sen būtu izmetusi.¹ Tāpat ir ar valodu un dažādiem konceptiem, kuri tiek lietoti kristīgās tradīcijas ietvaros. Feministes jautā: vai tie joprojām ir jēgpilni un nozīmi nesošī? Vai arī kristietība ir novecojusi un izgājusi no modes līdzīgi kā šis novalkātais svīteris? Vai sievietei joprojām būtu jālieto noteikts runas veids un tēlu, simbolu kopums bez jebkādas nozīmes tikai tāpēc, ka tā ir pierasts, vai

¹ Maeckelbergh, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*. Kampen, The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1994, 1–2.

tomēr būtu jāatjauno to jēgpilnā nozīme?² Lai noskaidrotu, kas no konceptiem un jēdzieniem ir lietojams, bet kas — kā vecais svīteris — metams ārā, palīgā var nākt vienīgi pieredze.

Atklājot sev savas sajūtas un analizējot līdzšinējo pieredzi, sievietes varējušas izvērtēt savas iespējas garīgi augt un attīstīties. Veicot vēsturisku atskatu uz sievietei atvēlēto vietu baznīcā, jāsecina, ka šī pieredze ne vienmēr bijusi pozitīva. Atbildot uz jautājumu, kāpēc tas tā ir bijis, kāpēc līdz mūsdienām ir nonākuši tik maz sievieti pozitīvi vērtējošie stāsti, jāaskaras ar seno atziņu, ka vēstures rakstītāji vienmēr ir bijuši uzvarētāji.³ No vīriešu atlasītajiem stāstiem sieviete ir mācījusies, kādai viņai jābūt. Apgūstot šo stāstu vēstījumu, sievietes apziņā attīstās un iesakņojas patriarhālās sabiedrības veidotais “vēlamo īpašību kopums”, kādam būtu jāpiemīt ikvienai sievietei. Piemēram, stāsti, kas ataino attiecības starp sievietēm un vīriešiem, ir tie, no kuriem sieviete smēlusies paraugu — kādās hierarhiskās attiecībās ar pretējo dzimumu un Dievu viņai jābūt.

Viens no spēcīgākajiem sievišķības simboliem un paraugiem attiecībās ar pretējo dzimumu tradicionālajā kristietībā ir Marija. Daudzu sieviešu un vīriešu pieredzē maigā, tīrā un pazemīgā Marija vienmēr šķitusi daudz pieejamāks reliģiskais tēls nekā attālinātais, transcendentais Dievs vai Jēzus Kristus. Ne velti pēc katoļu grēksūdzes galvenokārt liek skaitīt lūgšanu “Esi sveicināta”, netieši norādot, ka tieši Dieva Māte ir tā, no kuras visātrāk var saņemt piedošanu un nožēlu par izdarītajiem grēkiem. Tomēr feministu aktīvā darbība ļāvusi daudzām ticīgajām sievietēm ieraudzīt tradicionālās kristietības piedāvāto Marijas tēla un simbola vēstījumu citā gaismā. Feministes norāda, ka Marija ir Baznīcas hierarhijas, t.i., celibātā dzīvojošu vīriešu, konstruēts reliģisks simbols, kura uzdevums ir bijis veicināt sieviešu apspiešanu, kultivējot tādas sievietes pašapziņu graužošanas īpašības kā bezierunu paklausība, pārlicīga pazemība, nepamatota mazvērtības un vājuma sajūta vīriešu dzimuma priekšā, ķermeņa un

² Turpat, 1.

³ Soelle, Dorothee. *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984, 46.

seksualitātes noniecināšana, kā arī apziņa par savu grēcīgumu. Līdz ar to Rozmarija Redforda Rutere uzdod pamatotu jautājumu: "Kurā pusē ir Marija?"⁴

No otras puses, Marijas kults, kas brīvi un spontāni iesakņojies daudzu kristiešu dievbijībā, liecina par Marijas sievišķo garu, kas cauri gadsimtiem spējis palikt patstāvīgs un pārkāpt patriarhijas noliktas robežas.⁵ Šis pievilksanas spēks izskaidro arī daudzos Marijas parādīšanās stāstus un svētceļnieku plūdumu uz Jaunavas Marijas svētvietām. Tautas dievbijības formās izpaužas arī vislielākais šī tēla reliģiskais potenciāls, kas ļauj ar dievišķo veidot sirsnīgākas attiecības un nonākt tiešākā kontaktā ar to. Daudzi autori atzīmē, ka katoļu hierarhija tā arī nav spējusi pilnībā kontrolēt Marijas kultu.⁶

Līdz ar to feministes secina, ka Marija ir pārāk spēcīgs reliģiskais simbols, lai to atstātu patriarhālās baznīcas varā un ļautu ar šī simbola palīdzību joprojām ietekmēt, manipulēt un turēt stingrā pavadiņā kristīgo sieviešu apziņu, tādā veidā kontrolējot viņu sievišķību un garīgumu. Piemēram, vācu feministe Doroteja Zelle raksta, ka nevēlas atdot Marijas tēlu pretiniekiem.⁷ Viņai piekrīt arī daudzas citas feministu autores. Nevēlēšanās atdot Mariju tiek pamatota ar to, ka arī mūsdienu sieviešu atbrīvošanas kustībām ir nepieciešamas savas svētās aizbildnes, paraugi, kam sekot un kurus izvēlēties par prototipiem. Šiem paraugiem ir jāsakņojas vēsturē vai tradīcijā,⁸ tomēr jātop no jauna interpretētiem.

Teologs Džons Makenzijs teicis: ja marioloģija tiks pārakstīta, šo darbu var veikt vienīgi mūsdienu sieviete, tā uzsverot sievišķās pieredzes nozīmi un lomu šajā procesā.⁹ Tomēr, kaut arī feministes bieži izmanto savās interpretācijās terminu "marioloģija", viņas visbiežāk nemēģina rakstīt "jaunu

⁴ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975, 37.

⁵ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*. New York and London: Routledge, 1995, 27.

⁶ Turpat, 164.

⁷ Soelle, Dorothee. *The Strength of the Weak...*, 47.

⁸ Turpat, 47.

⁹ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 170.

marioloģiju”, bet gan atbrīvojot Marijas tēlu no tā negatīvā uzslāņojuma, kas izveidojies doktrīnas attīstības rezultātā. Tādēļ Rozmarija Redforda Rutere piedāvā terminu “marioloģijas atbrīvošana” kā alternatīvu tradicionālajai marioloģijai. Viņa norāda uz galvenajām marioloģijas doktrīnām — Marija kā jaunā Ieva, Marija kā Mūžīgā Jaunava, Marijas dievišķais mātišķums, Marijas uzņemšana debesīs, Marija kā starpniece (*mediatrix*) un doktrīna par Marijas bezvainīgo ieņemšanu.¹⁰ Šīs doktrīnas feminisma teoloģijā tiek analizētas, lai saprastu, kādu vēstījumu sievietes caur šīm doktrīnām uztver un kā, atklājot negatīvā noslāņojuma radītās sekas, mainītos sievietes attiecības ar Dievu, cik brīvi viņa varētu justies Baznīcā. Tomēr pirms mēģinājumiem reinterpreterēt Marijas tēlu jāpievēršas pamatiem, meklējot, kāda loma un nozīme Marijai bija piešķirta sākotnēji Rietumu kristietībā.

Marija un katolicisms

Katoļu baznīcā ir sistemātiski izstrādāta marioloģija jeb teoloģiska doktrīna par Mariju, taču tā nav nošķirta mācība, tā ir jāskata kā daļa no lielāka veseluma. Marioloģija ir jāvērtē saskaņā ar kristoloģiju, soterioloģiju un eklezioloģiju.¹¹ Nozīmīgi avoti, kas mums atklāj Marijas lomu Romas katoļu baznīcā, ir Otrā Vatikāna koncila laikā iznākusi Baznīcas dogmatiskā konstitūcija — *Lumen Gentium*¹², Pāvila VI izdotā apustuliskā ekshortācija *Marialis Cultus*¹³ (1974), Jāņa Pāvila II izdotie dokumenti *Redemptoris Mater*¹⁴ (1987) un *Mulieris*

¹⁰ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation...*, 46.

¹¹ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 8.

¹² *Dogmatic Constitution on the Church: Lumen Gentium*. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

¹³ Paul VI. *Apostolic Exhortation: Marialis Cultus: For the Right Ordering and Development of the Blessed Virgin Mary*. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus_en.html

¹⁴ Paul II. *Redemptoris Mater: On the Blessed Virgin Mary in the Life of the Pilgrim Church*. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater_en.html

*Dignitatem*¹⁵ (1988). Lai arī mariāniskā doktrīna tika attīstīta nepārtraukti jau kopš pirmajiem kristietības gadsimtiem, pati marioloģija ir salīdzinoši jauna disciplīna, kas tika noformulēta tikai 17. gadsimtā.¹⁶ Dokumentā *Redemptoris Mater* ir teikts, ka zināšanām par patieso Katoļu doktrīnu, kas ļautu izprast Kristus un Baznīcas noslēpumu, pamatā jābūt cieņai pret Mariju.¹⁷

Vēsturē bijuši vairāki Marijas popularitātes viļņu uzbrukumumi un noplakumi. Konkrētu vēsturisko datu trūkums ir galvenais iemesls, kas ļāvis veidoties leģendai par Jaunavu Mariju. Jau ļoti agri, ar 2. gadsimtu, Marija kļuva par reliģisku figūru, kas tika godāta un cienīta. Piemēram, baznīctēvi Tertuliāns, Irenejs, Justians izvirzīja ideju par Mariju kā jauno Ievu, motīvu smeļoties no Marijas pasludināšanas stāsta Lūkas evaņģēlijā (Lk. 1:38).¹⁸ Marija — Jaunā Ieva ar savu paklausību ir kļuvusi par visu dzīvo māti,¹⁹ kā arī par simbolu jaunajam Izraēlam, tā reprezentējot visu Baznīcu.²⁰ Kā nāve ienāca caur Ievu, tā dzīvība caur Mariju.²¹

Līdz pat viduslaikiem Marijas kults vēl nebija uzplaucis, taču atsevišķas ievirzes izteiktai Marijas godināšanai parādās jau no 4. gadsimta, kad sāka svinēt dažādas Marijas svētku dienas, kas godināja Marijas dzīves tradicionālos aspektus —

¹⁵ Paul II. *Apostolic Letter: Mulieris Dignitatem: On the Dignity and Vocation of Women on the Occasion of the Marian Year*. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_en.html

¹⁶ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 8.

¹⁷ Paul II. *Redemptoris Mater: On the Blessed Virgin Mary in the Life of the Pilgrim Church*, 47. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater_en.html

¹⁸ *Dogmatic Constitution on the Church: Lumen Gentium*, 56.

Pieejams internetā: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

¹⁹ *Katoliskās Baznīcas Katehisms*. Rīga: Rīgas Metropolijas Kūrīja, 2000, 137.

²⁰ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation...*, 37.

²¹ *Dogmatic Constitution on the Church: Lumen Gentium*, 56.

Pieejams internetā: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

jaunavību un mātišķumu.²² 5. un 6. gadsimtā parādās divas agrākās un galvenās dogmas, kuras kļuva par stūrakmeni tālākajai doktrīnas attīstībai. 431. gadā Efēzas koncilā Marijai tika piešķirts tituls *Theotokos* — Dieva dzemdētāja. 553. gadā Konstantinopoles otrajā koncilā Marija tika raksturota kā *Aeiparthenos* — vienmēr Jaunava. Baznīca norāda, ka jau ar pirmajiem ticības formulējumiem Baznīca ir apliecinājusi, ka Jēzus ieņemts ar Svētā Gara spēku. Baznīca evaņģēlijos jaunavīgo ieņemšanu izprot kā Dieva darbu, šinī notikumā tiek saskatīts pravieša Jesajas dotā apsolījuma piepildījums (Jes. 7:14).²³ Lielākā daļa vēsturnieku gan ir atzinuši, ka šīs doktrīnas triumfs saistāms ar tolaik aktīvo askētisma un klosteru veidošanos. Šīs tradīcijas ietekmē viduslaiku baznīca ar marioloģijas palīdzību slavēja celibātu, piešķirot tam lielāku garīgo vērtību nekā laulības dzīvei.²⁴

Laiks starp 1850. un 1950. gadu tiek dēvēts par “Marijas zelta laikmetu”, kad populāri kļuva Marijas parādīšanās stāsti un oficiāli tika pasludinātas vēl divas dogmas — par Marijas bezvainīgo ieņemšanu un Marijas uzņemšanu debesīs.²⁵ Savukārt, doktrīnas par Mariju kā līdzatpestītāju (*Co-Redemptrix*) un starpnieci (*Mediatrix*), neraugoties uz daudzu katoļticīgo vēlmēm, tā arī netika oficiāli deklarētas.²⁶ Otrais Vatikāna koncils (1962–65) aizsākās ar mēģinājumiem mazināt plaisu, ko Marijas simbola atšķirīgā izpratne bija radījusi katoļu un protestantu vidū, kā arī mazināt galējības, kas bija uzbangojušas Marijas godināšanas kultā. Kults tika vairāk piesaistīts Svētajiem Rakstiem, un marioloģijas centrā atkal

²² Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 14.

²³ *Katoliskās Baznīcas Katehisms*. Rīga: Rīgas Metropolijas Kūrīja, 2000, 134–135.

²⁴ Millers, Eliots, Sempls, Kenets R. *Jaunavas Kults: Katoliskā marioloģija un Marijas parādīšanās*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2000, 24–25.

²⁵ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 20.

²⁶ Millers, Eliots, Sempls, Kenets R. *Jaunavas Kults: Katoliskā marioloģija un Marijas parādīšanās*. 19.

tika izvirzīta kristoloģija.²⁷ Par Jaunavas godināšanas kultu koncila dokumentos teikts, ka Marija ir Dieva māte, Debesu godībā tā atrodas līdzās savam Dēlam un tiek eņģeļu un visu cilvēku slavēta. Marijas kults tiek pamatots ar Marijas pašas pravietiskajiem vārdiem: “Redzi, no šā laika visas paaudzes mani teiks svētīgu. Jo Varenais lielas lietas man ir darījis (Lk. 1: 48–50).”²⁸ Baznīca, Mariju godinādama, iedziļinās cēlajā cilvēktapšanas noslēpumā, tā Marija kļūst aizvien līdzīgāka savam dievišķajam līgavainim.²⁹ Šī doma apliecina Marijai ierādīto vietu baznīcā, kas tiek sakņota kristoloģijā. Marijas dievišķā mātišķība ir tas, kas viņu saista ar Dēlu Pestītāju.

Baznīca nevarēs arī sludināt, ka Marija ir jāņem par paraugu ikvienam ticīgās draudzes loceklim, jo īpaši sievietei. Katoļu katehismā tiek rakstīts: “Jaunava Marija Baznīcai ir ticības un mīlestības paraugs. Tādējādi viņa ir visizcilākā no Baznīcas locekļiem, viņa ir baznīcas priekšzīmīgais īstenojums un pirmtēls.”³⁰ Tādējādi marioloģija tiek cieši saistīta gan ar kristoloģiju, gan eklezioloģiju.

Marija un protestantisms

Marioloģija vēl aizvien ir viens no šķelšanās iemesliem protestantu un katoļu vidū.³¹ Rozmarija Redforda Rutere izšķir galvenos aspektus, kuru dēļ reformatoru vidū pret Mariju veidojās noraidoša attieksme. Pirmkārt, tā ir protestantu attieksme pret Svētajiem Rakstiem. Ja Bībelē nav atrodams stāsts, piemēram, par Marijas augšāmcelšanos, tas ir jāapšaubā, un tam nevar piešķirt autoritatīvu vērtējumu.³²

²⁷ Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum, 1994, 170–171.

²⁸ *Dogmatic Constitution on the Church: Lumen Gentium*, 66. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

²⁹ Turpat.

³⁰ *Katoliskās Baznīcas Katehisms*. Rīga: Rīgas Metropolijas Kūrīja, 2000, 258.

³¹ Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973, 82.

³² Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church*. London: SCM Press Ltd, 1979, 58–59.

Otrkārt, reformācija nāca ar ideju par klosteru dzīves un garīdznieku celibāta atcelšanu, tādā veidā apliecinot, ka jaunavība vairs nevar būt kristietības augstākais ideāls. Protestanti sāka apliecināt, ka laulība un seksuālās attiecības laulības ietvaros ir normāla kristiešu — gan laju, gan garīdznieku — dzīves sastāvdaļa. Laulāto seksualitāte vairs netika vērtēta zemāk par jaunavību vai celibātu, tādēļ protestantiem nebija nepieciešamas dogmas par Marijas mūžīgo jaunavību un bezvainīgo ieņemšanu.

Treškārt, protestantisms mazina sievišķā kā cilvēciskās dabas un baznīcas simbola lomu attiecībās ar Dievu. Protestanti uzsver, ka katoļi pārspilē cilvēciskas būtnes (Marijas) spēju dot tik lielu ieguldījumu Dieva pestīšanas plānā, jo cilvēka daba ir pakļauta grēkam, tā nevar būt aktīvās attiecībās ar Dieva žēlsirdību, tādēļ ne baznīca, ne Marija kā simbols nevar būt līdzdalībnieki pestīšanas notikumā.³³

Tādējādi protestantu galvenie iebildumi pret Marijas tēlu saistās ar negatīvo attieksmi pret katoļu tradīcijā ierasto pārāk lielo Marijas godināšanu un pret mariāniskajām doktrīnām, kas nebalstās Svētajos Rakstos. Vēl joprojām protestantu vidū marioloģija tiek uztverta kā mariolatrija — Marijas pielūgšana. Protestanti uzskata, ka Marijas godināšana ir pārspilēta, un saista to ar katoļu baznīcas aizraušanos ar dažādiem svēto kultiem, tā norādot, ka protestantu redzējumā Marijas godināšana tiek uztverta kā elkdievības paveids.³⁴

Mūžīgās jaunavības kritika feminisma teoloģijā

Kā norāda Rozmarija Redforda Rutere un citas feministes, Marija ir sievietes un sievišķā gara dzīva metafora,³⁵ un ir likumsakarīgi, ka sieviete tiecas pēc šī ideāla īstenošanas sevī. Tradicionālajā marioloģijas modelī feministes saskata divas galvenās ievirzes. Pirmkārt, Marija tiek attēlota kā pasīva, paklausīga, ar lietu kārtību samierinājusies cietēja.

³³ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church*. London: SCM Press Ltd, 1979, 58–61.

³⁴ Turpat, 1–2.

³⁵ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 2.

Viņa ieņem pazemīgas un uzticīgas kalpones lomu. Dominējot tieši šiem “izteikti sievišķajiem” tikumiem, šāds sievietes attēlojums kļūst ierasts gan baznīcā, gan sabiedrībā ārpus tās. Otra Marijas tēla puse ir cildenā un idealizētā Marija. Kā galvenie tikumi tiek izcelta šķīstība un jaunavība, kas neitralizē iespējamo Marijas kā sievietes integritāti sabiedrībā un dzimumu līdztiesībā.³⁶ Šāds pasīvās, paklausīgās kalpones un cildenās, ideālās un šķīstās sievietes — Marijas tradicionāls portretējums pastiprina stereotipus, tā veicinot sieviešu apspiešanu un turpinot “darbināt” apspiedošos priekšstatus. Veidojas izpratne par tādu “ideālās Marijas” tēlu, kas ar savām īpašībām un morālisko nostāju nerunā par labu sieviešu atbrīvošanai no patriarhijas valgiem.

Kā piemēru, kas ilustrē šo Marijas tēla ambivalenci, aplūkosim mācību par Marijas jaunavību. To var raksturot kā stūrakmeni visas Marijas tēla sistēmas izveidei, jo daudzas katoliskās morāles vērtības, piemēram, attieksme pret seksualitāti, izriet tieši no šī pieņēmuma.³⁷ Feministes secina, ka katoļu teoloģija varētu būtu daudz citādāka, ja Marijai piemistu tādas īpašības kā seksuāla aktivitāte, neatkarība un nepakļaušanās “Dieva plāniem”.³⁸

Feministes atgādina, ka sākotnēji Marijas jaunavība netika uzlūkota kā šķīstības pazīme, pretstatot to seksualitātei kā kaut kam nešķīstam.³⁹ Iespējams, pirmatnējais tekstu nolūks, lietojot par Mariju apzīmējumu jaunava, ir bijis akcentēt vienīgi grūtniecības brīnumaino izcelšanos, kas notika bez vīrieša līdzdalības.⁴⁰ Kā redzam, vēlāk mūžīgās jaunavības doktrīnas attīstība lielā mērā bija saistīta ar mēģinājumiem izcelt askētismu, celibātu, kā arī ar dogmatisko ieinteresētību

³⁶ Pilar, Mariá Aquino. *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*. New York: Orbis Books, 1993, 173.

³⁷ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 159.

³⁸ Turpat.

³⁹ Schottroff, Luise. *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspective on the New Testament*. Westminster: John Knox Press, 1991, 161.

⁴⁰ Turpat, 159–161.

apliecināt Jēzus un Marijas bezgrēcīgumu, kas bija būtisks nosacījums, lai Marijas tēls iekļautos doktrīnā.⁴¹

4. gadsimtā, veidojoties mūžīgās jaunavības doktrīnai, opozīcijā esošie baznīcas tēvi Helvīdijs un Jovinians iebilda pret šo doktrīnu, uzskatot, ka tā nomelno laulību. Viņu nostāja uzsvēra jaunavības un laulības līdzvērtīgās pozīcijas, atstājot to par katra kristieša brīvu izvēli, kādam ceļam un aicinājumam sekot. Viņi ticēja, ka Marija, ieņēmusi Jēzu bezvainīgā ceļā, vēlāk kļuva par vairāku bērnu māti. Dzemdējot Jēzu bezvainīgi, Marija svētī jaunavību, savukārt, dzemdējot vairākus bērnus laulībā ar Jāzepu, Marija svētī laulību.⁴² Tomēr šajās debatēs virsroku guva divi citi tā laika vadošie baznīctēvi — Ambrozijs un Hieronīms, kas aktīvi apliecināja, ka jaunavībai jābūt primārajam no kristiešu tikumiem.

Rakstu vieta Bībelē (Lk. 8:19–21, Mt. 13:55–57), kurā Jēzus sveicina savus brāļus un māšas, ir viens no populārākajiem iebildumiem pret mūžīgās jaunavības dogmu, to uzrāda gan feministes, gan protestanti. Mēģinot atspēkot agrīno tradīciju, kas apliecināja, ka Marijai un Jāzepam vēlāk bijuši kopīgi bērni, Hieronīms ar savu eksegēzi mēģināja pierādīt, ka ar Jēzus brāļiem šajā kontekstā domāti brālēni.⁴³ Tā tika nostiprināts uzskats, ka dzīve jaunavībā un celibātā ir svētāka nekā dzīve, kas apzīmogota laulības saitēm.⁴⁴ Līdz ar to Marija kļuva par centrālo figūru Baznīcas mācībā par seksualitāti. Baznīcas tēvi viņu sāka slavināt kā bezgrēcīgo Jaunavu-Māti, kuras auglis ir iemiesots no Svētā Gara, pretstatā Ievas simboliskajam grēcīgumam. Tā nostiprinājās uzskats par sievietes grēcīgumu, kas saistāms ar viņas seksualitāti, miesiskumu un materialitāti. Sievietes tika identificētas ar grēkā kritušo Ievu vai Mariju Magdalēnu. Vienīgi askētiska jaunavības praktizēšana (klosteru dzīve) varēja pārmākt sievietes grēcīgo dabu, tādā veidā kļūstot “tikumīgai”, “līdzīgai

⁴¹ Turpat, 161.

⁴² Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 44.

⁴³ Turpat, 44–45.

⁴⁴ Carr, Anne E. *Transforming Grace: Christian Tradition and Womens' Experience*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1988, 189.

vīrietim”, “līdzīgai Kristum” vai Marijai.⁴⁵ Otrā alternatīva bija mātes loma, kura “novērš uzmanību no izlaidīgas dzīves”.⁴⁶ Ne velti arī mātes aspekts tiek īpaši izcelts saistībā ar Mariju, kura ir Jaunava-Māte.

Šāda paralēļu veidošana starp Ievas un Marijas tēliem apstiprina ļaunās sievietes (Ieva) un labās sievietes (Marija) divpusīgo raksturojumu.⁴⁷ Šī dualitāte izpaužas arī Ievas un Marijas rakstura īpašību polaritātē, piemēram, paklausība–nepaklausība, gaisma–tumsa, dzīvība–nāve, pestīšana–grēks, svētīts–nolādēts, seksuāla pasivitāte–aktivitāte utt.⁴⁸ Dualitātes nolūks ir vājināt sievietes saskari ar dievišķo. Sieviete no savas pieredzes nespējot identificēties ar Mariju, tiek nostiprināta identificēšanās ar Ievu, tā veidojot izkropļotu izpratni par labā un ļaunā proporcijas sadalījumu sievietes dabā un arī izkropļotu izpratni par cilvēku savstarpējām attiecībām, to vidū arī seksuālajām attiecībām. Kā raksta Rozmarija Redforde Rutere, “sievietes vienlaikus tika saskatītas kā būtnes, kas stāv ‘pāri’ seksuālām jūtām, un kā seksuāli objekti, ko var izmantot un atstāt. Ja sievietes pašas kļūva par savu seksuālo aktivitāšu noteicējām (..), tās tika uzlūktas kā kaunpilnas grēcinieces, kas jāsoda un jāpakļauj vīriešu definētajām seksuālajām lomām.”⁴⁹

Līdz ar to, Elizabete Džonsone secina, tradicionālā Marijas Jaunavas simbolika, izceļot Mariju, nostāda sievietes subordinētā stāvoklī, tā ierobežojot viņu iespējas un kavējot viņu garīgo attīstību.⁵⁰

Rozmarija Redforda Rutere norāda, ka Marijas tēls īpaši iezīmē arī patriarhijas un celibāta sarežģīto sintēzi, būdams īpaši pielāgots garīdzniecības vajadzībām. Marija — brīnišķīgā

⁴⁵ Turpat, 189.

⁴⁶ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 138.

⁴⁷ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 125.

⁴⁸ Turpat, 137.

⁴⁹ Radford Ruether, Rosemary. Sex in the Catholic Tradition. In: *The Good News of the Body*, ed. Lisa Isherwood. NY: New York University Press, 2000, 36.

⁵⁰ Johnson, Elizabeth A. The Marian Tradition and the Reality of Women. In: *Horizons on Catholic Feminist Theology*, ed. Joan Wolski Conn and Walter E. Conn. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1920, 91.

Debesu Jaunava — ieņem idealizēta objekta lomu, uz kuru var veiksmīgi novirzīt nerealizētās seksuālās jūtas. Marija var pildīt garīgās “mātes” lomu, neliedzot garīdzniecībai viņu dievināt, pielūgt un mīlēt, kultivēt dzīvu pielūgsmi sievišķajam tēlam.⁵¹ Ar Mariju zemes mīlestība tiek diskreditēta un vīriešu acis tiek pievērstas vienīgi debesīm. Kā sekas šādai seksualitātes noliegšanai kristietībā ir radusies vardarbīga un neveselīga kultūra, kas erotizē dzimumu nevienlīdzību un ir ne tikai īpaši bīstama sievietēm, bet arī problemātiska vīriešiem un seksuālajām minoritātēm.⁵²

Līdz ar to, norāda Mērija Deilija, Rietumu kristietības ietvaros nav rodams neviens sievietei piemērots prototips, kurš būtu atbrīvojošs. Katolicismā reliģisko ideālu iemieso Jaunavas–Mātes vai mūķenes tēls, bet protestantisms tā vietā sievietei var piedāvāt tikai ideālās mācītāja sievas tēlu, kas arī neatbrīvo,⁵³ jo paredz sievietei būt vienīgi “par palīdzi”, noliedzot sevi un savas vajadzības. Tas nozīmē, ka jebkurā gadījumā sievietes loma ir pasīva. Kā personība sieviete var realizēt sevi vienīgi caur vīrišķo dzimumu.⁵⁴

Šis ideāls atrada savu augstāko piepildījumu 19. gadsimta buržuāzijas vidē, kurā sievietei jaunībā bija jāvada savas dienas ārējā pasivitātē, koncentrējot domas uz potenciālo vīru, vēlāk klusā iztapībā aprūpējot vīru, bērnus un saimniecību, esot vienmēr mājās, vienmēr pieejama un atsaucīga.⁵⁵ Ārēji šis ideāls līdzinās Lurdas Dievmātei, kurai pazemībā ir nolaistas acis, ķermeņa aprises pazudušas neskaitāmajās apmetņa krokās.⁵⁶ Cenšoties līdzināties neiespējamajam Kalpones–Jaunavas–Mātes tēlam, šī padevīgā, aseksuālā, mājas rūpēs

⁵¹ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 60.

⁵² Boasdottir, Solveig Anna. Pleasure and Health. Feminist Theological Discourse on Sexuality, Religion and Ethics. *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 15, 2007, 99.

⁵³ Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973, 85.

⁵⁴ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 66–67.

⁵⁵ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 136.

⁵⁶ Soelle, Dorothee. *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity...*, 42.

iegrimusī sieviete nekad nemēģinās radoši izpausties, censties pēc izglītības, vietas darba tirgū, politiskajām tiesībām un vienmēr paliks vīrieša ēnā, jo Marija, kaut arī apveltīta ar Debesu Karalienes titulu, vienmēr ir un būs Tēva un Dēla ēnā.

Tam pretstatā populārajā, zemāko sabiedrības šķiru tradicionālajā dievbijībā parādās citi motīvi saistībā ar Jaunavas Marijas kultu. Tur priekšplānā izvirzās Marija, kura tika uztverta vairāk kā zemes māte un auglības dieviete, kurai tika lūgta palīdzība sakarā ar nelabvēlīgiem dabas apstākļiem, ražas pieaugumu, veselības problēmām, neauglību utt. Viņa izpaudās kā mātišķa dievietes figūra, kurai bija vieglāk lūgt palīdzību ikdienišķajās vajadzībās.⁵⁷

Rozmarija Redforda Rutere norāda, ka šajā Marijas tēlā saskatāmas daudzas līdzības, piemēram, ar ēģiptiešu dievieti Izīdu, kā arī antīkajām sieviešu dievībām.⁵⁸ Dažiem pētniekiem šī populārās Marijas līdzība ar pagānu dievībām likusi apšaubīt mariologiju kā daļu no patiesās kristietības mācības⁵⁹ un uzlūkot Mariju kā ienācēju no ārpusē, kas kļuvusi par sava veida slēpto dievieti kristietībā.⁶⁰ Šī Marija neapšaubāmi ir tuvāka sievietes ikdienai un draudzīgāka arī sievietes seksualitātei, bet jautājums par tās saistību ar kristietību un Svētajiem Rakstiem paliek aktuāls.

Skatoties plašāk, jājautā, vai jebkurš no šiem abiem Jaunavas Marijas tēliem — Jaunava–Kalpone–Māte un zemes/ auglības dieviete ir piemērots 21. gadsimta tehnoloģiskajā sabiedrībā dzīvojošam, izglītotam, profesionāli un sabiedriski aktīvam cilvēkam — sievietei vai vīrietim, kas apzinās un izpauž savu seksualitāti, nedz pārspilējot, nedz noniecinot tās nozīmi? Runājot Elsas Mekelbergas vārdiem, “kā Marija var dot ieguldījumu kristiešu humanizācijā?”⁶¹ Šis jautājums

⁵⁷ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 46–47.

⁵⁸ Turpat, 14.

⁵⁹ Turpat, 9.

⁶⁰ Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology...*, 175.

⁶¹ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 33.

ir feministu teoģu centienu pamatā no jauna rekonstruēt Marijas tēlu.

Marijas tēla rekonstrukcijas iespējas feminisma teoloģijā

Iepriekšējās sadaļās esam aplūkojušas Marijas tēla neviennozīmīgo lomu mūsdienu sieviešu pieredzē, Marijas kā simbola ierobežojošās un reizē atbrīvojošās izpausmes. Šīs sadaļas mērķis — aprakstīt feministu dažādo nostāju par Marijas tēla rekonstrukcijas vajadzību un nepieciešamību.

Jautājumi: “Kurā pusē ir Marija?” — un “Kā Marija var dot ieguldījumu kristiešu humanizācijā?” — paliek atklāti un atduras pret vēl fundamentālāku jautājumu: “Kas viņa ir: mīts, simbols, teoloģisks koncepts, arhetips, antīka dievība? Ko feministēm iesākt ar šo simbolu? Vai Marijas tēls vienlīdz labi var iekļauties gan kristīgajā tradīcijā, gan pagānismā?”⁶² Kur meklējams šī simbola atbrīvojošais spēks? Kā šis reliģiskais simbols spēj pildīt divas dažādas lomas, kā tas var būt reizē atbrīvojošs un tāds, kas apspiež? Mērija Deilija akcentē Marijas simbola ambivalenci, salīdzinot to ar abpusgriezīgu zobenu.⁶³ Šī neviennozīmīgā loma sieviešu pieredzē izpaužas Marijas tēlam piešķirto lomu dualitātē. No vienas puses, Marijas tēlā tiek iemiesots sievišķības ideāls, no otras puses, šis ideāls sievietei nav sasniedzams. Tomēr daudzas sievietes turpina pielūgt un slavēt Mariju, iet svētceļojumos uz svētvietām, kas veidotas Marijai par godu.⁶⁴ Var novērot, ka daudzi kristieši labāk izvēlas godināt un lūgt palīdzību Marijai, nevis Kristum, viņas klātbūtnē izjūtot aizsardzību un patvērumu Marijas žēlsirdības, maiguma, līdzjūtības dēļ. Savukārt pret Dievu vai Kristu netiek izjusta tāda padevība, jo šie tēli ir pārāk vīrišķoti, tāli un tiesājoši.⁶⁵

⁶² Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 41.

⁶³ Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973, 83.

⁶⁴ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 3.

⁶⁵ Carr, Anne E. *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1988, 190.

Feministes mēģina izšķirties par to, kas būtu lietderīgāk mūsdienu sievietei — šķirties no Marijas tēla kā nelietderīga, sievietei kaitīga vai tomēr mēģināt to izgaismot un radīt jaunu Marijas tēla interpretāciju. Dažas autores ir kategoriskas, apliecinot, ka Marijas tēls kristīgās tradīcijas ietvaros nav glābjams (Mērija Deilija, Karola Oksa, Kari Boresena, Dafne Hampsona, Naomi Goldenberga u. c). Viņas uzsver, ka to ir ļoti grūti reinterpretēt, izmantojot veco terminoloģiju un valodu,⁶⁶ jo tik ilgi, kamēr sievieti apzīmējošais simbolisms tiks ņemts no esošās tradīcijas, sieviete būs apspiesta.⁶⁷ Šo feministu kategorisko nostāju ir viegli saprast, jo Marijas tēla vēsture un pielietojums patiešām ir ilgi bijis Baznīcas ierocis pret sievieti.

Tā, piemēram, Mērija Deilija noraida, ka kristoloģiju var izmantot sievietes atbrīvošanai, un uzskata, ka atbrīvojošos elementus var meklēt jaunā marioloģijas — atsevišķas doktrīnas — interpretācijā.⁶⁸ Viņa piedāvā mariāniskās dogmas atbrīvot no kristoloģiskā rakstura, jo tikai tā, Mariju uztverot kā neatkarīgu simbolu, būtu iespējams šo tēlu interpretēt pozitīvi.⁶⁹ Piemēram, Marijas jaunavību viņa uzlūko kā sievietes autonomijas izpausmi, spēju būt patstāvīgai. Savukārt bezvainīgās ieņemšanas doktrīnu viņa tulko kā sievietes brīvību no grēka un zīmi tam, ka sievietei nav jābūt pestītai no vīrieša.⁷⁰ Līdz ar to Mērijas Deilijas mērķis ir attīstīt pilnīgi jaunas idejas un jaunu valodu, kas spētu izteikt sievietes reliģisko pieredzi. No esošajām filozofiskajām un teoloģiskajām sistēmām Mērija Deilija izvēlas atsevišķus derīgus tēlus, piešķirot tiem jaunu nozīmi.⁷¹

Savukārt, citas feministu autores uzsver, ka Marija ir jāskata tieši kristīgās tradīcijas kontekstā, jo pretējā gadījumā tas tēls, ar ko tiks operēts ārpus tradīcijas, vairs nebūs Marija.

⁶⁶ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 162–163.

⁶⁷ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 64.

⁶⁸ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975, 36.

⁶⁹ Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology...*, 173.

⁷⁰ Turpat, 83

⁷¹ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 28–29.

Turpinot uz Mariju lūkoties tradīcijas gaismā, jāmeklē iespējas, kā šo tēlu atainot sievietei draudzīgā veidā, tādā veidā apliecinot, ka šo reliģisko simbolu nedrīkst atstāt vīriešu hierarhijai pakļautās Romas katoļu baznīcas rokās (Redforda Rutere, Džonsone, Šislere Fjorenza u. c).

Tomēr, lai to darītu, radikāli jāmaina tradīcijās lietotā valoda un jēdzieni, kā arī pamatā jāmaina izpratne par attiecību hierarhiju. Ja ar Marijas tēlu nekas netiks darīts, ja tas nemainīsies, tad tām katoļu sievietēm, kas turpina apmeklēt baznīcu, tiktu uzspiests šis “ideālās Marijas” tēla īpašību kopums, un sievietes turpinātu pakļauties uzspiestajam vēstījumam.⁷² Tātad feministu teoloģēm ir morāls pienākums pārskatīt mariānisko veidolu un ienest ideju par jauna Marijas tēla redzējuma iespējām draudzes redzeslokā,⁷³ lai, kā norāda Els Meikelberge, ticīgo draudze pati varētu izlemt, kurš no mariāniskajiem simboliem izdzīvos, kurš ne.⁷⁴ Feministēm ar savu diskursu ir uzdevums apliecināt, ka patriarhālā hierarhija nav tiesīga šo simbolu vienpersoniski interpretēt, kā arī nav tiesīga paturēt ekskluzīvās tiesības uz šī tēla lietojumu.

Tā, piemēram, Elizabete Šislere Fjorenza savā pētniecībā koncentrējas uz Marijas kā mīta nozīmi. Viņa uzskata, ka tēli un mīti ne tikai atklāj pasaules redzējumu, bet arī aicina uz šo mītu atdarināšanu. Mīti jāanalizē un jāatklāj to psiholoģiskā un garīgā darbība.⁷⁵ Tā kā Jaunajā Derībā par Mariju atrodamās ziņas ir niecīgas, viņa norāda, ka šī mīta radītāji ir garīdzniecība, askētisma kultūra un teoloģija.⁷⁶ Viņa uzskata, ka mīts par Mariju joprojām pavada sievietes dzīvi. Pirmkārt, šis mīts ataino dvēseles un ķermeņa duālismu, kas ir kristietības pamatā. Duālistiskā domāšana pakļauj visu, kas saistīts ar dabu — ķermeni, tātad sievieti. Pakļāvējs ir vīrietis, kas saistās ar prātu un garu. Marijas mīts sievieti nošķir no

⁷² Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 27.

⁷³ Turpat, 161–162.

⁷⁴ Turpat, 162.

⁷⁵ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 19–20.

⁷⁶ Turpat, 19.

sabiedrības, jo liek tai reizē būt gan mātei, gan mūķenei.⁷⁷ Ja Marija ir šāda veida mīts un koncepts, tad, pēc Elizabetes Šisleres Fjorenzas domām Marijas — sievietes no Nācāretes — tēlam ir nepieciešama demitoloģizācija.⁷⁸ Demitoloģizācija var notikt tikai tad, ja tiek mainīta valoda un pats mīts tiek iesaistīts šajās izmaiņās.⁷⁹

Tomēr no šī mīta nekādā ziņā nav jāatsakās pavisam, jo, lai arī Marijas tēls ir mītisks, tomēr šī tēla un simbola esamība kristīgajā tradīcijā sievietei palīdz.⁸⁰ Kaut gan pamatā šis tēls ir apspiedošs, vīriešu radīts, tomēr tas ļauj, par dievišķo realitāti runājot, izmantot sievišķo valodu.

Tradiccionāli kristīgā teoloģija norāda, ka par dievišķo realitāti ir jārunā analogiskā veidā, bet, lai izpaustu Dieva transcendenci, tiek veidota cilvēku izpratne par dievišķo, cilvēki cenšas veidot savus konceptus un pieņēmumus par Dievu.⁸¹ Tā veidošanai pārsvarā tiek izmantoti vīrišķā terminoloģija un simboli. Tātad dievišķās realitātes apzīmēšanai galvenokārt ir dominējusi patriarhālā valoda. Elizabete Šislere Fjorenza norāda: lai veids, kādā runājam par Dievu, patiesi būtu analogisks, jāizmanto gan vīrišķā, gan sievišķā terminoloģija. Marijas kults demonstrē teoloģiskās valodas tradīciju, kurā, runājot par dievišķo realitāti, tiek izmantota sievišķā terminoloģija.⁸²

Pēc Elizabetes Šisleres Fjorenzas domām, jo vairāk kristiešu apziņā Dieva tēls tika patriarhalizēts, jo vairāk Jēzus tika dievišķots, jo vairāk attīstījās nepieciešamība pēc cilvēciska starpnieka. Saistībā ar Dieva tēla pakāpenisku patriarhalizēšanu Marijas tēls kļuva par Dieva otro seju. Kristiešu, izpratnē Dieva mīlestība tiek piedzīvota caur Marijas tēlu, tādēļ marioloģiju nepieciešams skatīt no sievietes

⁷⁷ Turpat.

⁷⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum, 1994, 168.

⁷⁹ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 19–20.

⁸⁰ Christ, Carol P. and Plaskow, Judith. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992, 138.

⁸¹ Turpat, 138–139.

⁸² Turpat, 139.

perspektīvas, pretējā gadījumā mariāniskais mantojums, kas uzkrāts šo gadsimtu laikā, būtu jāatmet.⁸³ Bet, tā kā Marijas kults ļauj dievišķo skatīt sievišķā plāksne un, runājot par dievišķo realitāti, izmantot sievišķo valodu, no tā nevajadzētu atsacīties.⁸⁴

Savukārt, Rozmarija Redforda Rutere uzskata, ka sekmējot Marijas pozitīvo aspektu atklāšanu, feministes varētu sniegt ieguldījumu ne tikai mūsdienu sievietes, bet arī vīrieša garīguma veicināšanā. Lai pārveidotu Marijas tēlu, jāpārdomā ne tikai valodas lietojums dažādos līmeņos, bet arī dzimumu attiecību modelis — pakļāvējs un pakļautais.⁸⁵ Tik ilgi kamēr viena puse joprojām būs aktīva un otra — pasīva, valdīs sadomazohistiskas cilvēkattiecības, kas nestimulēs sieviešu garīgo attīstību. Rozmarija Redforda Rutere raksta: atbrīvotai mariologijai arī vīriešiem varētu dot iespēju sevī pieredzēt un atklāt “sievišķo” pusi,⁸⁶ kā arī abiem dzimumiem raudzīties uz Dievu sieviešu dzimumu nediskriminējošā veidā.

Tradicionāli Dieva transcendence tiek uzlūkota kā “vara virs” (“*power over*”), kas automātiski rada paraugu cilvēku savstarpējo attiecību modelim. Pēc šī parauga veidojas vienpusīgs attiecību modelis, kurā vīrietis (līdzīgi Dievam) ir valdnieks un sieviete — kalpone.⁸⁷ Saskaņā starp dzimumiem tiek izjaukta līdz ar diskriminējošā priekšstata par vīrišķā aktivitāti un sievišķā pasivitāti nekritisku pieņemšanu. Rozmarija Redforda Rutere uzskata, ka vecā modeļa vietā jāiedzīvina abpusējas attiecības,⁸⁸ kurās ikviens no dzimumiem — gan sieviete, gan vīrietis — varētu justies kā pilnvērtīgas Dieva radīta būtnes. Līdz ar to Marijas tēla rekonstruēšanai varētu būt lielāka nozīme, ne tikai šīs nozīmes uzsvara maiņai.⁸⁹

⁸³ Turpat, 138.

⁸⁴ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 20.

⁸⁵ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 164.

⁸⁶ Turpat, 65–66.

⁸⁷ Turpat, 64–65.

⁸⁸ Turpat.

⁸⁹ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 168.

Tā palīdzētu abiem dzimumiem saskatīt attiecības ar Dievu citādos terminos, ne tikai “virs” un “zem” vai “Kungs” un “kalps,” kas būtu pamats arī savstarpējo attiecību maiņai.⁹⁰

Vēl viens veids, kā risināt Marijas tēla rekonstrukcijas un reinterpretācijas jautājumu, ir izvirzīt priekšplānā jautājumu par “vēsturisko Mariju,” Mirjamu no Nācaretes. Feministes izsaka kritiku, ka “vēsturiskās Marijas” tēls ir aizmirsts, kļūst iluzors un netiek pētīts, bet tiek noslogots ar “ideālās Marijas” tēla doktrinālo bagāžu. Tādēļ būtiski ir atgriezties pie Jaunās Derības, kas ir galvenais marioloģijas izcelsmes avots. Baznīcas teoloģija par Mariju — Jēzus Māti aizsākās no nelielā stāstiņa Mateja evaņģēlijā (1 nod.) un Lūkas evaņģēlijā (1–2 nod.). Evaņģēlists Lūka stāsta, kā Marija kļūst par “pirmo ticīgo” (Magnificat Lk. 1:46–55), kas pieņem Dieva gribu un padevīgi akceptē iesaistīšanos Dieva mesijāniskajā atpestīšanas plānā, piekrītot būt par māti Dieva Dēlam. Apustuļu darbos Marijas vārds ir pieminēts Jeruzāleemes pirmo ticīgo vidū, bet apustuļa Pāvila darbos un Didahē Marijas vārds netiek pieminēts vispār. Rodas jautājums: kā no tik necīgām ziņām, kas par Mariju iekļautas Svētajos rakstos, ir izveidojusies tik kompleksa un sarežģīta vēsturiska figūra? Kā Svētajos Rakstos pieminētā pazemīgā kalpone no Nācaretes pārtop par varenu debesu valdnieci?⁹¹

Tas, ka Jaunajā Derībā Marijas tēls tiek tikai ieskicēts, norāda uz to, ka evaņģēliju nodoms nav bijis portretēt Mariju, bet gan Jēzu. Jāņa evaņģēlijā rakstīts: “Bet šis ir rakstīts, lai jūs ticētu, ka Jēzus ir Kristus, Dieva Dēls, un lai jums, kas ticat, būtu dzīvība viņa vārdā” (Jņ. 20–31). Uz to pašu domu norāda arī Mateja, Marka un Lūkas evaņģēlija sākums. Marijas loma evaņģēlijos ir vienkārša. Viņa tika izraudzīta no visām sievietēm, un tieši viņai bija lemts šajā materiālajā pasaulē dot dzīvību dievišķajam Logosam. Līdz ar šī uzdevuma izpildi Marijas loma evaņģēlijos mazinās. Marija, līdzīgi kā Jānis Kristītājs, sagatavo ceļu Pestītājam un pati šajā stāstā no

⁹⁰ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975, 57.

⁹¹ Millers, Eliots, Sempls, R. Kenets. *Jaunavas Kults: Katoliskā marioloģija un Marijas parādīšanās*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2000, 62.

priekšplāna atvirzās.⁹² Rozmarija Redforda Rutere norāda, ka Jaunajā Derībā Mateja un Lūkas evaņģēlijā sastopamo stāstu par Marijas jaunavību patiesais konteksts ir kristoloģija, nevis marioloģija. Akcents tiek likts uz Jēzus bezvainīgo dzimšanu, atklājot teoloģisko nozīmi, ka Kristus dzimšanā ir iesaistīts vienīgi Dievs, nevis cilvēks.⁹³

Runājot par Marijas jaunavību, Raksti nekur neliecina, ka tā būtu mūžīga. Saskaņā ar Mk. 6:3 viņas aprūpē ir bijis ne tikai Jēzus, bet arī vēl vairāki citi bērni, kas varēja būt un varēja arī nebūt Jāzēpa bērni no iepriekšējās laulības. Nav ziņu par to, kādas bijušas viņas attiecības ar Jāzēpu. Principā, taisnība varēja būt arī Helvīdijam un Joviniānam 4. gs., kuri tika nosodīti par to, ka uzskatīja: Marijai ar Jāzēpu pēc Jēzus īpašās piedzimšanas vēlāk ir bijuši kopīgi bērni. No vienas puses, šāda “vēsturiskā Marija” būtu “piezemētāka,” ikdienišķāka, parastāka, no otras puses, no viņas pleciem tiktu noņemts slogs, kas saistās ar mūžīgās šķīstības pārliecīgo erotizāciju cilvēku prātos. Tas ļautu Marijas tēlā akcentēt citus aspektus, piemēram, Mariju — mācekli un Mariju — pravieti, kas ar savu *Magnificat* ir vienā tradīcijā ar Mozus māsu Mirjamu (2 Moz. 15:21), pravieti Deboru (Soģu 5:12) un Samuēla māti Annu (1. Sam. 2:1) kā nabagu un apspiesto aizstāve.

Šis Marijas — nabagu aizstāves — motīvs ir īpaši svarīgs, piemēram, Latīņamerikas sieviešu jeb *mujerista* teoloģijā. Šeit Marija ir mazāk Debesu karaliene, vairāk māsa, kas dalās nabadzīgo sieviešu dzīves grūtībās. Tāpat kā Marija, viņas bieži ir nabadzīgas vientuļās mātes bez pajumtes, nereti militāro režīmu apdraudētas bēgles un liecinieces savu bērnu netaisnīgai apcietināšanai, spīdzināšanai un sodīšanai ar nāvi. Tādēļ, kā raksta Marija Pilara Akvīno, “Marija tiek identificēta ar nabagu un apspiesto interesēm un Dieva, kas ir viņu pusē, pieredzi”.⁹⁴

⁹² Turpat, 51.

⁹³ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation...*, 46.

⁹⁴ Aquino, Mariá Pilar. *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*. New York: Orbis Books, 1993, 175.

Tomēr sievietes meklē solidaritāti ar Mariju ne tikai ciešanās, bet arī cerībā uz pozitīvām pārmaiņām: “Marija ir pravietiska un atbrīvojoša, uzticīga cīņai par taisnīgumu(..) Marija pastāvīgi saka *jā* dzīvības Dievam un *nē* sociāli ekonomiskai nevienlīdzībai(..) Sieviešu domāšanā liela nozīme ir Marijas saistībai ar Dieva valstību kā kolektīvu notikumu. Viņa netiek uztverta ekskluzīvi kā Jēzus māte, bet saistībā ar Dieva valstību, kas ienāk vēsturē caur radošo Gara spēku.”⁹⁵ Līdz ar to Marija kļūst par dievišķā epifāniju, jaunas cilvēces līdzradītāju, kas paver cilvēkiem jaunas patības iespēju. Šajā kontekstā Sallija Kunnenā norāda uz saikni starp Jēzus un Marijas pravietiskajām misijām: *Magnificat* palīdz “saskatīt Jēzu ar viņa uzticību jūdu taisnīguma un pravietiskuma tradīcijai kā patiesu Marijas dēlu. Ar savu nabagu aizstāvību, kas sadusmoja gan romiešu valdniekus, gan jūdu augstos priesterus, viņš atspoguļoja savas mātes uzticību.”⁹⁶

Šī ir Marija, kas kopā ar savu Dēlu ir katra vienkārša cilvēka pusē un aicina uz nepārtrauktu sevis un sabiedrības cilvēciskošanu. Neliekot tik lielu uzsvāru uz tradicionālo jaunavības aspektu, paveras iespēja humanizēt arī vīriešu un sieviešu savstarpējās attiecības un meklēt veidus, kā veidot jaunu kultūru ar jaunu seksuālo ētiku, kuras pamatā būtu “savstarpējības erotizācija”.⁹⁷

Noslēgums

No malas raugoties, varētu šķist, ka pārmetumi, kas veltīti Romas katoļu baznīcai par tās androcentrisko pasaules skatījumu un patriarhijā balstīto hierarhiju, nav pamatoti, jo sievietes loma Baznīcā tiek īpaši akcentēta ar Jaunavai Marijai piešķirto godu, kā arī ar īpaši atvēlēto nozīmi un lomu teoloģijā. Taču feministes secina, ka Marijas tēls, ko mēs skatām attiecīgās doktrīnas ietvaros, nebūt nav

⁹⁵ Turpat, 175–176.

⁹⁶ Cunneen, Sally. *In Search of Mary: The Woman and the Symbol*. New York: Ballantine Books, 1996, 45.

⁹⁷ Harrison, Beverly W., Heyward, Carter. Pain and Pleasure: Avoiding the Confusions of Christian Tradition in Feminist Theory. In: *Sexuality and the Sacred*, eds. James B. Nelson, Sandra P. Longfellow. Westminster/John Knox Press: Louisville, 1994, 133.

atbilstošs mūsdienu sievietei. Baznīca no Marijas tēla izveido pakļāvīgu, pazemīgu sievieti, kura paklausa vīrišķajai varai — savam Dēlam un Tēvam. Marija ir sieviete, kurai nepiemīt seksualitāte. Marija bezvainīgi ieņem Dieva Dēlu, visu mūžu palikdama jaunava, kā arī pati ir ieņemta bezvainīgā ceļā — tātad ir palikusi iedzimtā grēka neaptraipīta. Marijas tēls tiek idealizēts, aizejot tālu no “vēsturiskās Marijas” tēla, kas daudziem kristiešiem paliek nezināms, bet kurš — īpaši sievietēm — varētu palīdzēt izvērtēt savu nostāju morāles jautājumos, kā arī atbrīvoties no nepareizu attiecību izpratnes valgiem.

Lai arī ir feministes, kuras uzskata par nevajadzīgu reinterpreterēt Marijas tēlu, uzskatot to par neiespējamu, kopējā feministu nostāja ir skaidra. Marija ir pārāk spēcīgs reliģiskais simbols, lai ļautu turpināt tā ekskluzīvo interpretāciju tikai no patriarhālās baznīcas puses. Tas liek domāt, ka Marijas tēla veidošanās process vēl nav noslēdzies. Els Meikelberga tēlaini apraksta Marijas tēlu kā ielāpānu segu, uz kuras katrs no gadsimtiem uzsedz pa jaunam ielāpam.⁹⁸ Vēsturiski var izsekot, ka vieni un tie paši tituli, kas tiek piedēvēti Marijai, cita gadsimta ietvaros atsedz pavisam citu kontekstu.⁹⁹ Vēl nesenajā pagātnē arī Otrais Vatikāna koncils devis savu ieguldījumu, lai no jauna pārskatītu Marijas tēlu Romas Katoļu teoloģijā. Tagad to dara feministes. Tā kā mūsdienās ir daudzas kristiešu sievietes, kuras turpina apmeklēt baznīcu un godināt Mariju, šis tēls neizbēgami nonāk feministu diskursā, kur viens no galvenajiem uzdevumiem ir atklāt katrai sievietei šī simbola atbrīvojošos aspektus, vispirms kritizējot tradicionālo Marijas portretējumu. Gan kritika, gan reinterpreterācija jāsaista ar sieviešu pieredzi, jo tikai pieredze var apliecināt, vai šis tēls mūsdienu sievietei būs derīgs vai nē.¹⁰⁰

Lai arī formāli feministu atklātie secinājumi un analīzes adresētas sievietēm, tas nebūt nenozīmē, ka Marijas tēls kā

⁹⁸ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 89.

⁹⁹ Turpat, 2–3.

¹⁰⁰ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 171.

prototips var piederēt vienīgi viņām, savukārt Jēzus — vienīgi vīriešiem. Abiem dzimumiem būtu jāsolidarizējas, kopīgiem spēkiem atsakoties erotizēt patriarhālos Dieva — cilvēka un vīrieša — sievietes modeļus.¹⁰¹ Tas nozīmē nesekot uzskatam par sievietes un vīrieša duālo dabu, nemēģināt atbalstīt sociāli konstruētās lomas un nebalstīties miesas un gara dualitātē, kas sievieti reprezentē ar seksualitāti, miesiskumu un ļaunumu.

Vēl joprojām katrs cilvēks — vīrietis vai sieviete — Marijas tēlā var saskatīt kaut ko tieši sevi uzrunājošu un atbrīvojošu. Marijā sevi var saskatīt jebkurš cilvēks, kurš spēj atsaukties Dievam, līdzdarbojoties Dieva valstības atnākšanas tuvīnāšanā.

Summary

The Image of Virgin Mary in Feminist Theology

The aim of this article is to reveal the meaning of Mary's image and symbol in the feminist theology. The image of the "ideal Mary" offered by the traditional Christianity, especially by the Roman Catholic tradition, is confronted with the feminist critique, which highlights the repressive nature of this symbol.

Virgin Mary is an important image in the Christian tradition. It has developed from century to century, becoming more and more complicated. Mariology—the cult of Mary and special honours bestowed on Mary in the Roman Catholic Church—has provoked numerous accusations from the feminist side that the church is patriarchal and androcentric, constantly diminishing the role of women. Feminist theologians do not tire to continually point out the main dangers connected with Virgin Mary's high popularity in the Roman Catholic Church, namely, the denial of the value of the body and sexuality and cultivation of women's passivity and submissiveness.

Confronting this negative experience, some feminists have dismissed Mary as inapplicable to contemporary spirituality of women, while others strive to transform, change, reanimate Mary,

¹⁰¹Turpat, 170.

and emancipate her from the traditional views. In general, feminist theology reveals the ambivalent role of Mary's traditional image in women's experience and searches for ways to reshape it in order to bring it closer to the reality of an active and creative contemporary woman as well as to support equality in gender relations.